

La notion de Dieu chez les baLuba du Kasai

PAR LE

P. R. VAN CAENEGHEM

Missionnaire de Scheut

La notion de Dieu chez les Baluba du Kasai

PAR LE

Mémoire présenté à la séance du 25 juin 1956.

Rapporteur : M. N. DE CLEENE.

Édition néerlandaise : « Het Godsbegrip der Baluba van Kasai » (*Mémoires in-8° de l'Institut Royal Colonial Belge*, Sect. Sciences mor. et pol., tome XXII, fasc. 2, 1952).

RÉSUMÉ

L'auteur analyse de quelle manière les baLuba ⁽¹⁾ du Kasai, groupe le plus septentrional du grand peuple Luba, qui domina le sud du Congo du XVI^e siècle jusqu'à l'arrivée des Belges, se représentent Dieu.

Cette représentation apparaît dans les appellations et attributs que les baLuba prêtent à Dieu, surtout dans leurs prières et usages, dans leurs dictons et leurs fables ainsi que dans une mythologie populaire issue de vieilles traditions.

L'ouvrage laisse entrevoir le comportement intellectuel et psychologique de cette tribu envers Dieu ; il expose en même temps la valeur artistique réelle des contes qu'il mentionne.

De ce fait, cette étude des Luba ne porte pas sur les Bakata, les Babondji, les Baluchua, les Basala Mpesu, les Bakwa Mpotu, les Bakwa Luntu — toutes tribus qui habitent la même province — ni même sur les Bena Luba, dans ce qu'ils ont encore de caractéristique et d'original.

Nous avons eu l'avantage de travailler pendant 25 ans dans la région des baLuba comme missionnaire, ce qui nous a permis d'étudier leur langue et leur littérature, de

(1) L'orthographe *baLuba* a été adoptée conformément aux conventions préconisées par le R. P. G. VAN BULCK et approuvées par la Commission d'Ethnologie et de Linguistique de l'Institut Royal Colonial Belge, en sa séance du 17 mars 1952 (cf. R. P. G. VAN BULCK, *Orthographie des noms ethniques au Congo belge*, suivie de la nomenclature des principales tribus et langues du Congo belge, *Mém. in-8° de l'I. R. C. B.*, Sect. Sc. mor. et pol., XXVIII, 2, Bruxelles, 1954).

INTRODUCTION

Les baLuba du Kasai habitent la région du Congo belge située entre la rivière du Kasai et son affluent, le Lubilashi ; cette région s'étend au sud jusqu'au 7^e degré de latitude. Les habitants sont désignés aussi sous le nom de baLuba-Lubilashi ou baLuba Bambo ⁽¹⁾.

Ces tribus Luba forment la branche nord-ouest du puissant royaume des baLuba, qui, depuis le XVI^e siècle jusqu'à l'occupation belge, dominait tout le sud du Congo.

Ils s'infiltrèrent de l'est vers l'ouest dans un pays habité par des indigènes qui parlent des langues apparentées, à ce qu'il paraît, au Kikongo. Aujourd'hui les baLuba y sont prépondérants par leur nombre et leur influence culturelle ; les tribus autochtones se sont baLubaïsées tout en gardant plus ou moins leur propre littérature et leurs propres coutumes.

De ce fait, cette étude des Luba ne porte pas sur les Bakete, les Babindji, les Balualua, les Basala Mpasu, les Bakwa Mputu, les Bakwa Luntu — toutes tribus qui habitent la même province — ni même sur les Bena Luhua, dans ce qu'ils ont encore de caractéristique et d'original.

Nous avons eu l'avantage de travailler pendant 25 ans dans la région des baLuba comme missionnaire, ce qui nous a permis d'étudier leur langue et leur littérature, de faire des recherches et d'observer sur place leurs us et coutumes.

(1) Cf. VAN BULCK, G. (R. P.), *Recherches linguistiques au Congo belge*, p. 426 (*Mém. in-8° de l'I. R. C. B.*, Sect. Sc. mor. et pol., XVI, 1948).

Notre étude comprend quatre parties :

- I. Les noms et titres de Dieu ;
- II. Les proverbes concernant Dieu ;
- III. Prières, coutumes et chants pour honorer Dieu ;
- IV. Fables et légendes se rapportant à Dieu.

**Notes sur l'orthographe et les accents toniques employés
dans les textes Luba.**

Une orthographe officielle des langues indigènes en usage au Congo belge n'est pas encore fixée. Les observations suivantes suffiront à expliquer l'orthographe employée et à guider le lecteur habitué à une orthographe différente.

Les sons *o* sont tous ouverts et se prononcent comme dans « mot ».

Tous les sons *e* se prononcent comme dans « est » ; seul le mot *ne* fait exception et se prononce « nez ». Tous les sons *u* se prononcent *ou*.

N devant *i* a un son nasal comme le *ñ* espagnol ou comme dans « ignition », ce qui est indiqué par l'intercalation d'un *y* entre *n* et *i*, par exemple : *munyinyi* = viande.

La nasalisation de quelques consonnes est indiquée par un *n* prépositif — *m* devant une labiale —, par exemple : *nganga*, *mbantu*.

Pour ce qui concerne la tonalité des sons, nous estimons pouvoir nous en tenir à deux tons fondamentaux, le ton haut = ' et le ton bas = `.

La prolongation d'un son est indiquée par un point placé en haut et à droite de la syllabe, par exemple : *tó'* = longtemps, alors que *tó*, sans point, signifie une négation.

Le son composé, haut-bas s'indique par ^.

Le son composé, bas-haut n'existe pas dans la langue Luba du Kasai.

Les tons moyen-haut ou moyen-bas, qui sont rares,

se rendent par un accent vertical ' , par exemple *tátuèn-dè*.

Notons cependant que la langue vivante, du fait qu'elle est vivante, a beaucoup plus de nuances quant aux tons que la langue imprimée déterminée par une grammaire et une orthographe fixes. De même que dans nos langues toutes les différentes nuances des voyelles ne sont pas rendues dans le langage écrit, il n'est pas besoin non plus d'indiquer pour les langues à tonalités bantoues, toutes les nuances des tons. Ces particularités n'ont d'intérêt que pour les seuls spécialistes linguistiques qui distinguent de 9 à 12 tons différents comme LAMAN dans sa grammaire du Kikongo ou DOKE dans celle du Zulu.

Les Noirs, sur leurs tambours de signalisation, se contentent de deux tons : un ton haut et un ton bas, cela leur suffit pour exprimer tous leurs mots et toutes leurs idées. Plusieurs mots ont indifféremment deux tons distincts ; cela veut dire que les syllabes peuvent être prononcées soit sur le ton haut soit sur le ton bas sans que la signification du mot change, par exemple : *tèkètè* = *tékété*, qui, dans les deux cas, signifie faible, mou ; ou *lùbìlù* = *lúbìlù* = vitesse, rapidité ; dans de pareils cas nous indiquons la prononciation la plus courante. Remarquons qu'un ton final peut changer sous l'influence du ton de la syllabe initiale du mot suivant ; en outre, dans le style poétique, l'un ou l'autre mot peut changer de ton sous l'influence lyrique du récitant, effet oratoire voulu et toujours très apprécié par les auditeurs. Lorsque deux voyelles se succèdent à l'intérieur du mot, ou qu'une voyelle finale et une voyelle initiale de deux mots successifs portent un seul ton, cela indique que, dans le langage oral, ses deux voyelles ont fusionné ou que l'une est absorbée par l'autre.

Les accents toniques ont été apposés d'après les indications d'un Noir Luba versé dans les règles tonologiques de sa langue.

PREMIÈRE PARTIE

Appellations de Dieu.

Comme probablement tous les Noirs bantous, les baLuba du Kasai connaissent et rendent un culte spécial à Dieu, considéré comme Être Suprême, personnel, immatériel, créateur, maître et fécondateur de tout ce qui existe dans le monde visible et invisible.

Les noms qu'ils Lui donnent peuvent être divisés en deux groupes :

A. — *Les noms propres de Dieu* : Noms qui dans leur signification fondamentale appartiennent exclusivement à Dieu. S'ils s'appliquent à autre chose, ce sera au figuré.

B. — *Noms analogiques de Dieu* : Noms de personnes, d'animaux ou d'êtres inanimés appliqués à Dieu dans les titres de louanges qu'on Lui donne.

a) Si ce sont des noms de personnes, ce seront : ou bien de grands ancêtres, fondateurs de tribus ou de clans, ou bien des hommes illustres par leur valeur guerrière ou culturelle, ou bien des noms des premières créatures humaines sorties de Dieu, plus ou moins divinisées selon leur rapprochement de la première source de vie.

S'ils appliquent de pareils noms à Dieu, c'est par analogie. Ces noms doivent suggérer que l'influence vitale spéciale exercée par ces personnes sur la génération actuellement en vie, doit être attribuée à Dieu, première cause fécondante et vivifiante de tout.

b) Si ce sont des noms d'animaux ou d'êtres inanimés, ils doivent indiquer que la caractéristique de leur force de vie est aussi une caractéristique que les Noirs aiment à attribuer à Dieu.

Par ailleurs, la transcendance, le supranaturel qu'ils attribuent à Dieu comme cause première de l'univers visible et invisible, Maître de toute force de vie, Maître des hommes, Maître de toute créature, Maître des mânes, Maître des forces occultes, dispensateur de vie et de fécondité, est trop nette pour qu'on puisse douter que les Noirs confondent Dieu avec un être humain, un ancêtre du clan ou quelques mânes divinisés ; encore moins avec une quelconque cause naturelle, soit le soleil, soit la lune, le vent ou le firmament ; ou avec un des animaux dont ils Lui prêtent le nom dans ses titres analogiques.

L'Être Suprême, pour eux, n'est pas le premier, le plus élevé dans une série d'êtres semblables, mais un être personnel, unique en son genre, seul Créateur, seul première cause vivifiante et fécondante de tout ce qui est.

A. Les noms propres de Dieu.

Dans cette catégorie, les baLuba emploient à présent les mots : *Máwéjá*, *Múlópò*, *Mvidié*, *Nzámbì* et *Kálúngá*, noms différents, mais désignant un même Être Suprême.

1. MAWÉJA.

C'est le nom propre de Dieu qu'on rencontre communément, presque exclusivement, dans toutes les expressions, les proverbes, les prières, les chants, les récits et légendes d'origine très ancienne. Dans tout ce qui est vieux, le nom de *Maweja* est employé presque à l'exclusion des autres noms propres actuellement en usage. On le retrouve dans les expressions : *Kondo ka Maweja*, le petit tambour

de Dieu ; *kondo* est diminutif de *tshiondo* = tambour de signal ; *kondo* signifie ici la voix de Dieu qui parle à l'intérieur de l'homme, la conscience.

Muele wa Maweja : le couperet de Dieu = la mort.

Maweja musangana muenapu : Dieu est celui qui est = Dieu l'éternel.

Maweja lulamanganyi : Dieu qui protège. *Lulamanganyi* du radical *-lama-* = protéger, conserver, et le suffixe *-angana* = en toutes directions, partout ; Dieu protecteur, conservateur de tout ce qui est.

A ce nom propre, on en ajoute ordinairement un autre, *Nángílá* ; *Maweja Nangila*. De même que le nom *Maweja* est employé seulement pour l'Être Suprême, ainsi *Nangila* se présente seulement accouplé au mot *Maweja* ; il n'est jamais employé comme nom propre indépendant. *Nangila* semble désigner un attribut de *Maweja* ; les Noirs actuels sont d'accord pour dire que le mot exprime la bienveillance, la bonté de Dieu.

Dieu est considéré comme essentiellement bon, malgré son pouvoir d'ôter la vie et malgré le fait qu'il permet aussi les malheurs et les maladies. La paternalité de Dieu est ce qui attire le plus l'attention parmi les qualités qu'ils attribuent à l'Être Suprême :

« Chez Lui, en son royaume, le séjour est agréable ; il doit en être ainsi, sinon les morts reviendraient ». « Qui débarque chez Lui s'y trouve si bien qu'il y demeure pour toujours ». « Voilà ce que les ancêtres nous ont enseigné ».

Il est probable que l'idée de « bonté » que les Noirs actuels rattachent au mot *Nangila*, provient du fait que le mot semble dériver du radical *-nángá-* qui signifie, dans la langue actuelle, aimer. Le mot, dans son étymologie ancienne, a probablement une toute autre signification, perdue dans le cours des temps. Essayer de donner une explication à des mots archaïques en se basant sur la langue actuelle mène généralement à des conclusions fautives et arbitraires. *Nangila* pourrait être un

autre nom propre de Dieu. Dans un congrès philologique récent, un des assistants fit remarquer qu'en Indonésie le mot *Nangila* signifie Dieu.

Le mot *Maweja*, avec ses différentes variantes, est connu dans tout le domaine de la langue bantoue, du nord jusqu'à l'extrême sud, également vers le nord-ouest jusque dans la zone des langues soudanaises (cf. JOHNSTON, *Comparative Study of Bantu languages*, II, p. 307).

Pour trouver à ce mot un sens étymologique, on pourrait décomposer sa forme actuelle Luba en trois parties : *Ma-wej-a*. *Ma* est préfixe, *wej* est radical et *a* voyelle terminale, qui en langue bantoue contribue également à la signification complète du mot.

Le préfixe *Ma-* en Luba peut être le pluriel du préfixe singulier *Bu-*. Le préfixe *Bu-Ma-* donne aux radicaux qu'il précède une idée d'abstraction ; il indique l'essence, la nature d'une chose. Dans ce cas, le mot *Maweja* est à traduire par : divinité. Mais ici l'application de la signification du préfixe *Ma-* est douteuse, parce que le singulier (*Buweja*) n'est jamais employé. Signalons la thèse de ceux qui avancent que le préfixe *bu-* ou *ma-* ne comporte pas une idée de nombre (singulier ou pluriel), mais seulement une idée de qualité. Ainsi le mot *mayi* (*ma + ayi*) = eau, ne comporte pas une idée de singulier ou de pluriel, il ne signifie pas : plus ou moins d'eau, mais seulement la qualité : l'eau. Cette thèse est confirmée par le fait que, dans certaines langues bantoues, *ma-* se présente comme singulier et *bu-* comme pluriel ou bien *ma-* et *bu-* sont indifféremment singulier ou pluriel (JOHNSTON, *op. cit.*, p. 229). Cela se constate chaque fois que le mot ayant *bu-* ou *ma-* pour préfixe, désigne une collectivité. Le mot *Maweja* ne doit donc pas, de par son préfixe *ma-*, faire songer à une pluralité.

Le radical *wej* est supposé être un radical verbal, composé de la lettre *w* semi-voyelle, intercalée pour

relier la terminaison *a* du préfixe *ma-* à la voyelle *e* du radical *ej* afin d'éviter un hiatus. Ce radical *ej* correspondrait au radical *-enz-* du verbe *ku-enz-a* : faire, pouvoir, être en état de, avoir puissance, avoir autorité (cf. LEROY, *La religion des primitifs*, p. 174). De là on conclut que *Maweja* signifierait : le Créateur, l'Auteur.

D'autres affirment que *weza* signifie : savoir, connaître, pouvoir et *Maweja* serait l'équivalent de Omniscient ou Tout-Puissant (*Onze Kongo*, II, p. 2).

Pour la terminaison *a*, les substantifs Luba formés d'un radical verbal reçoivent de par leur lettre finale une signification propre. Ainsi les mots verbaux, surtout ceux qui ont comme préfixe *bu-* ou *ma-*, se terminent par la finale *a* ou *e* (on entend aussi *Maweze*, JOHNSTON, *op. cit.*, p. 307) et expriment soit un état, soit l'action en cours ou la conséquence de cette action. Dès lors, *Maweja* signifierait : ce qui toujours peut créer, ce qui est occupé à créer, la puissance créatrice. Le suffixe *i* (on entend aussi *Maweji*) indique l'accomplissement de l'acte ou tout ce que cet acte accompli comprend. De ce fait, *Maweji* signifierait : qui a tout créé, qui a créé parfaitement.

Cependant pour l'explication du sens etymologique de ces vieux mots, toutes ces règles ont un défaut fondamental, c'est qu'elles découlent de formes verbales actuelles, alors que les mots qu'ils doivent expliquer datent d'une époque où la langue ne correspondait pas au vocabulaire ou à la grammaire d'aujourd'hui. Chercher l'explication de l'ancien dans l'actuel doit d'ordinaire aboutir à de faux résultats. C'est surtout le cas pour tous les termes géographiques, tous les noms généalogiques de clans et de personnes, tous les mots primitifs restés communs aux différentes langues bantoues. On ne peut les expliquer par la construction grammaticale des mots de la langue actuelle : préfixe +

radical + terminaison, munis d'infixes ou d'affixes éventuels. Toute explication étymologique de termes anciens, fondée sur cette division grammaticale, est une conception erronée, *a misconception*.

Ainsi il n'est pas certain que *Ma-* dans *Maweja* joue le rôle d'un préfixe. La plupart des vieux mots Luba qui commencent par *ma-* comme : *mamu*, *mansebe*, *mankaji*, *manji*, *manda*, etc. ne font pas l'accord nominal au moyen de leur syllabe initiale *ma-*, ce qui indique que *ma-* n'y est pas préfixe nominal. Il en est de même pour beaucoup de noms anciens qui indiquent des titres honorifiques ou des noms de tribus, par exemple : *mankamba*, *mandeja*, *mambule*, etc. Ces mots ne suivent pas l'accord nominal de la série des préfixes *bu-ma-*, mais prennent l'accord d'autres séries de préfixes, soit *n-n*, soit *tshi-bi*. D'ailleurs tous ces mots peuvent prendre dans la langue actuelle d'autres préfixes sans abandonner leur syllabe initiale *ma-*. Ainsi, on les rencontre munis d'un préfixe de qualité *tshi-* ou *lu-* ou *ka-*. De sorte qu'on entend dans la langue actuelle : *Tshimaweja* ou *Lumaweja* ou *Kamaweja* pour former un ampliatif du mot Dieu : Dieu le grand.

Quant au radical verbal supposé *ej*, équivalent de *enz*, notons qu'en Luba il s'adjoint la semi-voyelle *w* et devient *wej* ; que dans d'autres dialectes il s'adjoint un *b* et devient *bedza* ; *Kabedza* = Dieu (Tanganyka-Ouest) ; ailleurs, c'est un *l* ou un *r* : *Ledza* en Bemba et *Redza* en Bundu. En plus la voyelle *e* du radical se change parfois en *a* et donne le mot *Awasi*, *Obasi*, *Wase* ; ou encore se change en *o* et donne *Sabozi* (cf. JOHNSTON, *op. cit.*, p. 307). Tout cela infirme l'hypothèse d'un radical *-ej-* ou *-enz-* signifiant : auteur, créateur.

Trouver une explication étymologique à des mots archaïques comme *Maweja*, est aussi difficile que de définir le mot *God* en langue germanique ou *Deus* en

latin, et d'autant plus malaisé que l'étude comparative des langues bantoues et soudanaises en est encore à ses débuts.

2. MÚLÓPÒ.

Dans les vieux dictons ou récits, le mot *Mulopo* est, après *Maweja*, le terme le plus employé pour désigner Dieu.

Mulopo accompagne souvent le terme *Maweja* ; habituellement il le précède et lui semble mis en apposition, comme le fait aujourd'hui le mot *Mukalenge* : Seigneur.

Mulopo Maweja : Seigneur Dieu, est l'intonation de plusieurs prières.

« Múlopò Máwéjá, tuálálá bimpè mú nzúbú, nè wátùjúlá máléngélá. = Seigneur Dieu, faites que nous dormions en paix, jusqu'à ce que Vous nous éveilliez bien portants ».

Pour donner à la prière une forme solennelle on dit : *Mulopo Maweja Nangila*.

« Múlopò Máwéjá Nángflá, Wêwé ké Muéná bántú. = Seigneur Dieu Seigneur, Vous êtes le Maître des hommes ».

Mais *Mulopo* ne s'emploie pas toujours comme apposition à *Maweja* ; le plus souvent il apparaît seul et fait fonction de nom propre de Dieu :

« Múlopò nguákùflá bfbishí nè bióshá. = Dieu qui a créé les aliments qu'on mange crus et les aliments qu'on mange cuits = Dieu, Créateur de toute nourriture ».

« Múlopò muéná bintú, múlóngólódí wá biònsó. = Dieu, Maître de tout, Organisateur de tout ».

« Múlopò ututokeshe ku meso. = Dieu faites qu'il soit clair devant nos yeux = Donnez nous la sagesse dans nos actions = faites nous réussir ».

Mulopo se prononce parfois *Mulopwe*. Avec une autre mélodie de tons *mùlòpò* signifie un chef inférieur. Les *bá-mùlòpò*, les *bá-bìlòlò*, les *bá-muèná mpálà* sont des

appellations de chefs de moindre degré, non incorporés dans la lignée du chef de clan.

Mais *Múlópò*, avec la même tonologie que lorsqu'il signifie Dieu, s'emploie aussi pour désigner un chef supérieur, comme dans l'expression *Múlópò mújímá* : un chef indépendant, un chef *sui juris*.

La signification étymologique du mot est inconnue. JOHNSTON (*op. cit.*, p. 307) donne comme variations du radical *lopo*, *lo'ba -ro'ba*, *-ruva*, *-o'ba*, *-uba*, *-uwa*, *-lupe*, *rube*, etc. qui forment tous des noms de Dieu dans les langues bantoues. Mgr LEROY, *La Religion des Primitifs*, p. 174, cite quelques-uns de ces radicaux et leur donne la signification de : fabriquer, faire. Mais le mot *Mulopo* peut tout aussi bien être considéré comme ayant, non pas un radical verbal, mais une autre composition étymologique, et avoir partant une autre signification. Ce mot est trop vieux pour cadrer dans la construction actuelle de la langue.

3. MVIDIÉ.

Dans toute la zone des dialectes Luba, c'est-à-dire dans tout le sud du Congo, le mot *Mvidie* ou *Mvidi* ou *Mvidia* ou *Vilye* est employé pour désigner des esprits. On comprend par « esprits » des êtres immatériels, intermédiaires entre Dieu et les hommes vivant dans le monde visible ou invisible. Ils occupent dans le monde immatériel la place la plus haute après Dieu. Ils n'ont pas eu d'existence corporelle, et ne sont pas mânes de trépassés. Ces esprits sont supposés séjourner dans les forêts, les rivières, les sources, les étangs et les lacs ; on mentionne aussi des esprits des vents et des tempêtes.

Cependant les baLuba du Kasai, à l'encontre des autres tribus Luba, ignorent l'existence de tels esprits. Les Bavidie baLuba ou Bavidie Bapemba ne sont jamais cités par eux, ni dans leurs dictons, ni dans leurs proverbes, ni dans leurs fables ou légendes, ni dans leur vie

familiale ou sociale. Ils sont unanimes à dire qu'ils les ignorent. Ils n'ont pas de place dans leurs conceptions religieuses ou cosmiques. Ce fait peut susciter l'étonnement, d'autant plus que Mgr LEROY affirme, dans *La religion des Primitifs*, que de tels esprits suprêmes se retrouvent chez tous les peuples et dans toutes les religions. Chez les baLuba Lubilashi, toute notion, toute trace de pareils esprits a disparu ; leur culte s'est effacé pour ne laisser place qu'à un culte des mânes ancestraux. Tous les Noirs Luba du Kasai, vieux ou jeunes, instruits ou ignorants, qu'on interroge sur ce point sont d'accord pour dire : tous les esprits chez nous sont des *bakishi*, c'est-à-dire des mânes de trépassés.

Cependant le mot *Mvidie* est d'emploi fréquent ; il comporte deux significations. Ou bien il est employé comme nom propre de Dieu, au même rang que *Mawedja* et *Mulopo*, ou bien le mot est employé pour tout ce qui se rapporte au culte des mânes, principalement pour désigner tout arbre où l'on sacrifie pour les mânes. Le *Kapolowayi*, le *Mumbu*, le *Mululu*, le *Dilenge*, le *Muabi*, le *Kalombo*, tous ces arbres sont des *Mvidie*. Lorsque le contexte n'indique pas que *Mvidie* concerne les mânes ou leurs arbres, le mot signifie Dieu ; par exemple, dans les dictons suivants :

Múntú káyí múfúká kùdì Mvidié ?

Nkáyéndè múdípàngilé.

Comment l'homme ne serait-il pas créé par Dieu ?

Puisqu'il ne peut se créer soi-même.

Tshítákúpèlà Mvidié, wèwé nè :

Mújàngì ì-mùnkùbè.

C'est Dieu qui vous accorde cela et vous dites :

C'est l'esprit d'un mort qui me protège.

Móyó ì-múshiyá Mvidié,

Lúfù ì-dúshiyá bákùlù.

La vie nous vient de Dieu,

La mort nous vient des ancêtres.

Moyo est dit pour tout signe de vie d'un être, pour

tout ce qui indique qu'il y a présence de vie, par exemple, le souffle, le cœur, tout ce qui fait partie de l'intérieur de l'homme ou de la bête. *Moyo* signifie aussi la vie elle-même et tout ce qui est intimement lié aux conditions de la vie ; par exemple, la santé, l'humeur, toute passion qui incite l'homme ou la bête à agir. *Moyo* signifie aussi l'essence de tout être sensible, compris selon les principes ontologiques des baLuba comme une force de vie immatérielle. Dans ce sens, le mot est synonyme de *Bukole* = force vitale. Ce *moyo* ou *bukole* est l'objet principal de leurs demandes à Dieu. Le mot *moyo* employé comme salutation est équivalent au souhait *kolako* qui veut dire : sois fort, sois vital, sois bien portant, sois prospère (*kolako* a le même radical que *bukole*).

Múntú wá Mvidié	Un homme bien vu de Dieu
Káfuálá,	N'arrive pas vite à mourir ;
Ufuàfuá wá bálójí :	Le plus souvent on meurt par le fait des sorciers
Nè bánkiná bántú	Ou des envieux (par leurs sortilèges).

Ces exemples sont cités pour faire ressortir l'antithèse du mot *Mvidie* avec les mots qui désignent les autres pouvoirs métaphysiques dans la cosmologie Luba. On y distingue :

a) Les *bajangi* ou *bakulu* ou *bakishi*, qui sont des hommes trépassés, des mânes ;

b) Les *baloji* et les *bankina bantu* qui sont des hommes vivants disposant d'un pouvoir métaphysique : à savoir, pour les sorciers le pouvoir d'envoûter, et pour les envieux les sortilèges maléfiques.

Mvidie est nom propre de Dieu dans l'expression courante : *Muamba Mvidie* = Comme Dieu le fait = comme Dieu l'arrange = comme Dieu le veut. Le radical -*amba*- signifie, chez les baLuba, généralement : dire, parler ; mais dans les anciennes expressions et quelquefois encore dans le langage actuel, il signifie également : faire, accomplir.

Mvidí Múkùlù wámákù bímpè = Dieu a tout fait bien.

L'Être suprême est aussi le Dieu de tout ce qui vit au séjour des morts, comme l'indique le titre :

Mvidié wá bájàngì = Dieu des mânes.

Dans des contextes clairs et excluant toute ambiguïté, le mot *Mvidie* peut aussi désigner ces mânes et même les sortilèges. Cela est évident quand le mot *Mvidie* est en opposition avec les mots *Maweja* ou *Mulopo*, par exemple dans le proverbe :

Buábùlá múlámbiká,

Lorsqu'on ne trouve pas de coupable (pour cas de maladie ou de mort)

Kábábùlámbíkílá Máwéjá,

On ne peut pas mettre Dieu en cause,

Bàbùlámbíká Mvidié

Mais bien un esprit (mâne ou sortilège).

L'attribut *Mukulu* qui en général s'associe à *Mvidie* signifiant Dieu, fait disparaître tout malentendu. *Mvidie Mukulu* est un terme courant par lequel les baLuba du Kasai désignent l'Être Suprême. La mission catholique en a accepté l'emploi pour sa catéchèse et en a ainsi généralisé l'usage ; la mission protestante a préféré le terme *Nzambi*, qui était autrefois d'un emploi assez rare chez les baLuba.

Mvidie Mukulu amumone = Que Dieu le regarde (d'un mauvais œil) = Que Dieu le punisse. On dit dans les serments : *Mvidie Mukulu wammona* = Que Dieu me punisse (si je ne dis pas la vérité).

Mvidí Múkùlù ùmpépú muána

Dieu, veuillez me donner un enfant,

Bíntú biònsó biá Mvidié,

Tout appartient à Dieu,

Mvidié Múkùlù wáfúkílé,

Dieu l'a créé,

Wáfúkílé muínshì wá kábwé.

Il l'a créé (assis) sous le palmier.

Ici les mots *Mvidie* et *Mvidie Mukulu* se rencontrent dans un même proverbe avec signification identique.

On emploie aussi *Mvidie* ou *Mvidie Mukulu* combinés avec *Mulopo* ou *Maweja*. Beaucoup de prières commencent par l'introduction solennelle : *Mvidi Mukulu, Mulopo, Maweja Nangila*. Ce ne sont pas des dénomi-

nations distinctes pour différents genres de dieux, mais une formule composée de noms propres identiques pour invoquer l'Être Suprême unique. La répétition des différents noms propres sert à solenniser l'invocation.

Quant au mot *Mukulu*, parfois on l'a considéré comme adjectif, associé à *Mvidie* ; on lui a attribué sa signification actuelle : aîné, premier en rang, avec toutes les prérogatives attachées à cette qualité dans la vie du clan de par l'ontologie propre aux baLuba ; par exemple : autorité, droit, propriété, pouvoir fécondant métaphysique sur les forces de vie du clan.

Appliqué à une qualité, *Mukulu* signifie l'éminence, l'excellence de cette qualité ; par exemple : tout ce qui est très rusé, très sage, etc. Comme dans le dicton :

Múkùlù wá nyámá, n-Kábúndí.
Múkùlù wá nyúnyú, n-Káténdè.
Múkùlù wá mpású, n-Kàmányímányí.
etc.

« Le plus rusé parmi les animaux est *Kabundi*, parmi les oiseaux : *Katende*, parmi les sauterelles : *Kamanyimanyi*, etc. ».

Originellement *Mukulu* doit avoir eu une autre signification ; il n'était pas employé comme qualificatif, mais bien comme substantif, comme nom propre de Dieu au même titre que *Mvidie*, *Maweja* ou *Mulopo*. Mgr LEROY (*op. cit.*, p. 500) cite le radical *-ulu-* (ailleurs *-ilu-* et dans les langues monosyllabiques *yu*, *yo*) comme un mot qui est dans la plupart des langues bantoues nom propre de Dieu. *Ulu*, dit-il, signifie : le haut, le sommet, le ciel. Cette signification peut se retrouver en Luba actuel dans les mots *diulu*, sommet ; *mulu*, *kulu*, en haut. Dans la liste des langues citées, *ulu* prend les préfixes les plus variés, quelquefois avec interpolation de *y* ou *g* ou *k* entre le préfixe et le radical, pour éviter un hiatus. Ce qui donne comme noms propres

de Dieu : *Mugulu* en langue Tabwa, *Mukuru* en Herero, *U-nkulu-nkulu* en Zulu, etc.

Le *Mukulu* des baLuba doit être apparenté à ces noms et *Mukulu* doit se traduire par Dieu ; de sorte que *Mvidi Mukulu* devient une tautologie, tout comme l'expression *Maweja Nangila*. Traduisons donc *Mvidi Mukulu* par Dieu d'en haut, Dieu du ciel, ce qui se dit en langue actuelle *Mvidie wa mulu* ou *wa kulu*. D'ailleurs dans certaines langues bantoues (cf. *Africa's God*, V, pp. 83 et 88) *Mukulu* est employé comme apposition à *Maweja* ou à *Nzambi* (id., p. 123). Les baLuba du Kasai ne connaissent pas cette manière de s'exprimer. Cela corrobore l'idée que *Mvidi Mukulu* ne doit pas être traduit par : Esprit premier, principal, mais bien par Dieu, Être Suprême ou Dieu d'en haut, Dieu du ciel.

L'étymologie du mot *Mvidie* est inconnue. Emil TORDAY, dans son livre sur les Bushongo du Kasai, p. 95, traduit *Mfidi Mukulu* par *the ancient chief*. Il cherche l'explication du mot *Mfidi* dans le radical verbal *-fil-* et sa forme applicative *-fidila*, dont il donne comme signification *to guide*, mener, diriger. *Mfidi* signifierait : le Meneur.

Mais *Mfidi* est une prononciation dialectale pour *Mvidie*. Les Bena Lulua changent tous les sons *v* des baLuba en *f* de même que les *z* deviennent *s* et les *j* deviennent *sh*. De sorte qu'il est douteux que le radical *-fidi* vienne du radical *-fila-* = conduire, mener, ou de son applicatif *fidila*. On pourrait tout aussi bien avancer que *Mvidie* vient du radical de *kuvila* = nier, et connaître parfaitement, ou du verbe *kúvilá* = frotter, enduire, dont le radical a la même tonologie que *Mvidié* ; mais rapprocher la signification de ces verbes de celle du mot *Mvidie*, ne présente aucun sens.

4. NZÁMBÌ.

Le mot, dans ses formes dialectales variées, est employé

dans tout le nord du domaine des langues bantoues, surtout par les tribus de la côte occidentale jusqu'aux confins des régions linguistiques soudanaises (cf. JOHNSTON, *op. cit.*, p. 307).

Il est en usage aussi chez les baLuba du Kasai, mais beaucoup moins que les autres dénominations déjà citées. *Kúmòná Nzám̄bì* = *kútútá òlákáléngé* = réussir ; = (en cas de maladie) guérir.

Údí múkúpté wéwé Nzám̄bì búkólè ògwá pányì aú ?

Celui qui vous surpasse, Dieu, en force de vie, où est-il ?

Ákuillà Nzám̄bì ; Parlez au profit de Dieu (= aimez Dieu) ;

Ákuákuillà. Et Dieu parlera à votre profit (= Dieu vous aimera, vous favorisera).

Kuakuila = parler en faveur de quelqu'un, aimer quelqu'un, être miséricordieux envers quelqu'un. *Mvidí Múkùlù wányì, òngákùilè biányì* = Dieu, mon Seigneur, ayez pitié de moi.

L'expression *Nzám̄bì á lúpembà* = Dieu de la terre blanche, indique la bienveillance de Dieu. *Lupemba* est le symbole de la beauté, de la pureté, de l'intégrité, de la prospérité.

Údí múngélá lúpembà múndá bíkólè = Il m'enduisit complètement l'intérieur avec de la terre blanche = Il me rendit très heureux.

Mvidí Múkùlù ùdí òmúlábá mpembà = Dieu le frotta de terre blanche = Dieu lui donna la prospérité.

On emploie, pour tout ce qui concerne le culte de Dieu, uniquement la couleur blanche, tandis que la couleur rouge est réservée pour le culte des *bakishi* ou des sortilèges, ou le rouge et le blanc ensemble.

Le mot *Nzambi* se place sur une même ligne et s'emploie de concert avec les autres dénominations de Dieu. *Mvidí Múkùlù, Nzám̄bì wá bákùlù*. Dieu Seigneur d'en-haut, Dieu des ancêtres. Quand un Luba voit le soleil levant ou un autre phénomène impressionnant de la nature, il dit spontanément : *Nzambi* ! c'est-à-dire : Dieu se manifeste dans ce travail.

Peut-on trouver une signification étymologique acceptable pour le mot *Nzambi* ? On en préconise plusieurs. D'aucuns déduisent l'origine du mot du radical *-amba-* qui signifie dire et aussi faire. *Nzambi* comporterait donc un radical verbal dont la lettre terminale est *a* ou *i* ou *e*, les trois voyelles sont employées, car on rencontre les variantes *Nyambe*, *Anyambie*, *Nzame* (LEROY, *op. cit.*, p. 173) et *Samba* (JOHNSTON, V, II, p. 307). *Nz* serait un préfixe nominal, qui devient ailleurs *nya* ou *ni* ou *ini* ou *eni*, *ani* ou encore *ya*, *ja*, *dza*, *sa*, *za*, etc. Tous ces mots auraient pour signification : auteur, créateur. Ce qui concorde avec la signification du radical *-amba-* en Luba (cf. *supra*, p. 18).

D'autres rejettent le radical *-amba-* et acceptent une autre division étymologique du mot. *Nzambi* serait composé de *N-* préfixe, *sa* = père, et *mbi* = moi ; il signifierait donc : le père de moi. Traduction séduisante, mais tout à fait fantaisiste. On peut tout aussi bien supposer que le mot *Nzambi* se divise en *Nz-* préfixe, *-a-* voyelle de liaison et le substantif archaïque : *mbi*, ce qui concorde avec la constitution de beaucoup de mots archaïques formés d'un préfixe *n-* ou *lu-* ou un locatif : *mu* — *ku* — *pa*, joint à un substantif monosyllabique par la voyelle de liaison *-a-*. Cela se constate dans beaucoup de mots généalogiques ou géographiques anciens, du moins dans les cas où ils ne forment pas des noms composés, c'est-à-dire constitués de deux substantifs juxtaposés, liés par la voyelle *-a-*. C'est le cas, pensons-nous, pour les mots : *Kwango* (*Ku* — *a* — *Ngo*), *Lusambo* (*Lusa* — *a* — *Mbo*), *Bakwanga* (*Bakwa* — *Anga*), *Balendu* (*Bale* — *a* — *Ndu*), *Walengola* (*Wale* — *a* — *Ngola*), etc. Ce serait une erreur de rechercher dans tous ces mots un radical verbal, ces mots étant composés autrement. La première partie est un locatif (*ku*) ou un substantif qui signifie clan, groupe d'hommes,

gens de ..., *Lusa* (= *Tshisa*), *Bakwa*, *Bale* ⁽¹⁾, *Wale*, etc., et la seconde partie est un substantif nom propre, liée à la première par le conjonctif *-a-*.

Le fait se présente aussi avec les mots archaïques commençant par le préfixe *n-*. En Luba, le préfixe *n-* est accepté comme le plus ancien des préfixes. Tous les vieux mots restés communs à toutes les langues bantoues commencent par *n-* (*m-* devant une labiale), par exemple : *nyoka*, *ngoma*, *nzolo*, *njila*, *nswa*, *mponde*, *nkole*, *nkunde*, etc.

Beaucoup de mots, qui s'emploient avec un nouveau préfixe, existent encore dans les proverbes ou dans les mots composés avec leur préfixe originel *n-* ; ainsi :

Dikasa est *nkasa* dans *muanankasa* = le grand orteil.

Mubidi est *mbidi* dans *pambidi* = externe.

Munkidi ⁽²⁾ est *nkidi* dans *ndondonkidi* = le séjour des morts.

Beaucoup de mots de la langue actuelle ont deux préfixes : le préfixe usuel et l'ancien *n-*. Ainsi :

ku bisalasala kua mutshi = ku nsalansala kua mutshi = jusqu'au sommet de l'arbre ; kashingi = lushingi = nshingi = l'aiguille ; tshisaka = nsaka = la corbeille ; dikaka = ananas, provient de nkaka = pangolin (l'un et l'autre portent des écailles).

Omettons la question de la signification fondamentale des différents préfixes, de même que la question de savoir si anciennement les préfixes, précédés ou non de pré-préfixes, constituaient eux-mêmes des substantifs ; mais soulignons le fait que ces préfixes sont souvent joints au substantif qu'ils déterminent par la voyelle de liaison *-a-* (cf. JOHNSTON, *op. cit.*, p. 240).

Cette voyelle de liaison *-a-* est la même que la copule de relation *-a-*, qui joue un rôle si multiple dans le génitif déterminatif des langues bantoues.

⁽¹⁾ L. DE LEU, Grammaire Kilendu, p. 5.

⁽²⁾ Quand les mots qui antérieurement se présentaient seulement avec le préfixe *n-* prennent dans la langue actuelle un préfixe nouveau, ils perdent ou gardent le premier préfixe *n-*.

Citons à ce propos MAC LAREN dans sa grammaire Xhosa (*Xhosa Grammar*, 1942, p. 198) :

« The insertion of the vowel « a » between the prefix and the root in many words of this class deserves special notice. Examples : Isandi = Is (prefix) + a + ndi = thing of din = noise ; Isando = Is + a + ndo = thing of doing = hammer ».

Le même phénomène se constate en langue Luba. Par exemple, le radical verbal *-suma-* (= mordre) donne comme substantif le nom propre *Tshi-a-suma* = celui qui mord ; *mbanza* (= la cour) donne comme substantif un titre de dignitaire à la cour d'un chef : *Tshi-a-banza*.

Le cas ne se présente pas uniquement avec le préfixe *tshi-* ; d'autres préfixes aussi utilisent la voyelle de liaison *-a-*. Par exemple : *bualu* (= affaire) se décompose en *bu + a + lu*, vu que le mot dans sa forme redoublée péjorative devient *bualulu* ou *tshialulu* (= une mauvaise affaire) ; le substantif qui s'y redouble est *-lu-* et non *-alu-*. De même le mot *muanda* (= une chose), se décompose en *mu + a + nda*, ce qui donne en redoublement dépréciatif *muandanda*, *luandanda*, *tshiandanda* (= une chose mauvaise). *Diambedi* = *di + a + mbedi* (= le premier) : *Mbedi* est employé sans voyelle de liaison dans la forme *dibedi* (= le premier).

La présence de cette voyelle de liaison est probablement le cas pour tous les anciens mots ayant un *-a-* après leur préfixe : *diamvwa* = mais, *luamba* = *luambu* = *lu-atshi* = front d'une ligne de bataille, *muanza* = serpent, *nzaji* = éclair, *luanga* = *thshianga* = sueur, *tshianza* = main, etc.

Cela nous donne la clef de la formation de beaucoup de noms géographiques comme :

Luambo = Lu-a-mbo = *Lu* = l'eau -a- = de -mbo = la Mbo ;
 Muanza = Mu-a-nza = *Mu* = près -a- = de -nza = la Nza ;
 Kwango = Ku-a-ngo = *Ku* = vers -a- -ngo = la Ngo ;
 Nyanza = Ny-a-nza = *Ny* = c'est -a- -nza = la Nza.

Des exemples de ces substantifs archaïques monosyllabiques se retrouvent dans la langue actuelle sous forme

simple ou sous forme redoublée ou triplée, par exemple : la *Nko* = nom d'un affluent de la rivière Kwilu, *ngo-ngo* = rat, *nga-nga* = médecin, *mpe-mpe-mpe* = mauvaise odeur, *mpo-mpo* = pointe de brin d'herbe, *nko-nko* = sternum, *nka-nka* = feuilles de haricots, etc.

Tous ces noms anciens ne peuvent être expliqués par la structure actuelle des mots : préfixe + radical verbal + voyelle terminale ; ils témoignent d'une origine monosyllabique des idiomes bantous. Pour retrouver la signification primitive de tels mots, il faut la rechercher dans les langues soudanaises, restées plus monosyllabiques. Par exemple, le mot Luba *lupepele* = vent, s'explique par le mot soudanais *m-pe*, redoublé *mpepe*, signifiant vent en langue Ngbandi (cf. P. B. LEKENS, *La langue Ngbandi*, p. 305).

Notons en plus que dans ces vieux mots, lorsque le préfixe *n-* se trouve devant un radical commençant par une voyelle, on intercale la semi-voyelle *-y-* ou la consonne *-z-* (*-s-*). Cela se fait aussi lorsque *n-* est lié au nom par la voyelle de liaison *-a-*. Dans ce cas, le préfixe *n-* devient *nya-* ou *nza-* ou *nsa-*, comme dans *Nyanza* = la rivière *Nza* ; *Nsadi* = la rivière *Di* ; *nyu-nyu* = oiseau, *nyi-nyi* = viande, *ku nsè-nsè* = au début, *nso-nso* = plissures, etc.

En conséquence, il se peut que le mot *Nzambi* doive être décomposé en *Nza* = *n* (*z*) + *a*, préfixe et le substantif primitif *mbi* (ou *mba* ou *mbe*), dont la signification doit être recherchée dans les langues monosyllabiques soudanaises. D'autant plus que, d'après JOHNSTON, le mot est surtout employé dans les pays limitrophes de la région des langues soudanaises ⁽¹⁾.

Une même formation étymologique peut être supposée pour le mot *Muanga* qui est employé en Swahili pour désigner Dieu. Ceux qui l'expliquent selon la construction

⁽¹⁾ Chez les Balesa, *Mba* signifie divinité (cf. P. SCHEBESTA, *Zaire*, mai 1949, pp. 491 et 485).

actuelle de la langue, le supposent composé de *mu-* préfixe et du radical verbal *-anga-* (= briller). De là la signification : *the one of the light; the one of the bright heaven* ; le brillant (*Africa's God*, p. 124).

Mais il est plus probable que la composition philologique du mot est toute autre et que le terme *Muanga* est formé du préfixe *mu-* et du substantif *-nga-*, liés par le conjonctif *-a-*. Le nom *nga* est d'un emploi fréquent dans les langues bantoues, soit dans sa forme simple *nga*, soit dans sa forme composée : *nganga*. Il se rapporte à quelque chose de spirituel, de métaphysique. Chez les baLuba, le mot signifie le médecin, le féticheur. Le même mot *nga* se retrouve dans *buanga* (*bu* + *a* + *nga*) signifiant : sortilège, médecine, et dans *luanga* = *tshianga*, qui signifie vapeur, sueur, transpiration. En langue soudanaise Ngbandi, le mot *nga* signifie : maladie.

Nous répétons : chercher dans la construction actuelle des langues bantoues l'explication étymologique d'un mot archaïque comme *Nzambi*, est faire fausse route et aboutit à des erreurs.

5. KÁLŪNGÁ.

De même que *Nzambi* est le nom le plus employé pour désigner Dieu dans le nord et surtout le nord-ouest de la zone bantoue, Kalunga est le nom le plus répandu dans les langues bantoues du sud jusqu'au Cap. Le terme est connu au Kasai et au sud du Congo belge.

Chez les baLuba du Kasai, le mot Kalunga n'est pas une dénomination inconnue pour désigner Dieu, mais elle est rarement employée. Le mot apparaît parfois dans les titres de louanges à Dieu, comme il apparaît aussi dans les titres de gloire de tout personnage important, vivant ou mort. Dans le langage actuel il désigne surtout le séjour des mânes :

Kálungá mílábí = séjour des défunts justes.

Kálungá mísónà = séjour des défunts coupables ⁽¹⁾.

(1) *Disu dia Kalunga* = œil de Kalunga, se dit d'un miroir.

Le Père TEMPELS traduit le mot par : abîme — *afgrond*. Le P. STRUYF, S. J., dans *Africa's God*, V, p. 90 et Mgr KEILING, du Cubango-Angola, *ibid.*, p. 101, donnent au mot une signification analogue. Ils affirment que Kalunga signifie : la mer, et appliqué à Dieu indiquerait son immensité. Mgr LEROY (*op. cit.*, p. 174) classe *Kalunga* dans le groupe des noms qui désignent Dieu de par leur radical verbal, *-lunga* qui signifie : fabriquer, façonner.

Il est plus probable que *Kalunga* a une formation étymologique différente. Il pourrait être apparenté au mot *Mulungu*, qui est l'appellation de Dieu dans les régions du bas-Zambèze et ailleurs. *Milungu* dérive de *Ngu*, *Mngu*, *Mungu*, *Mu-ungu*, *Mlungu*, *Mulungu*, etc., toutes dénominations de Dieu employées en Swahili et dans d'autres langues bantoues (cf. LEROY, *op. cit.*, p. 501).

Kalunga est probablement un équivalent de *Mulungu*. La terminaison *-a* est en relation avec la voyelle *-a-* dans le préfixe *ka-*.

Ou bien *Kalunga* est un composé de deux mots :

a) *Kalu* = *kulu* = *mulu* (*ka* est préfixe de temps, comme *ku* est préfixe de lieu) ⁽¹⁾ ;

b) et *Nga*, nom déjà cité plus haut.

* * *

On ne rencontre pas au Kasai les dénominations de Dieu en usage chez les baLuba habitant d'autres régions ; ni *Imana* des baLuba Hemba, ni *Kamana* des baLuba Samba, ni *Leza* des baLuba Sanga, ni *Upungu*, *Mungu*, ou *Mulungu*.

Chez les baLuba du Kasai sont en usage seulement les dénominations : *Maweja-Nangila*, *Mulopo*, *Mvidie-Mukulu*, parfois *Nzambi* et rarement *Kalunga*.

(¹) Cf. *Aequatoria*, 1946, n° 1, p. 8.

B. Les noms analogiques de Dieu : noms de personnes.

Ici il ne s'agit plus de noms propres de Dieu, noms employés seuls et exclusivement pour l'Être Suprême, mais de noms de personnes, ancêtres illustres, que les baLuba emploient dans les éloges qu'ils adressent à Dieu.

Ces titres de louange se nomment : *Makumbu*, *Mikanu*, *Tusumu*, *Tusala* ; *miaku ya kusamuna nayo bamfumu* = expressions pour glorifier un chef. Ce sont des formules traditionnelles figées. Chaque titre fut inventé à l'origine pour s'appliquer à une personne déterminée, mais sert maintenant indifféremment pour tout homme qui en est jugé digne.

Certaines de ces formules sont employées après un nom propre de Dieu ; jointes à ce nom, elles s'adressent par conséquent à Dieu lui-même.

Ces collections de *makumbu*, formules de louange, s'appliquent, soit à certains premiers ancêtres d'une famille, soit à des fondateurs — pères ou mères — du clan entier, soit à des ancêtres qui se sont distingués par leur intelligence ou par leurs actions d'éclat, soit à des hommes que les baLuba disent être les premières créatures issues de Dieu. Ils les appliquent aussi à Dieu. Ce faisant, ils n'ont pas l'intention de mettre Dieu au niveau d'un simple être humain ou d'un ancêtre de leur tribu ; une telle interprétation est toujours rejetée par les Noirs, leur pensée semble être qu'en nommant Dieu du nom d'un ancêtre illustre ils veulent marquer une analogie entre l'influence vitale qui leur vient de cet ancêtre et celle qui leur vient de Dieu, source fécondante de toute force vitale. L'action vivifiante exercée sur la génération actuelle par la lignée des pères générateurs doit être attribuée aussi et par excellence à Dieu lui-même.

L'habitude de glorifier Dieu par des noms de personnes à influence vivifiante exceptionnelle, doit être située et

comprise dans le système ontologique d'Êtres-Forces et d'interférences métaphysiques de ces Forces.

Les baLuba du Kasai ne connaissent dans le monde des esprits que des esprits de trépassés appartenant à leur clan ; parmi ces mânes (= *bakishi*) ils admettent différentes catégories :

a) Les *bakishi* ordinaires, ce sont les proches défunts de la famille, le grand-père, la grand-mère, leurs parents respectifs et deux ou trois noms de pères générateurs encore connus. A cette classe appartiennent aussi les mânes qui pendant leur vie ont honoré un sortilège déterminé, ainsi que les mânes de personnes appartenant à une classe particulière, par exemple les chasseurs, les forgerons, ceux qui se distinguaient par leur belle taille, etc. ;

b) Les *bakulu* ; ce sont les *bakishi* des premiers ancêtres de la tribu ;

c) Les *bakole*, qui sont des fondateurs de clans Luba. Ainsi chez les baLuba toutes les généalogies finissent par le même groupe de trois *bakole*.

Mutombo wa Nkole, = Mutombo fils de Nkole ;

Nkole wa Bende, = Nkole fils de Bende ;

Bendewa Mvidie Mukulu, = Bende fils de Dieu (cf. P. DE NOLF, De Dibese, Congo, février, 1936, p. 17).

Les noms des *bakulu* diffèrent de clan à clan ; les noms des *bakole* sont toujours identiques.

C'est parmi les noms des *bakulu* et des *bakole* que les baLuba choisissent les noms et les titres de louange, qu'ils appliquent aussi à Dieu. Ce faisant ils ne veulent pas dire : « Vous êtes le Dieu de Kawongo ou de Ntete, etc. », comme dans la Bible l'expression Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, etc., mais cela signifie : « Vous êtes notre Kawongo, Vous êtes notre Ntete, etc. », comme qui dirait à Dieu : « Vous êtes notre Abraham, Vous êtes notre Isaac, etc. »

1. AVEC LES NOMS DE BAKULU, les baLuba disent à Dieu :

- a) Mvidí Múkùlù wá Tshíamé Tshíkùlù, Dieu de (mère) Tshiamé Tshikulu ⁽¹⁾,
Káwóngó muéná bintú, *Kawongo* ⁽²⁾ possesseur de toute chose,
 Dímwè wénzá bílégá, dímwè wénzá bí- Parfois il agit bien, parfois il agit.
 bí. mal ⁽³⁾.

b) Ou bien :

Mvidí Múkùlù, Múlópò, Máwéjá Nángílá ;	Dieu dans le ciel, Seigneur Dieu ;
Dibá kátàngílá tshíshíki,	Soleil qu'on ne peut regarder fixement,
Wá kútàngílá diámóshá nsésé ;	Qui le regarde est brûlé par ses rayons ;
Káwóngó muéná bántú	Kawongo, maître des hommes,
Mfumuètù <i>Tshitebwa Mukana</i>	<i>Tshitebwa Mukana</i> , notre chef,
Mvidí Múkùlù mampángá.	Dieu de force.

Ailleurs on ajoute à *Tshitebwa Mukana* son titre de louange, son *kasala*, qui est :

Mukalenge Tshitebwa Mukana	Seigneur Tshitebwa Mukana
Mfumu wetu wa kutuambila mua kupita.	Notre chef qui nous enseigne comment faire pour prospérer.

c) Ou bien :

Múlópò Máwéjá Nángílá (etc.)	Dieu, Seigneur (etc.),
Nàshá biámáná mfkùnà	Même là où finit la terre
M-bintú bià <i>Ilunga Mbidi</i> .	Tout appartient à <i>Ilunga Mbidi</i> .

d) Ou bien :

Múlópò Máwéjá Nángílá (etc.)	Dieu, Seigneur (etc.),
Wèwé <i>Kásóngó wá kú dbá,</i>	Vous êtes notre <i>Kasongo wa ku diba</i> , (du soleil levant)
Éndà,	Avancez,
Búlóbá bônsó m-buèbè.	(Où que vous alliez) toute terre vous appartient.

Kabongo, Tshitebwa-Mukana, Ilunga-Mbidi, Kasongo wa ku diba, sont tous des noms d'ancêtres *bakulu* des baLuba.

(¹) Voir p. 35.

(²) Au lieu de *Kawongo* on dit aussi *Kapongo* ou *Kabongo*.

(³) Une locution consacrée de Dieu, cf. II^e Partie, les proverbes.

2. AVEC DES NOMS DE BAKOLE, les baLuba disent à Dieu :

a) *Mvidí Múkùlù wá Ntété* = Dieu de *Ntete*.

Ntete, d'après ce qu'ils disent, était un ancêtre de temps très anciens, un chef grand et célèbre, dépassant en gloire tous les ancêtres et tous les hommes. Il était l'aîné de tous les hommes et leur chef ; avant lui ou au-dessus de lui il n'y avait personne. Lui, *Ntete*, est le premier de tous.

Le mot *Ntete*, lié à un nom propre de Dieu, se rencontre aussi chez d'autres peuples bantous, par exemple, *Mpungu Ntete* (cf. *Africa's God*, V, p. 65).

b) *Wéwé Nkólé muéndá bintú* = Vous êtes *Nkole* possesseur de tout.

Nkole ou *Nkuele* est un des trois noms de *bakole* qui précèdent dans toutes les généalogies le nom de Dieu (cf. p. 30).

Pour railler quelqu'un qui trop se vante, ils disent : *Kuàkúyà Nkòlé, kuàkúshikílá* = sa gloire dépasse celle de *Nkole*, elle confine à l'extrême. Ou bien pour se moquer des femmes on dit : *Bakaji, Nkole wakabapangila* = les femmes, même *Nkóle* ne peut les dompter.

c) *Mvidí Múkùlù wá Bèndé*
Bèndé wá *Mvidí Múkùlù*.

Dieu est *Bende*
Et *Bende* est Dieu.

Concernant *Bende*, voir p. 40.

3. AVEC DES NOMS D'HOMMES ÉMINENTS PAR LEUR ESPRIT OU LEURS ACTIONS, les baLuba disent à Dieu :

a) *Mvidí Múkùlù wá Tshítètè* = Dieu de *Tshitete*.

A première vue, le mot *Tshítètè* semble être le même nom que *Ntété* cité précédemment, le préfixe *N-* étant changé en préfixe *Tshi* ; mais la tonalité des mots est différente ; il s'agit donc de deux noms différents : *Tshitete* est un autre personnage que *Ntete*.

On dit de *Tshitete* qu'il était un ancêtre illustre, protégé et influencé par Dieu d'une manière particulière. Dieu avait comblé *Tshitete* plus que tous les hommes en dons de l'esprit. Les hommes voyaient les grandes œuvres que *Tshitete* pouvait accomplir et que nul autre n'était capable de réussir. De là le proverbe :

Bàmwè bántú mbákòmbélá kùdì Múlòpò = Dieu donne la priorité à certains hommes.

Pour *Tshitete*, il n'y avait rien qui fût trop difficile ou trop compliqué. C'est pourquoi on honore Dieu en l'appelant : *Mvidi Mukuli wa Tshitete* = Dieu, protecteur de *Tshitete*.

Tsitete n'est pas un chef, mais un homme excellent en tout, qui connaissait tout ; un homme célèbre dans le clan par ses dons.

Dans la série des hommes de talent se placent un grand nombre d'hommes et de femmes qu'on nomme dans les louanges adressées à Dieu. Ces noms désignent des ancêtres de la tribu, éminents non par leur influence comme générateurs ou génératrices, mais par l'influence vivifiante de leur esprit ou de leurs actions.

Tous ces noms ont une particularité frappante : tout en étant des noms de personnes, ils désignent étymologiquement une qualité propre à Dieu.

Ainsi ils disent :

b) *Mvidi Mukulù wá Tshimpàngá* = Dieu de *Tshimpanga*.

Le mot *tshimpanga* est dit dériver du radical *-panga-*, ailleurs *-nanga-* ou *-vanga-*, signifiant fabriquer, créer ; radical qui est employé dans plusieurs langues bantoues pour former un nom propre de Dieu. De là : *Mpanga*, *Tshivanga*, *Sha Kapanga*, *Umpangiani*, *Pangapanga*, *Hangi*, *Nyamu Hanga*, *Nzambi Mvangi*, *Nsambi Kivanga*, *Bihango*, *Muvangi*, *Owangi*, *Ngangi*, etc. Tous ces noms sont employés pour désigner Dieu comme Créateur.

De même chez les baLuba du Kasai, le radical *-pàngá-* forme un nom, apposition des noms propres de Dieu : *Mvidí Múkùlù, mpànga à bintù* = Dieu, Créateur de tout.

Le mot *Tshimpàngá* a probablement la même signification que le mot *mpàngá* ; au préfixe original *n-* = *m-* on a ajouté le préfixe amplificatif *tshi*.

Mvidí Múkùlù wá Tshimpàngá signifie dans ce cas : Dieu le grand Créateur.

Cependant le même mot, avec la même mélodie de tons, signifie aussi : bélier. Ce mot bélier a, dans les titres de louange, un sens noble de guerrier intrépide qui devance la ligne de combat :

Múlumé wá tshimpàngá
Túngùnjá míkókó.

Homme intrépide, bélier,
Devancez les moutons (les peureux).

Il en est de même dans l'expression : *Kútwà mvitá tshimpàngá* = agir dans la bataille comme un bélier, c'est-à-dire se trouver en tête, retenir les ennemis qui avancent, redonner du courage aux fuyards. Éloge qu'ils appliquent à Dieu dans sa lutte contre les sorciers et les sortilèges maléfiques.

Ils emploient également l'expression *Mvidí Múkùlù Mám-pàngá* ou *Mvidie a Mám-pàngá* ; ici le mot *mam-panga*, quoique de structure égale à *Tshimpanga*, en diffère par sa tonalité ; il constitue donc un mot différent avec signification autre. On est d'accord pour dire que *Mám-pàngá* se rapporte à la force de Dieu, à son invariabilité, son impassibilité. En effet, cette expression apparaît dans les proverbes où l'on compare Dieu à l'éléphant qui ne craint rien et qui poursuit impassiblement sa route.

c) *Mvidi Mukulu wa Tshiáná Tshíkùlù* = Dieu du père *Tshiana Tshikulu*.

TSHIANA TSHIKULU est le nom d'un homme illustre de jadis. On l'applique à Dieu à cause de sa signification

étymologique. Il exprime une des propriétés les plus particulières de Dieu. Le mot *Tshiana* a comme radical *-ana-* qui signifie : jeune (comparez *mu-ana* = enfant).

Le mot *Tshikulu* a pour radical *-kulu-* qui signifie : vieux. Les deux mots ont comme préfixe l'ampliatif *tshi-* qui ajoute le sens d'excellent, de grand. De là, la signification de *tshiana tshikulu* : le grand jeune et le grand vieux ; appliqué à Dieu il signifie : Dieu de tous temps, Dieu éternel.

d) Mvidi Mukulu wa *Múkùlúmpè* = Dieu du père *Mukulumpe*.

Mukulumpe a la même signification que *Mukulu*. C'est le même mot, pourvu du suffixe *-mpe* qu'en Luba on ajoutait jadis à certains adjectifs. Ce nom de personne veut dire étymologiquement : principal, noble, vieux ou encore firmament, ciel (cf. p. 20). *Wa Mukulumpe*, appliqué à Dieu, Lui confère le titre de : l'excellent, le suprême, le vieux, le Dieu du ciel, etc.

Les mots

Mvidi Mukulu wa Ntete

Mvidi Mukulu wa Tshiana Tshikulu

Mvidi Mukulu wa Mukulumpe

sont récités souvent ensemble dans les louanges de Dieu, car, d'après les Noirs, ces trois noms désignent une même personne. Étymologiquement, les trois noms se rapportent à la même propriété de Dieu, celle d'être l'origine de tout.

Il y a en outre trois noms propres de femmes-mères, qui s'emploient dans ces titres de louange de Dieu. Ce sont :

e) Mvidi Mukulu wá *Tshidámé* = Dieu de la mère *Tshiame*.

Tshiame est-elle une fondatrice de clan ou une personne d'influence culturelle éminente ? Son nom apparaît-il ici comme preuve d'un matriarcat primitif, alors que les baLuba actuels vivent de temps immémorable sous un

régime de patriarcat ? Les Noirs ne donnent pas d'explication, mais ils sont d'accord pour affirmer que *Tshiame* était une femme, la mère de Dieu. Pour l'origine étymologique du mot, notons que M^{gr} LEROY (*op. cit.*, p. 173) et JOHNSTON (*op. cit.*, p. 307) donnent les mots *Nzame*, *Nzama*, *Nzami* comme noms propres de Dieu, équivalents à *Nzambi*. Chez les Akan, Dieu s'appelle *Nyame* (*Africa's God*, V, p. 66). En changeant dans tous ces mots le préfixe *Nz-* ou *Ny-* en *Tshi-*, on obtient le mot *Tshiame*.

D'aucuns tâchent d'expliquer le mot *Tshiame* en le faisant dériver du radical verbal *-tshiàmá-* qui signifie se mettre de travers, empêcher. *Tshiame* signifierait : l'obstructeur, celui qui contrarie. *Mvidi Mukulu wa Tshiame* serait corrélatif de *Mvidi Mukulu wa Mukawo*, Dieu le Jaloux. Souvent on emploie *Tshiame* dans les proverbes qui évoquent la partialité supposée de Dieu dans la répartition de la prospérité parmi les hommes. En contradiction avec cette thèse il y a le fait que le substantif *Tshiâmé* a une tonologie différente de celle du radical *-tshiàmá-*.

Au lieu de *Mvidi Mukulu wa Tshiame* on dit aussi *Tshiame wa Mvidi Mukulu*. Parfois on ajoute à *Tshiame*, l'adjectif *Tshikulu*, équivalent de *Mukulu*, apposition de *Mvidi*, ce qui corrobore la thèse que *Tshiame* est synonyme de *Nzame*, *Nyame*, *Nzami*, *Nzambi* et est une dénomination de Dieu :

f) Maweja Nangila, *Tshimuènà*, màrà a Kányikí = Dieu, *Tshimuena*, mère de Kanyiki.

Les Noirs racontent de *Tshimuena* qu'elle était une femme du temps jadis qui voyait (= connaissait) toutes choses. Elle savait tout, aussi bien le passé que le présent, tout ce qui se rapporte à la mort et tout ce qui a trait à la vie. Sur le point d'être anéantie ; elle sortait indemne de chaque lutte ; elle échappait au dernier

moment. Bien qu'elle s'efforçât de faire du bien aux hommes, ceux-ci n'en voulaient pas. Elle leur offrait beaucoup de présents, mais ils les refusaient et cela lui causait beaucoup de peine, car jamais elle n'avait commis de faute ni fait de mal à personne. Elle aimait les gens de sa famille, mais ceux-ci ne lui rendaient pas son amour. Parce qu'elle voyait et connaissait tout, on l'appelait *Tshimùenà* (du verbe *kúmuènà* = voir, savoir). On associe au nom de Dieu celui de *Tshimuena* parce que Dieu est comme cette femme, qui voyait et connaissait tout dès le début des temps jusqu'au jour d'aujourd'hui.

Le nom *Tshimuena* appliqué à Dieu lui donne le qualificatif de : Celui qui voit tout, l'Omniscient.

On dit également :

Mvidi Mukulu tshimùená bántú bándi = Dieu le grand possesseur des hommes.

Dans cette expression, le mot *tshimùená* a une autre mélodie de tons, il constitue donc un autre mot avec une signification différente. *Tshimùená* est ici composé du préfixe *tshi-* et du nom *-muéná-* qui veut dire propriétaire, maître de...

Avec le mot simple *muena*, on dit de Dieu :

Múlópò Muéná bántú

Dieu, Maître des hommes,

Múlópò Muéná bintú

Dieu, Maître de toutes choses,

Múlópò Muéná búló bá.

Dieu, Maître du monde.

Quant au mot *Kanyiki*, il indique une personne. On dit de *Kanyiki* qu'il est le fils, le premier-né de la mère *Tshimuena*. Au lieu de *Kanyiki* ont dit également *Kayibi* ou *Kashidi*.

g) Mvidi Mukulu wá *Tshilèlè*, mámu à Kányíkí

Ou bien

Maweja Nangila Tshilele, mamu a Kanyiki.

Dieu de *Tshilele*, mère de Kanyiki

Ou bien

Dieu Tshilele, mère de Kanyiki.

Au sujet de la mère *Tshilele* les Noirs racontent ce qui suit :

On voulait la faire disparaître, ses ennemis conspiraient pour la tuer, mais chaque fois leurs efforts échouaient. Parfois il semblait que plus rien n'était capable de la sauver, qu'il n'y avait plus aucun moyen pour échapper, et pourtant elle s'en tirait. C'est pourquoi les hommes disaient qu'elle jouissait d'une protection spéciale de Dieu.

Mvidi Mukulu wa Tshilela se traduit par : Dieu, Protecteur de *Tshilela* ; Dieu de mère *Tshilele* ; Dieu *Tshilele*.

Le mot *Tshilèlè* semble dériver du radical *-lèlè-* qui signifie : être abondant, abonder ; appliqué à Dieu, il signifierait : Dieu qui possède tout, toute force de vie. Nous négligeons le radical *-lèlè-* = engendrer, qui a une autre tonalité ⁽¹⁾.

4. En dehors de cette série de noms de personnes employés pour signifier Dieu et qui indiquent par leur étymologie une qualité inhérente à Dieu, il y a encore, dans la mythologie des baLuba du Kasai, des noms de personnes qui se rapportent aux trois premiers enfants masculins de Dieu, noms qui eux aussi sont employés dans les titres de louange et adressés à Dieu lui-même. Ce sont *Tshitundu*, *Kabale* et *Mikombo*. Ils constituent avec les *Bakole* l'ultime perspective dans la lignée des ancêtres avant d'aboutir à Dieu. Ce sont des quasi-divinités, des divinisés.

On entend comme intonation de prière à Dieu :

- | | |
|---------------------------------|--|
| a) Mulopo Maweja Nangila | Dieu, Être Suprême |
| <i>Tshitundú</i> muâna á pèulù. | (Vous êtes) <i>Tshitundu</i> , enfant des cieux. |

Ou bien, au lieu de *Tshitundu* :

- b) *Kábàlé* muâna á Múlópò = Kabale, fils de Dieu.

On dit de *Kabale* qu'il est le premier-né, le fils de Dieu ; on dit la même chose de *Tshitundu* et de *Mikombo*. Ces trois personnes sont citées seulement pour leur relation

(1) Le nom *Ma-tshilele* = mère *Tshilele* est identique au nom *Na-Silele* = « Namen der Frau der Götter Leza und Nyambe am Sambesi » cité dans l'article de H. VON SICARD, *Das Land der Frauen und seine Königin* (*Paideuma, Mitteilungen zur Kulturkunde*, Band VI, Nov. 1954, Heft I).

envers Dieu comme étant ses premiers-nés, pas en tant que fondateurs de clan. On ne rencontre pas ces noms dans les généalogies ; ils ne servent que dans les louanges de Dieu, comme dans l'invocation suivante :

Máwéjá Nángflá	Dieu,
Tshimuènè mámu à Kányikí	Tshimuene mère de Kanyiki
Kábálé muána á Múlópò	Kabale, fils de Dieu
Mvidí Múkùlù wá Tshilèlè	Dieu de Tshilele
Mámu à Káshidí.	Mère de Kashidi.

On dit encore c) *Míkómbó'a Kálèwó*
ou seulement *Míkómbó*.

Ce *Mikombo* est aussi *Muana a Maweja*, *Muana wa Mulopo*, un fils de Dieu. Chez les baLuba il est le plus fameux des trois fils de Dieu déjà nommés ; tout un cycle de légendes, que nous reproduisons plus loin, s'est formé autour de sa personne. Son *kasala*, ou titre de gloire, sonne comme suit :

Míkómbó'a Kálèwó	Mikombo de Kalewo
Nkàyéndè múdifúkè	Il se créa lui-même (et vint au monde)
Nè máfùmà nè ngábó,	Avec des lances et des boucliers,
Nè mièlè mǐjǐngflá	Sanglé de couteaux
Nè bíbúngú bià mbéngá.	Et de grelots de noisettes <i>mbenga</i> (1).

On dit de *Mikombo* qu'il s'engendra lui-même dans le sein de la femme *Kalewo*, parce que, de son temps, il n'y avait pas encore d'hommes mâles. Il est à remarquer que les Noirs ne présentent pas Dieu comme auteur physique de *Mikombo* ; la figuration anthropomorphique de Dieu n'est pas poussée si loin, mais ils restent fidèles à l'idée qu'on entre corporellement au monde par le sein d'une femme ; c'est pourquoi *Mikombo* se donna lui-même un corps dans le sein de sa mère. De leur point de vue ontologique concevant des Êtres-Forces (tout être est en soi une force immatérielle qui existe avec ou sans enveloppe visible), se donner soi-même un corps

(1) Ce sont des parures de danseurs et de guerriers ; le bruit de ces grelots sert à exciter l'animosité du porteur. Dans d'autres expressions se rapportant à *Mikombo* on parle de *ngonga* = clochettes ou bien de calebasses.

ne comporte rien d'impossible ; tout en étant extraordinaire, le fait cadre avec leur monde métaphysique. Sans que Dieu soit considéré comme père physique de ce premier-né *Mikombo*, celui-ci est dit son enfant, parce que c'est de Dieu que procède la force vitale de *Mikombo* et de sa mère *Kalewo* ; c'est Dieu qui a créé et vivifié ces forces de vie pour qu'elles puissent aboutir à leur pleine intégrité, à leur plein épanouissement dans le monde visible. L'histoire de *Mikombo* est parallèle à celle de la divinité grecque Athènè et de la déesse romaine Minerve.

Mikombo et *Bende*, cité plus haut, sont comme premiers-nés de Dieu les plus proches de la force génératrice de vie ; ils occupent comme tels une place spéciale dans la théodicée des baLuba ; ils sont considérés comme des codivinités à cause de cette proche union avec la force divine. Ils ont sur la génération actuellement en vie, une influence fécondante pour ainsi dire égale à celle de Dieu.

De *Mikombo*, les Noirs disent :

Bántú kuénzá anú bà Mvidí Múkùlù nè Míkómbó = Tous les hommes appartiennent à (descendent de) Dieu et à (de) *Mikombo*.

Ou bien :

Bantu bonso ba *Mikombo*, ba Mvidi Mukulu = Tous les hommes sont de *Mikombo* et de Dieu ; ils sont les créatures de *Mikombo* et de Dieu.

On ne dit pas : ils sont de *Mikombo* et *Mikombo* est de Dieu, mais ils mettent *Mikombo* au même niveau que Dieu, leur influence créatrice sur les hommes est équivalente ; on vit autant par l'influence de *Mikombo* que par celle de Dieu ; elle est d'intensité égale.

Dans les légendes concernant *Mikombo*, nous apprenons que, dès le début de sa naissance extraordinaire, un *tshilume tshikulu*, un ogre, essaya de le tuer, de connivence avec sa mère *Kalewo*. *Mikombo* échappe à cause

de sa perspicacité et son habileté à déjouer tous les pièges que le *tshilume* lui tend. Devenu adulte, *Mikombo* fait beaucoup de prodiges parmi les hommes, et s'efforce de leur être utile en tout. Eux ne veulent cependant pas de lui. *Mikombo* a les animaux comme alliés dans sa lutte pour déjouer les embûches que les hommes lui tendent. Finalement, en compagnie d'un groupe d'animaux et de quelques hommes qui lui sont fidèles, il monte vers son père, Dieu, pour lui faire part de ses tribulations. En parlant de ces mythes, certains Noirs chrétiens disent : *Mikombo* était notre Jésus-Christ.

5. NOTE SUR BÉNDÈ.

Béndè est le dernier dans le groupe des trois noms de *Bakole* qui terminent toute généalogie Luba. *Béndè* est l'être humain le plus proche de Mulopo, de Dieu.

Mutombo wa Nkole = Mutombo, enfant de Nkole,

Nkole wa Bende = Nkole, enfant de Bende,

Bende wa Mvidi Mukulu = Bende, enfant de Dieu.

Béndè, sans être nommé premier-né de Dieu comme *Mikombo*, est pour les baLuba le premier homme de leur lignée. De *Béndè* on dit aussi :

Bantu ne bintu bia Bende, bia Mvidi Mukulu = Hommes et choses, tout est à Bende, à Dieu,

Ou bien, au singulier :

Múntú ñgúá Béndè, wá Máwéjá = L'homme appartient à Bende, à Dieu, c'est-à-dire être de Bende est être de Dieu.

La différence qu'ils établissent entre Dieu et *Bende* semble encore plus subtile que celle entre Dieu et *Mikombo*. Seulement, de *Bende* on dit :

Mvidí Múkùlù wá Béndè

Béndè wá Mvidí Múkùlù.

Ce qui se traduit le mieux par :

Dieu est *Bende* et *Bende* est Dieu.

Dans les légendes, *Bende* égale Dieu ; il participe à la possession et à la gestion du monde créé. Parfois même il conteste à Dieu cette possession et tâche de Le persuader que les hommes ne connaissent que l'autorité de *Bende*. Cette interprétation repose sur un jeu de mots, un calembour, où le mot *Bende* est employé d'abord comme nom personnel, puis comme pronom qualificatif signifiant : d'autrui, d'un autre. *Bende* propose à Dieu de questionner les hommes sur leur origine. Dieu leur demande : de qui êtes-vous ? Ils répondent : *tudi ba bende*, nous sommes d'autrui, c'est-à-dire nous n'avons pas d'origine en nous-mêmes, mais en un autre, sous-entendu en Dieu. Dans cette réponse, ce mot *bende* (= *ba ende*) est pris comme pronom qualificatif. Mais *Bende* explique la réponse autrement et prend le mot *bende* dans sa signification substantive, c'est-à-dire comme nom personnel de sa personne : nous sommes de *Bende*, nous appartenons à *Bende*. De sorte que *Bende* affirme que seule son autorité est admise par les hommes.

Certains Noirs chrétiens disent que *Bende* est Dieu, le Saint-Esprit. Dans la cosmologie Luba, *Bende*, comme première émanation de la source divine de la lignée des baLuba, détient toute la puissance de cette source pour féconder métaphysiquement la génération des baLuba actuellement en vie. Pour eux tous, *Bende* est pareil à Dieu.

Nkole, le deuxième dans le groupe des *Bakole*, est déjà plus distant de Dieu, mais par son influence vivifiante encore assez proche de Dieu pour être considéré comme son équivalent.

Wewe Nkole, muena bintu = Vous êtes notre Nkole, maître de tout.

Mutombo, le troisième des *Bakole*, n'est plus cité comme pareil à Dieu. Son nom n'apparaît plus dans les titres de louange de Dieu.

D'autres dénominations de Dieu et titres de louange, encore en usage chez les baLuba du Kasai, n'ont jusqu'ici pas été publiés. Puisse cette étude aider à entreprendre des recherches plus poussées afin d'obtenir une perception plus exacte de leur fond intellectuel et de leur vie spirituelle. Comme tous les Noirs, les baLuba n'aiment pas à s'extérioriser en présence d'étrangers sur des sujets aussi délicats ; ils jugent les Blancs incapables de comprendre. Il nous est arrivé plus d'une fois, pendant les interrogations, de voir quelque aîné intervenir pour détourner et parfois même interdire la conversation en hochant de la tête.

6. Les autres noms analogiques de Dieu, NOMS D'ANIMAUX OU D'ÊTRES INANIMÉS, sont employés surtout dans les dictons ou locutions proverbiales. Nous les mentionnons dans la II^e partie du livre : dictons et proverbes traitant de Dieu.

C. Les noms de Dieu donnés aux enfants.

1. LES NOMS LUBA EN GÉNÉRAL.

Chez les Noirs, l'enfant ne porte pas le nom de son père ; l'usage d'un nom de famille ne se rencontre pas. On connaît seulement comme nom collectif, le nom généalogique de la race, de la tribu ou du clan.

Cependant chaque Muluba a différents noms propres :

a) Un nom qui lui a été donné à la naissance par son père ; ce nom natal s'appelle : *tshilelelu* ;

b) Un autre nom qui lui a été donné par sa mère ou par la personne qui l'assista dans ses couches ; ce nom s'appelle *bupangu* ; il découle ordinairement d'un fait caractéristique lors de l'enfantement, ou d'un événement marquant arrivé à la naissance de l'enfant.

c) Plus tard, vers l'adolescence, le porteur abandonne ce nom *bupangu*. Il se donne ou reçoit un troisième nom, dit de *bukalanga*, ou de *bulungu*, ou de *bukole*. Ce nom fait allusion à une caractéristique corporelle ou psychique du sujet, ou à un événement important auquel il fut mêlé ; ou encore à une action exceptionnelle qu'il accomplit dans son travail ou à la chasse ; à un voyage qu'il entreprit, à une personne qu'il rencontra, à un sortilège qu'il se procura. Ce nom *bukalanga* peut changer ; peu de Noirs gardent toute leur vie le même nom. Seul le nom *tshilelelu* ne change pas, mais il reste secret ; il n'y a que le sujet même et ses parents qui le connaissent. Il se rapporte à un défunt de la famille dont il prend le nom et dont de ce fait il subit l'influence vitale. Ce nom n'est pas employé publiquement par crainte des sorciers et des esprits jaloux ; il n'est jamais décliné pour les registres de l'État ou de l'Église.

Donner à un nouveau-né son nom de *tshilelelu* est une affaire de très grande importance chez les baLuba. C'est le père qui fixe ce nom, ordinairement un jour après la naissance, parfois pendant que l'enfant est encore dans le sein de sa mère. Ce nom *tshilelelu* est ou bien le nom du grand-père ou de la grand-mère de l'enfant, ou de ceux du père ; ou bien le nom du frère aîné du père, si ce frère est décédé ; ou bien le nom d'un des amis défunts du père. C'est toujours le nom d'un défunt, car, par l'attribution du nom *tshilelelu*, le père met le nouveau-né sous l'influence vitale métaphysique d'un habitant du monde invisible. Ce n'est pas de la métempsycose : l'esprit du mort ne revit pas dans le nouveau-né, car il reste en possession de sa pleine vie au séjour des morts ; mais c'est un lien spécial d'influence causale fécondante que le père établit entre son enfant et un ancêtre de la famille. Constituer ce lien ontologique est la prérogative du père. S'il doit s'absenter du village

vers le temps de la naissance, il indiquera avant de partir le nom qu'il a choisi. Si, par hasard, il ne l'a pas fait, l'enfant restera jusqu'à son retour un *katena* (*dina*) ou un *kayi diende* = un sans nom. Si le père vient à disparaître avant d'avoir indiqué le nom, c'est un oncle paternel, un frère du père, qui remplace le père pour cet acte important. Parfois le père cède à la mère la prérogative d'attribuer à l'enfant son nom *tshilelelu*, mais c'est un cas exceptionnel. La mère choisit alors le nom d'un trépassé de sa propre famille. C'est une preuve de plus qu'on n'enfante pas pour constituer ou agrandir une famille, mais pour prolonger le clan, en patriarcat le clan paternel, en matriarcat le clan maternel.

Le nom *tshilelelu* est définitif ; il ne change plus durant la vie du sujet. Cependant si quelqu'un passe d'un clan à un autre comme esclave ou comme client volontaire, par cause de guerre ou de famine, de vente ou de désertion, il perd tous ses noms propres y compris son nom *tshilelelu* et adopte celui que son nouveau maître lui donne.

Le nom *bupangu* n'a pas de rapport avec une influence métaphysique ; il n'est qu'une allusion à un signe caractéristique de l'enfant ou à un événement spécial arrivé lors de sa naissance ⁽¹⁾.

Il arrive que les parents préfèrent un nom *bupangu* d'un genre spécial, un nom se rapportant à Dieu, ou même qu'ils donnent à l'enfant un nom propre de Dieu. Cela arrive lorsque l'enfant est venu au monde ou est resté en vie comme par miracle, alors que les parents avaient abandonné tout espoir ; ou quand ils ont prié et honoré les *bakishi* sans résultat ou demandé en vain aux *bena mupongo* ⁽²⁾ d'avoir un enfant, ou encore quand

(1) Noms *bupangu*. Cf. P. H. BOGAERTS, *Onomasticon van 't Luntu-volk, Congo*, 1937, juillet, p. 10.

(2) Lorsque quelqu'un n'obtient pas d'enfants, il va parfois s'adresser à

plusieurs de leurs enfants sont morts à la naissance ou peu après. Si après cela il leur vient un nouveau-né sain et bien portant, ils supposent dans cette naissance heureuse une intervention spéciale de Dieu. Pour montrer leur contentement et leur gratitude, ils donnent à l'enfant un nom qui se rapporte à Dieu. De tels noms se divisent en deux groupes :

a) Ceux qui proviennent d'une locution ou d'un proverbe qui a trait à Dieu ;

b) Ceux qui sont des noms propres de Dieu.

2. NOMS DÉRIVÉS D'UN DICTON SE RAPPORTANT A DIEU.

Mvìdìdkuûmpá = Dieu m'a donné. Ce nom provient de l'expression :

Mvìdiá kûmpá muaná,
bántú nè bákìshí bàkádí bàbèngá nándì.

Dieu m'a donné un enfant,
Les hommes (les sorciers) et les
mânes ne le voulaient pas.

Biàkúpà = Puisque Dieu l'a donné. Le nom provient de l'expression :

Bià kúpà Máwéjá,
pèbè wámuánfýshíá.

Puisque Dieu te l'a donné,
Toi, sois Lui reconnaissant.

Bàdiámbilà = Ils s'enorgueillissaient. Sous-entendu :

Bàdiámbilà buà kûmpá muaná kú mángá nè kú múpóngó, bàkàshikílá ; Máwéjá nkàyéndè wámpí.

Le fabricant de sortilèges et le sorcier se vantaient de me procurer un enfant, ils échouèrent ; Dieu seul a été capable de m'en donner un.

Béndè = Bende. Sous-entendu :

Tshíntú tshíà Béndè. = Quelque chose (enfant) appartenant à Bende, ou bien, chose d'autrui (de Dieu).

un sorcier afin d'en obtenir un par son entremise ; car les sorciers se chargent de voler la force vitale d'un enfant déjà venu au monde ; cette force vitale, ils peuvent la garder secrète, la détruire ou bien la vendre comme esclave ou la transmettre à qui la leur demande.

Bende, comme nous l'avons vu plus haut, est l'équivalent de Dieu.

Tshiende = Le Sien. Sous-entendu :

Tshiende tshintu tshia Maweja.

Chose appartenant à Dieu.

Bapa Maweja = littéralement : C'est Dieu qui l'a donné.

Mvidia-kampa = même signification que *Mvidia-kumpa*.

Diba = Soleil. Mot qui provient du titre de Dieu :

Maweja Nangila,

Dieu,

Diba katangila tshishiki.

Soleil qu'on ne peut regarder fixement.

3. NOMS PROPRES DE DIEU.

Parfois on donne à l'enfant un des noms propres de Dieu, p. ex. *Maweja*, *Nzambi* ou *Mulopo*. Dans ce cas, il est à remarquer qu'on donne les noms *Maweja* et *Mulopo* seulement aux enfants du sexe masculin et *Nzambi* aux enfants des deux sexes. Les baLuba vivent sous le régime matrimonial du patriarcat ; *Nzambi* est une importation des régions où l'on vit sous le régime du matriarcat.

On se sert aussi du nom : *Mvidi Mukulu* et de : *Muena bantu* = possesseur des hommes.

Par ailleurs toute mère Luba adresse à son nouveau-né ou à ses enfants en bas âge, des noms propres de Dieu en guise de termes de tendresse. Elle lui dira : *Mulopo wanyi*, *Nzambi wanyi* = mon Mulopo, mon Nzambi, pour apaiser l'enfant quand il pleure, ou pour marquer sa joie quand il vient d'éternuer, etc., car éternuer est considéré comme un signe de santé. Les forces qui provoquent l'éternuement indiquent que l'enfant a reçu un *bukole bupiabupia* = une force de vie nouvelle. Dans tous ces cas, ces noms ne sont pas employés comme noms propres de l'enfant, ce ne sont que des cajoleries, des noms de caresse ; dans la même intention, on se sert

des mots : *Mayi* et *Bufuku*, qui tous deux veulent dire : parenté, famille, souche.

Quand une mère gratifie son nouveau-né d'un nom se rapportant à Dieu, elle le fait par reconnaissance, parce qu'elle considère cet enfant comme une manifestation spéciale de la bienveillance de Dieu à son égard. Lorsqu'elle adresse et répète à son enfant des noms propres de Dieu par tendresse maternelle, c'est qu'elle considère son nouveau-né, sortant fraîchement de la source divine de toute vie, comme se trouvant encore imprégné et entouré de divinité.

DEUXIÈME PARTIE

Proverbes et dictons concernant Dieu.

Introduction.

Nous classons parmi les proverbes toutes les locutions se rapportant à Dieu, exprimées en un rythme verbal spécial et avec une mélodie tonologique caractéristique ⁽¹⁾.

Les baLuba sont fort habiles à s'exprimer en tournures littéraires ; ils ont un sens raffiné pour tout ce qui est rythme et harmonie. Ils en témoignent dans leurs productions littéraires orales au point de susciter l'admiration de tribus moins douées.

Tout comme dans nos langues, ils obtiennent des effets artistiques par le jeu des voyelles et des consonnes, par l'agencement spécial des mots, par la cadence des syllabes accentuées et, en outre, par le jeu des mélodies tonologiques. Ils connaissent aussi les effets des différents parallélismes dans la manière d'exprimer les pensées ; par apposition, par inversion, par symétrie.

(1) Les titres spéciaux pour honorer quelqu'un s'appellent en Luba :

1. *Mákumbú* (sing. *di-*), du verbe *kúkumbúla muntu* = consoler quelqu'un, réconforter quelqu'un. *Kúkumbá mvùla* = chasser la pluie. *Dikumbú* = ce qui réconforte, ce qui chasse l'ennui.

2. *Míténdú* = *Míténdélélú* (sing. *mu-*), du verbe *kúténdá* = crier, chanter, célébrer. *Kúténdúlá mvùla* = éloigner la pluie, éclaircir. *Kúténdélélá* = glorifier quelqu'un pour obtenir ses bonnes grâces. *Múténdú* = éloge pour exhorter quelqu'un.

3. *Míkànú* (sing. *mu-*), du verbe *kúkàndá muntu* : cette expression a plusieurs significations différentes parmi lesquelles notons : crier pour exciter quelqu'un. *Múkànú* = *múténdú*.

La forme la plus employée pour les proverbes est le distique à deux versets, introduit ou terminé par un vers en rythme libre. On rencontre aussi des proverbes sous forme de strophes à versets multiples dont la composition ressemble plus à la prose, mais toujours d'expression poétique et avec des agencements verbaux qui visent à l'embellissement littéraire. Cette recherche de la beauté littéraire est observée même dans la prose ordinaire ; s'exprimer avec éloquence est signe de distinction. Dans leurs fables, les baLuba distinguent entre les contes *mianu* et les contes *nsumuinu* ; les *mianu* visent surtout l'art dans l'expression, les *nsumuinu* recherchent davantage l'intérêt du sujet.

En plus de l'art verbal, il y a l'art des tons, des mélodies tonologiques de la phrase. Dans les proverbes, cet effet artistique consiste généralement en une série de mêmes tons qui reviennent à la fin du premier et du dernier verset ou à la fin de chaque verset. On obtient par là non seulement un effet esthétique, mais également un moyen mnémotechnique. Ces mélodies de tons revenant à la fin des versets jouent dans leur mémoire le même rôle que, chez nous, la rime des mots.

Il n'est pas facile de collectionner les proverbes traitant de Dieu, car excepté quelques dictons d'usage

4. *Túsùmu* (sing. *ka-*), *kúsùmd* se dit de ce qui mord, ce qui ronge le corps ou l'âme. Tout proverbe s'appelle *kasumu*, parce que ce sont des expressions mordantes, qui s'incrument dans l'esprit et le cœur.

5. *Túsàlà* (sing. *ka-*), *kasala* est le nom de tout chant qui exalte les gloires du clan ; c'est aussi le titre approprié dont on gratifie quelqu'un, le dicton qui le caractérise, sa devise. Il s'ensuit que le *kasala* de quelqu'un est aussi son nom de tambour, son *diyi dia tshiondo*, c'est-à-dire le nom qu'on lui donne dans les appels du tambour. Le tambour de signalisation n'appelle jamais quelqu'un par son nom propre, mais toujours par son nom *kasala*.

6. *Mënd* (sing. *dñd*), signifie : noms, parce que la glorification de quelqu'un se fait surtout en lui adressant des noms d'hommes ou d'animaux célèbres. *Kúsàminä mënd* = attribuer des noms, exalter quelqu'un.

7. *Músàmú* = une exclamation, une excitation, une exaltation. Du verbe *kúsàmd* = crier ; se dit des hommes et des bêtes. Les titres de gloire sont criés d'une voix stridente.

courant, les Noirs évitent de s'entretenir de Dieu et d'affaires religieuses avec une personne de race blanche. Comme tous les hommes, ils préfèrent garder en leur for intérieur ce fond secret de leurs pensées et de leur vie ; ils ne le divulgent que rarement aux étrangers, parce qu'ils les jugent incapables de le comprendre ; ils ne veulent pas être indiscrets en ces matières sacrées ni les exposer aux moqueries des non-initiés. Avant de consentir à livrer leurs pensées religieuses, ils doivent être convaincus que l'interlocuteur connaît leur langue et leurs coutumes, et éprouve de la sympathie pour leurs conceptions de vie et leurs convictions.

La collection de proverbes présentée ici est le fruit d'innombrables recherches et de patients interrogatoires, à une époque où les vieux baLuba étaient encore peu influencés par la civilisation occidentale et la religion chrétienne ; elle fournit une matière qui pourra être complétée par les chercheurs qui travaillent sur place.

Ces proverbes peuvent être divisés en quatre groupes :

1. Premièrement les proverbes qui glorifient Dieu directement.

Ce sont des louanges que lui adressent les baLuba pour faire ressortir quelques-unes de ses qualités souveraines. Dieu est comparé à ce qu'ils voient autour d'eux dans la création : au soleil, à la lune, à certains animaux et autres créatures dont les caractéristiques aident à se représenter les qualités éminentes du Créateur.

2. Une deuxième série de proverbes sont plutôt des sentences morales ; on y loue des vertus comme la libéralité, la soumission à l'autorité, parce que tel est l'arrangement et la volonté de Dieu ; ou bien on y blâme des défauts : l'avarice, l'insubordination, des crimes, tel que l'homicide, parce qu'ils sont contraires à la volonté divine.

3. Une troisième série contient des plaintes et des

expressions de dépit envers la divine providence, qui permet aussi à la maladie et la mort de sévir ici bas. Ils expriment l'incompréhension des baLuba, leur surprise, quant à l'existence de la souffrance dans le monde. Comment l'accorder avec la bienveillance et la paternité de Dieu ?

4. Une quatrième série donne les causes supposées de la souffrance et de la mort. Une solution reposant sur la cosmologie propre aux baLuba. La souffrance ne provient pas de Dieu ; sa cause se trouve soit dans notre conduite, soit dans l'envie des hommes jaloux qui fabriquent des sortilèges malfaisants, soit dans les machinations des mânes mécontents, soit dans la malice intrinsèque des sorciers qui cherchent partout à maîtriser, à affaiblir ou à détruire les forces vitales.

La mort nous conduit chez Dieu, où il est bon de séjourner et de vivre.

Ces proverbes nous dévoilent l'attitude intime des baLuba envers Dieu, Être Suprême, Père de toute créature. L'âme noire y apparaît, sage et sympathique ; le Noir s'y montre un homme semblable à nous, qui dans sa vie et ses tribulations réfléchit et cherche à résoudre l'énigme de la tragédie humaine.

A. Titres de louanges à Dieu.

1. Le titre le plus en usage pour honorer Dieu est le suivant :

Múlópò Máwéjá Nángílá,
Díbabá kátàngílá tshfshfkl
Wá kútàngílá,
Diámóshá nsásé.

Dieu, Seigneur,
Soleil qu'on ne peut regarder fixement,
Celui qui le regarde
Est brûlé par ses rayons.

Dans ce proverbe, l'introduction peut contenir d'autres noms propres de Dieu, par exemple : *Maweja Nangila*, *Mvidi Mukulu wa Tshiame* ; le dernier vers aussi peut se changer en : *Bàmuándá nsésé*. Le verbe *-anda* s'emploie

pour la foudre qui frappe ; le vers se traduit alors par :
est frappé par ses rayons.

Ce titre de louange est employé soit seul, soit comme
partie intégrante d'une prière, soit sous forme abrégée.
Par exemple, pour honorer la puissance tutélaire de Dieu :

2.

Mvidí Múkùlù, Máwéjá Nángflá,	Dieu du ciel, Seigneur,
Dibá kàtàngflá tshíshíki ;	Soleil qu'on ne peut regarder fixement ;
Ngábú wá ñtshibúlá bílòbó.	Bouclier sur lequel se brisent les forts.

Ou dans le dicton rythmique :

3.

Kálondá kákùnzá,	Petit kalonda rouge (insecte),
Kàsénsá nè njílá.	Sautant le long de la route.
Muáná wá Mvidí Múkùlù	Le fils de Dieu,
Kèná kútàngflá ;	On ne peut le regarder ;
Bíwàmútàngflá	Si on le regarde,
Bínsónjí biámátá.	Les larmes vous échappent.

4. Le proverbe suivant est tellement vieux que le
sens en est perdu :

Bintú biònsó mbià Mvidí,	Toutes les choses sont de Dieu,
Mvidí Múkùlù wáfúkílé ;	Dieu les a créées ;
Wáfúkílé múnshí'a Kábwè	Il les a créées (assis) sous le palmier
Kábwè kònsó káfùbá.	Et tout palmier se fâne.

Le dicton est d'un usage courant et cependant personne
ne sait fournir une explication admissible des deux der-
niers vers.

5. Pour louer la force et la bonté de Dieu on dit :

Mvidié,	Dieu,
Mvidie'a mampángà ;	Dieu le Fort ;
Nzévu 'a mibángá ;	Éléphant avec ses défenses ;
Bilùngà bílégá,	Pommes de terre douces,
Nkùndé.	Haricots.

L'éléphant est le plus puissant parmi les animaux,
la manifestation de sa force est dans ses défenses, c'est
pourquoi il est pris comme image pour louer la puis-

sance de Dieu. Le proverbe s'adresse aussi à toute personne puissante pour obtenir sa faveur ; par exemple, le soir après le repas, assis autour de leur chef, quand celui-ci émet des renvois d'estomac ou qu'il éternue, les baLuba lui adressent ce proverbe, car ces deux manifestations sont considérées comme l'extériorisation d'une force vitale renforcée. Lorsqu'il siège comme juge et doit décider du sort d'un accusé, pour exciter sa fermeté et son audace, ils l'excitent en répétant ce dicton. Pour comprendre la seconde image, il faut se rapporter aux temps où les pommes de terre douces et les haricots constituaient les aliments usuels des baLuba au lieu du manioc d'aujourd'hui. Dans les anciens proverbes et les vieilles fables, on ne parle pas de manioc, mais seulement de *bilunga* et de *nkunde*. Les haricots étaient réputés comme la nourriture la plus délicieuse, comme en témoigne l'expression :

Mayi kulengela bu nkunde,
Wa anangidila washala.

L'eau est délicieuse comme les haricots (1),
Celui qui veut la savourer, qu'il reste ici.

Cette nourriture par excellence devient une image de Dieu et de sa bienveillance envers les hommes.

Lorsqu'ils veulent remercier Dieu pour un fait heureux ou la prospérité qui les favorise, ils lui adressent ce dicton.

6. Le thème de l'éléphant, image de la puissance de Dieu, se retrouve dans le proverbe suivant :

Kápumbú
Kimányi mú nshindé ;
Àmú bàdì mú nshindé,
Bànyémá.

Éléphant
Qui ne peut s'arrêter sur le chemin ;
S'il s'arrête, les hommes en route
S'enfuient.

7. Variante :

Kápumbú wá Múlèká,
Kimányi mú njílá ;
Báná nè bákàjì
Bàmúyá lúbílú.

Éléphant (= Dieu) de la mère Muleka,
Il ne peut s'arrêter sur le chemin ;
Sinon les femmes et les enfants
S'enfuient vite.

(1) En pays de grandes chaleurs.

Cette louange se bat sur le tambour de signalisation lorsqu'il se passe quelque chose de spécial dans le village ; par exemple, quand un événement heureux arrive au chef ou à une personne de haut rang ; s'ils se relèvent d'une maladie. Aussi lorsqu'ils sont en train de trépasser. On veut signaler par le proverbe que Dieu intervient spécialement dans les affaires du village, qu'il montre sa puissance.

8. L'arbitraire du léopard dans sa manière d'agir est un symbole de l'arbitraire de Dieu dans les actes de son autorité souveraine. Dieu ne tient compte de personne ; il fait comme il lui plaît, surtout lorsqu'il envoie la mort.

Nkàshàmà wá dièndè dítú,
Úkwàtá mbùjí,
Wádídílá ;
Ilúnga Mbíyè.

Le léopard dans sa propre forêt,
Lorsqu'il prend une chèvre,
Il la mange tout seul ;
Ilunga Mbiye ! (Ainsi agit Dieu).

Ilunga Mbyie et *Ilunga Mbidi* sont des noms propres de premiers ancêtres (cf. supra, I^{re} partie) ; dans les titres de louange, ils remplacent souvent le nom propre de Dieu.

9.

Nkàshàmà wá múkilá múlé ;
Bipátá,
Káyí lùbílú,
Mútáminé mú bípúká,

Le léopard à la queue longue ⁽¹⁾
On le chasse ;
Il ne s'enfuit pas,
Il lambine dans les arbrisseaux,

c'est-à-dire, il n'abandonne pas la proie épiée, il se retire dans le bois où les chasseurs n'osent pas le poursuivre et revient à son but.

10.

Nkàshàmà,
Kápátúlá báléngèlé ;
Ilúnga Mbidi.

Léopard,
Qui engendre de beaux jeunes ;
Ilunga Mbidi (= Ainsi est Dieu).

(1) La queue du léopard est considérée comme le point central de sa force vitale, ainsi que ses dents et les moustaches qui entourent sa gueule.

11. La tortue par sa lenteur et son grand âge est une image de la patience de Dieu et de son éternité. La tortue atteint son but par fleuves et par plaines, lentement, mais sûrement.

Nkùdí kámáná málémbé,
Búkálákálá buámáná mpátá ;
Kápèmbà nsúngúlá báléngèlé

Máwéjá Nángílá.

La tortue franchit les fleuves profonds,
En rampant elle franchit les plaines ;
La terre blanche n'accorde qu'avec des
choses pures
Ainsi est Dieu.

La terre blanche (*kapemba* = *lupemba*) est image de Dieu parce qu'employée comme fard sur le corps, elle ne supporte aucun élément impur, qui gâterait le ton clair de sa couleur. Elle est symbole de l'intégrité de Dieu et de sa beauté. La beauté de Dieu est désignée aussi par l'oiseau *Kampunga Maleji*

Mvidí Múkùlù
Kámpungá Málèjì,

Dieu (est comme)
L'oiseau Kampunga Maleji,

parce que c'est un oiseau à queue belle et longue.

12. Pour indiquer qu'il ne faut pas tâcher de surpasser Dieu, ni essayer de le contraindre, on emploie l'image du serpent *Diamba*.

Diámhá
Kábàndíbwá pá nyímá ;
Biámúbàndà,
Úsélémúkè.

Le serpent *diamta* (Dieu est le...),
On ne peut monter sur son dos (pour le dompter) ;
Celui qui y monte
Glisse en bas.

Le *diamba* est un grand serpent d'eau ; dans les contes des Noirs, il forme parfois un pont joignant les deux rives d'une rivière.

13. L'omniscience de Dieu s'exprime par la belle image de la porte d'une case :

Tshíbí
Wámòná lùbídì,
M-Muéná búlóbá.

Porte
Qui voit des deux côtés,
Ainsi est le possesseur de la terre.

La porte voit dans l'intérieur de la case et sait ce qui

14. Dieu qui voit tout, s'exprime aussi par le dicton :

15. Dieu comme source de toute chose est indiqué par :

Il s'agit de *mayi a dishi*, *mayi a munda wa buloba*, l'eau de l'intérieur de la terre, que l'on suppose être l'origine du sel dans les minéraux et dans les plantes. *Mfuki* dérive du verbe *kufuka* : produire quelque chose ingénieusement, créer. Ainsi on dit de Dieu en langage ordinaire :

ou :

Dans le langage actuel on ne dit plus *Mfuki*, mais on ajoute le préfixe *mu-* et on dit *Mufuki*, par exemple : *Mvidi Mukulù Mufuki wá bántú* = Dieu, créateur des hommes. *Wéwé, Mufuki wa biónso* = Vous, créateur de tout.

16. La dépendance de l'homme envers Dieu est exprimée par ce proverbe déjà cité plus haut :

Muntú kàyi mífuká kùdi Mvidié ? Comment l'homme ne serait-il pas créé par Dieu ?
Nkàyèndè múdipàngilé, Puisque de soi-même il en serait incapable.

17. Le gouvernement suprême de Dieu est indiqué par les proverbes suivants :

Muntu wamba muende,	L'homme a sa manière d'agir,
Mulopo wamba muende.	Et Dieu a sa manière d'agir.

C'est un pendant exact de l'expression

L'homme propose,
Dieu dispose.

Actuellement *kuamba* s'emploie dans le sens de : dire, parler ; mais anciennement et encore aujourd'hui dans beaucoup de proverbes, *kuamba* signifie : faire, accomplir.

18. L'intervention mystérieuse de la providence divine dans les affaires humaines est rendue par la charmante image de Dieu cuisinant les aliments de l'homme :

Kuipfaká-pfaká Múlópò	Là où Dieu s'occupe à faire la cuisine,
Kákuená muínshí ;	On n'y voit pas de fumée ;
Lúvù mú mpàngà	Cependant soudain vous voyez le plat de manioc
Nyúngù mú mészó.	Et l'écuelle de viande sous vos yeux.

C'est-à-dire : là où Dieu prépare quelque chose de bon pour l'homme, Il le fait secrètement, sans qu'il y ait de fumée qui le trahisse. Inopinément l'homme voit que tout lui a été préparé soigneusement. La nourriture est pour le Noir le don principal et la meilleure preuve de la bienveillance de Dieu à son égard. Le proverbe signifie que Dieu agit pour notre bien-être, même si nous ignorons sa manière de faire.

19. Le secret dans lequel Dieu agit en notre faveur est rendu aussi par le dicton suivant :

Mvidí Múkùlù wá Tshiámé ;	Dieu de Tshiame,
Wáfúkílé bákàjì,	Créateur des femmes,
Wáfúkílé bálùmé ;	Créateur des hommes ;
Údí nè kámúnjimbú,	Vous êtes le grand mystérieux,
Údí nè kámúkálángé.	Vous êtes le grand sage.

Ka-mu-njimbu = *kalu ka munshi-munshi* = une chose comme le pangolin (= *njimbu*), il poursuit son but sous le sol (= *munshi-munshi*), il travaille et agit secrète-

ment. *Ka-mukalanga* = *mukalanga* = quelqu'un qui connaît les affaires, qui fait bien ses affaires. Ces substantifs sont munis de deux préfixes, dont le premier *ka-* amplificatif, donne une idée de grandeur, de supériorité : le grand pangolin ; le sage par excellence.

20. L'homme qui prospère se sent aimé de Dieu :

Tshiàdiá tshiükútá
Tshiàbiklâ Múlópó :
Mànsèbé.

Celui qui est rassasié
Dit facilement à Dieu :
Cher oncle.

Mansebe signifie : oncle maternel, le mot est employé couramment comme titre amical, vestige d'un matriarcat primitif où le *mansebe* exerçait la fonction de père pour l'enfant de sa sœur. La prospérité dans la vie est une preuve de la protection spéciale de Dieu.

21. La reconnaissance envers l'action divine s'exprime par le dicton :

Wámákù bímpè Mvidí Múkùlù ;

Dieu, tout ce que vous avez fait a été bien fait ;

M-mútùpè múkáná

Vous nous avez donné une bouche

Muà kuákúlá ;

Pour parler ;

Nè búlálú

Un lit

Tùtèkè nyímà páshì.

Pour nous reposer.

La conduite de Dieu envers les hommes est juste et équitable.

22. Cependant les hommes ont l'habitude de remercier les mânes plus que Dieu lui-même :

Tshitákúpèlà Mvidié,

Ce que d'habitude vous recevez de Dieu,

Wéwé nè :

Vous en dites :

Mújàngi múnkùbé.

Un mâne me protège.

Le proverbe s'applique aussi lors des jugements des tribunaux, par exemple quand le plaideur gagnant ne remercie pas le juge, mais seulement ses assistants.

23. Dans le proverbe 18, on a insinué que Dieu n'a

pas l'habitude de divulguer d'avance ses projets ; dans une même suite de pensées, les baLuba disent :

Lútòngà luà Mùlémbà ;
Úmwènépù Mvidí Múkùlù
Wèlá tshiondò ?

Bourgeon de l'arbre Mulemba ;
A-t-on jamais vu que Dieu
Battait le tambour de signalisation ?

Généralement il n'y a qu'une faible relation entre le premier vers d'un proverbe en tercet et les deux vers suivants qui donnent le véritable contenu du proverbe. Parfois ce premier vers est une allusion à la fable dans laquelle le proverbe a été relaté ; le plus souvent, ces mots constituent seulement une mélodie de tons qui donne la mesure aux vers suivants.

Le proverbe est une affirmation de l'autorité suprême de Dieu ; battre le *tshiondo* est la besogne d'un subalterne ; le chef, lui, ne bat jamais le *tshiondo*, mais donne les ordres qui doivent être communiqués par l'homme de métier, le batteur de tambour.

24. Ce que Dieu décrète est définitif et ne tolère pas de contradiction :

Mvidí kàkùlù né muntú ;
Útú wàkùlá,
Wàbíngá.

Dieu ne discute pas avec un homme ;
Quand Il parle,
Il a raison.

Kubinga signifie : gagner le procès. Quand Dieu parle, la cause est décidée, il gagne le procès.

25. On enseigne la soumission à l'omnipotence de Dieu par le dicton :

Mvidí Múkùlù wá Bákwa Kátëndé ;
Kùlù kuàluá mvùlá,
Kuàluá múnýà.

Dieu de la race Katende ;
C'est d'en haut que descend la pluie,
C'est d'en haut que vient la chaleur
du soleil.

Bakwa Katende est le nom d'une subdivision du clan Luba ; chaque tribu peut citer son nom respectif dans le premier vers, pourvu que ce nom corresponde à la

mélodie de tons exigée par les vers suivants. Le proverbe est une prière signifiant : Vous êtes notre Dieu ; nous recevons tout de Votre main paternelle, la pluie comme le beau temps.

26. Avec le même sentiment de soumission filiale, les baLuba disent à Dieu

Múkáléngé Tshítèbwà Mùkàà
Mfùmù wétù
Wá kútuàmbílá muà kúpítá.

Seigneur Tshitebwa Mukana,
Notre chef,
Vous qui nous indiquez la route qu'il
nous faut suivre.

Tshitebwa Mukana est le nom d'un premier ancêtre (cf. I^{re} Partie) ; ce proverbe, son *kasala* ou titre honorifique, s'emploie pour glorifier n'importe quel grand mort de la tribu ; il s'emploie aussi pour honorer Dieu, ce qui est toujours le cas quand le proverbe est encasté dans l'une ou l'autre prière adressée à Dieu.

B. Sentences morales où Dieu est mentionné.

Son nom est parfois cité dans les proverbes multiples qui critiquent le vice par excellence : l'avarice (1).

27.

Kábièná kúluílá,
Mvidí Múkùlù
Ngúbipápá bántú.

Ne vous disputez pas à cause des richesses,
C'est Dieu
Qui les distribue aux hommes.

C'est-à-dire : ne soyez pas jaloux de la prospérité d'autrui ; sa prospérité est causée par Dieu ; un jour, s'Il le veut, Il peut aussi vous rendre prospère.

28.

Bíntú biònsó bià Mvidí Múkùlù
Wá múlú wáfùká ;
Bàmúlòmbá,
Kàbipí.

Toute chose appartient à Dieu
C'est Celui d'en haut qui l'a créée ;
On lui demande quelque chose (à l'avare),
Et il refuse.

(1) Cf. R. VAN CAENEGHEM, De gierigheid in de spreekwoorden der baLuba, Congo, 1935, oct., nov., déc.

Wámábámá kúkólá díkólá pànú ? S' imagine-t-il vivre éternellement sur terre ? (= de ne jamais devoir abandonner ses biens).

29.

Kùtèkí-tékí ; Ne soyez pas un entasseur de biens ;
 Kuèná úmányá muàmbà tshídímú Vous ne savez pas ce qui se passera pendant l'année ;
 Máwéjá m-muéná kúkòsólólá. C'est Dieu qui mesure le temps de votre vie.

30.

Lúlélú kátùilá mákàndà. Engendrer n'est pas une affaire de pouvoir personnel.
 Àmú Múlópò wàkuélá mpèmbà. (Cela réussit) seulement quand Dieu vous est favorable.

31.

Mpákápáká, Quand je fabrique des sortilèges,
 Tshitèdí Múntú ; Je ne cite jamais le nom d'un homme ;
 Múntú ñgwá Bèndè wá Máwéjá. Car tout homme appartient à Bende, à Dieu.

C'est-à-dire : je ne fais pas de sortilèges pour nuire à mon prochain, seulement pour me protéger moi-même et mes biens, car l'homme est chose qui ne m'appartient pas, qui appartient à Dieu. Je ne puis disposer de la vie d'un homme, ce n'est que Dieu qui détient ce droit.

32. D'un homme heureux devenu malheureux, ou d'un malheureux qui est maintenant prospère, on dit :

Muàmbà Mvidié ; Comme Dieu le dispose ;
 Bídímú bià lélù m-bíkùdìlmùké, Maintenant les temps ont changé,
 Bàmwè kú mütù, D'aucuns sont restés en aval
 (où ils demeurèrent autrefois),
 Bàmwè kùnù. D'autres sont venus habiter ici.

33. Si Dieu vous est favorable, vous vivez en paix, en prospérité.

Mvidí Múkùlù Máwéjá ; Dieu Seigneur ;
 Bàyáyá, On progresse (= prospère),
 Bákámúmòná ; Quand on l'a regardé (mis sa confiance en Lui) ;
 Bàtèná bàmúmòná, Ceux qui ne le regardent pas,
 Kábàyi. Ne progressent pas.

Prosperer signifie ici : être protégé contre les affaiblisseurs ontologiques de vie, les sorciers et les fabricants de sortilèges. Sans ces influences stérilisantes, toute vie connaît la prospérité, vivifiée par l'influence de Dieu qui agit par la lignée des ancêtres. *Kumona muntu* = regarder quelqu'un, cela peut avoir une influence favorable ou défavorable selon qu'on regarde avec une intention bienveillante ou avec un cœur malveillant. Dans le premier cas, *kumona muntu* veut dire : porter de l'affection à quelqu'un, espérer en lui ; dans le second cas, c'est lui chercher malheur.

34. C'est dans ce sens aussi qu'il faut comprendre l'expression :

Mvidí Múkùlù,
Bákámúmòná
Bátwá míkùmà.

Dieu,
Ceux qui vous regardent
Prospèrent.

35. Ou bien :

Bápèlè Máwéjá,
Bàdiá lúmù.

Ceux qui sont dotés par Dieu,
Ont de la gloire.

C'est-à-dire : si on obtient de la gloire par sa prospérité dans ce monde, c'est à cause de l'action vivifiante de Dieu.

36. Pour faire entendre qu'ils supposent que Dieu leur en veut, les baLuba disent :

Múlópò múntwà diúlú nè biàni biònsó...
Dieu furète en moi et en tout ce que je possède...

Kutwa diulu se dit du chien qui flaire l'obstacle avant d'attaquer ; l'expression est synonyme d'être malveillant envers quelqu'un, chercher noise à quelqu'un.

37. Les sorciers sont supposés pouvoir diminuer, voire détruire, dans le monde visible, toute force de vie ; ils agissent d'une manière métaphysique par une qualité

inhérente à leur être ; leur influence néfaste constitue la grande peur de tous les Noirs ; ils recourent à des sortilèges pour se rendre invisibles à ces pouvoirs destructifs. Mais une fois qu'ils se croient déjà entamés par ces actions maléfiques, tout espoir dans le secours des mânes et des sortilèges est abandonné ; il les suppose impuissants à les délivrer. Seul Dieu a le pouvoir de les sauver de l'emprise du sorcier en détruisant le sorcier lui-même. De là le proverbe :

Muéná múpóngó,
Wá káfù múlùngú,
Muélè wà Máwéjá,
Ké ùdì ùmútwilà.

Le sorcier,
Il ne peut mourir par le poison ;
Ce n'est que le couperet de Dieu (= la mort),
Qui peut le frapper.

Le sorcier est réputé plus fort que n'importe quel homme ou n'importe quel esprit ; seul Dieu a le pouvoir de le tuer. L'omnipotence de Dieu est au service de l'homme dans ce monde visible, et dans la troisième partie de ce livre seront citées des prières pour demander à Dieu sa protection contre les sorciers.

38. Les lois morales naturelles sont acceptées comme ayant leur origine en Dieu, comme proclamées par Lui. Les proverbes qui suivent font partie de l'héritage littéraire transmis par les ancêtres, et ne remontent à aucune influence chrétienne.

Mvidié wàkélá múkándú nè :
Wákútápángáná,
Wàfuá.

Dieu a proclamé la loi :
Celui qui assomme quelqu'un,
Qu'il meure.

39.

Tshlídí muámbé Mvidié :
Bàdí bádiá búkáléngé,
Nè béndé nàkà.

C'est Dieu qui a déterminé :
Que ceux qui ont de l'autorité,
Ne portent pas de charges en voyage.

C'est-à-dire : celui qui a de l'autorité doit être honoré et non pas être mis au rang d'un homme ordinaire.

40. Mourir c'est retourner vers Dieu. De la bouche

du vieux chef Mukungulu, nous entendimes le dicton suivant :

Pùmbé pùmbé	Tout est passé,
Mídimú yònsó yàpùmbá	Tout travail est fini,
Tuáyá kuà Mvidí Múkùlù.	Nous retournons vers Dieu.

C. Proverbes autour de la relation : Dieu et la souffrance humaine.

Quand un devin indigène (*mubuki*) est consulté sur les causes ontologiques de déboires éprouvés dans la vie courante, de malheurs, de souffrances ou de décès, son arsenal de réponses comporte peu de variété.

Ou bien il dévoile que les mânes des ancêtres sont fâchés et causent des malheurs aux membres vivants de la famille ; ou bien il met en cause les manigances d'hommes jaloux qui fabriquent, dans le dessein de nuire, des sortilèges néfastes (*manga a lukinu*) ; ou bien c'est le sortilège personnel du plaignant, fabriqué pour sa propre protection, qui s'est révolté contre lui à cause d'un manque d'égards ou de l'inobservance des tabous ; ou bien le devin accuse un sorcier qui, de par sa nature, exerce une action affaiblissante et destructrice des forces vitales. Parfois Dieu est désigné, mais seulement dans les cas d'une mort naturelle par extinction lente des forces de vie.

Contre la mauvaise volonté des mânes, le devin préconise des sacrifices avec les prières y afférentes ; contre les sortilèges nuisibles, il recommande le renforcement des sortilèges protecteurs personnels ; contre les propres sortilèges en révolte, il faut recourir à de nouveaux sacrifices et à une meilleure observance des tabous ; contre l'action des sorciers, il faut fabriquer des sortilèges pour se rendre invisible à leur approche. Contre l'action de Dieu, le devin ne préconise rien, ni prière, ni sacrifice, ni sortilège ; on doit l'accepter comme inévitable.

Quand tout a été mis en œuvre pour mieux disposer les esprits, pour dompter les sortilèges, pour éviter les

rencontres avec les sorciers et que cependant aucun résultat favorable n'a été obtenu, il arrive que l'espoir déçu se change en colère et en révolte. Les baLuba injurient leurs mânes et leurs sortilèges :

Nous avons fait de notre mieux ; vous pouvez nous aider, vous ne voulez pas.

On en arrive à humilier ou à détruire fétiches et sortilèges. Avec toute l'amertume d'un cœur déçu, ils lancent des malédictions et des insultes à l'adresse de ces pouvoirs occultes capables de les aider, mais obstinément récalcitrants. Ces imprécations, appelées *mílári* sont parmi les plus belles productions littéraires de leur rhétorique.

Cependant envers Dieu, ils n'agissent jamais de la sorte. Jamais ils ne se dressent contre Lui avec un cœur révolté ou même courroucé ; contre l'action de Dieu, même si elle est défavorable, ils ne réagissent jamais par des insultes ou des outrages. Devant Lui, les seuls sentiments admis sont la résignation et la soumission, parfois avec des plaintes marquant leur étonnement ou leur incompréhension :

Dieu qui est bon, qui est tout-puissant, qui est le Père, comment peut-il agir partialement, combler les uns et décevoir les autres ?

Jamais on ne s'efforce d'y remédier, on se résigne à accepter l'irréremédiable.

Ces désappointements reviennent nombreux dans leurs proverbes :

41.

Mvidí Múkùlù wá Tshímpàngá ;	Dieu de force ;
Mvidí Múkùlù wá kúmánákúmáná.	Dieu qui avez tout fait.
Mvidí Múkùlù kuená múmánè tó !	Dieu, néanmoins tout n'est pas parfait !

C'est une plainte respectueuse envers Dieu de la part de quelqu'un qui se trouve dans le malheur ; par exemple, à cause d'une souffrance physique, à cause d'impuissance

ou autre revers dans la vie conjugale, à cause de maladies ou de décès survenus à des enfants dans la famille. L'œuvre de Dieu leur semble imparfaite, inachevée. Il a créé la vie, mais laisse subsister la mort ; il a créé ce qui est bon, mais laisse exister ce qui est mal.

42.

Mvidí Múkùlù wá Tshiámé ;
Wámániné kùmwè,
Kùmwe kuáshàlá.

Dieu de la mère Tshiame ;
Un côté de votre œuvre est achevé,
L'autre côté reste encore à parfaire.

43. Ou plus tranchant :

Mvidí Múkùlù,
Kùmwe kuápuà,
Kùmwe kuáshàlá.

Dieu,
Une part est finie,
L'autre reste inachevée.

44.

Mvidí Múkùlù Múlòpò Máwéjá Nángílá,
Mfùkí ufùkílá biònsó ;
Wáfùká múkókó, wáfùká tshimpàngá,
Kádí kábá kámwè è kúmúshàlá.

Dieu, Maître Suprême,
Créateur, qui avez créé tout ;
Vous créez la brebis, vous créez le
bélrier,
Mais une partie reste inachevée.

C'est-à-dire : Dieu qui forma tout ce qui est féminin et tout ce qui est masculin, a cependant laissé des lacunes dans son œuvre. Cette manière d'agir de Dieu, envoyant tantôt le bonheur, tantôt le malheur, est incompréhensible pour les baLuba. Ils supposent de la partialité de la part de Dieu lorsqu'il fait prospérer l'un et abandonne l'autre. Ils s'en plaignent, mais ces plaintes sont toujours exprimées avec respect.

45.

Mvidí Múkùlù, Máwéjá Nángílá,
Nè kúblmpá,
Nè kúbinnyèngá.

Dieu est Dieu,
Soit qu'Il me donne,
Soit qu'Il me prive.

Plainte d'une mère dans les lamentations pour son enfant décédé.

46.

Mvidí Múkùlù wá Tshiáná Tshikùlù,
Káwóngó muéná bántú ;
Dimwè wènzá bfléngá,
Dimwè wènzá bfbì.

Dieu de Tshiana Tshikulu,
Kawongo, possesseur des hommes,
Un jour, il fait bien,
Un autre jour, il fait mal.

C'est-à-dire : un jour les créatures de Dieu sont heureuses, le jour suivant elles sont malheureuses. Pourquoi ? C'est une plainte interrogative, un gémissement de la créature souffrante.

47.

Máwéjá Nángilá ;
Muéná kuénzá bfléngá,
Muéná kuénzá bíbì ;
Nè mútshì wá tshipáyápáyá,
Wá díshfbáyá náwò bántú.

Dieu,
Vous qui avez le pouvoir d'agir bien,
Vous qui avez le pouvoir d'agir mal ;
Vous avez un bâton très long,
Avec lequel vous tuez les hommes.

Les Noirs n'ont pas d'explication plausible pour ce bâton, ce *mutshi wa tshipayapaya*, l'expression est très ancienne, sa signification s'est perdue. D'aucuns avancent que ce bâton serait comme le *lobo*, un bâton qu'on attache au cou des chiens indociles. Le proverbe est employé dans les chants de deuil.

48. L'homme qui se sent prospère dit à Dieu pour le remercier :

Mvidí Múkùlù wá Tshiámé ;
Ûpálá bàmwè,
Ûpá bāngá,
Kádí ùmpèlé mèmé.

Dieu de Tshiame ;
Il refuse aux uns,
Il donne aux autres.
A moi, il a donné.

49. Pour se rendre Dieu favorable, on dit :

Mvidí Múkùlù wá kúmpálá ;
Wàdingá bāngá,
Kàdingí wá Mvidí muáná.

Dieu Suprême ;
Qu'il en déçoive d'autres,
Qu'il ne me déçoive pas, qui suis l'enfant
de Dieu.

De tels sentiments cadrent avec la psychologie noire qui admet qu'on traite injustement un inconnu, un

étranger au clan, mais qui ne permet pas de léser un congénère, un membre du même clan. Ici on demande à Dieu de réserver les malheurs pour ceux qui ne s'occupent pas de Lui et d'octroyer ses bienfaits à ceux qui s'abandonnent à Lui.

50. Quant à la prétendue partialité de Dieu dans la distribution de la prospérité et des richesses, voici ce qu'en dit le proverbe :

Mvidié,	Dieu
Kámányí bálándá ;	Ignore les pauvres ;
Bálándá,	Les pauvres,
Ké bámpetà bëndè.	Devant lui sont comme des richards (qui n'ont pas besoin d'aide).

51.

Basuasua, m-ba bintu ;	Ceux qu'on a l'habitude d'aimer, ce sont les richards ;
Bapele, ngenyi ubasuasua ?	Les pauvres qui est-ce qui les aime ?
Mudimadima katengibu nsala,	Chauve-souris sans plumes,
Maweja Nangila.	Ainsi est Dieu.

Complainte à Dieu adressée par celui qui est malheureux et qui assiste à la prospérité d'autrui. Elle exprime l'idée que ceux qui sont déjà dans l'abondance sont aussi ceux que Dieu fait réussir en tout ; Dieu traite en parent pauvre qui ne l'intéresse pas. Il est partial. Chauve-souris sans plumes, est-il dit de Dieu, parce qu'il n'a pas de corps, comme la chauve-souris n'a pas de plumes ; chez les deux il manque ce qui devrait être propre à leur nature. Chez la chauve-souris qui est comme un oiseau, les plumes font défaut ; chez Dieu, qui est omnipotent et paternel, l'impartialité manque.

52.

Bà mákàsà,	Sont prospères,
M-bákásuà Mvidié ;	Ceux que Dieu aime ;
Bàténà bà mákàsà,	Ceux qui sont en détresse,
Mvidí wákábàbèngá.	Sont ceux que Dieu rejette.

Ces plaintes doivent être comprises comme des exclamations de chagrin et de dépit poussées par des hommes vivant dans l'adversité et la souffrance ; ce ne sont pas des affirmations théologiques de leurs pensées religieuses envers Dieu.

53.

Mvidié wá bájàngl,
Muéná tshíntú wákúpá ;
Wákúthidílá nè lútè !

Dieu, Maître des mânes-esprits,
Aux richards vous donnez,
En crachant par terre !

« En crachant par terre » signifie, de tout cœur, avec bienveillance. On crache par terre pour indiquer qu'on expulse tout mauvais sentiment ; par cet acte, le cœur est allégé et libéré. Par exemple, un père ayant maudit son fils, le jour où sa colère s'est dissipée, il en donnera la preuve en crachant par terre devant son enfant en disant :

Kuisu kudi kutoka = Devant mes yeux il fait de nouveau clair.

Cracher par terre n'est pas un signe de mépris, mais une preuve de bonne volonté.

La caractéristique de toutes ces plaintes envers Dieu, c'est qu'elles ne sont jamais une expression de rébellion ou un acte de colère. Leurs plaintes envers Dieu partent d'un cœur docile et résigné et n'excluent même pas un brin d'humour, comme agirait un fils confiant dans un bon père. Ainsi dans le proverbe suivant :

54.

Mvidié,
Úpápá bàmwè ;
Bàngá,
Wákábápá mítété.

Dieu,
A d'aucuns il donne en abondance ;
A d'autres,
Il ne donne que des légumes *mitete*.

Les feuilles de *mitete* constituent un légume plus ou moins amer et de moindre valeur. La signification de la plainte est donc :

Je ne reçois de Dieu que des choses insignifiantes, je reste pauvre, tandis que les autres reçoivent des biens de valeur et prospèrent.

55. Une variante de ce dicton :

Máwéjá wá kàsúflé,
Bàmwè básòmbé,
Bàdiá n.f.tété.

Dieu est partial dans ses amours,
D'aucuns doivent vivre,
En ne mangeant que des feuilles de *mitete*.

56.

Máwéjá ùbwélélé mú luèbè lúbànzà,
Múvwalé tshlámà ;
Muànyí,
Ûbwélélé tshítákátákà.

Dieu, quand il visitait votre cour,
Portait de beaux habits ;
Chez moi,
Il est entré sans vêtements.

On met ses beaux habits pour exprimer sa joie, son bonheur en visitant quelqu'un ; apparaître dans une tenue ordinaire, c'est être *tshitakataka* = sans vêtements, et faire preuve d'indifférence, d'insouciance. Le proverbe veut dire : Dieu vient vous voir avec un cœur bienveillant, vous fait prospérer ; quand Il me visite, il agit d'une manière contraire.

57.

Mvidí Múkùlù ngúdí múfùndé.
Kúfúkà bàmwè,
Bulé bú pàpá ;
Bákwàbò,
M-mpingù yà múná máshindé.

C'est Dieu qui détermine tout.
Il crée les uns,
Avec une taille longue sans fin ;
D'autres
Sont comme des petits fétiches, cachés
dans la brousse.

C'est une manière de se plaindre envers Dieu de la petitesse de taille dont on est accommodé. Mais cette expression se dit aussi dans n'importe quelle adversité. Nous l'avons rencontrée dans les lamentations d'une femme qui se plaignait de sa stérilité.

58. De même, cette plainte pour cause de cécité :

Mvidí Múkùlù kúfúkà biònsó,
Kúbipá mèsó ;
Kàdí kúnshiyá mémé.

Dieu a tout créé,
Il a donné des yeux à tous ;
Moi seul il m'a oublié.

Ce dicton vient d'une fable, où la taupe exalte sur le tambour de signalisation sa détresse à cause de sa cécité. Mais l'expression peut se dire dans n'importe quelle misère.

59. L'homme sans enfants se lamente :

Nyillé kuélá Mvidí Múkùlù mójó nè :	Je voudrais aller saluer Dieu et Lui dire :
Máwéjá wétù ngándàmúnákú,	Bon Dieu, veuillez m'expliquer
Múdì mífúkè bèbè bántú	Comment il se fait que vous avez créé vos hommes,
Bângá bálélè,	Les uns prolifiques,
Bákwàbò nkúmbá ?	Les autres stériles ?

D. Proverbes concernant le thème :

Dieu et la souffrance.

Dans les fables Luba on rencontre souvent le thème d'un homme ou d'un animal se débattant dans le malheur et les souffrances, qui à bout de ressources s'en va se plaindre chez Dieu au sujet de ces déboires continuels et Lui demander secours. Au bout d'un long voyage, on arrive chez Dieu, où l'on est toujours bien reçu. Dieu accorde paternellement un entretien et écoute patiemment le plaignant. Les raisons que Dieu avance sont naturellement dans le cadre de la cosmogonie propre aux baLuba. Il explique que le malheur dont on se plaint ne trouve pas sa cause en Lui, mais qu'il faut la chercher ailleurs, soit dans l'imprudence des hommes, soit dans les machinations d'hommes envieux qui fabriquent des sortilèges maléfiques, soit dans la conduite des mânes courroucés, soit dans les agissements des sorciers.

Ces pensées se trouvent exprimées dans les proverbes suivants :

60.

Ndìmbá-dìmbá,
Bàdì kuètù nè :

La fraude est partout,
Ceux de chez nous prétendent :

Bà Mvidí Múkùlù bàdí bàdìmbá. Que c'est Dieu et tout ce qui l'entoure
qui nous trompe.

Mvidi Múkùlù nè : Mais Dieu répond :
Nkàyèbè údídimbá muáná. Mon enfant, c'est vous-même qui vous trompez.

C'est-à-dire : dans les malheurs, on pense que c'est Dieu qui les envoie, que ses apparences de bonté trompent les hommes, mais c'est une illusion, ces malheurs ont une autre origine.

64.

Móyò,	La vie
M-múshiyá Mvidié ;	Nous a été léguée par Dieu ;
Lúfù,	La mort
N-dúshiyá bákùlù.	Nous est léguée par les ancêtres.

L'entrée de la mort dans le monde par la désobéissance et la fraude des ancêtres sera relatée dans la dernière partie du livre : les contes mythologiques.

62.

Màsóká mátèyà kondàkànyì, Des pièges nous sont tendus partout,
Bàngá nè : m-Múlópò, Les uns disent de par Dieu,
Bàngá nè : m-bàpànú. D'autres disent de par ceux de la terre.

La vie est remplie de malheurs ; d'aucuns pensent qu'ils sont causés par Dieu, d'autres pensent qu'ils proviennent des hommes d'ici bas.

63.

Buàbulá múlámbikà,	Dans une affaire, quand on ne connaît pas le coupable,
Kàbàbulámbiklálá Máwéjá,	N'allez pas mettre Dieu en cause,
Bàbùlámíkà m̀v̀dié.	Accusez un des esprits des trépassés.

Ne cherchez pas la cause de votre malheur chez Dieu, mais chez les mânes.

64.

Múntú wá Mvidié L'homme, ami de Dieu,
Kàfuálé; N'arrive pas facilement à mourir !

Ufuàfuá,
Ngwá bálójí,
Nè bánkíná bántú.

Le plus souvent on meurt
De par les sorciers
Et de par les envieux.

Ces envieux sont les hommes qui fabriquent des sortilèges pour faire du mal.

65.

Muéná múpóngó ùdí mútúvwilé,
Mútàngilé kú bákàjì nè bálùmé ;

Le sorcier est venu nous voir,
Il a regardé les femmes et les hommes ;

Bántú bà Béndè bà Mvidí Múkùlù. Mais les gens appartiennent à Dieu.

Dieu seul protège efficacement contre les sorciers (cf. le proverbe 37).

66. Quand quelqu'un meurt de vieillesse ou quand le devin consulté décrète que ni un sorcier, ni une transgression de *mikiya* ou de tabous, ni un esprit de trépassé, ni un sortilège, sont en cause, on dit :

Mvidi Mukulu udi ubikila muntu wende = C'est Dieu qui appelle son homme.

Inutile de réagir, il faut se résigner. On n'entreprend jamais quelque chose contre la volonté explicite de Dieu. Quand Dieu rappelle son homme, il agit justement ; d'ailleurs auprès de Lui on est heureux.

Cette résignation s'exprime dans le proverbe :

Panu, m-mitu midinge nshingu tshiendelu

Ne : ditunga n-kua Maweja wa Tshiame.

Ici bas nous sommes comme des têtes qui trompent le cou dans la collaboration.

Il nous faut dire : notre pays (= notre vrai séjour) est chez Dieu.

C'est-à-dire : nous faisons comme la tête et le cou qui semblent pour toujours devoir tenir ensemble, mais c'est tromperie, car un jour la mort les sépare ; nous nous trompons si nous pensons être liés éternellement à notre séjour terrestre, notre vrai domicile est chez Dieu.

Une variante en est :

Túdí mítù mídiŋgishá pánú,

Nous sommes ici bas comme des têtes qui trompent ;

Kua Maweja, ki ku nzubu.

Chez Dieu est notre domicile.

Kudingisha = tromper, donner le change, peut signifier aussi jouir d'une santé ou d'un bonheur relatif, pas trop bien, pas trop mal, comme dans la formule de salutation :

Anishako ?
Mudingishe.

Êtes-vous heureux, content ?
Comme-ci, comme-ça, passablement.

De là, en traduction libre, la nuance que les Noirs mettent dans le proverbe doit se comprendre ainsi :

« Ici bas nous ne sommes qu'à demi heureux ; notre bonheur complet est seulement chez Dieu ».

Ou d'une manière plus laïcisée :

Túdí bámitù mǫdingá pànú,
Ku buloba kudi nzubu.

Nous sommes des têtes avec accessoires
(= cous) qui trompent ici bas,
En terre est notre vrai séjour.

Notre vraie vie est en terre, chez les mânes.

TROISIÈME PARTIE

Prières, pratiques et chants en l'honneur de Dieu.**Introduction.**

Le premier essai tentant de déterminer la position des Noirs au point de vue religieux aboutissait à une formule du genre : « Dieu n'est ici nulle part ». Il impliquait un brevet d'ignorance et d'incompréhension. Plus tard, ce fut la mode des théories évolutionnistes ; on était d'avis que dans la formation des idées religieuses noires, il fallait distinguer d'abord une phase de naturisme, puis d'animisme-manisme, puis de fétichisme, puis de polythéisme, pour aboutir enfin au monothéisme actuel. Dans cette phase monothéiste, on distinguait tour à tour un Dieu-Ancêtre, un Dieu-Héros, un Dieu-Guerrier, un Dieu-Aquatique, un Dieu-Sylvain, un Dieu-Humain, un Dieu-Animal, un Dieu-Terrestre, un Dieu-Ciel, un Dieu-Firmament, etc., etc. On se refusait à attribuer à ces primitifs inférieurs une faculté intellectuelle adéquate et suffisamment logique pour être équivalente à celle des civilisés d'Europe et d'ailleurs.

Cette thèse est devenue surannée depuis que LEVY-BRUHL, l'inventeur du prélogisme des primitifs, l'a rejetée lui-même avant sa mort. Maintenant, généralement on s'accorde à admettre que les Noirs, où qu'ils vivent, adhèrent à un théisme pur et croient en un Être-Suprême, personnel, Créateur et Souverain de tout. On est même porté à affirmer que plus les Noirs sont pri-

mitifs, plus leur confession théiste est nette et définie.

Les discussions sur les faits religieux noirs se sont placées sur le plan du culte que les Noirs rendent à l'Être-Suprême. Est-il développé ou rudimentaire ? Est-il prépondérant par rapport au culte des mânes et des pratiques de sorcellerie ou demeure-t-il à l'arrière-plan ? Les opinions exprimées à ce sujet sont très contradictoires. Mgr LEROY écrit (*op. cit.*, p. 193) :

« ...Mais comme, nulle part, Dieu n'est l'objet d'aucune représentation matérielle, comme le culte familial et tribal s'adresse avant tout aux mânes des ancêtres, comme aucun art magique ne peut L'atteindre, qu'Il est inaccessible à l'homme et que, au surplus, Il ne vous veut d'ordinaire que du bien, on ne s'occupe guère de Lui qu'en paroles, et les voyageurs ont sillonné l'Afrique sans voir sa trace presque nulle part dans la religion des populations. »

D'autre part, Mgr ROELENS, dans *Nieuw Afrika*, p. 497, écrit :

« On peut s'étonner que, malgré leur connaissance de l'existence d'un Être Suprême, les Noirs ne vénèrent pas Dieu. Le culte s'adresse exclusivement aux mânes et ombres d'ancêtres. »

Mgr DE CLERCO, dans le *Recueil d'Instructions pastorales*, 1930, p. 13 écrit de son côté :

« ...Mais le Luba ne prie pas, n'invoque pas Dieu : ni directement, ni indirectement, il n'a recours à celui qu'il sait être son créateur. Sa prière, ses invocations s'adressent à ses *bakishi*, il prend son recours directement et uniquement à leurs bons offices. »

Emil TORDAY, dans *On the trail of the Bushongo*, p. 195, est d'opinion que :

« God is not dragged into everyday affairs by the Bushongo, who consider Him an immaterial essence, too high above all that is human, to interfere with the human race...; they render Him no real cult... no prayers are adressed to God, but the help of the ancestors is invoked. »

Ces buShongo = baKuba, sont les voisins des baLuba.

Aujourd'hui l'opinion de ceux qui défendent une thèse diamétralement opposée tend à prévaloir. A l'exception du Père ALBERT, qui pour les Bandjou du Cameroun (1943) se tient encore à l'ancienne position : « Ils ne con-

naissent pas Dieu », on peut citer parmi les ethnologues modernes bon nombre d'auteurs qui constatent un culte de Dieu très poussé parmi les peuplades étudiées. Ainsi, pour les Zande, Mgr LAGAE écrit avec décision :

« Le Zande est loin d'avoir, à l'égard de l'Être Suprême cette indifférence que d'aucuns cherchent à attribuer au primitif. Sa vie individuelle est toute pénétrée du culte révérentiel et respectueux de l'Être Suprême... La prière est courante, peu de jours se passent sans que le Zande de la brousse ne songe plusieurs fois à Dieu — Mboli et ne lui exprime sa prière. » ⁽¹⁾

De même pour les Nkundo, Mgr VAN GOETHEM affirme :

« A toute occasion l'Indigène Nkundo adresse ses prières à Dieu avec des paroles qui viennent du cœur. En se levant le matin... Quand la femme cuit de la nourriture. En se rendant aux plantations, à la chasse ou à la pêche, toujours l'indigène commence par invoquer la protection divine... Dans la joie et dans la crainte, la pensée de Dieu lui vient au cœur et aux lèvres... Le fait que le Nkundo par ses prières et ses sacrifices, est en réelle communion avec Dieu, que cette communion est vivante et sentie est pour moi la meilleure preuve de son culte. » ⁽²⁾

Nos recherches chez les baLuba du Kasai nous ont persuadé que ces affirmations s'appliquent également aux générations anciennes du pays. Le vrai Noir Luba, non encore entamé par la civilisation occidentale, pensait à Dieu, Lui adressait des prières dans les circonstances les plus variées de sa vie. Malgré les dehors d'une vie matérielle fruste, de vêtements rares, d'un logement minable et d'une nourriture pauvre, il avait une vie intellectuelle d'un niveau bien plus élevé ; il savait imprégner et anoblir son existence de la dignité d'un profond sentiment religieux. Cette vie spirituelle noire est restée méconnue par la généralité des gens de race blanche ; même parmi les ethnologues, beaucoup se méprennent sur sa nature et son importance. La cause en est l'ignorance des fondements idéologiques qui ont formé le concept de Dieu des baLuba, et le fait que le

⁽¹⁾ Cf. Mgr LAGAE, *Les Azande*, Bibliothèque Congo, p. 69. Éd. Vromant, Bruxelles, 1936. — IDEM dans *Congo*, mars 1921, p. 405 : Les êtres suprasensibles chez les Azande.

⁽²⁾ Mgr VAN GOETHEM, *Le Dieu des Nkundo*, *Aequatoria*, 1950, n° 2, p. 45 et sq.

culte qui extériorise ce concept n'est pas si ostentatoire que dans les religions occidentales ou orientales.

Le culte de Dieu n'y connaît pas les manifestations en groupe, ni les splendeurs liturgiques. Il se limite à des dévotions particulières, c'est seulement le père de famille qui exerce les fonctions d'intercesseur religieux pour la partie du clan qui forme sa parentèle. Un culte collectif est rare ; il s'accomplit parfois dans des calamités publiques, par des prières imposées par le chef du clan. En général, les actes du culte ne se font pas en fonction d'eux-mêmes, mais sont liés comme parties intégrantes à d'autres activités et occupations de leur vie quotidienne ; ils en sont un élément accessoire, d'habitude bref et peu frappant.

Mais le sentiment de dépendance envers Dieu, de confiance dans son action fécondante et vivifiante, d'accord intime avec ce principe suprême de toute force de vie, était constant et général. Il pénétrait partout la vie matérielle et spirituelle des baLuba, du moins au temps où les facteurs de civilisation n'étaient pas encore venus dissoudre cette connexion avec le surnaturel.

Il y a trois puissances surnaturelles que le Noir Luba honore pour se les rendre favorables :

1^o *Dieu*, source première et fécondateur fondamental de toute force de vie. Les baLuba recourent surtout à Dieu quand les autres forces spirituelles semblent peu disposées, inopérantes ou adverses ;

2^o *Les mânes des ancêtres*, les *bakishi*, fécondateurs métaphysiques naturels de la lignée issue d'eux, intermédiaires établis par Dieu entre Lui et la génération actuellement en vie dans le monde visible ;

3^o *Les sortilèges* ou *manga mapaka*, par lesquels on obtient l'aide des forces de vie inférieures : animales, végétales, minérales, créées par Dieu pour le bien de la force vitale humaine. Le *buanga* agit par l'influence des *bakishi*-ancêtres, qui sont supposés l'habiter. Aussi

cette puissance est établie par Dieu comme intermédiaire entre Lui et les hommes.

Chacune de ces trois puissances surnaturelles est honorée par des prières et des cérémonies déterminées. Le culte de l'une n'excluant pas le culte de l'autre, les trois cultes vont d'ordinaire de pair et s'alimentent à une idéologie commune. La prière pour honorer Dieu peut finir par une invocation aux mânes. Les invocations aux ancêtres sont entrecoupées par des titres de louange adressés à Dieu, source vivifiante aussi de ces mânes. La fabrication des grands sortilèges commence par une prière à Dieu, fécondateur des forces de vie de même que du sortilège. L'hommage de Dieu n'exclut pas le culte des *bakishi* et du *buanga*, ni inversement. On ne peut dire que le culte des ancêtres et des sortilèges exclut celui de Dieu. Ce qui ne veut pas dire que les mânes et les sortilèges sont honorés à cause de leur dépendance envers Dieu ; en fait, ils sont honorés comme des puissances autonomes qui exercent leurs effets librement et d'une manière arbitraire, mais ils sont conçus comme institués primitivement par Dieu pour venir en aide aux misères humaines et tiennent fondamentalement leur pouvoir de Lui. Quand ils sont récalcitrants ou qu'ils restent inefficaces, on s'en plaindra à Dieu. Dans le cours ordinaire de la vie, dans les circonstances normales, la confiance du Noir et ses prières s'adressent avant tout aux *bakishi* et au *buanga*. Dieu, sans être renié ou oublié, est relégué à l'arrière-plan, au moins pour la dévotion extérieure. C'est cette manière d'agir qui a causé l'erreur et fait écrire et répéter :

« Le Noir n'a aucun culte envers Dieu ; il Le considère comme trop distant et trop indifférent aux choses terrestres pour qu'il soit un sujet de culte et d'invocation pour les Nègres, alors même que son existence soit admise et reconnue. » (cf. p. 77).

Les prières et les usages multiples pour honorer Dieu, présentés dans la troisième partie du présent livre, sont une réfutation de cette erreur. Ils montrent qu'il

y a des circonstances nombreuses et variées où le Noir Luba manifeste sa confiance en Dieu par un culte extérieur. Avant de commencer un travail important, avant de traverser un fleuve, avant de grimper à un palmier, en plantant ou récoltant les prémices de ses champs, au premier résultat favorable de la chasse ou de la pêche, en tirant du vin de palme, parfois le matin, parfois le soir, quand apparaît le croissant d'une nouvelle lune, dans ses détresses et ses maladies, au moment du décès, dans les adversités en chasse ou en commerce, en fabriquant ses grands sortilèges, en invoquant la lignée de ses ancêtres, en prêtant un serment ou pour se défaire d'un serment où Dieu a été nommé à la légère, et dans bien d'autres circonstances de sa vie, il se souvient de Dieu et l'honore. Cette étude n'est pas exhaustive : elle présente le résultat d'interrogatoires et d'annotations pendant plusieurs années de travail dans les villages de la brousse et chez les vieux païens du clan.

Certaines catégories de besoins sont même spécialement réservées à des recours s'adressant uniquement à Dieu ; ainsi pour la régénération de leur force vitale, leur *bukole*, leur *moyo* ; pour l'obtention de la fécondité, *bana* ; pour la délivrance de l'emprise du sorcier.

La plupart des prières adressées directement à Dieu ne contiennent qu'une demande de secours pour une, deux ou trois de ces nécessités. Le reste est demandé aux ancêtres et aux sortilèges, moyennant recours à Dieu, si ceux-ci restent inactifs.

Ces prières sont des formules fixées, traditionnelles, inhérentes à l'héritage de la littérature du clan, tel qu'il est transmis de génération en génération. Elles ne sont pas le fruit de l'inspiration individuelle ou de l'improvisation. Les formules employées sont constantes et ne varient pas ou peu. Elles commencent généralement par quelques noms propres ou titres de Dieu, puis suit l'exposé de la détresse dans laquelle on se trouve, une demande de secours et parfois des témoignages d'in-

nocence et de droiture du cœur. Ces formules sont succinctes ; elles ne laissent pas de place à la verbosité ni à la rhétorique. Elles dénotent la confiance filiale d'un bon fils envers un bon Père.

A. Prières et pratiques en l'honneur de Dieu.

a) PRIÈRES GÉNÉRALES : qui se récitent dans des circonstances diverses.

1.

Mvidí Múkùlù Múlópò,	Dieu des cieux, Seigneur,
Umpèshè mójó ngikálè múkólè ;	Donne-moi force de vie, que je sois fort (= prospère) ;
Mmónè tshúmá	Donne moi du bien-être
Mbákè, ndélè,	Que j'épouse, que j'engendre,
Mmúnè mbùjì, nzòlò,	Que j'élève des chèvres, des poules,
Nkànú, bíntú biònsó,	(Que j'obtienne) de l'argent, toutes sortes de biens,
Ngikálè màmé ngóngóngó, múkólè.	Que je sois florissant de santé et de vie ;
Bákàjì mbà Máwéjá	Mes filles, ce sont des filles venant de Dieu ;
Bálúmè mbèndè bānà ;	Mes fils sont ses enfants ;
Biònsó mbièndè ;	Tout ce que j'ai est Sien ;
Yèyé ké muénabiò.	Il en est le Maître.

Dans des circonstances très variées, le père de la famille, le propriétaire de la cour, récite cette prière. Par exemple avant d'aller au marché, en voyage, ou à un procès qui lui a été intenté ; quand un enfant de la maison est malade, avant de partir pour une région lointaine, quand il est plein de soucis, ou quand tout va bien, qu'il se sent heureux ou que simplement le désir d'être en bons termes avec Dieu lui monte au cœur. Il récite la prière en se tenant debout à l'endroit de la cour réservé aux actions religieuses, c'est-à-dire devant le *buanga bua lubanza* = le sortilège protecteur de la cour ; ou bien au *kapolowayi* = l'arbre de séjour de ses grands-parents. Parfois il se ménage lui-même une place réservée en traçant un cercle par terre autour de lui. La prière ne s'adresse pas au *buanga* ni aux mânes ; elle s'adresse directement à Dieu. Le plus souvent on la récite de bon matin ou à la tombée

de la nuit, parfois à d'autres moments de la journée, quand la cour est déserte et que les yeux étrangers ne viennent pas épier.

Le fait que la prière se récite à l'endroit du sortilège protecteur de la cour ou près d'un arbre voué aux mânes ne doit pas induire en erreur et laisser supposer que l'hommage s'adresse aussi au sortilège ou aux mânes. La cause en est que, pour honorer Dieu, le Luba ne dispose pas d'un endroit spécial, déterminé. Dieu est partout, agit partout. On ne Lui dresse pas de temple, ni de hutte ou de sortilège, pour y habiter. Il ne peut être saisi, Il ne peut être dominé ; les Luba n'imaginent pas de choses matérielles où sa force ou son essence peuvent être enfermées, comme c'est le cas pour les mânes ou pour les forces inférieures animales, végétales ou minérales, enfermées dans le sortilège, ou pour les forces vitales humaines, enfermées dans les *muvu*. Pour Dieu, ils ne connaissent pas non plus d'arbres ou de résidences spéciales où Il aimerait à venir séjourner, comme c'est le cas pour les mânes-*bakishi*. Dieu dépasse tout en être et en agir. C'est pourquoi on peut L'honorer à n'importe quel endroit, à n'importe quel moment. Mais parce que l'invocation de Dieu est une manifestation de la vie religieuse, le Noir, pour l'accomplir, va de préférence se tenir en un endroit déterminé de sa cour, sacré et réservé à tous ses actes religieux.

2. La prière suivante est également une formule générale d'invocation à Dieu. Quand un père de famille est prospère, qu'il possède beaucoup d'enfants et déjà des petits-enfants, il la récitera à l'occasion d'un acte religieux qu'il accomplit, par exemple quand il va mettre une offrande près de l'arbre des mânes dans la cour. La prière à Dieu fait partie de la cérémonie religieuse qu'il accomplit pour ses mânes.

Múlópò Máwéjá Nángílá
Wèwé ké muéná bántú ;

Seigneur Dieu,
Vous êtes le Maître des hommes ;

Múntú éú àkólè, àtókè mútù,	Que cet homme soit plein de force vitale
Alélè bâná bàvúlangànè ;	jusqu'à ce que ses cheveux blanchissent,
Bàdí amú bèbè wêwé.	Qu'il engendre une multitude d'enfants ;
Wá múná múbì, wámútshiàùdì,	Car tous sont aussi vos enfants.
Kàbàmònyí tó.	Que l'homme au cœur mauvais, que l'envieux
	Ne les voie pas.

« L'homme au cœur mauvais » est l'homme jaloux de son bonheur, qui recourt à des sortilèges maléfiques pour le détruire. « L'envieux » est dit de l'homme sorcier ; le seul moyen de se prémunir contre lui, c'est de se rendre invisible à son approche. Une telle prière générale peut s'employer aussi dans des cérémonies ou actes religieux autres que ceux envers Dieu, par exemple en fabriquant le sortilège qui doit protéger la cour, le *buanga bua lubanza*, dont on parlera plus loin.

3. Suit une prière qu'on a l'habitude de réciter quand tout va bien, quand on se sent prospère. C'est un témoignage de bonne volonté et de gratitude envers Dieu dont on espère obtenir la stabilité dans le bonheur.

Mvidí Múkùlù,	Dieu du ciel,
Biànyì bintú bîkálè bitwá mîkùmà;	Que tout ce que je possède prospère ;
Mémé tshiená ngibá,	Je ne suis pas voleur,
Tshiená ngèndélá múkàjl wá béndè	Je n'importune pas la femme d'un autre
Tshiená ngèndélá muáná wá béndè.	Ni la fille d'autrui.
Kàdí múntú múntàngilé,	L'homme qui me regarde d'un œil mé-
	chant,
Wêwé Mvidí Múkùlù,	Vous, Dieu,
Umútàngilè bièbè.	Regardez-le également.

Les sorciers ensorcellent par leurs yeux. L'œil est considéré comme un moyen qui projette les intentions de celui qui regarde dans celui qui est regardé ; l'œil de celui qui regarde avec un cœur méchant cause du mal ; l'œil de celui qui regarde avec un cœur bienveillant cause du bien.

4. Le sorcier est l'ennemi numéro un de tout Noir, parce que le sorcier est réputé pouvoir affaiblir, stériliser

métaphysiquement la force de vie de chaque membre du clan ; il l'affaiblit pour la détruire, c'est-à-dire la faire émigrer du monde visible dans le monde invisible. Pour se prémunir contre les embûches des sorciers, le Noir adresse à Dieu la prière suivante :

Muéna múpóngó údí mútúvwilé,	Le sorcier est venu chez nous,
Mútàngilé kú bákàjì nè bálumé,	Cherchant les femmes, cherchant les hommes,
Bántú bà béndè bà Mvidí Múkùlù.	Mais tout homme est propriété de Dieu.
Mvidí Múkùlù ùmúmònè,	Dieu regardez ce sorcier,
Alué pá nyíma pèbè	Faites qu'il Vous suive (= qu'il Vous obéisse),
Tuètú tubándè nè máyi,	Que nous puissions remonter le courant,
Yéyé àpwéké nè máyi.	Et qu'il aille en aval (à la dérive).

Cette dernière expression est souvent employée pour signifier qu'on veut surmonter la difficulté au lieu d'être entraînée par elle.

Cette prière se récite en n'importe quel acte religieux, aussi quand on honore les mânes ou qu'on vénère les sortilèges. Dans ce cas, la cérémonie comprend d'abord une prière à Dieu, ensuite une autre pour les ancêtres ou pour le sortilège.

5. Autres prières générales adressées à Dieu, c'est-à-dire prières qui ne sont pas attachées à une action fixe, mais qu'on récite dans n'importe quelle circonstance pour être préservé de n'importe quel mal.

Mvidi Mukulu, Maweja Nangila,	Dieu, Être Suprême,
Mulopo, muena matunga	Dieu, Maître de la terre
Wewe ngufukile bintu bionso ;	Vous qui avez créé toutes choses ;
Kadi meme mundi muvue emu :	Moi ici présent, ce pourquoi je suis venu :
Ngikale pani ne bukole.	C'est pour obtenir force de vie.
Nyama mubi wa tshilubi kammonyi,	Qu'aucun animal sauvage ne me rencontre,
Nkuba kammonyi,	Que la foudre ne me trouve,
Muena mupongo kammonyi,	Que le sorcier ne me voie,
Muena bualu bubi kammonyi.	Que l'homme aux intentions mauvaises ne me regarde.

6. Ou bien :

Mulopo Mawéja Nangila,
Wewe udi lumana bintu mpata ;

Nzubu wanyi eu asanguluke.
Tshibi tshintu tshia muntu,
Tshitapianganyi,
Nenku ungipatshile bibi bionso bidi
bimvwila

Dieu, Être Suprême,
Vous qui surpassez en puissance tout
ce qui existe ;

Que ma famille soit prospère.
Je n'ai rien volé de personne,
Je n'ai tué personne,
Donc chassez d'autour de moi tout le
mal qui pourrait m'arriver.

7. Ou bien :

Múlópò Máwéjá Nángilá
Wátúpá mákàndà múbídí ;
Báná bànyì bàsàngalè
Wèwé úpèlè
Éú tshièndè, éú tshièndè.

Dieu, Être Suprême,
Donnez à notre corps la santé ;
Que mes enfants soient heureux,
Vous qui donnez
À chacun le sien.

b) PRIÈRES PARTICULIÈRES : prières attachées à une action déterminée ou à un événement particulier de la vie quotidienne.

8. Avant de commencer un travail :

Mvidí Múkùlù wányì,
Ungámbikè búkólè buà kuénzá múdímu,
Muéná múpóngó kálóndó kú múdímu wányì,
Yèyé múlóndé
Kú mèsó kùmúfikè,
Kàmmónó tò.

Mon Dieu du ciel,
Donnez-moi la force de travailler,
Que le sorcier ne me suive pas
sur mon travail,
S'il me suit,
Qu'il fasse obscur devant ses yeux,
Qu'il ne me voie point.

9. En traversant un fleuve :

Mvidí Múkùlù
Unsámbuishè biányì kú máyì ;
Díkàsà dfbì kádimmuèkí,
Kuányì kú ndì nyá kùtókè tò.

Dieu du ciel,
Aidez-moi à traverser cette eau ;
Qu'il ne m'arrive pas un malheur,
Que là où je vais il fasse clair (= tranquille,
sans contrariétés).

10. En allant tirer du vin de palme :

Mvidí Múkùlù, Máwéjá wányì,
Umpè málúvú,
Mú dipàndà diányì édí.

Dieu du ciel, mon Seigneur,
Donnez-moi du vin de palme,
De mon palmier-dipanda que voici.

Après avoir détaché laalebasse de vin de palme et être descendu de l'arbre, il verse un peu de vin dans une

écuelle et le jette vers le ciel comme la part de Dieu ; ou bien il prend une gorgée et la crache vers le ciel, après quoi il dit :

11.

Mvidi Múkùlù,
Wampi maluvu,
Ke ebe au.

Dieu,
Vous m'avez donné du vin de palme,
Voici votre part.

L'usage de sacrifier à Dieu la primeur d'un produit en la rejetant ou en la détruisant s'accomplit en diverses circonstances. Cet usage s'appelle *kúsòmá* et l'offrande, *músòmù*. On pratiquait cette coutume pour la plupart des produits agricoles, surtout pour ceux qui composaient la partie substantielle de leur repas : *mponde*, *nkunde*, *matala* : millet, haricots et maïs. On faisait de même pour les produits de la chasse, de la pêche, de la prise des fourmis, etc. Il y a dans cette coutume une reconnaissance du droit universel de Dieu, Maître de tout, et une demande de réussite dans le travail dont on a offert les prémices.

12. A la première récolte des fruits des champs ⁽¹⁾, quand le maïs ou le mil a mûri sur le champ, le propriétaire y envoie sa première femme, la *muadi wa lubanza*. Elle cueille une partie de ces nouveaux fruits aux quatre coins du champ et au milieu. Elle les apporte à la maison et en prépare une bouillie pour son mari et ses propres enfants. On tue une poule pour ce repas. Avant l'accomplissement de ces cérémonies, aucune des autres

(1) Concernant la plantation des fruits agricoles, cf. A. DE CLERCQ, *Onze Kongo*, 1911, p. 4 « ...Ils demandent aussi la bénédiction de Dieu pour les fruits de la terre. A la fin de la saison sèche on prépare les champs pour les rendre propres à la plantation à la tombée des premières pluies. Quand quelqu'un veut planter, p. ex., du maïs, il prend une écuelle de semailles et en prépare une bouillie (*bidia*). Une partie de cette bouillie, il la met dans un plat sur la terre préparée pour la plantation, et l'offre à Dieu en disant : *Mvidi Mukulu Maweja, indi nkuambika bintu bilamba, ungambishe bintu bibishi bivule*. C'est-à-dire : Dieu, je Vous donne des choses cuites afin que Vous m'accordiez des choses fraîches en abondance. — Après cela il travaille son champ, puis mange l'autre partie de la bouillie de maïs. La part de Dieu restera sur le champ » (Trad. française).

femmes de la cour ni leurs enfants ne peuvent aller sur ce champ ou en manger les fruits. Quand le repas est cuit, le maître appelle près de lui sa première femme et ses enfants. Il prend dans la hutte un morceau de *lupemba lua mulopo* = argile blanche, et l'écrase dans la paume de sa main ; il souffle une partie de cette poudre vers chacun des quatre côtés du vent ; une dernière partie est soufflée en haut, vers Dieu. Après cela il enlève un morceau de viande de la cuisse et une aile de la poule préparée ; il met cette viande sur la bouillie ; de cette bouillie il prélève avec les doigts une parcelle, y ajoute un peu de viande et jette le tout du côté du soleil couchant, ensuite vers le côté opposé, puis vers les deux autres côtés. Ensuite il trace sur le corps de ses enfants quelques raies avec de l'argile blanche en disant :

Múkáléngé Máwéjá Nángílá,	Seigneur Dieu,
Dibá kàtàngílá tshíshíki ;	Soleil qu'on ne peut regarder de face ;
Wêwê wáfúkílá bià pànuápá,	Vous avez fait tout ce qui existe dans le monde ici,
É kúpà bántú bèbè nè bibidià.	Et donné à vos hommes pour se nourrir.
Kádí lélù eú nyéù	Ce jour d'aujourd'hui
Túdià biákúdià bià mú búdími búpiá- búpià.	Nous mangeons les fruits de ce nouveau champ.
Wáméneshá bíkwabò mú mádími ètù.	Veuillez faire croître d'autres fruits sur nos champs.
Ukóléshè bàdi bàdià biákúdià bièbè.	Donnez force de vie à ceux qui mangent vos aliments.
Biòbió bínè biàtùpwéká nè dílá.	Qu'ils digèrent bien dans nos intestins.

Cette prière finie, ils commencent le repas ; ils mangent tout. Il n'en reste rien, pour que nul autre n'en puisse profiter également ⁽¹⁾. Le lendemain, le propriétaire

(1) Ce repas commun avec Dieu — parfois avec les mânes ou avec le sortilège — à qui on offre une partie des aliments, constitue ou fortifie une unité d'être, de force vitale, entre les partenaires. A ce repas avec Dieu des prémices du champ, le père n'associe que ses plus proches, sa première femme et les enfants issus d'elle, parce que seulement leurs forces vitales constituent avec la sienne et avec Dieu une communauté de vie, une unité ontologique. Il évite un dérangement dans cette unité en prenant soin que personne d'autre, même un membre de sa cour, ne participe à la manducation de ces prémices. Ce repas, ces aliments, sont la preuve sensible qui extériorise l'existence de cette commu-

prend un même repas avec sa deuxième femme, la *tshiala a muadi*, le jour suivant avec la troisième, la *ntomena*, le quatrième jour avec la *kalami* et le cas échéant encore avec les autres, les *bitumbatumba*. Mais dans chacun de ces repas, le culte de Dieu n'intervient plus ; il se fait seulement pendant le repas avec la première femme ⁽¹⁾. Tel est le cérémonial des prémices chez les baLuba ; les Bena Lulua, leurs voisins, mettent dans ce cas les aliments de ce premier repas au feu de l'âtre = *tshiota*, lieu de rassemblement des mânes de la famille ; ils y amènent du nouveau bois à brûler ; tous s'accroupissent et le maître de la cour fait la prière suivante :

13.

Wêwé Múlópò,	Pour Vous, Dieu,
Ké nzòlò éu.	Voici une poule.
Kátuéná muà kúdià	Nous ne pouvons manger
Biákúdià bià tshídímú tshíanà.	Les fruits de cette saison sans faire ce qu'on doit faire.
Kadí bintú ébí kábitúsámi munda tó.	Puisse cette nourriture n'être pas nuisible à notre intérieur.
Biápweká nè dílá tàlà.	Qu'elle descende dans nos entrailles sans trouble.
Tuáfíká kàbídi mú tshíngá tshídímú	Laissez-nous atteindre la nouvelle saison
Biákàné.	Comme il faut (selon l'ordre établi).

Cette poule n'est pas tuée au *tshiota*, parce qu'elle n'est pas destinée aux mânes de la famille ; elle est sacrifiée à part, dans l'intérieur de la case ou à un autre endroit.

14. A la chasse et à la pêche :

La petite chasse, la chasse journalière, est la battue

nauté de vie. Y laisser participer d'autres serait troubler le courant métaphysique de vie qui lui vient de Dieu par la lignée de ses ancêtres, qui vivifie cette communauté d'être.

(1) Ces coutumes laissent entrevoir que dans la mentalité traditionnelle des baLuba, le mariage monogamique est le seul vrai mariage, basé sur leurs conceptions ontologiques de forces de vie et de fécondation métaphysique par Dieu. La communauté de vie avec Dieu et avec la lignée des ancêtres semble n'exister que par la première femme, la *muadi*, et sa progéniture.

des rats des champs. Quand quelqu'un attrape ou déterre son premier rat, il lui arrache un peu de poils de la peau, et les jette ; puis il approche la bouche de cet endroit épilé, crache dessus un peu de salive, et levant le rat vers le ciel, il dit :

Mulopo Mawéja,
Kebe nkaku ;
Kadi kani, kepi ?

Seigneur Dieu,
Voici votre part,
Mais la mienne, où est-elle ?

C'est-à-dire : je Vous donne le vôtre, le premier, maintenant laissez-moi en attraper beaucoup pour moi. Le rat offert à Dieu est mis en terre à l'endroit même où on l'a attrapé.

De même à la pêche : le premier poisson qu'on prend est porté à la bouche, on souffle dessus et le levant vers le ciel, on dit une prière semblable. Ensuite le poisson est rejeté à l'eau. Si un père voit que son fils néglige cette coutume, il le blâme en disant :

Ele mulu, ambike Mulopo = Lève-le vers le ciel, donne-le à Dieu.

Dans les grandes chasses, avant de se lancer dans la haute brousse, le chasseur dit :

15.

Tshiéndéla, tshiéndéla,
Tshiéndéla kányóká,

Je ne suis pas en route (bis),
Je ne suis pas en route pour attraper un
serpent,

Tshiéndéla kátèmbwè.

Je ne suis pas en route pour attraper une
guêpe (c.-à-d. pour attraper ce qui est
mauvais).

Wèwé tátù nè kákù,
Nè Múlópò muéná bintú
Ngámbulishè biányì,
Nkwátè biányì nyámá.

Vous mon père et vous mon grand-père,
Et Vous Dieu, Maître de tout,
Veuillez me donner votre aide,
Laissez-moi attraper une bête de chasse.

Wèwé Múlópò wákásuá, bàmwè,

Vous, Dieu, qui avez des préférences pour
d'aucuns,

Buá tshínýì búttùlù túkèngá,

Pourquoi avons-nous tant d'infortune à la
chasse,

Wèwé mútùtàngilé ?

Alors que votre œil repose sur nous ?

Ici l'invocation des mânes de la lignée et l'invocation

de Dieu va de pair dans une même prière. La plainte ne doit pas être considérée comme une expression de doute envers Dieu ou d'incrédulité à sa bienveillance ; c'est une plainte à la juive, dite pour inciter Dieu à donner plus d'aide et cela pour sa propre gloire.

16. Prière matinale d'une mère :

A l'aube, la mère déjà éveillée est couchée avec son petit enfant dans la hutte : les autres occupants de la case et les gens du village sont encore endormis. Quand apparaissent les premières lueurs du jour, elle se lève et sort en rampant par l'ouverture de la porte. Venue dehors, elle se dresse, prend son bébé et le soulève de ses deux mains vers le ciel ; d'abord vers le côté du soleil levant, ensuite vers le côté du couchant et chaque fois elle dit à Dieu :

Múlópò Máwéjá Nánglá,
Wátúpá mákándà múbídí,
Bànà bànyi básàngálé.
Wéwé úpèlé
Éú tshièndè, éú tshièndè.

Dieu, Être Suprême,
Veuillez nous donner santé de corps,
Que mes enfants soient heureux.
C'est Vous qui donnez
A chacun le sien.

Cette prière est adressée exclusivement à Dieu, pas aux mânes ou *bakishi*, parce qu'elle est dite les bras levés vers le ciel. Pour invoquer les ancêtres, les bras descendent vers la terre où les mânes sont censés habiter.

Ensuite la mère rentre dans la case, prend le pot de terre qui contient l'argile blanche, *lupemba lua Mulopo* ; elle passe deux doigts dans cette terre et trace une double ligne blanche sur le front et sur chaque tempe de l'enfant ; ensuite une double ligne partant de chaque épaule vers le milieu de la poitrine, et de là au ventre.

Puis elle se frotte elle-même de cette argile ; pour finir elle en prend un peu dans la main et en asperge de tous côtés l'intérieur de la case. La mère accomplit cette cérémonie pour immuniser la maison et ses habitants

contre les maléfices des esprits mauvais et des sorciers ⁽¹⁾.

17. Prière du soir prononcée par une mère.

Le soir, quand la famille se tient assise autour du feu, de l'âtre *tshiota*, dans l'enclos de la cour, ou assemblée à toute autre place du village, il arrive parfois qu'une mère portant un enfant dans les bras se lève en disant : je vais me coucher. Elle entre dans la case, met deux doigts dans le *lupemba lua Mulopo*, sort et lève ses doigts mouillés d'abord du côté du soleil levant, ensuite de l'autre côté, en disant :

Múlópò Máwéjá,
Tuálálá bímpè mú nzùbú,
Nè wátùjúlá máléngélá.

Dieu Seigneur,
Veuillez nous donner un sommeil tranquille,
Jusqu'au moment où Vous nous réveillerez
en paix.

Cette cérémonie n'est accomplie que par les femmes, et non par des hommes, et uniquement par des femmes ayant de petits enfants. Elle a lieu dans l'obscurité, quand la lune n'est pas encore montée, et se fait une fois par semaine ou par mois selon l'habitude de la mère. Elle ne s'accomplit jamais pendant les deux jours entre l'ancienne et la nouvelle lune. Si par exception elle accomplit la cérémonie quand il y a clair de lune, alors elle étend les doigts vers la lune en disant :

18.

Múkáléngé,
Wátùtàngílá bímpè,
Kuikádí mûtùtàngílé
Bíbí.

Dieu,
Regardez-nous d'un œil favorable,
Ne nous regardez pas
D'un œil malveillant.

La cérémonie peut s'accomplir aussi à l'apparition

(1) Le blanc, chez tous les peuples claniques, est signe d'acquiescement juridique, il est la preuve physique d'innocence et d'intégrité ontologiques ; tout comme dans l'idéologie judéo-chrétienne, le blanc est symbole de purification, d'absolution de dettes envers Dieu, de pureté d'âme. Cette belle cérémonie païenne, et bien d'autres coutumes indigènes, pourraient facilement être christianisées, c'est-à-dire, imbues d'esprit chrétien basé sur la conception païenne antérieure.

d'une nouvelle lune. L'apparition d'une nouvelle lune est toujours regardée par les Noirs comme un grand et joyeux événement. On sort des cases tous les sortilèges, on les enduit d'huile fraîche pour obtenir de nouvelles forces vitales sous l'influence de la lune. Les mères enceintes et les mères portant un petit enfant, dansent, festoient et récitent des invocations pour le renforcement de leur fécondité. Ce n'est pas honorer la lune en tant qu'idole ; tout Noir sourirait si on lui demandait si la lune est *Mvidi Mukulu* ou si elle a une puissance divine. Ils la considèrent tous comme créée par Dieu, mais elle représente à leurs yeux une force vitale à caractère spécial. Affaiblie, mourante, disparue dans le monde invisible, elle a en elle-même le pouvoir de se renouveler, de se ressusciter et de réapparaître ranimée dans le monde visible. Les Noirs exposent leurs sortilèges, et aussi leurs femmes en âge de procréer, aux influences métaphysiques de la nouvelle lune pour les mettre sous l'influence de cette force vitale spéciale.

Par son pouvoir de donner vie à ce qui est mort, c'est-à-dire à se faire réapparaître dans le monde visible, alors qu'elle y avait disparu, la lune est pour les Noirs un symbole du pouvoir créateur de Dieu ; ils l'appellent : *disu dia Mulopo*, œil de Dieu, œil transmetteur de fluide vivifiant.

Quand ils invoquent la lune, ils lui appliquent des noms propres de Dieu ; ainsi ils disent à la lune montante :

19.

Kómákómá,
Àmú muètù muà kálé
Mùtùshilè,

Múlòpò Máwéjá.

Donnez-nous pleine santé (force de vie),
Comme nous étions autrefois
Quand vous nous avez abandonnés (les deux
jour de son absence),
Seigneur Dieu.

c) TROIS OCCASIONS SPÉCIALES POUR INVOQUER DIEU :

1. En cas de détresse, de maladie ou de mort.

2. Dans la fabrication des grands sortilèges ;

3. Pour la suppression des effets néfastes d'un serment, le *kutshipulula*.

1. En cas de détresse, de maladie ou de mort.

Dans ces circonstances, on recourt aux mânes-*bakishi* et au sortilège-*buanga* ; quand l'aide tarde de ce côté ou n'arrive point, les baLuba adressent leur prière directement à Dieu.

Quand le Noir Luba éprouve des revers de fortune continuels ou qu'un grand malheur l'accable, — par exemple un vol, une perte de biens, mortalité parmi le petit bétail, une récolte qui dépérit sur le champ, des difficultés avec des tiers ou avec le chef du village, des ennuis persistants, — alors le père, certain soir, va se placer debout près de l'endroit où est suspendu le sortilège protecteur de la cour, ou près de l'arbre *kapolowayi*, habitat des mânes de ses grands-parents, ou si c'est un Lulua, auprès du feu-*tshiota*, lieu de rassemblement de ses ancêtres, pour y réciter la plainte suivante :

20.

Mulopo Maweja Nangila,
Meme e kuenza wa diakabi,
Bianyi bionso bitangalake amu nunku,

Luanyi lubanza lujukile amu kulu,

Meme tshibi,
Tshilowo muntu.

BiUma ebi

Mbintu bia diku dietu,
Mbintu mbishala kudi batatu.

Bonso ne biabo

Balale talala ;

Luanyi lubanza luteme amu mudilu.

Mvidi Mukulu wanyi,

Dieu, Être Suprême,

Me voici tout malheureux,

Tous mes biens se dispersent à l'aventure,

Ma famille et ma cour sont sens dessus dessous,

Moi qui n'ai jamais commis un vol,

Moi qui n'ai jamais ensorcelé personne.

Mes possessions ici,

Elles sont propriété de toute ma famille ;

Ce sont des biens hérités de mes aïeux.

Tous les hommes possédant des biens

Vivent par eux en paix ;

Mais ma maison est comme consumée
par le feu.

Mon Dieu,

Wewe muakaji wa malu a bantu ;	Vous qui arrangez toutes les affaires des hommes ;
Meme kumana mikolobodi yonso :	Tous les usages et les tabous, je les ai observés ;
Kutapa nzolo,	J'ai offert des poules,
Kuakuila batatu,	J'ai invoqué les ancêtres,
Kupanga.	Tout est inutile.
Apo Wewe,	Maintenant à Vous Dieu (d'intervenir),
Muntu udi mutangile bianyi bula,	L'homme qui en veut à ma cour,
Nansha kumutapa ?	Pourquoi ne pas l'abattre ?
Bionso ne bantu,	Mon bien et mes proches
Tudi bebe wewe ;	Nous tous, nous Vous appartenons ;
Diba katangila tshishiki,	Vous, soleil qu'on ne peut regarder fixement,
Wewe bukole	Vous, force de vie
Budibo batemba kudi bakulu ;	Glorifiée par nos chefs de clan ;
Dikenga diampita bunene.	Ma misère me dépasse.
Meme,	Moi,
Tshibikidi mukaji wa bende,	Qui jamais n'attendai à la femme d'autrui,
Tshinyengi bia bende,	Qui n'ai jamais pris de force le bien d'autrui,
Nansha buanga bubi tshiena nabo.	Qui n'ai aucun sortilège pour nuire au prochain.
Tshiena nkina muana a muntu.	Qui n'envie personne.
Bonso bamona lupetu lutanta,	Tous les autres possèdent des biens qui prospèrent,
Luanyi lunyanguka,	Le mien se dissout de tous côtés,
Lutangile amu ku lufu.	S'en va toujours à sa perte.
Mulopo Maweja Nangila,	Dieu, Être Suprême,
Diba katangila tshishiki ;	Soleil, qu'on ne peut regarder fixement,
Mbabutuku ne bianyi bionso,	Je cours à la ruine avec tout ce que j'ai,
Nansha kulala tulu mu nzubu.	Même le sommeil me fuit dans ma maison.
Muntu udi mutangile luanyi lubanza,	L'homme qui en veut à ma cour,
Nansha kumonaye bualu !	Qu'il ait lui-même un malheur !
Nansha kuelaye diyi ne :	Que celui qui s'enhardit à crier :
Mvwa mubenge muntu nanyi wawa,	Je ne veux pas de cet homme,
Nansha mvwa mumuele buanga bubi,	J'ai fabriqué contre lui un puissant sortilège,
Bamubingila kudi bantu.	Qu'on le hue en public.

21. Une semblable plainte pour tout malheur est en vogue chez les Bena Lulua :

Múlópò,	Dieu,
Mémé nákuámbá biònsó,	J'ai fait tout ce que je pouvais faire (!),

(!) C'est-à-dire j'ai essayé : a) toute aide ontologique : consultations des devins, invocations des ancêtres, fabrication de sortilèges ; b) toute aide phy-

Tshièna mùmóné buálú.	Et je n'ai pas eu de résultat.
Kadí wèwé	Cependant Vous, Dieu,
Nguákátùfúkà nè bákishí bínè,	Qui nous avez créés ainsi que les mânes ⁽¹⁾ ,
Kadí mú ndi ntámhá kúkèngá	Que je reste dans tant de détresse
Mbuà tshínýl ?	Comment cela se fait-il ?
Kí nzóló éú kú lúkùnyí	J'immole une poule ⁽²⁾ ici au feu de l'âtre
Núdié, nùndékèlè,	Acceptez-la et laissez-moi en paix,
Nsómèè bímpe.	Que je vive en tranquillité (= sans contrariétés).
Múlópò Máwéjá Nángílá,	Dieu, Être Suprême,
Tshitundú muaná pèulù,	Tshitundu, fils du ciel,
Tshièná múdiè kántú kà béndè.	Puisque je n'ai rien pris à personne,
Díkèngá édí né ndià kùudi wèwé	Cette détresse, si elle vient de Toi,
Undékèlè.	Veuille m'en délivrer.
Bikáládíó dià kùdi muntú nè mmújàngì	Si elle vient d'un homme ou d'un esprit ⁽³⁾
Wàpwéká nè mâyí,	Qu'il périsse, emporté par le courant,
Mémé nábàndá nè mâyí.	Laisse-moi remonter le courant (= être sauvé).

22. Complainte plus succincte :

Bónsó bálédí bètù	Vous tous, nos parents
Nè bánkámwà bètù,	Et vous, nos ancêtres,
Nùlué kú lúkùnyí ekú.	Veuillez venir ici au feu de l'âtre.
Wèwé Múlópò	Dieu,
Ké múfúkí wá bántú,	Toi qui es le Créateur des hommes,
Ulué bièbè ku lúkùnyí ekú,	Veuille venir aussi à ce feu,
Wèwé nguákáfúkà bántú bónsó ;	Car c'est Toi qui as créé tous les hommes ;
Kadí mütùdi bákèngé,	Mais que nous soyons en détresse,
M-múnyí nè buà tshínýl ?	Comment et pourquoi en est-il ainsi ?
Kúdié bièbè nzóló kú kápià.	Veuille venir manger Toi aussi cette poule au feu de l'âtre.

23. Ou bien :

sique : recherches de médicaments ; toute chose matérielle que Dieu a mise à notre disposition pour nous aider.

(1) Dieu est le Maître des hommes et aussi des mânes qui refusent de m'aider.

(2) Cette poule m'est sacrifiée pour disposer Dieu favorablement et aussi pour calmer les mânes ; c'est pourquoi il emploie le pluriel, *nudie*, *nundekele* = acceptez-la et laissez moi en paix. Ensuite, c'est de nouveau Dieu seul qui est pris en considération, on emploie de nouveau le singulier, *undekele*, délivre-moi. Dans ces invocations, souvent on pense à Dieu et aux mânes en même temps, à Dieu comme Maître Suprême aussi des mânes.

(3) « Homme » signifie ici ou bien un sorcier ou bien quelqu'un qui a fabriqué un sortilège maléfique ; « esprit » est quelqu'un des mânes-ancêtres.

Mvidí Múkùlù,	Dieu du ciel,
Tshibí,	Je n'ai jamais volé,
Tshilówó,	Je n'ai jamais ensorcelé personne,
Tshidí tshítàngilé kú mbèlò kuànyì	Qu'un œil mauvais regarde ainsi ma cour,
Nénkú ò-tshínýì ?	Qu'est-ce ?
Mvidí Múkùlù wányì,	Mon Dieu,
Ungákullè biànyì,	Ayez pitié de moi,
Wèwé muéná bántú ;	Vous, Maître des hommes ;
Mbákèngì !	Je suis en détresse !

24. En cas de maladie :

Mvidí Múkùlù wá Tshiamé,	Dieu de Tshiamé,
Dfíbá kàtàngilá tshishíkí,	Soleil qu'on ne peut regarder fixement,
Wá kútàngilá bàmoshá nsásé ;	Celui qui le regarde, les rayons le brûlent ;
Málú ónsó nánkúmáná,	Tout ce qu'on peut faire, je l'ai fait ⁽¹⁾ ,
Kuéná únkwtshíkákú biànyì,	Pourquoi ne pas m'aider moi aussi
Mú disámá diànyì édí ?	Dans cette maladie, la mienne ?
Nákútambá kúkèngá !	Je suis si malheureux !
Disámá nè òdiá kú mínú yèbè	Cette maladie si elle vient de votre main
Undékèlè !	Veuillez m'en délivrer !
Ne' udi múswe kúnshípá	Mais si Vous voulez me détruire
Unshípé !	Alors faites-le ! ⁽²⁾
Nákútambá kúkèngá.	Mes souffrances sont trop grandes.

25. Ceci s'est passé avant l'arrivée des Blancs. Chez les baLuba de la région du chef *Kalombo wa Kamidimu* sévissait une maladie très contagieuse et les gens périssaient en grand nombre. Alors, après avoir épuisé tous les moyens pour remédier à ce fléau, les aînés de chaque village firent des invocations à Dieu. Le priant de bien vouloir chasser la maladie et ils imposèrent à tous leurs sujets de faire de même. Voici leur prière :

Bantu ba Bende wa muena Bantu !	Les hommes sont de Dieu, leur Maître !
Mvidi Mukulu muine pandi !	De Dieu Lui-même !
Ne balume ne bakaji,	Tous les hommes et toutes les femmes,
Aka ! Aka !	Ah ! Ah !
Bikale bamba ne mushiku,	Qu'ils le disent avec leur bouche,
Bela Mvidi Mukulu meyi abo,	Qu'ils clament leurs cris vers Dieu,
Maweja Nangila !	Dieu, Être Suprême
Mvidi Mukulu wa Tshiana Tshikulu !	Dieu de Tshiana Tshikulu !
Kawongo muena bintu !	Kawongo, Maître de tout ! ⁽³⁾

(1) Cf. supra n° 21.

(2) Si Dieu veut envoyer la mort à quelqu'un, il n'y a plus rien à faire.

(3) Plus grande est la misère, plus nombreux sont les titres de Dieu, pour le presser à agir. *Kutendelela muntu* = invoquer quelqu'un est littéralement lui

28. Lors des infortunes de commerce :

Mvidí Múkùlù,	Dieu,
Bábàkí bàbàkà,	Les époux dans leur mariage (sont prospères par votre influence),
Bálédí bàlélá ;	Les parents obtiennent des enfants (de Vous),
Mémé mbuà tshínì ?	Mais moi, pourquoi je reste ainsi ?
Béná bîumá bàmoná ;	Les riches prospèrent ;
Mú ndi òyá kú yànyì ngéndú,	Cependant moi, de mes voyages de commerce,
Mpíngáná àmú tshíànnà,	Je reviens sans profits,
Mbuà tshínì ?	Pourquoi en est-il ainsi ?
Mvidí Múkùlù,	Dieu,
Ungámùlùishè mú búpèlè buànyì.	Veuillez m'aider dans ma pauvreté.

29. A l'exception de la mort, le plus grand malheur pour tout Luba, c'est l'infortune dans la procréation : ne pas obtenir des enfants ou se les voir enlever par la maladie et la mort. Pour de telles misères, les prières à Dieu sont multiples :

Wèwé Mvidí Múkùlù wányì,	Vous, mon Dieu,
Nákútèndélélá bàkishí, nákpángá ;	J'ai invoqué les mânes, en vain ;
Nákúpáká máná, nákpángá ;	J'ai fabriqué des sortilèges, en vain ;
Nákúbúkà mbúkú, nákpángá.	J'ai consulté le sort, en vain.
Kádí Mvidí Múkùlù, muéná bántú,	Mais Dieu, Maître des hommes,
Nákúlékélá málu ónsó ;	Tout cela je le délaisse ;
Nkádí mútèkèmènè kuúdi Wèwé,	Maintenant je compte seulement sur Vous,
Ūngámikè biànyì mùaná	Procurez-moi aussi un enfant
Wá kúdià néndè	Pour vivre ensemble avec lui
Kuànyì kú mbèlò.	Chez moi dans ma maison.

30. Ou bien :

Múlòpò Mawéjá,	Seigneur Dieu,
Biàmà bì ndi múfilé mú múkàjì	La dot que j'ai payée pour une femme,
Mbiànyì mémé múdikèbèlè,	Je l'ai obtenue par mes propres efforts ⁽¹⁾
Kádí Wèwé, Mvidí Múkùlù,	Mais Vous, Dieu du ciel,
Mú ndi tshilédí biànyì múnì ?	Comment se fait-il que je n'engendre pas d'enfants ?
Kú málònsó nákuámbá, náku- pángá ;	J'ai fait tout ce qu'on doit faire, mais en vain ;
Kádí mpíndiéú òdi nkèngélá kúudi wèwé,	Maintenant je viens exposer ma détresse à Vous-même,
Wèwé ké muéná biònsó,	Vous, Maître de tout,

(1) C'est-à-dire : je me suis donné beaucoup de peine pour rassembler les biens dont on a besoin pour se marier ; mon mariage est régulier, cependant, Dieu, Vous ne faites rien pour me donner un enfant.

Uhgámbuluishè biànyì kú diànyì Aidez-moi aussi, dans mon mariage.
dǐbàkà.

Mpètè wányì muaná. Que j'obtienne un enfant à moi.

31. Dans cette infortune, le nombre des plaintes augmente avec le nombre des femmes qu'on possède inutilement :

Mvidí Múkùlù,	Dieu du ciel,
Wákásuá bàmwè	D'aucuns, Vous les avantegez,
Tuètú bà búngì túdiadiá mītètè.	Mais nous et beaucoup d'autres nous ne mangeons que des légumes <i>mitete</i> ⁽¹⁾ .
Mèmè kúbàkà kúlélá ntshiléí,	Je suis marié, quant à obtenir un enfant, rien ;
Ngábàkà eú, ngábàkà eú,	J'ai épousé celle-ci, j'ai épousé celle-là,
Kuángátápò nè bānshilá kùdí bètù,	J'ai accepté aussi les femmes que j'héritais dans la famille,
Sè : ndélépò tó.	Mais quant à obtenir des enfants, pas un seul.
Áká ! Múlopò muéná bínútú,	Hélas ! Dieu, Maître de tout,
Múlongólódí wá biònsò,	Vous qui arrangez tout,
Bàmwè ubàpá bálélá,	A d'aucuns Vous donnez d'engendrer des enfants,
Bàtwalá bānā mú mbèsè,	De les porter sur leur hanche,
Bàdiá nábò kú bífálù,	D'être assis avec eux autour des plats,
Bàbàtùmá kú kádílú kà dínuà fwánkà.	De les envoyer chercher du feu pour la pipe à tabac.
Nshlmá mīshālè pā tshfáblù	Quand ils laissent de la bouillie de manioc dans leurs plats
Bāsángáná kál tshiyipú,	Ils la trouvent mangée (par les enfants),
Mèmè eú bákàjì nènku,	Cependant moi, avec tant de femmes,
Àmú pātúpù !	Tout est inutile !
Pá wāishilā	Là où je laisse les restes de ma nourriture
Mpá wālsángéná.	Là aussi je les retrouve.
Díkàsà búbi, kábídí búlégá.	Comme mon malheur est grand, avec un corps qui est pourtant valide.
Áká ! Nzāmbi Māwéjā Múlopò wányì,	Hélas, Dieu mon Seigneur,
Ntshinyipú nènku ?	Pourquoi en est-il ainsi ?
Múntú udí mūdówé eú,	Celui qui m'ensorcelle,
Né m-múkàjì, né m-múlùmé	Que ce soit un homme, que ce soit une femme,
Mpándè !	Veillez m'en délivrer !
Yéyé nkólāyì áú,	Lui, l'effronté (= le sorcier),
Dǐbwé kápándikā áú,	Plus fort qu'un roc qui ne se fend pas,
Udí múkúpíté wéwé Nzāmbi búkólè	Mais celui qui Vous surpasse, Dieu, en force
Nguá pányì áú ?	Où est-il ?

(1) C'est-à-dire, nous sommes pauvres.

Múlópò wányi,	Mon Dieu,
Tshíndì múkuénzépù mémé ñtshinyi?	Quel mal Vous ai-je donc fait ?
Lúsé ùmfullèkú,	Veuillez être miséricordieux envers moi,
Mpètè wá kúdià néndè.	Procurez-moi un enfant pour vivre avec lui ⁽¹⁾ .

2. Dans la fabrication des grands sortilèges.

Une deuxième occasion spéciale pour invoquer Dieu est la fabrication des grands sortilèges, parmi lesquels est à noter :

a) Le *Buanga bua Tshibola*, appelé aussi *Buanga bua Mbombo*, ou *Tshizaba*. Sortilège fameux qui protège pour accoucher et élever sans contretemps des enfants.

b) Le *Buanga bua Lubanza*, sortilège renommé pour protéger la maison, la cour, les dépendances et tout l'avoir paternel.

c) Le *Tshiabu*, qui chez les Bena Lulua joue le même rôle que le précédent chez les baLuba.

Il n'y a pas lieu d'entamer ici une étude du *buanga* nègre ; il faut cependant se rendre compte du rôle particulièrement important que jouent ces sortilèges dans la vie privée et sociale de chaque Noir. Leur foi au *buanga* est le résultat de leur conception spéciale des êtres-forces et des lois ontologiques qu'ils supposent les régir, ainsi que de leur croyance à l'influence métaphysique des morts sur le monde des vivants.

a) Nous donnons brièvement la description de la fabrication du sortilège appelé *Buanga bua Tshibola* :

Lorsqu'une mère Luba éprouve beaucoup de malheurs dans ses couches, qu'il ne lui naît pas d'enfants ou que les enfants dépérissent et meurent en bas âge, elle se procure un *buanga bua Tshibola*. Un jour, remise d'un accouchement infortuné, elle s'en va avec son époux

(1) Pour lui communiquer ma force vitale par des repas communs.

chez le fabricant de ce sortilège pour être incorporée dans le groupe de ses détenteurs, c'est-à-dire pour en obtenir le constituant physique et en observer les tabous. Tous deux se présentent de bon matin chez un *mpaka*, fabricant renommé de ce sortilège et lui font part de leur désir. Celui-ci les laisse attendre accroupis dans la cour de la maison et s'en va en forêt chercher les ingrédients dont il aura besoin : des écorces et des racines d'arbres. Tout est à employer frais pour chaque fabrication ; on ne prépare rien d'avance. Il apporte également un morceau de bois dont il sculptera un *lupingu*, une statuette à formes humaines. Ces préparatifs peuvent durer depuis 6 heures jusqu'à 9 heures du matin. Dans un trou foré dans la tête de la statuette, il introduit quelques ingrédients, *bijimba*, qu'il détient dans sa case. Ce sont de menus objets minéraux, végétaux, animaux ou humains qui sont supposés communiquer l'essence-force des êtres dont ils proviennent. Chaque fabricant de *buanga* a ses propres *bijimba*, qu'il sait utiles au but poursuivi ; ils sont spécifiques à son sortilège et différents de ceux employés par d'autres fabricants du même sortilège. Chez les baLuba, les *bijimba* sont toujours mis dans un trou pratiqué au sommet de la tête du fétiche. Avant d'y introduire ces ingrédients, le fabricant du *buanga* récite à Dieu la prière suivante :

32.

Mvidí Múkùlù wètù,
Utùwàtshìshè mú buálu'ebú ;
Utùpèkú muáná ;
Túdí túkùlombá ámu wéwé.
Tuákùlombá kú bántú,
Kátuéná bápètè.
Mpíndíéú túdí túlòmba' ámu wéwé,
Mvidí Múkùlù nkàyébè.

Notre (= Cher) Dieu du ciel,
Veuillez nous aider dans ce cas ;
Veuillez nous donner un enfant ;
Nous le demandons seulement à Vous.
Nous l'avons demandé aux hommes,
Nous ne l'avons pas reçu.
Maintenant nous n'implorons que Vous,
Vous, Dieu, en personne.

Ensuite le fabricant récite des prières pour invoquer les mânes des ancêtres, ceux de sa propre famille et ceux

de la famille de la personne qui fait fabriquer le sortilège, ainsi que les mânes de tous les trépassés qui, pendant leur vie, possédaient un *buanga bua Tshibola*. Après quoi, le fétiche (parfois il y en a deux) est mis dans le *tshipawa* ou panier à sortilèges. Les deux époux qui sont venus consulter le magicien lui ont remis une poule ; cette poule, il la saigne à présent, le sang coule sur le panier — *bua kukolesha buanga* — pour donner plus de force vitale au sortilège.

A ce moment, le *mpaka* récite de nouveau la même prière à Dieu, car l'offrande de la poule n'est pas seulement destinée aux mânes, mais aussi à Dieu. Ensuite cette poule est préparée pour servir de repas commun à Dieu, au fabricant et aux sollicitateurs. C'est ce qu'ils appellent : *kuambika buanga bidia*, nourrir le sortilège. Ce repas constitue un pacte d'entr'aide, une communication avec les forces de vie renfermées dans le sortilège. Avant d'y goûter, le *mpaka* prend une pincée de bouillie de manioc, y met un peu de viande de la poule et la dépose dans le panier près du *buanga* : c'est la part destinée aux mânes. Par après, il prend une nouvelle pincée avec de la viande et, debout, le visage tourné vers le côté du soleil levant, il adresse à Dieu la prière suivante :

33.

Mvidi Mukulu, Mulopo, Maweja

Nangila,

Diba katangila tshishiki,

Wa kutangila diamosha nsase.

Kapongo Muena bantu,

Mfumuetu Tshitebwa Mukana,

Mvidi Mukulu Mampanga.

Lua biuma,

Tshiaka malu,

Mutoke munda,

Udi munda bu munsu.

Ilunga Mbidi,

Dieu du ciel, Seigneur, Être Suprême,

Soleil qu'on ne peut regarder fixement,

Celui qui le regarde, les rayons le brûlent.

Kapongo, Maître des hommes,

Notre Maître, Tshitebwa Mukana,

Dieu, le Fort.

Dieu le Maître de tout,

Dieu, arbitre et juge,

Qui avez la paix en Vous,

Votre intérieur est comme votre extérieur
(tranquille).

Ilunga Mbidi,

Wa kutuambila mu kupita.
Wewe Mvidi Mukulu wa Tshim-
panga,

Maweja Nangila.
Udi mubenge bantu,
Udi wamba ne :
Bantu ki mbalengele,

Wapweka ne mayi.
Bambile ne :
Wa Mvidi kafwale,
Ufuafua
Ngua baloji ne bankina bantu.

Vous qui nous indiquez le chemin à suivre.
Vous, Dieu le Fort, ⁽¹⁾

Être Suprême.
Celui qui ne veut pas du bien aux hommes,
Celui qui dit :
Les hommes ne sont pas bons (= le jaloux),

Qu'il soit emporté par le courant.
Le proverbe en effet dit :
Celui qui est aimé de Dieu meurt rarement,
D'habitude on meurt
A cause des sorciers et par les sortilèges des envieux.

Le début de l'invocation est solennel ; presque tous les noms propres de Dieu sont énumérés, c'est que l'objet de la demande est d'importance capitale. La fin de l'invocation, où il s'agit de sorciers et de malfaiteurs signifie : Moi, le *mpaka mupandishi wa bantu*, sauveur des hommes ⁽²⁾, je n'ai pas besoin de faire des *buanga* contre une tromperie de la part de Dieu. Dieu ne fait pas de mal ⁽³⁾ ; mes sortilèges vont contre les méfaits des sorciers et contre les hommes jaloux, qui fabriquent des *manga a kutuilangana*, des sortilèges pour faire du mal.

Après cette prière, on prend le repas. Ce repas, avec les cérémonies et les prières qui l'accompagnent, constitue comme nous l'avons dit, un pacte d'alliance entre les hommes, fabricants du sortilège, les mânes et Dieu. Le fait qu'on invoque à trois reprises l'Être Suprême sous la forme d'une prière spéciale, indique que les baLuba considèrent Dieu comme force intégrante de ce sortilège ; Dieu lui procure fécondité et efficacité, comme Il fructifie toute autre force de vie issue de Lui. Dieu est Maître du *buanga*, comme ailleurs Il est dit Maître des mânes. Les Noirs sont intimement convaincus que le

(1) L'idée qui toujours revient est que Dieu est essentiellement force vitale, qui vivifie et fructifie toute autre force, issue de Lui.

(2) Celui qui féconde les forces vitales, les protège et les confirme.

(3) Dieu est vivificateur des forces de vie ; le sorcier et les sortilèges maléfiques sont stérilisateurs, destructeurs de vie.

pouvoir d'action des mânes et des sortilèges provient en dernière instance de Dieu lui-même, Créateur de toutes choses, aussi de ces forces qu'Il a mises à la disposition des êtres humains vivants, pour les secourir dans l'infortune. Culte de Dieu, culte des mânes, culte des sortilèges ne s'excluent pas, mais se complètent mutuellement.

Ensuite le fabricant du *buanga* en fait connaître les tabous — *bijila bia buanga* — c'est-à-dire les abstinences qu'on doit observer pour le vénérer, pour qu'il reste propice dans son action. Négliger ces tabous, c'est se montrer indifférent envers son pouvoir, c'est l'humilier ; cela provoque sa colère ; au lieu d'agir en faveur de son propriétaire, il se met à agir contre lui ; celui-ci devra l'apaiser par des offrandes. La femme enrôlée dans le *Tshibola* demeure à la cour du *mpaka* ; on lui construit une petite case auprès de celles des autres femmes en traitement ; elles constituent parfois un groupe de vingt jusqu'à cinquante patientes, occupant chacune une case séparée. Elles y reçoivent du *mpaka* des conseils pratiques, de l'assistance et des soins. La cour de la case du *mpaka* constitue une véritable maternité indigène. Les femmes accouchées y restent jusqu'à ce que l'enfant soit assez grand pour marcher seul. Alors le mari vient chercher sa femme et apporte une rançon qui anciennement était constituée en carottes de manioc, poules, chèvres ou tissus indigènes. Si l'enfant meurt pendant le séjour de sa mère chez le *mpaka*, la femme quitte la cour et on ne paie rien. Le sortilège a été inopérant, le *mpaka* n'est pas mis en cause.

b) INVOCATION DE DIEU EN FABRICANT LE *buanga bua Lubanza*.

Ce sortilège est le protecteur attitré de tous les biens que le maître de la case possède dans sa maison, dans sa

cour et sur les champs adjacents : femmes, enfants, bétail, produits des champs. Chez les baLuba, ce sortilège est d'ordinaire fabriqué dans une coquille qu'on suspend sous un petit auvent placé au milieu de la cour, parfois ailleurs. C'est le principal sortilège protecteur que se fait fabriquer le chef de famille.

Pour le constituer, le *mpaka* commence par prendre un peu de terre blanche — *lupemba* — dans une main et dans l'autre, une poignée de feuilles ; les solliciteurs du *buanga* font de même et ensemble ils lèvent les mains au ciel en disant :

34.

Múlópò Máwéjá Nángflá,
Wéwé ké muená bántú,
Múntu' eú àkólè
Àtókè mûtù ;
Àlélè bâná bàvúlangànè,
Bàdi' amú bèbè wéwé,
Wá múndá múbl
Wá mûtshlàùdì
Kàbàmònyí tó.

Dieu, Être Suprême,
Vous êtes le Maître des hommes,
Votre homme que voici, qu'il soit fort,
Jusqu'à ce que ses cheveux soient blancs ;
Qu'il engendre beaucoup d'enfants,
Qui tous sont enfants de Vous,
Que l'homme au cœur méchant,
Que l'envieux
Ne les voie pas (pour les détruire).

C'est une prière-type des invocations adressées à Dieu. On n'y demande que deux choses : force de vie et fécondité. Suivent d'autres prières adressées aux mânes ; pendant qu'on récite celles-ci, les bras ne sont plus levés vers le ciel, mais dirigés vers la terre, habitat des trépassés.

c) CHEZ LES BENA LULUA, LE *buanga bua lubanza*
DES BALUBA EST REMPLACÉ PAR LE *Tshiabu*.

Le *Tshiabu* est un bâton grossièrement sculpté en forme de figure humaine. On en trouve un dans la cour de chaque chef de famille. Un *Tshiabu* de type spécial se trouve devant la maison du chef de village ; un autre est planté au milieu de chaque village comme protecteur

du village entier. Lorsqu'on plante un *Tshiabu*, on chante :

35.

Mvidie,
Mvidie a Tshiabu,
Bidue,
Bidue bionso ;
Bidue bakaji,
Bidue bana.

Dieu,
Dieu du Tshiabu,
Que nous arrivent
Des richesses de toutes sortes ;
Que nous arrivent des femmes,
Que nous arrivent des enfants.

d) DANS LA FABRICATION DES SORTILÈGES AUTRES QUE LES TROIS SUSMENTIONNÉS, L'INVOCATION DE DIEU FAIT ORDINAIREMENT DÉFAUT, HORMIS QUELQUES CAS EXCEPTIONNELS.

Ainsi par exemple, lors de la fabrication du *Buanga bua Mulopo*, sortilège protecteur réputé extrêmement puissant, des prières sont adressées directement à Dieu et les offrandes ne sont pas mangées. On trouvera le cérémonial et les prières de ce sortilège, tels qu'ils ont été décrits par un indigène, dans la revue : *Onze Kongo*, IV, p. 197 et sq.

Dans la fabrication des sortilèges de moindre importance, l'invocation de Dieu n'est pas exclue délibérément, elle est simplement négligée. Il arrive parfois que le fabricant et le solliciteur, avant d'introduire les ingrédients dans le sortilège, se dressent, mettent dans le creux de la main de la poussière d'argile blanche (*lu-pemba*), la soufflent vers le ciel en disant :

36.

Múlópò Mvidí Múkùlù wá Tshíamé,
Utútòkèshè kú mèsó,

Seigneur, Dieu de Tshiamé,
Faites que nous voyons clair = (faites
nous réussir),

Ubuélè mú buángá buètù.
Muéná tshíbì
Wàpwéká nè màyí.

Entrez dans notre sortilège.
Que l'homme méchant
Dérive, entraîné par l'eau.

C'est une demande à Dieu pour fortifier le sortilège = *akoleshe buanga*, pour qu'il soit efficace = *buanga butue*. Cette demande à Dieu d'entrer dans le sortilège se rapporte à sa force vitale ; la même demande est adressée aux *bakishi*.

37. Lorsque le guérisseur se rend chez un malade avec un médicament naturel = *buanga wa kondapa*, il arrive qu'en cours de route il adresse à Dieu la prière suivante :

Múlópò,
Ndí nyá buà kondápá muntu
Mú disámà dièndè ;
Kàdí ùbuélè kú buángá,

Muntu'eú
Disámà dèndè dijikè,
Kàlàdí kàbìdì páshì tó.
Ntámbe wákábàndá,
Ntámbe pá wákábàndà kúlú,
Kuámblá Mvidí Múkùlù málù nè :
Àmbà mú wákáfukà
Bàmwè bálédí
Bàmwè nkúmbá ?
Kúmpáyè muánà wá kúlú,
Mémé kúpétá tshiànyì tshintú.

Dieu,
Je suis en route pour guérir un homme
De sa maladie ;
Veuillez entrer dans le médicament
(= lui donner votre force)
Afin que pour cet homme
Sa maladie soit finie,
Qu'il ne doive plus être couché par terre ;
Le sortilège Ntambwe monta au ciel ;
Ntambwe, lorsqu'il fut monté là-haut,
Exposa à Dieu ses griefs :
Comment se fait-il que Vous ayez créé
Les uns féconds,
Les autres stériles ?
Il m'a donné un enfant d'en haut,
J'ai obtenu ce que je désirais.

Ntambwe est le nom d'un sortilège, qui, d'après une légende, est monté au ciel pour demander à Dieu la force de procurer la fécondité.

Le *mpaka* récite cette invocation pour affirmer la confiance qu'il a dans son propre médicament.

38. Il existe encore une très belle prière que les baLuba adressent à Dieu quand ils mettent une offrande d'aliments devant le pot qui contient le *lupemba lua Mulopo* = l'argile blanche de Dieu ; cette offrande ne s'adresse pas au *lupemba*, mais à Dieu même, qui par ce *lupemba* procure force et assistance. En la déposant, ils disent :

Mulopo Maweja Nangila,
Mfumuetu Tshitebwa Mukana ;

Dieu, Être Suprême,
Notre Seigneur, Tshitebwa Mukana ;

Meme ne bana banyi, Tuakolamu bobobo,	Moi et mes enfants, Faites que nous puissions devenir extrê- mement forts
Bu musuasua, bu nyindu,	Comme la fourmi <i>musuasua</i> et le marteau de forgeron
Bu tshiamu tshia mu ditanda. Muntu wa tshianana Katoluedi tshianza. Muloji wuafwa luende.	Comme le fer de la forge. Que l'homme envieux N'étende pas la main contre nous. Que le sorcier meure de sa propre mort (de cette mort qu'il veut nous infliger)
Mukishi waya kuawo. Wewe, mayi mfuki a mukele,	Que le mâne retourne chez lui (sous terre). Vous, eau qui donnez le sel à la terre (origine de toute chose),
Diba katangila tshishiki, Wa kutangila bamuanda nseke.	Soleil qu'on ne peut regarder fixement, Celui qui le regarde est foudroyé par ses éclats.
Ke nshima ayi, Muana akole bobobo.	Voici de la bouillie de manioc (l'offrande), Faites que mon enfant devienne fort à l'extrême.
Nasha biamana mikuna Mbintu bia Ilunga Mbidi ;	Même si Vous arriviez à la fin de la terre, Encore tout y appartiendrait à Ilunga Mbidi
Maweja, Mfumuetu Tshitebwa Mukana, Wewe Kasongo wa ku diba, Enda, Buloba bonso mbuebe.	Dieu, Seigneur Tshitebwa Mukana, Vous, Kasongo du côté du soleil (levant), Allez en avant, La terre entière est à Vous.

La coutume d'employer le nom d'ancêtres en parlant à Dieu, en Lui adressant des titres honorifiques, a été expliquée dans la première partie de ce livre.

3. Dans la cérémonie du kutshipulula.

Une troisième occasion particulière pour vénérer Dieu, non seulement par une prière mais aussi par une offrande, se présente lorsqu'on veut se purifier des effets néfastes d'un serment dans lequel le nom de Dieu a été proféré. Cette cérémonie s'appelle : *kútshìpúlúlá* ou *kútàkúlá muntu*. Dans la mentalité primitive, une malédiction ou des paroles dites avec un cœur excité entraînent toujours des effets néfastes, soit pour celui à qui on l'adresse soit pour celui qui les profère. Dans la recherche des causes d'une adversité par le devin = *mubuki*, les paroles de colère sont désignées aussi fré-

quemment que le mauvais œil comme causes du mal.

Si le nom de Dieu a été prononcé lors d'une malédiction ou dans un accès de colère, ce fait ne peut être réparé ou effacé que par une offrande à Dieu. Non pas parce que Dieu lui-même a été maudit, une telle intention ne se présente même pas à l'imagination des baLuba ; mais rien que le fait d'avoir prononcé Son nom dans un accès de colère ou d'un cœur emporté, entraîne des conséquences néfastes. Dieu a été déshonoré, non pas par le sens des paroles ou l'intention du délinquant, mais par l'humeur insolite, non en paix, avec laquelle ces paroles ont été prononcées. Cela peut arriver dans des scènes de ménage entre époux. Par exemple, lorsque le mari mécontent de la nourriture qui lui a été préparée, refuse sa bouillie de manioc. Ce refus constitue une injure grave pour la femme, car il implique le refus des relations sexuelles. En effet, la femme dont on accepte les aliments préparés par elle est celle qui partagera le lit. Le refus de l'un implique le refus de l'autre. La femme dès lors s'emporte et crie :

39.

Wêwé, múdi' amú,

Tshikuámblí tshíntú kú biánzá
biányi.

Kùdì wêwé tó !

Toi, comme tu es là,

Plus jamais tu ne recevras encore quelque
chose de ma main.

Puisses-tu ne jamais plus manger (= mourir de faim)!

Amú Múlòpò Mawéjá Nángllá
Mútshidiá.

Seul le Seigneur Dieu
En mangera.

La malédiction lancée, le ménage est brouillé. Le mari, restant sans nourriture, va interpellé les membres de sa famille, surtout ceux du côté de sa femme, pour qu'ils la décident à quitter son entêtement. Lorsque la femme se laisse convaincre, elle agit comme suit : le jour où elle décide à remplir de nouveau ses devoirs conjugaux, elle prend une poule entre les mains et dit :

40.

Múlópò Máwéjá Nángílá,
Díbá kàtàngílá tshíshíki,
Wá kútàngílá bà móshá nsàsé...

Seigneur Dieu,
Soleil qu'on ne peut regarder fixement,
Celui qui le regarde est brûlé par ses
rayons...

Elle met la poule de côté pour le nouveau repas de son mari. Ensuite elle prend une autre poule par les pattes, la soulève en l'air en disant :

Wéwé Múlópò,
Nguáfùkílá bíbishí nè bióshá ;

Vous Dieu,
Qui avez créé toute nourriture, celle qu'on
mange crue et celle qu'on mange cuite ;
Votre homme que voici (= son mari),
Qu'il prenne les aliments
Et qu'ils descendent dans ses entrailles
(qu'il les digère bien).

Cette poule est une offrande à Dieu, on ne la mange pas ; la femme l'attache à une longue perche qu'elle place au carrefour d'un chemin public. Cette volaille sacrifiée — toujours un coq — reste accrochée en haut de la perche jusqu'à ce qu'elle meure d'épuisement. Personne n'y touche : c'est une offrande à Dieu.

41. Autre cas : Le mari est mécontent de la conduite de sa femme. Un beau jour, dans sa colère, il profère la malédiction (= *dtshìpá*) :

Buà tuètú kúlálá kábá kàmwè
Nè múkàjànyí' eú...

Àmú Mvidí Múkùlù

Wàlálá pá nkátshì pètù néndè,

Nángá mèmé nándálá néndè kábá
kàmwè.

Moi, coucher encore à une même place
Avec cette femme à moi...

Seulement lorsque Dieu

Se coucherait entre elle et moi,

Ainsi seulement je veux encore coucher
avec elle.

Ou une autre décharge de l'âme dans laquelle le nom de Dieu est prononcé ; par exemple :

Dfbàkángáná nèbè...

Àmú kúlú kuà Mvidí Múkùlù !

Moi, t'épouser encore...

Seulement là-haut, auprès de Dieu.

Du fait la vie conjugale est interrompue et pour longtemps. Sa famille essaie de le persuader de rester auprès de sa femme ; le divorce entraîne trop d'ennuis,

la restitution de la dot trop de palabres. Le jour où le mari veut entendre raison et désire la réconciliation, on fait appel à un vieillard du village ou à une vieille femme déjà stérile ⁽¹⁾.

Cette personne prend une poule, l'attache à une longue perche et se rend au carrefour. Là elle lève vers le ciel la perche avec la poule en disant :

Mvidí Múkùlù, Múlòpò wá kúlú,	Seigneur, Dieu d'en haut,
Wádiá nzóló kùdì bántú,	Prenez cette poule, ne prenez pas les
	hommes (en cause),
Bántú mbèbè wèwé !	Car tout homme vous appartient !

La perche est plantée dans le sol ou liée à une branche d'arbre ; personne n'ose y toucher. Après cette cérémonie, le mari et la femme reprennent la vie conjugale, l'affaire est arrangée, puisqu'une poule a été offerte à Dieu.

42. Une même offrande sera donnée par celui qui aura fait une promesse ou donné un témoignage dans lequel il a mentionné le nom de Dieu ; par exemple, par les mots :

Mvidi Mukulu wammona = Dieu me voit = Dieu me connaît.

Ou bien :

Udi muibe tshintu etshi, Mvidi Mukulu amumone = Celui qui m'a volé cet objet, que Dieu le connaisse ! (= le punisse).

Il paie à Dieu l'amende (*tshibau*) d'une poule, en disant :

Mvidí Múkùlù,	Dieu,
Ké nzòlo' aú	Voici la poule
Bú múmvuà múkúpótélé.	Pour avoir agi envers Vous sottement.
Ké wányi múlàmbò wà tshíbáu' aú	Voici mon offrande en guise d'amende
Umbákúfútshi.	Que je vous paie.

(1) Il faut que ce soit une vieille personne, car s'immiscer dans une affaire qui concerne Dieu pourrait entraîner des suites néfastes sur les facultés de procréation. Fécondité et force vitale sont deux particularités qui sont spécialement du domaine de Dieu.

Ou bien :

Mvidi Mukulu, Mulopo wa kulu,
Wadia nzolo,
Kudi bantu ;
Bantu m-bebe wewe.

Dieu, Seigneur d'en haut,
Prenez cette poule,
Ne prenez pas les hommes ⁽¹⁾ ;
Les hommes sont à Vous.

L'offrande est toujours la même ; le cérémonial peut différer. Ainsi dans les cérémonies du *kutshipulula*, concernant deux hommes qui se sont injuriés et qui ont proféré par mégarde le nom de Dieu dans leur colère. Avant d'offrir une poule, ils se rencontrent en présence d'un témoin, lui avouent ce qu'ils ont fait, confessant que la colère a quitté leur cœur, qu'à présent ils se veulent du bien. Le témoin leur offre de l'eau qu'ils doivent boire ensemble dans la même écuelle. Après avoir bu, ils adressent une prière à Dieu. Cela s'appelle *kunuisha tshibalu* = boire de l'écuelle, pour mettre un terme à une brouille ou une dispute.

Dans les serments, *kútshìpá*, le nom de Dieu était rarement employé, mais bien le nom d'un des *kaku* = grands-parents, ou le nom du père ou de la mère décédés, ou celui du *Buanga bua Nkashama*, le sortilège du léopard, ou le nom d'un autre sortilège. Par exemple : une femme récalcitrante crie à son mari :

« Meme kupingana ku lubanza, kakuebe wa pa lubanza wantape = Moi retourner dans votre maison ! — Je me laisserais plutôt frapper à mort par (l'arbre de) votre grand-père dans votre enclos ».

Lors de l'apaisement de pareilles explosions de mauvaise humeur, il n'intervient pas d'offrande ou de prière à Dieu. Nommer dans un moment de colère le *kaku*, le *kapolowayi*, le *tshiota* ou le *mayi* (= la parenté), constitue un manque de respect envers les ancêtres-mânes, qui doit s'effacer par un cérémonial approprié, appelé aussi *kutshipulula* ou *kutakula*. Cette coutume est socialement très utile pour éviter, apaiser ou finir des disputes, sans que les rancunes s'éternisent.

(1) Contentez Vous de cette poule, ne nous punissez pas, nous sommes tous vos enfants.

La preuve que toutes ces prières ne sont pas des improvisations personnelles ou d'inspiration individuelle, mais des formules déterminées, héritées des aïeux et conservées inchangées dans l'héritage de la littérature orale des baLuba, est fournie par l'exemple suivant :

Dans la revue *Congo*, 1921, I, p. 261, on trouve cette belle prière indigène adressée à Dieu :

43.

Dieu, Seigneur et Maître,
 Créateur des hommes,
 Tout Vous appartient,
 Tout est à Vous et pour Vous.
 Lorsque je mange, c'est en Votre honneur.
 C'est en Votre honneur que je cultive mon champ.
 Tout ce que je fais, je le fais pour Vous.
 Je ne Vous méprise jamais.
 Ici bas, des hommes et de leurs possessions,
 Y-a-t-il une chose qui Vous est refusée ?
 Tout : hommes et choses, tout est à Vous,
 Tout est Vôtre, Maweja Nangila,
 Rien ne reconnaît d'autre maître que Vous.

Cette même prière, nous l'avons retrouvée identique dans des notes qui nous ont été remises par des Noirs qui n'avaient certainement pas connaissance de la revue européenne en question. La même prière fut déjà publiée dans la revue *Onze Kongo*, IV, p. 197, en 1914, dans une traduction de prières indigènes.

La question fut posée à un groupe d'indigènes chrétiens : quelles différences trouvez-vous entre les prières à Dieu des païens et celles des chrétiens ? Les réponses se résumaient aux trois points suivants :

1. Les chrétiens demandent tout à Dieu seul, même lorsqu'ils invoquent les saints. Les païens ne demandent à Dieu que force vitale et fécondité : tout le reste, ils le demandent aux *bakishi*, même quand ils sont à la mort.

2. L'offrande des chrétiens à Dieu est le saint sacrifice de la Messe, ils l'offrent dans des intentions très

diverses ; les païens offrent à Dieu une poule ou une autre offrande et seulement dans les cas où ils ont eu une dispute, et ont proféré son nom dans un élan de colère.

3. Les chrétiens prient tous et en toutes circonstances ; chez les païens, la prière n'est pas le fait de tout le monde ; et lorsqu'ils prient, c'est souvent dans l'unique intention d'avoir des enfants.

Ces réponses n'épuisent pas la question, mais elles aident à dévoiler l'attitude intérieure du Noir envers l'Être Suprême.

B. Dieu dans les chants indigènes.

En règle générale, les chants Luba ne se présentent pas comme des manifestations artistiques indépendantes : ce n'est pas de « l'art pour l'art » ; les chants servent à illustrer un récit, à accompagner des jeux et des danses, un travail domestique ou agricole, la traversée d'une rivière, à agrémenter un voyage, à glorifier une personne ou un fait.

Ces chants sont souvent improvisés et durent aussi longtemps que durent les circonstances qui les ont provoqués. Ces chants sont plus des récitations verbales que des mélodies musicales. Dans la récitation d'un chant, les paroles employées peuvent changer, à condition que le rythme et la mélodie des tons restent identiques. Tel chant connu, avec une mélodie de tons déterminée, donnera son nom à toutes les improvisations sur la même mélodie tonale, malgré des paroles différentes. C'est une particularité propre aux langues qui comportent des tons.

Il y a des chants pour les cérémonies exécutées lors de la naissance, ou de la puberté, ou pour enlever les *mikiya*, c'est-à-dire les peines dues à la non-observance

des devoirs envers les esprits, chants pour honorer un sortilège, ou lors de la fabrication ou la ranimation d'un sortilège. Ces derniers chants possèdent une terminologie déterminée et invariable. Il y a les chants claniques dans lesquels on glorifie les ancêtres, les célébrités et les particularités du clan ; il y a les chants de deuil pour introduire le trépassé dans le monde invisible du clan ; il y a des chants pour exalter tout et chacun ; cependant nous n'avons pu trouver que rarement un chant consacré au culte de Dieu.

Le nom de Dieu, accompagné ou non d'un titre honorifique, est parfois mentionné dans certains chants accompagnant des danses cérémonielles ; par exemple, dans le *kupambidila muana* = danse rituelle dans laquelle on mine ce que l'enfant est censé désirer, alors qu'il se trouve encore dans le sein de la mère. Mais le nom de Dieu n'apparaît qu'accidentellement, car ce n'est pas un chant en son honneur. Cependant des chants en l'honneur de Dieu existent, mêlés aux cérémonies de coutumes ancestrales.

Parfois, lorsque la lune luit, le matin avant l'aube, les parents avec leurs enfants et tous les membres de la famille s'en vont danser et chanter, parés de guirlandes, autour du *tshiota*, le feu de l'âtre de l'enclos. Ce sont des chants en l'honneur de l'enfant qui va naître ou qui vient de naître. Ces chants s'appellent les chants de *Bumpamba* ou de *Bupangu*. *Bumpamba* est le nom qui désigne la situation de la mère pendant la période où elle allaite encore son enfant. Elle porte une petite cuiller, si l'enfant est une fille, symbole de l'occupation féminine par excellence : préparer les repas, ou bien un petit couteau si c'est un garçon ; ou bien une écuelle attachée à la ceinture et qu'on appelle *mfunda* ou *mpamba*, de là le nom *bumpamba*. Dans cette écuelle les femmes reçoivent, après leur accouchement, les dons de leurs parents et des gens du village (perles, cauris, argent,

maïs, manioc). Ces cadeaux ne sont pas offerts pour parer à la pauvreté ou au besoin de la jeune mère ; dans le milieu coutumier il n'est pas question de pauvreté : on donne par allégresse parce qu'un enfant est venu enrichir la famille, le village.

Le nom de *bupangu* désigne tout ce qui est relatif aux coutumes lors de l'accouchement. Voici un de ces chants, adressé à Dieu :

Mvidí Múkùlù è Mvidí Múkùlù !	Dieu, ô Dieu !
Mvidí Múkùlù, Nzámblí wá bákùlù,	Dieu, Dieu de nos ancêtres,
Mvidí Múkùlù ùmpèkú muáná,	Dieu veuillez me donner un enfant,
Tshiáluà kú muáná nátùdié nébè.	Tout ce qu'il rapporte, nous le partageons avec Vous ⁽¹⁾ ,
Mvidí Múkùlù è Mvidí Múkùlù !	Dieu, ô Dieu !
Mvidí Múkùlù bàyàya bákámúmòná,	Dieu vers qui vont volontiers ceux qui Vous connaissent,
Mvidí Múkùlù bàténà bámònà ká-bàyl.	Dieu, ceux qui ne Vous connaissent pas ne vont pas vers Vous.
Mvidí Múkùlù è . bákámúmòná,	Dieu, ceux qui Vous connaissent,
Bákámúmòná bàtuá mfkùmá.	Ceux qui Vous connaissent vivent dans la prospérité.
Mvidí Múkùlù múluè mú buátú,	Dieu Vous êtes venu à l'improviste ⁽²⁾ ,
Mvidí Múkùlù è . Mvidí Múkùlù !	Dieu, ô Dieu !
Mvidí Múkùlù múluè mú tshíkùnyí tshiúmé,	Dieu Vous êtes sorti d'une souche desséchée ⁽³⁾ ,
Mvidí Múkùlù è . Mvidí Múkùlù !	Dieu, ô Dieu !
Mvidí Múkùlù múluè kú Bákwa Mbáláyí.	Dieu Vous êtes venu chez les Bakwa Mbalayi ⁽⁴⁾ .

Nous avons vu précédemment (1^{re} Partie) que les bébés encore sur les bras de leur mère apparaissent aux yeux des indigènes comme une manifestation de Dieu ; ils portent son nom et comme tels ils sont vénérés, respectés et

(1) Si c'est une fille ; ce qu'elle rapportera en dot, des poules, des chèvres et des moutons, de tout cela nous Vous donnerons aussi une part. Si c'est un garçon ; de ce qu'il rapportera de la chasse, une part Vous sera donnée en offrande. Si nous manquons à nos obligations envers les mânes (*mikiya*), nous sacrifierons en Votre honneur ce qu'il faut pour l'expier.

(2) Ici le chant s'adresse au nouveau-né qu'on désigne aussi du nom de Dieu, parce qu'il vient fraîchement de Lui (cf. 1^{re} partie).

(3) Indique le sein de la mère qu'on croyait stérile, parce qu'il resta longtemps sans enfant.

(4) Nom de la peuplade des chanteurs.

glorifiés. Voici une chanson d'une mère à son enfant nouveau-né.

Nzámbi wányi wá Mvidi Múkùlù,
Nsámbídílá Nzámbi,
O yáyè, yáyè wányi !
Nsámbídílá Nzámbi
O yáyè, yáyè wányi !
Nsámbídílá Nzámbi wá tshiákákù-
mà.

Tshiákákù m à nè mísòkò.
Nzámbi wá Mvidi Múkùlù ;
Nákámúkèbá, tshímùmònyi',
Nzámbi múkèngélé
Múládílá nè nzálá.

Mon enfant Nzambi de Dieu ⁽¹⁾,
Je t'adore Nzambi ⁽²⁾,
O yaye, mon yaye ! ⁽³⁾,
Je t'adore Nzambi
O yaye, mon yaye !
J'adore Nzambi qui est partout,

Partout dans tous les villages.
Mon enfant Nzambi de Dieu ;
Je le désirais et il se fit attendre,
Petit Nzambi passionnément attendu
Pendant des jours et des nuits, avec
faim (= avec avidité).

A la fin des chants du *bumpamba* et des chants pour les cérémonies du *kutshipulula*, le chanteur et les auditeurs qui l'accompagnent font une profession de foi en Dieu ; cette formule est également une demande de force vitale.

Le Chantre	Le Chœur	Le Chantre	Le Chœur
Káyì káyè !	è !	Kayi kaye !	eh !
Kàtùbèngèlè	Kàfuá !	Celui qui nous veut du mal ..	Qu'il meure !
Tuètú pényi è. ?.. Múlú muà Nzám- bí-è !		Nous autres, où nous trouvons-nous ?	En haut près de Dieu
Mvidi kákúlú nè múntú !.. Utú wákúlá, wàbíngá !		Dieu ne discute pas avec l'homme !	
Bántú è.	è.	Quand il parle, il a raison !
Múkiyá múbimúbi	Wàlálá	Les hommes !	eh !
Múlèngélé	Wàjúká.	Que tout danger	s'apaise,
		Que tout bien	se produise.

Puis tous ensemble de s'écrier :

Tui manyike mulu mua mulopo ! Soyons debout devant Dieu !

Kuimanyika signifie se lever, se tenir droit, se tenir

(1) On mêle dans la chanson ce qui a trait à Dieu et à l'enfant.

(2) Dieu et mon enfant.

(3) Le refrain, interjections que les auditeurs reprennent en chœur, au cours de la chanson. Il se pourrait que *yaye* soit la contraction de *ayyu* = *yaya* = *yayo* avec l'allongement vocal : *e*. *Yaya* signifie sœur aînée et est souvent employé dans le sens de cher, bien-aimé ; *tatu wa yaya* = cher père. Ici donc : enfant bien-aimé.

debout, être en bonne santé, à l'opposé du malade qui est couché. Cette dernière phrase est chantée en chœur, tous se tiennent debout et brandissent vers le ciel le couteau en bois ou le bâton dont ils se servent dans la danse.

Cette profession de foi en Dieu se fait parfois en forme concise, après n'importe quel chant ou danse communs. Quelqu'un dans l'assemblée crie : *kafua*, qu'il meure (sous-entendu celui qui nous veut du mal) et les autres répondent en chœur : *mulu mua Nzambi* = droits devant Dieu ! ce disant, ils lèvent le bras droit.

Dans les chants claniques, les *kasala*, le nom de Dieu apparaît de temps en temps ainsi que ses titres de gloire ⁽¹⁾, il en est de même dans les chants de deuil = *muyéngè*. Autrefois, en parlant d'un défunt on disait : *Wayi kua Maweja* = il est allé chez Dieu. Aujourd'hui c'est plutôt : *Wayi ku bakishi* = il est allé chez les mânes.

Voici un passage d'un chant de deuil, en l'honneur d'un chef défunt :

Múkáléngá wáládí páshí múlámbá-lámbá,	Le chef est couché par terre, étendu,
Wáládí mpálá muélá múlú ;	Il est couché le visage en haut ;
Mútàngilé kuà Mvidí Múkùlù Má-wéjá,	Il est allé chez le Seigneur Dieu,
Nyáu wáyí kútúbángídlá muábá.	Il y est allé pour nous préparer une place.
Puilláyí kánùmónáyí Nkùlákàjì,	Venez tous regarder ce vieillard,
Múkùlumpè muákàjì wá miábá... ;	Le vieux qui dirigeait si bien son village...etc.

Les *muyenge* = chants de deuil sont des récitatifs ; ils unissent la récitation et le chant.

(1) Cf. R. P. VAN CAENEGHEM dans *Congo*, déc. 1936, p. 681, « De Kasala der Bakwanga ».

QUATRIÈME PARTIE

Fables et légendes concernant Dieu.

Introduction.

Les contes des baLuba rendent au mieux leurs sentiments intimes à l'égard de l'Être Suprême. Dans tous ces contes, une même qualité est attribuée à Dieu avant tout autre, notamment sa bienveillance envers les hommes, ses sentiments paternels. Bien qu'ils Le considèrent comme le Seigneur tout puissant et grand au-dessus de tous, ils pensent à Lui et s'approchent de Lui avec confiance et sans crainte.

Dieu n'agit jamais comme un despote, un condamneur ou un punisseur, mais toujours comme un Père. Lorsqu'il s'agit de leur propre chef, ils acceptent de bon cœur, apprécient même ce qu'ils considèrent être ses vertus de dominateur : témérité sauvage, autorité cruelle, sautes d'humeur et caprices de sentiments. Mais jamais ils ne représentent Dieu de cette façon. Il agit toujours avec bienveillance et justice, avec calme et sérénité. Ils aiment à le consulter et Il est heureux de les accueillir. Patiemment Il écoute leurs doléances, leurs demandes d'assistance. Ils n'essaient pas de Le duper ; ils acceptent Ses conseils et Son appui, ils s'en vont réconfortés. S'il y a lieu de punir, Sa punition est équitable et contre une telle punition aucun Noir ne s'est jamais révolté.

Les contes concernant Dieu peuvent se diviser en quatre groupes :

1. D'abord les légendes au sujet de Mikombo et de

Bende, qui sont, comme il a été dit, semblables à Dieu.

2. Les nombreux contes concernant les hommes et les animaux qui sont allés se plaindre auprès de Dieu au sujet de souffrances et de décès qu'ils n'ont pu empêcher.

3. Le groupe très intéressant des récits symboliques dans lesquels Dieu apprend aux hommes la sagesse de vivre.

4. Les contes mythologiques.

Dans la traduction de ces contes, l'objectif a été de rendre autant que possible la signification littérale du texte indigène, plutôt que de faire ressortir les effets artistiques d'un style littéraire soutenu.

1. Légendes au sujet de Mikombo et de Bende.

A. Mikombo à Kalèwo

Míkómbo á Kálèwó
Nkáyèndé múdlífuké
Nè máfùmà nè ngábó
Nè miélè míjìnglá
Nè bíbúngú bià mbéngá.
Kù káyíyè
Báná néndè bèndá bàmulóndá.
Nè bánàyá bisumbú, bisumbú.

Kàdí ké bántú kúmúelélé tshí-
pàngú nè: yéyé nyèu muána
wá Máwéjá, kàdí né tuánji kumuélá
mú lúbilànji lúnèné, tùmónè né
wàpàndá bú mùdiyé wambá nè
ndí muána wá Múlópò.

Kàdí kuáfíki Míkómbo'a Kálè-
wó kú músùlù wá Lúbilànji, èkú-

Mikombo de la mère Kalewo.

Mikombo de Kalewo,
Lui-même il se créa (et vint au monde)
Avec des lances et des boucliers
Et des couteaux qui lui ceignaient les
reins
Et des Calebasses de *mbenga*.
Où qu'il partit en voyage,
Des enfants de son âge le suivaient,
Avec jeux et chansons, en de nombreux
groupes ⁽¹⁾.

Mais les hommes complotaient contre
lui, ils se disaient entre eux : il est donc
l'enfant de Dieu ; commençons à le jeter
dans le grand fleuve, nous verrons s'ils
s'en tirera, puisqu'il prétend être l'enfant
de Dieu.

Mais là où Mikombo de Kalewo arriva
au fleuve, il appela l'araignée « qui n'a

(1) Pour l'explication, voir le même passage, p.32 sq. Le long dicton est le *hasala* ou le titre de gloire de Mikombo, cela s'appelle aussi son *diyi dia tshiondo*, c'est-à-dire le nom par lequel il est désigné dans les émissions du tambour de signalisation.

bikíláyè ntándé « kàlòmbí buátú ». Ké ntándé kúlúkà mákòndò, kútua dià muàmua nè dià mùnú kúlúkákájá, kóyá kumáná. Ké bà-mónè Mikómbó nè mísùmbà yèndè miúpùlè njilá pá mûtù pá máyí. Ké bántú kúkèma. Mùkàvuàbò bélé tshípàngù tshià dímušhipá pá nkátshi pá máyí! Èkúshálà bàkè-mángáná.

Ké kumuélélábò kàbìdì tshípàngú nè : òyèù tuámúpàngídí kú buátú mú máyí, kàdì tùlúngè kú nshimá. Ké kuángátàbò nshimá mítòké, kúlúngá buángá nè nyámá yà mbùjì ; kuángátà nshimá mí kwàbò mífiké nè mâtàmbà káyiyi mílúngá, èkúyá kúmúpà nè : pá-súngúláyè mítòké nè nyámá, àfué kú buángá.

Kuáfiki Mikómbó nè mísùmbà yèndé' ekú, ùbuélá mú nzùbù mùvuà bia kúdià. Ké mbùlùbùlù nè njjji èkúvuà kumuámblá nè ; wá-dià nshimá mífiké nè mâtàmbà, wálékélá mítòké nè nyámá.

pas besoin de pirogue » ⁽¹⁾. L'araignée se mit à tisser une toile, étirée d'une rive à l'autre ; elle la tressa en tous sens et la compléta avec soin. Alors on put voir Mikombo et son groupe en grand nombre poursuivant leur chemin par-dessus l'eau. Les hommes en restèrent ébahis. Ils étaient pourtant convenus de le noyer au plus fort du courant ! Leur étonnement fut grand.

Ils complotèrent de nouveau contre lui et dirent : Nous n'avons pas réussi à le tuer dans la pirogue sur l'eau, mais empoisonnons-le avec des aliments. Ils prirent de la bouillie de manioc blanche (= fine) ⁽²⁾, y mirent du poison, de même que dans la viande de chèvre qui l'accompagnait. Ils prirent aussi de la bouillie de manioc noire avec (rien que) des légumes ; là dedans il n'y eut pas de poison ; ensuite ils allèrent lui offrir l'aliment, en pensant : s'il choisit le manioc blanc avec la viande, il mourra empoisonné.

Lorsque Mikombo fut arrivé avec sa suite, ils entrèrent dans la maison où on avait mis la nourriture. Mais les abeilles et les mouches venaient lui dire : Mangez le manioc noir et les légumes, ne touchez pas au manioc blanc avec la viande.

⁽¹⁾ Une partie du *kasala* de l'araignée. Le *kasala* complet est le suivant : Ntande kalombo buatu = L'araignée ne demande pas de pirogue,

Udi ne buatu mu tshiadi = Elle porte sa pirogue sur la poitrine (= l'organe avec lequel elle tisse ses fils).

⁽²⁾ La bouillie de manioc est la nourriture quotidienne du Luba ; elle est préparée avec deux sortes de farines. Lorsqu'on emploie la farine de manioc mélangée à de la farine de maïs, la pâte est blanche et fine et très savoureuse. Quand on emploie un mélange de farine de manioc et de farine de millet, elle est plus foncée et moins fine. La pâte de manioc faite avec une farine mélangée ne se conserve pas ; elle s'aigrit dès le lendemain. D'autres peuplades mangent la bouillie de manioc à farine non mélangée. Cette bouillie se conserve plus longtemps, mais elle est plus lourde à digérer. Cette particularité a pour effet social notamment que la femme de ménage, chez ces dernières peuplades, n'aime pas qu'on mange beaucoup de sa bouillie, pour éviter la corvée de devoir en préparer à différentes reprises ; elle n'en prépare que deux fois par semaine, cela doit suffire. La femme Luba, par contre, prépare chaque jour une nouvelle bouillie fraîche ; elle préfère que chaque jour tout soit mangé pour éviter que le restant ne se gâte. Cette abondance de nourriture en féculents fait que le Luba est corporellement mieux formé, il a les formes plus arrondies ; cette caractéristique se retrouve dans son style sculptural.

Ké Mikómbó kúdià mífiké nè mátàmbà. Ké béná tshípangú bá-máné kuélá méji nè : lélò né tùmó-nè, ùdí ùfuá. Mikómbó ùpátúká kàyì nè buálú mú nzúbú. Bàyé kú-tàngllá, bàmóné Mikómbó mülékélé nshimá mftóké nè nyámá. Bántú kúkémá.

Ké dinga' edí, èkuélàbò tshí-pangú nè : pàláláyé mú nzúbú, ké tuétú tùmóshlèlémú. Mú búfúkú, ké njíjí kúvuá kuámbílá Mikómbó tshípangú tshíne' atshió. Ké Mikómbó kuébéjá mftumbá, njimbù nè : úmbàyi túng. Pàbò kútuà mftù pànshì tó' ; kúpítá nkású mínè kú diúmbúlá buínà, kúyá tó', tó', tó'. Kuénzá buínà búlé buà búshù-wà. Ké kúpátúká, kúbwélá kúpátú-ká. Kúdídkíjábò bónsó búngi buà-bò. Ké kàdí bápùwé mú nzúbú, pà-túpù nè : kuàvuflàbò akó né tuám-be' amú kuámbá.

Ké munda' muà nkùlù, béná tshípangú kújingllá nzúbú kápià, yónsó kuángátángáná nè ndiml yà kápià. Ké béná tshípangú búmvuè mú nzúbú, biómbélú bífúkúlá pà-sángllèbiò bià dísamúná nábiò Mikómbó ; pánèngi tshítupà búmvuè biómbélú víí, ké kúmóná mpùkù-yànsóngónyá kàdí itùdíká tùdí tùdí. Bóbó bónsó nè : è ! Mbiákànè pá-fùyé nè béná biómbéló bièndé apó, ké bóbó bàkádí bàtùdíká mèsó' abó ; ké mùtùbàdì túbàmbílá.

Ké munda' muà nkùlù, béná tshípangú kújingllá nzúbú kápià, yónsó kuángátángáná nè ndiml yà kápià. Ké béná tshípangú búmvuè mú nzúbú, biómbélú bífúkúlá pà-sángllèbiò bià dísamúná nábiò Mikómbó ; pánèngi tshítupà búmvuè biómbélú víí, ké kúmóná mpùkù-yànsóngónyá kàdí itùdíká tùdí tùdí. Bóbó bónsó nè : è ! Mbiákànè pá-fùyé nè béná biómbéló bièndé apó, ké bóbó bàkádí bàtùdíká mèsó' abó ; ké mùtùbàdì túbàmbílá.

Pínápó kábamányí Mikómbó mú-ditué nè béná kuèndé mú dínà nè biómbéló biónsó. Nzúbú ùpiá, ùbütúká. Búmvuè mú tshíbùwé tshià nzúbú, biómbéló bífúkúlá bà-kàsá Mikómbó kùdì béná dièndé. Ké bóbó nè : muntu' eú se : nè wá-

Mikombo mangea la bouillie ordinaire et les légumes. Les conspirateurs avaient déjà dans l'idée : aujourd'hui nous le verrons mourir. Mikombo sortit de la maison sain et sauf. Ils allèrent voir à l'intérieur et constatèrent que Mikombo n'avait pas touché au manioc blanc ni à la viande. Ils furent stupéfaits.

Une autre fois, ils complotaient et convenaient : lorsqu'il sera couché dans sa case, nous l'y brûlerons. Mais la nuit, les mouches venaient dénoncer ce complot à Mikombo. Mikombo demanda au rat-*mitumba* et au fourmilier : « Veuillez creuser en terre ». Ceux-ci donc enfonçaient leurs têtes dans le sol et creusaient pendant longtemps. Ils firent un trou plus profond qu'une houe ne peut creuser, ils foraient toujours plus loin, plus loin et plus loin. Le trou devint très profond. Ils (= la suite de Mikombo et Mikombo lui-même) en sortaient et rentraient, sortaient et rentraient. Tous, tant qu'ils furent, essayaient d'y entrer et d'en sortir. Puis ils se tenaient cois et se mettaient à l'aise dans la maison en pensant : d'où que vienne le danger, nous saurons ce qu'il faudra faire.

Au milieu de la nuit, les conspirateurs vinrent mettre le feu tout autour de la case : tout fut entamé par les flammes. Les comploteurs entendaient qu'à l'intérieur on jouait sur les instruments de musique et qu'on chantait en l'honneur de Mikombo ; mais que peu après, la musique se taisait ; ils voyaient des souris-*nsongonia* (qui avaient fui) éclater ça et là par la chaleur. Tous pensaient : Cela va bien ! Mikombo est en train de mourir avec tous ses musiciens, leurs yeux sont en train d'éclater ; nous les avons attrapés.

Or ils ne savaient pas que Mikombo avait sauté dans le trou avec sa troupe et leurs instruments. La case se consumait et tomba en cendres. Mais en dessous du tas de cendres on entendait la musique des instruments sur lesquels jouait la troupe de Mikombo pour le

pídí mú nzùbú nè béná dièndè nè biómbélú bièndè, ambà múlumià-nà ùdí àmúpù !

Bùtóká ké nkùlákàjì kùtèkà mú njílá ; kúyá wèndá wàmba' endè àvuá àmúsámá. Èkuámbílá béná dièndè nè : tùpíngànè. Biònsó bifù-kìlè Máwéja' ebí, ké biyáyá kúmú-mányíshá miándà ituènzénà yònsó.

fêter. Eux de dire : cet homme, nous le croyions brûlé dans la case, lui et toute sa suite et leurs instruments de musique, mais dites donc, notre homme est toujours en vie.

Quand il fit jour, notre vieux (= sage) se mit en route ; il partit, en marchant et pensait toujours à ce qui le préoccupait. Il disait à sa suite : Retournons (auprès de Dieu). Nous tous créés par Dieu, allons Lui raconter tous les complots qui ont été tramés contre nous.

MUTOMBO PAUL.

B. Lusumuina lua Mikombo wa Kalowa.

Muáná múkàjì ùvuá nè dífù, bántú kábàvuá bámányé uvuá mú-múpèdió tó. Kúyábò kú mâyí nè bàkwèndè. Bàsúná mâyí, bònsó nè : tùdiámbíkáyí kátwàbíkíángá-nyí. Bònsó kúdiámbíkábò, wá dífù kúpángá búkólè. Kúshálá nkàyèndè kú mâyí.

L'histoire de Mikombo wa Kalowa (1).

Une jeune fille se trouva enceinte et les gens ne savaient pas qui l'avait mise en cet état. Elle alla avec les autres femmes à la rivière (2). Lorsqu'elles avaient puisé de l'eau, elles convenaient entre elles : chacune doit se mettre elle-même la cruche sur la tête, on ne s'aidera point (3). Toutes elles parvinrent à se mettre le fardeau sur la tête, sauf la femme enceinte, car elle manquait de forces. Elle resta seule à la rivière.

Àmbúlè mèsó, ké Tshílùmé tshí-kùlu' etshí puá ; tshívuálè bísèbá. Màmuenú nè : Tátù wányi ngámblíkèkó. Tátuèndè ké múbèngé kuá-mbíkà'anú múkàjì. Kúmuébéjá nè : Màmù dífútú díwàmpà òtshíníyì pándì òkuámbíkà' apá ? Áú nè :

Regardant autour d'elle (pour chercher de l'aide), voilà qu'un Tshilume tshikulu (un croque-mitaine) surgit tout à coup devant elle, vêtu de peaux. Notre maman lui dit : « Mon brave homme, veuille bien m'aider ». Mais l'homme refusa de lui soulever le fardeau. Il lui demande : « Maman, avec quoi me payeras-tu si je te soulève le fardeau ? » Elle répondit :

Pángàlélà muána'udí munda' eú, pikálàyé múkàjì m-múkàjièbè,

Lorsque j'aurai enfanté le bébé que je porte en moi, si c'est une fille (4), elle sera

(1) Les noms Kalowa et Kalewo s'emploient indifféremment l'un pour l'autre.

(2) Dans d'autres versions, c'est du bois de chauffage qu'elles vont chercher.

(3) Tous les fardeaux, même les plus lourds, se portent sur la tête. Ce portage ne les incommode pas, seulement pour hisser les lourds fardeaux sur la tête et pour les enlever, elles ont besoin d'un coup de main.

(4) Dans d'autres versions, il y a d'abord un marchandage ; la femme propose le paiement d'une poule, puis d'un collier de perles, puis d'une chèvre. Le croque-mitaine refuse tout, mais réclame l'enfant.

pikálàyé múlùmé ñkányinyi kèbè
kà wèwé kúdià.

Tshflùmé tshfkùlù èkuámbíká-
tshiò múkàji. Múkàji è kuálúkà
pámbèlù.

Tshflùmé tshfkùlù tshfláyá nà-
nú, kuénzá anú tshiávuá, ékuébéjá.
Tshipítá kuéndá pàvuá múkàji
kálédí lùkàsà, tshiòtshiò kuánji
kufkíshá. Kúpítá tshídmú tshiò-
tshiò kúyá kàbidì. Muána pèndè
kádí wèndá múkólèshé luéndó. Di-
nà dièndè divuá Míkómbó wá Kálò-
wá ñkàyèndé múdifúkè. Uvuá mú-
lélá nè kásàlà kákúnzé kásá mú mú-
tù nè dífùmà dièndè nè muèlè.

Páfiki Tshflùmé tshfkùlù, muána'
uvuá múkàjiyé méngá nè bâná
nèndè. Púmuvyé nè Tshflùmé tshí-
kùlù ñtshfkúvwilè, yéyé kúvúdíjá
túsàlà túkúnzé èkuábányíná bák-
wèndè bõnsó. Tshflùmé tshfkùlù
tshlmáná kuámbílà nè : pá wàyà,
údí nè kásàlà kákúnzé, aú ké yéyé.
Pá wámúbikílà, pàvwáyé ùmú-
kwàtè.

Tshflumiàná tshlffká, kúbikílá,

ta femme ; si c'est un garçon, ce sera de la
fine viande que tu pourras manger ⁽¹⁾.

Le croque-mitaine souleva le fardeau
pour la femme. La femme s'en retourna à
la maison.

Le croque-mitaine auquel on avait
fait la promesse, venait souvent (chez la
femme) pour l'interroger (au sujet de la
naissance). Venu déjà souvent sans voir
l'accouchement près de se faire, il décida
de se reposer. Quand la saison des travaux
des champs fut passée, il revint de nou-
veau. L'enfant pouvait déjà marcher
et faire de grands pas. Son nom était :
Mikombo de Kalowa, qui s'est créé soi-
même. Il vint au monde avec une petite
plume rouge sur la tête, avec sa lance
(en main) et son couteau (à la hanche) ⁽²⁾.

Lorsque le croque-mitaine arriva,
l'enfant était en train de jouer avec
des noisettes de *menga* ⁽³⁾ en compagnie
d'enfants de son âge. Il apprit que le
croque-mitaine était venu pour l'emme-
ner : il multiplia les plumes rouges ⁽⁴⁾
et en donna à chaque enfant. Au croque-
mitaine on avait dit : là où vous irez,
l'enfant qui porte une plume rouge,
c'est lui. Lorsque tu l'auras appelé et
qu'il arrive, empoigne-le.

Notre bonhomme arriva et appela

⁽¹⁾ Ailleurs on dit : Si c'est un garçon, ce sera ton enfant. Ici on a en vue une destruction métaphysique de forces de vie, comme sont supposés pouvoir le faire les sorciers.

⁽²⁾ Ailleurs on dit : ... Múvuálé ngóngá, máfùmá, ngábwé nè miélè = Il vint au monde, habillé de sonnettes, de lances, de couteaux, de boucliers. Ou bien ... Ulélá muána, muána nè mbàlé nè músóngóló nè dífùmá = Elle mit au monde l'enfant, un enfant avec des flèches, avec un long bâton pointu et avec une lance. Nous y voyons aussi le croque-mitaine qui revient journellement chez la mère pour jouer avec l'enfant, aussi longtemps que celui-ci a encore besoin des soins maternels. Quand le garçon a grandi, il veut l'emmener définitivement. Mais Mikombo refuse et il échappe à tous les pièges qu'on lui tend pour l'attraper.

⁽³⁾ *menga* = *mbenga* : ce sont les pépins du fruit du safoutier. Ces pépins, séchés et munis d'une pointe, on les fait tournoyer à terre par un mouvement du pouce et du médius. De là l'expression : *kumenga maja* = danser en tournoyant. Les *menga* s'emploient dans les jeux de hasard.

⁽⁴⁾ Ailleurs on parle de plumes rouges sur la tête et d'un collier de perles au-
tour du cou.

kúmóná bónsó ànú bitábá. Yéyé kúpángá nè wá kúkwàtá, bónsó ànú nè túsàlà túkùnzé. Yéyé kúpíngá kùdì Muá Mikómbó, úwámbl kéná kúsúngúlújá !

Mámù nè : Ñdàkú ùsókómè mú njílù muámuá. Pàvuáyé buà kúpòlà njílù, ùmúkwàtè. Tshílùmianá kásókómá.

Mikómbó uvuá ; mámuéndè nè : kámpòlélé njílù. Mikómbó kúyá nè dífùmà dièndè. Uffká pépi kuám-bá nè : Tátù wányi úngámbidilé nè : nànsí wéwé úyá pá kábá, né umóné bíntú bíjngàkàné, wánjí wátápámù dífùmà dièbé adio. Pámbyé ápo tshílùmianá tshíumvwá, kúdiúpúká lùbílú mú njílù nè : mbáfú kùdì muaná. Tshílùmianá bisébá kápù-kápù nè kùdì Muá Mikómbó : muá-nèbè ùkávúá muntápé mpá ngá-kólèshì !

Mámuéndè nè : Ñdàkó kú njílá wá máyi. Ùsókómè kú tshífúfù tshìà kú njílá átshió, pàvuáyé, ùmúkwàtè. Tshìótshìó kúyá. Mikómbó uvuá. Mámuéndè nè : ká-tuàlé máyi' a nshímá. Mikómbó kúyá. Ùmóná tshífúfú' atshíó ku-ámbá nè : Dífùmà diányi édí ñdla kútàpá' anú miábá mskútàkàné, pámwè ngátápflámò nè nyámá. Tshílùmé tshíkùlù tshíumvwá, kú-pàtúká kàbidì lùbílú.

l'enfant à la plume rouge, il constata que tous les enfants répondirent. Il ne savait pas qui prendre, tous portaient des plumes rouges. Il retourna vers la mère de Mikombo et dit : « Celui que tu m'as désigné n'est pas à distinguer ! »

La mère de dire : « Va te cacher là-bas dans les aubergines. Lorsqu'il viendra cueillir des fruits, attrape-le ». Le croque-mitaine se cacha.

Mikombo rentra à la maison, sa mère lui dit : « Va me cueillir quelques aubergines ». Mikombo partit avec sa lance. Arrivé à l'endroit il dit (à haute voix) : « Mon père m'a enseigné : si tu arrives en un endroit où tu vois des choses embrouillées ⁽¹⁾, jettes-y d'abord ta lance » ⁽²⁾. Notre bonhomme entendit ce qu'il disait ; il sauta prestement hors des plantes d'aubergines en criant : « Je suis sur le point d'être tué par l'enfant ! » Ses peaux clapotaient dru-dru en courant chez la mère Mikombo. Il lui dit : « Ton enfant voulut me frapper de sa lance, voilà pourquoi j'ai couru si vite ».

La mère de dire : « Vasur la route qui mène à l'eau. Cache-toi dans les broussailles à côté du chemin ; lorsqu'il passe par là, prends-le ». Il partit. Mikombo rentra à la maison. Sa mère lui dit : « Va chercher de l'eau pour la bouillie de manioc ». Mikombo partit. Lorsqu'il vit la broussaille, il dit (tout haut) : « Ma lance sert à frapper tous les endroits broussailleux, peut-être y attraperai-je une bête ». Le croque-mitaine entendant cela, se sauva en vitesse ⁽³⁾.

(1) Ailleurs il y a question de se cacher dans les *miditu*, qui sont des plantes rampantes à larges feuilles, produisant les Calebasses que les Noirs emploient comme récipients dans leur ménage. Ces feuilles larges fournissent une cachette appropriée.

(2) Ailleurs, c'est une motte de terre qu'il lance dans les feuilles, ou il y tire une flèche ou jette un caillou.

(3) Parfois on ajoute encore une autre ruse. La mère dit au bonhomme : « Mikombo a la tête rasée, sauf une touffe restée sur l'arrière-crâne ». Mais Mikombo a fait la même coiffure à tous ses compagnons. Le croque-mitaine les trouve pendant qu'ils sont en train de se baigner. Il appelle l'enfant à la touffe.

Pá ùmwè músánga' eú, Tshflùmé tshikùlù è kúsángáná Míkómbó múbándé kú díbwè, ùtàpá ngáji. Tshiótshió èkúyá muínshí muà díbwè, èkuámhá nè : tùpúká ùyé múlú lélú. Mbákúkuàtshí, wámònyí. Muáná nè : ñdí ñtùpúká ñyé múlú. Kádí búlúlá mpáyà wébè, buità kuisú, mémé ñkúlúkè, ñdítúté mú mpáyà wébè, wéwé ùyé nání. Tshflùmiànà ekuénzá nànkú. Kádí Míkómbó' ekúvúlá miélè, ngábwe, máfumá nè ngóngá, èkúbisùiká tshíshí tshià ngáji. Tshíshí tshià ngáji tshikúlúká èkúditútá mú mpáyà. Tshflùmiànà èkúpílá múshí-kú wá mpáyà nè mióñji, èkútumú-núná èkúyá muèndè. Úfiká nènku, èkuélá mpáyà pá tshísàsà, kúpí-láyè mióñji kúmbèlò, èkúyá kú-bikílá bántú nè : bàkándíminè, nè mbàshípèlè nyámá múnènè. Nyáma' aú ké Míkómbó wá Kálèwó.

Bántú èkúvuá bángi pátúpù ; èkúdímbò búdími bútué' emú nè ému. Bálúká pá mbèlò. Tshflùmé tshikùlù èkóshíá nzùbú n'á : mémé múkèbé sè : ñ-mútàpè nè miélè, ne' ayé lùbílú. Nzùbú kúpíá kúbù-túká. Tshflùmiànà tshíyá kúká lúlá mú bútu, èkúmúsángáná misà yá ngáji. Misà áyó, yéyé èkufkálá wámhá nè : ñ-tuáná tuà nkàsà tuà muáná, buálú ùtshivúá, mútéketé.

Úmóná nànkú' ekuámbíláyè bá-kàji bèndè nè : ndáyí kú mènù ; mémé pányi tshímúmányè kú ngáyá. Bákàji' ekúyá lùbílú.

Un autre jour, le croque-mitaine vit Mikombo au haut d'un palmier en train de couper des noix de palmier. Il se plaça sous l'arbre et dit : « Allonge-toi et monte en l'air » ⁽¹⁾. — « Tu vois, je te tiens ». Mais l'enfant répondit : « Je monte en l'air avec lui. Mais ouvre ta gibecière, ferme tes yeux, je sauterai en bas et je tomberai dans ta gibecière. Tu pourras m'emporter alors. Notre bonhomme fit de la sorte. Mais Mikombo enlève ses couteaux, ses boucliers, ses lances, ses sonnettes et les attacha à un régime de noix de palmiers. Le régime tomba dans la gibecière. Notre bonhomme ferma l'ouverture avec des cordes, partit et retourna à la maison. Arrivé chez lui il jeta la gibecière au grenier, ferma la porte avec des cordes et s'en alla convoquer les gens : « Venez travailler dans mon champ, je vous tuerai une grosse bête » ⁽²⁾. Cette bête, c'était Mikombo de Kalewo.

Il arriva une grande multitude de gens. Ils lui firent un champ étendu de tous côtés. Ils s'en retournèrent devant sa case. Le croque-mitaine incendia la case ; il pensa : si j'essaie de le tuer avec un couteau, il risquerait de m'échapper. La case brûla et se consuma. Notre bonhomme chercha parmi les cendres, il y trouva des noix de palmiers. Ces noix, il croyait que c'étaient les doigts de pieds de l'enfant, puisqu'il était encore petit.

Lorsqu'il eut tout compris, il dit à ses femmes : « Fuyez vers votre famille ; où moi-même j'irai me cacher, je ne le sais pas encore ». ⁽³⁾ Les femmes se sauvèrent.

Ils sortent tous de l'eau en montrant chacun leur touffe. Ils le menacent de leurs flèches, ils s'encourent.

⁽¹⁾ Ce sont des paroles magiques pour faire croître l'arbre instantanément. Dans la fable de « Kabundi et la grenouille », on entend Kabundi prononcer les mêmes paroles pour attraper les animaux qui ont grimpé avec lui dans un arbre. L'arbre s'allonge, s'allonge jusqu'à ce qu'il se rompt. Les animaux s'écrasent sur le sol. Kabundi, naturellement, échappe.

⁽²⁾ Un repas avec beaucoup de viande était autrefois le paiement pour le travail au champ.

⁽³⁾ Il dit cela par peur de la colère des travailleurs, qui attendent le repas

Míkómbó kùshàdlìlèyè, èkúkè-báyè muà muà kúyá kùdì tátuéndè Mávèjá. Kújúkáyè nè músùmbà wà nyámá nè wà bántú. Uyá too; èkúmòná tshísúkú tshílè tshítuè bú mù-dí ápá nè kú Kábwé. Yèyè kúbíklá nsénjì. Nsénjì kúdià kúdià tshísúkú tó, kútúlá nè mú Kábwé. Míkómbó èkúpítá nè bántú bèndè.

Uyá tó, èkúmòná músùlù wà mâyí káwùyi búsábúkí. Yèyè èkú-ámblá ntándé nè: lúkà buntáté bütwé dià muàmúà nè dià múnú, mèmé nsábúkè nè mísùmbà yàni. Ntándé kúlúkà buntáté. Míkómbó èkúsábúkà nè bièndè biònsó.

Uyá tó, èkúsánganá múkùnà múlè káwùyi kúbàndá. Yèyè kuàmblá Njibù nè Mútumbá nè: úmbúláyí múkùnà' eú nùtúbúlújè, mèmé mpítè nè bintú biànyì. Njibù nè Mútumbá èkútúbúlújábò múkùnà. Míkómbó èkúpítá nè mísùmbà yèndè.

Míkómbó ùsábúkà múkùnà, ké kúbàndáyè múlú mütànglè kuà tátuéndè Mávèjá.

C. Lusumuina lua Bende ne Mvidi Mukulu.

Dítùkú díkwàbò Mvidi Múkùlù wàkéléshánganá mpátà nè Bèndè. Mvidi Múkùlù nè: bántú bònsó nè bintú biònsó mbiànyì mèmé. Bèndè

promis.

(¹) La vie sur terre lui paraît trop dangereuse.

(²) La fable est une narration : le récitant choisit dans sa comparaison une distance locale connue de ses auditeurs.

(³) Le *nsenji* est un rat de la grandeur d'un lapin ; il doit, dans la fable, ronger la brousse et ouvrir une piste dans cette longue plaine.

(⁴) Concernant Bende, cf., p. 41, « Note sur Bende ».

Mikombo, à l'endroit où il était, se demanda comment il pourrait retourner chez Dieu, son Père (¹). Il partit avec une troupe d'animaux et un groupe d'hommes. Ils marchèrent longtemps. Puis il virent une plaine de haute brousse, longue comme d'ici à Kabwe (²). Il appela les rats *nsenji* (³). Les *nsenji* se mirent à ronger la brousse et firent une piste jusqu'à Kabwe. Mikombo traversa la plaine avec sa troupe.

Ils marchèrent toujours, puis ils arrivèrent à une rivière avec de l'eau trop large pour traverser. Il dit à l'araignée : « File une toile d'une rive à l'autre, pour que je puisse passer avec ma suite ». L'araignée tissa une toile. Mikombo traversa la rivière avec tous les siens.

Ils marchèrent toujours ; ils arrivèrent à une montagne trop haute pour y monter. Il dit au fourmilier et au rat Mutumba : « Creusez cette montagne et percez-la, pour que je puisse continuer ma route avec ma suite ». Le fourmilier et le rat Mutumba perforèrent la montagne. Ainsi Mikombo passa outre avec tout son groupe.

Lorsque Mikombo avait traversé la montagne, il s'éleva en l'air et arriva chez son Père, Dieu.

MUSOKO JEAN

Bena Tshimanga Tshiaba.
baLuba, Bakwa Kalonji.

L'histoire de Bende et de Dieu (⁴).

Un jour Dieu était en discussion avec Bende. Dieu dit : « Tous les hommes et toutes les choses m'appartiennent ». Bende dit : « (Non) Ils sont à moi ».

nè : mbiani mémé. Pàkútàmbà mpátà yàbò, Béndè kuámábá Mvidí Múkùlù nè : wéwé údí wámábá nè : bántú nè bántú biónsó biányi, kàdí tùyé nébè mú músòkò múkuàbò, tùyé básòkòmé, muntú kàtùmònyi', kàdí nàtùmónè wíkalábò bàtèlâ. Mvidí Múkùlù nè : nànshâ buálú tùyákò.

Kúyábò, kúfíkábò mú músòkò múnénè, kúbuélábò mú nzùbú, muntú kàyi múbàmónè, kúsòmbábò. Mfùmù wá músòkò áú ùvuá mú-bikilé bántú bà búngi buâ kúdiàbò kuèndè. Pàkàdi bántú bàdiâ, kábâ-vuâ bàdiâ bímpè tó. Kútândángâ-nábò, kúluángánábò ; muntú múkuàbò kútápâ mungá muntú mútshì mú mútuè : mpùtâ múnénè bé.

Múkuàbò muntú è kuéláyi muntú díyi díkólè nè : kánùmónàyi bà-kútápâ muntú wá béndè ?

Béndè è kuámblâyè Mvidí Múkùlù mú nzùbú nè : ámbâ kàbìdi, muntú wákuélâ díyi díkólè áó wá-kuámábâ munyi ? Mvidí Múkùlù nè : muntú múkuàbò nè : kánùmónàyi bàkútápâ muntú wá Béndè !

Nènkú mpátà yàbò yákájká, buâ díyi diàkuélâ muntú éú diâ nènkú.

Lorsque leur discussion s'envenima, Bende proposa à Dieu : « Vous qui dites que tout homme et toute chose sont à vous, partons vers un quelconque village, nous nous y cacherons, personne ne nous verra et nous écouterons lequel (de nous deux) ils nommeront par son nom. Dieu répondit : « Cela m'est égal, allons-y ».

Ils partirent, ils arrivèrent dans un grand village ; ils s'introduisirent dans une maison ; personne ne les vit, ils s'y assirent. Le chef de ce village avait convoqué beaucoup de monde pour venir manger chez lui. Là où ils mangeaient, ils ne se comportaient pas bien. Ils se querellèrent et se mirent à se battre. Quelqu'un frappa d'un bâton la tête d'un autre ; la plaie était très grande.

Quelqu'un se mit à crier à haute voix à un autre : « Mais ne voyez vous pas qu'on a blessé un étranger (= un homme d'autrui = *bende*) ? » ⁽¹⁾

Bende dit à Dieu, dans la maison où ils étaient : « Dites, cet homme qui criait si fort, qu'a-t-il dit ? » Dieu répondit : « Cet homme a dit : ne voyez-vous pas qu'on a blessé un homme de Bende ! »

Ainsi leur controverse finit par les paroles que cet homme avait criées de cette manière.

BAKENDA DOMINIQUE
Bena Nkonji.

(1) Un étranger, c'est-à-dire, quelqu'un qui n'était pas de la famille, un hôte qui comme tel avait droit à plus d'égards que n'importe qui.

Wa bende : Bende peut être un nom personnel, non propre de Bende, mais peut aussi servir d'adjectif. L'homme en question l'emploie comme adjectif, alors que Bende le prend pour son nom personnel. Comme adjectif il signifie : d'autrui, qui appartient à quelqu'un d'autre, un étranger, comme dans le proverbe :

Washipa muana a bende,

Muntu wa bende watshibuku.

Sans effet, car à l'étranger on n'a pas de droits, on est sans défense ; le sort ne désignera jamais quelqu'un de la région, donc du clan, comme coupable envers un étranger.

Lorsqu'on a tué l'enfant d'un étranger,

Cet étranger s'obstine à interroger le devin.

2. Contes concernant les hommes et les animaux qui vont auprès de Dieu se plaindre des souffrances et des décès qu'ils n'ont pu empêcher.

A. Mukaji mufuishe muanende; udi umusangana kua Mvidi Mukulu.

La femme d'un enfant décédé le retrouve auprès de Dieu.

« Ndimbádímá bàdì kuètù nè :
Bámvidí Múkùlù abá bàdì bà-
dímá ;
Mvidí Múkùlù nè :
Nkàyébè údímbádímá muá-
ná. »

« Les trompeurs de chez nous disent : Dieu et tout ce qui se rapporte à Dieu n'est que tromperie. A quoi Dieu répond : Tu ne trompes que toi-même, mon enfant » ⁽¹⁾.

Múkàjì kúfuishá muánèndè mú-
shibhè wà pá móyó wèndè. Múntú
aú nè múkàjèndè èkuámá nè :
bàdì bàmbá nè : bántú bàyáyá kuà
Mvidí Múkùlù. Àpó tàyáyí kuà
Mvidí Múkùlù, tàyé, kuébéjá buà
lúfù luà muaná wétù.

Une femme a vu mourir son enfant chéri, l'enfant de son cœur (= issu de sa force vitale). Le père et la mère se dirent : on affirme que les hommes peuvent arriver chez Dieu (pour y exposer leurs doléances). Allons nous aussi vers Dieu pour l'interroger au sujet de la mort de notre enfant bien-aimé.

Kuámábò nè : tàyé bishí ?
Tuénzè mónjì ùyè kùlù. Kuénzábò
mónjì èkúfiká kuà Mvidí Múkùlù.

Ils se demandèrent : Comment faire pour arriver chez Lui ? Fabriquons une corde qui va jusqu'au ciel. Ils firent la corde et arrivèrent chez Dieu.

Báfíká, èkúsángáná àmú nzòlò
ìbàlúmbúluishá. Mvidí Múkùlù kàyì
muánjì kúmuéká. Àmú nzòlò ìbà-
lúmbúluishá nè : Mvidí Múkùlù,
bántú' abá bàdífíá bàná bàbò ;
bàtùkuàtà, bàtùshípá nè : túdí
tuélélá bákishí.

Arrivés là, ils n'y trouvaient que des poules qui avaient intenté (auprès de Dieu) un procès contre eux. Dieu Lui-même n'était pas encore apparu. Rien que les poules qui plaidaient en disant : Dieu, ces hommes eux-mêmes sont cause de la mort de leurs enfants ; alors ils nous attrapent, nous tuent pour honorer les mânes ⁽²⁾.

⁽¹⁾ Le narrateur commence son récit par un proverbe. La tromperie de la part de Dieu doit être comprise dans ce sens : nous disons que Dieu est bon et bienveillant, mais cela est faux ; Il cherche à nous faire du mal, Il nous accable de souffrances et de la mort. A quoi Dieu répond : Ce sont les hommes eux-mêmes qui sont causes de la souffrance et de la mort. Ce récit doit prouver que la mort n'est pas causée par Dieu, mais par les sorciers.

⁽²⁾ Ces poules mortes croient qu'elles ont été traitées injustement par les hommes ; elles, également, sont venues chez Dieu pour se plaindre. Ce thème des poules ou des chèvres qui se plaignent des hommes parce qu'ils les tuent sans raison pour recevoir des hôtes ou pour honorer les mânes ou les sortilèges, ou parce qu'ils les chassent toujours de l'endroit où elles se tiennent, est traité aussi dans d'autres fables. Ici ce fait est mentionné pour faire réfléchir les accusateurs qu'ils pourraient bien faire figure d'accusés aux yeux de Dieu.

Mvidí Múkùlù pèndè kúmuèné-káyè. Kúkónká' bántu' abó nè : bántu' ebí kuénù bitú biàkúlá ányì ? Bóbó nè : tó. Yéyé nè : tànglàyí lélò bidí binùfúndá tshílúmbù kúndì.

Mvidí Múkùlù kuélá tshiónd nè : pikálá muánènù kùnù, né àmu-énékè. Tshióndò tshiàkúlá, bántú kuélá mflóngó. Tátù nè māmù kuéndá pá mflóngó yà bántú bà-vù bábikílá kùdì Mvidí Múkùlù. Kúsángáná muánàbò kú mflóngó.

Mvidí Múkùlù nè : muáná wá-kuámbidì bishì ? Tátù nè : muáná wángámbidì nè : muntú wá tshiotá ke' udí mūmfilé kùnékú, ke' udí múnshípè, mūnfilé kùnékú kùdì Múkáléngé Mvidí Múkùlù.

Àpó Mvidí Múkùlù kúbàmbflá nè : nuénù nkáyénù mbàdì bàdìdìlá bānā bènù kú múpóngó wènù.

Bántu' abó kúpíngánàbò mú bú-lóbá. Tshílúmbù tshià muánàbò kújkátshio.

B. Bantu babidi.

Muntú kúlélá muáná úmwé.

Éú mú luèndè lúbànzà, kúlélá bānā tshisumbù. Àpó tátù wá bānā tshisumbù' aú, mú dftàngflá dièndè dià ndélú, kuénzá ùfukuinā mūdā mūdā. Mú bflumbù nè binèndè, nānshā mú mātandú, muntú' aú èkuénzá mūdífúnyishí mú diditémbā dīnèné. Mú bflumbù, nānshā yéyé mufkálé ùtandá nè bántú, ùdì' amú wāmbā nè : mēmé muànyì kámuénā kútuà mūtshì, búnuàngāmbā pènù mbúngányì ?

Éú' udí káyì nè bānā ùmvuá bāmútémbā, mýóó èkúnyíngálálá

Dieu apparut. Il demanda à ces gens : « Ces choses là (les poules), ont-elles l'habitude de parler chez vous (sur la terre) ? » Ils répondirent : « Pas du tout ». Alors Dieu dit : « Apprenez qu'aujourd'hui elles sont venues chez moi pour vous accuser ».

Dieu fit battre le tam-tam pour demander : si votre enfant est ici, qu'il apparaisse. Quand le tambour résonna, les habitants se mirent en rangées. Le père et la mère longeaient les rangs des hommes qui avaient été convoqués par Dieu. Ils trouvaient leur enfant dans ces rangs.

Dieu les interrogea : « Qu'est-ce que l'enfant vous a raconté ? » Le père répondit : « L'enfant m'a raconté que c'était quelqu'un de ma famille qui l'avait envoyé ici, lui avait envoyé la mort et l'avait envoyé auprès du Seigneur Dieu ».

Après quoi Dieu leur révéla que ce sont les hommes eux-mêmes qui tuent leurs enfants par sorcellerie.

Ces gens retournaient sur la terre. L'affaire de leur enfant (décédé) était finie.

MALENGE ANTOINE.

L'histoire des deux hommes.

Un père ne put obtenir qu'un seul enfant. Un autre en avait obtenu dans sa maison toute une série. Le père de tous ces enfants, lorsqu'il regardait sa progéniture, son cœur s'en réjouissait beaucoup. Dans les colloques ou les discussions qu'il avait avec ses voisins, il s'en glorifiait avec emphase. Dans le procès qu'il avait, ou les disputes avec d'autres gens, il se vantait : « Chez moi, dans ma cour, personne n'ose me lancer un bâton (pour me provoquer). Qu'est-ce que vous pouvez me faire de mal ? (à moi qui possède tant d'enfants pour me défendre).

L'homme qui n'avait pas d'enfants (nombreux) entendait qu'on le méprisait ;

múndá. Kuángátá tshióndò, kú-
tèká pá míkòlò, kuélá nè :

« Bápè'lè Máwéjá,
Bàdiá lú-mù.
Máwéjá' ubuélèlé mú luèbè lúbànzà
Múvuàlé tshilàmbà,
Muànyì ubuélèlé
Tshítákátákà. »

Mú bídímu bíkwàbò, nànshá
màsáma' a lúfù mápàtùké, mábuè-
lá muà múlédi' aú, nànshá bâná
bèndè báluè kúfuà ; bàdí àmú bà-
shindíklá nè : muédi wá tshióndò
nè : wélèlé lúbilá muà muinéndè,
wàbikílá mípóngó yònsó, yàluá kú-
kútá bâná bà múkuèndè, bàfuá.

Ké nkúna' idì mítàmbé kúvúla
mú biótá biònsó bia bántú.

son cœur en fut triste. Il prit son tam-
bour, le mit entre ses genoux et commença
à tambouriner :

« Ceux à qui Dieu a donné (de la pros-
périté)
Sont comblés d'honneur.
Dieu est venu dans ton enclos
Portant ses plus beaux atours (= en joie,
en bienveillance),
Mais chez moi il est entré
Sans vêtements (= triste, peu dispo-
sé). » ⁽¹⁾

Si, pendant les années qui suivent,
les maladies et la mort surviennent dans la
maison du père prospère, surtout si ses
enfants meurent l'un après l'autre, tout
le monde affirmera que le tambourineur
qui envoya ses cris à son voisin a appelé
par le fait tous les sorciers, pour en-
voûter les enfants de son voisin, et les a
fait mourir.

Ainsi agit l'envie, qui habite partout
dans les ménages des hommes.

MALANGE ANTOINE.

C. Lusumuina lua Mvidi Mukulu
ne Mutumba.

L'histoire de Dieu et du rat Mutumba ⁽²⁾.

Díngá dífùkú muaná wá Mútù-
mbá kúkwàtshíká dísámá, è kúfuà ;
muaná pèndè ùvua' amú umwé.
Mútùmbá kúbúngámá bíkólè, ùsò-

Un jour l'enfant de Mutumba tomba
malade, et mourut ; c'était son enfant
unique. Mutumba fit claquer sa lan-
gue, il était fort triste. Il ordonna aux

⁽¹⁾ Ces deux proverbes sont envoyés en l'air par le tambourineur, vers son voisin et vers Dieu, pour soulager son cœur jaloux. A l'adresse du voisin à la progéniture nombreuse, pour lui faire savoir que la chance dans la vie ne dépend que de la bienveillance de Dieu ; que Dieu peut toujours reprendre ce qu'il a donné. A l'adresse de Dieu, pour se plaindre de sa partialité, donnant la prospérité aux uns et la misère aux autres. Parce que ces plaintes sont dites d'un cœur mal disposé et envieux, et que le nom de Dieu y est mêlé, ces paroles peuvent devenir cause de calamités pour le père heureux. Cette histoire doit prouver que les souffrances et la mort trouvent leur origine dans le *lukuna* = l'envie parmi les hommes.

⁽²⁾ Le *mutumba* est un rat des champs de la grandeur d'un lapin. Dans les fables, cet animal joue le rôle d'imposteur envers ses amis ; il n'est pas aimé, on lui en veut. C'est pour cette raison qu'on a choisi cet animal pour remplir le rôle de l'homme qui porte rancune à Dieu.

diá. È kuámbilá béná kuèndè nè : membres de sa famille : « Enterrez jíkàyi muáná. È kúmújikábò. l'enfant ». Ce qu'ils firent ⁽¹⁾.

Búfukú buillá, è kúlálábò. Kadí pàdì mú'lú mùtúbúká ápo, nzóló wá kúmpalá wèlá diyí, Mútumbá kuángatá tshiòndò kùtéká pá mí-kòlò, è kúsámúná muánèndè ndàndà-ndàndà kúmáná. Kúsámúná nyámá yònsó kúmáná ; kúsámúná búkwà bántú kúshikíjá ; kúsámúná máyi nè míkùnà, è kúbùtúlá.

Mútumba' uvuá kúkùdímúká, è kútàngilá kùdì Mvidí Múkùlù ; è kúsámúná Mvidí Múkùlù nè :

Mvidí Múkùlù, Múlopò, Máwéjá Nángilá ;
Mfúki' ufúkílá biònsó ;
Wáfúká múkókó, wáfúká tshím-pàngá.
Kadí kábá kàmwe' ekúmúshálá.

Uléká tshiòndò pánshi, tó'.

Kùvuá Mvidí Múkùlù' ekú múm-vué tshiòndò' atshió, è kúkèmayè nè : kyá ! Mémé Mvidí Múkùlù' eú nè búlégá bònsó, nè méjì ónsó nè búkòlè bònsó ; múfuké bántú biònsó' e kúbitekángáná pá miábá yàbio,

La nuit étant tombée, ils allèrent se coucher. Mais quand le ciel allait s'ouvrir de nouveau, Mutumba prit son tambour, le plaça sur ses genoux et se mit à jouer en l'honneur de son enfant ⁽²⁾, longtemps, très longtemps. Puis il frappa le tambour en l'honneur de tous les animaux, ensuite en l'honneur du genre humain, ensuite en l'honneur des rivières et des collines ⁽³⁾, il achevait ⁽⁴⁾ tout dans sa rancune.

Puis Mutumba se retourna, il regarda en haut vers Dieu et commença à tambouriner pour Dieu :

Dieu d'en haut, Seigneur, Être Suprême ;
Créateur, qui avez tout créé ;
Vous avez créé la brebis, Vous avez créé le béliet ⁽⁵⁾.
Mais une place (une part) est restée inachevée (Vous avez manqué d'achever Votre œuvre de création).

Puis il mit le tambour de côté et se tut ⁽⁶⁾.

Dieu, dans sa demeure, entendit ce tambour et s'écria, étonné : « Quoi donc ? Moi, Dieu, avec toute ma bonté, avec tout mon savoir, avec toute ma puissance, Moi qui ai créé toute chose et qui ai donné à toute chose sa propre place,

⁽¹⁾ Ailleurs Mutumba est le père de plusieurs enfants qui meurent l'un après l'autre. Chaque fois qu'un enfant est mort, Mutumba en prend les os et les met dans un sac. Plus tard, quand le sac sera plein, il l'emportera avec lui dans son voyage vers Dieu, comme preuve tangible de sa plainte au sujet des souffrances et des décès dont il fut accablé sur terre.

⁽²⁾ Par *kusamuna* on entend ici : tambouriner des titres d'honneur (*kasala*) qui s'appliquent à son enfant.

⁽³⁾ Il s'adresse à toute la création pour la prendre à témoin de sa plainte auprès de Dieu au sujet de la mort de son enfant.

⁽⁴⁾ Le verbe *kubutula* = achever, est employé ici à dessein, parce qu'il comporte l'idée de malveillance, de colère ; comme fait le vent ou le feu en détruisant quelque chose. On dit aussi *kubutula muntu*, humilier quelqu'un de telle façon qu'il en reste interdit.

⁽⁵⁾ Tout ce qui est mâle et tout ce qui est femelle.

⁽⁶⁾ Cette plainte envers Dieu doit être considérée comme une injure mitigée : Vous avez été incapable de parfaire votre création, d'en bannir le malheur.

kàdí kábá kàdì kánshàlè, kátédìbò
mú tshìòndò' akò kàdí bishí ?

Àmú pínàpò kùtshidí nè lúnkè-
lú, è kùtùmayè diyi dièndè nè :
búkwa bífuká biònsó bipuflè. È
bífuká bífkwàbò biònsó kúffká kùdì
Mvidí Múkùlù.

Ké yèyé kúbèbèjá nè : wélèdì
tshìòndò lélù pàtshiatshia ùngá-
mbá nè :

« Ûfùkilé múkókó, wáfuká tshí-
mpàngá,
Kàdí kábá kàmwè ñkámúshàlè. »
È ngányi kúnùdì' akú ?

Abó bònsó kuébéjángáná nànshá
wá kuítábíjá. Bàvuá kútàngllán-
gáná kú mpálá, nànshá kúmòná
Mútumbá.

Èkumuámbilábò nè : Múkálén-
gé kútúdi' ekú kákuèná muntú
múmányáyè buálú ábú. Kàdí ké-
bèjá àmú Mútumbá, údí kàyi
múmweké wéndè mpàla' apá.

È kútùmábò bántú nè : ñdàyi
nùvué nè Mútumbá.

Bántú bàyá, kúkèbá Mútumbá
è kúpàngá.

È kútùmábò mbwá. Mbwá ùyá
è kúnúnká múpùyá wá Mútumbá.
Èkúsángáná Mútumbá múkábuélè
mú múshikù wá lúbwébwé ; múp-
páyé mábwe kú múshikù ùvuàyé
múbuélè ; múshìye' amú káshikú
kántshio'. Mbwá kútèká diúlú è
kúsángáná mábwe mákólè, kàmò-
nyí pà kúbuélélá.

Ûpíngána' e kuámbilá Mvidí
Múkùlù nè : mbásángányi Mútum-
bá múbuélè mú lúbwébwé ; kálùyi
pà kúbuélélá.

(¹) Le chien, avec son instinct de limier, doit dans les fables exécuter tou-
jours des corvées pareilles. Dans ce cas-ci, il trouve la piste, mais ne réussit pas
à amener le Rat.

mais la place que je n'ai pu achever,
comme dit ce tambour, où est-elle ? »

Alors, de bon matin, il envoya son
ordre : « Toutes les créatures doivent
venir se réunir ici ». Les créatures de
toute espèce arrivèrent chez Dieu.

Il les interrogea : « Qui a battu le
tambour aujourd'hui à la pointe du jour,
qui m'a envoyé ce message » :

« Vous avez créé la brebis, Vous avez
créé le béliar,
Mais une place est restée inachevée ».
Qui d'entre vous a fait cela ? »

Ils s'interrogeaient les uns les autres,
mais personne n'avouait. Ils se regar-
daient (pour voir si tout le monde était
là) et ils ne voyaient pas le rat Mutumba.

Ils répondirent : « Seigneur, parmi
nous personne n'est au courant de cette
affaire. Mais faites mander le Mutumba,
il ne montre pas sa face ici ».

On envoya des hommes avec l'ordre :
« Allez et revenez avec Mutumba ».

Les hommes partirent à la recherche de
Mutumba, mais ne le trouvèrent point.

On envoya le chien (¹). Le chien partit
et renifla l'odeur de Mutumba. Il cons-
tata que Mutumba s'était retiré dans
un trou dans le rocher ; il avait barré
de pierres l'entrée par laquelle il s'était
introduit. Restait seulement une petite
ouverture d'entrée. Le chien y passa son
museau, mais les pierres étaient trop lour-
des : il ne sut comment faire pour entrer.

Il retourne chez Dieu et Lui dit : « J'ai
trouvé Mutumba, caché dans un rocher ;
mais je ne parviens pas à y entrer ».

Mvidí Múkùlù è kútù má Mbówa. Mbówa' uya ; è kúdiásá pá lúbwé-bwé nè lúpúkè è kúpángá.

Ūpíngáná nè : Múkáléngé muábá ùdì Mútumbá ìmúkòlè.

Mvidí Múkùlù nè : Kápúmbú ñdákú. Kápúmbú káyá èkútúá yàkù míkònú nè ngúpúlè lúbwé-bwé ; è kúpángá.

È kútù mábò lúpúmbá nè : ñdàkó kúpángú Mútumbá, ùvuá néndè ápa.

Lúpúmbá lùya' e kúsángáná Mútumbá múdipàyllé àmú mú lúbwébwé. Ké lúpúmbá nè : Mútumbá wétù, diànjilá kúdipátúkílá. Ké Mútumbá nè : amábàyi búnùdì núnkèbélá ; muánànyì àmu' umwé è kúfuá ; mèmè ñtshidí mú mádílu' a muáná, kádí tshínùdì núnkèbélá ñtshínyi ?

Àmú pínápó lúpúmbá lùbuélá mú túshikù tùvuá túshàlá' atú, lùbuélá Mútumbá nè mú múbídí ònsó, nè mú miósà nè mú mátshlo ; lùkádì nè lùbuélé mú diúlú. Mútumbá' e kuásá dídíla nè : lúpúmbé wétù kùnshibàyl ápa, ñdékèlè tùyé nèbè ; ñkáfíká kùdì Mvidí Múkùlù muínè, ñyá kúmúmuénéná, pátòké ; né núdí núnshibáyá pí-nápó nùshibàyà.

Dieu y envoya le Buffle. Le Buffle ⁽¹⁾ partit et poussa ses cornes contre le rocher pour le fendre ; en vain.

Il retourne et dit : « Seigneur, l'endroit où se cache Mutumba est trop dur ».

Dieu dit : « Éléphant, essaie, toi. L'éléphant partit et poussa de ses pattes le rocher pour le faire glisser de côté ; mais en vain.

On envoya la fourmi Lupumba ⁽²⁾ : « Pars et n'échoue pas, retourne ici avec Mutumba ».

La fourmi Lupumba partit et trouva Mutumba toujours barricadé dans sa roche. Lupumba dit : « Cher Mutumba, veuillez bien sortir de votre propre gré ». Mutumba répondit : « Dis donc, pourquoi viens-tu me chercher ? Mon unique enfant est mort ; je suis toujours en deuil pour cet enfant ; mais pourquoi venir m'importuner ? »

Alors la fourmi entra par un petit trou resté ouvert ; elle courut partout sur le corps du rat, dans tous les endroits, dans les poils duveteux ⁽³⁾, dans les oreilles ; elle voulut entrer dans les narines lorsque Mutumba se mit à crier : « Chère Lupumba, ne me tue pas, laisse-moi partir avec toi pour arriver chez Dieu Lui-même, pour que je puisse le regarder de mes propres yeux ; si tu veux me tuer, tu peux le faire là-bas ».

(1) Le Buffle et l'Éléphant veulent vaincre par la violence, ce qui finit toujours mal.

(2) Dans les fables, la fourmi Lupumba agit par ruse ; elle réussit toujours. La *lupumba* des Bena Nkonji, appelé *nsendula* chez les baLuba, est une grande fourmi noire qui se déplace en colonnes (d'où le préfixe *lu-* devant le nom proprement dit : *mpumba*). Là où passe une de ces colonnes, tous les animaux s'enfuient pour ne pas être mangés vifs. La femme Luba qui voit passer une telle colonne de fourmis le long de la route, crache dessus ou y jette une feuille, par superstition, pour éviter la stérilité ; elle dit en même temps : « Búnkúmbá m-buèbè ; Búlédí m-buànyì. »

« Que la stérilité soit pour toi ;

La fécondité pour moi. »

(3) *Miosa* (*mu-osa*, plur. *mi-osa*) tous les poils duveteux, hormis les poils de la nuque, du dos et de la queue (= *nsuki*). *Buoya* (plur. *moya*) est le poil long et doux.

È kúmúlékélábò è kúdìtèkábò
mú njílá.

Elle le lâcha et ils se mirent en route.

Báfíká, Mvidí Múkùlù è kué-
béjá Mútùmbá nè : ngámbilá mùdì
úngámbá nè : kábá ñkàshàlé ?

Quand ils furent arrivés, Dieu de-
manda à Mutumba : Dis-moi pourquoi
tu m'envoies le message : « Une place est
restée inachevée » ?

È búkwà bífúkà bônso' e kú-
tshòkódiá pínàpù ná : Mútùmba'
ambà, Mútùmba' ambà mùdì'
upéndá Múkáléngé nè : kábá ñká-
múshálá.

Et tous les animaux de dire ensemble :
« Mutumba, avoue-le, Mutumba avoue-
le, comment tu oses reprocher à Dieu
qu'il n'a pas achevé son travail ».

Ké Mútùmba' e kuándámúná nè :
nuènú bàdì bàtshìokódiá' abó, pà-
fuáfuà bânà bènù kànùyá kúdila'
anyì ? Bòbó bônso nè : túdí túdílá.

Mutumba répliqua : « Vous autres qui
faites tant de bruit, lorsque vos enfants
se meurent l'un après l'autre, ne vous
mettez-vous pas à pleurer ? » Tous ré-
pondirent : « Nous nous mettons à pleu-
rer ».

Ké Mútùmbá kàbìdì nè : Múká-
léngé wéwé múmánè kúfúkà bintú
biònsó bíléngèlé múbìtèké pá miábá
yàbiò biònsó, kàdì mùdì lúfù lùtù-
kwátá kàbìdì ñbìshì ? Kàdì kè ká-
bá kàdì kákúshàlákùpù.

Mutumba avoua alors ⁽¹⁾ : « Seigneur
Dieu, Vous avez en effet créé toutes les
choses, et Vous l'avez bien fait et donné
à chaque chose sa propre place, mais
la mort, pourquoi la mort nous empoi-
gne-t-elle ? Cela c'est l'affaire qu'il vous
reste encore (à régler).

È búkwà bífúkà biònsó kútshìò-
kódiá, ñmómó, ñmómó.

Et toutes les créatures ensemble de
s'écrier : « C'est ainsi, c'est ainsi ! »

Ké Mvidí Múkùlù kúbàmbílá nè :
nuènú ñkáyénù ñbàýílé kúdìkè-
bélá lúfù.

Dieu leur dit : « Vous-mêmes, vous êtes
allé chercher et apporter la mort parmi
vous ».

Mútùmbá kàdìbì nè : Múkáléngé
wéwé' udí muéná méjí ònsó, nùnkú
sè úkàvuá kufkálá múmánè buìné
buálu' abú.

Mais Mutumba répondit : « Vous, Sei-
gneur Dieu, Vous avez toute sagesse,
Vous auriez donc pu arranger cela aussi
(à notre avantage) » ⁽²⁾.

KABONGO JOZEF.

Bena Kabamba

Bena Kalonji ka Mpuka

baLuba.

(1) Ailleurs Mutumba, avant d'avouer, dépose d'abord le sac contenant les ossements de ses enfants, devant Dieu.

(2) Le problème de l'origine des souffrances et de la mort reste irrésolu.
Ce n'est pas seulement pour les cas de décès qu'on va se plaindre chez Dieu ;
aussi les autres misères et mécomptes sont sujets de plaintes chez Lui, comme
l'indiquent les fables suivantes.

D. Lusumuina lua muntu ne mu-
nende.

L'histoire du père et de son enfant.

« Múkáléngé Nkàshàmà tshìdimuè-
ná,

« Seigneur Léopard le voit sans qu'on
le lui montre,

Ngúlúngù wá mú tshìbòmbì
tshìdiùmfulá ».

L'antilope (prise) dans le sac flaire
le danger même si rien ne bouge » (1).

« Málúvú átùnuánuà nénú' aá,
tuúkálá nè móyó

« La bière que nous buvons ici ensemble
(nous plaît) parce que nous sommes en
bonne santé ;

Málu' anùmfúfuà aá, nuúkálá
nè móyó wá kuánángá nè kuà-
nángá ».

Les choses que vous allez entendre, si
votre cœur est disposé à les goûter,
vous les goûterez » (2).

« Bidi-kúkèbá wá Múkèngèsháyí ».

« Bida-kukeba est l'enfant du père
Mukengeshayi » (3).

« Nkwádì wá mú tshiòmbé bàtèyá
bàpúngá,

« Le perdreau dans le champ de manioc :
on lui tend des pièges en vain,

Bùtshíá kúduá kútèyélá pàngá ».

Le lendemain vous n'avez qu'à aller
mettre des pièges ailleurs » (4).

« Nkwádì wá kú tshìdímu, Nténtù
wá kú tshítshlà :

« Le perdreau (crie) en saison des pluies,
l'oiseau Ntendu en saison sèche :

Pánuènzà kú tshìdímu nè : ká-
bèná bàmányè ;

L'un : si je crie en saison des pluies,
on ne l'entend pas ;

Pánuènzà kú tshítshlà nè : ká-
bèná bàmányè :

L'autre : si je crie en saison sèche,
on ne l'entend pas ;

Nuénú nkàyénù nánùdué mú lù-
ntékè ».

Mais vous vous jetez vous-même dans
le feu (dans le malheur) » (5).

Múntú wákádí ùlélá bâná bà-
fuá. Ùlélá muáná múkwàbò' utadí

Il était une fois un homme qui n'en-
gendrait que des enfants qui mouraient.

(1) Le narrateur commence par réciter une série de proverbes pour faire
montrer d'érudition et attirer l'attention de ses auditeurs. Les proverbes rappel-
lent les fables où leur signification est expliquée.

(2) Si la bière vous plaît, c'est signe de bonne santé ; si ce récit vous plaît,
c'est signe d'une bonne intelligence.

(3) Mukengeshayi est un nom propre et désigne quelqu'un qui a eu beaucoup
de difficultés à rassembler une dot pour épouser une femme. L'enfant qu'il en
obtient, il l'appellera Bidi-kukeba, c.-à-d. : j'ai dû chercher beaucoup (pour
l'obtenir).

(4) Ce n'est pas parce qu'on a vu des traces de perdreaux dans le champ de
manioc qu'on réussit à les attraper immédiatement ; il faut prendre patience
et tendre des pièges ailleurs également.

(5) Le perdreau, qui se cache habituellement dans les champs de manioc, a
l'habitude de crier pendant la saison des pluies, c'est-à-dire pendant que les
hommes cultivent leurs champs, et se fait donc attraper par eux. L'oiseau Ntentu,
qui se tient dans la forêt, ne crie que pendant la saison sèche, alors que les hommes
sont en forêt à la chasse et se fait attraper aussi. Il serait plus prudent de ren-
verser les rôles.

muëndé tshíténdé, muána kúk-wátshíká disámà díkólè dià lúfù. Múntu' áú kúdílá bíkólè nè : mu-ánànyì éú káfù. Kúkèbá mángá, kúpà muána, kábituidí.

Múntu' umóná nànkú kúpóná mú nshílá nè : nyáyá kuà Mvidí Múkùlù, àyé kúmpá buángá buà kóndápiá muána.

Kúyáyé tò.

Kúfíká kuà Mfidí Múkùlù ; ku-ámbláyè Mfidí Múkùlù nè : Múká-léngé ñdí mülélà bàná bànyì, bàdí múkúfuá, múkúfuá ; Tàdí muána wá mpíndiéú káyáú ùdí nè disámà, díkólè dià lúfù ; tshí pándì múdùe kúdi sè : wéwé ùmpá buángá ; bí-nàyà kóndápiá nábò muánànyì káfù ; báníà bàkútambá kúmfuá.

Mfidí Múkùlù nè : bidí bimpè, buálú wákúduá kúndì ; tàdí tshíndì ñkúpá ñmúláyí, káwàú ; yáku ne' usángànè muánèbè múpandé.

Múntú kàbidì nè : Múkáléngé nákúduá kúdi sè : ùmpè buángá ñyá kóndápiá muána ; tàdí mútá ùmpá múláyí, kùmpí buángá mú-nyì ?

Mvidí Múkùlù nè : itàbà páwàya ne' usángànè muánèbè múpandé.

Múntú kuétéshá kúpíngáná. Kúsángíláyè nè bántú bà kú búlá buàbò, kúbèbèsháyè nè : ngám-biláyí muánànyì údí' usámé' áú ùdí múnyì ? Bòbó nè : muanèbè ùdí bimpè, disámà diàndì díakú-shíká, ùtadí ùdiendéla.

Múntu' áú móyó kúpíngáná

Il obtint un nouvel enfant, mais lorsqu'il fut en âge de courir, il fut atteint d'une maladie grave, une maladie qui fait mourir. L'homme était fort triste et pleurait : « Mon enfant ne peut mourir ». Il chercha des médicaments, les donna à l'enfant, mais ils furent inopérants.

L'homme voyant cela se mit en route en disant : « J'irai vers Dieu pour qu'il me donne un médicament qui puisse guérir mon enfant ».

Il voyagea longtemps, longtemps.

Arrivé chez Dieu, il Lui dit : « Dieu, j'ai procréé des enfants, mais l'un après l'autre ils sont morts ⁽¹⁾, et l'enfant que je possède en ce moment a une maladie qui le conduit à la mort, c'est pourquoi je suis venu chez Vous ; je Vous demande un médicament ⁽²⁾ pour guérir mon enfant afin qu'il ne meure point ; déjà trop de mes enfants sont décédés.

Dieu dit : « Tu as bien fait de venir me trouver ; mais ce que je te donne, c'est une promesse ; la voici : retourne à la maison, tu trouveras ton enfant guéri ».

L'homme réplique : « Seigneur, je suis venu chez Vous pour Vous demander un médicament afin de guérir mon enfant ; mais pourquoi me donnez-Vous une promesse et pas de médicament ? »

Dieu répondit : « Consens à retourner et tu trouveras ton enfant guéri ».

L'homme acquiesça et retourna. Il rencontra des gens qui habitaient du côté de son enclos, il leur demande : « Dites-moi, mon enfant malade comment se porte-t-il ? » Ils répondirent : « Ton enfant est en bonne santé, sa maladie est finie, il court déjà sans aide ».

Notre homme, son cœur se durcit

(1) Badi mu kufua = ils sont près de mourir = ils meurent. Cette manière de parler est propre aux Bena Lulua et aux Bena Konji.

(2) « Tshi » et « mudue » et plus haut « tadi » sont des particularités du langage des Bena Lulua ; chez les baLuba ce serait : « ke », « mulue » et « kadi ».

múndá bú lúpékò ; kúdiakufláyè
nè : bètù mbùkù nè mánká bítùdì
tónsó mbíà tshíánà ; Mfidí
Múkùlù tshímúená bántú bándì
ngúdí' ubàngátá.

Ūfiká pá búlà buàndì, àmónè
muáná ùduá lùbílú, kú diàshì
ùmuélá mú tshítupá nè : élè tátù !

comme une fibre de palmier (sèche) ⁽¹⁾
(= il se tranquillisa) ; il dit en lui-même :
« Nos devins et nos sortilèges, tout cela
ne sert à rien ⁽²⁾ ; Dieu est le Seigneur
et le Maître des hommes, c'est Lui qui les
enlève (par la mort) ».

Lorsqu'il arriva à sa maison, il vit
son enfant accourir ; à l'entrée de la
cour ⁽³⁾, il se jeta à son cou et s'écria :
« C'est mon père » !

KABONGO JOSEPH

Bena Kabamba

baLuba ba Mutombo Katshi.

E. Muntu ne muanende.

Múntú ùvuá nè muánèndè muí-
kálé nè nkàlà mú mènú. Muáná
kuángátá tshfbálá nsàlú, kuélá
múkáná nè : ngùmúshè nkàlà. Tshì-
bàlà kúyá pá múmínú. Mámù wá
muáná, pákúmònáyè muáná tshì-
bàlà tshiyè pá múmínú, kúdfáyè
yà búngì.

Kadí mámù wá muáná wáká-
lòmbá kúa Mvidí Múkùlù méji' a
kúmúshá tshibàlà pá múmínú wá
muáná. Mvidí Múkùlù wákápá
mámù méji. Mámù wákángátá
bídiá, wákápá muáná. Muána' udiá
bídiá nènku, tshfbálá tshiáká-
puéká.

La mère et son enfant.

Quelqu'un avait un enfant portant
du tartre sur les dents. L'enfant prit un
poinçon à tatouer ⁽⁴⁾, le mit en bouche
pour enlever le tartre. Le poinçon glissa
dans la gorge. La mère de l'enfant,
lorsqu'elle vit que le stylet était entré
dans la gorge, se mit à pleurer beaucoup.

Cette femme demanda conseil à Dieu,
pour savoir comment enlever le poinçon
de la gorge de l'enfant. Dieu lui donna con-
seil. La mère prépara de la bouillie de ma-
nioc ; elle la donna à manger à l'enfant.
L'enfant avala la bouillie de manioc et le
poinçon descendit en même temps ⁽⁵⁾.

BANTU JEAN.

⁽¹⁾ La fibre du palmier est molle et flexible dans l'eau ; séchée, elle devient dure et résistante ; de même le cœur des hommes : dans les souffrances et les soucis, il est mou et chancelant ; délivré de ses peines, il est dur et constant.

⁽²⁾ Le thème des devins et sortilèges sans succès revient souvent dans les proverbes.

⁽³⁾ *Ku diashi* : *diashi* est l'endroit de l'enclos où le chemin sortant de la brousse aboutit à la cour de la maison.

⁽⁴⁾ *Tshibala nsalu* = ce qui « compte » ou « lit » les tatouages. C'est un clou très pointu avec lequel on fait les incisions. Le mot s'emploie actuellement pour désigner l'épingle de sûreté. Le mot a une double tonologie : *Tshfbálá nsàlú* = *Tshibálá nsàlú* = nervure (aiguillée) de palmier pour inciser les tatouages.

⁽⁵⁾ Ce petit récit est un morceau choisi de l'art narratif ; il se laisse réciter comme une fable de LA FONTAINE.

F. *Tshimpulu tshiela Mvidi Mukulu tshiondo.*

Diba' adio Tshimpulú kúsóngá tshiòndò. Bútùkú bònsó wélá amú Mvidí Múkùlù nè :

« Mvidí Múkùlù wá Tshiámé,
Wámányiné kùmwè,
Kùmwè kuàshàlá ».

Mú buálu' amú, bántú èkúsángílá kúhókáká Tshimpulú nè : ámbákó múdì wélá Mvidí Múkùlù tshiòndò ?

Yéyé nè : tshíndì ngèlélá tshiòndò ngétshí : Mvidí Múkùlù kúfúká búkwà bintú biákàné, éú nè míkòlò nè mábòkó, biònsó bintú mómùmwe. Apó múnyi mùdì mémé yànyì míkòlò, bàtshiléngá kùdì bántú idiànzá kútùká, tshiyi mótútá, tshiyi múshípá. Biànyì bíbéló bídiànzá kútùká mémé nè móyó, tshiyi mufuè. Ké pánhdi númvuá miádí yànyì' ibikílá Mvidí Múkùlù nè :

« Mvidí Múkùlù wá Tshiámé,
Wámányiné kùmwè,
Kùmwè kuàshàlá ».

G. *Tshiula ne Mvidi Mukulu.*

Tshifulá tshilvuá tshiélá tshiòndò nè :

« Mvidí Múkùlù wá Tshimpàngá,
Máwéjá Nángílá, Tshílélé Mámu' a Kányikí,
Mvidí Múkùlù wámabá bùmwe,
Bùmwe wápàngá.
Mvidí Múkùlù wákúmáná,
Kúmáná Mvidí Múkùlù kuéná mómánè ;
Mvidí Múkùlù kùmwè kuápuà,
Kùmwè kuàshàlá... »

Ké Mvidí Múkùlù kútumá bántú

La cigale qui criait vers Dieu avec son tambour.

En ces temps, la cigale fabriquait un tambour de signalisation. Toute la nuit, elle tambourinait vers Dieu :

« Dieu de Mère Tshiame,
Vous avez achevé un côté,
L'autre côté reste inachevé ».

Sur ce, les gens s'assemblèrent et demandèrent à la cigale : « Dis-donc, pourquoi tambourines-tu comme cela vers Dieu ? »

Elle répondit : « La raison pour laquelle je frappe le tambour est la suivante : Dieu a bien créé tous les êtres, avec des bras et des jambes propres à leur nature, ainsi pour chacun. Mais à moi, mes pattes, lorsqu'elles sont à peine touchées par les hommes, elles tombent déjà, même sans qu'ils me frappent ou me tuent. Mes cuisses tombent déjà alors que je suis encore en pleine vie et pas morte du tout. C'est pourquoi vous entendez tout le temps mes plaintes que j'envoie vers Dieu :

« Dieu de Mère Tshiame,
Vous avez achevé un côté,
L'autre côté reste inachevé » ⁽¹⁾.

MALENGE ANTOINE

Le Crapaud et Dieu.

Le crapaud jouait de son tambour à l'adresse de Dieu :

« Dieu de Père Tshimpanga,
Dieu, Seigneur, Tshilele,
Mère de Kanyiki,
Dieu, qui avez su créer l'une chose,
Mais qui avez failli pour l'autre,
Dieu, qui avez tout achevé,
Mais ce n'est pas achevé tout à fait ;
Dieu qui avez parfait un côté,
Et délaissé l'autre côté... »

Dieu envoya des hommes chez le cra-

⁽¹⁾ La même fable est racontée au sujet du Mpasu = la sauterelle, ou du Muntuntu = la cigale des champs.

kúyá kútuálà tshiúlà. Ké tshiúlà nè : Mvidí Múkùlù wíkálá múmá-nyè, wáfùkà nyámá yònsó nè múkilá, wànyì wépi ?

paud pour l'amener chez Lui. Le crapaud dit à Dieu : « Seigneur, veuillez remarquer que Vous avez créé tous les animaux avec une queue, mais la mienne, où est-elle ? »

MUTOMBO PAUL

H. Mbwa ulomba bianza kudi Mulopo.

Le Chien qui demanda à Dieu des mains.

Díngá dítkúkú Mbwa' e kúlóngá mú njílá, mútàngilé muà Múlopò. Úfiká, ùtuá bínù pánshì, ùkúkuflá, è kuásá nè : « Múkáléngé Máwéjá, búùdì múmpádillé biánzá bú bia múntú bùa ngikálé mvúkúlá biáji, mbándá kúlú bú múntú mbún-gányi ? Lélò únadí múiyè éú, tshishí nárùkà kuànyì òtshìyi bi-ánzá.

Un jour le chien se mit en route pour aller chez Dieu. Arrivé, il replia ses pattes de devant, se prosterna et commença : « Seigneur Dieu, pourquoi ne m'avez-Vous pas donné des mains comme à l'homme ? Je pourrais manger la bouillie de manioc (par pincées) ⁽¹⁾, je pourrais grimper sur les arbres tout comme les hommes. Maintenant que je suis parvenu jusqu'ici, je suis fermement décidé à ne pas retourner à la maison sans mains » ⁽²⁾.

Múlopò ùpùwá, nè : Kátuéré mú nzùbwá, kùtshíá, tùtshítàrà.

Dieu ne fit rien, il dit : « Entrons dans la maison, demain nous verrons (quoi faire) ».

Mú dílòlò, è kuóshábò nsénji, mújímá, kúyá néndé' kútèkà pá kósèsè, mú nzùbù mùvuá mbwá. Búfúkú mbwá kúdiá nyáma' awó kàyi múmúpá, kumáná.

Le soir on prépara un rat *nsenji* entier ⁽³⁾ pour le repas ; on l'apporta, on le plaça sur un tabouret dans la place où le chien était couché. Pendant la nuit, le chien mangea l'animal ; on ne le lui avait pas encore offert ⁽⁴⁾ ; il n'en laissa rien.

Kùtshía yéye' e kúyá kùdì Mfùmù nè : Tshíakù tùmánè buètù buà mákèlèlè. Mfùmú' upùwá è kújúlá múntuèndé múkwàbò nè : N'dàkú, ùkátuálà nyámá ú-wáyí kútèkà mákèlèlè tùng, tùpé néndé bàmwè bényi' abá nshimá.

Au matin il alla chez Dieu, le Seigneur, en disant : « Allons ⁽⁵⁾ terminer notre affaire d'hier. Le Seigneur fit semblant de rien et appela un de ses hommes, disant : « Veuille aller chercher l'animal que tu as mis de côté hier ; régalons en les hommes ici présents » ⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ Puisque cuiller et fourchette sont inconnues, la bouillie de manioc se mange avec les doigts des mains ; on pince un peu de la pâte, on roule cette pincée en boule entre les doigts et on la jette en bouche.

⁽²⁾ *Naruka* = *naluka* ; plus loin *katuere* = *katuele* ; *tutshitara* = *tutshitara* ; le « l » des baLuba devient « r » chez les Bena Kanyoka.

⁽³⁾ Le *nsenji* est un rat des champs, de la grandeur d'un lapin.

⁽⁴⁾ Pas offert : parce que les autres mets, la bouillie de manioc et les légumes n'y étaient pas jointes.

⁽⁵⁾ *Tshiaku* = *tuaku*.

⁽⁶⁾ *Ndaku* et plus loin *tung* sont des formules de politesse, elles servent à adoucir un ordre.

Múntu' uyá, nsénjì ñguá pényì kàbìdì ? Àmú mífúbá nè mènó.

Bàkónká mbwá. Mbwá kútétá muà kúvfilá è kúpángá. Bitóndá, yéyé nè : Múkáléngé nyáma' awó mbámúdí buálú wápítshí kúnúnká mú nzùbú. Múlópò nè : Búshwà's, pánkúpèlè mákámá, ñvua' amú múmányè, nè múbèngé sè : ñtshì-kúpá biánzá. Kàdí télèjà : bú mèmé múkúpè biánzá, údí muà kúbùtúlá nyámá nèbè yònsò yà pánsì ne' idì kúlú kùà mítshì. Buálá, ñtshiená ñkúpá biánzá ; álùkà kuèbè, ñdà kàsombá àmú pàdí múntú nè mákámá ánkúpele' aú ; kùyi kútàtshì-shá múntú, kùmúkèngéshí pá bí-múnà bièndé.

Ké múùmóná-mónà múntú nè mbwa' amú bíbìdì ; mbwá pèndè àmú nè mákámá' endè à kú tshífù-kflu' aú.

L'homme partit, mais où était le rat *nsenji* ? Rien que des os et des dents !

On interrogea le chien. Celui-ci essaya de se tirer d'affaire, en niant, mais en vain. A bout de ressources, il avoua : « Seigneur, cet animal je l'ai mangé parce qu'il commençait à répandre une forte odeur dans la maison ». Dieu répliqua : « En effet ⁽¹⁾ lorsque je t'ai donné des pattes, c'était avec raison ; je refusais en me disant : je ne peux pas lui donner des mains. Écoute : si je t'avais donné des mains tu serais capable de tuer tous les animaux qui courent sur le sol et qui grimpent dans les arbres. Non, je ne te donne pas de mains ; retourne à la maison, habite chez l'homme avec ces pattes que tu as reçues de moi ; et n'importe pas l'homme, ne lui fais pas de tort parmi le petit bétail ».

C'est pourquoi vous voyez toujours l'homme et le chien ensemble ; et que le chien a encore toujours les pattes qu'il a reçues lors de sa création ⁽²⁾.

BIAYI OMER.

3. Récits symboliques dans lesquels Dieu apprend aux hommes la sagesse de vie.

A. Ngoyi wa Lubingabinga.

Ngoyi de Lubingabinga.

Note : Lubingabinga signifie étymologiquement : celui qui a toujours raison ; le mot provient du verbe Kúbíngá (mu tshilumbu) = gagner le procès.

C'est le nom d'un personnage légendaire, comme chez nous Tyl Ulenspieghel et Peer Gynt ; il est connu non seulement chez les baLuba mais chez beaucoup d'autres peuplades noires. Autour de ce nom se forma tout un cycle de contes anciens et nouveaux, qui dépeignent le personnage comme un maladroit irréfléchi, qui par ses bévues et son manque d'intelligence se met dans des situations compliquées, mais qui, par l'intermédiaire d'un tiers, finit toujours par s'en tirer.

Ces aventures font rire les Noirs et le ridicule Lubingabinga emporte toute

(1) Bushuwa's : certains Noirs ont l'habitude d'ajouter de temps en temps un « s » à n'importe quel mot.

(2) Dans cette fable spirituelle l'accent est mis sur l'impertinence du chien coupable. On remarquera aussi la politesse de Dieu et sa bienveillance paternelle ; Il ne se fâche pas mais donne des explications au sujet de la raison de ses actions. Le chien remplit ici le rôle de l'homme.

leur sympathie. Pourquoi ? Non pas à cause de son astuce, comme dans les fables de Kabundi, non plus à cause d'une vertu qu'ils admirent en lui ou d'un vice qu'ils lui reprochent, comme c'est le cas dans les fables d'animaux ; Lubingabinga a le cœur droit et dans sa maladresse, il est plein de bonne volonté. Mais les Noirs trouvent quelque chose de spirituel, au niveau de leur intelligence, dans les bouffonneries qui ont leur origine dans des quiproquos ou de simples malentendus basés sur des jeux de mots ou des calembours. Ngoyi n'est pas un mortel ordinaire. Quoi qu'il fasse, il ne lui arrive jamais de mal ; il n'est jamais puni par les hommes, on lui donne toujours raison, sans qu'il doive même plaider sa cause. On le place dans une situation spéciale vis-à-vis de Dieu, qui presque toujours intervient dans ces fables. Lubingabinga est choisi par Dieu pour servir de guide et de protecteur aux miséreux qui veulent aller vers Dieu ; sa tâche finie, il ne retourne pas sur terre avec les hommes, mais reste auprès de Dieu.

On voit mal de quel personnage Ngoyi wa Lubingabinga est le symbole dans la mythologie nègre.

Múntú múkwàbò uvuá nè mú-
kàjèndè muḥkálé nè dífú ; múkàjì
aú ùvuá muíná kúdià kántu' e
kúmbá kúlùká, kúdià' e kúmbá kú-
lùká.

Dimwè ùjúkílè nè : ñjé kuà Mú-
lópò àkángàmbilè tshidí tshilùkí-
shá múkàjì ; kàbidí àmpèshè nè
buángà buà dímuḥkámishá nábù kú
móyó.

Kúkwátáyè ñjílá ; ùḥkíá muà
Múlópò, ùmulóndélá búlúbà ; ùjì-
kíjá. Ké Máwéjá nè : álùká kuèñù,
ùntuàdilè múntú díná dièndè Ngóyí
wá Lúbíngábíngá, luyè nèndè
mpíndíéú kùnú.

Múkwètù kúkwátá ñjílá, wèndá
ùkónká, wèndá ùkónká. Kúpátú-
káyè nè muà Ngóyí wá Lúbíngábín-
gá. Kúḥkísháyè múkénjì wá Má-
wéjá ; ké Ngóyí nè : Máwéjá ùm-
bikílá mèmé ñdí muà kúbèngá
ányi ? Tùyáko.

Báḥkíá mú ñjílá ; mú nkátshì muà
tshípiá, ékú kúlé, ékú kúlé, è
kúsángánábò tshíntú tshílé, tshí-
tshíamákànéñjílá ; tshílé tshítàmbé.
Ké tshíntú nè : nuènú bápítshilé luà
kú mútù wányi éú ékú, ñdí ndù-

Quelqu'un avait une femme qui était
enceinte ; chaque fois que cette femme
mangeait, elle devait vomir.

Un beau jour il se leva et dit : « Je vais
chez Dieu pour qu'il me fasse connaître
la cause qui fait vomir ma femme ; et
qu'Il me donne un médicament pour lui
faire sécher (guérir) l'intérieur ».

Il se mit en route, arriva chez Dieu,
Lui raconta le cas et se tut. Dieu de
dire : « Retourne chez toi et amène moi
l'homme qui s'appelle Ngoyi wa Lubin-
gabinga, viens ici ⁽¹⁾ avec lui tout de suite ».

Notre homme se mit en route, interro-
geant ici, interrogeant là, interrogeant
tout le monde. Il arriva chez Ngoyi de
Lubingabinga. Il lui fit connaître le
message de Dieu. Ngoyi répondit : « Si
Dieu m'appelle, est-ce à moi de refuser ?
Partons ».

Ils étaient en route ; arrivés au milieu
d'une plaine (= brousse brûlée) — d'où
ils venaient c'était loin, où ils allaient
c'était loin — ils voyaient une chose
longue qui leur barrait la route ; c'était
fort long. Cette chose dit : « Si vous passez

(1) Dans le dialecte Luba des Bakwa Kalonji, le pronom -lu s'emploie à la place de -nu ; luiye = nuiye. Et plus loin ndumina = nnumina ; ndubikila = nnubikila, etc.

míná ; nuénú báydífilé luà kú mí-kòlò, ñdí ndùbikídílá bántú nsánzá ; biyè kúnùbùtúlá.

Bálumiànà nè : kyá ! éú múkíshì wà kájàngu' udí bishí ? Tùptè bishí lélù ? È kúdtuábó lùbílú mú tshísúkú, bàylá luà kú míkòlò yà tshflumiànà.

Kadí mündl múkuámbilé, bú mpíndi'eu tshflumiànà tshiàmba' amú nè : kyá ! bántú múnú ! Àká, bá Ngóyí pákádibó nè tükúdmúnè dísu' apá ; ké bántú ábá lúkàmà, ànú nè miélé bònsó, bávuálé lúnté-lélá, bátuè bá Ngóyí' amú mú nyímà. Ngóyí è kúmbá kúflélá amú kú mpàlà kúa kálumiànà ; buálú yé-yé ké úvuà nè buà kúkápàndíshá, buà pátúpù, nùnkú mbákáshfbéla mú njílá.

Bántú bàvuà tshflumiànà' atshió tshflòpòlè búa kúshípá bá Ngóyí, bàvuà nè díná díá : Bata nsánzá.

Ngóyí nè nyànéndè múmúbl-kídí è kúfikábò nè muà mungá mfù-mù wá músòkò, bèndá bàsòká. Bà-tá nsánzá pàbò bàvuà àmú mú nyímà muàbò, bèndá bàsòká nè : ábó lélù nànsá pényí àmú bítuà-tàpà. Ngóyí nè mbikídiángányi' e kúnyémábò kùvuà mfùmù, bèndá bàmusèngá nè : tùpàndíshé.

Ké mfùmù nè : sòmbáyi' apá. Bòbó kúsòmbá. Àmú kátùpà, Bata nsánzá pàbò lòpó', bákònyé bashà-dille' amú bíbl. Bàfiká pàvuà mfù-mù ; áú nè : nuénú nè bántu' abá mbishí ? Ké bòbó nè : mfùmuètù múbàkàndiká nè : kànùpitshí, pàbò è kúpita' amú kú búkòlè. Mfù-mù nè : Ngóyí lóndà pèbè túngù. Éú nè : mfùmuètù, tuètù tuádfi túpità àmú mú njílá, è kúsánganá

du côté de ma tête, je vous avalerai ; si vous allez du côté de mes pattes, j'appellerai un grand nombre d'hommes pour venir vous égorger ».

Nos hommes de s'écrier : « Ciel ! Qu'est-ce donc pour un revenant de malheur ? Comment passer ici aujourd'hui ? » Ils sautaient vite dans la brousse, du côté des pattes de l'ogre.

Mais, comme je vous le dis, l'ogre criait : « Eh là ! Ici, les hommes ! » Bon sang, lorsque Ngoyi et son compagnon regardaient derrière eux, ils voyaient une centaine d'hommes, tous armés de couteaux et vêtus de feuilles sèches de bananier. Ils les suivaient. Ngoyi se plaça devant son ami, il voulait le sauver ; s'il ne le faisait pas, on le tuerait en route.

Les hommes que l'ogre avait appelés pour tuer Ngoyi et son compagnon, s'appelaient les Bata Nsanza (1).

Ngoyi et l'ami qui était venu le chercher arrivaient chez un chef de village en poussant des cris. Les Bata Nsanza les suivaient en criant : « Ceux là, où que ce soit, aujourd'hui nous les assomons ». Ngoyi et son ami couraient vers le chef et le suppliaient : « Sauvez-nous ».

Le chef dit : « Asseyez-vous ici ». Ils s'asseyaient. Peu après aussi les Bata Nsanza arrivaient là ; ils avaient retourné leurs vêtements (2) ; ils avaient l'air sauvage. Arrivés auprès du chef, celui-ci leur demanda : « Quelle affaire avez-vous avec ces hommes ? » — Ils répondaient : « Notre maître leur avait défendu de passer, mais ils ont passé de force ». — Le chef dit : « Ngoyi, veuille raconter toi aussi ce qui en est ». —

(1) Bata Nsanza : de kutwa nsanza = être nombreux. Bata Nsanza = les nombreux.

(2) Pour mieux courir.

tshíntú tshínéné tshílé tshia búshù-wà; tshítshàmàkáné mú njílá. Tshítùmondà né : a ! kánùpítshí luà kú mutú ! Ké pátùdi biètù túpítshílá luà bià mákàsà ; kàdí bùdi' abá bátùshímànéné pá nyímà ké bútùdi biètù kátùmányí, wêwé ngúdi' amú muà kúbàkónká.

Mfùmù nè : nuénú Bata nsánzá nuáfù náyi ; álùkíláyí kuénù. Ngóyi wá Lúbíngábíngá wêwé wábíngi.

Ngóyi' e kúmbá kúshálábó muà mfùmú' aú nè : túdí bálúngú bèbè.

Ápó dīnga' edí, mfùmù múlàdké bántú bèndè buà kúyábò kú búdími. Bútshia muèle méji nè : lélò bàdí biyá kúdíma, àmoné Ngóyi' eú pátshíatshia nè : mfùmù mpányi lúkàsú ñdiánjilé kú búdími. Mfùmù kuángátá àmú lùmwè lúkàsú' e kúpà Ngóyi.

Ngóyi' ufíká mú búdími e kuám-bílá múmúlóndí nè : lélù tùshiyè mfùmú' eú, tùlúngúlújé luéndú luètù. Ápó ñdí músue kútùlá néndè tshílumbù. Pávú mfùmù nè bàmwè bántú, Ngóyi' uséména' amú luà pàvuà mfùmù, è kúmbá kúmúbàngúlá lúkàsú' amú luà pá múkòlò, bá ! Mfùmù ùdishindá, ùshiyá diyí dià nè : bàkuàtáyí. Bálù-miàna bàvuà bàdíma pàkádibó nè : tùjúké lùbílú' apá, bá Ngóyi bàkádí bàdiàsè kú tshísúkú.

Béná mfùmú' e kúmbá kúbàdí-mátá tó' ; nè kú túbànzà tuà mú kángá kàsòkò.

Il dit : « Cher chef, nous étions en route ; nous voyions quelque chose de très grand qui barrait la route. Quand cela nous vit, cela cria : « Eh là ! Ne passez pas du côté de ma tête ! » Nous sommes passés alors du côté de ses pattes ; mais ces gens, pourquoi ils nous suivent de si près, nous l'ignorons ⁽¹⁾ ; vous voudriez bien le leur demander ».

Le chef décida : « Vous Bata Nsanza, vous avez tort ; retournez chez vous ; Ngoyi wa Lubingabinga tu as raison ».

Ngoyi et son compagnon restaient auprès du chef de village, en disant : « Nous restons à votre service ».

Un beau jour, le chef convoqua ses gens pour venir travailler ses champs. De bon matin, alors qu'il était encore à songer : « aujourd'hui ils viennent travailler », il vit déjà — c'était encore à la pointe du jour — Ngoyi, qui lui demanda une houe pour aller travailler avant les autres. Le chef prit une houe et la lui remit.

Ngoyi, arrivé au champ, dit à son compagnon : « Aujourd'hui nous quittons le chef, nous continuons notre voyage. Je vais lui chercher d'abord querelle » ⁽²⁾. Quand le chef arriva sur place avec quelques-uns de ses hommes, Ngoyi se glissa tout près du chef et le frappa vivement avec sa houe sur la jambe, en plein ! Le chef tomba et cria : « Empoignez-les ! » — Lorsque les gens, qui étaient en train de travailler, arrivèrent en vitesse, le couple s'était déjà enfui dans les hautes herbes.

Les gens du chef se mirent à les poursuivre longtemps, jusqu'aux cases d'un certain petit village.

⁽¹⁾ Ngoyi expose l'affaire en sa faveur, en omettant la défense de passer du côté des pattes. Il présente le fait de passer du côté des pattes comme conséquence naturelle de la première défense. L'affaire, ainsi proposée, lui devient favorable, les gens qui le poursuivent sont mis en mauvaise posture. C'est cette astuce qui plaît aux auditeurs.

⁽²⁾ La ruse de Ngoyi consistant à chercher d'abord noise au chef, le rend sympathique aux auditeurs.

Kuiné kuàkà kùvuà muàná múkàji múkambà, è kúbimányi-káyè buà kùbèbèjá tshlùmbù. Bàvuà bàbèpátá pàbò lòpó. Ké muàná múkàji nè: buálú káyì búnùdì nè ábá nènku kópàkópà ? Bòbò nè: m̀bátàpà mfùmù. Muàná múkàji pèndè nè: àmbàyi pènù túngù. Ke' Ngóyi nè: màù wányi, mfùmù nguámpi lúkàsú nè: tùyé kú búdími; kàdí pánkàdì sè: ùkuà-tà lúkàsú blénga' apá, ké lúkàsú kumbàfúkà, kútútá mfùmù pá múkòlò mú mpùkàpùkà; ké mbílu' eyí.

Ké múkàji nè: nènu' alùkáyí; Ngóyi luábingi.

Ngóyi' e kumbá kùshàlábò kuà muàná múkàji áú.

Àpitá bú muándá muàkùnnyè, ké múkàji kúyá kú búdími, pá kúyá kùbàmbiláyè nè: muába' eú ñdí m̀tué búkúlá buányi búvùlè; àpó buà kábùsàshí ñdí m̀bulòpòlá pá múnýà; nuénú njò' nùshàlá muába' eú, nuúkálá nuénza' e kùtàngílá kú mvùlá, è kùtàngílá kú búkúlá, buálú túdí mú m̀vù wà mvùlá m̀vùlè.

Bálumianà bàshàlá, è kuénzá bàtàngílá kúlú, è kùtàngílá mvùlá nè búkúlá àmú nànkú. Bú mpín-diéú mvùlá' e kúfiká, káyì m̀ukényi, káyì díkùbàkùbà; èkùlòkà m̀tútá nkòkà; m̀pàtshishé m̀sùlù yònsó.

Bálumianà bàmoná nànkú' e kumbá kúpátulábò biàtá biàbò bibidi; eú pá tshièndè; eú pá tshièndè àmú bènzà' e kùtàngílá mvùlá; è kùtàngílá búkúlá ! Bèbè mányà mùdì búkúlá bùmvuà mvùlá e kumbá kúdfakákáná; mvùlá upítá bungi è kúpwekeshá búkúlá bònsó. Ábó pàbò àmú bàsòmbé.

Il y avait là une femme veuve, qui les arrêta pour les interroger sur l'affaire. Ceux aussi qui étaient poursuivis arrivèrent là. La femme dit : « Pourquoi courez-vous si obstinément après ces hommes ? » Ils répondirent : « Ils ont frappé notre chef ». — La femme répliqua : « Et vous, qu'avez-vous à dire ? » — Ngoyi disait : « Chère mère, ce chef venait de me donner une houe, en disant : allons travailler. Mais quand je la tenais bien en main, le fer s'en échappa, il frappa à l'improviste la jambe du chef ⁽¹⁾ ; de là tout ce branle-bas ».

La femme décida : « Vous autres, retournez. Ngoyi, tu as gagné la cause ».

Ngoyi et son compagnon restèrent au service de cette femme.

Environ sept jours se passèrent. La femme un jour alla au champ. En partant elle leur dit : « J'ai ici beaucoup de farine de manioc ; pour qu'elle ne moisisse pas, je l'ai mise à sécher au soleil ; restez ici pour la tenir à l'œil : et la pluie et la farine ; nous sommes en effet en pleine saison des pluies. »

Nos hommes restaient là en regardant le ciel ; ils tenaient l'œil sur la pluie et sur la farine. Tout à coup, un orage survint, sans éclairs ni tonnerre ; il pleuvait à creuser des fosses, toutes les rivières débordaient.

Nos hommes en voyant cela coururent vite chercher deux nattes et s'accroupirent chacun sur sa natte et continuèrent à regarder la pluie et la farine. Vous savez comment la farine dans la pluie se met tout de suite à coaguler ; la masse d'eau entraîna toute la farine. Mais eux ils restèrent là, assis.

(1) Le mensonge de Ngoyi pour donner à sa mauvaise action un aspect bénin, est fort goûté des auditeurs.

Múkàji' uffká. Ūtuá mész ùmóná búkúlá bùpwéké bônso, bá Ngóyi básombé. Kúdláyè, wámhá ; mùnú kámuená bálumé ?

Bíkùlù bèndè lópó ; bônso àmú nè miélé. Bálùmlànà, lùbílú, lópó nè mú kángá kásòkò, mùvuàbó kùdí mungá múkàjl pèndè muikalé nè muaná bú wá mvulá isatù.

Áú ùbimányíká ; kúkónká bá-dí bàbipátá nè : bùdí bishí ? Ábó nè : mbányangé búkúlá buà kakuétù ! Múkàjl nè : Ngóyi ámbà pèbè túngù. Ngóyi nè : màù wányi, múkàji' aú ùvuá mütùshilé búkúlá buèndè buà kúmumuénà, àpó díbà díkádí kávlà kámátá, ké tuíma kumatshilápù. Wálúká kú búdími nè : bàshípáyí ! Múkàjl nè : Ngóyi wèwé wábíngí ; nuènu' álukáyí kuènu.

Ngóyi nè mùlúndà wénde' e kúshàlábò bà múkàji' aú.

Dímwe' edí è kúbàshiláyè muaná, wámhá nè : njóù njá kuisálú ; pánuashàlà búkúlá mbuàbò bùdí pá tshisàsà ápú mú kálòndò, nuipí-káyí nshimá, nuádià nè muaná.

Bá tàù bàshàdì' abá, kuángátá muaná, kúshípá, è kúsáyá buà kúdià nè nshimá.

Mámù wá muaná wiyá ; ùsángá-ná muaná múshípá ; tshianzá kú mshikú : óbóbó bó bóbó ! ékéleké-lé ! mùnú kámuená bálumé ? Bánshípáyí !

Ngóyi' umvuá nánkú tshisúkú ntshimóná pényi ; ùdizònzóbólá nè muinéndè épuakálàkà.

La femme revint. Elle vit toute la farine emportée par l'eau et Ngoyi avec son compagnon accroupis. Elle se mit à crier : « Les hommes, par ici ! »

Les membres de sa famille accoururent ; chacun avec un couteau. Nos amis prirent la fuite en vitesse, tout droit vers un autre petit village. Là habitait une femme avec un enfant d'environ trois ans.

Celle-ci les arrêta. Elle demanda à ceux qui les poursuivaient : « Que se passe-t-il ? » — Ils répondirent : « Ils ont gâté la farine de manioc de notre grand-mère ! » La femme dit : « Toi Ngoyi, qu'as-tu à dire ? » Ngoyi répliqua : « Chère mère, la femme nous avait laissé sa farine pour la tenir à l'œil ; il commençait à pleuvoir et un peu de pluie tomba dessus. Lorsqu'elle revint du champ, elle cria : assommez-les ! » (1) La femme jugea : « Ngoyi tu as raison ; vous autres retournez vers votre village ».

Ngoyi et son ami restèrent au service de cette femme.

Un jour elle leur donna son enfant en disant : « De ce pas, je vais au marché ; vous autres restez ici, il y a de la farine de manioc au grenier dans une bouteille ; préparez-en une bouillie de manioc pour manger ensemble avec l'enfant ».

Nos amis, restés seuls, prenaient l'enfant, le tuaient et le découpaient pour le manger avec le manioc.

Lorsque la mère de l'enfant revint, elle trouva l'enfant tué. Elle frappa de la main sur la bouche (= se mit à crier) : « obobo bo bobo ! ekelekele ! N'y a-t-il pas d'hommes par ici ? On est en train de me tuer ! »

Lorsque Ngoyi vit cela, il disparut de suite dans les hautes herbes ; il s'y cacha avec son compagnon, sauvés.

(1) Même ruse, Lubingabinga minimise l'incident pour rendre la colère de la femme ridicule. Tout auditeur trouve sa défense pertinente et spirituelle.

Béná mbànzà bàffká ; è kúlóndá àmú lùpòndà luà tshisúkú, kúfikábò nè muà úmwé mfùmù. Kúsángánábò bá Ngóyí bámánè kúsòmbá kú mpàlà kuà mfùmù.

Bòbò bàffká nè biàbò bià lúfù ; mfùmù è kúbèbèjáyè nè : búlùfùilá-fuflà nè bántu' abá mbúlúbà káyì ? Bòbò nè : mbáshípè muaná wá tátuéttù múkàjì. Mfùmù è kuébéjáyè bá Ngóyí nè : ámbáyí pènú túngù. Bòbò nè : mfùmù múkàjì' aú ké mútùshidí wá díyí nè : nupíká nshimá ; nuádiá nè muaná. Mfùmù : nuènú ùdáyí kuènú, nuáfù náyí ; Ngóyí nuènú nuábíngl.

Ngóyí bàshàlá nè muána' aú máfúkú mábálè, bú à lúbíngú. Mfùmù' uvuá nè mbwá wéndè wá mpàtshì mútòké wá kázézé, múléngèlé údípù pényì wá mpàtshì, múnèné wá kátúmbí, úváyè múnángo' amú bú muntú.

Bàvuá bipikilè mfùmù' aú nshimá nè nzòló, múkàgá bimpè, múzúbúlújá mányì.

Bàtèkélá mfùmù nshimá ; ùvùkúlá, wàshílá, wèlá múkáná, ùtshiankúnýá ùmíná. Ùkádí nè : mívúkúlè kàbìdì ; àtàngilè nyinyí ùkádí kú mène' a mbwá. Ùkàbilá Ngóyí nè : kwàtá mbwa' aú, ùmúnyèngè nyinyí ! Ngóyí tshianzá pá dífuma, è kúmbá kúshípúlá' amú nè mbwá. Bányùngúlúkà nzùbú, pá múkwàbò' apá dífuma 'e kúdlá pá mbídí pá mbwá. Mfùmù ùmòná nànkú è kúfiká múná bíkólè ; ùkàna' amú buà nè : bàtuálè mítù yà bántu' abú. È kúmbá kúshípúlábò nè bá Ngóyí.

È kélábò mákàsà nè pàvuá mútòké múkwàbò muáshilé. Mútòké

Les villageois accoururent, ils suivirent les traces dans la brousse et arrivèrent chez certain chef de village. Là ils trouvèrent Ngoyi et son ami, déjà assis devant le chef.

Lorsqu'ils étaient là avec leurs engins de mort, le chef les interrogea : « Pourquoi êtes-vous en guerre avec ces hommes ? » — Ils répondirent : « Ils ont tué l'enfant de notre tante ! » — Le chef interrogea alors Ngoyi et son compagnon : « Vous autres, qu'avez-vous à dire ? » — Ils répondirent : « Chef, cette femme nous avait donné l'ordre : Préparez de la bouillie de manioc et mangez-la avec l'enfant ». — Le chef décida : « Vous tous, retournez à la maison, vous avez tort, Ngoyi tu as raison » ⁽¹⁾.

Ngoyi restait là avec son ami, peu de jours, environ une semaine. Ce chef avait un très bon chien, tout blanc, très beau, une bête excellente ; il l'aimait comme un homme.

On avait préparé pour ce chef de la bouillie de manioc et une poule, bien cuite et tendre par l'huile de palme.

On lui présenta ces aliments, il en prit un morceau, le trempa dans la sauce, le jeta dans sa bouche, le mastiqua et l'avalait. Quand il voulut prendre un autre morceau, il vit la viande (la poule) déjà dans la gueule du chien. Il cria vers Ngoyi : « Attrape le chien et arrache-lui la viande ! » Ngoyi prend sa lance et poursuit le chien. Ils courent autour de la case ; arrivés près d'une autre case, la lance frappe le corps du chien. Le chef le vit et devint furieux ; menaçant il cria : « Apportez ici la tête de ces hommes ! » De suite on poursuivit Ngoyi et son compagnon.

Ils arrivèrent à l'endroit où habitait un Blanc ⁽²⁾. Le Blanc les arrêta et inter-

(1) La stupidité de Ngoyi, qui explique le calembour à son avantage, le sauve.

(2) Il arrive fréquemment qu'on mêle à ces récits anciens, des histoires du

ùbimányíkà, wèbéjà bénà kuà mfùmù. Ké bóbó kúmuámbilá buà díshípá dià mbwá wá mfùmù. Ké mütòké kúpíngá kúkónká Ngóyí nè : mbúshúwa' anyí ? Ngóyí nè : múkáléngé, mfùm' aú ké muntùmí wá muà kúshípá mbwá buálú mudiè nzóló. Mütòké nè : nuènu' alùkáyí ; Ngóyí wábíngì.

Ngóyí bàshàlá muà mütòké' aú bú lúbíngù.

Dinga' edí mütòké mütútúishé bflùlù bièndè, è kuámbilá mbóyi nè : filá bflùlù kùdì Ngóyí buà angóshèlè nè tshiamù. Ngóyí upétá bflùlù ; è kúkwàtshishá múdlílù, kuángátá bflùlù biònsó bià mütòké' e kútuàmú. Mütòké' uffká ; ùsángáná amú bflàmbà biònsó bitémá múdlílù ; ùkémá, ùmba' usòkà básundá.

Ábá bàfiká, bàkwatá Ngóyí, bàyá nèndè kùvuà mütòké. Ké mütòké nè : búlúbà búdi móshèlé bilàmbà biányi, mbúngányi ? Ngóyí nè : mbóyi wèbé ké wámpeshí wambá nè : óshà, ké mùdì mütòké muámbé. Pányi' pímbámònyí nànkú, ké múmbóshì.

Mütòké' uffká munda ; è kúmuámbá nè : ñdì músuè kúkúshípeshá mpíndi'eú. Ngóyí ùtuá mákàsà, è kúmbá kúkányá luà mákàsà abidi. Mütòké ùkábílá kàbidi básundá ; ábó è kúmbá kúdimatangananabo kabidi ne ba Ngoyi, tò ne ku musulu. Ngóyí ùmbá ùdiátá mú máyi ; máyi áwó àvuà fitùtù, kàyi nànsá mütshì wá dísabúkílá, àvuà kàbidi

rogea les hommes du chef. Ils lui racontaient comment le chien du chef fut tué. Ensuite le Blanc interrogea Ngoyi : « Tout cela est-il vrai ? » Ngoyi répondit : « Monsieur, le chef m'avait envoyé pour tuer ce chien parce qu'il avait avalé une poule ». Le Blanc décida : « Vous tous retournez ; Ngoyi a raison ».

Ngoyi et son ami restèrent une semaine chez ce Blanc.

Un jour, le Blanc avait donné ses vêtements au boy pour les laver. Il dit : « Portez ces vêtements chez Ngoyi pour les repasser, avec le fer à repasser » (1). — Ngoyi reçut les habits, alluma un feu, prit tous les vêtements du Blanc et les y jeta. Quand celui-ci arriva, il trouva tous ses habits brûlés ; il était stupéfait et appela vite ses soldats.

Ils accoururent, empoignèrent Ngoyi et l'amènèrent chez le Blanc. Celui-ci l'interrogea : « La raison pour laquelle tu as brûlé mes vêtements, quelle est-elle ? » — Ngoyi répondit : « Votre boy me les a donnés en disant : brûle-les (repasse-les), le Blanc l'a commandé ainsi. Moi donc, quand j'ai entendu cet ordre, je les ai brûlés ».

Le Blanc était furieux et s'écria : « Je vais te faire tuer immédiatement ». Ngoyi joua des jambes et déguerpit en double vitesse. Le Blanc appela ses soldats ; ceux-ci poursuivaient les deux hommes, longtemps, jusqu'à une rivière. Ngoyi de suite mit les pieds dans l'eau ; l'eau était noire. Il n'y avait pas de bâton d'appui pour la passer, elle était large et profonde aussi. Ngoyi et son ami

temps actuel. D'où cette histoire de l'agent de l'État avec son boy et ses soldats. D'ailleurs dans l'épopée de Ngoyi wa Lubingabinga on ajoute toujours de nouveaux épisodes.

(1) Le quiproquo de la phrase réside dans le fait que kuoshela bilulu ne tshiamu, signifie littéralement : brûler les vêtements avec le fer, et veut dire en langage courant : repasser les vêtements.

málé nè mánèné. Ngóyí nè múlúndà wénde' e kúmbá kúnyémábò pá mǎyí, kábáyí bàjǐká pá mǎyí. Ápò bǒnsó bàvuà bàlónǎ' abó, à-mú úkádiátshì ngándù ùmbá ùkwà-tá, ùmíná ; àmú nǎnkú bǒnsó bu-àbò.

Ngóyí bàfíká díshíyà, bàptá múkùtá wà misonà, lópò nè kuà Máwéjá.

Máwéjá' utuà mèsú ùmóná Ngóyí wá Lúbíngábíngá nè muntu' aú nè : álùkǐlǎ kuèbè, dísamà dià múkà-jèbè diájǐkǐ. Bú wèwé kùyi muftà-bé Ngóyí' eú, nènku údí múfule' amú mú njílá ; kàbidi nènku mú-kàjèbè m-múfue pèndè díne dísamà diènde' adí.

Útuidíshá .miákù yèndè ; ùmbá ùjímíná nè Ngóyí wá Lúbíngábíngá wénde aú.

Muntu' pèndè nè : ngándámúkè, ntánglè pá nyímá, ùmbá ùpápú-kíla' amú mú lúbànzá luèndè ; ù-móná ké múkàjèndè ùkádi' ufumí-ná luà kú nkùnyi' eú.

Úmuébéjá nè : útshiená' ulùká kàbidi' anyi ? Múkàjì nè : buálà buányi ; nǎnshá kú móyó méné ká-kùtshiená kùntékétá kàbidi tó.

Ké mùvua luà Ngóyí wá Lúbíngábíngá nǎnkú.

couraient sur l'eau et l'eau ne céda pas sous leurs pieds. Mais tous ceux qui les poursuivaient, chaque fois que l'un d'eux se jeta à l'eau, de suite un crocodile le happa et l'avalait ; ainsi tous, du premier jusqu'au dernier.

Lorsque les deux compagnons avaient atteint l'autre rive, puis traversé les hautes herbes, ils se trouvèrent tout à coup devant Dieu.

Dieu jeta les yeux sur Ngoyi wa Lubingabinga et son homme ; Il dit à ce dernier : « Retourne à la maison, la maladie de ta femme est finie. Si tu n'étais pas resté fidèle à ce Ngoyi, tu serais mort en cours de route et ta femme donc aussi aurait succombé à sa maladie ».

Lorsque Dieu eut fini de parler, Il disparut avec son Ngoyi wa Lubingabinga.

L'homme se dit : « Je vais retourner ». Il regarde derrière lui et voit qu'il est déjà à sa maison, il voit sa femme qui revient d'aller chercher du bois de chauffage.

Il lui demande : « Dois-tu encore vomir ? » Elle répond : « Pas du tout ; dans mon intérieur, je ne sens plus rien de faible ».

Telle est l'histoire de Ngoyi Lubingabinga.

BIAYE OMER

Bakwa Odile

Bakwa Kalonji ka Mutombo Katshi.
baLuba.

B. *Kadima lutulu ne Kadima lubilu. Kadima le calme et Kadima l'agité.*

Note : « Dieu aime le calme, la patience, la douceur (= lutulu) ; Il déteste la hâte et l'agitation (= lubilu) ». Ce thème se retrouve dans toute une série de contes. Nous donnons d'abord ce que nous supposons être la fable originale, ensuite trois adaptations de celle-ci.

Kádímá Lútùlù nè Kádímá

Kadima le Calme et Kadima l'Agité

Lúbílú kúpúngabò mádímá, kúsáká, kuákájá kumáná.

arrangeaient leurs xylophones et les accordaient convenablement.

Kádímá Lútùlù wèndè músámbo ùvuá nè :

La chanson de Kadima le Calme était :

« Kádímá Lútùlù úyáyá pányí ?
Né nyé kátèmbélá muà Múlópò.
Lútùlù, Lútùlù ne' uyé pényie' ?
Né njé kátèmbélá muà Múlópò' e'
nyá ! »

« Kadima le Calme, où vas-tu ?
Je vais jouer (sur mon xylophone)
chez Dieu.
Doucement, doucement, où vas-tu ?
Je vais jouer chez Dieu, c'est ainsi ! »

Músámbo wà Kádímá Lúbílú ùvuá nè :

La chanson de Kadima l'Agité était :

« Lúbílú, Lúbílú, úyáyá pányí ?
Né nyé kútèmbélá kuà Múlópò.
Lúbílú, Lúbílú wá muà Múlópò
è,

« Vite, Vite où vas-tu ?
Je cours chez Dieu pour le chanter.
Vite, vite au village de Dieu,

Né nyé kátèmbélá muà Múlópò'
è nyá ! »

Je vais chanter chez Dieu, c'est ainsi ! »

Kádímá Lútùlù kújúkáyè : bèndá bàmuimbá, ànú muèndè mùmwè-
mùmwè' amú tó' nè kuà Múlópò.
Ufiká kuásáyè :

Kadima le Calme partit ; en cours de route, il chantait (1) Dieu, toujours et toujours à sa propre manière (lente), jusqu'à ce qu'il arriva chez Lui. Lorsqu'il était là, il chantait :

« Kádímá Lútùlù muánà Múlópò.
Ndí múyè kútèmbélá muà Múlópò,
Lútùlù, Lútùlù wá muà Múlópò
è,

« Kadima le calme est enfant de Dieu.
Je suis venu jouer en l'honneur de Dieu,
Doucement, doucement dans le village
de Dieu,

Ndí múyè kútèmbélá muà Múlópò è nyá ! »

Je suis venu jouer en l'honneur de Dieu, c'est ainsi ! »

Kuímbáyè díbá, Máwéjá nè :
ánjì lálá, muánanyì ; wéwé múyè
kúngimbá mèmé Tátuèbè, údí muí-
súku' anyì ? Ánjì sòmbá.

Il jouait toute une journée. Dieu lui dit : « Reste ici pendant quelques jours, mon enfant. Tu es venu chanter pour moi, pour moi ton Père, es-tu en brousse ici (2) ? Prends tes aises ».

Dífúkú dínyáí' edí, Lútùlù wí-
mbá, díjálámá, Múlópò kúmúbíkílá,
kúmuámílá nè : wámányì kuímbá,
ímànà ñkúláyè.

Le quatrième jour, pendant que Lutulu était en train de chanter, vers midi, Dieu l'appela et lui dit : « Tu as bien chanté ; attends : je vais te donner un cadeau ».

Múlópò ùbwélá mú nzùbú ; tú-

Dieu entra dans sa maison ; Il lui donna

(1) Chanter signifie ici : entonner une chanson, jouer du xylophone et danser.

(2) Tu ne seras pas abandonné sans soins ici = je te donnerai à manger abondamment.

bùlù tuà búlóbá túbìdì kúmúpà.
Kúmuámblá nè : Pá wáffkà, ùbikí-
lè béná kuènù bônso, páshishé
wéwé ùtútè túbùlù tuà búlóbá etú
pánshì né ùmònè bídfimú.

Lútùlù kúyá wèndá ùtèmbéla
bàngá bámfùmù tó' nè muàbò.

Ūfiká, kújùkúláyè mádímbà,
wimbá tó'. Bántú kúkúkà nè bà
kú málàlà.

Lútùlù kúbàlòndéla biònsò bìvuà
Múlòpò múmuénzèlé kúmaná. Kú-
pátúlá túbùlù tuà búlóbá ató
túbìdì. Ūtápá kà kúmpálá pánshì.
Ngómbé kúpátúká, bisákú, bisákú ;
nzòlò, mbùjì, mikókó nè bifùkà
Mvidié biònsó. Ūtápá kfbìdì pán-
shì : bákajì kúpátúká mílóngó nè
mílóngó, bânà, bánúngú bisákú nè
bisákú. Kútùlángáná pánshì bisákú
nè bisákú.

Muábiláyí kuábányíná bántú
bintu' abió, kúpúngá kúmaná.
Kúbuéla muèndè kúlàlà.

Kádímá Lùbílú yéyé nè : Múló-
pò ne' ampé mèmé bípitè bià Ká-
díma Lútùlù. Kúpònáyè ne 'èndé
mádímbà mú njílá, bèndá bàkàsa'
anú nè :

« Lùbílú, Lùbílú, úyáyá pányì è. ?
Nyáyá kátèmbá kuà Múlòpù è. ;
Kàlàdì mú njílá úyáyá pányì è. ?

Nyáyá kátèmbéla muà Múlòpù.
è, nyá !

Bàvuà bàmbá nè : ímbà, tù-
mónèkú májá. Lùbílú kánángí ;
bièndè anú lùkàsà.

deux mottes de terre. Il dit : « Lorsque
tu arrives dans ton village, appelle tous
les gens de chez toi, jette chacune de ces
mottes par terre et tu verras ce qu'elles
contiennent.

Lutulu partit et chanta les chefs en
cours de route, jusqu'à ce qu'il rentra
chez lui.

Arrivé là, il commença à jouer du xylo-
phone et à chanter, longtemps. Les
hommes arrivaient de toutes parts,
même des coins les plus éloignés.

Lutulu leur raconta en détail tout ce
que Dieu lui avait fait. Il montra ses
deux mottes de terre. Il jeta la première
par terre. Des vaches en sortaient par
troupeaux entiers ; puis des poules,
des chèvres, des moutons et tout ce que
Dieu a créé. Il jeta la seconde par terre :
des femmes en sortaient par rangées
entières et des enfants et des jeunes
gens ⁽¹⁾ en des groupes innombrables.
Ils se trouvaient là en longues rangées.

Notre homme illustre distribua aux
gens du village tous ces biens, tout ce
qu'il y avait et en bon ordre. Puis il
entra dans sa maison et se reposa en paix.

Kadima l'Agité se dit en lui-même :
« Dieu me donnera encore plus qu'à
Kadima le Calme ». Il se mit en route
avec son xylophone en chantant :

« Lubilu, Lubilu, où vas-tu ?
Je vais chanter en l'honneur de Dieu.
Toi qui ne passes pas la nuit en cours
de route ⁽²⁾ où vas-tu ?

Je vais chanter chez Dieu en son
honneur, c'est ainsi ! »

En chemin on lui demanda : « Chante,
que nous voyions comment tu dances ». Mais
Lubilu ne voulait pas (s'attarder) ;
tout devait aller vite.

(1) Banungu : hommes cultivés qui peuvent accompagner le chef ou lui servir
d'ordonnances.

(2) Il est trop pressé pour rester passer la nuit.

Lùbílú puà' nè muà Múlópò.
Uffká kuásáye' anú músámbó
wènde' au. Utúlá kuámbílá Múlópò
nè : Mémé diányi didí anú dímwè,
ntshíná ndálá àbidi.

Bùtshía Lùbílú kuímbá, ùtúlá
nè : Múkáléngé ndáyányi, nyé kuà-
nyi.

Múlópò kimmúbèngá. Ubwélá,
túngulùbè, tuènde' ató tùbidi, kùpá
Kádímá.

Kádímá' uffká, wimbá, bántú
bìpwilá. Banzánkùdi túngulùbè
tuènde' ató, puà. Utápá kàmbédi
pànshi ; mbùlùbùlù, njíjí, nyòká,
mángulùngé, túmándá mákónyi.
Búkwà bishí bònsó pátú.

Utápá kíbidi ; ntámbwé, nkà-
shamá, ngándù, nzévu, búkwà nyá-
má yònsó. Ntámbwé nè biònsó
ábíó nè : Bántú bàyáyá bàtùshiyá !
Ntámbwé wèndá ùshibáyá, bishí
kúsùma bántú kúzéngéjá. Bápañdí
kùdi nyámá kúyá bèndá bàdílán-
gánà' anú miadí.

Lùbílú kúshípeshá bántú kípàyi
buálú.

Lútùlù ndúpité lùbílú.

Lútùlù ùyilé káffká,

Lùkàsà ùyilé kátshibúká

múkòlò mú luéndó.

Lubilu arriva chez Dieu. De suite il
commença sa chanson. La chanson finie,
il dit à Dieu : « Je n'ai qu'une journée
à perdre ; je n'ai pas le temps pour rester
ici deux jours ».

Le lendemain matin, Lubilu se mit à
chanter. Lorsqu'il avait fini, il dit :
« Seigneur, donnez-moi mon cadeau, que
je puisse retourner chez moi ».

Dieu ne refusa point. Il entra dans sa
maison, sortit avec deux mottes de terre
et les remit à Kadima.

Kadima revint, il se mit à jouer ; les
hommes s'assemblèrent. Notre témé-
raire ⁽¹⁾ montra ses deux mottes de terre.
Il jeta la première par terre : (il en sortit)
des abeilles, des mouches, des serpents,
des guêpes, grandes et petites. Toutes
sortes d'insectes en jaillirent.

Il jeta la seconde par terre : des lions,
des léopards, des crocodiles, des éléphants
et toutes sortes d'animaux sauvages ! Les
lions et toutes ces bêtes criaient : « Les
hommes ne peuvent pas nous échapper ! »
Le lion courait en tuant, les insectes en
piquant et en importunant les hommes.
Ceux qui surent se sauver s'enfuirent en
hurlant.

Lubilu (= la hâte) en était la cause que
des gens furent tués sans leur faute.

La Patience vaut mieux que la Hâte :
La Patience partit et arriva (saine et
sauve) ;

La Hâte partit et se cassa la jambe en
route.

MUSOKO JEAN.

Tshimanga Tshiaba

Bakwa Kalonji

Baluba.

(1) Banza nkudi est le pendant de Muabilayi (voir p. 152) :

Les deux mots sont des surnoms d'hommes intrépides illustres. Mais Muabilayi
l'est dans le bon sens, p. ex., le héros, le courageux ; Banza nkudi l'est dans le
mauvais sens : le téméraire, l'entêté. Le mot provient de lubanza = cour,
demeure, et de nkudi = nkuvu = tortue. Têtu comme la tortue sous sa carapace.

*C. Muntu ne bana bende muanda
mulekete.*

Muntu' uvuá nè bání muándá mütékété; kúkólábò; kúvuá nsón-gálumè mfkólè. Káyíyl mfbàké, ké kúkèngéláyò díbàkà.

Ké kuébéjá tátuaàbò; kúbàlé-jáyè nè : bání bànyl nè ònùbàkìshè mú lútùlù.

Ké kúblkíla muánàbútè kúmu-ámhá nè : sémèná pá mákása' anyi' apá, diátápú. Ké kúmuám-bíla nè : bítékété, bítékété nè kuà Mvidí Múkùlù, bítékété nè kùdì tátu. Ké kútùma muána kúyá bítékété bítékété nè kúvuá Mvidí Múkùlù.

Mvidí Múkùlù umóná muána, è kúsúa bfkólè; kúmuébéja; muána kúlónhá' amú mùmwè, àmú bú mùvuá tátu' umuámblá.

Múkáléngé Máwéjá kúmúpa má-bwè àbìdì ménzá bú túshètè. Muána kuálúkà kúvuá tátu wéndè.

Tátuéndè kúmuébéjá nè : wám-bi bishí? Yèyé kúlónhá : bítékété bítékété nè kùdì Mvidí Múkùlù, bítékété bítékété nè kùdì tátu. Ké tátùéndè kuftábá.

Mátuku' apítá ké kúvuábò kú-shípá mábwe' aú, kúsángáná mbùjí mákùmí muándá mütékété nè itánú, nè ngúlúbé mákùmí àsàtù, nè mbwá mákùmí muándá mütékété. Ké kúbuélábò mú díbàkà kùdì bání bànyí. Bání kúbàkà.

L'homme et ses sept enfants (1).

Quelqu'un avait sept enfants ; ils grandissaient ; ils devenaient des adolescents robustes. Comme ils n'étaient pas encore mariés, ils aspiraient au mariage.

Ils importunaient leur père par des demandes (2) ; il leur expliqua : « Chers enfants, je vous procurerai bien une dot, mais doucement » (= petit à petit, sans hâte) (3).

Il appela le premier-né et lui dit : « Approche-toi de mes pieds, mets tes pieds sur les miens ». Alors il lui apprit (à marcher) (4) doucement, doucement jusque chez Dieu, doucement jusque chez le père. Ensuite il envoya son enfant en voyage, doucement, doucement jusque chez Dieu.

Lorsque Dieu vit arriver le jeune homme, cela lui plut beaucoup (sa manière de marcher) ; Il l'interrogea (sur sa démarche) ; le garçon Lui parla comme son père lui avait appris à parler (doucement).

Dieu lui donna deux pierres ayant la forme d'une cassette. Le jeune homme retourna chez son père.

Celui-ci lui demanda : « Comment as-tu fait ? » — Il explique : « Doucement, doucement jusque chez Dieu, doucement, doucement jusque chez le père ». Son père approuva.

Quelques jours plus tard, ils cassaient ces pierres, ils y trouvaient soixante-quinze chèvres, trente porcs et soixante-dix chiens. Avec cela quatre jeunes gens pouvaient payer leur dot. Ils se marièrent.

(1) Adaptation du précepte de la fable 3 B.

(2) Pour obtenir l'argent pour la dot.

(3) Doucement correspond ici à *lutulu* (= le Calme) dans la fable précédente.

(4) Il fait avec ses pieds les mouvements lents de la démarche qu'il lui veut apprendre.

Bákuètù bàshàdìlè' abá ké kúnà-núkílápò tátù wábò. Tátù kúbám-bílá nè : tükíjàyí nè ònùbàkìshè. Wábò wá kúmpálá kákítábá tó.

Pátóndòbió tátúábò èkúbàmbí-lá nè : lùbílú lùbílú nè kùdì tátù, lùbílú lùbílú nè kùdì Mvidí Múkùlù.

Wá kúmpálá èkúmùshílá lù-bílú, àmú pínápò tó' nè kùvua Mvidí Múkùlù. Mvidí Múkùlù kúmuébéjà. Yéyé nè : lùbílú lùbílú nè kùdì Mvidí Múkùlù, lùbílú lù-bílú nè kùdì tátù.

Ké Mvidí Múkùlù kúpùwá tó'. Èkuángátá mábwe' abidí ménzá bú tùshètè kúmúpà.

Kuáyíyè' ekú, tátuéndè kúmué-béjà nè : wámí bishí ? Yéyé nè : lùbílú lùbílú nè kùdì tátù, lùbílú lùbílú nè kùdì Mvidí Múkùlù.

Ké kúbùmbábò mábwe' aú.

Máfùku' apita' atánú, bàvuá kú-shípá mábwe' aú. Mú òimwè, nyò-ká kúpátúká, nkàshàmá, ntámbwé, ngándù, nyámá yònsò yà lónjí kà-dí yènda' isumá bántú. Bàshípá òfkwàbò ; mbùlùbùlù, mángulùngú, tuishí tònsò pásàngilètò kádí tuènda tùsumá bántú.

Ké bònsó nè : àmbàyi kí :

« Kábwa kà lùbílú
kàshilé nyámá pànshì aká ».

Tátuéndù múnúámbilé bimpè, nuènú bájukùlè' amú lùbílú, léjà léjà bià mùlòwo' apá biépi ?

Ceux qui n'étaient pas encore mariés importunaient leur père. Celui-ci disait : « Soyez patients, je vous marierai ». Mais le premier d'entre eux ne le crut pas.

Lorsque cela commença à ennuyer le père, il dit : « (Allez) vite, vite chez le père, vite, vite chez Dieu. »

Le premier le quitta en vitesse tout droit vers Dieu ⁽¹⁾. Dieu l'interrogea. Il répondit : « Vite, vite chez Dieu, vite, vite chez le père ».

Dieu se tut longtemps. Puis il prit deux pierres faites comme des cassettes. Il les lui donna.

Lorsqu'il revint, son père lui demanda : « Comment as-tu fait ? » Il répondit : « Vite, vite chez le père, vite, vite chez Dieu ».

Ils gardèrent les pierres.

Après cinq jours, ils brisaient les pierres. De l'une sortaient : des serpents, des léopards, des lions, des crocodiles et toutes les bêtes sauvages qui se promènent pour déchirer les hommes. — Ils cassaient la seconde pierre : des abeilles, des guêpes et toutes sortes d'insectes qui vont piquer les hommes.

Chacun de crier : Tout se passe comme dans le proverbe :

« Le chien qui court trop vite,
dépassé l'animal qu'il poursuit. »

Votre père vous avait enseigné la bonne manière, mais vous avez voulu tout faire en vitesse ; où est maintenant votre bonheur ?

MUTOMBO PAUL.

(1) Il croit avoir entendu la formule qu'il doit réciter devant Dieu pour obtenir Son assistance.

D. *Lusumuinu lua Bitulu ne Mpampampa wabo.*

L'histoire de Bitulu (le Calme) et de Mpampampa (le Pressé) (1).

Bitùlù nè Mpámpámpá, è kúkwa-tábò njílá bátàngilé kuà Múlópò Máwéjá nè : tükámúlòmbè bákàjl.

Le Calme et le Pressé s'étaient mis en voyage vers Dieu pour Lui demander des femmes à épouser.

Báfká nènkú, Máwéjá ùbàpèshilé éú tshípàwà, éú tshípàwà nè : ùdàyi nè bípàwà' ebí, kùlùbúlúda' apá, tá mú njílá, àmú munda' muà nzùbuèñ.

Arrivés chez Dieu, Il leur donna à chacun un panier en disant : « Retournez chez vous avec ce panier, mais ne l'ouvrez pas, ni ici ni en route, seulement à l'intérieur de votre case ».

Báfká mú njílá. Ké Mpámpámpá pá jù' nè : Bitùlù wá Màù, mème tshiéná muà kúfíká pá mbéló pàpá búlèpù, nè tshípàwà àmú tshí-bufíkílá, tshímányí tshidí munda', apó né nyòká !

Les voilà sur le chemin du retour. Le Pressé dit tout de suite : « Calme, mon ami, il m'est impossible d'aller jusqu'à la maison, si loin, avec un panier toujours fermé, sans savoir ce qu'il y a dedans ; qui sait si ce n'est pas un serpent ! »

Bitùlù nè ; Mpámpámpá wá Màù, kùtèdí kàbidí búwátèdí, wéwé údí músuè kúshípá tshíjílá tshia Múkáléngé Máwéjá ; nè ùmónè díkèngá muà kúkwa-tadió.

A cela Calme répondit : « Pressé, mon cher, ne dis plus ce que tu as dit, si tu veux contrevenir à l'ordre de notre Seigneur Dieu, tu verras un malheur qui t'arrivera ».

Áú wámbyé nè : ákú ! Wéwé' udí kánàngishé kúmányá miándà, nà-nshá bífudí miándà fuèfuè. Mème ùdí ngùnzulúlá tshianyi. Úbúlúlá àmú nènku, múkàjl sòtó, mú tshísúkú puàkàlàkà !

Celui à qui il parlait soupira : « Ah ! Toi, tu sais beaucoup trop, c'est pour cela que tu es si lent. Moi, j'ouvre mon panier ». Il l'ouvre, une femme s'en échappe et s'enfuit prestement dans les hautes herbes !

Bitùlù' ukáfíká ; ùnzúlúflá' amú mú nzùbú ; múkàjl sòtó. ; ùmbá ùshíkámá pá búlálú.

Calme, lorsqu'il fut arrivé, ouvrit son panier seulement dans sa maison ; une femme en sortit qui alla s'asseoir immédiatement sur le lit.

Mpámpámpá lùblú kua Máwéjá. Áú ùtuákú, díngùlùbà nè : shfbè-la' amú mú músòkò wányí. Úfiká, ùtútá díngùlùbà pánshí ; ntámbwá lònzó ! È kúbùtúlá músòkò mújímá.

Le Pressé retourna en vitesse chez Dieu (2). Celui-ci s'éloigna et lui donna une grande motte de terre, disant : « Casse-la seulement dans un de mes villages ». Là où il arriva, il jeta la motte par terre ; un lion en jaillit ! Il dévora tout le village.

BIAYI OMER

Bakwa Odile

Bakwa kalonji ka Mutombo Katshi.

(1) Bitulu est la forme adverbiale de lutulu : doucement. Mpampampa est la racine verbale redoublée de kupampakana = ne pas garder son sang-froid, s'énervier. Mpampampa = lubilulubilu = en vitesse, en hâte.

(2) Mpampampa, se rend compte qu'il a agi mal en contrevenant au commandement de Dieu, mais il garde la confiance ; Hâte ne raisonne pas.

E. Nkote ne Nkala-musa.

Nkóté bàvuá báfuilé búkáléngé nè Nkálá-músà. — È kútándángá-nábò bíkòlè bià búshùwà. Bitóna' e kádiupufiabiò nè muá Máwéjá.

Nkóté kúpítá, è kúkùmúná pá-nshì; è kúmbá kuásá tshílumbù; ùtùdíshá.

Nkálá-músà upítá, ùkùmúná, è kuásá nè: Éú músénji, mpúkú wèndá búfúkú, àkébè muá kúnyèn-gá búkáléngé buá mùmù, búnyá-kíshá kùdì Tshibándá-Mábwbwí, mùmù bàmbikílá mú Múlopò wá buángá nè tshísèbà tshianyì. Ùtùdíshá.

Múlopò nè: Kátuèráyí, kúhà-tshyá, tútshitàrà.

Búfúkú, Nkálá-músá' e kufmbá tó', buíná búkáfikè nè muábá ù-vuá ùsombá Máwéjá.

Éú pèndè e kútúamá díyì dià kúbíkídíshá Múkáléngé muádì buá bàyúkílè pá buálu' abú.

Múkáléngé muádì uffiká; è ku-ámá nè: Búmfùmù mbùà Nkóté.

Le Pangolin et la Mangouste ⁽¹⁾.

Pangolin et Mangouste se disputaient quant à leur autorité (parmi les animaux). La dispute devint très grave. Quand ils en eurent assez, ils se rendirent ensemble chez Dieu.

Le Pangolin se présenta, salua jusqu'à terre ⁽²⁾, expliqua brièvement leur différend et se retira.

La Mangouste s'avança, salua jusqu'à terre et commença à discourir: «Cet imbécile ici, qui sait seulement faire comme un rat qui sort la nuit, cherche à m'enlever l'autorité dans ma région; une autorité que j'ai héritée de Tshibanda-Mabwibwi ⁽³⁾; dans mon pays on nomme mon nom et on se sert de ma peau quand on fabrique le sortilège de Mulopo». — Il se retira.

Dieu dit: «Nous voulons d'abord nous reposer, demain nous trancherons le différend» ⁽⁴⁾.

La nuit, la Mangouste se met à fouiller sans répit dans la terre et creuse une galerie jusqu'en dessous de l'endroit où Dieu se tenait.

Dieu avait donné l'ordre d'appeler la femme principale pour discourir de l'affaire avec elle.

Lorsqu'elle fut arrivée elle dit: «L'autorité appartient au Pangolin».

⁽¹⁾ Nkote = nkaka, le pangolin, mammifère édenté couvert d'écailles; il marche lentement, la tête en bas comme s'il réfléchissait; il creuse la terre lentement à la recherche des nids de fourmis. Il creuse surtout la nuit. Il personnifie ici Lutulu le Calme.

Nkala-musa = la mangouste, littéralement: celle qui gratte (kukala), et détache la noix de palme (musa) du régime. La mangouste est un petit quadrupède très vif et toujours en action; elle représente ici Lubilu = la Hâte.

⁽²⁾ Kukumuna pashi = saluer quelqu'un en se prosternant et en frappant par terre avec ses poings.

⁽³⁾ Tshibanda-Mabwibwi est un ancêtre de Tshipama, le chef actuel des Bena Kanyoka.

⁽⁴⁾ Katuerayi = katuelayi; kuhatshiya = kupatshiya; tutshitara = tutshitangila. C'est du dialecte Kanyoka.

Múlópò nè : Tó ; mbùà Nkálá-músà, buálú yéyé ngúdí bántú bàsáya' e kuángátá kásèbà kà buángá.

Múkáléngé muádi kàbìdì nè : Énzà nènku : bàbikidishé bónsó, ùbàtùmè bàtuálè díbèlì dià Múluá-luá : úkádítuàdí, Mmúkáléngé.

Pínàpó Nkálá-músà amú mú-mvué.

Bùtshia' e kúbàbiklábò ; bàff-ká. Múlópò nè : Buà kúkòsà tshí lumbù tshienu 'etshí, ñdí músuè kútshikòsà nènku : úkátuàdí tshisè-ki tshia Múluálúa mmúkáléngé.

Nkálá-músà, dílabákánà ñdièbè : jù, nè : mémé ñdiánzè kúyá, ùyá músúsá. Kútuàla' amú Músèfù. Ûpingá ; Tshífumbé. Tshià kàsàtù ; Kávivi.

Múlópò nè : Sòmbá-kó, njóú úká-dí úbùká.

Nkóté jù ; ànú músúsá' umwè è kúyá nè Múluálúa. Bfbíngú : O ! O ! O ! O !

Búmfumu' e kúyá kuà Nkóté mútùkìjilé.

Dieu répliqua : « Non, elle appartient à la Mangouste, car c'est de cet animal que les hommes — lorsqu'ils le tuent — prennent un morceau de la peau pour l'employer dans le sortilège ».

La femme principale dit : « Voici comment on peut faire ; appelez-les tous les deux, envoyez-les chercher chacun une feuille du Mulualua ⁽¹⁾ ; celui qui l'apportera, sera le chef ».

A l'endroit où elle se tenait, la Mangouste avait tout entendu.

Au matin on les appela ; arrivés là, Dieu dit : « Pour trancher votre différend, je veux le trancher de cette manière-ci : celui qui apportera une feuille de Mulualua sera chef ».

La Mangouste sauta en avant, partit en vitesse, se disant : « Je serai la première partie et la première de retour ». Mais elle apporta une feuille de Musefu ! Repartit et revint avec une feuille de Tshifumbe ! Pour la troisième fois, une feuille de Kavivi !

Dieu disait : « Assieds-toi, tu ne fais que deviner ⁽²⁾ (= te tromper) ».

Le Pangolin de partir et dès son premier voyage il apporta une feuille de Mulualua. On l'acclama ! O ! O !

L'autorité allait au Pangolin qui avait agi avec calme.

BIAYI OMER.

F. Lusumuinu lua Wamuene-muene ne wa Kamuene Mianda.

L'histoire de l'Expérimenté et de l'Inexpérimenté ⁽³⁾.

Note : Ce récit apprend que l'homme devient prospère, quand il suit le conseil de quelqu'un qui a de l'expérience ; ne pas l'écouter, c'est se jeter dans le malheur.

⁽¹⁾ Mulualua = Mulwalwa = Mulolo ; arbre dont les feuilles ressemblent à celles d'autres. La Mangouste dans sa hâte se trompe de feuilles ; le Pangolin est lent et prudent, il ne se trompe pas.

⁽²⁾ Pour dire deviner, se tromper, on emploie ici le même verbe qui indique les consultations du devin dans la recherche des causes de maladies. C'est exprimer le doute qu'on a dans l'art du devin.

⁽³⁾ Wá muènèmuènè et Wá kàmuènè miándà : littéralement, celui qui voit, sait (kúmuèna) beaucoup de choses (miándà), c'est-à-dire quelqu'un avec de l'expérience. Kàmuènà = qui ne voit, ne sait pas, c'est-à-dire sans expérience.

Wámuènèmuènè èkuámbíláyè
Wákámuènè miándà nè : túbáyí
ùkámfilè mú luéndú. Wákámuènè
nè : tàyákú kàbidì tuánjì kúyá
kúbàdiákù nshimá.

Èkúyábò. Báfiká nènkú muà
múlúndá wábò, kúbàsékélélábò
bìmpè, kúbàbuéjá mú nzùbú.

Bàsòmbá nènkú tshítùpà, bú-
mvùè àmú ngómá pámbèlò, mídìdì,
bióndò, bífiká, biángàtshishàngané.

Wákámuènè nè : Wámuènèmuè-
nè wétú, mínè ngómá' ayò nyà ngá-
nyí ? Wámuènèmuènè nè : tshiená
múmányìe. Yèyé nè : ìbánjì, kúyá-
kù. Wámbidiyé nè : sòmbákú údí
múntu' udí kúyí muánjì kúmóná
miándá' anyi ? Éú nè : májá' adí
ànsásákáná. Éú nè : éndákú kàbidì
wèwé ké múmányìe.

Múlúmiànà patù nyáú ùyá. Ká-
tùpà kàlépá Wámuènèmuènè ú-
mvuà àmú ùkádí wèndá wàmbá nè :
tshíyílápù né ìtshínyí ? Úfiká è
kuámbá Wámuènèmuènè nè : mò-
nákú bímvuébi tshimányí, bàngá
ngómá ùyá Múlópò Máwéjá Nán-
glá ! Tànglâ múnshingu' emú,
ùmóné tshiantèwídí Múlópò Máwéjá
Nánglâ !

Kálúmiànà kàtànglâ nè : áká
ndíbòvú ! Yèyé nè : Wámuènèmuè-
nè wétú ngénzè bishí ? Wámbidilá-
yé nè : mèmé múkwámbilé muà kué
nzá, wándékélá nzóló wátòshélábò
muába' eú anyi ? Yèyé nè : wèwé
múndèjé muà kúpítá, nànshá nshì-
má mínè wádiá yònsó. Éú nè : ìdà-
kú, pá wáfiká, kàdì' utuádjè májá
wàmbá nè : Múlópò Máwéjá Nán-
glâ, bántú bònsó úbàpá mäsámá
mánèné ; mèmé wámpá kátshiekát-
shie. Tó nè múwáfiká mú mèso'

L'Expérimenté disait à l'Inexpé-
rimenté : « Partons, accompagne-moi en
voyage ». L'Inexpérimenté répondit :
« D'accord, allons-y profiter d'un dîner ».

Ils partirent. — Arrivés chez leur ami,
ils furent bien reçus ; ils furent conduits
dans la maison.

Lorsqu'ils étaient là depuis tout un
moment, ils entendaient à l'extérieur
des tambours de toutes sortes, des grands
tambours, des tambours de guerre,
des grelots, tout résonnait ensemble.

L'Inexpérimenté demanda : « Cher Ex-
périmenté, pour qui bat-on ainsi les
tambours ? » Il répondit : « Je n'en sais
rien ». L'autre dit : « Je m'en vais voir ».
Mais celui à qui il dit cela, répliqua :
« Reste bien tranquille ici, es-tu quel-
qu'un qui n'a encore rien expérimenté ? »
Mais l'autre continua : « L'envie de
danser me grille ». — Le premier de ré-
pondre : « Eh bien ! vas-y, tu expéri-
menteras ».

Voilà notre homme dehors ; vite il
les rejoint. Un moment après, l'Expé-
rimenté l'entendait retourner, disant :
« Pourquoi y suis-je allé ? » — Lorsqu'il
fut rentré, il raconta à l'Expérimenté :
« Regarde comme j'étais ignorant ; ils
jouaient en effet en l'honneur de Dieu le
Seigneur. Regarde à mon cou ce que le
Seigneur Dieu m'a donné comme cadeau
de bienvenue ! »

Notre homme regarda et s'écria :
« Juste ciel ! Un goître ! » L'autre supplia :
« Cher Expérimenté, que dois je faire ? »
Celui à qui il parla répliqua : « Si je
t'apprends ce qu'il y a à faire, me lais-
seras-tu (manger) la poule entière qu'on
est en train de préparer ici pour nous ? »
L'autre répondit : « Si tu me l'apprends,
je te laisse tout, aussi la bouillie de
manioc ». Le premier lui dit : « Retourne ;
quand tu seras arrivé, danse en chantant :
« Dieu, Seigneur, à tous les hommes Vous
envoyez des maladies graves ; à moi

endé : Páfúlàyé díbòvó, wéwé wélè mù mpáyá ùyá lùbílú.

Múlùmianà mú njílá. Ûyá nè-nkú ; è kuálúlá májá wambá nè : Múlópò Máwéjá Nángílá, bántú bònsó úbàpá mäsámä mänèné, mèmé wàmpa' amú kátshié kátshié. Wambá nènkú, ùshétá májá ùtuá mú búlóbá ; Ûshétá ùtuá mú búlóbá.

Ûffiká nènkú mú mèsò' a Múlópò. Múlópò wòlólá tshianzá, ùfúlá dí-bòvó ; mülùmianà wélá mú mpáyá nè : ngàngaté diä tshianà.

Kálumuànà ñkákà káyá lùbílú. Kàfiká nènkú, kàdí bàmútuishá nè : wámònó múmvuà ñkuámblá ! Yèyé nè : wá tàù mbádímúkú, tshiená mbèngá kàbidi buálú buèbè tò.

seulement une toute petite ». Avance ainsi, jusqu'à ce que tu arrives devant ses yeux. Lorsqu'il t'enlèvera le goître, jette le vite dans un panier et fuis en vitesse » (1).

Notre homme partit. Arrivé, il commença de nouveau à danser en chantant : « Dieu, Seigneur, à tous les hommes Vous avez envoyé des maladies graves ; à moi seulement une toute petite ». Il dansait en s'inclinant, en s'inclinant jusqu'à terre (2).

Arrivé jusque devant les yeux de Dieu, Dieu étendit la main, enleva le goître ; notre homme le mit vite dans son panier et dit : « Laissez-moi prendre cette petite maladie de rien du tout (avant d'en recevoir une plus grande) ».

Le bonhomme s'enfuit prestement. Lorsqu'il était revenu (chez l'Expérimenté), celui-ci le confondit : « Tu as fait l'expérience de ce que je t'avais prédit ». — Il répondit : « Mon cher, je suis devenu malin ; je ne négligerai plus jamais ton conseil ».

BIAYI OMER.

G. Ntotonji.

La Guêpe maçonnerie.

Note : Dieu connaît tout ce qui arrive, en ses relations causales ; Il sait des grands effets, les toutes petites causes.

Dingá dífúkú, múkàjl kámpándá ùvuá ùtuá mú lútángá luà nzù-buèndè.

Un jour, une femme était en train de piler du manioc sur la véranda de sa maison (3).

(1) En demandant de remplacer son goître par une maladie plus grave, il paraît agir comme un homme sans expérience, mais enseigné par l'Expérimenté, il est assez malin pour fuir devant Dieu avant qu'Il ne lui donne une maladie plus grave.

(2) Pour ne pas être reconnu par Dieu.

(3) Pour les réduire en farine, les morceaux séchés de manioc sont pilés dans un mortier (un tronc d'arbre évidé) avec un bâton qui sert de pilon. Celui-ci est assez long, on le tient par les deux mains ; en cadence, il est soulevé et lancé avec force dans le mortier. Le toit de chaume de la maison est bas, le pilon peut donc, dans son mouvement vers le haut, toucher le toit où pend le nid de guêpe. Ces nids composés d'alvéoles, pendent par un mince fil à la paille du toit. Aussi longtemps qu'on n'y touche pas, la guêpe est inoffensive, mais si on touche à son nid, elle pique l'intrus.

Ntòtònjí pènde' uvuá muíbakilé
muíne mú mbálánda 'amú.

Kadí múkàjí wélá muínshí múlú
dià mpíndiéú nènku, muínsh' e
kútúta' amú luà pàvuá nzùbú wá
ntòtònjí.

Éú jú', è kúmbá kútuá múkàjí
múlóndá pá nyímá! — Múkàjí
ùlékéla muínshí, ùdituá lùbílú.
Muínshí ùpóná mú dífúmbá, ùmbá
ùpóná pá nyúngù wá máyí. Nyúngù
ùtáyíká, máyí' e kúmun gáláwò,
kúpuíláwò ónsó kú buíná. Nyòká'
uvuá kú buíná buínábó, è kúpá-
túkáyè lùbílú, kúyá muítú. Úfíká'
akú, è kúlándálá kú mútshí. Nkíma'
uvuá kuínákó ùmóná, è kuásá
lùbílú. È kuápúlá dífúmbá diá
mútshí diùmè. Mútshí' upóná, è
kútúta nzévú pá nyímá. Éú ùjúká
è kúmáná lùbílú. Úfíká' mú tshísè-
nsè, è kúdiátá lúdímá pá múkóló
è kúdiátá lúdímá pá múkóló.
Élú lùshiyá muádí, è kúmbá
kúlúmáná. Nzóló yúmuvá muádí
wá lúdímá, è kúmbá kúsámá.
Bántú búmuvá nè: nzóló yásámí,
è kúmbá kúpátúlá nkású bátàngilé
kú mádímí. Kúdímá, kúdímá, kúdí-
má è kúpángá, búfúkú kábútshí!

Bàbàndúká bàyá pámbèló. Ké
kúkónká nè: buálú káyí wásámí
díbá kádiákányí? Nzóló nè: kó-
nkáyí lúdímá. Lúdímá nè: kó-
nkáyí nzévú. Nzévú nè: kónkáyí
mútshí. Mútshí nè: kónkáyí
Nkímá. Nkímá nè: Kónkáyí nyóká.
Nyóká nè: Kónkáyí máyí. Máyí
nè: kónkáyí díbùngù. Díbùngù
nè: kónkáyí muínshí. Muínshí nè:

Une guêpe maçonne avait fait son
nid dans (le toit) de cette véranda.

La femme, en levant son pilon, toucha
le nid de la guêpe maçonne.

La guêpe sursauta et alla piquer im-
médiatement la femme dans la cuisse.
La femme lâcha son bâton et s'enfuit.
Le pilon tomba dans le coin de la véranda,
sur une cruche d'eau. La cruche d'eau se
brisa, l'eau se répandit et s'écoula dans un
trou. Dans ce trou il y avait un serpent, il
rampa vite vers la forêt. Là il grimpa à un
arbre. Dans cet arbre, un singe était en
train de regarder ; il se sauva. En sautant
il cassa une branche morte. La branche en
tombant frappa le dos d'un éléphant.
Celui-ci sursauta et prit la fuite. Arrivé
dans un marais, il marcha sur la patte
d'une grenouille. La grenouille poussa un
cri et se sauva. Des coqs qui avaient
entendu le cri de la grenouille se mirent
à chanter. Les hommes qui entendaient
chanter les coqs (se réveillèrent), prirent
leurs houes pour aller aux travaux des
champs. Ils travaillaient, travaillaient,
travaillaient, mais l'aube n'arrivait
pas ⁽¹⁾.

Ils quittaient le travail et retournaient
à la maison. Ils interrogeaient le coq :
« Pourquoi as-tu chanté à une heure
indue ? » Le coq répondit : « Interrogez
la grenouille ». La grenouille répondit :
« Interrogez l'éléphant ». L'éléphant ré-
pondit : « Interrogez la branche ». La
branche répondit : « Interrogez le singe ».
Le singe répondit : « Interrogez le ser-
pent ». Le serpent répondit : « Interrogez

❧ (1) Dans les pays sous l'équateur, le jour se lève assez brusquement vers six heures du matin. Les coqs ne chantent pas à cause de la lumière qui se fait, mais parce qu'ils sentent l'arrivée du jour dans l'obscurité des dernières heures de la nuit, ou parce qu'ils sont réveillés par un vacarme ou un événement insolites. Les Noirs n'ont pas de montre et lorsqu'ils veulent se lever très tôt, avant l'aube, ils s'en remettent au premier chant du coq. Dans la fable, ils ont été induits en erreur parce que les coqs, effrayés par le cri de la grenouille, avaient chanté au milieu de la nuit.

kónkàyi múkàjì. Múkàjì nè : kónkàyi ntòtònjì.

Ntòtònjì wiya' e kúlumbúlulá tó. Tshlúmbù è kúmúkwátá, buá-lú wáyí kútútá múkàjì pátúpù úkàshípí nzùbuèndè.

Kúmúkwátábò è kúyá néndè kùvuà Mvidí Múkùlù. Mvidí Múkù-lù ùmúlumbúluishà, è kúmúkwàtshíshá. Kúmúsuiká mónjì pá nkàtshì, kúmútshipá nè : kùlédí tó. Mónjì aú, ùbuélélé ntòtònjì pá nkátshì wàmúkòsólólá màfù àbìdì.

Ké mútùdì nè ntòtònjì ùkàyi ulélá bâná.

H. Dibuki dia Mvidi Mukulu ne Muendeshi wa musambo.

l'eau ». L'eau répondit : « Interrogez la cruche ». La cruche répondit : « Interrogez le pilon ». Le pilon répondit : « Interrogez la femme ». La femme répondit : « Interrogez la guêpe maçonnerie ».

La guêpe se présenta et expliqua tout en long et en large. Elle fut jugée coupable parce qu'elle avait piqué à tort la femme qui avait détruit son nid.

Elle fut arrêtée et on l'emmena jusque chez Dieu. Dieu entendit la cause et condamna la guêpe. Il noua une ficelle autour de sa taille et prononça contre elle la malédiction : « Jamais plus tu n'enfanteras ! » La ficelle pénétra dans la taille de la guêpe et partagea son corps en deux ventres.

C'est pour cela que la guêpe maçonnerie ne peut enfanter de jeunes ⁽¹⁾.

Le sortilège de Dieu et le Maître de danse ⁽²⁾.

Note : La fable nous apprend que tout ce que les hommes obtiennent ou possèdent, appartient à Dieu. Il est origine et maître de tout et de tous. Il peut donc s'approprier tout.

⁽¹⁾ Le *ntotonji* ou guêpe maçonnerie a son abdomen réuni au tronc par un mince filet. Les Noirs pensent qu'elle ne procréé pas, mais change d'autres insectes (chenilles, araignées) en jeunes guêpes, parce qu'elle attrape ces insectes et les enferme dans les alvéoles de son nid. Dans les fables, le *Ntotonji* est le symbole de l'homme besogneux accablé de peines et de soucis ; de là le proverbe qui est le *kasala* du *Ntotonji* :

« Mianda katonda bakole, « Les soucis pèsent (aussi) sur les forts,
Itondele Ntotonji, Ils pèsent sur la guêpe maçonnerie,
Wanyingala pa nkatshi. » Elle en est étranglée dans la taille. »

⁽²⁾ Le sortilège est un *buanga lupaka* = un médicament à pouvoir ontologique. *Dibuki* signifie littéralement un paquet, parce que tel sortilège se trouve d'ordinaire emballé dans une enveloppe de tissus de raphia ou autre toile d'emballage. Le maître de danse est un personnage ayant des aptitudes musicales — un troubadour — qui, pendant la saison des pluies, apprend à un groupe d'hommes de son entourage un nouveau chant avec danse, de sa propre invention. Quand arrive la saison sèche, il voyage avec sa troupe de village en village pour y exécuter cette nouvelle danse. Les gens du village paient la troupe et la récompensent en lui procurant le gîte et la nourriture pendant les deux ou trois jours de son séjour et en lui donnant quelques cadeaux lors de son départ. La saison terminée, ces cadeaux sont partagés entre tous ceux qui ont contribué à la réussite de la tournée. Ici Dieu demande aussi sa part et laisse entendre qu'il a droit à tout.

Múntú kámpànde' ekúsákáyè músámbó. Èkúsángísháyè nsènji yà mú dítungá nè nsóngákàji buà kúbàlájá díyi dila músámbó nè díkàsà dià májá.

Ábó, pàbò kúlóngá biõso' abió, kúmányá kúbòtèshà.

Pábòtshí músámbó nànkú, èkú-jábò kútshishá náwò pá mbélú kè-ngèlè. Béná bâná bàmoná nànkú, èkúdílabò bâná bàbò bílambà nè bitàmbalà nè túlóngó tuà búsànga nè bíkwabò bílengá.

Béná dítungá èkúpátúkábò nè : pátúlà mbúji tùdié wá pá mbélú pá tuáládí, wéwé nyèu úkàdi' uyá kú mátungá nè bâná bètù.

Miána' uyá kuàká, Kúpátúlà mbúji kúbàpá ; èkúdiabò. Dién-déshá dià músámbó kú mátungá.

Buà kuéndéshá músámbó kú mátungá kámpànda' aú èkuánji kúyáyè kùdì Mvidí Múkùlù. Èkú-múkùwatshilá nè : múkáléngé mpá-kò díbùkì dièbè dià buángá buà mufùlu' adió, díkàndàminá bákàji nè bâná kú mátungá 'a béndé kú nyáyà nábò kuàká.

Mvidí Múkùlù pèndè nè : kùlúlà-kú ndiédi kúlú. Áú kúkùlúlá èkúyá.

Kuáyíyè kuàká, èkuéndáyè nè músámbó mú mátungá wõnso 'a-vuáyè músuè kúfiká kúmáná. Bákà-jí nè bâná bìvuáyè nábiòkú, nànsha'

Quelqu'un composa une nouvelle chanson ⁽¹⁾. Il réunit les jeunes gens de son village et les jeunes filles pour leur apprendre la mélodie du chant et le rythme de la danse.

Ils apprenaient tout ce qu'il y avait à apprendre jusqu'à ce qu'ils sussent l'exécuter d'une manière parfaite.

Lorsqu'il connurent la danse à fond, ils passèrent toute une nuit dehors en dansant la nouvelle danse. Les parents voyant cela (comme ils dansaient bien) achetèrent pour leurs enfants des vêtements, des mouchoirs de tête, des colliers et d'autres ornements ⁽²⁾.

Les villageois aussi se présentaient et demandaient (au maître de danse) une chèvre (à abattre), parce qu'ils étaient restés à regarder la danse toute la nuit et parce qu'il allait partir avec leurs enfants en tournée à travers la région.

L'homme chercha une chèvre et la leur donna ; ce fut un grand festin. Maintenant il veut partir en tournée avec sa nouvelle danse.

Avant de commencer la tournée, notre homme se rendit d'abord chez Dieu. Il alla lui demander : « Seigneur, donnez-moi votre sortilège célèbre — qui préserve de la mort — ⁽³⁾ pour qu'il protège les femmes et les enfants avec lesquels le pars en voyage dans les pays étrangers ».

Dieu répondit : « Décroche-le, il pend là-haut ». Il le décrocha et l'emporta.

Dans le pays où il allait, il fit sa tournée dans tous les villages, autant qu'il y en eut, jusqu'à ce que tout fut terminé. Des femmes et enfants qui l'accompa-

(1) Le mot *musambo* comprend : 1) les paroles du chant, 2) la mélodie du chant, 3) la danse qui l'accompagne et 4) la musique instrumentale.

(2) Pour les parer en prévision de la tournée de danse prochaine.

(3) Littéralement : Votre paquet qui contient le sortilège tenant la mort à distance. Le pouvoir sur la mort, la faculté de l'envoyer ou de l'écarter est un attribut de Dieu, même si elle est exercée au moyen d'un sortilège.

umwé wá kuábá mütü. Èkuálú-kíláyé kuábò nè bintú bívulè pátú-pù bivuábò bàmúpà.

Pàffkílèyé nànkú, èkuángátá bì-dipù bià kú bintú bipètèlèyé nè dífùkù dià múfùlu' adiò èkúyá ná-biò kùdì Mvidí Múkùlù. Ùffká, èkú-múkwàtshílá nè : Múkáléngé kú músámbo kú nyflè tuéndèlé' amú bfléngá nè bákàjl nè bâná kákùvuá nànshá muntu' umwé muábàkànà, ké pánkàdì múvué kúkúpingájílá dífùkù dièbè nè bidipù bintú bivu-ábò bàtùpápápá sè : ùsàngánà pèbè kuángátá' anyi ? Wàngátá.

Mvidí Múkùlù kuángátá' amú bintú' abiò kuéla' ekú. Èkúmúléjá àmú muábá ùkùlulàyé dífùkù áu nè : ùdà kúdikúfiká.

Áu' ukùdfká, ùkwàtà njílá èkuá-lúkílá kuèndè.

Ámú ùffká kuèndè, ùtshidí kú díténgú dià lúbànzá, éla mèsú pá mbèlù, èkúmònáyè dífùkù di-lèmbá mú nkátshì muà lúbànzá. Yèyé nè : ákyá ! Ápo' edí dífùkù mú lúbànzá ndívuá bishí kàbidi ?

Ké béná díténgá nè : kuéná mú-mányè muà kúyá.

Èkuángátáyè bidipù bintú kàbì-di, kúbituàdfílá Mvidí Múkùlù nè dífùkù dièndè' adiò nè : Múká-léngé ké bivuá bishálé bimpètèlè kú músámbo ébì nè dífùkù dièbè ; ùsàngánè kuángátá anyi ? Wàngátá.

Mvidí Múkùlù èkuángátá' abiò, kuéla' mú nzùbù, èkúmúléjá' amú

gnaient, personne n'eut même un peu de mal de tête. Ils retournèrent dans leur village avec un tas de cadeaux qu'ils avaient reçus.

De retour, il prit quelques-uns des cadeaux reçus et le sortilège ; il s'en alla avec eux près de Dieu. Arrivé, il lui dit : « Seigneur, pendant la tournée nous avons été prospères ; parmi les femmes et les enfants, personne n'est tombé malade, c'est pourquoi je Vous rapporte le sortilège avec quelques-uns des cadeaux qu'on nous a donnés ; si Vous voulez bien les prendre, acceptez-les ».

Dieu voulut bien prendre ces objets. Il les mit de côté. Il lui montra l'endroit où il avait pris le sortilège et dit : « Rac-croche-le là ».

Ce qu'il fit. Il partit et revint au vil-lage.

Arrivé près de sa maison, — il était encore à l'entrée de la cour — regardant autour de lui, il vit le sortilège, pendant au milieu de la cour ⁽¹⁾. Il s'écria : « Ciel ! Le sortilège, comment est-il venu dans ma cour ? »

Les villageois déclaraient : « Tu n'as pas bien fait (chez Dieu), là où tu es allé ».

Il prit encore d'autres cadeaux, les porta chez Dieu, ainsi que le sortilège et dit : « Seigneur, voici ce qui reste de ce que j'ai gagné avec la danse et votre sortilège ; si Vous voulez bien les prendre, acceptez-les ».

Dieu prit tout, le jeta dans sa maison ; Il lui montra la place du sortilège, disant :

(1) Dans la cour d'un homme Luba pendent de nombreux sortilèges ; le principal d'entre eux est le *buanga bua lubanza*, sortilège protecteur de la cour, c'est-à-dire des hommes, des animaux et de tout ce qui y vit, ainsi que des champs alentour. C'est une coquille qui contient des ingrédients spécifiques ; elle pend à un branchage fixé dans la cour à un endroit élevé et bien en évidence. Le maître de danse y aperçoit, parmi les autres, le sortilège qu'il avait emprunté à Dieu et Lui avait remis.

pá muábá ùvuá dǫbùkì nè : kùdǫká. « Accroche-le là ». Il l'accrocha et partit.
Áú kùkùdǫká, èkúyá.

Úyá nànkú ùǫká, èlá mèsú ké dǫbùkì diá múfùlu' edí dílémbélèlá mú lúbànzà ! Múlùmiàna' umòná nànkú, èkúkòngólójá bíntú biònsò bivuáyé múpétè kú músámbó nè bièndè bià pánsìhì, túbùjì nè : túzòlò, èkúvuákúyá nábiò nè dǫbùkì, nè : Múkáléngé ké bíntú bià kú músámbó bímbákòngú biònsò ébí ; mbédì nè biányì bià pánsìhì, ángátákú nè dǫbùkì dièbè.

Múlópò pèndè kuángátá' amú bíntú kuélá mú nzúbú, kúmúléjé' amú pá dǫbùkì nè : kùdǫká ; yèye' èkúkùdǫká èkúyá.

Ŭǫká muènde' atángilè ké dǫbùkì edí dílémbá.

Buálú kútóndá múkwètù.

Ké béná mú díftúngá kúmuámbá kàbìdì nè : kuéná múmánya muà kúyá.

Múkwètù ùtshulá, èkúpúlulá bá-kàjì bà kú nzúbú bàtánú, èkúdi-tèká nábò mú njílá nè dǫbùkì. Ŭǫká' èkúdíllá kúbùngúlúká nè pánsìhì nè : Múkáléngé ñdékèlè, bíntú biònsó biápù ; ké bákàjì' abá bàtánú bàvuà báshàlè, ángátákú nè dǫbùkì dièbè.

Mvidí Múkúlú èkúshishá kuán-gátá dǫbùkì dièndè.

Il se mit de nouveau en route, arriva à la maison ; il leva les yeux et aperçut le sortilège qui écarte la mort suspendu de nouveau au milieu de sa cour ! Lorsque notre homme vit cela, il rassembla tout ce qui provenait de la danse et encore d'autres biens de ses propres possessions : des chèvres et des poules ; il emporta tout, ensemble avec le sortilège, et dit : « Seigneur, voici tout ce que j'ai pu rassembler comme provenant de la tournée de danse ; j'y ai ajouté encore de mes propres biens ; veuillez les accepter avec votre sortilège ».

Dieu accepta tout, le jeta dans sa maison et lui montra la place du sortilège en disant : « Accroche-le ». Il l'accrocha et partit.

Arrivé chez lui, il y vit de nouveau le sortilège, suspendu.

L'affaire découragea notre homme.

Les villageois lui disaient de nouveau : « Parce que tu n'as pas bien fait, là où tu es allé ».

Notre ami ne sut que penser ; il prit les cinq femmes de sa maison ⁽¹⁾ ; il se mit en route avec elles et avec le sortilège. Arrivé chez Dieu, il commença à se lamenter, se jeter par terre et à supplier : « Seigneur, ayez pitié, tout ce que je possède a disparu ; voici les cinq femmes qui me restaient, veuillez les accepter avec votre sortilège ».

Alors Dieu reprit le sortilège.

(1) Parmi les richesses du Noir, ses femmes sont pour lui le bien dont il se défait le plus à contre-cœur. Quand, à court d'argent, on lui donne le conseil de renvoyer une de ses femmes et de demander le remboursement de la dot, il appellera cela : un mauvais conseil !

Ké mǔvuà Múfùlù wà Múlopó
mútékeshé mǔ-úsómbí nànkú.

Le sortilège de Dieu qui écarte la mort
fut la perte de celui qui l'avait em-
prunté ⁽¹⁾.

KABONGO JOSEPH

Bena Kabamba

baLuba de Mutombo Katshi.

I. *Mvidi Mukulu udi wasa*
Tshisalu.

Dieu institue un marché ⁽²⁾.

Note : L'histoire met en évidence la bonté paternelle de Dieu ; comment Il récompense royalement la moindre attention. D'un autre côté, elle souligne l'indifférence et la négligence des hommes envers Dieu.

Mvidí Múkùlù èkúbikláyè bú-
kwà bántú nè : pulláyí kúndl. Bá-
ntú pàbò èkúpulábò bónsò kúdiyé.

Dieu appela la race humaine : venez
vous rassembler chez moi. — Tous les
hommes se rassemblèrent chez Lui.

Bámáná kúpulá nànkú, Mvidí
Múkùlù èkúbàmbílá : ñdí múnù-
bikilá buà kúnuàmblá muándà
múnéné kàbidl nè múléngá ; ñdáyí
kuènu, nùlálè máfúkú ànáyí, dífúkú
díttànu' edí ñdia tshísálú tshiànyl,
nǔvué nè yènu mǐshíngá tǔvué
kúsákúlá.

Lorsque tout le monde fut présent,
Dieu dit : « Je vous ai appelés pour vous
apprendre une affaire importante et agréa-
ble en même temps. Retournez chez vous,
restez là pendant quatre jours, puis le
cinquième jour, c'est le jour de mon
(nouveau) marché ; venez-y avec vos
biens ; nous tiendrons marché ».

Bántú bǔmvuà nànkú, èkútútá
mítù kù mákóshí ; èkúálúkúlabò
kuàbò.

Lorsque les hommes entendirent cela,
ils jetèrent la tête en arrière de conten-
tement et s'en retournèrent à la maison.

Bálúkílé nànkú, èkúpítshíshábò
máfúkú ànáyí áú àmú nè tshípuà
mòyò ; èkúfíkábò nè kú dífúkú dí-
tànú.

Arrivés chez eux, ils passèrent ces
quatre jours dans l'oubli (du message) ;
ils arrivèrent au cinquième jour.

Dínè dià dífúkú díttànu' adió,
múntu' umwé èkújúkáyè wèndá

Ce même cinquième jour, un seul
homme se leva, il fit le tour pour rappeler

⁽¹⁾ Seulement les grands sortilèges peuvent s'emprunter, comme le *buanga bua lubanza* ou le *buanga bua ditunga* ; lorsque l'indigène qui les accepte, entretient aussi les abstinences (*bijila*) y afférentes, il participera à leur protection. Ce n'est pas le cas pour les sortilèges ordinaires, qui sont personnels.

⁽²⁾ Les tribus baLuba sont suffisamment évoluées économiquement pour tenir des marchés à jours fixes. Les gens des villages alentour y viennent avec leurs produits. L'institution et l'ouverture d'un nouveau marché est un grand événement dans la région et se fait avec beaucoup de cérémonial ; chaque chef de village est invité individuellement et apporte un cadeau important (une chèvre ou une vache) ou plusieurs moindres cadeaux, qui sont consommés lors de la fête d'inauguration du nouveau marché. Chaque marchand en profite. Naturellement c'est le chef du village où se tient le nouveau marché, qui doit donner le cadeau le plus important.

ùvùlújá bántú bônsó nè : lélò éú sè ñdífúkú dítánú dítuámbidilè Mvidí Múkùlù nè : ñdià tshísálú tshiànyì, nuávuá nè yènú mshíngá tuávuá kúsákúlá. Kádí múnúkádí bápùwá mbishí ?

Bántu' abó èkufkálá bándámúná múkwábo' aú nè : tuètú kátuená nè mshíngá yá kúyá náyò kú tshísálú.

Múlumiàná kuéndá kùdì bántú bônsó, èkúbásanganáyè bàkúlá àmú nè dítànàjl nè kátuená nè mshín-gá.

Múkuètú kuálúkílá kuèndè, èkú-dièlà méjí nè : kádí ngénzàpú bì-shí mémé pànyì ñyéú tshiyì nè mshíngá ? Mvidí Múkùlù pèndè mùtúláyè tshísálú tshífléngèlé.

Múlumiàna' utshulá jù', èkúdi-tuá mú tshiòmbè, kuáká mátám-bà tshísùmbú ; kúditúa mú nkúndé, kuáká nsàmpò tshísùmbú ; kúdi-tuá mú mùtétá, kuáká mùtétá tshísùmbú ; kuáká tshísùmbù tshia tshítèkùtèkù ; kuáká tshià mùpálà, kuáká tshia mawòji, uyá kuáká kúpólá njílù ; èkúsángsháyè nànkú búkwá bisákí biònsò bisòmbèlè bántú bàdià abió, èkúpàyá bìbòmbò bìbidì tentè ; kúsulká biònsò bì-bidì kú mújùwù, wàmbúlá èkúpò-ná àmú mú njílá. Àpá luéndó, ápá lùbílú tó' èkúfikáyè nè mú tshísálú tshià Mvidí Múkùlù àmú nkáyéndè.

Múfikè nànkú, èkúsanganáyè Mvidí Múkùlù ùkádí músòmbá. Mbùjí nè nzólò nè mbwá nè bímúná biònsò, bìtúlá mábálá mábálá, tshísúkú tshífùbé.

aux gens : « Ceci est le cinquième jour dont Dieu nous a parlé en disant : c'est le jour de mon marché, venez-y avec vos biens, venez marchander. Mais comment se fait-il que personne ne bouge ? »

Les gens répondirent à cet homme : « Nous n'avons rien pour apporter au marché ».

Notre ami alla chez tout le monde, mais chacun parlait avec indifférence (de ce marché) et prétendait : « Nous n'avons aucune chose de valeur (pour emporter au marché) ».

Notre ami retourna chez lui. Il se mit à songer : « Que me reste-t-il à faire ? Car moi non plus je n'ai rien. Dieu pour-tant nous a promis un bon marché ».

Notre homme s'en faisait des soucis ; il se lève, va dans le champ de manioc et y cueille une botte de feuilles de manioc ⁽¹⁾ ; va dans un champ de haricots et y cueille une botte de jeunes feuilles ; va dans un champ de citrouilles et y cueille une botte de feuilles ; il cueille aussi un peu de feuilles d'épinards, cueille des feuilles de *mupala*, cueille encore des feuilles de *mawoji*, quelques feuilles d'aubergines ; il rassemble ainsi tous les légumes que les gens ont l'habitude de manger. Il en remplit deux paniers ; attache chaque panier — un à l'avant, l'autre à l'arrière — d'un bâton porte-charge, le mit sur ses épaules et partit en route avec lui. Tantôt marchant, tantôt courant, il arriva au marché de Dieu ; il y arriva seul.

Au marché, il trouva Dieu, déjà présent et assis. Des chèvres, des poules, des chiens et toutes sortes d'animaux domestiques s'y trouvaient en divers groupes ; l'herbe en était desséchée en cet endroit.

(1) Les pousses (*kaleji*) des jeunes plantes de manioc sont très recherchées comme légumes, mais n'ont pas de valeur marchande.

Múkwètù kúditòkónyá kázadí à-mú nkàyéndè, ùdlakúflá múnadá múnadá nè : ébí bínè ké biampàyi' anyi mbíkuabò, Èkúdíbàmbfláyè kùdì Múkáléngé, èkúmuélá móyó.

Múlópò èkúmúsàkídílá pínàpò bléngá bia búshùwà, kuángátá bínú biènde' abio' amú nè músàngélú, kútèka' ekú ; èkúmúpa tshí-sòmbélú nè : sòmbá wánjì kútúijá.

Múlumiànà mútúijá nànkú, èkú-vuáyè kúmuípàngúijá nè : údí amú nkàyébè ? Áú nè : Múkáléngé òdì' amú nkàyanyi, bákwbò bámbi nè : kátuèná nè mshíngá.

Múlópò nè : biònsó biùdì mùvuè nábio' ebí bídì' amú mshíngá yà búshùwà ; ábò mbábèngé kúvua' amú kú búpòtè buàbò.

Ké kúvuá kuébéjáyè múnú nè : àmbàkú biùdì músuè ? Múnú nè : Múkáléngé amú tshionsó tshí-wàmpà òdì ngàngátá muèbè mú-wàmpa' amú. Ké yèyé nè : júká. Újúká, èkúyábò kú nzóló. Èkúpáyá bíkúká nè bítalà mísàsà ibidì èkúmúpa. Kúyábò kú mbùjì. Èkúbùulá díbálá dià mpúbú nè mshíná, èkúmúpa. Èkúyá kú mbwá. Kútshimúná díbálá dià mbwá mílùmé nè mskàjì èkúmúpa. Úyá kú nkànú, èkúsuiká bísùmbú bibidì, kúmúpa, nè : kadi' ambà tùm ?

Múlumiànà kuányíshá kútútá nè múnú pánshì èkúmuélá mióyó mívúlangàná pátúpù.

Mvidì Múkùlù nè : ndàku' amú bléngá.

È múkwètù kútùngúnújá mú-lóngó wà mbwá, wà mbùjì, kú-lóná yèyé èkújìklá kú nyíma nè mújiwù wà nkànú mísàsà yà nzóló' ibidì mísuiklákù.

Notre ami mordit ses ongles et songea en lui-même : « Va-t-Il me donner de ces biens, ou sera-ce autre chose ? » Il se hâta de comparaître devant Dieu et de Le saluer.

Dieu le remercia cordialement sur place. Il accepta ses marchandises avec plaisir et les mit de côté ; puis Il lui donna une chaise et dit : « Assieds-toi et commence par te reposer ».

Lorsque notre homme fut reposé, Dieu vint et l'interrogea : « Es-tu seul ? » Il répondit : « Seigneur, je suis tout seul ; les autres croyaient qu'ils n'avaient aucune chose de valeur ».

Dieu répliqua : « Tout ce que vous avez apporté a sa propre valeur ; les autres ne sont pas venus, uniquement à cause de leur sottise ».

Alors Dieu lui demanda : « Dis ce que tu désires avoir ». L'homme répondit : « Seigneur, quoique Vous me donniez, je l'accepterai comme Vous me le donnerez ». Dieu dit : « Lève-toi ». Il se leva ; ils allèrent vers les poules. Dieu remplit deux paniers de coqs et de poules et les lui donna. Ils allèrent vers les chèvres. Dieu mit à part tout un groupe de boucs et de chèvres et les lui donna. Ils allèrent vers les chiens. Dieu détacha un groupe de chiens mâles et un groupe de femelles ; Il les lui donna. Puis ils allèrent vers les croisettes ; Dieu en réunit deux tas, les donna à l'homme et demanda : « Que veux-tu encore ? »

Notre homme remercia, il frappa sa tête contre terre et fit des salutations sans fin.

Dieu dit : « Sois heureux en ton voyage (de retour) ».

Notre homme fit marcher le groupe des chiens en avant, puis les chèvres, il suivit lui-même le dernier, portant le bâton porte-charge où étaient attachées les croisettes et deux paniers de poules.

Pábàngl díbá kuénzá diá yà múlò, èkúffkáyè kú músòkò.

Quand le soleil approcha du soir, il arriva dans son village.

Bená músòkò belá mèsú, èkú-mònábò múlùmianà nè múlóngó wà mbwá nè mbújí fuàkàkà ! Kùdi bàvuà báhàlâ nè bálùmè nè bákàjì tshímú èkúfuà, mú músòkò tú. Èkèlékèlé, èkèlékèlé ! Kánùmó-nàyi úvuà múyè kú tshísálú tshià Mvidí Múkùlù múvuáyè nè lúpétú búnglù.

Les villageois regardent et voient notre homme avec la longue file de chiens et de chèvres ! Ceux qui étaient restés, hommes et femmes, accourent en grand nombre. Dans tout le village, des cris d'étonnement : venez voir l'homme qui est allé au marché de Dieu, comme il est revenu avec des richesses sans fin.

Múlùmianà ùtulá kú luèndè lúbànzá nànshá kúmóná pà kú-sòmbélá ; búngl buà bántú bàvuà bàvuè kúmúkùkuflá bápàtshishá lúbànzá tètè.

Quant l'homme fut arrivé chez lui, il ne trouva pas de place dans sa cour pour s'asseoir, la foule qui venait le saluer encombrait tout l'enclos.

Èkufkálábò bàmuébéjà nè : àpò wéwé kú tshísálú úvuà múyè nè tshínyi ?

Ils commencèrent à l'interroger : « Mais toi, avec quoi donc est-tu allé à ce marché ? »

Yéyé nè : pámvuà ngáká má-tambà nè mítétá nè bitèkùtèkù ápá kánùvuà bàmóna' anyi ? È nuángébéjà nè : úvuà múyè nè tshínyi ?

Il répondit : « Lorsque j'étais occupé à cueillir des pousses de manioc et des feuilles de citrouille et d'épinard, n'étiez-vous pas en train de regarder ? Comment me demander maintenant : avec quoi es-tu allé là-bas ? »

Ábò pàbò èkúshàlâ' amú bādflá ; bādipéndá búpumbá ne' ayáya' aá.

Et ils restaient tous à se lamenter et à se reprocher leur sottise, jusqu'au jour d'aujourd'hui.

KABONGO JOSEPH

Bena Kabamba

baLuba de Mutombo Katshi.

J. Lusumuinu lua Mvidi Mukulu
ne Mulopo.

*L'histoire de Dieu et de celui qui
devint Dieu.*

Note : Cette histoire de Mvidi Mukulu et de Mulopo, deux personnages qui portent chacun un nom propre de Dieu, est une présentation symbolique de l'élévation des hommes à la nature divine, et de la perte de celle-ci à cause d'orgueil et de révolte.

Múntu' umwé ùvuà ùsombá mú nkátshì muà mpátá, káyì dínà, káyì nzúbú, ùvuà ùlálá' amú mú díselá, kàvuà nànshá nè bíngá bínú bisòmbèlâ bántú nábiò.

Il y avait un homme qui vivait seul au milieu de la brousse ; cet homme n'avait pas de nom, ni de cabane ; il dormait dans un buisson de hautes herbes ⁽¹⁾ ; il n'avait rien de toutes ces choses que les hommes sont habitués à avoir.

⁽¹⁾ Disela : herbe qui pousse en forme de buisson, dont jaillissent des tiges hautes de 2 à 3 mètres ; on peut s'y cacher sans être vu.

Múkwètù kùdìtòkónyá kázadí à-mú nkàyéndè, ùdiakuflá múnadá múnadá nè : ébí bínè ké biampàyi' anyi mbíkuàbò, Èkúdiàmbáfláyè kùdi Múkáléngé, èkúmuéla mýó.

Múlòpò èkúmúsàkíflá pínàpò bílégá bia búshùwà, kuángatá bñtú biènde' abio' amú nè músàngélú, kùtèka' ekú ; èkúmupà tshísòmbélú nè : sòmbá wánjì kútuijá.

Múlumiàná mútuijá nànkú, èkúvuáyè kúmuípánguifá nè : údí amú ñkàyébè ? Áú nè : Múkáléngé ñdí' amú nkàyányi, bákwbàbò bámbi nè : kátuéná nè míshíngá.

Múlòpò nè : biònsó biùdi mùvuè nábio' ebí bídí' amú míshíngá yà búshùwà ; ábó mbábèngé kúvua' amú kú búpótè buàbò.

Ké kúvua kuébéjáyè múnú nè : ámbákú biùdi músuè ? Múnú nè : Múkáléngé amú tshionsó tshíwàmpà ñdí ngángatá muèbè múwàmpa' amú. Ké yéyé nè : júká. Ûjúká, èkúyábò kú nzòlò. Èkúpáyá bíkúkà nè bitàlà mísàsà ìbìdi èkúmupà. Kúyábò kú mbùjì. Èkúbùulá díbálá dià mpùmbú nè máshíná, èkúmupà. Èkúyá kú mbwá. Kútshimúná díbálá dià mbwá mílùmé nè míkàjì èkúmupà. Ûyá kú nkànú, èkúsulká bísùmbú bíbìdi, kúmupà, nè : kàdí' ambà tùm ?

Múlumiàná kuányíshá kútútá nè mütù pánsìl èkúmuéla mióyó mívùlàngáná pátúpù.

Múlumiàná kuányíshá kútútá nè mütù pánsìl èkúmuéla mióyó mívùlàngáná pátúpù.

Mvidí Múkùlù nè : ndàku' amú bílégá.

È múkwètù kútùngúnújá múlóngó wà mbwá, wà mbùjì, kúlóndá yéyé èkújìkílá kú nyimà nè mújìwù wà nkànú mísàsà yà nzòlò' ibìdi mísulkílákù.

Notre ami mordit ses ongles et songea en lui-même : « Va-t-il me donner de ces biens, ou sera-ce autre chose ? » Il se hâta de comparaître devant Dieu et de Le saluer.

Dieu le remercia cordialement sur place. Il accepta ses marchandises avec plaisir et les mit de côté ; puis Il lui donna une chaise et dit : « Assieds-toi et commence par te reposer ».

Lorsque notre homme fut reposé, Dieu vint et l'interrogea : « Es-tu seul ? » Il répondit : « Seigneur, je suis tout seul ; les autres croyaient qu'ils n'avaient aucune chose de valeur ».

Dieu répliqua : « Tout ce que vous avez apporté a sa propre valeur ; les autres ne sont pas venus, uniquement à cause de leur sottise ».

Alors Dieu lui demanda : « Dis ce que tu désires avoir ». L'homme répondit : « Seigneur, quoique Vous me donniez, je l'accepterai comme Vous me le donnerez ». Dieu dit : « Lève-toi ». Il se leva ; ils allèrent vers les poules. Dieu remplit deux paniers de coqs et de poules et les lui donna. Ils allèrent vers les chèvres. Dieu mit à part tout un groupe de boucs et de chèvres et les lui donna. Ils allèrent vers les chiens. Dieu détacha un groupe de chiens mâles et un groupe de femelles ; Il les lui donna. Puis ils allèrent vers les croisettes ; Dieu en réunit deux tas, les donna à l'homme et demanda : « Que veux-tu encore ? »

Notre homme remercia, il frappa sa tête contre terre et fit des salutations sans fin.

Dieu dit : « Sois heureux en ton voyage (de retour) ».

Notre homme fit marcher le groupe des chiens en avant, puis les chèvres, il suivit lui-même le dernier, portant le bâton porte-charge où étaient attachées les croisettes et deux paniers de poules.

Pábángi díbá kuénzá diá yá múlòlò, èkúfikáyè kú músòkò.

Quand le soleil approcha du soir, il arriva dans son village.

Bená músòkò belá mèsú, èkú-mònábò múlùmiànà nè múlóngó wà mbwá nè mbùjì fuàkàkà ! Kùdi bàvuà bášhàlá nè bálùmé nè bákàjì tshímbú èkúfuà, mú músòkò tú. Èkèlékèlé, èkèlékèlé ! Kánùmó-nàyi úvuá múyè kú tshísálú tshià Mvidí Múkùlù múvuàyé nè lúpétú búngflù.

Les villageois regardent et voient notre homme avec la longue file de chiens et de chèvres ! Ceux qui étaient restés, hommes et femmes, accourent en grand nombre. Dans tout le village, des cris d'étonnement : venez voir l'homme qui est allé au marché de Dieu, comme il est revenu avec des richesses sans fin.

Múlùmiànà útùlá kú luèndè lúbànzá nànshá kúmòná pà kú-sòmbélá ; búngi buà bántú bàvuà bàvuè kúmúkùkufá bápàtshishá lúbànzá tètè.

Quant l'homme fut arrivé chez lui, il ne trouva pas de place dans sa cour pour s'asseoir, la foule qui venait le saluer encombraient tout l'enclos.

Èkufkálábò bàmuébéjà nè : àpó wéwé kú tshísálú úvuá múyè nè tshínýi ?

Ils commencèrent à l'interroger : « Mais toi, avec quoi donc est-tu allé à ce marché ? »

Yéyé nè : pámvuà ngáká má-tàmbà nè mítétà nè bítèkùtèkù ápá kánùvuá bàmóná' anyi ? È nuángébéjà nè : úvuá múyè nè tshínýi ?

Il répondit : « Lorsque j'étais occupé à cueillir des pousses de manioc et des feuilles de citrouille et d'épinard, n'étiez-vous pas en train de regarder ? Comment me demander maintenant : avec quoi es-tu allé là-bas ? »

Ábò pàbò èkúshàlá' amú bàdfilá ; bàdipéndá búpùmbá ne' ayáya' aá.

Et ils restaient tous à se lamenter et à se reprocher leur sottise, jusqu'au jour d'aujourd'hui.

KABONGO JOSEPH

Bena Kabamba

baLuba de Mutombo Katshi.

J. Lusumuinu lua Mvidi Mukulu ne Mulopo.

L'histoire de Dieu et de celui qui devint Dieu.

Note : Cette histoire de Mvidi Mukulu et de Mulopo, deux personnages qui portent chacun un nom propre de Dieu, est une présentation symbolique de l'élévation des hommes à la nature divine, et de la perte de celle-ci à cause d'orgueil et de révolte.

Múntu' umwé úvuá ùsòmbá mú nkátshì muà mpátá, kàyi díná, káyì nžùbú, úvuá ùlálá' amú mú díselá, kàvuà nànshá nè bíngá bíntú bisòmbèlà bántú nábiò.

Il y avait un homme qui vivait seul au milieu de la brousse ; cet homme n'avait pas de nom, ni de cabane ; il dormait dans un buisson de hautes herbes ⁽¹⁾ ; il n'avait rien de toutes ces choses que les hommes sont habitués à avoir.

⁽¹⁾ Disela : herbe qui pousse en forme de buisson, dont jaillissent des tiges hautes de 2 à 3 mètres ; on peut s'y cacher sans être vu.

Kadí pàvuà nzálá imúsù má, èkuikálá òjúká òyá muftú, òmùfiká, è kuángátá dípusú dià mútshì è kuásá dítwá mú túbíá; kúkwátá túkélè nè túkàlà nè túshíshà; tuákàná muándá, è kúyáyè pá mpátá mú díselá diènde' amú. Pámùfikáyè nànkú kàmònyí kádílú kà muà kútòshá, bìmutóndá è kútùdiáyè amú túbishí.

Túlù tùmúkwátá, òtònkóká èkúlálá. Bútshíá kàbìdì èkúpátúkílaye' amú muftú, kútùwáyè, è kúkwátá kàbìdì túnyinyi tuèndè túkése' ató òyá nátù è kúdiá' amú túbishí, òtòkóká èkúlálá' amú mú díselá diènde' amú.

Èkúsháláyè wènzà' amú nànkú máfúkú mávùlè, kàmònyí lúngènyì luà kuénzá búngá buálú.

Kadí òngá dífúku' edí, èkúyáyè muftú buà kútùwá muèndè mùvuáyè muftùlè amú; òmùfiká èkútuàdíjáyè dítwá, kadí pàkávua màyí àkèpá mú díjibá, élà mèsú èkúmònyè múshípá múnènè òdièlá muínè mú tuáyí túkávua túkèpá' ató. Múlumìàná kuámbúlá dípusú dívuáyè nádiò nè òtútà múshípá, è múshípá kúmuámbá nè: kùntútù, kùnshíbàyi !

Ké yéyé kúdiàkuflá wàmbá nè: kúmbávú tshìyi múkwátá kántú nànshá kàmwè, múshípá múmánè kúmuèkà sè: ngútútè nyá kúdiá, kadí mùkádíwó òngámbá nè: kùshípàyi mbishí ?

Ké múshípá kàbìdì nè: ngángàta' amú nè móyó.

Ké yéyé pèndè kuángátá múshípa' aú nè móyó, èkúyá nàwò pá mpátá; òfiká' èkú òtèkà mú díselá diènde' adió, yéyé pèndè 'èkúsòmbá. Òsòmbá nànkú, díbá wè, díbá wè; díbá' èkúbuélá pànshì, kúfiká búfúkú kuflá kúlàndákáná.

Lorsqu'il avait faim, il allait dans la forêt ; là il prenait un morceau d'écorce d'un arbre, avec quoi il puisait de l'eau dans les mares ; ainsi il attrapait de petits poissons, de petits crabes et des crevettes ; lorsqu'il en avait quelques-uns, il retournait dans la brousse vers son buisson. Comme il n'avait pas de feu pour les préparer, il s'efforçait de les manger crus.

Lorsque le sommeil l'accablait, il s'affaissait et dormait. Le lendemain, il va de nouveau en forêt pour puiser de l'eau et attraper ses petits poissons à lui, qu'il emporte et mange tout crus. Ensuite de s'affaïsser et de dormir dans son buisson et ainsi de suite.

Pendant des jours et des jours, il partit puiser de l'eau comme il avait coutume de faire ; il n'avait pas l'intelligence de faire autre chose.

Mais un certain jour, il partit puiser de l'eau comme il avait coutume de faire. Arrivé il commença à puiser, mais quand l'eau s'épuisait dans la mare, levant les yeux il aperçut un grand poisson qui s'agitait dans ce peu d'eau. L'homme leva son morceau d'écorce pour l'assommer, mais le poisson lui dit : « Ne me frappe pas, ne me tue pas ! »

Il se dit en lui-même : « Depuis que je suis arrivé, je n'ai encore rien pu attraper ; voilà que survient un poisson ; je veux l'assommer pour le manger, mais comment me dit-il : ne me tue pas ? »

Le poisson parla de nouveau : « Tu dois me prendre vivant ».

Il prit donc le poisson en vie et l'emporta vers sa brousse. Arrivé là, il le mit dans son buisson et s'assit à côté. Il restait assis là ; le soleil baissait, le soleil baissait ; le soleil se couchait, la nuit tombait et s'étendait.

Bullá nánkú, èkúdiàkufláyè nè :
même èkuídíshá nènku nè nzálá,
múshípá pàu' amú ápá. Wámhá
nánkú, èkuángátáyè múshípá nè
ntútè mútshì. Múshípá nè : kù-
ntútshì.

Ké yéyé nè ; muftú mú mbáyí
tshítshikádí nànshá wá múkwatá
nànshá túkélè nè túkàlà tuà muà
kúdiàkú, kádí éú múshípá pàwò
èkúvuá kúngákána' amú kú mpàlá,
nkádí sè : ngútútè nè : kùntútshì,
kádí tshiàkúdiàpú lélò òtshínyì ?

Kùvuá múshípá ékú káyá kú-
mútshùká.

Ké yéyé kúsombá tó, túlú pàtù
ntúkóle' ekúmúkwatá, ùtònkóká
èkulàdflámù káshídí. Kùtshimányí
kúsombá kùvuáyè músombé nè nzá-
lá ákú, bú múyá kuámábò nè :
múndá kámùdílé, mèsú káládí ;
èkúpítshísháyè tshítùpà tshínènè
tshià búfukú.

Kádí pávú kúláláyè tshítùpà
nzé, ùtábúlúká, èkúmuvuáyé' amú
pá nzòlò isámá. Wámúblá mèsú nè
nkénzákanà, èkúdimónáyè ùkádí
mú nzùbú múnéné, muénzá mú-
púngá wá lúbumbù. Ûvuá kúpá-
túká pámbélú, ákyá ! Èkúdimónáyè
kú lúséké nzùbú múlóngó yà bákàji,
kú lúngá nzùbú múlóngó yà bà-
kàji, miélé wéndé múnéné áú mú
kátshì. Ûvuá kuámúblá mèsú kú
mpàlá, èkúdimónáyè njílá múnéné,
bántú básé biòmómá bílondé muñé
njíla' áú. Ûtùpúlá mèsú dínámù
dià muàmú dià njílá, èkúdimónáyè
nzùbú búnéné bú wéndé' áú ;
kú lúséké luèndé nzùbú múlóngó
yà bákàji, kú lúngá nzùbú múlóngó
yà bákàji.

Ûditàngílá yéyé muñé èkúdimò-
náyè ùkádí nè bívuàlù bia búmfùmù.

Pendant la nuit, l'homme se dit : « Je
passe la nuit ayant faim et ce poisson
se trouve là ». Parlant ainsi, il prit le
poisson pour l'assommer avec un bâton.
Le poisson dit : « Ne me frappe pas ».

Il répliqua : « Dans la forêt où je suis
allé je n'ai rien pu attraper, pas même
un petit poisson ou un petit crabe pour
que je mange ; mais ce poisson est venu
à ma rencontre, jusque devant moi ;
je vais le tuer et il dit : ne me frappe pas ;
mais qu'ai-je donc à manger aujour-
d'hui ? »

Le poisson fit comme si l'affaire ne
l'intéressait pas.

L'homme continuait à rester assis ;
un lourd sommeil le prit ; il s'affaissa
et s'endormit pour de bon. Sachez qu'il
était déjà assis longtemps souffrant de la
faim et que le proverbe dit : « Avec un
ventre qui n'a pas mangé, on a des yeux
qui ne dorment pas ». Ainsi il passa une
grande partie de la nuit.

Lorsqu'il eut dormi tout un temps,
il s'éveilla brusquement et entendit les
coqs chanter. Il ouvrit les yeux et les
promena autour de lui ; il se vit se
trouvant dans une grande maison, bien
construite en argile. Il sortit. Juste ciel ! Il
vit d'un côté une longue rangée de maisons
de femmes, de l'autre côté une longue
rangée de maisons de femmes, sa grande
maison se trouvait au milieu d'elles ⁽¹⁾.
Levant les yeux plus loin, il vit une
longue rue ; les hommes habitaient les uns
à côté des autres, tout le long de cette
route. Au loin il vit, au bout de cette
route, une grande maison, comme la
sienne, à côté, de part et d'autre, une
rangée de maisons de femmes.

Lorsqu'il se regarda lui-même, il aperçut
qu'il portait des habits de chef. A ce

(1) Comme dans la cour d'un riche polygame.

Àmú pínàpó èkúmònáyè mungá muntú ùfúmá dínzámbù dià muà-muà dià njílá, ùmwèká àmú múnè-mé mívuaélé pèndè bívuàlù bià búmfùmù. Muñe' aú ké múshípá wèndè ùvuàyé múkwaté, ùvuà umuámá nè : kùntútu' aú.

Bàvuá kúmònángáná, èkúnán-gángánábò muà nàká ; éú ne' atángilè múkwabò, ànú bú wá kúmúdià, mungá nè átángilè múkwabò ànú bú wá kúmúdià. Kúsòmbá àmú muába' umwè, bísòmbélú biàbò bítuàngàna' amú pá buípl.

Mú dísoimbà diàbo' adiò, ké úvuá múshípa' aú kuébéjá múkwabò nè : díná dièbè ngányi ? Áú pèndè kúpùwá kàdimányi díná. Pínàpó lúngènyi luà mívuaýé ùlálá mú díselá, nè luà mívuaýé ùyá kútùwá ùkwatá tókélè nè tushísha' udiá bífishí lújímínè, kàtshítshiyi muà kúbimányá kàbidì.

Ke' uvuá múshípá kúvuá kúmu-ámblá nè : dièbè díná m-Mvidí Múkùlù, mémé diányi m-Múlópò.

Bàmbílangáná nànkú, èkúshálá-bò básòmbè' amú pàmwè nè díná-ngángá dípitè ; kákùyí wá kúbèngá múkwabò. Bákáji bàbò èkúvuábò kúbàpá bià dídià, èkúdiàbo' amú pàmwè.

Bídià nànkú bínuè, ké wámbilé nè ndí Múlópò' aú kúmúkónká kàbidì nè : múdímu' ú-ùvuà ùkwatá mímúdímu' kái ? Áú èkúpùwá àmú muèndè mùmwe' amú, kámányi tshívuàyé wénzènzà.

Ké múmúkónkí kúmuámblá kà-bidì nè : màlábà kútshíkálé nè lúnkèlú, ùbíkílè bántú bèbè bònsó tùvué kúyá kú múdímu'.

Pínàpó díbá èkuénzá dià mú-lòlò ; béná kuàbo' èkúvuábò kúbà-pá biàdídià. Bàdiá, bànuá, bilé-kángáná, éú ùyá kúbuélá kuèndè,

moment, il vit un autre homme arriver là-bas de l'autre bout de la route. Il apparaissait comme un homme d'importance, vêtu également d'habits de chef. Cet homme, c'était le poisson qu'il avait attrapé et qui lui avait dit : « Ne me frappe pas ! »

Ils se regardaient l'un l'autre avec un grand amour réciproque. Lorsque l'un regardait l'autre, c'était comme avec le désir de le posséder. Ils s'asseyaient au même endroit ; leurs bancs se trouvaient à côté l'un de l'autre.

Pendant qu'ils étaient là, celui qui avait été poisson demanda à l'homme : « Quel est ton nom ? » Mais celui-ci ne savait quoi répondre. Il ne se savait pas de nom. En plus il avait perdu la notion de son séjour dans l'herbe, de son habitude de puiser de l'eau pour attraper les petits poissons et les crevettes et de les manger crus ; il ne savait plus rien de tout cela.

Alors le poisson lui dit : « Ton nom est Mvidi Mukulu (= Dieu) et mon nom est Mulopo (= Dieu) ».

Ils continuaient à causer et à être assis l'un à côté de l'autre avec une grande affection réciproque ; aucun ne se lassait de la présence de l'autre. Leurs femmes apportaient des aliments et ils mangeaient ensemble.

Ils mangeaient et buvaient ; celui qui avait dit : « Je suis Mulopo », interrogea de nouveau l'autre : « Quel travail avais-tu à faire ? » Celui-ci se tut de nouveau comme avant ; de son travail il ne savait plus rien.

Celui qui l'interrogeait dit encore : « Demain à l'aube convoque tous tes gens ; nous irons au travail ».

Quand l'heure du soir fut arrivée, leurs femmes apportaient les mets. Ils mangèrent, ils burent, ils prirent congé l'un de l'autre, l'un se rendit dans

éú òyá kúbuéla kuèndè ; ékúlà-làbò.

Bàvuá kútshia nê lúnkélú. Mvìdí Múkùlù ùtùmá díyí, è bálùmè bà kuèndè kúpátúká bú bálalé nzùbu' umwé. Múlópò ùtùmá dièndè, bà kuèndè ékúpátúká bú bálalé nzùbú úmwé. Bàvuá kúpùilá kùdibò, ékúbàmbilábò nê : ñdàyi nuàngátè nkású nê mièlè nê túsúyí-nè bipóyi tùvuá kúyáyí kú mú-dímú.

Bántú bitángaláká ; amú tshítù-pàtùpà èkuálúkílábò nê nkású nê mièlè nê túsúyí ; béná bipóyi bàvuá nábiò. Bákáléngá bàbidì bàbu-élá, ékúbipálákájábò bibidì bitu-ànganá mbèsè, báye bátàngilé kú múdímú. Mú nyíma' emú músùmba' ekútshimúká, mísámbó nê míkòbóló biàngatàngané kùdì bálùmé bònsó, mvùndé mújúké.

Èkúyábò nànkú tó, bàkáfíká kú míkùnà, bákáléngé èkútùlúká.

Ké Múkáléngé Múlópò kúbikílá bántú nê kátúyáyí kátùpà, bàvuá kúyá. Èkúbaléjá pá nkátshì pá míkùnà nê : úmbùláyí dína' apá, nuàngátá búlóbá nuéla' amú kúntú kúlé. Wálúkílá èkúsòmbábò kú wàbò muábà bàbidì nê Mvìdí Múkùlù.

Kuáshadí bántú ékú, èkúdituá amú kú diénzá dià múdímú. Kùvuá Bákáléngé bàbò ékú bisòmba' amú nê dínángángáná, bàyíklá bílégá bipité, kákúyi wá kúbénga muàmbàmbá múkwàbò.

Dibá diákáná dià múbàndúkú,

sa maison et l'autre dans la sienne ; ils allèrent se coucher tous les deux.

Le matin du jour suivant, Mvidi Mukulu donna ses ordres ; tous ses gens s'assemblèrent immédiatement comme s'ils sortaient d'une même maison. Mulopo donna ses ordres et les siens aussi s'assemblèrent en vitesse, comme sortis d'une même maison. Arrivés près de leurs chefs, ceux-ci leur dirent : « Allez chercher des houes, des couteaux, des haches et des chaises à porteurs ; nous partons au travail ».

Les gens se dispersèrent ; après un moment ils revinrent avec des houes, des couteaux, des haches ; il y avait aussi des hommes pour les chaises à porteurs. Les deux chefs s'y installèrent ; on les porta l'un à côté de l'autre, leurs hanches se touchaient. Ils partaient surveiller le travail. Derrière eux, une grande foule suivait ; les chants et des cris d'allégresse résonnaient, des nuages de poussière s'élevaient (à cause de la foule).

Ils marchèrent ainsi pendant longtemps. Arrivés aux collines, les chefs descendirent de leurs chaises.

Seigneur Mulopo cria vers les gens : « Allons encore un peu plus loin ». Ce qu'ils firent. Puis il leur montra une place au milieu des collines et leur dit : « Faites une fosse ici et jetez la terre au loin (!) ». Il revint et se mit à sa place, ainsi que Mvidi Mukulu.

Là où étaient les gens on se donna entièrement au travail. Là où étaient les chefs, ils étaient assis avec une affection réciproque ; ils causaient avec beaucoup de bienveillance et ce que l'un disait, l'autre ne le contestait pas.

Lorsque l'heure fut venue pour quit-

(!) Ils creusent une fosse profonde pour capturer le gibier ; la terre doit être portée au loin pour qu'aucune trace du travail ne suscite la méfiance du gibier.

Bákáléngé èkúvuá kúyá kútàngflá múdímú, bàùtàngflá.

Múlópo' ekuámabá nè : Mpíndi'eú díbá diákànyí dià múbàndúkú, múdímú káwèná múpwà, tuánjáyí kúyá pá mbèlú, málábà né tùvué kuénzá kàbìdì.

Wámabá nànkú béná bipóyí bàbì-lóngá, bákáléngé bàbuélá ; èmúsùm mbà kútshímúká kúyábò kú mú-sòkò.

Bàffká kú músòkò èkuámblábò bántú nè : Nùmánye' amú nètústhì-dí nè múdímú, né númvuè díyí nè lùnkèlú, kúpátúka' amú nè biènú bià múdímú dià kàmwè muà tuètú kúvuá kúyá kú múdímú mú díbá diákàné.

Amú bütshítshá Múlópò útumá díyí ; bàkuénde' ekúpátúka' amú bònsó biàbò bià múdímú mú bi-ánzá. Èkú Mvidí Múkùlù útumá dièndè, bàkuèndè ekúpátúka' bònsó nè biàbò bià múdímú.

Bipóyí bià Bákáléngé bitùngú-núká bibìdì bipàlákàné. È mú-sùmbà wà bántú kú nyíma' akú, kúdiátàngánabò pá mákàsà, kùmwè nè mísámbó nè míkòbóló, amú muàbo' amú.

Bàffká kú muábá wà múdímú ; Bákáléngá bàsòmbá, bántú pàbo' ekúmánya' amú múdímú.

Diàkáná dià múbàndúkú, Báká-léngé' ekúvuá kúyá kútàngflá bántú kú múdímú ; bàffká, Múlópo' utàngflá mú tshínà, èkúbàmbílá nè : tshíashàdì muà kúvuá kú-máná málábà, tùyáyí. Èkútshì-múkábò bitàngilé pá mbèlú.

Bùvuá kútshìà dífúkú dísatú Bákáléngé' ekúbikflábò bántú nè : pátúkàyí, lélù ñguá kúmáná mú-dímú tùyáyí kútshìdì kútálálé.

Bántu' ekúpátúkábò bàùlàdilé

ter le travail, les seigneurs vinrent re-garder le travail et l'inspectèrent.

Mulopo dit : « Maintenant il est temps de quitter le travail qui n'est pas encore terminé ; nous retournons à la maison ; demain nous revenons au travail ».

Lorsqu'il eut dit cela, les hommes des chaises à porteurs s'approchèrent, les chefs y montèrent et toute la foule partit vers le village.

Arrivés au village, l'ordre fut donné : « Sachez qu'il reste encore du travail ; lorsque vous entendrez le cri de réveil demain, venez tout de suite au travail avec vos outils, pour que nous puissions partir à une heure convenable ».

Dès la pointe du jour, Mulopo donna ses ordres ; tous ses gens arrivèrent avec leurs outils en main. Mvidi Mukulu donna de même ses ordres et tous les siens aussi arrivèrent avec leurs outils.

Les chaises à porteurs des seigneurs venaient à l'avant, côte à côte. Ensuite une foule de gens, tellement grande qu'ils se marchaient sur les pieds ; en même temps résonnaient, comme d'habitude, les chants et les cris.

Ils arrivèrent au lieu du travail ; les seigneurs s'assirent ; les hommes con-naissaient leur travail.

Lorsqu'il était temps de quitter le travail, les seigneurs vinrent inspecter les gens à la besogne ; Mulopo regarda dans la fosse et dit : « Il reste encore du travail ; on finira demain ; nous partons ». La foule retourna à la maison.

Ce fut le matin du troisième jour ; les seigneurs appelèrent les gens : « Sortez, aujourd'hui nous terminons le travail ; partons pendant qu'il fait encore frais ».

Les travailleurs sortirent ; leur sommeil

isú mú tshíbí. Bákásá bipóyi èkúyábò bítòkuèlâ àmú nè mísámbó biángâtàngané.

Bàffká kú muábá wà múdímu, ké Bákáléngé nè : lélú túdí túshí-kámína' amú pá buípi buà kúnùlélá múnuaámáná múdímu. Kuángátábò bísòmbélú bià bákáléngé' ekútè-kélá pá buípi kú tshínâ.

Ké Múlòpò kúvuá kúbàlélá muà kuénzábò kú ndékélú wà tshínâ ; bóbó kuénzá kúmánâ. Èkúvuáyè kúbàlélá kàbidí kútshibufíkílâ ; bóbó kuénzá èkúmánâ. Kújímjâ muábâ wà tshínâ wónso' amú búmù-sòmbèlè bénâ májimbâ bènzá.

Ké Múlòpò kúbàmbílâ nè : múdímu wápù tûyáyi. Wàmbâ nànkú tuénâ bipóyi tûkàsâ, èkúpúlúmúkâ-bò bátàngílâ kú músòkò.

Bàffká kú músòkò kúlâlâbò ; dífúkú buí, dīngá buí, pá dísatú Bákáléngé èkúbikílâbò bántú bônso, kúbàmbílâ nè : lélú' eu' tûyâyâ kútàngílâ kú díjimbâ dítuénzèlè nè nkúfuè nyámâ. Bántú nè : ábú ké bútdí bátèkèménâ békólè tû-yáyí-â. Bénâ bipóyi bàmbúlâ, èkú-ditèkábò mú njílâ.

Bàffká èkúsángánâbò nyámâ wà Kápúmbú múfuè mú díjimbâ kàyi muà kúsákâ, mífángâ ibidí mífèpé muà nàkâ, kú nsóngó kuâyò kúkòbàmé.

Ké bákáléngé kúkábílâ bántú bàbò nè ; pátúlâyí-â nyámâ mú tshínâ. Bántú kúlúkâ nyámâ mionji, kuélâ kú múkùnâ.

Ûpátúkâ nànkú, Múlòpò èkué-

avait été inquiet ⁽¹⁾. On apporta les chaises à porteurs et la foule se mit en branle en chantant par groupes.

Arrivés sur le lieu du travail, les seigneurs dirent : « Aujourd'hui nous nous mettrons près de la fosse pour vous montrer comment elle doit être achevée ». On prit les chaises des seigneurs et on les plaça près de la fosse.

Mulopo vint leur montrer ce qu'ils devaient faire dans le fond de la fosse ; ils achevèrent tout. Puis il leur montra comment la fosse devait être couverte ; ce qu'ils firent. On enleva tout ce qui pouvait faire supposer qu'il y avait un piège, comme les chasseurs ont coutume de faire quand ils font des fosses pour attraper du gibier.

Mulopo leur dit : « Le travail est fini, partons ». Quand il dit cela, les porteurs étaient pleins de joie ; ils se lancèrent en avant, droit sur le village.

Revenus au village, ils se reposèrent : un jour se passa, puis un deuxième ; le troisième jour, les seigneurs convoquèrent tous les gens et leur communiquèrent : « Aujourd'hui nous allons à la fosse que nous avons faite, pour voir si une bête y est morte. Les hommes dirent : « C'est notre grand désir, partons ». Les porteurs prirent les chaises, et on se met en route.

Lorsqu'ils arrivèrent, ils trouvèrent un éléphant mort dans la trappe ; une bête formidable, impossible à soulever, avec deux grosses défenses, courbées à l'extrémité.

Les seigneurs encouragèrent leurs hommes pour enlever la bête hors de la fosse. Ceux-ci lièrent des cordes autour de l'animal et le sortirent du piège.

Lorsqu'il fut sorti, Mulopo demanda

(1) Dans l'attente de la récompense pour le travail qu'ils finiraient le lendemain.

béjâ Mvidí Múkùlù nè : ámbâ túm' muà kuábányá nyámá ? Mvidí Múkùlù nè : nyámá bàpándâ amú bátuàdíjâ mú mûtù tó' nè kú múkílâ ; wêwé lúséké nè múbángâ, mêmé luànyí lúséké nè múbángâ. Wámâ nànkú : Múlópò nè : wámî biákâné, pínâpò bônso êkúpúngú-lújâ mēyí nè bēnâ kuà Mvidí Múkùlù nè bēnâ kuà Múlópò nè : wámî biákâné, wámî biákâné.

Êkúpándâbò nyámâ nséke' ibidî ; ábâ lúséké nè múbángâ, ábâ lúséké nè múbángâ. Kútshímúkâbò êkuálúkâ pá mbélú, mājítú à nyámâ ámbâ kúbâtshibúlâ.

Bâyé pá mbélú nànkú kùpitâ mâtúkú ábidî. Bákálengé nè : tû-yáyí kú díjimbâ. Êkútòkuélâbò kâbidî. Bâfíkâ êkúsángánâbò kâbidî kángâ Kápumbú káfue, múbángâ ibidî mīyē múlú, amú mskòbāmâ kú mpālâ kuâyò kâbidî.

Bâmúpâtúlâ mú tshínâ. Múlópò êkuébéjâ Mvidí Múkùlù nè, ámbâkú muà kuábányá nyámá ? Mvidí Múkùlù nè : nyámâ bàpândè amú nséka' ibidî, wêwé lúséké nè múbángâ, mêmé lúséké nè múbángâ.

Ûtúlâ díyí Múlópò nè : wámî biákâné ; nè bá kuà Mvidí Múkùlù nè bá kuà Múlópò êkúpúngúlújâ pâbò mēyí pāmwe nè : wámî biákâné.

Básáyí kúpándâ nyámâ nséké ibidî ; ábâ kuángátâ lúséké nè múbángâ.

Bikòkâ, êkuálúkâbò pá mbélú, nyámâ bítundú tentè.

Bâfíkâ kú músòkò, êkúpítshíshâbò máfúkú àsàtù. Pá dínyáyí ápâ, Múlópò êkuámbláyè Mvidí Múkùlù nè : ámbillâ bántú tûyâ kútàngílâ kú tshínâ. Mvidí Múkùlù ùtùmâ díyí, bántú êkúpulâ bônso. Kúpálákájâbò bipóyí bidibî bia

à Mvidi Mukulu : « Dis ton idée : comment partager la bête ? » Mvidi Mukulu répondit : « Qu'on la coupe en deux, depuis la tête jusqu'à la queue ; toi tu prends une moitié avec une défense, moi je prends l'autre moitié avec une défense ». Cette idée plut à Mulopo et à tous les hommes ; ceux de Mvidi Mukulu et ceux de Mulopo furent d'accord. Ils dirent : « C'est bien parlé, c'est bien parlé » !

Ils coupèrent l'animal en deux parties, les uns eurent une moitié avec une défense, les autres une moitié avec une défense. La foule retourna à la maison, le poids de l'animal les accablait.

Revenus dans leur village, ils s'y assirent deux jours. Puis les seigneurs dirent : « Retournons à la fosse ». Tous les gens y allèrent de nouveau. Arrivés, ils trouvèrent un autre éléphant capturé, également avec deux longues défenses recourbées à leur extrémité.

Ils le tirèrent hors de la trappe. Mulopo demanda à Mvidi Mukulu : « Dis ton idée : comment partager l'animal ? » Mvidi Mukulu répondit : « Qu'on le coupe en deux parties, toi une moitié avec une défense, moi une moitié avec une défense ».

A quoi Mulopo répliqua : « C'est bien décidé ». Et tous ceux de Mvidi Mukulu et tous ceux de Mulopo furent unanimes à dire : « Bien parlé ! Bien parlé ! »

Les coupeurs partagèrent l'animal en deux parties ; les uns prirent une moitié avec une défense, les autres prirent une moitié avec une défense.

Ils partirent en traînant des pieds, avec des paniers pleins de viande.

Arrivés au village, ils y restèrent trois jours. Le quatrième jour, Mulopo dit à Mvidi Mukulu : « Avertis tes hommes, nous allons voir la fosse ». Mvidi Mukulu donna ses ordres, tous les hommes s'assemblèrent. On porta les deux chaises à porteurs des seigneurs, côte à côte ;

Bákáléngé. Mísámbó kuángátángá- il y eut des chants et des cris de joie.
ná nè míkòbòlò.

Báfíká kú tshíná, ékélékélé!
Èkúsàngánábò Kápúmbú múlúme'
a nyámá múlé tshíná tètè, múbá-
ngá àmú ùmwè nè bùmwe buàwò,
múlúlámé kànyì dínkònyá pá muá-
bá ; bulé buàwò àmú bú buà muntú
mújímá, múbídí wàwò muénzá
miólá miólá ; ùbálákáná àmú bú
lúmwenú.

Bákáléngé bàbìdì bàvuá kútà-
ngílá nyámá, èkúnángá kútua nè
mímwémwé nè : kàdí múpàtùláyí.

Bámúpátúlá, Múlópò èkuébéjá
Mvidí Múkùlù nè : ámbákú muà
kúpítá nè nyámá ? Mvidí Múkùlù
nè : muà kúpítá nè nyámá ñdí ngàm-
bá bàpándè àmú nséké ibidì, wèwé
lúséké, même lúséké nè múbángá.

Múlópò nè : wápàngù muà kuá-
mbá ; è bònsò kúpúngúlújá nè bà
kuà Mvidí Múkùlù nè bà kuà Múló-
pò nè : wápàngù muà kuámbá,
wápàngù muà kuámbá !

Múlópò tshià kàbìdì nè : Mvidí
Múkùlù ámbákú biákàné muà
kuábányá nyámá ? Mvidí Múkùlù
nè : même ñdí ngàmba' amú sè :
nyámá nséké ibidì, même lúséké
nè múbángá, wèwé lúséké. Múlópò
nè : kuéná múmányè muà kuámbá.
Nè bà kuà Mvidí Múkùlù nè bà
kuà Múlópò kúpúngúlúju' amú
mèyí pá dià Múlópò apó nè : kuéná
múmányè muà kuámbá, kuéná
múmányè muà kuámbá.

Mvidí Múkùlù'umvuá nànkú, ku-
ásá dífiká múndá, èkuámbílá Mú-
lópò nè : ngámbá ngámbá, múndi
ngámbá kúnángí, kí nyáùpú wákè-
bí nè ñkuámbàs ? Kuvua Mulopo
eku ne : ngamba-s, kùtshingámbì.
Amú pínápò bònsò èkúpúngúlújá
mèyí, nè béná kuà Mvidí Múkùlù
muámbákú-s kùtshimuámbì.

Arrivés à la trappe, juste ciel ! Voilà
qu'ils trouvèrent un éléphant mâle qui
remplit toute la fosse, mais avec seu-
lement une unique défense, toute droite,
nulle part recourbée ; sa longueur
était celle d'un homme adulte ; le côté
extérieur était marbré et luisant comme
un miroir.

Les deux seigneurs contemplèrent
l'animal ; ils se réjouirent et sourirent
en disant : « Tirez-le dehors ».

Lorsqu'il fut hors du trou, Mulopo
demanda à Mvidi Mukulu : « Décide ce
qu'on doit faire avec l'animal ! » Mvidi
Mukulu dit : « Pour ce qu'il y a à faire,
voici ma décision : qu'on le coupe en
deux, toi une moitié et moi la moitié avec
la défense. »

Mulopo répondit : « Tu n'as pas bien
décidé ». Et tous les hommes, ceux du
côté de Mulopo et ceux du côté de Mvidi
Mukulu, s'écrièrent : « Ce n'est pas bien
décidé ! Ce n'est pas bien décidé ! »

Mulopo l'interrogea de nouveau : « Mvidi
Mukulu, veuille décider équitablement :
comment l'animal doit-il être partagé ? »
Mvidi Mukulu répondit : « Je reste sur ma
décision : partagez l'animal en deux,
pour moi la moitié avec la défense, pour
toi, l'autre moitié ». A quoi Mulopo
répondit : « Tu ne sais pas bien décider ».
Et les hommes de Mvidi Mukulu et les
hommes de Mulopo répétèrent tous les
paroles de Mulopo : « Tu ne sais pas bien
décider ! Tu ne sais pas bien décider ! »

Quand Mvidi Mukulu entendit cela,
il commença à s'irriter ; il dit à Mulopo :
« Je décide et je décide encore, mais ce
que je dis, tu ne l'acceptes pas ; cherches-
tu donc à me faire dire quelque chose
d'offensant ? » A quoi Mulopo répliqua :
« Dis-le donc, ose-le dire ». Et tous de
crier ensemble, aussi ceux du côté de
Mvidi Mukulu : « Dites-le donc, osez-le lui
dire ! »

Àmú díne díba ádió Mvidí Múkùlù èkúmuvuáyè lúngènyí lùmúlulá luà muà kuámábáyè Múlópò nè úvuá Múshípá. Àmú pínàpò díyí èkúmúsùpúkà nè : wèwé Múshípá pámvuà kufkálá múkúdià, èwèwè wávuà kíkálá úngákuishá mùndí úngákuishá émú ?

Múlópò ùmvuá dià Múshípá ádió, èkútùngúnúná àmú bímù-mà-mù. Kú nyíma' ekú kábéndá èkúfuà, bántú bónsó kúpóna' amú mú njílá, kákùyl wá kuákúlá múkwàbò. Kúfikábò nè pá mbèlú, bípùwàngáná àmú vi', tó', nè mù-buélèlè díbá. Èkúlàlábò amú nànkú.

Bimáná kúlálá nànkú, kùvuà Mvidí Múkùlù ekú múlalé puí ; ùtábúlúkà nè ngòlòlè díbòkò kù-mwè nè túlù kú mèsú, èkúmuvuáye' amú díbòkò díttútá kú mäsélá. Ûpándá mèsú kùtàngílá, èkúdimò-náyè ùkádí múlalé pànshì mú dí-sélá ; kàyl kàbidì nè bìlambà nè nzùbú wá búmfùmù bìvuàyé ná-biò ? Bántú bèndè nè bà Múlópò, nè Múlópò mufnè, bú biyé múlú, bú biyé pànshì.

Muntu' ekúshàla' amú nè lú-ngènyí luèndè luà kúyá kùtùwá bìkélè mú mâyí, kuálúkà nábiò, èkúbidíá bíbishí, nè kúlálá mú díselá káshidí.

A ce moment, l'idée monta en Mvidi Mukulu qui le poussait à dire à Mulopo qu'il avait été autrefois un poisson. Alors le mot lui échappa : « Toi, poisson, si je t'avais mangé autrefois, serais-tu capable de me forcer à parler, comme tu me forces à parler maintenant ? »

Quand Mulopo entendit le mot « poisson », Il quitta immédiatement le lieu sans dire un mot. Il précédait et toute la foule le suivait ; sur le chemin du retour, personne ne parla. Ils arrivèrent à la maison et restèrent dans le plus grand silence jusqu'au coucher du soleil. Ils allèrent se coucher sans dire un mot.

Alors que tout le monde dormait, Mvidi Mukulu, là où il était couché, s'éveilla brusquement ; les yeux encore pleins de sommeil, il étendit le bras ; il sentait que son bras touchait des tiges d'herbes. Il ouvrit ses yeux tout grands et regardait ; il se vit couché par terre dans le buisson d'herbe ; disparus les vêtements et la maison de chef dont il disposait. Ses gens et les gens de Mulopo et Mulopo lui-même ; tout, tout avait disparu dans l'air ou dans la terre.

L'homme gardait seulement sa faculté de puiser des petits poissons dans l'eau, de les emporter chez lui, de les manger crus et de rester à jamais dans son buisson d'herbes.

KABONGO JOSEPH.

Tout le long de cette légende, l'homme chrétien songe à l'élévation de la nature humaine par la grâce divine, *et creavit Deus hominem ad imaginem suam* = Dieu fit l'homme à son image ; il songe à la chute par le péché originel. Cependant il est impossible que cette légende soit née sous l'influence chrétienne. La manière de présenter les choses est trop caractéristique ; quel Noir aurait pu habiller le récit biblique de contours aussi spéci-

fiquement vieux-nègres ? D'ailleurs les Noirs eux-mêmes parlent de ce récit comme provenant de la sagesse des *bakulumpe*, des vieillards, qui l'ont appris des *bakulu*, des ancêtres ; avec ceux-ci nous nous trouvons dans une ère datant de plusieurs générations avant l'arrivée des premiers Blancs au Kasai. L'idée que cette légende serait née sous une ancienne influence musulmane peut difficilement être retenue si on considère que les baLuba vivaient dans les contrées les plus retirées de l'Afrique centrale. De telles légendes font penser à une révélation primitive des vérités fondamentales religieuses. Elles corroborent la thèse lapidaire du théologien américain TANCQUERAY : *Primaeva religio a christiana fundamentaliter non differt* : la religion primitive ne diffère pas fondamentalement de la religion chrétienne.

4. Contes mythologiques sur l'origine des êtres.

A. *Mulopo Ndupepe kina kumona.*

Dieu est le Vent qu'on ne sait voir.

Múntú, bátátu' kúfuà bõnsó, bânà bábò bõnsó nè bálálà bèndè. Kúsháláye' anú pá yéyé. Kúpùwá tó : èkuámhá nè : Bõnsó báfù, kuètù kõnsó kuábùtúkù, ngáshàdí' anú nkàyányì.

Un homme perdit son père et tous les frères et sœurs de son père ; il perdit aussi tous leurs descendants et tous ses propres frères et sœurs. Il ne restait plus que lui seul ⁽¹⁾. Pendant longtemps, il resta sans rien faire (contre cette infortune) ; il se dit : « Tous sont morts ; toute ma famille a disparu ; il ne reste plus que moi seul ».

Dimwédí munda kumúfikámù ; yéyé nè : Ngánjì kámòna' anú tshíabùtúlú bânà bètu' etshí, mma-nyè tshífwilébò.

Un certain jour, son cœur se fâcha ; il se dit : « Je veux rechercher la cause qui a anéanti toute ma famille ; que je sache pour quelle raison ils sont tous morts ».

Kúyáyè tó, lúséké lùdì lùbándí-lá díbá. Kúpítá bántú bõnsó. Kúfikáyè nè mú músòkò wà bántú anú bátòké bõnsó. Ábó nè : úyáyá

Il s'en alla très loin, du côté où se lève le soleil. Il passa tous les villages où habitaient des hommes. Il arriva dans un village où tous les hommes étaient

(1) A noter que l'on énumère seulement les membres de la famille du mari, pas ceux de sa femme, ni de sa mère, ceux-ci sont hors de la famille dans le système matrimonial du patriarcat. La femme, la mère et leur famille font partie d'une autre parentèle qui ne compte pas dans la famille du mari.

pényi ? Yèyé kùbàlòndéla tshí-lúmbú tó, kútúlá. Bòbó nè : òdàkú pá wàmánà mūsòkò' eú, né ùmónè anú njílá.

Mbuànyì kúpòna' anú mú njílá tó, kúmánáyè mūsòkò. Kúbwé-láyè mùvuà bántú bákúnze' anú bóbó nkàyábò, kákùyì mífiké. Ábó nè : Wèwé kùyl bú tètú, tshífkúf-kishe' apá, òtshíníy ? Yèyé kùbàlòndéla buálú, tó, kútúlá. Bòbó nè : páwámánà mūsòkò ne' ubuèlè nè mú wà búkwe' a nyámá.

Múntú kúpòna' anú mú njílá, tó nè mú búkwe' a mbwá. Mbwá nè : údí múyè kúkèbá tshíníy ? Mú kwètù kúlònda' anú muèndè mùmwe' amú. Útúlá. Mbwá nè : òdàkú.

Múntú kúfiká nè mú mbùjí. Òpitá nyámá yònsó, ùmáná ; è-kúfikáyè nè pàvuà múntú-nkàya. Muíná luéndó kúmúlòndéla luéndó tó, kútúlá. Yèyé kumuámblá nè : Pá wàya òpitá kásulú nè kákwbò. Úbànda múkùnà né úfiké nè pàdì nténtédí wá Múlópò.

Úyá, kúfikáyè nè pàvuà nténtédí. Kúlòndélayè aú mākèngá ònsó nè mùdì luéndó kúmáná. Áú nè sòmbákó. Kútwalábò nshimá, kú-diábò.

Nténtédí, kúmúshiyá, kálòndá muáná wá Múlópò. Kúmúlòndéla nè : múntu' udi muányi' emú, ùkèbá tátuebè, buà kumuámbláyè tshldiyé ùdilá bānā bābò.

Kúyábò nè muáná wá Múlópò. Báfiká, kuángátáyè múntú kúyá néndè muèndè. Báfiká, kúlálábò néndè.

des Blancs. Ils lui demandèrent : « Où vas-tu ? » — Il leur raconta son affaire en long et en large ; il resta là pour se reposer. Ils lui conseillèrent : continue, à l'extrémité de ce village, tu verras ton chemin.

Notre ami continua son voyage pendant longtemps jusqu'aux limites de ce pays. Il arriva où il n'y avait que des hommes jaunes et aucun homme noir. Ils lui demandèrent : « Toi qui n'es pas comme nous, qu'est ce qui t'amène ici ? » Il leur raconta son affaire ; il y resta pour se reposer. Ils lui dirent : « Lorsque tu auras traversé notre pays, tu arriveras dans la région habitée par la race des bêtes ».

L'homme se remit en voyage, très loin, jusqu'au pays des chiens. Un chien l'interrogea : « Qu'est-ce que tu viens chercher ? » Notre ami raconta toujours sa même affaire. Il y resta pour se reposer. Le chien lui dit de continuer sa route.

L'homme arriva au pays des chèvres. Il passa les villages de tous les animaux et arriva chez un homme, un solitaire. Notre voyageur lui raconta son voyage. Il resta se reposer. L'homme lui dit : « Si tu vas toujours plus loin, tu traverseras une rivière ; puis en montant la colline, tu arriveras à l'endroit où se trouve la sentinelle de Dieu ».

Il voyagea plus loin et arriva chez la sentinelle. Il lui raconta toutes ses aventures et la raison de son voyage, jusqu'au bout. Celui-ci lui dit : « Veuille bien t'asseoir ». On apporta à manger, ils mangèrent ensemble.

La sentinelle le laissa seul et alla trouver le fils de Dieu. Il lui raconta l'affaire : « Il y a un homme dans ma maison qui cherche votre Père pour Lui demander pourquoi Il lui enlève tous les membres de sa famille. »

La sentinelle et le fils de Dieu partirent ensemble chez le voyageur ; ils l'emmenèrent vers la maison du fils de Dieu. Ils y restèrent tous à passer la nuit.

Mú dindà, Múlópò muáná kúyá muà Tátuèndè, kúmuámbílá bú mùvuà luéndú luà muntú. Tá-tuèndè kúmúpà nshimá nè nzóló nè : Kápà muntú adié.

Ŭffká nè nshimá, kútùdíla m̀buètù pánshì. Muntú kúdià kú-pángá. Kúdià kúpáwá, muáná wá Múlópò nè : Tátu wámí nè : Pájá-lámá díbá, mème' ekúyá ; Ŭmuá-mbílè bú mùdi wányi mvuflú.

Díbá díbándá tó, díjálámá. Múlópò muáná nè : Táau' ukadí pá kúyá. Kádí wádianjílá kúyá' awó, m-màwù, yéyé ne' avué pá nyimá.

Díbá díjálámá, m̀buányi anú músòmbé muádillé. Tshítùpà kúm-vuáye' anú tshikùminá nè lúpépè biàngátshishàngané. Miána kuásá díshiná. Múlópò muáná nè : tó, kùtshinyi. Bísúkú nè mftshì bivua binyungá, bifká pámwè, kútúyá.

Tshítùpà kàbidi úmvua' anú tshisúkú tènkatènka, lúpépè luà mvundé lútwè m̀lú, lútwè pán-shì ; tshioná tshiángátàngané kát-shiyi muà kuámá. Tshiyá tó, tshiffká nè pàdiyé tshipùwá. Muáná wá Múlópò nè : kádí muámbilákó tshiúdi m̀vuflé.

Yéyé kútuadíjā : Múkáléngé, tètú túvuá bángi bà búshiwá. Kádí bátátú bònsó kúfuá, kúpuá bònsó nè bānā bètú nè bákàjì bānyì nè bānā. Pángáshādí nkáyányi ké pándì múyā ápá nè : Ŭgám̀bilé tshidi bānābètú ábá báfuilé.

(¹) *Batatu* = pères ; le mot a une signification très étendue, elle comprend tous les décédés de la ligne ascendante du père vivant, hommes, femmes, enfants, remontant jusqu'à la 4^{me} génération, c.-à-d. celle dont les noms survivent partiellement dans le clan ; au-delà ce sont des *bakulu* = nom générique pour les ancêtres, hommes et femmes.

Au matin, Dieu le fils alla chez son Père et lui raconta le voyage de cet homme. Le Père lui donna de la bouillie de manioc et une poule, en disant : « Porte ceci à cet homme ; qu'il mange ! »

Il partit avec ses mets et les posa par terre devant notre ami. Celui-ci mangea tant qu'il put. Le repas fini, le fils de Dieu lui fit savoir : « Mon Père a dit qu'il viendra lorsque le soleil sera à son zénith ; je dois t'expliquer comment s'effectue son arrivée ».

Le soleil monta toujours plus haut, arriva au zénith. Le fils de Dieu dit : « Mon Père est sur le point de venir. Mais d'abord apparaîtra ma mère ; Lui-même vient après ».

Ce fut midi et notre ami était toujours assis dans l'attente. Un moment après, il entend la terre trembler et en même temps un vent surgir. Notre homme fut pris de frayeur. Le fils de Dieu dit : « Non, n'aie pas peur ». L'herbe et les arbres se mettent à bouger ; lorsque le mouvement arriva près d'eux tout s'arrêta.

Peu après, l'herbe commença de nouveau à ondoyer et un grand tourbillon survint de haut en bas, en même temps qu'un fracas indicible. Cela venait dans leur direction ; arrivé auprès d'eux, cela s'arrêta. Le fils de Dieu dit : « Explique-Lui pourquoi tu es venu ».

Il commença : « Seigneur, nous étions vraiment très nombreux. Mais tous mes aïeux (¹) sont morts, ont disparu, ainsi que mes frères et sœurs et mes femmes et mes enfants. Comme moi seul je suis resté, je suis venu jusqu'ici pour demander : Veuillez me dire la raison pour laquelle ma famille s'est éteinte ? »

Múlópò, ùpùwá, kúmuámbilé nè Tànglilà tshíbandá tshídí' ekú étshí, tshídí' anú misèsù yà báníngú bányi. Pándi mbàlàdíká buà kúdí-mábò búdími buányi búnéné, ké pándi nglyá kuángátá bânà bènù, buà kúshfbéla bántú bányi ; pándi nè mútshimá ñdí nglyá kuángátá kábidi bákwabò buà kúdià. Buálú bántú bônso' abó, mbùji yányi mífuká buà kúdià, kábénà nè búngá buálú tó. Kádi wéwé pá wà-yà kùpitá ngóndo' ibidi, pá muísátú ápa mémé kúkúkwatá pèbè, buà kúlàdíká nèbè búdími buányi buà kú mbèlu' ebú.

Múntú tshivuaye' umvuá ànú diyí kàmónó múntú. Tshítupà lúpépè lútutá, Múlópò kúpingá muèndè.

Múntú kúláyanganá nè Múlópò-muáná. Kuiklílá mú njílá, wèndá ùlálá tó' nè muabò.

Úfiká pá málámbo' a bânà bàbò, kuásáyí muadí.

Bántú kúyá kúkùklílá. Bàmué-béjá nè : bídímú nè bídímú kítúkú-mònò, úkàvuá pényi, tètù bámányè nè wáfù ?

Yéyè kúbàlondélá bú mùvuà luèndè luèndó tó' kúmaná.

Bòbò nè : Mvidí Múkùlù ùdí bishí ? Yéyè nè : lúpépè lùdi lù-nyúnga' elú ké Mvidí Múkùlù muñè : kuáká ñdumuèné' amú lò-lò nè diyí dingámbilá buálú. Kádi pákúmoná Mvidí Múkùlù tshímú-mònè.

Kúpitá ngóndo' ibidi, muísátú' aú kúfuá. Bántú nè : ànú mùtuám-

Dieu, sans rien faire, lui dit : « Lève le regard sur cette colline ; elle est couverte de rangées de maisons appartenant aux gens qui m'accompagnent (en voyage). Chaque fois que je les fais travailler dans mon grand champ, je viens chercher quelqu'un de ta famille pour le donner en repas à mes gens ; si j'en ai l'envie, j'en prends encore d'autres pour mes repas. Car tous les hommes sont pour moi comme des chèvres, créés pour être mangés ; ils n'ont pas d'autre raison d'être. Et toi-même, lorsque tu seras parti, après deux mois, dans le courant du troisième mois, je t'enlèverai et je t'emploierai à convoquer mes gens, lorsqu'ils doivent travailler sur ce champ près de ma maison ».

Notre homme entendit seulement une voix et ne vit pas d'être humain. Puis le vent souffla de nouveau et Dieu retourna dans sa maison.

L'homme alla prendre congé du fils de Dieu, reprit le voyage de retour et voyagea pendant longtemps jusque dans son pays.

Arrivé sur les tombes des membres de sa famille, il commença à se lamenter

Les villageois s'assemblèrent autour de lui et l'interrogèrent en disant : « Depuis des années et des années on ne t'a plus vu ; où es-tu resté ? Nous croyions que tu étais mort ».

Il leur raconta son voyage en son entier.

Ils demandèrent : « Dieu, comment est-il ? » Il répondit : « Le vent qui souffle, c'est Dieu Lui-même ; là où je suis allé, j'ai vu seulement un Vent et une voix qui me disaient mon affaire. Mais quant à voir Dieu lui-même, je ne l'ai pas vu ».

Deux mois passèrent ; lorsque le troisième était là, il mourut. Les gens de dire : « C'est comme il nous l'a prédit.

bidilèyé. Búshiwà Mvidí Múkùlù éú ùdì' anú lúpépè pàdílú lùtútá ké pàdiyé wéndàkáná pèndè.

Ké mùvuà dímányá dià Mvidí Múkùlù bú mùdiyé kùdì bántú nè dífuà dià bántú nànkú.

Vraiment Dieu c'est le Vent ; lorsqu'il souffle, c'est que Dieu passe ».

Ainsi on est parvenu à savoir comment Dieu vient parmi les hommes et pourquoi les hommes meurent.

MUSOKO JEAN

Bena Tshimanga Tshiaba,
baLuba, Bakwa Kalonji.

B. Mudi Lufu lulamata bantu.

Múlópò ùvuà nè mpátà wéndè múnéné wá bíbòté. — Dimwè kújí-káyè bíbòté bièndè.

Dià kúbijúlá, kúbikólayè díbá, kúmuámblá nè : ñdákú mú dí-téngú diètú dià búdími' amú, ne' usángané muábá mújibikílá nè búlóbá. Wimbè ne' usángané bí-bòté, ùjúlè, ùvué nábiò.

Díba' nyá kúpétá biònsó àmú mùvuà Mvidí Múkùlù múmuámblé. Ûjúlá, èkúyá nábiò pá mbéló.

Tátuéndè nè : Wángàtshiku' anyi ? Yéyé nè : tó. Mvidí Múkùlù nè : né kuéná muibé málóbà ñkúmònè. Bùtshiá díbá puà ! Tátuéndè nè : ñdákú tàù, kuèbè kú muélè kúkuéná máshí. Díbá ká-sòmbá.

Dimwè kútumáyè nsungí. Áú ùfiká, kújúlá bíbòté, kúyá nábio' anú biònsó. Tátuéndè nè : kúmú-dièkú ? Yéyé nè : tó. Mvidí Múkùlù nè : pátshiakó ñkúmònè. Bùtshiá muinjí puà. Tátuéndè nè : ñdákú ùsòmbè.

Kútumáyè kàbìdì mùtòtó, áú pèndè kuénza' anú bú bàbìdì' abó.

Comment la Mort s'est attachée aux hommes.

Dieu avait un vaste champ de bananiers. Certain jour il enterra ses régimes de bananes dans le sol ⁽¹⁾.

Le jour où il les avait enterrés, il appela le soleil et lui dit : « Va au coin de notre champ ; tu y trouveras un endroit couvert de terre. Creuse à cet endroit ; tu y trouveras des régimes de bananes. Prends-les et apporte-les ici ».

Le soleil partit et trouva tout comme Dieu lui avait dit. Il déterra les bananes et les porta à la maison.

Son père l'interrogea : « En as-tu pris ? » Il répondit : « Non ». Dieu dit : « Si tu n'as pas volé, que je te revoie demain ». Le lendemain, le soleil était présent. Son père dit : « Tu peux t'en aller, mon cher ; à ton couteau il n'y a pas de sang (= tu es innocent) ». Le soleil resta en paix.

Un jour il appela la lune. Celle-ci vint, déterra les bananes et les porta chez Dieu, toutes au complet. Dieu dit : « N'as-tu rien mangé ? » Elle de répondre : « Rien ». — Dieu dit : « Demain je veux te voir ». Le lendemain, la lune était là. Son père dit : « Va, reste en paix ».

Il appela aussi l'étoile, celle-ci fit comme les deux autres.

(1) Les baLuba ne laissent pas mûrir le régime de bananes sur l'arbre. Lorsque le régime commence à mûrir, il est coupé encore vert et mis dans un puits dans le sol ; on le recouvre de terre, il y reste pendant quelques jours. Puis on le déterre prêt à être mangé.

Édí kúbkíkláyè múntú, kúmuám-bílá nè : ñdákú, muánànyì, ùjúlè bfbòté, túyè kúdià.

Múntú kúfíká, kújúlá bfbòté. Kútàngílá bfbòté tálàlá, kúdià-mbílá nè : nánshì mèmé múdiè, Tá-tù kéná ùmánya ; kàbidì tshiàngé-nzàyé ñtshínyì ? Kéná múbibálè tò, ñbípitè búngì. Wámhá nánkú, kuápúláyè tshfbòté, kúdià. Ûdiá kú-mvua' anú bínángidillé, kumáná ká-sàngì kájímá. Kuámúbúláyè biáshà-dí kuípátá nábiò pá mbèlò.

Ûfíká. Tátuèndè nè : wálábùlùku' anyì ? Banzànkùdí nè : tò ànú mú-dinèl ému. Tátuèndè nè : né kú-múdiè màlóbá ñkúmònè.

Múntú kúyá kúlálá. Bùtshíá mú-ntú kuélá méjí nè : Njúkè, ñyé kù-dì Tátù, ñkámúpè móyó. Àtètè búkólè, tò. Kúmvuàyé mú míkòlò ànú tèkètè !

Múlòpò kuálá kúpángá. Bitóndá kúdiájúkláyè. Ûfíká àsángána' anú múntú mùlálé pánshì. Mvidí Mú-kùlù nè : Muánábútè, mùlálé ñtshínyì, kúngádì kúpángá ? Mún-tú kúpùwá, buà kuámhá tò.

Mvidí Múkulù nè : tò, wèwé údí ànú múdiè bfbòté, bú kùdílè, kù-vuá kúsámá. Né wádi, mèmé tshiná ñtwá muíná tshfbáwú kú nyímá áu-ngèbè mákèngá mádi ; kèbélá. « Kábwa kàdilé nkúsú, kàpitákáná nè nkúsú. » Mvidí Mú-kùlù wámhá nánkú kúshiyá ànú múntú pánshì, èkúyá.

Un jour, il appela l'homme et dit : « Va mon enfant, déterre les bananes, nous en mangerons ».

L'homme arriva, il déterra les bananes. Il regarda longtemps ces bananes et se dit : « Même si j'en avais mangé, mon Père ne le saura pas ; d'ailleurs elles sont très nombreuses ». Pendant qu'il dit cela, il en cueillit une et la mangea. En mangeant, il la trouva désirable et finit toute une main ⁽¹⁾ ; il souleva le reste et le porta à la maison.

Arrivé là, son Père lui demanda : « En as-tu goûté ? » L'effronté répondit : « Nullement ; je suis comme tu me vois (je ne trompe pas). » Son Père dit : « Si tu n'as rien mangé, demain je te reverrai ».

L'homme alla se coucher. Le lendemain il avait envie de se lever et d'aller chez son Père pour le saluer. Il essaya ses forces ; il n'en avait plus. Il sentit ses jambes toutes flasques.

Dieu l'attendit en vain. Lorsque cela commença à l'ennuyer, il se leva sans aide. Arrivé chez l'homme, il le trouva étendu par terre. Dieu lui dit : « Premier-né ⁽²⁾, pourquoi rester couché ? Pourquoi dois-je t'attendre en vain ? » L'homme ne bougea pas ; il ne savait que dire.

Dieu continua : « Rien à faire ; tu as certainement mangé de ces bananes ; si tu n'en avais pas mangé, tu ne serais pas devenu malade. Si tu en as mangé, sache que je ne prends pas parti pour le coupable ; tes malheurs sont des malheurs que tu t'es causé toi-même : Le petit chien qui avait mangé le perroquet perdit la vie en même temps que le perroquet » ⁽³⁾. Ayant parlé ainsi, Dieu laissa l'homme par terre et partit.

⁽¹⁾ Kasanji : une « main » de bananes ; c'est une subdivision du régime entier. Une main de bananes se compose de dix à douze bananes.

⁽²⁾ Créé avant le soleil et la lune.

⁽³⁾ On assommait le chien parce qu'il avait tué le perroquet. En tuant quelqu'un d'autre, il avait causé son propre malheur (Proverbe).

Bàna bàbò bàffká (dibá, muènjí, mùtótó), kúsàngána muánàbo' anú pánshì. Bóbó nè: Múntú wétù, wéwé bú múkùlètù, múwádì-tshìmbishì nùnkú mbìshì ?

Yéyé nè: Móyó wàndingí, ngíbi bíbòtè bià Tátù. Wávu' apá kúnshlyá ànú múndì' emú.

Ùshálá, disámá kúpítá, èkúfwàyé Bàna bèndé bàshadí kadí ànú bàfuá anú kúfuá.

Ké múkádì lúfù ànú lútúláme' emú; ànú buà buívi buà úfùklélébò dià mbédì kùdì Múlópò. Kuèná múmònè: dibá, muènjí, nè mìtótó, bíbèngèlè kuibá, bídì bishàlè' anú mùbìfùklè Múlópò. Tétù tífwa' anú kúfwà.

Ses frères (le soleil, la lune, l'étoile) vinrent chez lui et le trouvèrent couché par terre. Ils dirent: « Cher homme, toi qui es comme notre frère aîné, comment as-tu pu te laisser aller à une telle sottise ? »

Il répondit: « Mon cœur m'a trompé, j'ai volé les bananes de mon Père. Il est venu ici et m'a abandonné tel que je suis ici ».

Il resta étendu: la maladie s'aggrava et il mourut. Aussi les enfants qu'il avait laissés sur terre moururent l'un après l'autre.

C'est pour cela que la mort reste toujours parmi nous; à cause du vol de celui qui fut créé le premier par Dieu. — N'est-ce pas? Le soleil, la lune et les étoiles refusèrent de voler; elles sont restées telles que Dieu les a créées. Nous autres, de mourir et de mourir.

MUSOKO JEAN

Bena Tshimanga Tshiadi.

baLuba, bakwa Kalonji.

C. Muntu ne Diba ne Muinji.

L'Homme, le Soleil et la Lune.

Note: Le thème précédent est repris avec de légères variantes dans un grand nombre de contes. Voici une de ces variantes.

Múlópò, kuébéjáyè múntú nè: Údí múnuà málúvú ngényi? Múntú nè: Tshíná múnuà.

Dieu demanda à l'Homme: « Qui a bu du vin de palme? » L'Homme répondit: « Je n'en ai pas bu ».

Èkuébéjáyè Dibá nè Muinjí, bándàmuiné pàbò nànkú.

Dieu interrogea également le Soleil et la Lune; ils répondirent de la même manière.

Ké Mvidié nè: Tùnùtétà, wéwé Dibá, úyá kúlálá, ùjúká málóba' amú pátshiatshia' mú dindà. Dibá èkúpátúká.

Dieu dit alors: « Nous vous mettons à l'épreuve. Toi, Soleil, va te coucher et lève-toi demain de bon matin. » Le Soleil apparut (au matin).

Mvidié kuámblá Muinjí kábidi nànkú, ne' uyá ùlálè pèbè, tükúmò-nà mú dindà. Mátùku' abidì, dísatú Muinjí kúmuènéká.

Dieu dit la même chose à la Lune: « Toi aussi va dormir; qu'on te revoie au matin ». Après deux jours, le troisième jour, la lune était visible.

Ké kútumáyè kábidi múntú, múntú kúyá yéyé káshidí.

Dieu appela aussi l'Homme, mais celui-ci s'en alla pour toujours.

Ké pàdlíbò bàmbá nè : Múntú ké
údí múpillé ; ké múkèbí wá lúfú.

C'est pourquoi on dit : « L'Homme fut
trouvé coupable, il est la cause de la
Mort ».

KALONJI BENOÎT.

Bena Kabamba

Bena Kalonji ka Mpuka.

baLuba.

D. *Mu Diulu bakwabo babuelamu
bakwabo bapanga.*

*Au Ciel, certains y entrent, d'autres
échouent.*

*Note : L'idée que dans les vieux temps les hommes ont bâti avec des troncs
d'arbres ou autres moyens, une tour pour escalader le ciel, se retrouve dans
beaucoup de légendes des peuples bantous ; les baLuba ont aussi la leur à ce sujet.*

Bántú kúvuábò kúvúlá kàbldi bà
búngl.

Les hommes devinrent excessivement
nombreux.

Kuámblábò Mvidí Múkùlù nè :
mákèlèlè túluàluá kúkúmòná.

Ils dirent à Dieu : « Demain nous
viendrons Vous voir ».

Bùtshiá nènkú kúyábò múntú
yònsó nè wèndè mútshi, kúlúngábò
mítshl tò ; kúfikáyò nè kú diúlú.

Le lendemain, ils arrivèrent chacun
avec un tronc d'arbre, et lièrent ces
arbres l'un à l'autre, toujours plus haut,
jusqu'à ce qu'ils touchèrent au ciel.

Bùtshiá nènkú bántú kúyábò
bònsó ; muéná lúshibà kú mpàlá,
muéná tshiondò pá nkátshi. Muéná
lúshibà wenda uya wela yéyé nè :
Máwéjá únzúlùlà tùbuélè.

Le lendemain, les hommes partirent
tous ; le joueur de flûte marchait en
tête ; le tambour marchait au milieu. Le
joueur de flûte montait toujours en
jouant : « Dieu, ouvrez-nous le ciel,
que nous puissions entrer ».

Muéná tshiondò nè : Múlópò
Máwéjá Nángflá únzúlùlà tùbuélè.

Le joueur de tambour de même : « Sei-
gneur Dieu, ouvrez-nous, que nous puis-
sions entrer ».

Kúnzúlúláyè, kúbuélábò tò. Bà-
fiká nè pàdi muéná tshiondò, Mvi-
dí Múkùlù kuínjlá. Bònsó bàshà-
lá ! Mítshi kúshimbúkáyò ; bántú
bònsó kúfuà ! Kújíbkáyè diúlú
kúmányáyè nè : Bántú bònsó bà-
kúbuélá.

Dieu ouvrit et on entra en longues
files. Lorsqu'on fut arrivé à la rangée du
tambour, Dieu ferma la porte. Un grand
nombre restait ! Les arbres s'écrou-
lèrent, tous ces hommes moururent ! Il
avait fermé le ciel, croyant que tous les
hommes étaient entrés.

Bú muéná tshiondò múshàlé kú
nyímà, bántú bònsó bàkádí kúbué-
lá kàbàdl kúfuà.

Si le tambour avait marché derrière
les rangs, tous les hommes seraient
entrés ; ils ne seraient pas morts.

Kàdi mítshi' eyí idípò, kàbèná

Ces arbres existent toujours, mais on

bámányè lúséké lùdlyó nè kú mpí- ne sait pas dans quel pays, jusqu'au jour
ndi'eú d'aujourd'hui.

BAKENDA DOMINIQUE
Bena Konji.

* * *

Ce livre contient l'essentiel de ce que nous avons pu rassembler de la théodicée des baLuba du Kasai. Nous livrons le fruit de notre enquête aux ethnologues, sans nous occuper des théories philosophiques ou religieuses qui pourraient s'y rattacher, uniquement en tant que matériel d'étude pour ceux qui s'adonnent à des recherches d'ensemble.

Ce que l'âme religieuse des baLuba primitifs a produit en proverbes et dictons, en prières, en contes, en us et coutumes était resté presque inconnu jusqu'à ce jour. Cette étude peut servir de stimulant à ceux qui travaillent sur place, pour des recherches ultérieures. La connaissance de la vie religieuse d'un peuple nous introduit dans l'intimité de son être et des principes fondamentaux qui dirigent son entendement. Nous devons en tenir compte dans son éducation et la construction des nouvelles formes de civilisation que nous lui apportons, du moins si nous voulons réaliser quelque chose de caractéristique et d'approprié, quelque chose que le Noir puisse aimer et apprécier, parce qu'adapté à ses propres conceptions et présenté dans les formes qu'il affectionne. Tant de manières de dire, d'expressions propres, de prières familières et de coutumes qui plaisent pourraient être conservées sans plus, ou avec une légère adaptation, dans leur vie religieuse de convertis chrétiens, ou christianisées dans leur signification par des personnes compétentes. Cela rendrait la nouvelle religion plus sympathique et plus intelligible. C'est le chemin que l'Église a tâché de suivre dans la christianisation de chaque

peuple païen et qu'elle préconise encore de nos temps.

Cependant jusqu'à présent, pour la christianisation des Noirs, on a employé uniquement des expressions religieuses, des formules de prières, des dévotions pieuses, des productions d'art et de liturgie issues de la civilisation occidentale européenne. Il est temps que la religion chrétienne soit présentée aux Noirs dans un langage et des apparences fondées dans leurs valeurs et aspirations propres. Notre rôle d'instructeurs ne peut se résumer à ignorer ces valeurs ou à les méconnaître comme inaptes, pour les remplacer par des valeurs, chères à nous, mais étrangères aux Africains. Plus nous saurons fonder et présenter le message évangélique dans leurs propres concepts et leurs propres manières de dire, mieux il sera accepté, aimé et mêlé à leur vie intérieure et extérieure. Civiliser est avant tout ennoblir les valeurs propres.

Une civilisation noire ne s'épanouira et ne saura s'imposer au respect des autres peuples que fondée dans l'ancien patrimoine culturel acquis à travers les âges. L'assimilation fortuite de cultures étrangères et l'exaltation à leur égard n'aboutissent qu'à la destruction des beautés personnelles et la formation de maladroites contrefaçons.

CONC LUSION

Fondements de l'idée de Dieu chez les baLuba (1).

Pour comprendre l'idée de Dieu dont vivent les Noirs baLuba et probablement tous les primitifs au stade clanique de leur évolution, pour parvenir à expliquer les manifestations de leur comportement intérieur et extérieur envers Lui, il faut situer leur concept de l'Être Suprême dans le système philosophico-juridique qui sert de base à leur vie institutionnelle.

Ce système repose sur une interprétation spéciale de la nature des êtres et de leurs influences métaphysiques réciproques ; il s'agit non seulement d'une ontologie et d'une cosmologie particulières (2), mais aussi d'un système juridique, d'un *corpus juris* spécifique, basé sur l'idée de paternité, sur la puissance fécondante du « Père » dans toute la lignée des êtres qui ont leur origine en lui (3).

1. PRINCIPE ONTOLOGIQUE. Tout être est conçu comme une force immatérielle, suprasensible, indépendante de l'enveloppe qui l'extériorise accidentellement. Si cet être-force se présente avec une enveloppe matérielle, la dépendance entre les deux n'est pas celle que nous supposons entre forme et matière, entre âme et corps ;

(1) Ce chapitre parut en 1956 dans la revue *Rythmes du Monde*, Tome III, n° 3, Abbaye de St.-André, Bruges 3, Belgique. Non compris dans l'édition néerlandaise de notre livre, nous avons jugé utile de l'adjoindre comme conclusion à l'édition française.

(2) Cf. R. P. TEMPELS, Philosophie bantoue.

(3) Cf. Em. Possoz, *Éléments de Droit Coutumier Indigène*.

l'être lui-même, tout entier, est formé par la force immatérielle qui le constitue ; celle-ci peut exister et agir avec son enveloppe matérielle, ou bien avec une partie de celle-ci ; elle peut aussi s'adapter à une autre forme matérielle ou vivre et agir sans enveloppe visible. Ce n'est donc pas à proprement parler une âme qui anime un corps déterminé : c'est un être à la fois d'essence et de puissance qui agit au moyen d'une enveloppe matérielle ou sans elle. Tout ce qui existe est conçu de la sorte. Mais ces êtres-forces sont hiérarchisés entre eux, suivant leur degré d'être et la puissance de leur action.

2. PRINCIPES COSMOLOGIQUES. Tous ces êtres que nous appellerons « métaphysiques en soi, physiques par accident » peuvent croître ou diminuer en degré d'être au moyen de leurs influences réciproques.

Ces influences sont de quatre sortes :

a) Une influence directe des êtres entre eux au moyen de leur nature immatérielle, sans le truchement de l'enveloppe matérielle, donc une influence qui n'est ni physique, ni chimique, ni psychologique, mais est essentiellement « métaphysique ». Cette influence est supposée s'exercer toujours du haut vers le bas, c'est-à-dire d'un être de degré supérieur à un être de degré inférieur ; jamais en sens contraire.

b) Une influence indirecte, accidentelle, par le truchement de l'enveloppe matérielle qui extériorise l'être, surtout par la partie qui est considérée comme le point central des manifestations extérieures de l'être qui y réside. Ces influences indirectes sont censées être toujours subordonnées aux influences directes « métaphysiques » ; elles ne peuvent être efficaces que lorsqu'elles ne sont pas en discordance avec celles-ci.

c) Les influences par intermédiaires. Ces intermédiaires sont ou bien des défunts (invocations aux ancê-

tres : *bakishi*) ou bien des forces subalternes du degré animal, végétal ou minéral concentrées dans un sortilège (*manga*) et mises à la disposition de certains mânes, censés résider dans ce sortilège (invocations du *buanga*).

L'action de ces intermédiaires est conçue dans le suprasensible, dans le « métaphysique », alors même que les mots employés pour l'exprimer semblent la matérialiser, ou encore que les moyens employés par ces êtres pour agir sur nous nous paraissent devoir être matériels. Ainsi des détails circonstanciés qui nous paraissent matériellement impossibles décrivent incidemment l'action de ces êtres : ils nous font entrevoir que toute cette action, quoique représentée d'une manière sensible, est imaginée dans un monde différent du nôtre, dans la réalité immatérielle des êtres-forces.

d) Dans le monde cosmologique d'interaction métaphysique des êtres-forces, les baLuba connaissent une quatrième forme d'influences, capitale pour comprendre leur concept de Dieu et de son action ; c'est celle qui unit la cause à l'effet, le producteur à ce qu'il produit, le père au fils, Dieu à sa créature. Cette influence n'est pas conçue simplement comme une action passagère de cause ou de procréation ; elle comporte un courant permanent de vivification, de fécondation, de développement vers la plénitude. L'effet ne subsiste, ne se développe, ne prospère, n'arrive à sa plénitude que par une action de la cause qui l'a produit. Tout le long de son existence, l'effet reste en tout subordonné à l'influence de cette cause. Sur le plan des forces vitales humaines, cette action du père sur le fils ne comporte donc pas uniquement l'acte d'engendrer, de donner l'existence ; elle implique une continuelle incubation de la force vitale du père sur celle du fils. C'est la force de vie du père qui fait subsister celle du fils, qui la développe, la rend prospère, la protège et la défend contre les in-

fluences adverses, qui la fait évoluer vers sa plénitude, lui procure son pouvoir de fécondation, et gouverne enfin la lignée nouvelle issue du fils. Cette fonction de vivification permanente a été dénommée adéquatement une « paternisation » (1).

Comprendre cette paternisation amène à concevoir une nouvelle notion de Dieu et de son action dans le monde ; elle seule peut expliquer le comportement des Noirs envers Dieu.

Causes matérielles.

En dehors de ces quatre influences ontologiques des êtres entre eux, les baLuba connaissent et admettent, comme tous les hommes, des influences physiques et chimiques, des effets et des causes purement matérielles, non ontologiques, et ils agissent en conséquence ; mais ces causes matérielles sont considérées comme des causes qui ne régissent que l'enveloppe sensible des êtres ; leur influence sur l'être lui-même, non matériel, n'est qu'une influence indirecte, subalterne, accidentelle, relative à ce qui est accessoire par rapport à l'être lui-même. Celui-ci est supposé directement déterminé par des causes d'un domaine supérieur, métaphysique. Les causes matérielles sont toujours conçues comme secondaires, subordonnées aux causes supérieures. Celles-ci agissent indépendamment des causes matérielles. Même avec une connaissance approfondie des causes matérielles et de leurs effets, le MuLuba continue à croire au jeu des causes ontologiques. Ainsi un chauffeur expérimenté, ayant connaissance des lois de la mécanique, se trouvera dérouté par des revers persistants : il acceptera alors volontiers qu'on place un sortilège sous le capot de son moteur ; de même un infirmier bien stylé et au courant des découvertes de la médecine, prescrira certes à son

(1) Cf. E. Possoz, *op. cit.*, p. 65.

patient de prendre de la quinine ou tout autre médicament, mais il l'avertira aussi d'être sur ses gardes contre les influences des sorciers.

Pour l'Africain, la connaissance des causes matérielles est le propre de la science du Blanc ; elle s'arrête à l'enveloppe matérielle des êtres. La connaissance des causes ontologiques, régissant l'action des êtres entre eux, est sa science à lui, elle lui est transmise par ses ancêtres et constitue à ses yeux la seule science vraie et logique dans le monde cosmologique où il situe le créé.

Ce ne sont pas les expériences des lois physiques qui ont été formatrices des institutions africaines, des conceptions religieuses et sociologiques des Noirs ; c'est leur foi dans leurs principes ontologiques ; c'est elle qui guide leur entendement et leur conduite.

Notion de Dieu.

Suivant ces principes, Dieu est conçu par l'homme primitif comme une force immatérielle possédant la plénitude de la vie. Il a engendré tous les êtres-forces dans le monde visible et dans le monde invisible et Il continue sans cesse à les féconder, à les vivifier, à les protéger pour qu'ils acquièrent l'épanouissement intégral de leur nature. Cette influence de Dieu se situe dans une région plus profonde que le monde des sens, dans le monde immatériel des êtres, indépendamment de leur enveloppe visible. Dans ce domaine métaphysique, le Noir reconnaît une influence directe de Dieu sur le cours des événements. Une intervention spéciale de sa part peut se produire dans des circonstances extraordinaires. C'est pourquoi il invoquera Dieu seul, à l'exclusion des ancêtres et des sortilèges :

a) Quand l'objet sollicité est plus particulièrement du domaine de Dieu ; par exemple, pour obtenir une augmentation de la force de vie : *bukole-moyo* ; pour

obtenir la force de fécondité : *bana* ; pour être délivré de l'emprise du sorcier : *kutapa mupongo* ⁽¹⁾. Les prières, adressées uniquement à Dieu, ne contiennent d'ordinaire que ces trois sortes de demandes ; tout le reste est demandé aux esprits ou aux sortilèges ou conjointement aux esprits, aux sortilèges et à Dieu.

b) On implore également une intervention spéciale de Dieu dans les calamités publiques et dans les maladies ou adversités particulières de longue durée, quand les prières et les offrandes aux esprits, quand les sortilèges se sont montrés inopérants. Dans ce cas, on se plaint directement à Dieu et on Lui dit que les moyens qu'Il a mis à la disposition des hommes ont été inactifs ; qu'on renonce à s'y fier et qu'on espère obtenir son intervention spéciale et directe.

Dans les circonstances ordinaires de la vie, le muLuba suppose que Dieu agit par intermédiaires ; ces intermédiaires sont les défunts de sa lignée (*bakishi*) et les sortilèges à pouvoir métaphysique (*manga mapaka*).

Le culte des mânes et l'usage des sortilèges constituent donc le moyen de protection habituel dans les événements ordinaires de l'existence. C'est pourquoi il est, chez les baLuba, d'un emploi plus intense et plus manifeste que le culte de l'Être Suprême ; mais cette confiance dans l'aide des ancêtres et des sortilèges n'exclut nullement la foi dans l'action de Dieu, même pour les cas particuliers de la vie courante. Les baLuba sont intimement convaincus que le pouvoir d'action des mânes et des sortilèges vient finalement de Dieu lui-même, qui a créé ces forces pour qu'elles puissent aider l'homme dans ses infortunes d'ici-bas. C'est Lui, pensent-ils, qui a révélé aux premiers ancêtres ces moyens de secours et la manière de s'en servir.

⁽¹⁾ On ne demande pas à Dieu d'être rendu invisible aux sorciers ; cela est du domaine des esprits et des sortilèges, mais on Lui demande la mort du sorcier, ce qui dépasse la puissance des *bakishi* et des *manga*. Cf. *Hekserij bij de baLuba*, p. 131.

Cette confiance subconsciente en Dieu dans le culte des mânes et des sortilèges se manifeste dans les prières qu'ils récitent lorsqu'ils les emploient. Les prières adressées aux ancêtres sont entrecoupées d'invocations à Dieu, soit par la simple invocation de Son nom : *Maweja*, *Mvidi Mukulu*, *Nzambi*, soit par des bouts de prières adressées à Dieu seul. Le même fait se manifeste dans la fabrication des grands sortilèges ⁽¹⁾.

L'idée de Dieu est donc présente dans le culte des ancêtres et dans celui des sortilèges, mais d'une manière indirecte, sous-jacente. Dieu est supposé y agir indirectement par intermédiaires.

Dire à un Noir qu'il déshonore Dieu par le culte de ses ancêtres, lui enseigner que ce culte est incompatible avec celui de Dieu, c'est lui proposer une doctrine qui n'a aucune résonance dans son entendement. Il accepte ces affirmations par soumission à la « sagesse du Blanc », mais il garde la conviction que Dieu en sait plus que le Blanc, qu'Il est mieux au fait de ce qui est vraiment.

Affirmer que chez les baLuba « le culte des *bakishi* exclut pratiquement Dieu de leur vie » ⁽²⁾, équivaut à prétendre que chez les catholiques d'Europe, le culte de la sainte Vierge ou d'un saint préféré, exclut pratiquement le culte de Dieu et la confiance dans sa divine providence.

Dans sa mentalité primitive, le culte des ancêtres, le culte des sortilèges et le culte de Dieu ne sont pas des cultes juxtaposés, indépendants l'un de l'autre, mais des cultes complémentaires s'alimentant mutuellement par un fond idéologique commun.

Cependant, c'est la relation métaphysique mise entre producteur et produit, entre créateur et créature, qui

⁽¹⁾ R. VAN CAENEGHEM, *Het Godsbegrip der baLuba*, p. 92 (Verh. in-8° der Kon. Acad. voor Kol. Wet., Sect. voor Morele en Polit. Wetensch., XXII, 2, 1952).

⁽²⁾ Mgr DE CLERCQ, Recueil d'instructions pastorales, p. 25 (Éditions C. E. P. S. I., 1949).

donne à tout Noir le sentiment le plus intime de sa dépendance envers Dieu. Dieu, origine de son existence, cause première de sa vie, est aussi pour le Noir la cause permanente qui, sans interruption, vivifie et féconde cette vie et la fait évoluer vers sa plénitude.

Tout Noir de la brousse, surtout s'il est un élément culturellement prépondérant dans le clan, un détenteur de la sagesse des ancêtres, est intensément conscient de cette dépendance spéciale envers son Créateur, envers le fondement de son existence et la force motrice de son développement vital. Il se sent exister et subsister en Lui ; le degré d'être qu'il possède, il le tient de Lui et le possède en Lui ; l'évolution de sa force vitale vient de Lui ; sa prospérité, son rayonnement vital, sa défense contre les forces adverses, tout cela vient de Dieu et ne subsiste que par Lui.

Ces sages adopteraient sans hésiter l'adage paulinien *Deus in quo vivimus, movemur et sumus* ⁽¹⁾ et ils ajouteraient, en langage approprié, *a quo plenitudinem vitae propriae et gentis nostrae expectamus et imprecamur* ⁽²⁾.

Ce sentiment de dépendance intime, métaphysique, envers Dieu, animait non seulement les élites de la race, mais tout primitif aussi fruste fût-il ; car inconsciemment la vie religieuse des Noirs était tout imbuée de ces principes ; c'est eux qui formèrent leur conscience spirituelle ; chacun en vivait dans le cours quotidien de sa vie, à l'intérieur de son enclos, en brousse et en forêt, à la chasse et à la pêche, dans la vie publique comme dans les palabres, dans le gouvernement des familles et du clan. Ce sentiment religieux engendrait, dans l'intimité de la conscience, une foi et une confiance étonnamment spirituelles dans l'action de Dieu sur leur être et sur leur vie ;

(1) Dieu, en qui nous vivons, agissons, existons.

(2) Dieu ... de qui nous attendons et supplions la plénitude de notre vie propre et de celle de notre clan.

il donnait lieu à un culte extérieur manifesté par des prières, des usages, des supplications et des offrandes privées, parfois publiques. Ce culte extérieur n'avait certes pas la fréquence et le lustre des splendeurs liturgiques des cultes occidentaux ou orientaux ; il n'était pas dégagé d'erreurs, étant mêlé à un culte intense des esprits et des sortilèges, mais il existait. Le culte d'un Dieu personnel, Créateur, Maître et Gouverneur du monde, faisait partie des concepts et des aspirations de l'âme noire ; il faisait corps avec les pratiques de la vie quotidienne des hommes ; il leur était naturel et logique, puisque fondé sur leurs conceptions ontologiques et cosmologiques des êtres et du monde.

3. PRINCIPES JURIDIQUES. Leur concept de Dieu avait en outre à sa base un principe juridique propre à toute vie institutionnelle clanique ; ce principe est formulé dans l'adage latin *omnis auctoritas, paternitas* : toute autorité est exercée et acceptée comme une paternité.

Les influences de Dieu dont nous avons parlé sont toujours conçues comme des influences paternelles. Dieu est considéré par tous et par chacun, toujours et en tout, comme un père. Les sentiments qu'on Lui suppose dans l'exercice de Son autorité sont ceux d'un Père envers ses enfants ; ceux-ci éprouvent envers Lui les liens de dépendance qui unissent un fils à son père ; leur comportement intérieur et extérieur envers Dieu est un comportement filial, celui d'un bon fils envers un bon père.

L'idée du père, celle de la fonction paternelle constituent la plus haute abstraction du système institutionnel primitif. C'est elle qui a formé les institutions familiales, sociales et juridiques, où seul le père est maître ; tout le reste : femme, enfants, clients, esclaves, bétail, champs et possessions, n'a qu'une existence dépendante de la sienne, ne prospère que par son influence vitale. Lui

seul agit « métaphysiquement » en tous et extérieurement au nom de tous. Lui seul est *sui juris*, maître de son droit ; les autres sont *alieni juris*, c'est-à-dire dépendent d'un autre, du droit du père, du *pater familias*.

Cette idée forme l'axe de la pensée primitive, comme l'idée de la propriété privée, du droit individuel des personnes, du pouvoir autoritaire de l'État est la cheville des sociétés modernes.

Toute la vie institutionnelle du clan est pénétrée de cette idée de paternité : le chef du clan est le père du clan, naturel ou juridique ; les membres du clan sont ses enfants, naturels ou fictifs ⁽¹⁾.

L'idée de père et de paternisation, le primitif l'applique à tous les êtres, animés ou inanimés, à toutes les réalités du monde visible et invisible, même à tous les êtres de raison qu'il forme dans son esprit. Dans son système du monde, ne comptent que les causes-pères et les effets-enfants.

Même dans les clans matrilineaires où la lignée est comptée par ascendants maternels, par mères, l'idée formatrice des institutions est toujours l'idée d'autorité paternelle ; le concept de matripotestalté n'a pas été

(1) Il s'agit ici du père juridique, non toujours du père naturel, physique, biologique, mais de celui qui, selon le Droit institutionnel, est supposé disposer du pouvoir métaphysique de féconder la force de vie des membres de sa lignée ou de son clan ; dans cette perspective il importe peu que ceux-ci soient membres par naissance ou membres par incorporation, par mariage, par achat, par donation volontaire ou par butin de guerre, clients ou esclaves.

Ainsi un chef de clan ou père de famille meurt ; est supposé hériter de sa fonction de père, de vivificateur de la force vitale de ses descendants, tout homme qui rituellement, selon les institutions du clan, a été installé à sa place ou que le père en mourant a indiqué pour lui succéder. C'est normalement le fils aîné ; cela peut être aussi un puîné, un frère du père décédé ou une personne représentative dans le clan.

De par leurs institutions, la notion de père a été élargie à des concepts plus compréhensifs que celui de père naturel ; ainsi ils nomment pères, tous ceux qui par naissance proviennent de la même souche que le père naturel ou juridique, c'est-à-dire tous ses frères et même toutes ses sœurs. De là le terme *tatu mukaji*, ou *shakaji*, qui étymologiquement veut dire père féminin, pour indiquer une sœur du père. De par leur origine commune, ces frères et sœurs du père participent à sa paternité, c'est-à-dire à son pouvoir fécondant sur sa descendance.

générateur d'institutions. D'ailleurs, le plus souvent là où règne la matrilinearité, c'est encore un homme, par exemple un oncle maternel ou un autre parent de la mère, qui exerce les pouvoirs et possède les droits, même s'il les reçoit de sa mère ou de sa sœur et qu'on l'affuble du nom de « mère » parce que, comme l'observait le R. P. VAN WING : « en Afrique on désigne du nom même de la personne tous ceux qui sont liés par cette personne ».

Nulle part il n'y a un *corpus juris* dans lequel l'idée de mère a été formatrice même d'une partie de l'institution juridique ; toujours c'est l'idée de « père » qui a formé les institutions.

De même que l'idée de père et de fonction paternelle a formé les institutions familiales, sociales et politiques, le Droit et les concepts juridiques, ainsi aussi elle se trouve à la base de la théodicée des Noirs. Dieu est père ; son influence sur le monde est une influence paternelle ; leur comportement envers Lui est empreint d'une vénération, d'une confiance filiale.

Dans toutes leurs prières, les Noirs parlent à Dieu comme un enfant parle à son père ; le ton est celui du respect, de la soumission, de la confiance. Même lorsque, aigris par le nombre et la ténacité de leurs adversités, ils supposent que Dieu agit envers eux avec partialité et de façon arbitraire, jamais ils n'useront d'expressions marquant l'insubordination ou la révolte ; ils se risqueront tout au plus à émettre quelques plaintes respectueuses, alors que les manifestations de colère et de rébellion contre les ancêtres inactifs et les sortilèges impuissants sont admises et même fréquentes.

Dans les contretemps, qui leur paraissent illogiques, ils aiment à s'en rapporter à Dieu, à aller l'interroger filialement. Dans les fables et les légendes, nous voyons hommes et animaux partir en voyage pour aller se plaindre chez Lui d'épreuves de longue durée. Ils agissent envers Lui comme un fils à bout de ressources person-

enquête sur leurs usages, leurs croyances, leurs dictons, fables et prières se rapportant à Dieu : j'espère n'avoir point trahi leur vision intérieure de *Maweja*, l'Être Suprême, Père et Vivificateur de tout ce qu'Il a produit.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	3
INTRODUCTION	5
NOTES SUR L'ORTHOGRAPHE	6
Première partie : Appellations de Dieu	9
A. LES NOMS PROPRES DE DIEU	10
1. Maweja	10
2. Mulopo	15
3. Mvidie	16
4. Nzambi	21
5. Kalunga	27
B. LES NOMS ANALOGIQUES DE DIEU	29
1. Noms de Bakulu	31
2. Noms de Bakole	32
3. Noms d'hommes éminents	32
4. Tshitundu, Kabale et Mikombo	38
5. Note sur Bende	41
6. Noms d'animaux ou d'êtres inanimés	43
C. LES NOMS DE DIEU DONNÉS AUX ENFANTS	43
1. Les noms Luba en général	43
2. Noms dérivés d'un dicton concernant Dieu	46
3. Noms propres de Dieu	47
Deuxième partie : Proverbes et dictons concernant Dieu ..	49
INTRODUCTION	49
A. TITRES DE LOUANGES À DIEU	52
B. SENTENCES MORALES OÙ DIEU EST MENTIONNÉ	61

C. PROVERBES AUTOUR DE LA RELATION : Dieu et la souffrance humaine	65
D. PROVERBES CONCERNANT LE THÈME : Dieu et la souffrance	72
Troisième partie : Prières, pratiques et chants en l'honneur de Dieu	
INTRODUCTION	76
A. PRIÈRES ET PRATIQUES EN L'HONNEUR DE DIEU	82
a) Prières générales	82
b) Prières particulières	86
c) Trois occasions spéciales pour invoquer Dieu	93
1) En cas de détresse, de maladie ou de mort	94
2) Dans la fabrication des grands sortilèges	101
a) Le buanga bua Tshibola	101
b) Le buanga bua Lubanza	105
c) Le Tshiabu	106
d) Autres sortilèges	107
3) Dans la cérémonie du kutshipulula	109
B. DIEU DANS LES CHANTS INDIGÈNES	115
Quatrième partie : Fables et légendes concernant Dieu	120
INTRODUCTION	120
1. Légendes au sujet de Mikombo et de Bende	121
2. Contes concernant les hommes et les animaux qui vont auprès de Dieu se plaindre des souffrances et des décès qu'ils n'ont pu empêcher	130
3. Récits symboliques dans lesquels Dieu apprend aux hommes la sagesse de vie	142
4. Contes mythologiques sur l'origine des êtres	179
CONCLUSION : Fondements de l'idée de Dieu chez les baLuba	189