

La notion de Dieu chez les baLuba du Kasai

PAR LE

P. R. VAN CAENEGHEM

Missionnaire de Scheut

Le présent ouvrage, écrit par un missionnaire belge, présente un intérêt particulier pour les ethnologues et les linguistes. Il donne, en même temps, la valeur artistique des œuvres qu'il mentionne.

La orthographe belge a été adoptée conformément aux corrections proposées par le R. P. G. Van Boeckel et approuvées par la Commission d'Ethnographie de l'Institut Royal Colonial Belge, en sa séance du 19 mai 1922 (cf. R. P. G. Van Boeckel, orthographe des noms ethniques au Congo, dans la revue des principales œuvres et fréquen-
MÉM. ACAD. ROYALE SCIENCES COLON. 1922. Sc. 2. et 3. 1924.

La notion de Dieu chez les Bembe 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 dictos 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 Bakete, les Bahindji, les Balubas, les Basaka Moesi, les Bakwa Mpulu, les Bakwa Lantu — toutes tribus qui habitent la même province — ni même sur les Bena Luba, dans ce qu'ils ont encore de caractéristiques et d'originalité.

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.

(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^o 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'infiltrent 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 Lulua, 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 *tátuën-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 : *tékètè* = *tékété*, qui, dans les deux cas, signifie faible, mou ; ou *lùbiliú* = *lùbilú* = 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 transcendence, 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 : *Mawéjá*, *Mulópò*, *Mvidié*, *Nzambì* et *Kálungá*, 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 *Mawéja* est employé presque à l'exclusion des autres noms propres actuellement en usage. On le retrouve dans les expressions : *Kondo ka Mawéja*, 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, *Nángilá* ; *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 *Mawaze*, 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 étymologique 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 (Tanganyika-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 *Saboz* (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 dictions 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.

« Múlópò Mawéjá, tuálàlá bímpè mú nzùbú, 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*.

« Múlópò Mawéjá Nángílá, 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 :

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

« Múlópò muéná bíntú, múlóngólódí wá biónsó. = Dieu, Maître de tout, Organisateur de tout ».

« Múlópò 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-muénà mpálà* sont des

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

Mais *Mulópò*, avec la même tonologie que lorsqu'il signifie Dieu, s'emploie aussi pour désigner un chef supérieur, comme dans l'expression *Mulópò mójimá* : 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 Bavidiye baLuba ou Bavidiye 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 dictions suivants :

Mántú kàyi mufuká kùdi Mvidié ?
Nkáyéndé mudi pangilé.

Comment l'homme ne serait-il pas créé par Dieu ?
Puisqu'il ne peut se créer soi-même.

Tshítákúpèlè Mvidié, wéwé nè :
Mújàngi m-múnkùbe.

C'est Dieu qui vous accorde cela et vous dites :
C'est l'esprit d'un mort qui me protège.

Móyó m-múshiyá Mvidié,
Láfù n-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
Kàfuálá,	N'arrive pas vite à mourir ;
Ufuàfuá wá bálójí :	Le plus souvent on meurt par le fait des sorciers
Nè báñkiná bántú	Ou des envieux (par leurs sortilèges).

Ces exemples sont cités pour faire ressortir l'antithèse du mot *Mvidié* 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.

Mvidié est nom propre de Dieu dans l'expression courante : *Muamba Mvidié* = 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 wámbákù 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 :

Buàbùlá múlambikà,	Lorsqu'on ne trouve pas de coupable (pour cas de maladie ou de mort)
Kábàbùlámblíklá Mawéjá,	On ne peut pas mettre Dieu en cause,
Bàbùlámblíká Mvldié	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 úmpèpú muáná	Dieu, veuillez me donner un enfant,
Bíntú biónsó bià Mvidié,	Tout appartient à Dieu,
Mvidié Múkùlù wàfùkhlé,	Dieu l'a créé,
Wàfùkhlá 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 adjetif, 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-Kábúndi.

Múkùlù wá nyúnyú, n-Káténdé.

Múkùlù wá mpású, n-Kàmànyimányi.

etc.

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

Originairement *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 *-fid-* et sa forme applicative *-fidila*, dont il donne comme signification *to guide*, mener, diriger. *Mfidí* 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. JOHN-STON, *op. cit.*, p. 307).

Il est en usage aussi chez les baLuba du Kasai, mais beaucoup moins que les autres dénominations déjà citées. *Kúmóná Nzámbì* = *kítútá dìakáléngé* = réussir ; = (en cas de maladie) guérir.

Údf mukúpíté wéwé Nzámbì búkólè ñgwá pányì aú ?

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

Âkuillà Nzámbì ; Parlez au profit de Dieu (= aimez Dieu) ;

Âkuákuillà. 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. *Mvìdi Múkùlù wányì, ùngákuilè biányì* = Dieu, mon Seigneur, ayez pitié de moi.

L'expression *Nzámbì á lúpèmbà* = 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.

Údf mungélá lúpèmbà mündá biskolè = Il m'enduisit complètement l'intérieur avec de la terre blanche = Il me rendit très heureux.

Mvidí Múkùlù údf ùmúlábá mpèmbà = 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 sortiléges, 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. *Mvìdi Múkùlù, Nzámbì 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* (*Wa — le — 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 *muanganakasa* = le grand orteil.

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

Munkidi⁽²⁾ est *nhidi* 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* = maïs, *luamba* = *luambu* = *luatshi* = front d'une ligne de bataille, *muanza* = serpent, *nzaji* = éclair, *luanga* = *thshiang* = 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* ; *nyunu* = 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, *Zaïre*, 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 = tshiangá*, 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. KÁLÚNGÁ.

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 :

Kálúngá mflábì = séjour des défunt justes.

Kálúngá mísonà = séjour des défunt 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 défunt de la famille, le grand-père, la grand-mère, leurs parents respectifs et deux ou trois noms de pères génératrices 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),
Kdwóngó muénd bintú, *Kawongo* (²) possesseur de toute chose,
Dímwè wénzá bíléngá, *dímwè wénzá bí-* Parfois il agit bien, parfois il agit.
bí. *mal* (³).

b) Ou bien :

Mvidí Múkùlù, Múlópò, Mawéjá Nángílá ; Dieu dans le ciel, Seigneur Dieu ;
Dibá kàtàngílá tshíshíkí, Soleil qu'on ne peut regarder
 fixement,
Wá kútàngílá diàmóshá nsèsé ; Qui le regarde est brûlé par ses
 rayons ;
Káwóngó muéná bántú *Kawongo*, maître des hommes,
Mfumuètù Tshítèbwà Mùkànà *Tshitebwa Mukana*, notre chef,
Mvidí Múkùlù mámpángà. Dieu de force.

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

<i>Mukalenge Tshitebwa Mukana</i>	Seigneur Tshitebwa Mukana
<i>Mfumu wetu wa kutuambilà mua kupita.</i>	Notre chef qui nous enseigne comment faire pour prospérer.

c) Ou bien :

<i>Múlópò Mawéjá Nángílá</i> (etc.)	Dieu, Seigneur (etc.),
<i>Náshá biàmánà mísikùnà</i>	Même là où finit la terre
<i>M-bíntú bià Ilungá Mbidi.</i>	Tout appartient à <i>Ilunga Mbidi</i> .

d) Ou bien :

<i>Múlópò Mawéjá Nángílá</i> (etc.)	Dieu, Seigneur (etc.),
<i>Wéwé Kásóngó wá kú dbá</i> ,	Vous êtes notre <i>Kasongo wa ku diba</i> ,
<i>Éndà,</i>	(du soleil levant)
<i>Búlóbá bônsó m-buèbè.</i>	Avancez, (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) *Mvidi 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, *Mpun-gu 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 Nkólé, kuàkúshikilá* = 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 *Nkole* ne peut les dompter.

c) *Mvidi Múkùlù wá Béndé* Dieu est *Bende*
Béndé wá Mvidi Múkùlù. 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) *Mvidi Múkùlù wá Tshitéte* = Dieu de *Tshitete*.

A première vue, le mot *Tshitéte* 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 Múlópò = 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 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 Mukulu wa Tshimpangá* = 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*, *Pangaapanga*, *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 : *Mvìdí Múkùlù, mpàngá à bìntù* = Dieu, Créateur de tout.

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

Mvìdí Múkùlù wá Tshímpàngá 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 :

Múlùmé wá tshímpàngá
Tungùnùjá mìkókó.

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

Il en est de même dans l'expression : *Kútwà mvítà tshímpàngá* = 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 *Mvìdí Múkùlù Mámpongá* ou *Mvidie a Mámpongá*; ici le mot *mampanga*, quoique de structure égale à *Tshímpanga*, en diffère par sa tonalité ; il constitue donc un mot différent avec signification autre. On est d'accord pour dire que *Mámpongá* 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 Tshianá Tshikulu* = 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 Mükùlùmpè* = Dieu du père *Mukulumpe*.

Mukulumpe a la même signification que *Mukulu*. C'est le même mot, pourvu du suffixe *-mpè* 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 Tshiámé* = 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 *Tshiamé* était une femme, la mère de Dieu. Pour l'origine étymologique du mot, notons que Mgr 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 *Tshiamé*.

D'aucuns tâchent d'expliquer le mot *Tshiamé* en le faisant dériver du radical verbal *-tshiàmá-* qui signifie se mettre de travers, empêcher. *Tshiamé* signifierait : l'obstructeur, celui qui contrarie. *Mvidi Mukulu wa Tshiamé* serait corrélatif de *Mvidi Mukulu wa Mukawo*, Dieu le Jaloux. Souvent on emploie *Tshiamé* 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 *Tshiàmé* a une tonologie différente de celle du radical *-tshiàmá-*.

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

f) Maweja Nangila, *Tshimuènà*, màmù a Kányíkí = 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 tshimuéná bántú bändì = Dieu le grand possesseur des hommes.

Dans cette expression, le mot *tshimuéná* a une autre mélodie de tons, il constitue donc un autre mot avec une signification différente. *Tshimuéná* 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 bántú	Dieu, Maître de toutes choses,
Múlópò Muéná búlóbá.	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 Kányíki

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 *Tshillèlè* semble dériver du radical *-lélá-* qui signifie : être abondant, abonder ; appliqué à Dieu, il signifierait : Dieu qui possède tout, toute force de vie. Nous négligeons le radical *-lélá-* = 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
Tshitundú muâna á pèulù. (Vous êtes) *Tshitundu*, enfant des cieux.

Ou bien, au lieu de *Tshitundu* :

- b) *Kabâlé 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,
Tshímuènè mámu à Kányílkí	Tshímuene mère de Kanyiki
Kábálé muâna à Múlópò	Kabale, fils de Dieu
Mvíidí Múkúlù wá Tshíflélè	Dieu de Tshilele
Mámu à Káshidí.	Mère de Kashidi.

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

Ce *Mikombo* est aussi *Muana a Maweja*, *Muana wa Muloopo*, 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	Míkómbó de Kalewo
Nkáyéndé múdifuké	Il se créa lui-même (et vint au monde)
Né máfumá nè ngábó,	Avec des lances et des boucliers,
Né miélè mfjíngflá	Sanglé de couteaux
Né bfbungú 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 vivifie 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 bá Mvídí Múkùlù nè Míkómbó = Tous les hommes appartiennent à (descendant 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 bantu bia Bende, bia Mvidi Mukulu = Hommes et choses, tout est à Bende, à Dieu,

Ou bien, au singulier :

Múntú ñgúa 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 Múkulu wá Béndè
 Béndè wá Mvidí Múkulu.

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 prénom 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 prénom 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 entreprend, 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 patriarchat 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.

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

Mvìdiá kúmpá muáná,	Dieu m'a donné un enfant,
bántú nè bákishí bákádí bàbèngá nándlì.	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 Mawéjá,	Puisque Dieu te l'a donné,
pèbè wámuánfyshiá.	Toi, sois Lui reconnaissant.

Bàdiámbìlà = Ils s'enorgueillisaient. Sous-entendu :

Bàdiámbìlà buà kúmpá muáná kú mángá nè kú múpóngó, bákáshikflá ; Mawéjá nkàyéndè wámpf.

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 tshià 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 : *Mivid 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. *Mdkumbú* (sing. *di*), du verbe *kukumbíld* *múntú* = consoler quelqu'un, réconforter quelqu'un. *Kukumbá mvúld* = chasser la pluie. *Dlkumbú* = ce qui réconforte, ce qui chasse l'ennui.

2. *Mítendú* = *Mítendélélú* (sing. *mu*-), du verbe *kútendá* = crier, chanter, célébrer. *Kútendulá mvúld* = éloigner la pluie, éclaircir. *Kútendélélá* = glorifier quelqu'un pour obtenir ses bonnes grâces. *Mútendú* = éloge pour exhorter quelqu'un.

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

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. *Túsúmú* (sing. *ka-*), *kúsúmá* 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 mortantes, qui s'incrustent dans l'esprit et le cœur.

5. *Túsállá* (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. *Ménd* (sing. *díndá*), signifie : noms, parce que la glorification de quelqu'un se fait surtout en lui adressant des noms d'hommes ou d'animaux célèbres. *Kúsámínd ménd* = attribuer des noms, exalter quelqu'un.

7. *Músámú* = une exclamation, une excitation, une exaltation. Du verbe *kúsámá* = 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'éénigme de la tragédie humaine.

A. Titres de louanges à Dieu.

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

Múlópò Mawéjá Nángilá,
Dibá kàtàngilá tshíshískí
Wá kútàngilá,
Diàmóshá nsàsé.

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 : *Mawéja Nangila*, *Mvidi Mukulu wa Tshiamé* ; le dernier vers aussi peut se changer en : *Bàmuándá nsèsé*. 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, Mawéjá Nángílá,	Dieu du ciel, Seigneur,
Díbá kátàngflá tshíshíkl ;	Soleil qu'on ne peut regarder fixement ;
Ngábú wá ntshíbúlá bflòbó.	Bouclier sur lequel se brisent les forts.

Ou dans le dicton rythmique :

3.

Kálondá kákùnzá,	Petit kalonda rouge (insecte),
Kásensá nè njílá.	Sautant le long de la route.
Muâná wá Mvidí Múkùlù	Le fils de Dieu,
Kéná kútàngflá ;	On ne peut le regarder ;
Bfwmútàngflá	Si on le regarde,
Bínsónjí biámáta.	Les larmes vous échappent.

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

Bíntú biónsó mbià Mvidí,	Toutes les choses sont de Dieu,
Mvidí Múkùlù wàfukílè ;	Dieu les a créées ;
Wàfukílè múnshí'a Kábwè	Il les a créées (assis) sous le palmier
Kábwè kónsó kàfubá.	Et tout palmier se fâne.

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

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

Mvidié,	Dieu,
Mvidie'a mámpángà ;	Dieu le Fort ;
Nzévu'a mbángá ;	Éléphant avec ses défenses ;
Bilungá bfléngá,	Pommes de terre douces,
Nkündé.	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 :

Kápúmbú

Éléphant

Kimányí mú nshindé ;

Qui ne peut s'arrêter sur le chemin ;

Àmú bâdì mú nshindé,

S'il s'arrête, les hommes en route

Bânyémá.

S'enfuient.

7. Variante :

Kápúmbú wá Múlèká,
Kimányí mú njílá ;

Éléphant (= Dieu) de la mère Muleka,
Il ne peut s'arrêter sur le chemin ;

Bâna nè bákàjí

Si non les femmes et les enfants

Bàmúyá lúbílú.

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,
Wádídfílá ;
Ilúngá Mbíyé.

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

Ilunga Mbyie et *Ilunga Mbidi* sont des noms propres de premiers ancêtres (cf. supra, 1^{re} partie) ; dans les titres de louange, ils remplacent souvent le nom propre de Dieu.

9.

Nkàshàmà wá múkilá múlé ;
Bípátá,
Kàyí lùbílú,
Mútámìné 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 báléngélé ;
Ilúngá 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 ;
Kápembá nsúngúlá bálgéglé
Máwéjá Nángflá.

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 Máléjí,

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*.

Diámbá
Kàbàndíbwá pá nyímà ;
Biámúbàndá,
Úsélémúkè.

Le serpent *diamla* (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 :

Tshíbf
Wámóná lùbídí,
M-Muéná búlbá.

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

s'y passe dans le secret, dans l'obscurité ; elle regarde aussi à l'extérieur sur la cour et sait ce qui se passe en public, en pleine lumière, elle voit tout. Ainsi Dieu voit et connaît l'homme à l'intérieur comme à l'extérieur.

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

Múkwà lúmóná Il est la vue même ($\tau\delta\ \beta\lambda\epsilon\pi\epsilon\nu$)
Úmónámóná nè búfukú. Sa vue pénètre aussi l'obscurité.

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

Mâyí Eau
Mfuki'a mukèlè. Source du sel (tel est Dieu).

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 :

Máwéjá Nángílá, mfùkí, úfùkilá biônsó...
Dieu, Créateur, qui a créé tout...

ou :

Múlópò nguáfùkílé bóbishí nè bióshá
Dieu qui a créé le cru et le cuit (= tout ce qui se mange).

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

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

Múntú kàyi mufuká kùdí Mvidié ? Comment l'homme ne serait-il pas créé par Dieu ?
Nkàyéndé mudiipàngílé, 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 :

Kułpiská-piská Múlópò	Là où Dieu s'occupe à faire la cuisine,
Kákuèná muinshí ;	On n'y voit pas de fumée ;
Lúvù mū mpàngá	Cependant soudain vous voyez le plat de manioc
Nyúngù mū mésó.	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,
Wáfuklé bákàjì,	Créateur des femmes,
Wáfuklé bálùmé ;	Créateur des hommes ;
Údí nè kámúnjimbú,	Vous êtes le grand mystérieux,
Údí nè kámukálángé.	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 tshiùkútá	Celui qui est rassasié
Tshiàbikilá Múlópò :	Dit facilement à Dieu :
Mànsèbé.	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 :

Wámbákù bímpè Mvídí Mákùlù ;	Dieu, tout ce que vous avez fait a été bien fait ;
M-mútùpé mukáná	Vous nous avez donné une bouche
Muà kuákúlá ;	Pour parler ;
Nè bólálú	Un lit
Tùtékè 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 :

Tshítákúpélà Mvídí,	Ce que d'habitude vous recevez de Dieu,
Wêwé nè :	Vous en dites :
Mújàngì 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 ;	Bourgeon de l'arbre Mulemba ;
Úmwènepù Mvìdí Múkùlù	A-t-on jamais vu que Dieu
Wèlá tshîondò ?	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 :

Mvidé kàkùlú né mûntú ; Dieu ne discute pas avec un homme ;
Ütù wàkùlá, Quand Il parle,
Wàbìngá. 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 :

Mvldí Múkùlù wá Bákwà Kátèndé ; Dieu de la race Katende ;
Kúlú kuàluá mvùlá, C'est d'en haut que descend la pluie,
Kuàluá múnýà. 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 Tshítébwá Múkáná
Mfumú 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. 1^{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 encastré 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,
Mvídí Múkùlù
Ngúbípápá 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 biónsó bià Mvídí Múkùlù
Wá múlú wàfuká ;
Bàmúlòmbá,
Kàbípí.

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

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

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

29.

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

30.

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

31.

Mpákápáká, Quand je fabrique des sortilèges,
 Tshítédi Múntú ; Je ne cite jamais le nom d'un homme ;
 Múntú ñgwá Béndé wá Mawéjá. 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 Mvídíé ; Comme Dieu le dispose ;
 Bídímú bià lélù m-bíkùdímùké, Maintenant les temps ont changé,
 Bámwè kú mítù, D'aucuns sont restés en aval
 Bámwè kùnù. (où ils demeurerent autrefois),
 D'autres sont venus habiter ici.

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

Mvídí Múkùlù Mawéjá ; Dieu Seigneur ;
 Bàyayá, On progresse (= prospère),
 Bákámúmòná ; Quand on l'a regardé (mis sa confiance en Lui) ;
 Báténà bámúmòná, Ceux qui ne le regardent pas,
 Kábàyì. Ne progressent pas.

Prospérer signifie ici : être protégé contre les affaiblis-seurs 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 dé-favorable selon qu'on regarde avec une intention bien-veillante 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 :

Mvìdf Múkùlù,	Dieu,
Bákámúmóná	Ceux qui vous regardent
Bàtwá mísikùmà.	Prospèrent.

35. Ou bien :

Bápèlè Máwéjá,	Ceux qui sont dotés par Dieu,
Bàdiá lúmù.	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 múnntwà diiélú nè biànlì biônsó...
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 malveil-lant 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 supposent 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 kàfù málùngú,
Muélè wà Mawéjá,
Ké ùdì ûmútwilà.

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 mukàndú nè :
Wákútápángáná,
Wàfuá.

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

39.

Tshidí muámbé Mvidié :
Bàdí bádiá búkáléngé,
Nè bénédé nàká.

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 :

Pumbé pumbé	Tout est passé,
Midimú yónsó yápumbá	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 *miláu* 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'irrémédiable.

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 kuéná 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.

Mvildí Múkùlù wá Tshiámé ; Dieu de la mère Tshiame ;
 Wámáníné kùmwè, Un côté de votre œuvre est achevé,
 Kùmwè kuáshàlá. L'autre côté reste encore à parfaire.

43. Ou plus tranchant :

Mvildí Múkùlù, Dieu,
 Kùmwè kuápuà, Une part est finie,
 Kùmwè kuáshàlá. L'autre reste inachevée.

44.

Mvildí Múkùlù Múlópò Máréjá Nánglá, Dieu, Maître Suprême,
 Mfukí ufukílá biónsó ; Créateur, qui avez créé tout ;
 Wàfuká mukókó, wàfuká tshímpàngá, Vous créez la brebis, vous créez le
 bétier,
 Kàdí kábá kámwè è kúmúshàlá. 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.

Mvildí Múkùlù, Máréjá Nánglá, Dieu est Dieu,
 Nè kúbímpá, Soit qu'il me donne,
 Nè kúbinnyèngá. Soit qu'il me prive.

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

46.

Mvidí Múkùlù wá Tshiâna Tshikùlù,
 Káwóngó muéná bántú ;
 Dímwè wènzá bfléngá,
 Dímwè wènzá bfbl.

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 gémississement de la créature souffrante.

47.

Máwéjá Nángílá ;
 Muéná kuénzá bfléngá,
 Muéná kuénzá bfbl ;
 Né mútshí wá tshípáyápáyá,
 Wá díshíbáyá 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 *lolo*, 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 Tshiâmé ;
 Ùpálá bámwè,
 Ùpà bângá,
 Kàdí ùmpélè mêmé.

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 ;
 Wàdängá bângá,
 Kàdingí wá Mvidí muâná.

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
Kàmányí bálándá ;	Ignore les pauvres ;
Bálándá,	Les pauvres,
Ké bámpétà bèndè.	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 ? Mudimadima katengibù nsala, Maweja Nangila.	Les pauvres qui est-ce qui les aime ? Chauve-souris sans plumes, 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, M-bàkásuà Mvidié ; Bàtènà bà mákàsà, Mvidié wàkábàbèngá.	Sont prospères, Ceux que Dieu aime ; Ceux qui sont en détresse, 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.

Mvìdié wá bájàngì,
Muéná tshíntú wàkúpà ;
Wàkútuidflá 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.

Mvìdié,
Üpápá bámwè ;
Bângá,
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 :

Mawéjá wá kásuélé,
Bámwè bášombé,
Bádiá nítété.

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

56.

Mawéjá ùbwélélé mú luèbè lúbànzà,
Múvválé tshílambà ;
Muányì,
Ùbwélélè 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 mufundé.
Kúfuká bámwè,
Búlé bú pàpá ;
Bákwa'bò,
M-mpingù yá mündá 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 kúfuká biônsó,
Kúbípá mésó ;
Kàdí kúnshiyá mêmé.

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 :

Nyilé kuélá Mvídí Múkùlù móyó nè :	Je voudrais aller saluer Dieu et Lui dire :
Máwéjá wétù ngándàmùnákú,	Bon Dieu, veuillez m'expliquer
Mùdà mufuké bèbè bántú	Comment il se fait que vous avez créé vos hommes,
Bângá bálélé,	Les uns prolifiques,
Bákwa'bò 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.

Ndimbá-dimbá,	La fraude est partout,
Bàdà kuétù nè :	Ceux de chez nous prétendent :

Bà Mvìdí Múkùlù bàdf bàdimbá.	Que c'est Dieu et tout ce qui l'entoure qui nous trompe.
Mvìdí Múkùlù nè :	Mais Dieu répond :
Nkàyébè údldimbá muâná.	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.

61.

Móyò,	La vie
M-múshiyá Mvìdié ;	Nous a été léguée par Dieu ;
Láfù,	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 mátèyá kòndàkànyi,	Des pièges nous sont tendus partout,
Bângá nè : m-Múlòpò,	Les uns disent de par Dieu,
Bângá 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.

Buàbùlá mélámbikà,	Dans une affaire, quand on ne connaît pas le coupable,
Kàbàbùlámblíklá Mawéjá,	N'allez pas mettre Dieu en cause,
Bàbùlámblíká mvìdié.	Accusez un des esprits des trépassés.

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

64.

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

Ufuàfuá, Le plus souvent on meurt
 Ngwá bálójí, De par les sorciers
 Nè báñkñá bántú. Et de par les envieux.

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

65.

Muéná múpóngó ùdí mútúvvilé, Le sorcier est venu nous voir,
 Mútàngllé kú bákàjí nè bálùmé ; Il a regardé les femmes et les
 Bántú bá Béndé bá 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 tshiedelu
 Ne : ditunga n-kua Maweja wa Tshiamé.
 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 :

Túdi mítù mídiñgíshá pànu,	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 ? Etes-vous heureux, content ?
Mudingishe. Comme-ci, comme-ca, 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 :

Túdi bámfstù mídlngá pànu,
Ku buloba kudi nzubu.
Nous sommes des têtes avec accessoires
(= cousins) qui trompent ici bas,
En terre est notre vrai séjour.

Notre vraie vie est en terre, chez les mânes.

...-injia tunc ergo ad aliam partem, quoniam si eis datur, que... asq. ...-stulas ob alium et si eis datur, ...-tum quod asq. res id quod

Ces croyances 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-BRUL, 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 nous 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 CLERCQ, 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 addressed 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 féconde 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 inversément. 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.

Mvìdí Mákùlù Múlópò,
Umpèshè móyó ngíkálè mukólè ;

Mmónè tshíumá

Mbákè, ndélè,

Mmúnè mbùjí, nzòló,

Nkànú, bintú biônsó,

Ngíkálè mûmé ngóngóngó, mukólè.

Bákàjí mìbà Mawéjá

Bálùmè mbèndè bâna ;

Biônsó mìbièndè ;

Yéyé ké muénábiò.

Dieu des cieux, Seigneur,
Donne-moi force de vie, que je sois fort
(= prospère) ;

Donne moi du bien-être

Que j'épouse, que j'engendre,

Que j'élève des chèvres, des poules,

(Que j'obtiennes) de l'argent, toutes sortes de biens,

Que je sois florissant de santé et de vie ;
Mes filles, ce sont des filles venant de Dieu ;

Mes fils sont ses enfants ;

Tout ce que j'ai est Sien ;

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 Mawéjá Nángflá
Wewé ké muéná bántú ;

Seigneur Dieu,
Vous êtes le Maître des hommes ;

Múntú éú àkólè, àtókè mútù,

Àlélè bána bávúlángánè ;

Bàdí amú békè wéwé.

Wá mündá múbł, wámútshiàùdł,

Kàbàmònýí tó.

Que cet homme soit plein de force vitale
jusqu'à ce que ses cheveux blanchissent,

Qu'il engendre une multitude d'enfants ;

Car tous sont aussi vos enfants.

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.

Mvídí Múkùlù,

Biànyì bíntú békálè bítwá mísikùmà ;

Mémé tshiená ngibá,

Tshiená ngéndélá mukàjí wá béndé

Tshiená ngéndélá muâna wá béndé.

Kàdí múnntú múnntàngilé,

Wéwé Mvídí Múkùlù,

Umútàngilé biékè.

Dieu du ciel,

Que tout ce que je possède prospère ;

Je ne suis pas voleur,

Je n'importe pas la femme d'un autre

Ni la fille d'autrui.

L'homme qui me regarde d'un œil méchant,

Vous, Dieu,

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 :

Muéná múpóngó ùdí mítuvwilé,	Le sorcier est venu chez nous,
Mútangilé kú bákají nè bálumé,	Cherchant les femmes, cherchant les hommes,
Bántu bá bénédé bá Mvidí Múkùlù.	Mais tout homme est propriété de Dieu.
Mvidí Múkùlù ùmúmònè,	Dieu regardez ce sorcier,
Àlué pá nyimà pèbè	Faites qu'il Vous suive (= qu'il Vous obéisse),
Tuétú tûbándé nè mâyí,	Que nous puissions remonter le courant,
Yéyé àpwékè nè mâyí.	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.

Mividí 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 memo 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 Mawéjá Nángílá
Wátupá mákàndà múbídí ;
Báná bányi bàsángálè
Wéwé úpélè
Éú tshiéndè, éú tshiéndè.

Dieu, Être Suprême,
Donnez à notre corps la santé ;
Que mes enfants soient heureux,
Vous qui donnez
A 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 wányi,
Ungámbikè búkòlè buà kuénzá múdfímú,
Muéná múpóngó kálón dó kú múdfímú wányi,
Yéyé múlón dé
Kú mésó kùmúfikè,
Kàmmónó tó.

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
Unsámbulshé biányi kú mâyí ;
Díkásà díbí kádímmuèkí,
Kuányi kú ndí nyá kútókè tòo.

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, Mawéjá wányi,
Umpè málúvú,
Mú dípàndà diányi édí.

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

Après avoir détaché la calebasse 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.

Mvidí 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 *kúsómá* et l'offrande, *músómù*. 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 semaines 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,
Díbá kàtàngílá tshíshíkí ;
Wéwé wáfukílá bià pànuápá,

É kúpá bántú bëbë nè bëbídiá.

Kádfí lélù eú nyéù

Túdià biàkúdià bià mû búdímí búpiá-
búpiá.

Wáménéshá bíkwàbò mû mädímí ètù. Veuillez faire croître d'autres fruits sur
nos champs.

Ukóléshè bádî bádiá biàkúdià bièbè. Donnez force de vie à ceux qui mangent
vos aliments.

Biôbió bíné biàtùpwéká nè díslá. Qu'ils digèrent bien dans nos intestins.

Seigneur Dieu,

Soleil qu'on ne peut regarder de face ;
Vous avez fait tout ce qui existe dans le
monde ici,

Et donné à vos hommes pour se nourrir.

Ce jour d'aujourd'hui

Nous mangeons les fruits de ce nouveau
champ.

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 prémisses 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 prémisses. 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 = *tshiotia*, 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.

Wewé Múlópò,	Pour Vous, Dieu,
Ké nzoló éu.	Voici une poule.
Kátuéná muà kúdià	Nous ne pouvons manger
Biákúdià bià tshídímú tshíánà.	Les fruits de cette saison sans faire ce qu'on doit faire.
Kàdí bñntú ébf kábítùsámì mündá tó.	Puisse cette nourriture n'être pas nuisible à notre intérieur.
Biápweká nè dñlá tálà.	Qu'elle descende dans nos entrailles sans trouble.
Tuáfská kábìdì mû tshíngá tshídímú	Laissez-nous atteindre la nouvelle saison
Biákàné.	Comme il faut (selon l'ordre établi).

Cette poule n'est pas tuée au *tshiotia*, 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.

Tshiéndélá, tshiéndélá,
Tshiéndélá kányòká,

Tshiéndéla kátèmbwè.

Wêwé tátù nè kákù,
Nè Múlópò muéná bñtú
Ngámbùluishè biànyl,
Nkwátè biànyl nyámá.
Wêwé Múlópò wákásuá, bàmwè,

Buà tshínyl bútùdì túkèngá,

Wêwé mútùtànglé ?

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

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

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

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

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 Nángílá,
Wátùpá mákándà múbídí,
Bánà bányí bášàngàlé.
Wéwé úpélé
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 lúa Mulo* ; 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 *tshiotha*, 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 Mawéjá,
Tuálàlá bimpè 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 bimpè,
Kuikádí mütütàngílé
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'acquittement 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, imbuies 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,	Donnez-nous pleine santé (force de vie),
Àmú muètù muà kálé	Comme nous étions autrefois
Mûtùshilè,	Quand vous nous avez abandonnés (les deux jour de son absence),
Múlópò Mawéjá.	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
Mbantu bia diku dietu,
Mbantu 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 ;

Meme kumana mikolobodi yonso :

Kutapa nzolo,

Kuakuila batatu,

Kupanga.

Apo Wewe,

Muntu udi mutangile bianyi bula,

Nansha kumutapa ?

Bionso ne bantu,

Tudi bebe wewe ;

Diba katangila tshishiki,

Wewe bukole

Budibo batemba kudi bakulu ;

Dikenga diampita bunene.

Meme,

Tshibikidi mukaji wa bende,

Tshinyengi bia bende,

Nansha buanga bubi tshieni nabo.

Tshieni nkina muana a muntu.

Bonso bamona lupetu lutanta,

Luanyi lunyanguka,

Lutangile amu ku lufu.

Mulopo Maweja Nangila,

Diba katangila tshishiki ;

Mbabutuku ne bianyi bionso,

Nansha kulala tulu mu nzubu.

Muntu udi mutangile luanyi lubanza,

Nansha kumonaye bualu !

Nansha kuelaye diyi ne :

Mvwa mubenge muntu nanyi wawa,

Nansha mvwa mumuele buanga bubi,

Bamubingila kudi bantu.

Vous qui arrangez toutes les affaires
des hommes ;

Tous les usages et les tabous, je les ai
observés ;

J'ai offert des poules,

J'ai invoqué les ancêtres,

Tout est inutile.

Maintenant à Vous Dieu (d'intervenir),

L'homme qui en veut à ma cour,

Pourquoi ne pas l'abattre ?

Mon bien et mes proches

Nous tous, nous Vous appartenons ;

Vous, soleil qu'on ne peut regarder
fixement,

Vous, force de vie

Glorifiée par nos chefs de clan ;

Ma misère me dépasse.

Moi,

Qui jamais n'attentai à la femme
d'autrui,

Qui n'ai jamais pris de force le bien
d'autrui,

Qui n'ai aucun sortilège pour nuire
au prochain.

Qui n'envie personne.

Tous les autres possèdent des biens
qui prospèrent,

Le mien se dissout de tous côtés,

S'en va toujours à sa perte.

Dieu, Être Suprême,

Soleil, qu'on ne peut regarder fixement,

Je cours à la ruine avec tout ce que j'ai,

Même le sommeil me fuit dans ma
maison.

L'homme qui en veut à ma cour,

Qu'il ait lui-même un malheur !

Que celui qui s'enhardit à crier :

Je ne veux pas de cet homme,

J'ai fabriqué contre lui un puissant
sortilège,

Qu'on le hue en public.

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

Múlópò,

Mêmé nákuámbá biônsó,

Dieu,

J'ai fait tout ce que je pouvais faire (1),

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

Tshiéna mûmònè buálú.

Kàdî wéwé

Nguákátufuká nè bákishí bínè,

Kàdî mû ndl ntâmbá kúkèngá

Mbuà tshínyì ?

Kí nzòló éú kú lúkùnyí

Nùdié, nùndékèlè,

Nsómbè bîmpè.

Múlópò Mâwéjá Nângílá,

Tshitundú muànà pèùlù,

Tshiéna mûdiè kántú kà bêndè.

Díkèngá édî nè ndià kùudi wéwé

Undékèlè.

Bikálâdío dià kùdî mûntú nè mmújàngí

Wàpwéká nè mâyí,

Mémé nábândâ nè mâyí.

Et je n'ai pas eu de résultat.

Cependant Vous, Dieu,

Qui nous avez créés ainsi que les
mânes (¹),

Que je reste dans tant de détresse
Comment cela se fait-il ?

J'immole une poule (²) ici au feu de
l'âtre

Acceptez-la et laissez-moi en paix,
Que je vive en tranquillité (= sans
contrariétés).

Dieu, Être Suprême,

Tshitundu, fils du ciel,

Puisque je n'ai rien pris à personne,
Cette détresse, si elle vient de Toi,
Veuillez m'en délivrer.

Si elle vient d'un homme ou d'un
esprit (³)

Qu'il périsse, emporté par le courant,
Laissez-moi remonter le courant
(= être sauvé).

22. Complainte plus succincte :

Bônsó bálédí bêtù

Nè bânkâmbwà bêtù,

Nùlué kú lúkùnyí ekú.

Wêwé Múlópò

Ké mûfûkí wá bântú,

Ulué bièbè ku lúkùnyí ekú,

Wêwé nguákâfuká bântú bônsó ;

Kàdî mûtûdî bákèngé,

M-mûnyí nè buà tshínyì ?

Kúdié bièbè nzòló kú kâpiâ.

Vous tous, nos parents

Et vous, nos ancêtres,

Veuillez venir ici au feu de l'âtre.

Dieu,

Toi qui es le Créateur des hommes,

Veuillez venir aussi à ce feu,

Car c'est Toi qui as créé tous les hommes ;

Mais que nous soyons en détresse,

Comment et pourquoi en est-il ainsi ?

Veuillez 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, nundekeli* = 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.

Mvídí Múkùlù, Dieu du ciel,
 Tshibí, Je n'ai jamais volé,
 Tshilówó, Je n'ai jamais ensorcelé personne,
 Tshidí tshítàngilé kú mbélò kuànyì Qu'un œil mauvais regarde ainsi ma cour,
 Nénkú ñ-tshínyì ? Qu'est-ce ?
 Mvídí Múkùlù wányì, Mon Dieu,
 Ungákulé biányì, Ayez pitié de moi,
 Wêwé muéná bántú ; Vous, Maître des hommes ;
 Mbákèngí ! Je suis en détresse !

24. En cas de maladie :

Mvídí Múkùlù wá Tshiamé,
 Dibá kàtàngilá tshishíski,
 Wá kútàngilá bámóshá nsásé ;
 Málú ònsó nánkúmáná,
 Kuéná únkwàtshíkákù biányì,
 Mú disámà diányì édf ?
 Nákútàmbá kúkèngá !
 Disámà nè ñidiá kú mínu yèbè
 Undékèlè !
 Ne' udi mûswè kúnshípa
 Unshípé !
 Nákútàmbá kúkèngá.

Dieu de Tshiamé,
 Soleil qu'on ne peut regarder fixement,
 Celui qui le regarde, les rayons le brûlent ;
 Tout ce qu'on peut faire, je l'ai fait (¹),
 Pourquoi ne pas m'aider moi aussi
 Dans cette maladie, la mienne ?
 Je suis si malheureux !
 Cette maladie si elle vient de votre main
 Veuillez m'en délivrer !
 Mais si Vous voulez me détruire
 Alors faites-le ! (²)
 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 périsaient 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 !
 Mvidi Mukulu muine pandi !
 Ne balume ne bakaji,
 Aka ! Aka !
 Bikale bamba ne mushiku,
 Bela Mvidi Mukulu meyi abo,
 Maweja Nangila !
 Mvidi Mukulu wa Tshiana Tshikulu !
 Kawongo muena bintu !

Les hommes sont de Dieu, leur Maître !
 De Dieu Lui-même !
 Tous les hommes et toutes les femmes,
 Ah ! Ah !
 Qu'ils le disent avec leur bouche,
 Qu'ils clament leurs cris vers Dieu,
 Dieu, Être Suprême
 Dieu de Tshiana Tshikulu !
 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

Tuabutuku ne bakaji ne bana ! Nous périssons avec nos femmes et nos enfants !
 Mabedi e kukandamina mu ditunga Comment se fait-il que les maladies
 nenku ? s'arrêtent si longtemps dans la région ?
 Aka ! Aka ! Aka ! Ah ! Ah ! Ah !

26. Quand les chasses sont infructueuses :

Mvidí Múkùlù,
 Dítà dia lélù
 Túdí túyá buèbè.
 Tuákuámbá málú ônsó, tuápángi.
 Kàdí Wéwé mufùkí wá biônsó,
 Utuámbikè nyámá lélù.
 Nyámá mubí kàmuékí
 Mú dítà diétù tó.

Dieu du ciel,
 La chasse d'aujourd'hui
 Nous l'entreprenons en votre honneur.
 Nous avons tout essayé en vain.
 Mais Vous, Créeur de tout ce qui existe,
 Procurez-nous aujourd'hui une bête.
 Qu'une bête sauvage (léopard, lion)
 n'apparaisse pas
 Dans cette chasse.

27. Ou bien :

Múlópò,
 Wámbíská bántú nyámá,
 Wámbíská bántú biúmá,
 Kàdí mú ndí nkèngá ?
 Tshísukú tshiántondò.
 Wéwé Múlópò kuénakù ányì ?
 Wéwé tátù nè kákù kánùnákù ányì ?

Dieu,
 Qui procurez aux hommes des bêtes de chasse,
 Qui procurez aux hommes des biens,
 Pourquoi n'ai-je que des infortunes ?
 Les hautes herbes m'importunent.
 Vous, Dieu, n'êtes-Vous plus là ?
 Et vous mon père, mon grand-père,
 n'êtes-vous plus là ?

Également dans cette prière, les mânes sont invoqués en même temps que Dieu. Dans le cas précédent, l'invocation des mânes se fait après la prière à Dieu, selon le cérémonial de la chasse. Cette cérémonie s'accomplit près du *buanga bua buyanga* = le sortilège de la chasse, érigé dans la cour de la case, ou bien les chasseurs l'accomplissent en route près d'un arbre *Tshipumbe*.

adresser des titres de louange pour le stimuler à faire usage de sa puissance. Ainsi dans les grands procès, quelqu'un se tient à côté du chef-justicier et clame sans cesse des titres de gloire pour l'inciter à oser prendre une décision.

Le cas est un exemple d'un culte commun de Dieu ; il n'a lieu que dans des circonstances extraordinaires comme, par exemple, en temps de calamités qui attaquent l'ensemble du clan.

28. Lors des infortunes de commerce :

Mvìdf Múkùlù, Dieu,
 Bábákì bábáká, Les époux dans leur mariage (sont prospères
 par votre influence),
 Bálédf bálélá ; Les parents obtiennent des enfants (de Vous),
 Mémé mbuà tshínyì ? Mais moi, pourquoi je reste ainsi ?
 Béná bíumá bàmóná ; Les riches prospèrent ;
 Mú ndì nyá kú yànyì ngéndú, Cependant moi, de mes voyages de commerce,
 Mpíngáná àmù tshiánànà, Je reviens sans profits,
 Mbuà tshínyì ? Pourquoi en est-il ainsi ?
 Mvìdf Múkùlù, Dieu,
 Úngámbùlùshé mú búpélè 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 :

Wêwé Mvìdf Múkùlù wányì, Vous, mon Dieu,
 Nákúténdéélá bákishí, nákúpángá ; J'ai invoqué les mânes, en vain ;
 Nákúpáká mágá, nákúpángá ; J'ai fabriqué des sortilèges, en vain ;
 Nákúbuká mbùkú, nákúpángá. J'ai consulté le sort, en vain.
 Kàdí Mvìdf Múkùlù, muéná bántú, Mais Dieu, Maître des hommes,
 Nákúlékéla málú ônsó ; Tout cela je le délaissé ;
 Nkádí mútékéméné kuúdi Wêwé, Maintenant je compte seulement sur Vous,
 Úngámbiké biànyì múnána Procurez-moi aussi un enfant
 Wá kúdià néndé Pour vivre ensemble avec lui
 Kuànyì kú mbéló. Chez moi dans ma maison.

30. Ou bien :

Múlópò Mawéjá, Seigneur Dieu,
 Biúmà bì ndí mufilé mú mukàjì La dot que j'ai payée pour une femme,
 Mbiànyì mémé múdlkébélé, Je l'ai obtenue par mes propres efforts (1)
 Kàdí Wêwé, Mvìdf Múkùlù, Mais Vous, Dieu du ciel,
 Mú ndí tshilédf biànyì múnýì ? Comment se fait-il que je n'engendre
 Kú málúonsó nákuámbá, nákú- pas d'enfants ?
 pángá ; J'ai fait tout ce qu'on doit faire, mais
 Kàdí mpíndiéú ndí nkèngéla kúudi en vain ;
 wêwé, Maintenant je viens exposer ma détresse
 Wêwé ké muéná biônsó, à Vous-même,
 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.

Uñgámbùluishè biányì kú diànyì Aidez-moi aussi, dans mon mariage.
dibàkà.

Mpétè wányì muâna. 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 :

Mvldí Múkùlù, Dieu du ciel,
Wákásuá bámwè D'aucuns, Vous les avantagez,
Tuétú bá bângì túdiàdiá mítètè. Mais nous et beaucoup d'autres nous ne
mangeons que des légumes *mítete* (1).
Mémè kúbákà kúlélá ntshilédí, Je suis marié, quant à obtenir un enfant,
rien ;
Ngábáká eú, ngábáká eú, J'ai épousé celle-ci, j'ai épousé celle-là,
Kuángátápò né bánsihilá kùdí bétù, J'ai accepté aussi les femmes que j'héritais dans la famille,
Sè : ndélèpò tó. Mais quant à obtenir des enfants, pas un seul.
Aká ! Múlópò muéná bántú, Hélas ! Dieu, Maître de tout,
Múlóngolíodí wá biônsó, Vous qui arrangez tout,
Bámwé ubápà bálélá, A d'aucuns Vous donnez d'engendrer
Bâtwàlá bána mû mbèsè, des enfants,
Bâdiá nábò kú bísbilù, De les porter sur leur hanche,
Bâbâtùmá kú kádfilù kà dínuà D'être assis avec eux autour des plats,
fwánkà. De les envoyer chercher du feu pour la
Nshímá míshálé pá tshfbálù pipe à tabac.
Básángáná káitshiyipú, Quand ils laissent de la bouillie de manioc
Mémé eú bákàjì nènkú, dans leurs plats
Âmú pátupù ! Ils la trouvent mangée (par les enfants).
Pá wâishilà Cependant moi, avec tant de femmes,
Mpá wâlsángéná. Tout est inutile !
Díkásà búbi, kábídí búléngá. Là où je laisse les restes de ma nourriture
Aká ! Nzambí Máwéjá Múlópò wányì, Là aussi je les retrouve.
Ntshínyipú nènkú ? Comme mon malheur est grand, avec un
Mántú udí mûndówé eú, corps qui est pourtant valide.
Né m-múkàjì, né m-múlùmé Hélas, Dieu mon Seigneur,
Mpándè ! Pourquoi en est-il ainsi ?
Yéyé nkólàyì áú, Celui qui m'ensorcelle,
Díbwé kápándikà áú, Que ce soit un homme, que ce soit une
Udí mukúpíté wêwé Nzambí búkólè femme,
Nguá pányì aú ? Veuillez m'en délivrer !
Lui, l'effronté (= le sorcier),
Plus fort qu'un roc qui ne se fend pas,
Mais celui qui Vous surpasse, Dieu, en
force
Où est-il ?

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

Múlópò wányi,
Tshíndi mákúéñzépù mémé ntshinyi?
Lúsé ûmfullékú,
Mpétè wá kúdiá néndé.

Mon Dieu,
Quel mal Vous ai-je donc fait?
Veuillez être miséricordieux envers moi,
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 contrepoids 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 déprissent 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 wétù,
Utùwàtshishè mù buálu'ebú ;
Utùpèkú muáná ;
Túdí túkúlòmbá ámú wêwé.
Tuákúlòmbá kí bántú,
Kátuèná bápétè.
Mpíndiéú túdí túlòmba' amú wêwé,
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 solliciteurs. 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 munsa.
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 kutuambilà mu kupita.
 Wewe Mvidi Mukulu wa Tshimpanga,
 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 kutuilingana*, 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'fortune. 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 Mágwéjá Nángílá,
Wéwé ké muéná bántú,
Múntu' eú àkólè
Átókè mútù ;
Álélé bána bávúlángánè,
Bádi' amú béké wéwé,
Wá múnđá múbí
Wá mútshíàùdl
Kàbámónyí 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,	Dieu,
Mvidie a Tshiabu,	Dieu du Tshiabu,
Bidue,	Que nous arrivent
Bidue bionso ;	Des richesses de toutes sortes ;
Bidue bakaji,	Que nous arrivent des femmes,
Bidue bana.	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 (*lupemba*), la soufflent vers le ciel en disant :

36.

Múlópò Myidí Múkùlù wá Tshiamé,	Seigneur, Dieu de Tshiamé,
Utùtòkèshè kú mésó,	Faites que nous voyons clair = (faites nous réussir),
Ubuélè mú buángá buétù.	Entrez dans notre sortilège.
Muéná tshíbí	Que l'homme méchant
Wápweká nè mâyí.	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,	Dieu,
Ndf nyá buà kóndápá múntú	Je suis en route pour guérir un homme
Mú dísámà diéndè ;	De sa maladie ;
Kàdí ùbuélè kú buángá,	Veuillez entrer dans le médicament (= lui donner votre force)
Múntu'eú	Afin que pour cet homme
Dlísámà dèndè dijíkè,	Sa maladie soit finie,
Kálàdí kàbidi páshi tó.	Qu'il ne doive plus être couché par terre ;
Ntámbé wákábàndá,	Le sortilège Ntambwe monta au ciel ;
Ntámbwé pá wákábàndà kúlú,	Ntambwe, lorsqu'il fut monté là-haut,
Kuámbilá Mvidí Múkùlù málù nè :	Exposa à Dieu ses griefs :
Àmlà mú wákáfukà	Comment se fait-il que Vous ayez créé
Bàmwè báldí	Les uns féconds,
Bàmwè nkúmbá ?	Les autres stériles ?
Kámpayé muáná wá kúlú,	Il m'a donné un enfant d'en haut,
Mémé kúpétá tshíanyì tshíntú.	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,

Bu musuasua, bu nyindu,

Bu tshiamu tshia mu ditanda.

Muntu wa tshianana
Katoluedi tshianza.
Muloji wuafwa luende.

Mukishi waya kuawo.
Wewe, mayi mfuki a mukele,

Diba katangila tshishiki,
Wa kutangila bamuanda nsese.

Ke nshima ayi,
Muana akole bobobo.

Nasha biamana mikuna
Mbantu bia Ilunga Mbidi;

Maweja,
Mfumuetu Tshitebwa Mukana,
Wewe Kasongo wa ku diba,
Enda,
Buloba bonso mbuebe.

Moi et mes enfants,
Faites que nous puissions devenir extrêmement forts
Comme la fourmi *musuasua* et le marteau de forgeron
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)
Que le mâne retourne chez lui (sous terre).
Vous, eau qui donnez le sel à la terre
(origine de toute chose),
Soleil qu'on ne peut regarder fixement,
Celui qui le regarde est foudroyé par ses éclats.
Voici de la bouillie de manioc (l'offrande),
Faites que mon enfant devienne fort à l'extrême.
Même si Vous arriviez à la fin de la terre,
Encore tout y appartiendrait à Ilunga Mbidi
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 : *kútshípúlúlá* ou *kútákúlá mántú*. 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, mûdi' amú,
Tshikuámblikì tshíntú kú biánzá
biànyì.
Kùdl wêwé tó !

Ámú Múlópò Mâwéjá Nângflá
Mútshidiá.

Toi, comme tu es là,
Plus jamais tu ne recevras encore quelque
chose de ma main.
Puisses-tu ne jamais plus manger (= mou-
rir de faim) !

Seul le Seigneur Dieu
En mangera.

La malédiction lancée, le ménage est brouillé. Le mari, restant sans nourriture, va interroger 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 Mawéjá Nángilá,
Dibá kátangilá tshishílká,
Wá kútangilá bámóshá 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,
Nguáfukflá bfbishí nè bióshá ;

Kàdi' eú múnútú webé,
Wàdiá biàkúdiá
Biàmuuskà nè dflá.

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 (= *dítshìpá*) :

Buà tuétú kúlálá kábá kámwè
Nè mukàjany' eú...
Ámú Mvídí Múkùlù
Wálálá pá nkátshí pétù néndè,
Nángá mémé nándálá néndè kábá
kámwè.

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 :

Dibákángáná nébè...
Ámú kúlú kuà Mvídí 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 :

Mvldí Múkùlù, Múlópò wá kúlú, Wádiá nzoló kùdù bántú, Bántú m'bèbè wéwé !	Seigneur, Dieu d'en haut, Prenez cette poule, ne prenez pas les hommes (en cause), 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 :

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

Ou bien :

Udi muibe tshintu etshi, Mvldí 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 :

Mvldí Múkùlù, Ké nzoló' aú Bú múmvuà mukúpôtélé. Ké wànyì múlambò wà tshibau' aú Umbákúfutshì.	Dieu, Voici la poule Pour avoir agi envers Vous sottement. Voici mon offrande en guise d'amende 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, *kútshípá*, 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 kупingana ku lubanza, kakuebe wa pa lubanza wantape = Moi retourner dans votre maison ! — Je me laisserais plutôt frapper à mort par (l'arbre) 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 toute 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 allaita 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, Nzámbi wá bákùlù,	Dieu, Dieu de nos ancêtres,
Mvidí Múkùlù ùmpèkú muáná,	Dieu veuillez me donner un enfant,
Tshiàluà 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 báyàyá bákámùmòná,	Dieu vers qui vont volontiers ceux qui
	Vous connaissent,
Mvidí Múkùlù báténà bámònà ká-	Dieu, ceux qui ne Vous connaissent pas
báyi.	ne vont pas vers Vous.
Mvidí Múkùlù è . bákámùmòná,	Dieu, ceux qui Vous connaissent,
Bákámùmòná bátuá miskùmá.	Ceux qui Vous connaissent vivent dans
	la prospérité.
Mvidí Múkùlù málùe mû buátú,	Dieu Vous êtes venu à l'improviste ⁽²⁾ ,
Mvidí Múkùlù è . Mvidí Múkùlù !	Dieu, ô Dieu !
Mvidí Múkùlù málue mû tshíkùnyí	Dieu Vous êtes sorti d'une souche des-
tshiùmé,	séchée ⁽³⁾ ,
Mvidí Múkùlù è . Mvidí Múkùlù !	Dieu, ô Dieu !
Mvidí Múkùlù málue kú Bákwa	Dieu Vous êtes venu chez les Bakwa
Mbáláyi.	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.

Nzám̄b̄l wányi wá Mvíd̄l Múkùlù,
 Nzámb̄dflá Nzám̄b̄,
 O yáyè, yáyè wányi !
 Nzámb̄dflá Nzám̄b̄
 O yáyè, yáyè wányi !
 Nzámb̄dflá Nzám̄b̄ wá tshiákákù-
 mà.
 Tshiákákùmà nè mísòkò.
 Nzám̄b̄l wá Mvid̄l Múkùlù ;
 Nákámukébá, tshímùmónyi',
 Nzám̄b̄l mukéngélé
 Múlàdflá 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
Káyí káyè !	è !	Kayi kaye !	eh !
Kàtùbèngèlè	Káfuá !	Celui qui nous veut du mal ...	Qu'il meure !
Tuétú pényi è. ? ..	Múlú muà Nzám̄- bí-è !	Nous autres, où nous trouvons-nous ? En haut près de Dieu
Mvíd̄l kákúlú nè múntú ! ..	Utú wàkúlá, wàbíngá !	Dieu ne discute pas avec l'homme ! Quand il parle, il a raison !
Bántú è.	è.	Les hommes !	eh !
Múklyà múbímúbí	Wàlálá	Que tout danger	s'apaise,
Múlèngèlè	Wàjuká.	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 *yayu* = *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 = *muyéngé*. 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 wálàdí páshí múlámámbá- lámbará,	Le chef est couché par terre, étendu,
Wálàdí mpálá muélá múlú ;	Il est couché le visage en haut ;
Mútànglé kuà Mvidí Múkùlù Má- wéjá,	Il est allé chez le Seigneur Dieu,
Nyáù wáyí kútùbángídflá muábá.	Il y est allé pour nous préparer une place.
Puilláyí kánùmónayí Nkùlákàjí, Múkùlúmpè muákàjí wá miábá... ;	Venez tous regarder ce vieillard, Le vieux qui dirigeait si bien son vil- lage...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 condamnateur 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

Mikombo à Kálèwo
Nkáyèndé múdífuké
Nè máfumà nè ngábó
Nè miélè mfínglá

Nè bíbungú bià mbéngá.
Kù káyiyé
Báná néndé bëndá bàmúlondá.
Nè bánayá bísumbú, bísumbú.

Kàdí ké bántú kúmuelélá tshí-
pàngú nè : yéyé nyéyú muáná
wá Mawéjá, kàdí né tuánjì kúmuélá
mú lúbilànjì lúnéné, tûmónè né
wàpàndá bú mûdîiyé wàmbá nè
ñdí muáná wá Múlópò.

Kàdí kuáfíki Mikombo'a Kálé-
wó kú mûsùlù wà Lúbilànjì, 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 *m'benga*.
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 *kasala* ou le titre de gloire de Mikombo, cela s'appelle aussi son *diyi dia t'hiondo*, c'est-à-dire le nom par lequel il est désigné dans les émissions du tambour de signalisation.

bikflayé ntandé « kàlòmbí buâtú ». Ké ntandé kúluká mákondò, kútuà dià muàmuá nè dià múnú kúlukákájá, kóyá kúmáná. Ké bámónè Mikómbó nè misùmbà yèndé miúpùlé njflá pá mítú pà mâyí. Ké bántú kúkémá. Mùkávuàbó bélè tshípàngù tshià dímúshípá pá nkátschi pà mâyí ! Èkúshálá bákè-mángáná.

Ké kúmuélélábò kàbídì tshípàngú nè : nyéù tuámúpàngidí kú buâtú mû mâyí, kàdì tûlúngé kú nshímá. Ké kuángátábò nshímá mítòké, kúlúngá buángá nè nyámá yà mbùjí ; kuángátá nshímá mítòké mísiké nè mâtàmbà káylyi mflúngá, èkúyá kúmúpà nè : pásungúlàyé mítòké nè nyámá, àfúé kú buángá.

Kuáffíkí Mikómbó nè misùmbà yènde' ekú, ùbuélá mû nzùbù mûvuà bia kúdià. Ké mbùlùbùlù nè njíjí èkúvuá kúmuámbílá nè ; wádiá nshímá mísiké 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'organie 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 mífliké nè mâtàmbà. Ké béná tshípàngú bámánè kuélá méjí nè : lèlò né tûmó-nè, ùdí ûfuá. Mikómbó ûpâtuká kàyl nè buálú mû nzùbú. Bâyé kútàngflá, bâmónè Mikómbó mûlékélé nshímá míföké nè nyámá. Bântú kúkèmá.

Ké dîngá' edí, èkuélâbò tshípàngú nè : pàlalàyé mû nzùbú, ké tuétu tûmóshilémú. Mû búfukú, ké njíjí kúvuá kuámbilá Mikómbó tshípàngú tshíne' atshiò. Ké Mikómbó kuébéká mítumbá, njimbù nè : úmbayí túng. Pàbò kútuà mítù pànsñì tó'; kúpitá nkàsú mfnè kú diúmbúlá buínà, kuyá tó', tó', tó'. Kuénzá buínà bûlé buà bûshùwà. Ké kúpâtuká, kúbwélá kúpâtuká. Kúdídíkýábò bônsó bûngl buâbò. Ké kâdf bâpùwé mû nzùbú, pâtupú nè : kuâvuflâbò akó né tuámbe' amú kuâmbá.

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 forraient 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 complotateurs 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.

Ké mûndá muà nkùlù, béná tshípàngú kújingsflá nzùbú kâpià, yônsó kuângatángáná nè ndimì yâ kâpià. Ké béná tshípàngú bûmvué mû nzùbú, biómbélú bîjûkûlá pâsânglèbió biâ dísamúnâ nábiò Mikómbó ; pánengí tshítupâ bûmvuè biómbélú vií, ké kúmònâ mpükû-yâ nsóngonyâ kâdfitûdîskâ tûdî tûdî. Bôbô bônsó nè : è ! Mbiákâné pâfuyé nè béná biómbéló biéndé apô, ké bôbô bâkâdî bâtûdîskâ mëso' abô ; ké mûtùbâdi tûbâmbilá.

Pínàpô kâbâmányí Mikómbó mûditué nè béná kuéndè mû dînâ nè biómbéló biônsô. Nzùbú ûpiá, ûbûtuká. Bûmvué mû tshibûwé tshia nzùbú, biómbéló bîjûkûlá bâkâsá Mikómbó kûdl béná diéndé. Ké bôbô nè : mûntu' eú sè : nè wâ-

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

płdí mū nzùbú nè béná dièndè nè
biòmbélù bièndè, ambà mélùmìà-
nà ùdí àmúpù !

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.

Bùtòká ké nkùlákàjì kútèká mû
njílì ; kúyá wèndá wàmba' endè
àvuà àmúsámá. Èkuámbílì béná
dièndè nè : tùpíngànè. Biònsó bifù-
kìlè Mawéja' ebí, ké blyáyà kúmú-
mányishá miàndà ítuènzézà yónsó.

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.

Muâná mûkàjì uvuá nè difù,
bántú kâbavuá bámányé uvuá mû-
múpèdió tó. Kúyábò kú mâyí nè
bákwendè. Bâsúná mâyí, bônsó
nè : tûdiámbíkayí kâtwâbâskiángâ-
nyí. Bônsó kúdiambíkâbò, wá difù
kúpángá búkòlè. Kúshâlâ nkayéndè
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 mêsó, ké Tshflumé tshí-
kùlù' etshí puà ; tshívuàlè bísèbá.
Mâmuénú nè : Tátù wânyì ngâmbí-
kèkò. Tátuéndè ké mûbèngé kuâ-
mbísa' anú mûkàjì. Kúmuébéjá nè :
Mâmù difútú díwâmpâ ñtshínyí
pândì ñkuâmbísa' 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 :

Pângâlélâ muâna'udí mûnda'
eú, pikálâyé mûkàjì m-mûkâjìebè,

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.

plikálàyé mülùmè nkánaynyi kèbè
kà wéwé kúdià.

Tshflùmè tshfkùlù èkuámbíkáká-
tshiò mukàjì. Múkàjì è kuáluká
pámbehé.

Tshflùmè tshfkùlù tshfláyá nàn-
kú, kuénzá anú tshiàvuá, ékuébéjá.
Tshípitá kuéndá pàvuà mukàjì
kálédí lùkàsà, tshiòtshiò kuánjí
kuékishá. Kúpitá tshídfmú tshiò-
tshiò kúyá kàbidi. Muâná pèndé
kàdí wèndá mukòlèshé luéndó. Dí-
nà diéndè divuá Míkombó wá Kálò-
wá nkàyéndè múdifùké. Uvuá mû-
lélá nè kásàlà kákùnzé kásá mû-
tù nè difùmà diéndè nè muélè.

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 nouveau. 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'emmener : 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.

Tshflùmiànà tshifská, kúbikflá,

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 : ... Múvuàlé ngóngá, mafumà, ngábwé nè miélè = Il vint au monde, habillé de sonnettes, de lances, de couteaux, de boucliers. Ou bien ... Ulélá muâná, muâná nè mbàlé nè mûsóngoló nè difùmà = 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 journallement 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 autour du cou.

kúmóná bónsó ànú bítábá. Yéyé kúpángá nè wá kúkwátá, bónsó ànú nè túsalà tukùnzé. Yéyé kúpíngá kùdì Muá Míkómbó, úwámbì kéná kúsungúlújá !

Mámù nè : Ndákú úsókómè mû njílù muàmuá. Pàvuàyé buà kú-pòlà njílù, ûmúkwátè. Tshílùmánà kásókómá.

Míkómbó uvuá ; mámuéndè nè : kámpòlèlè njílù. Míkómbó kúyá nè difùmà dièndè. Ufíská pépì kuám-bá nè : Tátù wányì úngámbidilé nè : nànsí wéwé úyá pá kábá, né umónè bíntú bíjingákáné, wánjí wátápámù difùmà dièbé adlo. Pámbyé ápó tshílùmánà tshílumvwá, kúdiùpuká lùbfílù mû njílù nè : mbáfù kùdì muânaná. Tshílùmánà bísebá kápù-kápù nè kùdì Muá Míkómbó : muá-nèbè ûkávuá mûntàpé mfpá ngákóleshì !

Mámuéndè nè : Ndákó kú njílù wá mâyí. Úsókómè kú tshífufù tshià kú njílá átshiò, pàvuàyé, ûmúkwátè. Tshíotshiò kúyá. Míkómbó úvuá. Mámuéndè nè : ká-tuálé mâyí' a nshímá. Míkómbó kúyá. Úmóná tshífufú' atshio kú-ámbá nè : Difùmà diànyì édi ndíla kútàpá' anú miábá miskùtákáné, pàmwè ngátàpflámò nè nyámá. Tshílùmé tshíkùlù tshílumvwá, kú-pàtúká kàbidi lùbfílù.

(¹) Ailleurs il y a question de se cacher dans les *miditu*, qui sont des plantes rampantes à larges feuilles, produisant les caïebasses 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.

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 : « Va sur 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).

Pá ûmwè mûsângâ' eú, Tshflûmè tshikulù è kúsângânâ Mîkômbô mûbândé kú dîbwè, ûtâpâ ngâjî. Tshîotshî ôkúyâ muînshî muâ dîbwè, èkuâmbâ nè : tûpukâ ûyé mûlû lélù. Mbákukuâtshî, wámonyí. Muânâ nè : ndí ntùpukâ ûyé mûlû. Kâdî bûlulâ mpayâ wébè, buítâ kuîsû, mêmé nkûlukè, ndîtûtè mû mpayâ wébè, wéwé ûyé nâni. Tshflûmîanâ ekuénzâ nânkú. Kâdî Mîkômbô' ekûvûlâ miélè, ngâbwé, mafumâ nè ngóngâ, èkûbîsûkâ tshîshî tshîâ ngâjî. Tshîshî tshîâ ngâjî tshikulukâ èkûdltûtâ mû mpayâ. Tshflûmîanâ èkûpîlâ mûshîkù wâ mpayâ nè miônjî, èkûtûmûnûnâ èkúyâ muêndè. Ûfikâ nènkû, èkuélâ mpayâ pá tshîsâsâ, kûpîlâyè miônjî kûmbèlô, èkúyâ kûbîkflâ bântû nè : bâkândîminè, nè mbâshfpèlè nyâmâ mûnénè. Nyâma' aú ké Mîkômbô wâ Kâlèwô.

Bântû èkûvuá bângî pâtupù ; èkûdîmâbô bûdîmî bûtû' emû nè ému. Bâlukâ pá mbélô. Tshflûmè tshikulù èkôshiâ nzûbû n'â : mêmé mûkèbê sè : m-mûtâpè nè miélè, ne' ayé lûbîlô. Nzûbû kûpiâ kûbûtukâ. Tshflûmîanâ tshîyâ kûkâluyâ mû bûtû, èkûmûsângânâ misâ yâ ngâjî. Misâ áyô, yéyé èkuîkâlâ wâmbâ nè : n-tuâna tuâ nkâsâ tuâ muânâ, buâlû ûtshîvuâ, mûtékêté.

Ùmònâ nânk'â' ekuâmbîlâyè bâkâjî bêndè nè : ndâyî kú mènû ; mêmé pânyî tshîmûmânyè kú ngayâ. Bâkâjî' ekúyâ lûbîlû.

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

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.

Míkómbó kùshàdllèyé, èkúkè báyè muà muà kúyá kùdi tátuéndè Mawéjá. Kújúkáyè nè mísùmbà wà nyámá nè wá bántú. Uyá too ; èkúmòná tshísúkú tshíflé tshíftuè bù mÙdí ápá nè kú Kábwé. Yéyé kúbíklá nsénjì. Nsénjì kúdià kúdià tshísùkú tó, kútúlá nè mÙ Kábwé. Míkómbó èkúpitá nè bántú bëndè.

Uyá tó, èkúmòná mísùlù wà mâyí káwùyì búsábukí. Yéyé èku-ámbílá ntàndé nè : lúkà bùntàté bùtwé dià muàmuà nè dià mÙnú, mémé nsábukè nè mísùmbà yànì. Ntàndé kúluká bùntàté. Míkómbó èkúsábuká nè bièndè biônsó.

Uyá tó, èkúsángáná mÙkùnà mÙlé káwùyì kúbàndá. Yéyé kuámblá Njibù nè Mútùmbá nè : umbùláiymúkùna' eú nùtùbúlújè, mémé mÙpíté nè bintú biànyì. Njibù nè Mútùmbá èkútùbúlújàbò mÙkùnà. Míkómbó èkúpitá nè mísùmbà yèndè.

Míkómbó ùsábuká mÙkùnà, ké kúbàndáyè mÙlú mÙtàngíllé_ kùa tátuéndè Mawéjá.

C. *Lusumuina lua Bende ne Mvidi Mukulu.*

Dítùkú díkhwàbò Mvidí Múkùlù wákélshángáná mpátà nè Béndè. Mvidí Múkùlù nè : bántú bônsó nè bintú biônsó mÙbiànyì mémé. Béndè

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 perforez-la, pour que je puisse continer 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 : mblani mémé. Pàkútàmbà mpátà yàbò, Béndè kuámbá Mvidí Múkùlù nè : wéwé údí wámbá nè : bántù nè bántú biónsó biànyì, kàdítuyé nébè mú músòkò mukuàbò, tuyé básokòmè, muntú kàtùmònyi', kàdí nátùmónè wíkálábò bátèlá. Mvidí Múkùlù nè : nánshá buálù tuyákò.

Kúyábò, kúffikábò mú músòkò múnènè, kúbuélábò mú nzùbú, muntú kàylí múbàmònè, kúsòmbá-bò. Mfùmù wá músòkò áú ùvuá múbikilé bántù bá búngl buà kúdiàbò kuéndè. Pákádi bántú bádiá, kábavuá bádiá bímpè tó. Kútàndángá-nábò, kúluángánábò ; muntú mukuàbò kútápá mungá muntú mütshí mú mütùè : mpùtà múnènè bé.

Mukuàbò muntú è kuéláyì muntú dýi díkòlè nè : kánùmónayì bákutápá muntú wá béndè ?

Béndè è kuámbílàyè Mvidí Múkùlù mú nzùbú nè : ámbà kàbídì, muntú wákuélá dýi díkòlè áó wákuámbá múnayì ? Mvidí Múkùlù nè : muntú mukuàbò nè : kánùmó-nayì bákutápá muntú wá Béndè !

Nénkú mpátá yàbò yákájíská, buà dýi diákuélà muntú éú diá nénkú.

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 muuishe muanende ; udi umusangana kua Mvidi Mukulu.*

« Ndimbádimbá bàdi kuëtù nè :
Bàmvldí Múkùlù abá bàdf bà-
dimbá ;
Mvidí Múkùlù nè :
Nkàyébè úldidimbádimbá muâ-
ná. »

Múkàjì kúfuishá muánèndè mû-
sùibùe wà pá móyó wèndè. Múntú
aú nè mukàjèndè ékuámbá nè :
bàdf bàmbá nè : bántú bàyáyá kuà
Mvidí Múkùlù. Ápó tuyáyí kuà
Mvidí Múkùlù, tuyé, kuébéjá buà
lúfù luà muáná wétù.

Kuámbábò nè : tuyé bishí ?
Tuéñzè móñjì ùyé kùlú. Kuéñzábò
móñjì èkúfíská kuà Mvidí Múkùlù.

Bàfíská, èkúsangánà àmú nzòló
ibálúmbálúishá. Mvidí Múkùlù kàyí
muánjí kúmuéká. Àmú nzòló ibà-
lúmbálúishá nè : Mvidí Múkùlù,
bántu' abá bàdídflá bânà bàbò ;
bâtukuàtá, bâtushípá nè : túdí
tuélélá bákishí.

*La femme d'un enfant décédé le re-
trouve auprès de Dieu.*

« 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 en-
fant » (1).

Une femme a vu mourir son enfant
cheri, 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.

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.

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 plaident 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 kúmuéné-káyè. Kúkónka' bántu' abó nè : bíntu' ebí kuénù bítú biákúlá ányì ? Bôbô nè : tó. Yéyé nè : tàngllayí lélò bídí bínùfundiá tshílúmbù kúnđì.

Mvidí Múkùlù kuélá tshiónd nè : pikálà muánènù kúnú, né àmuénéké. Tshióndò tshíakúlá, bántu kuélá mflóngó. Tátù nè mámù kuéndá pá mflóngó yà bántu bà-vùa bábíkflá kùdí Mvidí Múkùlù. Kúságáná muánàbò kú mflóngó.

Mvidí Múkùlù nè : muáná wá-kuámbidí bishí ? Tátù nè : muáná wángámbidí nè : muntú wá tshíotá ke' udí múmfílè kùnékú, ke' udí múnshípè, múnflílè kùnékú kùdí Múkálengé Mvidí Múkùlù.

Àpó Mvidí Múkùlù kúbàmbíflá nè : nuénú nkàyénù mbađì báđidilà báñà bénù kú mupóngó wènù.

Bántu' abó kúpíngánábò mû bútlobá. Tshílúmbù tshíà muánàbò kújíkáthlo.

B. Bantu babidi.

Muntú kúlélá muáná úmwé. Éú mû luéndè lúbànzà, kúlélá báñà tshísumbú. Àpó tátù wá báñà tshísumbú aú, mû dítàngllá diéndè dià ndélú, kuéndá úfukuiná mûndá mûndá. Mû bflúmbù nè binéndè, nánshá mû mâtandú, mûntu' aú èkuénzá mûdífúnyifshí mû díditembá dñènè. Mû bflúmbù, nánshá yéyé mulkâlé útandá nè bántu, ùdi' amú wàmbá nè : mêmé muànyì kámuéná kútuá mûtshí, búnuàngámbà pènù mbúngányi ?

Éú' udí kàyl nè báñà ùmvuá bàmútémbá, móyó 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-téká pá miskòlò, kuélá nè :

« Bápè'lè Máwéjá,
Bádiá lú'mù.
Máwéjá' ubuélélé mú luèbè lúbànzà
Múvùalé tshílambà,
Muànyì ubuélélé
Tshítákàtákà. »

son cœur en fut triste. Il prit son tambour, le mit entre ses genoux et commença à tambouriner :

« Ceux à qui Dieu a donné (de la prospérité)
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 disposé). »⁽¹⁾

Mú bídímú biskwàbò, nànshá
màsáma' a lúfù mápàtùké, mábuélá
muà mélidi' aú, nànshá bâná
bèndè báluè kúfuà ; bádí àmú báshindikilá nè : muédi wá tshióndò
nè : wélélé lúbilà muà muinéndé,
wàbikilá mípongó yônsó, yàluá kúkutá bâná bà mukuéndè, báfuà.

Ké nkúna' idì mítàmbé kúvúlá
mú biótá biônsó bia bántú.

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 envoûter les enfants de son voisin, et les a fait mourir.

Ainsi agit l'envie, qui habite partout dans les ménages des hommes.

MALENGE ANTOINE.

C. *Lusumuina lua Mvidi Mukulu ne Mutumba.*

L'histoire de Dieu et du rat Mutumba ⁽²⁾.

Dingá difükú muâna wá Mútumbá kúkwàtshíká dlsámà, è kúfuà ; muâna pèndè ùvua' amú umwé. Mútumbá kúbungámá biskolé, ùsò-

Un jour l'enfant de Mutumba tomba malade, et mourut ; c'était son enfant unique. Mutumba fit claquer sa langue, 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 kuámbílá béná kuéndé nè : jíkayí muáná. È kúmújíkábò.

Búfukú builá, è kúlálábò. Kádfí pàdí mú'lú mütùbuká ápó, nzoló wá kúmpálá wélá díyí, Mútumbá kuángátá tshiôndò kútéká pá mí-kòld, è kúsámúná muánèndé ndàndà-ndàndà kúmáná. Kúsámúná nyámá yónsó kúmáná; kúsámúná búkwà bántú kúshlkíjá; kúsámúná mâyí nè mfkùnà, è kúbú-tútlá.

Mútumba' uvuá kúkùdímúká, è kútàngflá kùdí Mvidí Múkùlù ; è kúsámúná Mvidí Múkùlù nè :

Mvidí Múkùlù, Múlópò, Mawéjá Nángílá ;
Mfùki' ufùkílá biônsó ;
Wàfuká mukókó, wàfuká tshím-pàngá.
Kádi kábabá kámwe' ekúmúshálá.

Uléká tshiôndò pánshí, tó.

Kùvuà Mvidí Múkùlù' ekú mûm-vuè tshiôndo' atshiò, è kúkémayé nè : kyá ! Mémé Mvidí Múkùlù' eú nè bûléngá bônsó, nè méjí ônsó nè bûkôlè bônsô ; mûfuké bintú biônso' e kúbitékángáná pá miábá yàbò,

membres de sa famille : « Enterrez l'enfant ». Ce qu'ils firent (¹).

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 bétail (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.

kàdfi kábá kàdì kánshàlè, kátèdibò
mú tshiôndo' akó kàdfi bishí ?

Àmú pínàpò kùtshidí nè lúnkè-
lú, è kútùmáyè díyì diéndè nè :
búkwà bífuká biônsó bìpuîlè. È
bífuká bífukáwàbò biônsó kúfíská kùdî
Mvìldí Múkùlù.

Ké yéyé kúbèbèjá nè : wélédi
tshiôndò lélù pàtshiatshia ùngá-
mbá nè :

« Ùfukilé mukókó, wàfuká tshí-
mpàngá,
Kàdí kábá kàmwè nkámúshàlè. »
È ngányì kúnùdi' akú ?

Abó bônsó kuébékángáná nànshá
wá kuftabíjá. Bâvuá kútàngilán-
gáná kú mpálá, nànshá kúmòná
Mútùmbá.

Èkumuámbilábò nè : Múkálén-
gé kútúdi' ekú kákuèná mûntú
múmányayé buálú ábú. Kàdfi ké-
bèjá àmú Mútùmbá, údí kàyì
múmwéké wéndè mpálá' apá.

È kútùmábò bántú nè : ndàyì
nùvué nè Mútùmbá.

Bántú báyá, kúkèbá Mútùmbá
è kúpàngá.

È kútùmábò mbwá. Mbwá ùyá
è kúnunká mupùyà wà Mútùmbá.
Èkúsángáná Mútùmbá mukábuélé
mú mûshikù wà lúbwébwé ; mû-
pàyé mábwé kú mûshikù ùvuayé
mûbuélé ; mûshilyé amú káshikú
kánshio'. Mbwá kútéká diûlú è
kúsángáná mábwé mákôlè, kàmò-
nyí pà kúbuélélá.

Ùpíngána' e kuámbilá Mvìldí
Múkùlù nè : mbásánganyì Mútùmbá
mûbuélé mû lúbwébwé ; kálùyì
pà kúbuélélá.

(¹) Le chien, avec son instinct de limier, doit dans les fables exécuter toujours 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 bétier,
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 regardaient (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 constata
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 lourdes : 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 ».

Mvìdí Múkùlù è kútùmá Mbòwà. Mbòwa' uyá ; è kúdiásá pá lúbwébwé nè lúpukè è kúpángá.

Ùpingáná nè : Múkáléngé muábá ùdì Mútuimbá mímúkóké.

Mvìdí Múkùlù nè : Kápúmbú ñdàkú. Kápúmbú káyá èkútuà yàkù mísònú nè ngùpúlè lúbwébwé ; è kúpángá.

È kútùmábò lúpúmbá nè : ñdàkó kúpángú Mútuimbá, ùvuá néndé ápá.

Lúpúmbá lùya' e kúsángáná Mútuimbá mudiipayilé àmú mú lúbwébwé. Ké lúpúmbá nè : Mútuimbá wétù, diànjilà kúdipatúkílá. Ké Mútuimbá nè : arímàyí búnùdì núnkèbélá ; muánanyí àmú umwé è kúfuà ; mémé ñtshidí mú mádilú' a muáná, kàdí tshínùndí núnkèbélá ñtshínyi ?

Àmú pínàpó lúpúmbá lùbuélá mú tushikù tûvuà tushàla' atú, lùbuélá Mútuimbá nè mú mûbídí ònsó, nè mú miósà nè mú mâtshio ; lùkádl nè lùbuélá mú diûlú. Mútuimbá' kùásá dídfilà nè : lúpúmbé wétù kùnshibayi ápá, ñdékèlè tuyé nébè ; ñkáfikà kùdì Mvìdí Múkùlù muíné, ñyá kúmúmuènéná, pátòké ; nè nûdí nûnshibayá pínàpó nûnshibayà.

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-buànyi. »

« 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 kúdítékábò
mú njílá.

Bàfíká, Mvidí Múkùlù è kué-
béjá Mútùmbá nè : ngámbilà mûdù
úngámbá nè : kábá ñkáshàlé ?

È búkwà bífùká bônsó' e kú-
tshòkódiá pínápú ná' : Mútùmba'
ambà, Mútùmba' ambà mûdù
upéndá Múkálengé nè : kábá ñká-
múshàlé.

Ké Mútùmba' e kuándámúná nè :
nuénù bâdi bâtshílokódia' abó, pâ-
fuáfuà bâna bènù kànùyá kúdila'
anyi ? Bôbô bônsó nè : tûdî tûdilá.

Ké Mútùmbá kâbidi nè : Múká-
léngé wéwé mûmánè kúfùká bîntù
biônsó bîléngèlè mûbítéké pá miábá
yâbiò biônsó, kâdî mûdù lúfù lùtù-
kwâtá kâbidi mûbîshí ? Kâdî kë kâ-
bá kâdî kákúshâlákùpú.

È búkwà bífùká biônsó kútshîò-
kodiá, mûmômô, mûmômô.

Ké Mvidí Múkùlù kúbâmbílâ nè :
nuénù ñkâyénù mûbâyflè kúdîkè-
bélâ lúfù.

Mútùmbá kâdibî nè : Múkálengé
wéwé' udí muéná méjí ônsó, nûnkú
sè úkâvuá kuíkálâ mûmánè buinè
buálu' abú.

Elle le lâcha et ils se mirent en route.

Quand ils furent arrivés, Dieu de-
manda à Mutumba : Dis-moi pourquoi
tu m'envoies le message : « Une place est
restée inachevée » ?

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 ».

Mutumba répliqua : « Vous autres qui
faîtes 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 ».

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). »

Et toutes les créatures ensemble de
s'écrier : « C'est ainsi, c'est ainsi ! »

Dieu leur dit : « Vous-mêmes, vous êtes
allé chercher et apporter la mort parmi
vous ».

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 muanende.*

« Múkáléngé Nkàshàmà tshídímuè-ná,
Ngúlungú wá mú tshibòmbi tshídiúmfuflá ».

« Málúvú átunuánuà nénu' aá,
tuskálá nè móyó
Málu' anúmfúmfuà aá, nuskálá
nè móyó wá kúanángá nè kúanángá ».

« Bídí-kúkèbá wá Múkèngéshayí ».

« Nkwádi wá mú tshiómbé bátèyá
bápúngá,
Bütshiá kúduá kútèyélá pângá ».

« Nkwádi wá kú tshídímú, Nténtù
wá kú tshítshia :
Pánuènzà kú tshídímú nè : ká-bèná bámányè ;
Pánuènzà kú tshítshia nè : ká-bèná bámányè :
Nuénú nkàyénù nánùdué mú lùntékè ».

Múntú wákádfi ûlélá bâná bâfuá. Ûlélá muáná múkwàbo' utádfi

L'histoire du père et de son enfant.

« Seigneur Léopard le voit sans qu'on le lui montre,

L'antilope (prise) dans le sac flaire le danger même si rien ne bouge » (1).

« La bière que nous buvons ici ensemble (nous plaît) parce que nous sommes en bonne santé ;

Les choses que vous allez entendre, si votre cœur est disposé à les goûter, vous les goûterez » (2).

« Bida-kukeba est l'enfant du père Mukengeshayi » (3).

« Le perdreau dans le champ de manioc : on lui tend des pièges en vain,

Le lendemain vous n'avez qu'à aller mettre des pièges ailleurs » (4).

« Le perdreau (crie) en saison des pluies, l'oiseau Ntendu en saison sèche :

L'un : si je crie en saison des pluies, on ne l'entend pas ;

L'autre : si je crie en saison sèche, on ne l'entend pas ;

Mais vous vous jetez vous-même dans le feu (dans le malheur) » (5).

Il était une fois un homme qui n'engendrait 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 rappellent 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 Ntendu, 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 renverser les rôles.

muēndé tshíténdé, muâná kúk-wàtshíká disámà díkólè dia lúfù. Múntu' aú kúdflá bíkólè nè: muânanyi éú kàfù. Kúkèbá mángá, kúpà muâná, kábítuidí.

Múntu' umòná nànkú kúpòná mú nshílá nè: nyáyá kuà Mvidí Múkùlù, àyé kúmpá buángá buà kónzápiá muâná.

Kúyáyè tó·.

Kúfíká kuà Mfidí Múkùlù ; ku-ámbílágé Mfidí Múkùlù nè : Múkáléngé ndí múlélà bâna bânyi, bâdí mukúfuà, mukúfuà ; Tâdí muâná wá mfpndié káyàú údí nè disámà, díkólè dia lúfù ; tshí pándí mûdùne kúdl sè ; wêwé úmpá buàngá ; bínayá kónzápiá nábò muânanyi kàfù ; bâna bâkútambá kúmfuá.

Mfidí Múkùlù nè : bídí bímpe, buálú wákúduá kûndi ; tâdí tshíndi nökúpá mímúlágé, kâwâú ; yákú ne' usángánè muánèbè mûpàndé.

Múntu kâbidi nè : Múkáléngé nákuáduá kúdl sè : úmpé buángá nýá kónzápiá muâná ; tâdí mûtâ úmpá mûlágé, kùmpí buángá mûnyi ?

Mvidí Múkùlù nè : itâbâ páwâyà ne' usángánè muánèbè mûpàndé.

Múntu kutéshá kúpíngáná. Kúsanglágé nè bántu bâ kú bûlâ buâbò, kûbèbeshágé nè : ngâmbilâyí muânanyi údî' usâme' aú údî mûnyi ? Bôbô nè : muanèbè údî bímpe, disámà diândí díakúshíká, útâdî údlendédlâ.

Múntu' aú 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 ; kúdlakuíláyè nè : bètù mbùkù nè mángá bítùdi tónsó mbià tshiánànà ; Mfidí Múkùlù tshímuéná bántú bändi ngúdi' ubàngátá.

Üffiká pá búlà buàndi, àmónè muáná ùduá lùbiflú, kú diáshí ûmuélá mû tshítupà nè : élè tátù !

comme une fibre de palmier (sèche) (¹) (= il se tranquilla) ; 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 ûvuá nè muánèndè muíkálé nè nkàlà mû ménú. Muáná kuángatá tshfbálá nsàlù, kuélá mûkáná nè : ngùmúshè nkàlà. Tshibálá kúyá pá mûmínú. Mámù wá muáná, pákumónayé muáná tshibálá tshfyé pá mûmínú, kúdláláyè yà bûngi.

Kàdí mámù wá muáná wákálombá kúa Mvidí Múkùlù méjí' a kúmúshá tshibálá pá mûmínú wá muáná. Mvidí Múkùlù wákápà mámù méjí. Mámù wákángatá bídia, wákápà muáná. Muâna' udiá bídia nènkú, tshfbálá tshiáká-puéká.

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 conseil. La mère prépara de la bouillie de manioc ; 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 : *Tshibálá nsàlú* = *Tshibálá nsàlù* = nervure (aiguisee) 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 tshielu Mvidi Mukulu tshiondo.*

Diba' adio Tshimpulu kúsóngá tshióndò. Bútukú bónsó wélá amú Mvidi Múkulu nè :

« Mvidi Múkulu wá Tshiámé,
Wámányiné kùmwè,
Kùmwè kuáshálá ».

Mú buálu' amú, bántú ékúsángílá kúkónká Tshimpulu nè : ámbákó mûdù wélá Mvidi Múkulu tshióndò ?

Yéyé nè : tshíndì ngélélá tshióndò ngéthí : Mvidi Múkulu kúfuká búkwá bíntu biákáné, éú nè miskòlò nè mábókó, biónsó bíntu mómwé. Apó múnysi mûdù mêmé yànyi miskòlò, bátshiléngá kùdù bántú ldiáñzà kútshálá, tshiyi mütutá, tshiyi mûshípá. Biányi bfbélo bidiáñzà kútuká mêmé nè móyó, tshiyi mûfué. Ké pánùdù nûmvuá miádý yànyi' iblkíflá Mvidi Múkulu nè :

« Mvidi Múkulu wá Tshiámé,
Wámányiné kùmwè,
Kùmwè kuáshálá ».

G. *Tshiula ne Mvidi Mukulu.*

Tshífulà tshívuá tshiélá tshióndò nè :

« Mvidi Múkulu wá Tshimpangá,
Máwejá Nángílá, Tshilelè Má-
mu' a Kányíkí,
Mvidi Múkulu wámbá bùmwè,
Bùmwè wápángá.
Mvidi Múkulu wákúmáná,
Kúmáná Mvidi Múkulu kuéná
múmánè ;
Mvidi Múkulu kùmwè kuápuà,
Kùmwè kuáshálá... »

Ké Mvidi Múkulu 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 : Mvídí Múkùlù wíkálá mímányè, wáfuká nyámá yônsó nè mukíllá, wányi wépí ?

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 dítükú Mbwa' e kúlóngá mú njílá, mítàngilé muà Múlópò. Üíská, útuá bínù pánshí, úkúkuílá, è kuásá nè : « Múkáléngé Mawéjá, bùdùl múmpádilé biánzá bú bía múntrí búa ngikálè mvùkúlá biájl, mbàndá kúlú bú múntrí mbún-gányi ? Lélo únádf míyè éú, tshishí nárùká kuanyi ntshiyi bi-ánzá.

Un jour le chien se mit en route pour aller chez Dieu. Arrivé, il replia ses pattes 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).

Múlópò úpùwá, nè : Kátuéré mú nzùbwá, kùtshíá, tutshítarà.

Dieu ne fit rien, il dit : « Entrons dans la maison, demain nous verrons (quoi faire) ».

Mú díflòlò, è kuóshábò nsénjí, mójimà, kúyá nénde' kútéká pá kósésè, mú nzùbù mìvuà mbwá. Búfukú mbwá kúdiá nyáma' awó kàyi mímúpá, kúmáná.

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.

Kùtshíá yéye' e kúyá kùdi Mfùmù nè : Tshíakú tûmánè buétù buà mákèlèlè. Mfùmu' upùwá è kújúlá múntréndé mukwàbò nè : Ndàkú, úkátuálà nyámá ú-wáyí kútéká mákèlèlè tung, tûp néndé bámwè 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 : « Veuillez 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* ; *tutshitarà* = *tutshitala* ; 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) *Tshiahu* = *tuaku*.

(⁶) *Ndaku* et plus loin *tung* sont des formules de politesse, elles servent à adoucir un ordre.

Múntu' uyá, nsénji ñguá pényi kàbidi ? Amú mífùbá nè ménó.

Bàkónká mbwá. Mbwá kútétá muà kúvísá è kúpángá. Bltóngá, yéyé nè : Múkálengé nyáma' awó mbámúdà buálú wápítshí kúnúnká mu nzùbú. Múlópò nè : Búshùwà's, pánkúpèlè mákámá, mbua' amú mámányè, nè múbèngé sè : ntshíl-kúpà biánzá. Kàdí télémà : bù mémé mukúpè biánzá, údí muà kúbùtulá nyáma' nébè yônsò yà pánshí ne' idí kúlú kùa mítshí. Buálà, ntshíená ñkúpà biánzá ; álukà kuèbè, nída kásombá amú pàdí múnntu nè mákámá ánkúpèlè' au' ; kùyì kútátshíshá múnntu, kùmúkèngéshí pá bímúná biéndè.

Ké múumóná-móna múnntu nè mbwa' amú bibidi ; mbwá pèndè amú nè mákámá' endè à kú tshifíklu' au'.

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 courrent 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 bêtises 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 mukwàbò uvuá nè mukàjèndè mufkàlé nè difù ; mukàjí aú uvuá mufná kúdià kántu' e kúmbá kúluká, kúdia' e kúmbá kúluká.

Dímwè újukilé nè : nàjé kuà Múlòpò àkángàmbilè tshìldì tshilùkùshá mukàjìl ; kàbìldì àmpèshè nè buángá buà dímukámishá nábù kúmoyó.

Kúkwàtayé njflá ; úffká muà Múlòpò, ùmúlóndélá bùlùbà ; újí-kíjá. Ké Mawéjá nè : álùkà kuènù, úntuàdlé muntú dñà dièndè Ngoyi wá Lúbíngábíngá, lufiyé néndè mpíndiéú kùnú.

Mukwètù kúkwàtá njilá, wèndá ùkónká, wèndá ùkónká. Kúpàtukáyé nè muà Ngoyi wá Lúbíngábíngá. Kúffkíshayé mukénjí wá Mawéjá ; ké Ngoyi nè : Mawéjá ùmbikflá mémé ndí muà kúbèngá ányi ? Tùyákó.

Bàffká mu njflá ; mu nkátshì muà tshípià, ékú kúlé, ékú kúlé, è kússangánabò tshíntú tshflé, tshí-tshíamákàné njflá ; tshílétshítambé. Ké tshíntú nè : nuénú bápitshilé luà kú mútù wànyl éú ékú, ndí 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 Lubingabinga, viens ici⁽¹⁾ avec lui tout de suite ».

Notre homme se mit en route, interrogant ici, interrogant là, interrogant 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 ; lufiyé = nuiye. Et plus loin ndumina = nnumina ; ndubikila = nnubikila, etc.

míná ; nuénú báyídilé luà kú mí-kòlò, ñdí ndùblikídilá bántú sánzá ; býyé kúnùbütulá.

Bálùmiànà nè : kyá ! éú muklshì wà kájàngu' udí bishí ? Tùpfté bishí lélù ? È kúdítuábó lùbiflú mú tshfísukú, báyiflá luà kú míkòlò yá tshflùmiànà.

Kàdí mündí mukúámbilé, bú mpíndi'eú tshflùmiànà tshìàmba' amú nè : kyá ! bántú múnú ! Aká, bá Ngoyí pàkádibó nè tükúdímúnè disu' apá ; ké bántú ábá lúkàmà, ànú nè miélè bônsó, bávuàlè lúnté-lé-lá, bátuè bá Ngoyí amú múnymà. Ngoyí è kúmbá kúflélá àmú kú mpàlà kùa kálùmiànà ; buálú yé-yé ké úvuá nè buà kúkápandishá, buà pàtúpù, nùnkú mbákashbélá múnjiflá.

Bántú bávuà tshflùmiànà' atshiò tshflòpólé bùa kúshípá bá Ngoyí, bávuá nè dínà dìa : Bátá nsánzá.

Ngoyí nè nyànéndé múnubl-kídí è kúffikábó nè múnagá mfù-mù wá múnokò, bëndá båsòká. Bátá nsánzá pàbò bávuá àmú múnymà muàbó, bëndá båsòká nè : ábó lélù nànshá pényi àmú bítuàtápà. Ngoyí nè mbikidiánganyí' e kúnyémábò kùvnuá mfùmù, bëndá bámúsèngá nè : tùpàndishé.

Ké mfùmù nè : sòmbáyi' apá. Bòbó kúsòmbá. Ámú kátùpà, Bátá nsánzá pàbò lòpó, bákonyé báshà-dille' amú bïbl. Båffiká pàvuà mfùmù ; áu nè : nuénú nè bántú' abá mbishí ? Ké bòbó nè : mfùmuètù múbåkàndiká nè : kánùpítshí, pàbò è kúpita' amú kú bùkòlè. Mfùmù nè : Ngoyí lóndà pèbè túngr. Éú nè : mfùmuètù, tuétu tuádítúpítà àmú múnjiflá, 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 criaït : « 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 assommons ». 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 retroussé leurs vêtements (²) ; ils avaient l'air sauvage. Arrivés auprès du chef, celui-ci leur demanda : « Quelle affaire avez-vous avec ces hommes ? » — Ils répondent : « 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 tshíla búshù-wà; tshftshàmàkàné mú njílá. Tshí-tùmòná né : a ! kánùpitshí luà kú mütù ! Ké pátûdî biètù tûpitshílá luà bià mákàsà ; kàdî bùdî' abâ bátûshímbànéné pá nyímá ké bútûdî biètù kátumányí, wéwé ngúdi' amú muà kúbákónká.

Mfùmù nè : nuénú Bátá nsánzâ nuáfù náyî ; álùkiláyí kuènù. Ngóyi wá Lúbingábíngá wéwé wábíngí.

Ngóyi' e kúmbá kúshálábó muà mfùmù' aú nè : túdf bálungú bëbè.

Àpó díngá' edí, mfùmù mélàdiké bántú bëndè buà kúyábò kú búdímí. Bùtshiá muéle méjí né : lélô bâdî biyá kúdímá, àmónè Ngóyi' eú pátshíatshia né : mfùmù mfpânyí lúkàsú ndiánjílè kú búdímí. Mfùmù kuángatá amú lúmwè lúkàsú' e kú-pà Ngóyi.

Ngóyi' ufíká mú búdímí e kuám-bílá mûmûlondí né : lélù tûshfyè mfùmù' eú, tûlúngulújè luéndù luètù. Àpó ndí mûsuè kútùlá néndè tshílumbù. Pávú mfùmù nè bâmwè bántú, Ngóyi' uséména' amú luà pâvùa mfùmù, è kúmbá kúmúbàn-gúlá lúkàsú' amú luà pâ mûkòlò, bâ ! Mfùmù údîshlîndâ, úshiyá díyî diâ né : bâkuâtayí. Bálù-miànâ bâvùa bâdímá pâkâdibô né : tûjuké lùbílú' apâ, bâ Ngóyi bâkâdî bâdiasé kú tshísukú.

Bénâ mfùmù' e kúmbá kúbâdî-mátâ tó ; nè kú tûbânzâ tuâ muâ kângâ kásòkô.

(¹) Ngóyi 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 Ngóyi consistant à chercher d'abord noise au chef, le rend sympathique aux auditeurs.

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.

Kuínè kuàká kùvuvá muáná mukàjì mukàmbà, è kúblimányí-kayè buà kúbèbéjá tshilúmbù. Bàvuvá bábèpátá pàbò lòpó. Ké muáná mukàjì nè: buálú káyì búnùdì nè ábá nènkú kópákópà? Bôbô nè: mbátapá mfumù. Muáná mukàjì pèndé nè: ámbayí pènù túngù. Ke' Ngoyí nè: màwáyì, mfumù nguámpí lúkású nè: túyé kú bûdímí; kàdí pánkàdì sè: nkuáttá lúkású bílèngá' apá, ké lúkású kúmbàfuká, kútutá mfumù pà mukòlò mû mpùkápùkà; ké mbiflu' eyí.

Ké mukàjì nè: nénú' alùkáyí; Ngoyí luábíngi.

Ngoyí' e kúmbá kúshálábò kuà muáná mukàjì áú.

Apitá bú muándá muákùnyè, ké mukàjì kúyá kú bûdímí, pà kúyá kúbàmbiflàyè nè: muába' eú ndí mûtuè bûkúlá buányí bûvùlè; apó buà kâbùsashí ndí mbùlòpòl'á pà mûnyà; nuénú njô' nûshálá muába' eú, nûskálá nuénza' e kútanglì kú mvùlá, è kútanglì kú bûkúlá, buálú tûdí mû mûvù wà mvùlá mûvùlè.

Bálùmianà bâshálá, è kuénzá bâtanglì kúlú, è kútanglì mvùlá nè bûkúlá àmú nànkú. Bú mpíndiéú mvùlá' e kúffiká, kâyì mukényí, kâyì díkùbàkùbà; èkùlòká mûtútá nkòkà; mûpâtshishé mísùlú yônsó.

Bálùmianà bâmòná nànkú' e kúmbá kúpâtulábò biâtá biàbò bibidì; eú pà tshièndè; eú pà tshièndè àmú bénza' e kútanglì mvùlá; è kútanglì bûkúlá! Bèbè mánayá mûdî bûkúlá bûmvuá mvùlá e kúmbá kúdikákáná; mvùlá upitá bûngi è kúpwékéshá bûkúlá bônsó. Ábô pàbò àmú bâsòmbé.

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'improvisée 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.

Múkàjí' ufíká. Útuá mésú ûmòná búkúlá bùpwéké bônsó, bá Ngoyí básdòmbé. Kúdláyè, wàmbá ; mùnú kámuéná bálumé ?

Bíkùlù bëndè lòpó ; bônsó àmú nè miélè. Bálumianà, lùbílú, lòpó nè mú kângá kásòkò, mùvuàbò kùdí mûngá mûkàjí pèndè muíkàlé nè muáná bú wá mvùlá isàtù.

Áú ùblimányíká ; kúkónká bádí bâbípátá nè : bùdí bishí ? Ábó nè : mbányângé búkúlá buà kákkuétu ! Múkàjí nè : Ngoyí ámbà pèbè túngù. Ngoyí nè : màù wányì, mûkàjí' aú ùvuá mûtùshilé búkúlá buëndè buà kúmúmuéná, àpó díbâ dílkádî kâvùlákàmâtá, kék tuimá kúmáthshílápù. Wáluká kúbúdímí nè : bâshípàyí ! Múkàjí nè : Ngoyí wéwé wâbíngi ; nuênu' álùkayí kuènù.

Ngoyí nè mûlündà wénde' e kúshâlâbò bá mûkàjí' aú.

Dimwe'edí è kúbâshilayè muáná, wàmbá nè : njóù njá kuísâlú ; pánuâshâlâ búkúlâ mûbâbò bùdí pá tshisâsâ apú mú kâlondò, nuípâkayí nshimâ, nuâdiâ nè muáná.

Bâ tâù bâshâdi' abâ, kuângâtâ muánâ, kúshípâ, è kúsâyâ buà kúdiâ nè nshimâ.

Mámù wá muánâ wiyâ ; ûsângâna muánâ mûshípâ ; tshianzâ kúmîshikú : ôbôbô bô bôbô ! ékèlékélé ! mùnú kámuéná bálumé ? Bánshípâyí !

Ngoyí' umvuá nânkú tshisukú ntshimónâ pényl ; ûdizònbólâ nè muinéndè épukâlakâ.

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 réplique : « 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 báffiká ; è kúlondá àmú lùpöndà luà tshíssukú, kúffikábò nè muà úmwé mfùmù. Kúsangánabò bá Ngoyí bámánè kúsombá kú mpàlà kuà mfùmù.

Bôbô báffiká nè biàbò bià lúsfù ; mfùmù e kúbèbékayé nè : bùlùfùláfufià nè bántu' abá mbúlúbá káyì ? Bôbô nè : mbáshípè muáná wá tátuétù mukàjì. Mfùmù è kuébékayé bá Ngoyí nè : ámbayí pénútungù. Bôbô nè : mfùmù mukàjì' aú ké mítúshidí wá díyì nè ; nuípíká nshimá ; nuâdiá nè muáná. Mfùmù : nuénú fídàyí kuènù, nuáfùnayì ; Ngoyí nuénú nuábíngi.

Ngoyí báshálá nè muâna' aú mafukú mábálè, bú à lúbíngú. Mfùmù' uvuá nè mbwá wéndé wá mpàtshí mítòké wá kázézé, müléngèlè údipù pényì wá mpàtshí, múnènè wá kátúmbí, úvayé múnângé amú bú múnút.

Bàvuá bípíklé mfùmu' aú nshimá nè nzöld, mukàgá bimpè, muzúbúlújá mányl.

Bâtékélá mfùmù nshimá ; ùvukulá, wàshflá, wèlá mukáná, ùtshiànkúnyá ùmíná. Ùkádí nè : mivukulé kàbídì ; àtànglé nyinyí ùkádí kú ménú' a mbwá. Ùkábilá Ngoyí nè : kwatá mbwa' aú, ùmúnyèngé nyinyí ! Ngoyí tshiánzà pá difumá, è kúmbá kúshípúla' amú nè mbwá. Banyunguluká nzubú, pá mukwàbo' apá difumá 'e kúdísá pá mbidí pá mbwá. Mfùmù ùmóná nànkú è kúffiká múná bísiklé ; ùkàna' amú buà nè : batuálé mítu yá bántu' abú. È kúmbá kúshípulabò nè bá Ngoyí.

È kélábò mákàsà nè pàvuà mítoké mukwàbò muáshilé. Mítoké

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'avalà. 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 coururent 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

ùbìmányíská, wèbéká béná kuà mfùmù. Ké bôbó kúmuámbilá buà díshípá dià mbwá wá mfùmù. Ké mútòké kúpíngá kúkónká Ngoyi nè : mbúshúwa' anyí ? Ngoyi nè : mukálengé, mfùm' aú ké múnntumí wá muà kúshípá mbwá buálú mudié nzoló. Mútòké nè : nuénú alukáyí ; Ngoyi wábíngí.

Ngoyi báshálá muà mútòke' aú bú lúbíngú.

Díngá' edí mútòké mútúishé biliùlù biéndé, è kuámbilá mbóyi nè : filá biliùlù kùdi Ngoyi buà angóshèlè nè tshiámù. Ngoyi upétá biliùlù ; è kúkwàtshishá mudiílú, kuángatá biliùlù biónsò bià mútòke' e kútuàmú. Mútòke' usíkká ; usán-gáná amú biliàmbà biónsò bítémá mudiílú ; úkémá, ùmba' usòká báshundá.

Àbá báfiká, bákwàtá Ngoyi, báyá néndé kùvuà mútòké. Ké mútòké nè : báliùbà bùdù móshélè biliàmbà biànyí, mbúnganyí ? Ngoyi nè : mbóyi wébè ké wámpéshí wàmbá nè : óshà, ké mudi mútòké muámbé. Pány'i pímbámónyí nánkú, ké mumbóshí.

Mútòke' usíkká mündá ; è kúmuámbá nè : ndí mûsuè kúkúshípeshá mpíndí'eú. Ngoyi ùtuá mákásà, è kúmbá kúkányá luà mákásà abidi. Mútòké úkábilá kàbidi báshundá ; ábó è kúmbá kúdimatanganabo kabidi ne ba Ngoyi, tò ne ku musulu. Ngoyi ùmbá údiáta' mûmâyí ; mâyí áwó àvuá fitùtù, kàyi nánshá mûtshí wá dísabukilá, àvuá 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'amenèrent 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 tshiámu, signifie littéralement : brûler les vêtements avec le fer, et veut dire en language courant : repasser les vêtements.

mále nè mánèné. Ngoyí nè málundà wénde' e kúmbá kúnyémábò pá máyí, kábàyi bájiká pá máyí. Ápó bónsó bàvuà bálonda' abó, àmú úkádiátshí ngándù ùmbá úkwá-tá, ùmíná ; àmú nánkú bónsó bu-àbò.

Ngoyí báfiká díshiyà, báplítá mukutà wà misónà, lópó' nè kuà Mawéjá.

Mawéja' utuá mésú ùmòná Ngoyí wá Lúbingábíngá nè múntu' aú nè : álùklà kuèbè, disámà dià mukà-jèbè diájíkí. Bú wéwé kuyí muítabé Ngoyí' eú, nènkú údí máfuile' amú mû njílá ; kàblíl nènkú mukàjèbè m-máfuè pèndè dfnè disámà diènde' adí.

Útuidishá .miákù yèndè ; ùmbá ùjímíná nè Ngoyí wá Lúbingábíngá wéndè aú.

Múntu pèndè nè : ngàndámuké, ntángílè pá nyímà, ùmbá úpápukíla' amú mû lúbànzà luèndè ; ùmòná kéké mukàjèndè úkádi' ufumíná luà kú nkùnyi' eú.

Úmuébéjá nè : útshiéna' ulukà kàbidi' anyí ? Múkàjí nè : buálà buànyi ; nánshá kú móyó méné kákutshiená kùntékétá kàbidi tó.

Ké mìvùa luà Ngoyí wá Lúbingábíngá nánkú.

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'avalà ; 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 venir ? » 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 kúpángábò mádímábà, kú-sáká, kuákájá kúmáná.

Kádímá Lútùlù wèndè músàmbò ùvuá nè :

« Kádímá Lútùlù úyàyá pányi ?
Né nyé kátèmbélá muà Múlópò.
Lútùlù, Lútùlù ne' uyé pényle ?
Né njé kátèmbélá muà Múlópò' e-nyá ! »

Músàmbò wà Kádímá Lúbílú ùvuá nè :

« Lùbílú, Lùbílú, úyàyá pányi ?
Né nyé kútèmbélá kuà Múlópò.
Lùbílú, Lùbílú wá muà Múlópò è,

Né nyé kátèmbélá muà Múlópò' è nyá ! »

Kádímá Lútùlù kújukáyè : bëndá bámuimbá, ànú muèndè mùmwé-mùmwé' amú tó' nè kuà Múlópò. Ufíská kuásayè :

« Kádímá Lútùlù muánà Múlópò.
Ndí mûyè kútèmbélá muà Múlópò,
Lútùlù, Lútùlù wá muà Múlópò è,

Ndí mûyè kútèmbélá muà Múlópò è nyá ! »

Kuimbáyè díbá, Mawéjá nè : anjí lálá, muánanyi ; wéwé mûyè kungimbá mémé Tátuèbè, údí muísukú' anyi ? Anjí sòmbá.

Dífukú dínayi' edí, Lútùlù wimbá, díjálámá, Múlópò kúmúbikflá, kúmuámbilá nè : wámányi kuimbá, ímánà nkúlýè.

Múlópò ùbwélá mû nzùbú ; tú-

arrangeaient leurs xylophones et les accordaient convenablement.

La chanson de Kadima le Calme était :

« 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 ! »

La chanson de Kadima l'Agité était :

« Vite, Vite où vas-tu ?
Je cours chez Dieu pour le chanter.
Vite, vite au village de Dieu,

Je vais chanter chez Dieu, c'est ainsi ! »

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 :

« Kadima le calme est enfant de Dieu.
Je suis venu jouer en l'honneur de Dieu,
Doucement, doucement dans le village
de Dieu,

Je suis venu jouer en l'honneur de Dieu,
c'est ainsi ! »

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 ».

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 ».

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 bùlòbá tòbìdì kùmúpà. Kúmuámbílá nè : Pá wàffikà, ùbikí-lé béná kuènù bònsó, páschishé wéwé útútè tòbùlù tuà bùlòbá etú pánshì nè ùmónè bídímú.

Lútùlù kúyá wèndá útèmbélá bângá bámfùmù tó nè muàbò.

Üffiká, kújùkúlàyè mágímbà, wimbá tó. Bántú kúkùká nè bá kú málàlá.

Látùlù kábàlóndélá biònsò bìvuà Múlòpò mûmuéñzélé kúmáná. Kú-pàtúlá tòbùlù tuà bùlòbá ató tòbìdì. Ütápá kà kúpàlái pánshì. Ngómbé kúpàtuká, bísákú, bísákú ; nzòló, mbùjí, mìlkók nè bífùkà Mvìdié biònsó. Ütápá kíbídí pánshì : bákàjí kúpàtuká mìlóngó nè mìlóngó, bânà, bánuñgú bísákú nè bísákú. Kútùlángáná pánshì bísákú nè bísákú.

Muábiláyí kuábányfná bántú bìntu' abiò, kúpúngá kúmáná. Kúbuélá muèndè kúlálá.

Kádímá Lùbílú yéyé nè : Múló-pò ne' ampè mêmé bípíté bià Ká-dímá Lútùlù. Kúpònayé ne 'endè mágímbà mû njílá, bëndá bákàsà' anú nè :

« Lùbílú, Lùbílú, úyàyá pányì è. ?
Nyáyá kátèmbá kuà Múlòpù è. ;
Kálàdí mû njílá úyàyá pányì è. ?

Nyáyá kátèmbélá muà Múlòpù.
è, nyá !

Bàvuà bâmbá nè : ímbà, tò-mónèkú májá. Lùbílú kànángí ; 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 xylophone 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.

Làbflú puà' nè muà Múlópò. Uffiká kuásaye' anú mísámbó wènde' aú. Utùlá kuámbflá Múlópò nè : Mémé diànyí dídí anú dímwè, ntshíná ndàlá àbídì.

Bùtshía Lùbflú kuímbá, ùtùlá nè : Múkáléngé ndáyányì, nyé kuànyì.

Múlópò kímmúbèngá. Ubwélá, túngùlùbè, tuènde' ató tûbídì, kùpà Kádímá.

Kádímá' ufíká, wimbá, bántú bipwlá. Bànzhánkùdì túngùlùbè tuènde' ató, puà'. Utápá kàmbédi pánshì ; mbùlùbùlù, njíjí, nyòkà, mágùlùngé, túmándá mákónyì. Búkwà bishí bônsó pàtú.

Utápá kibidì ; ntámbwé, nkàshàmà, ngándù, nzévú, búkwà nyámá yônsó. Ntámbwé nè biônsó ábiò nè : Bántu bâyáyá bâtùshìlýá ! Ntámbwé wèndá ùshibáyá, bishí kúsùmá bántu kúzéngéjá. Bápañdí kùdì nyámá kúyá bëndá bâdflán-gánà' anú miádí.

Lùbflú kúshípeshá bántu kípàyì buálú.

Lútùlù ndúpíté lùbflú.
Lútùlù ùyilé káffká,
Lùkàsà ùyilé kâtshibuká
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 téméraire (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 survécurent se sauver s'envièrent 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. Tête comme la tortue sous sa carapace.

C. *Muntu ne bana bende muanda mutekete.*

Múntu' uvuá nè báná muándá mútékétè ; kúkólábò ; kùvuá nsón-gálùmè míkólè. Káiyìl mfbáké, kékúkèngéláyò díbákà.

Ké kuébéká tátuàbò ; kúbálé-jáyè nè : báná banyí nè ñnùbákishé mú lútùlù.

Ké kúbákílá muánàbútè kúmu-ámbá nè : sémèná pá mákásá' anyí' apá, diátápú. Ké kúmuám-bilá nè : bítékétè, bítékétè nè kúà Mvídí Múkùlù, bítékétè nè kúdi tátù. Ké kútùmá muáná kúyá bítékétè bítékétè nè kùvuá Mvídí Múkùlù.

Mvídí Múkùlù umóná muáná, è kúsúa békóké ; kúmuébéja ; muáná kúlónda' amú mèmwè, àmú bù mèvuá tátu' umuámbilá.

Múkáléngé Mawéjá kúmúpà máb-wé àbídì ménzà bù tushétè. Muáná kuáluká kùvuá tátù wéndé.

Tátuéndé kúmuébéká nè : wám-bí bishí ? Yéyé kúlondá : bítékétè bítékétè nè kúdi Mvídí Múkùlù, bítékétè bítékétè nè kúdi tátù. Ké tátuéndé kuítábá.

Mátuku' apitá kékúvuábò kú-shipá mábwe' aú, kúsángáná mbújí mákùmí muándá mútékétè né itánú, nè ngulubá mákùmí àsàtù, nè mbwá mákùmí muándá múté-kétè. Ké kúbuélábò mú díbákà kúdi báná bánayí. Báná kúbáká.

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 jusqu'à 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 báshàdile' abá ké kúnà-núkflápò tátù wábò. Tátù kúbám-bílá nè : tükijàyí nè ñnùbàkishè. Wábò wá kúmpálá kákítábá tó.

Pátóndòbió tátuabò èkúbàmbfí-lá nè : lùbílú lùbílú nè kùdì tátù, lùbílú lùbílú nè kùdì Mvidí Múkùlù.

Wá kúmpálá èkúmúshilá lù-bílú, àmú pínápó tó' nè kùvùa Mvidí Múkùlù. Mvidí Múkùlù kúmuébéjá. Yéyé nè : lùbílú lùbílú nè kùdì Mvidí Múkùlù, lùbílú lùbílú nè kùdì tátù.

Ké Mvidí Múkùlù kúpùwá tó'. Èkuángátá mábwe' abídí ménzá bú túshtèt kúmúpà.

Kuáyíye' ekú, tátuéndè kúmué-béjá nè : wámbì bishí ? Yéyé nè : lùbílú lùbílú nè kùdì tátù, lùbílú lùbílú nè kùdì Mvidí Múkùlù.

Ké kúbùmbábò mábwe' aú.

Máfùku' apita' atánú, bávuá kú-shípá mábwe' aú. Mú dimwè, nyò-ká kúpátuká, nkàshàmà, ntámbwé, ngándù, nyámá yónsò yà lónjí kà-dí yénda' isùmá bántú. Básipá díkwàbò ; mbùlùbùlù, mágùlùngá, tuishí tónsò pásángflétò kàdí tuèndá túsùmá bántú.

Ké bônsó nè : ámbayí kí :

« Kábwà kà lùbílú kàshilé nyámá pánshì aká ».

Tátuénù múnúámbilé bímpe, nuénù bájükùle' amú lùbílú, léjà léjà bià mólòwo' 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, dépasse 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.*

Bítùlù nè Mpámpámpá, è kúkwatábò njílá bátàiglé kuà Múlópò Mawéjá nè : tükámúlòmbè bákají.

Báffáká nèn kú, Mawéjá ubápeshlélé éú tshípawà, éú tshípawà nè : ndáyí nè bípawà ebí, kùlubúlúfida' apá, tá mu njílá, àmú mündá muà nzùbuènù.

Báffáká mu njílá. Ké Mpámpám-pá jù nè : Bítùlù wá Màù, mémé tshiená muà kúffáká pá mbéló pàpá bùlépù, nè tshípawà àmú tshíbuíkílá, tshímányí tshídlí mündá, àpó né nyòká !

Bítùlù nè ; Mpámpámpá wá Màù, kùtèdí kàbídí bùwátèdí, wéwé údí mûsuè kúshípá tshíjílá tshia Múkálengé Mawéjá ; né ùmónè dkèngá muà kúkwatádiò.

Áú wámbylé nè : ákú ! Wéwe' udí kánangishé kúmányá miándà, ná-nshá biudí miándà fuèfue. Mémé ndí ngùnzululá tshianyi. Ùbúlulá àmú nùnkú, mukají sòtó, mu tshisukú puàkàlakà !

Bítùlù' ukáffáká ; ùnzulufla' amú mu nzùbù ; mukají sòtó. ; ùmbá ùshikámá pá bùlalú.

Mpámpámpá lùbflú kùa Mawéjá. Áú ùtuákù, díngùlùbà nè : shfbé-la' amú mu mûsòkò wànyí. Úff-ká, ùtutá díngùlùbà pánshí ; ntámbwá lònzo ! È kùbùtulá mûsòkò mûjímà.

L'histoire de Bitulu (le Calme) et de Mpampampa (le Pressé) (1).

Le Calme et le Pressé s'étaient mis en voyage vers Dieu pour Lui demander des femmes à épouser.

Arrivés chez Dieu, Il leur donna à chacun un panier en disant : « Retournez chez vous avec ce panier, mais ne l'ourez pas, ni ici ni en route, seulement à l'intérieur de votre case ».

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 ! »

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 ».

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 !

Calme, lorsqu'il fut arrivé, ouvrit son panier seulement dans sa maison ; une femme en sortit qui alla s'asseoir immédiatement sur le lit.

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'énerver. 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 kútàndángá-nábò bíkòlè bià búshùwà. Bítónda' e kádlupusíabiò nè muà Mawéjá.

Nkóté kúpitá, è kúkumúná pá-nshì ; è kúmbá kuásá tshílumbù ; útùdíshá.

Nkálá-músà upítá, úkúmúná, è kuásá nè : Éú músénji, mpùkú wèndá búfukú, àkébè muà kúnyèngá búkáléngé buà mùmù, búnýá-kíshá kùdi Tshibàndá-Mábwibwi, mùmù bàmbikilá mu Múlópò wábuángá nè tshísébà tshianyi. Útùdíshá.

Múlópò nè : Kátuerayí, kúhà-tshyá, tútshitára.

Búfukù, Nkálá-músà e kuímbá tó', buínà búkáffkè nè muábá úvuà úsòmbá Mawéjá.

Éú pèndè e kútumá diyì dià kúbikidishá Múkáléngé muádl buà báyúkílè pá buálu' abú.

Múkáléngé muádl uffiká ; è kuámbá nè : Búmfumù mbùa 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'écaillles; 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 personifie 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 ; kuhatshya = kupatshya ; tutshitara = tutshitangila. C'est du dialecte Kanyoka.

Múlópò nè : Tó ; mbùa Nkálá-músà, buálú yéyé ngúdí bántú bássaya' e kuángátá kásèbà kà buángá.

Múkáléngé muádi kàbìdì nè : Énzà nènkú : bàbikidishé bônsó, ubátumé bátuálè dísbehjí dià Múluáluá : úkádítuádfi, MMmúkáléngé.

Pínàpó Nkálá-músà amú muvúé.

Bùtshia' e kúbàbiklábò ; bàffáká. Múlópò nè : Buà kúkòsá tshífí lúmbù tshiènu 'etshí, ndí mûsûè kútshikòsá nènkú : úkátuádfi tshfsèki tshlà Múluáluá mmmúkáléngé.

Nkálá-músà, dílábákáná ndièbè : jù', nè : mémé ndiánzè kúyá, ùyá mûsûsá. Kútuàla' amú Mûsèfú. Ùpíngá ; Tshifúmbé. Tshià kàsàtù ; Káviví.

Múlópò nè : Sòmbá-kó, njóù úkàdí úbùká.

Nkóté jù' ; ànú mûsûsa' umwè è kúyía nè Múluáluá. Béfíngú : O ! O ! O ! O !

Búmfûmu' e kúyá kuà Nkóté mûtùkijflé.

F. Lusumuinu lua Wamuene-muene ne wa Kamuene Mianda.

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 miàndà : littéralement, celui qui voit, sait (kámuèna) beaucoup de choses (miàndà), c'est-à-dire quelqu'un avec de l'expérience. Kàmuènà = qui ne voit, ne sait pas, c'est-à-dire sans expérience.

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.

L'histoire de l'Expérimenté et de l'Inexpérimenté (³).

Wámuènèmuènè èkuámbílágé Wákàmuènè miándà nè : túbayí ùkámfilé mú luéndú. Wákàmuènè nè : tuyákú kàbidi tuánjì kúyá kúbàdiákú nshimá.

Èkúyábò. Baffská nènkú muà mülündà wábò, kúbàsékélábò bimpé, kúbàbuéjá mú nzùbú.

Básombá nènkú tshítùpà, búmvùe àmú ngómá pámbéló, mídíldi, bióndò, bísásá, biángàtshishàngàné.

Wákàmuènè nè : Wámuènèmuènè wétú, míñè ngómá' ayò nyà ngányil ? Wámuènèmuènè nè : tshièná mûmányile. Yéyé nè : mibánjil, kúyákù. Wámbidiyé nè : sòmbákú údí mûntú udí kúyí muánjí kúmòná miánda' anyi ? Éú nè : mája' adí ànsásákáná. Éú nè : éndàkú kàbidi wêwé ké mûmányiè.

Múlùmiànà pàtú nyàù ùyá. Kátpà kàlépá Wámuènèmuènè úmuà àmú ùkádfi wèndá wàmbá nè : tshifylápù né ñtshinyi ? Úfíká è kuámbá Wámuènèmuènè nè : mó-nákú bímvuébí tshimányi, bàngà ngómá nyà Múlópò Mawéjá Nán-gflá ! Tàngflá múnshingu' emú, ùmònè tshiántewídí Múlópò Mawéjá Nángflá !

Kálùmiànà kàtàngflá nè : áká ñdibòvú ! Yéyé nè : Wámuènèmuènè wétú ngénzè bishí ? Wámbidilláyé nè : mémé mûkwámblé muà kué nzá, wàndékélá nzòló wátòshélábò muába' éú anyi ? Yéyé nè : wéwé mûndéjé muà kúpitá, nánshá nshimá míñè wádiá yônsó. Éú nè : fùdákú, pá wàfsikà, kàdi' utuádijé májá wàmbá nè : Múlópò Mawéjá Nán-gflá, bántú bônsó úbápá mäsámà mánènè ; mémé wámpá kátshiekátshie. Tó' nè mûwàfsikà mú mëso'

L'Expérimenté disait à l'Inexpérimenté : « 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 Expérimenté, 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 quelqu'un qui n'a encore rien expérimenté ? » Mais l'autre continua : « L'envie de danser me grille ». — Le premier de répondre : « Eh bien ! vas-y, tu expérimenteras ».

Voilà notre homme dehors ; vite il les rejoint. Un moment après, l'Expérimenté 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 goûtre ! » 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 laisseras-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

endè : Pàfúlàyé díbòvó, wéwé wélè mù mpayà ùyá lùbfílú.

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).

Múlùmianà mú njílá. Ùyá nè nkú ; è kuálulá májá wàmbá nè : Múlópò Mawéjá Nángílá, bántú bónsó úbápá mäsámà mänènè, mémé wämpa' amú kátshiékátsié. Wàmbá nènkú, ùshétá májá ùtuá mú búlóbá ; Ùshétá ùtuá mú búlóbá.

Ùfíká nènkú mú mëso' a Múlópò. Múlópò wòlólá tshiánzá, ùfúlá díbòvó ; málùmianà wélá mú mpayà nè : ngàngaté dià tshiánanà.

Kálùmuànà nkákà kàyá lùbfílú. Kàffká nènkú, kàdí bàmútuishá nè : wámónò mümvuà nkuámbílú ! Yéyé nè : wá tåù mbádimukú, tshiéná mbèngá kàbídí buálú buébè tó.

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. Ntononji.

La Guêpe maçonne.

Note : Dieu connaît tout ce qui arrive, en ses relations causales ; Il sait des grands effets, les toutes petites causes.

Díngá dísfukú, mukàjí kámpandá ùvuá ùtuá mú lútángá luà nzùbuéndé.

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 long-temps qu'on n'y touche pas, la guêpe est inoffensive, mais si on touche à son nid, elle pique l'intrus.

Ntòtònji pènde¹ uvuá muíbàkllé muiné mû mbálânda 'amú.

Kàdî mûkâjí wèlâ muínshí mûlû dià mpíndiéú nènkû, muínsh' e kútûta' amú luà pàvuà nzùbû wâ ntòtònji.

Éú jú', è kûmbá kútuà mûkâjí mûlondá pá nyimá! — Mûkâjí ûlékélâ muínshí, ûdîtuá lùbiflû. Muínshí ûpònâ mû dítumbá, ûmbâ ûpònâ pá nyûngû wâ mâyí. Nyûngû ûtâyíkâ, mâyí' e kúmun gálawò, kúpuilawò ônsô kú bufnâ. Nyôkâ' uvuá kú bufnâ bufnâbô, è kúpâtukayé lùbiflû, kúyá mutifú. Uffikâ' akû, è kûlândálâ kú mûtshí. Nkîma' uvuá kuinakô ûmònâ, è kuásâ lùbiflû. È kuápulâ dítambâ diâ mûtshí diùmè. Mûtshí' upònâ, è kútûta' nzévú pá nyimâ. Éú ûjukâ è kúmánâ lùbiflû. Uffikâ mû tshisènse, è kúdiátâ lûdîmbâ pá mûkôlô è kúdiátâ lûdîmbâ pá mûkôlô. Élû lûshiyâ muâdî, è kûmbá kûlûmánâ. Nzôlô yûmvuá muâdî wâ lûdîmbâ, è kûmbá kûsâmâ. Bântû bûmvuá nè: nzôlô yásâmí, è kûmbá kûpâtulâ nkâsú bâtângilé kú mâtîmí. Kûdîmá, kûdîmá, kûdîmá è kûpângâ, bûfukû kâbûtshî!

Bâbândukâ bâyá pâmbèlô. Ké kûkónkâ nè: buálû kâyì wâsâmî dîbâ kâdiâkânyi? Nzôlô nè: kónkâyí lûdîmbâ. Lûdîmbâ nè: kónkâyí nzévú. Nzévú nè: kónkâyí mûtshí. Mûtshí nè: kónkâyí Nkîmá. Nkîmá nè: Kónkâyí nyôkâ. Nyôkâ nè: Kónkâyí mâyí. Mâyí nè: kónkâyí dîbûngû. Dîbûngû nè: kónkâyí muínshí. Muínshí nè:

(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.

Une guêpe maçonni avait fait son nid dans (le toit) de cette véranda.

La femme, en levant son pilon, toucha le nid de la guêpe maçonni.

La guêpe sursauta et alla piquer immédiatement 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 répondit : « Interrogez la branche ». La branche répondit : « Interrogez le singe ». « Le singe répondit : « Interrogez le serpent ». Le serpent répondit : « Interrogez

kónkàyí mukàjì. Mukàjì nè : kó-nkàyí ntòtònji.

Ntòtònji wiya' e kúlúmbúlulá tó'. Tshlúmbù è kúmúkwàtá, buá-lú wáyí kútútá mukàjì pàtúpù nkàshípí nzùbuèndè.

Kúmúkwàtábò è kúyá néndé kùvuà Mvidí Múkùlù. Mvidí Múkù-lù ùmúlúmbúlúshà, è kúmúkwàts-híshá. Kúmúsuká mónjì pá nká-tshi, kúmútshípá nè : kùlédí tó. Mónjì aú, ùbuélélè ntòtònji pá nkátshí wàmúkòsòlólá mafù àbìdi.

Ké mítùdì nè ntòtònji ùkàyí úlélá bâná.

H. Dibuki dia Mvidi Mukulu ne Muendeshi wa musambo.

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 maçonnes a son abdomen réuni au tronc par un mince filet. Les Noirs pensent qu'elle ne procrée 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 *Ntontonji* est le symbole de l'homme besogneux accablé de peines et de soucis ; de là le proverbe qui est le *kasala* du *Ntontonji* :

« Mianda katonda bakole, « Les soucis pèsent (aussi) sur les forts, Itondele Ntontonji, Ils pèsent sur la guêpe maçonnes, Wanyingala pa nkatschi. » Elle en est étranglée dans la taille. »

(²) Le sortilège est un *buanga lùpaka* = 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.

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 maçonnes ».

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 jusqu'à 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 maçonnes ne peut enfanter de jeunes (¹).

Le sortilège de Dieu et le Maître de danse (²).

Múntú kámpànde' ekúsákáyé músámbó. Èkúsángisháyé nsènjì yá mû dítungá nè nsóngkàkàjì buà kúbáléjá díyi dìa músámbó nè díkàsà dìa májá.

Ábó, pàbò kúlóngá biônso' abió, kúmányá kúbótèshà.

Pábòtshí músámbó nànkú, èkú jábò kútshishá náwò pá mbèlù kènglè. Béná bâná bámòná nànkú, èkúdslábò bâná bàbò bìlambà nè bítambálà nè túlóngó tuà búsàngà nè bìkwàbò bìlengà.

Béná dítungá èkúpátukábò nè : pàtúlì mbùjí tudié wá pá mbèlù pá tuálàdí, wéwé nyéù úkàd' uyá kú mâtungá nè bâná bétù.

Miána' uyá kuàká, Kúpátulá mbùjí kúbápá ; èkúdiàbó. Diéndéshá dìa músámbó kú mâtungá.

Buà kuéndéshá músámbó kú mâtungá kámpànde' au èkuánjí kúyáyé kùdlì Mvìdí Múkùlù. Èkúmúkwàtshílá nè : mukálengé mpápkò dísbükì dièbè dìa buángá buà mufùlù' adiò, díkàndàminà bákàjì nè bâná kú mâtunga 'a béné kú nyáyà nábò kuàká.

Mvìdí Múkùlù pèndè nè : kùlulá-kú ndiédlì kúlú. Áu kúkùlúá èkúyá.

Kuáyífé kuàká, èkuéndáyé nè músámbó mû mâtungá wônsò 'avuàyé mûsuè kúffáká kúmáná. Bákàjí nè bâná bìvuàyé nábiòkú, nàns'há'

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 pussent 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'écartier est un attribut de Dieu, même si elle est exercée au moyen d'un sortilège.

umwé wá kuábá mútù. Èkuálú-kílágé kuàbò nè bíntú bívúlè pàtú-pù bívuábó bàmúpá.

Pàffkílèyé nànkú, èkuángátá bí-dípù bià kú bíntú bípétélèyé nè díbùkù dià mufílú adiò èkúyá nábiò kùdi Mvidí Múkùlù. Ùffká, èkú-múkwàtshflá nè : Múkáléngé kú músámbó kú nyfílè tuéndèle' amú bílengá nè bákàjì nè bána kákùvuá nànsná múntru' umwé muábàkàna, ké pánkádù mívüe kúkúpíngajflá díbùkù diébè nè bídipú bíntú bívú-ábó bátpápápá sè : úsángánà pèbè kuángátá' anyi ? Wàngátà.

Mvidí Múkùlù kuángátá' amú bíntu' abiò kuéla' ekú. Èkúmúléjá amú muábá ùkùlùllayé díbùkù áu nè : ndá kúdkùdiká.

Au' ukùdká, ùkwàtá njílá èku-líkflá kuéndè.

Amú ùffká kuéndè, útshidí kú díténgú dià lúbànzà, élà mésú pá mbèlú, èkúmónayé díbùkù dílèmbá mu nkátshí muà lúbànzà. Yéyé nè : ákyá ! Apo' edí díbùkù mu lúbànzà ndívuá bishí kàbídì ?

Ké béná dítungá nè : kuéná múnanyé muà kúyá.

Èkuángátáyé bídipú bíntú kàbídì, kúbituádflá Mvidí Múkùlù nè díbùkù diénde' adiò nè : Múkáléngé ké bívuá bishálé bímpétélè kú músámbó ébí nè díbùkù diébè ; úsángánè kuángátá anyi ? Wàngátà.

Mvidí Múkùlù èkuángátá' abiò, kuéla' mu nzùbú, èkúmúléja' 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 : « Racrocalle-le là ».

Ce qu'il fit. Il partit et revint au village.

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 díbùkì nè : kùdíkà.
Áu kúkùdíká, èkúyá.

« Accroche-le là ». Il l'accrocha et partit.

Üyá nánkú úfíská, élá mésú ké
djbuki dià mufulu' edí dflémbèlélá
mú lúbanzà ! Múlumiàna' umòná
nánkú, ékukóngolójá bintú biônsò
bivuáyé mûpétè kú mûsâmbô nè
bièndè bià pánshì, túbújí nè :
túzòló, ékuvuákúyá nábiò nè djbuki, nè :
Múkálengé ké bintú bià kú
mûsâmbô bimbákóngu biônsò ébí ;
m'bédi nè biányí bià pánshì, ángà-
tákú nè djbuki dièbè.

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 ».

Múlópò pèndè kuángáta' amú bántú kuélá mú nzùbú, kúmúléja' amú pà díbùkì nè: kùdíkà; yeye' ekúkùdílká ekúyá.

Dieu accepta tout, le jeta dans sa maison et lui montra la place du sortilège en disant : « Accroche-le ». Il l'accrocha et partit.

Ùffíká muènde' atángílè ké díbù-kì édi dílèmbá.

Arrivé chez lui, il y vit de nouveau le sortilège suspendu.

Buálú kútóndá múkwètù.

L'affaire découragea notre homme

Ké béná mú dítungá kúmuámbá
kàbìdì nè : kuéná mémányà muà
kúyá.

Les villageois lui disaient de nouveau : « Parce que tu n'as pas bien fait, là où tu es allé ».

Mùkwètù ùtshùlá, èkúpululá bá-kàjì bà kú nzùbú bátánú, èkúdít-téká nábò mù njílá nè dísbüki. Üffíka' èkúdítlá kúbungúlká nè pánshí nè: Múkálengé ñdékèlè, bít-nú biónsó biápù; ké bákàjì' abá bátánú bávuà báshálè, ángàtákú ne dísbüki diébè.

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 ».

Mvìdí Mùkúlú ékúshishá kuán-gátá díbùkì dièndè.

Alors Dieu reprit le sortilège.

⁽¹⁾ Parmi les richesses du Noir, ses femmes sont pour lui le bien dont il se défaît 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 mìryuà Múfùlù wà Múlópó
mútékèshé mû-ùsómbí 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.

Mvidi Múkùlù èkúbikílágé bú-
kwà bántú nè : puiláyí kúndi. Bá-
ntú pàbò èkúpullábò bônsó kùdlyé.

Dieu appela la race humaine : venez
vous rassembler chez moi. — Tous les
hommes se rassembleront chez Lui.

Bámáná kúpuillá nànkú, Mvidi
Múkùlù èkúbàmbíslá : ndí múnù-
bikilá buà kúnuàmbíslá muándà
múnènè kàbídì nè mûléngá ; ndàyí
kuènù, nùlálè máfukú ànayí, difukú
dítânu' edí ndìa tshisálù tshiànyí,
nùvué nè yènù míshíngá tûvué
kúsákúlá.

Lorsque tout le monde fut présent,
Dieu dit : « Je vous ai appelés pour vous
apprendre une affaire importante et agré-
able 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 bùmvuá nànkú, èkútútá
mítù kù mákóshí ; èkuálukflábò
kuàbò.

Lorsque les hommes entendirent cela,
ils jetèrent la tête en arrière de contentement
et s'en retournèrent à la maison.

Bàlukflé nànkú, èkúpítshishábò
máfukú ànayí áú àmú nè tshípùà
mòyò ; èkúfikábò nè kú difukú dí-
tánú.

Arrivés chez eux, ils passèrent ces
quatre jours dans l'oubli (du message) ;
ils arrivèrent au cinquième jour.

Dínè dià difukú dítânu' adiò,
múntu' umwé èkújúkágé 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.

ùvulújá bántú bônsô nè : lélò éú sè
ñdifukú dítânu dítuámbidilé Mvidí
Múkùlù nè : ndià tshísálú tshìanyì,
nuávuá nè yènù míshíngá tuávuá
kúsákulá. Kàdí múnùkádi bápuwá
mbishí ?

Bántu' abó èkuiskálá bàndámúná
múkwàbo' au nè : tuétu kátuéná nè
míshíngá yà kúyá náyò kú tshísálú.

Múlumiàna kuéndá kùdí bántú
bônsô, èkubásángánayé bàkúlá àmú
nè dítânajà nè kátuéná nè mûshín-
gá.

Múkuètù kuálukilá kuéndè, èkù-
diélá méjí nè : kàdí ngénzápú bi-
shí mêmé pànyì ñyéú tshìlyi nè
múshíngá ? Mvidí Múkùlù pèndè
mútùlàyè tshísálú tshílengélè.

Múlumiàna' utshùlá jù, èkúdi-
tuá mû tshiombè, kuáká mâtàm-
bà tshísùmbù ; kádítúa mû nkundé,
kuáká nsàmpò tshísùmbù ; kúdi-
tuá mû mûtétâ, kuáká mûtétâ tshí-
sùmbù ; kuáká tshísùmbù tshia
tshítèkùtékù ; kuáká tshia mûpàlâ,
kuáká tshia mawòjí, ùyá kuáká
kúpôlâ njilù ; èkúsángishayé nànkú
bûkwá bísàkí biônsò bisòmbèlè
bántú bàdià abiò, èkúpàyá bibòmbò
bibòldi tènèt ; kúsulká biônsò bi-
bòldi kú mûjùwù, wàmbúlá èkúpò-
ná àmú mû njilá. Apá luéndô,
apá lùbùlú tó èkúfikayé nè mû
tshísálú tshia Mvidí Múkùlù àmú
nkayéndé.

Múffikè nànkú, èkúsángánayé
Mvidí Múkùlù ùkádi mûsòmbá.
Mbùjí nè nzoló nè mbwá nè bímúnâ
biônsò, bítùlá mábálá mábálá,
tshísukú tshifubé.

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 *mawojo*, quelques feuilles
d'aubergines ; il rassemble ainsi tous les
légumes que les gens ont l'habitude de
manger. Il en remplit deux paniers ;
attacha 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 pré-
sent 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, ùdlakuélá mündá mündá nè : ébí bínè ké biampàyi' anyì mbískuàbò, Èkúdibàmbíslayé kùdì Múkáléngé, èkúmuélá móyó.

Múlópò èkúmuásàkídfilá pínàpó bíféngá bia búshùwà, kuángátá bítntú biènde' abio' amú nè músangélú, kútéka' ekú ; èkúmúpà tshisòmbélú nè : sòmbá wánjì kútuljá.

Múlumiànà mütuljá nànkú, èkúvuayé kúmuípánguijá nè : údí amú nkàyébè ? Áu nè : Múkáléngé ndí' amú nkàyányì, bákwàbò bámbí nè : kátuèná nè míséngá.

Múlópò nè : biónsó biúdì mòvuè nábio' ébí bídí' amú míséngá yà búshùwà ; ábó mbábèngé kúvua' amú kú búpótè buàbò.

Ké kúvua' kuébékayé muntú nè : ámbàkú biúdì mósue ? Muntú nè : Múkáléngé àmú tshionsó tshiwàmpà ndí ngàngátá muèbè mòwàmpa' amú. Ké yéyé nè : juká. Ùjuká, èkúyábò kú nzolò. Èkúpàyá bísuká nè bítálà mísásà ibídì èkúmúpà. Kúyábò kú mbùjí. Èkúbùlúá díbálá dià mpúmbú nè míséngá, èkúmúpà. Èkúyá kú mbwá. Kútshimúná díbálá dià mbwá míséngá nè míséngá èkúmúpà. Ùyá kú nkànú, èkúsulká bísùmbú bídí, kúmúpà, nè : kàdi' ambà túm' ?

Múlumiànà kuányishá kútútá nè mütù pánshi èkúmuélá mióyó mísúlàngàná pàtúpù.

Mvídí Múkùlù nè : ndàku' amú bíféngá.

È mukwètù kútungúnújá mòlóngó wà mbwá, wà mbùjí, kúlondá yéyé èkújiklilá kú nyimà nè mójìwù wà nkànú mísásà yà nzolò' ibídì mísuklakù.

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 comparafre 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-charges où étaient attachées les croisettes et deux paniers de poules.

Pábángl díbá kuénzá dià yà málolò, èkúffikáyè kú músòkò.

Bèná músòkò bélá mésú, èkúmònáhòbò málùmiànà nè málóngó wà mòbwá nè mbùjí fuàkàkà ! Kùdì bávuà báshálá nè bálùmè nè bákají tshímbù èkúfuà, mû mûsòkò tú. Èkélékélé, èkélékélé ! Kánùmónayí úvuá mûyè kú tshísálú tshià Mvidí Múkùlù mûvuàyé nè lúpétú búnghlù.

Málùmiànà útùlá kú luéndè lúbànzà nànshá kúmòná pà kúsòmbélà ; búnghlù buà bántú bávuà bávuè kúmukùkùslá bápàtshishá lúbànzà tèntè.

Èkuuskálábò bàmuébékà nè : àpò wèwé kú tshísálú úvuá mûyè nè tshínyì ?

Yéyé nè : pámvuà ngáká mâtambà nè mítétà nè bítèkùtèkù ápá kánùvuá bámòná' anyí ? Ènuángébékà nè : úvuá mûyè nè tshínyì ?

Ábó pàbò èkúshàla' amú bádísíl ; bádipéndá bùpùmbá ne' ayáya' áá.

J. Lusumuinu lua Mvidi Mukulu ne Mulopo.

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 úsòmbá mû nkátshì muà mpàtá, kàyi dínà, káyi nzùbú, úvuá úlálá' amú mû dísélá, kàvuà nànshá nè bingá bintú bisòmbèlà bántú nábiò.

Quand le soleil approcha du soir, il arriva dans son village.

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.

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 encombrat tout l'enclos.

Ils commencèrent à l'interroger : « Mais toi, avec quoi donc est-tu allé à ce marché ? »

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 ? »

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.

L'histoire de Dieu et de celui qui devint Dieu.

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 kúdítòkónyá kázàdí à-mú nkàyéndè, údlakuélá múnđá múnđá nè : ébí bínè kéké blampayí' anyì mbíkuàbò, Ékúdibàmbiflàyé kùdù Múkálengé, èkúmuélá móyó.

Múlpò èkúmúsàkídílá pínàpó bíféngá bia bùshùwà, kuángatá bítntú biénde' abio' amú nè músàngélú, kútéka' ekú ; èkúmúpà tshí-sòmbélú nè : sòmbá wánjì kútuljá.

Múlùmiànà mútuljá nànkú, èkú-vuáyè kúmuípágúijá nè : údí àmú nkàyébè ? Áú nè : Múkálengé ndí' amú nkàyányì, bákwàbò bámbì nè : kátuèná nè mísíngá.

Múlpò nè : biònsó biúdì mòvuè nábio' ebí bidí' amú mísíngá yà bùshùwà ; ábó mbàbèngé kúvua' amú kú búpóté buàbò.

Ké kúvuá kuébékayé múnđá nè : ámbàkú biádì músue ? Múnđá nè : Múkálengé àmú tshionsó tshí-wàmpà ndí ngàngatá muèbè mû-wàmpa' amú. Ké yéyé nè : juká. Újuká, èkúyábò kú nzoló. Èkú-pàyá bìkuká nè bítálà mísásà ibídì èkúmúpà. Kúyábò kú mbùjí. Èkúbùulá díbálá dià mpúmbú nè máshiná, èkúmúpà. Èkúyá kú mbwá. Kútshimúná díbálá dià mbwá mísùmá nè mísákí èkúmúpà. Üyá kú nkànú, èkúsuíká bísùmbú bibidì, kúmúpà, nè : kàdí' ambà túm' ?

Múlùmiànà kuányíshá kútútá nè múnđá pánshí èkúmuélá mióyó mívúlàngáná pàtúpù.

Mvidí Múkùlù nè : ndàku' amú bíféngá.

È mûkwètù kútùngúnújá mûlóngó wà mbwá, wà mbùjí, kú-londá yéyé èkújiklái kú nyímá nè mûjìwù wà nkànú mísásà yà nzoló' ibídì 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 comparafre 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-charges où étaient attachées les croisettes et deux paniers de poules.

Pábángì dibá kuénzá dià yà
múlòlò, èkúffikáyè kú músòkò.

Bèná músòkò bélá mésú, èkú-
mónábò mélùmianà nè mélóngò wà
mbwá nè mbují fuàkàkà ! Kùdì
bàvuà báshàlá nè bálùmè nè bákajà
tshimbú èkúfuà, mû músòkò tú.
Èkèlékélé, èkèlékélé ! Kánùm-
nayí úvuá mûyè kú tshisálú tshià
Mvidí Múkulu mûvuàyé nè lúpétu
bungílù.

Mélùmianà ùtùlá kú luèndè
lúbànzà nànszá kúmònà pà kú-
sòmbélá ; bungí buà bántú bàvuà
bávuà kúmukùkuflá bápàtshishá
lúbànzà tèntè.

Èkuékálábò bàmuébéjà nè : àpò
wewé kú tshisálú úvuá mûyè nè
tshinyi ?

Yéyé nè : pámvuà ngáká má-
tambà nè mítétà nè bítékùtékù
ápá kánùvuá bámònà' anyí ? È
nuángébéjà nè : úvuá mûyè nè tshí-
nyi ?

Abó pàbò èkúshàla' amú bâdfilá ;
bâdféndá búpùmbá ne' ayáya' aá.

Quand le soleil approcha du soir, il
arriva dans son village.

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.

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 encombrat tout l'enclos.

Ils commencèrent à l'interroger : « Mais
toi, avec quoi donc est-tu allé à ce
marché ? »

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 ? »

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 úsombá mû
nkátshì muà mpátá, kàyì dñà,
kàyì nzùbú, úvuá úlálá' amú mû
dísélá, kàvuà nànszá nè bingá bñtú
bísombélá 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.

Kàdí pàvuà nzálá imúsùmá, èkuikálá ùjuká ùyá muítú, ùmúffiká, è kuángátá dípúsú dià mútshì è kuásá dítùwá mú tújíbá ; kúkwàtá túkélè nè túkálá nè túshíshà ; tuákàná muándá, è kúyáyé pá mpátá mú dísélá diènde' amú. Pámúffikàyé nánkú kàmónyí kádfilí kà muà kútòshá, bimútóndá è kútùdi-áyé amú túbíshí.

Túlù tûmúkwàtá, ùtònkoká èkúlálá. Bùtshiá kàbídì èkúpátuklàyé amú muítú, kútùwáyè, è kúkwàtá kàbídì túnyinyí tuéndé túkésé ató ùyá nátù è kúdia' amú túbíshí, ùtòkóká èkúlálá' amú mú dísélá diènde' amú.

Èkúsháláyè wènza' amú nánkú mafukú mágvùlè, kàmónyí lúngènyí luà kuénzà bùngá buálú.

Kàdí díngá díffuku' edí, èkúyáyé muítú buà kútùwá muéndé mûváyé muíbídilè amú ; ùmúffiká èkútuàdídjáyè dítùwá, kàdí pàkávuà mâyí àképá mú díjibá, élà mésú èkúmónyé mûshípá múnènè ùdiélá muínè mú tuáyí tukávuà tuképá ató. Múlumiàná kuámbulá dípúsú dívuàyé nádiò nè ñtútà mûshípá, è mûshípá kúmuámbá nè : kùntútù, kùnshíbàyì !

Ké yéyé kúdiàkuílá wàmbá nè : kúmbávú tshlyí mûkwàtá kántú nánshá kàmwè, mûshípá mûmánè kúmuèká sè : ngútútè nyá kúdià, kàdí mûkádiwó ùngámbá nè : kùshípàyì mûshípá ?

Ké mûshípá kàbídì nè : ngángàta' amú nè móyó.

Ké yéyé pèndé kuángátá mûshípá' aú nè móyó, èkúyá náwò pá mpátá ; ùffika' ekú ùtèká mú dísélá diènde'adió, yéyé pèndé 'ekúsòmbá. Ùsòmbá nánkú, díbá wè, díbá wè ; díbá' ekúbuélá pánshì, kúffiká bûfukú kuflá kúländákáná.

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 rentrait 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'affaîsset 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.

Buīlā nànkú, èkuìdiàkuiflàyè nè : mêmé èkuìdís'há nènkú nè nzálá, mûshípá pàu' amú ápá. Wàmbá nànkú, èkuángátayè mûshípá nè ntúté mûtshì. Mûshípá nè : kù-ntútshì.

Ké yéyé nè ; muftú mû mbáyí tshítshikádi nàns'há wá mûkwàtâ nàns'há tükélè nè tükàlâ tuà muà kúdiákú, kàdí éú mûshípá pàwò èkùvuá kúngákána' amú kú mpálâ, nàkádi sè : ngùtutè nè : kùntútshì, kàdí tshiàkúdiápú lélò nàtshínyi ?

Kùvuà mûshípá ékú káuyá kú-mútshùká.

Ké yéyé kúsòmbá tó, túlù pàtù nàtukóle' ekumúkwàtâ, utònökóká èkùlâdís'lámù kâshídf. Kùtshímányí kúsòmbá kùvuàyé mûsòmbé nè nzálá ákú, bû mûyá kuámbâbò nè : mûndâ kámùdilé, mêsú kâlâdî ; èkúpitschishâyè tshítupâ tshfnènè tshià bûfukú.

Kàdí pávú kúlâlâyè tshftùpâ nzé, utàbúlká, èkúmuuâye' amú pâ nzòló lsàmâ. Wàmbúlâ mêsú nè nkénzákâna, èkùdímónayè ùkâdâ mû nzùbú mûnènè, muénzâ mû-púngâ wá lùbùmbù. Ùvuâ kúpâtukâ pámbèlû, ákyâ ! Èkùmónayè kú lûséké nzùbú mûlóngó yâ bâkâjî, kú lûngâ nzùbú mûlóngó yâ bâkâjî, miêlé wéndè mûnènè áu mû kâtshì. Ùvuâ kuámbúlâ mêsú kú mpálâ, èkùmónayè njílâ mûnènè, bântú bâsé biòmòmâ bîlondé muiné njíla' aú. Ùtùpúlâ mêsú dînsâmbù diâ muàmuà diâ njílâ, èkùmónayè nzùbú bûnènè bû wèndé aú ; kú lûséké luèndè nzùbú mûlóngó yâ bâkâjî, kú lûngâ nzùbú mûlóngó yâ bâkâjî.

Ùditângilâ yéyé muiné èkùdîmò-nayè ùkâdî nè bîvùalù bla bûmfumù.

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 aujourd'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 múnǵá mántú ùfumá dínsambù dià muàmuá dià njilá, ùmwéká àmú múnémé múvuálé pèndè bívuálù bià búmfumù. Mufne' aú ké mûshípá wèndè ùvuàyé mûkwâté, ùvuà umuámbá nè: kùntútú' aú.

Bàvuá kúmònángáná, èkúnán-gángánábò muà nàká ; éu ne' atángílè mûkwâbò, ànú bú wá kúmúdià, múnǵá nè àtángílè mûkwâbò ànú bú wá kúmúdià. Kúsòmbá àmú muába' umwè, bísòmbélù biàbò bítuàngàná amú pá bufpl.

Mú dísòmbà diàbò' adiò, ké ùvuá mûshípá aú kuébéjá mûkwâbò nè: dínà dièbè ngányi? Áú pèndè kúpùwá kàdímányi díná. Pínàpó lúngényi luà mûvuàyé ùlálá mû díséla, nè luà mûvuàyé ùyá kútùwá ùkwâtá tükélè nè tûshísha' udíá bûbishi lújimíné, kàtshlthiyi muà kúbimányá kàbidi.

Ke' uvuá mûshípá kúvuá kúmuámbílá nè: dièbè díná m-Mvídí Múkùlù, mêmé diànyi m-Múlópò.

Bàmbílángáná nànkú, èkúshálábò básòmbe' amú pàmwè nè dínangángá díplité; kákùyi wá kùbèngá mûkwâbò. Bákàjì bâbò èkúvuábò kúbàpá bià dídià, èkúdiàbò amú pàmwè.

Bídià nànkú bínùè, ké wámbilé nè ndí Múlópò' aú kúmúkónká kàbidi nè: mûdímú ú-ùvuà ùkwâtá mûdímú kál? Áú èkúpùwá àmú muèndè mûmwe' amú, kàmányi tshìvuàyé wénzènzá.

Ké mûmúkónkí kúmuámbílá kàbidi nè: málábà kútshíkálé nè lûnkélù, ùbískilé bántú bëbè bônsó tûvué kúyá kú mûdímú.

Pínàpó díbá èkuénzá dià mûlòlò; béná kuàbò' èkúvúabò kúbàpá biàdídìà. Bâdiá, bânuá, bilé-kángáná, éu ùyá kúbuélá kùndè,

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 ùyá kúbuélá kuèndé ; ékúlálábò.

Bùvuá kútshìa nè lúnkélú. Mvidí Múkùlù útùmá díyí, è bálùmè bá kuèndé kúpátuká bú bálalé nzùbu' umwé. Múlópò útùmá dièndé, bá kuèndé ékúpátuká bú bálalé nzùbu' umwé. Bàvuá kúpullá kùdibó, ékúbámbilábò nè : ndayí nuángaté nkású nè miélè nè túsúyí nè bipóyi tûvuá kúyayí kú mûdímú.

Bántú bítángáláká ; àmú tshítúpà èkuálúklábó nè nkású nè miélè nè túsúyí ; béna bipóyi bávuá nábiò. Bákáléngá bábídí bábulélá, ékúbípálákájábò bábídí bítuànganá mbèsé, báyé bátàngilé kú mûdímú. Mú nyíma' emú mûsúmba' ekútshímuká, mísámbó nè mísébóló biángatàngané kùdí bálumé bônsó, mvündé mûjuké.

Èkúyábò nánkú tó', bákáffiká kú mísékùnà, bákáléngé èkútuluká.

Ké Múkáléngé Múlópò kúbiklá bántú nè kátùyayí kátùpà, bávuá kúyá. Èkúbáléjá pá nkátshì pá mísékùnà nè : úmbùlái dína' apá, nuángatá búlóbá nuéla' amú kúntú kúlé. Wálukílá èkúsòmbábò kú wàbò muábá bábídí nè Mvidí Múkùlù.

Kuáshàdí bántú ékú, èkúdítuá àmú kú diénzá dià mûdímú. Kùvuá Bákáléngé bábò ékú bísòmba' amú nè dínángánganá, báyíkílá bíléngá bípité, kákuyí wá kúbenga muàmbámbà mûkwàbò.

Dibá dlakáná dià mûbàndukú,

(¹) 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.

sa maison et l'autre dans la sienne ; ils allèrent se coucher tous les deux.

Le matin du jour suivant, Mvidí 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 (¹) ». Il revint et se mit à sa place, ainsi que Mvidí 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-

Bákáléngé ékúvuá kúyá kútàngflá múdfímú, báutàngflá.

Múlópo' ekuámbá nè : Mpíndi-eú dibá diákanyí dià múbàndukú, múdfímú káwéná múpwà, tuánjáyí kúyá pá mbélú, málábà né tìvué kuénzá kàbídì.

Wàmbá nànkú béná bipóyí bábi-lóngá, bákáléngé bábuélá ; èmúsùm mbà kútshímuká kúyábò kú mûsòkò.

Bàffiká kú mûsòkò ékuámbíslábò bántú nè : Nùmányé amú nè tûsthdí nè mûdfímú, nè nûmué diyí nè lùnkélú, kúpátúka' amú nè biènù bià mûdfímú dià kàmwè muà tuétú kúvuá kúyá kú mûdfímú mû dibá diákáné.

Àmú bütshítshá Múlópò ùtùmá diyí ; bákuénde' ekúpátúka' amú bônsò biàbò bià mûdfímú mû biánzá. Ékú Mvldí Mûkùlù utùmá dièndè, bákuéndè ekúpátúka' bônsó nè biàbò bià mûdfímú.

Bipóyí bià Bákáléngé bitungú-nuká bibldi bipálakàná. È mûsùmbà wà bántú kú nyíma' akú, kúdiátángánabò pá mákàsà, kùmwè nè mísámbó nè mísòbóló, àmú muàbò' amú.

Bàffiká kú muábá wà mûdfímú ; Bákáléngá bâsòmbá, bántú pâbo' ekúmánya' amú mûdfímú.

Diákáná dià múbàndukú, Bákáléngé' ekúvuá kúyá kútàngflá bántú kú mûdfímú ; bàffiká, Múlópo' utàngflá mû tshínà, èkúbàmbíflá nè : tshíashàdí muà kúvuá kúmáná málábà, tuyáyí. Èkútshímukábò bitàngflé pá mbélú.

Bùvuá kútshìà difùkú dísâtú Bákáléngé' ekùbikflabò bántú nè : pâtukàyí, lélù nìguá kúmáná mûdfímú tuyáyí kútshidí kútálalé.

Bántu' ekúpátukábò báulàdilé

ter le travail, les seigneurs vinrent regarder 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, côté à côté. 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 connaissaient 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 muá tshibí. Bákásá bítóyi èkúyábò bítokuélá àmú nè misámbó biángatàngàné.

Bàffiká kú muábá wá módímú, ké Bákálengé nè : lélù túdí tushíkámína' amú pá buípí buà kúnuléjá múnúamáná módímú. Kuángatábò bísombélú bià bákálengé' ekútékélá pá buípí kú tshiná.

Ké Múlópò kúvá kúbáléjá muà kuénzábò kú ndékélú wá tshiná ; bôbó kuénzá kúmáná. Èkúvuayé kúbáléjá kâbídí kútshibuklá ; bôbó kuénzá èkúmáná. Kújímíjá muábá wá tshiná wônsó' amú bûmùsòmbèlè béná májimbà bénzâ.

Ké Múlópò kúbàmbflá nè : módímú wápù tuyayí. Wàmbá nànkú tuéná bítóyi tukásá, èkùpulúmuká-bò bátangillá kú mûsòkò.

Bàffiká kú mûsòkò kúlálábò ; diffukú buí, díngá buí, pá disatú Bákálengé èkúbikilábò bántú bônsó, kúbàmbflá nè : lélù eu' tuyayá kútàngillá kú díjimbà dítuénzèlè nè nkûfué nyámá. Bántú nè : ábú ké bútùdù bátékéméná biskolé tuyayí-š. Béná bítóyi bâmbulá, èkúditékabò mû njflá.

Bàffiká èkúsángánabò nyámá wá Kápúmbú mûfùe mû díjimbà kâyì muà kúsaká, mibángá ibidí mílépé muà nàká, kú nsóngó kuâyò kúkòbâmè.

Ké bákálengé kúkâbilá bántú bâbò nè ; pâtulayí-š nyámá mû tshiná. Bántú kúluká nyámá mîónjí, kuélá kú mûkùnâ.

Ùpatuká nànkú, Múlópò 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.

béjá Mvildí Múkùlù nè : ámbà túm muà kuábánya nyámá ? Mvildí Múkùlù nè : nyámá bápándà amú bátuàdjá mû mûtù tó nè kú mûkílá ; wéwé lúséké nè múbángá, mémé luànyl lúséké nè múbángá. Wàmbá nànkú : Múlópò nè : wámblí biákàné, pínápó bônsó èkúpúngúlújá mémé nè béná kuà Mvildí Múkùlù nè béná kuà Múlópò nè : wámblí biákàné, wámblí biákàné.

Èkúpándábò nyámá nséke' ibidl ; ábá lúséké nè múbángá, ábá lúséké nè múbángá. Kútschímukábò èkuáluká pá mbèlú, mágjít à nyámá ámbá kúbàtshibulá.

Bàyé pá mbèlú nànkú kúpitá mâtukú àbidl. Bákáléngé nè : tû-yáyí kú díjimbà. Èkútòkuélábò kàbídil. Bâfiká èkúsángánabò kàbídil kângá Kápúmbú káfue, mibángá ibidl mémé mûlú, àmú mfskòbàmá kú mpàlà kuàyò kàbídil.

Bàmúpàtulá mû tshínà. Múlópò èkuébéjá Mvildí Múkùlù nè, ámbákú muà kuábánya nyámá ? Mvildí Múkùlù nè : nyámá bápándè amú nséke' ibidl, wéwé lúséké nè múbángá, mémé lúséké nè múbángá.

Útùlá diyí Múlópò nè : wámblí biákàné ; nè bá kuà Mvildí Múkùlù nè bá kuà Múlópò èkúpúngulújá pàbò mémé pàmwè nè : wámblí biákàné.

Básayí kúpándá nyámá nséke' ibidl ; ábá kuángátá lúséké nè múbángá.

Bikòká, èkuálukábò pá mbèlú, nyámá bítundú tênté.

Bâfiká kú mûsòkò, èkúpítshíshábò mafukú àsàtù. Pá dínayí apá, Múlópò èkuámbílàyè Mvildí Múkùlù nè : ámbilà bántú tûyá kútàngilá kú tshínà. Mvildí Múkùlù útùmá diyí, bántú èkúpulá bônsó. Kúpàlakájábò bîpoyi bîdibî bla

à Mvildí Mukulu : « Dis ton idée : comment partager la bête ? » Mvildí 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 Mvildí 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 Mvildí Mukulu : « Dis ton idée : comment partager l'animal ? » Mvildí Mukulu répondit : « Qu'on le coupe en deux parties, toi une moitié avec une défense, moi une moitié avec une défense ».

A quoi Mulopo répondit : « C'est bien décidé ». Et tous ceux de Mvildí 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 Mvildí Mukulu : « Avertis tes hommes, nous allons voir la fosse ». Mvildí Mukulu donna ses ordres, tous les hommes s'assemblèrent. On porta les deux chaises à porteurs des seigneurs, côte à côte ;

Bákáléngé. Mísámbó kuángátángá-ná nè míkòbóló.

Báffiká kú tshínà, ékèlékèlé ! Ékúsangánabò Kápúmbú múlùmè' a nyámá málé tshfnà tènté, múbángá àmú ùmwè nè bùmwè buàwò, málùlámé káuyíl dñnkónyá pá muá-bá ; bûlé buàwò àmú bú buà múntrú mójimà, múbídí wàwò muénzà miólá miólá ; ûbálákáná àmú bú lúmwènú.

Bákáléngé bàbídì bâvuá kútanglá nyámá, ékúnangá kútua nè mímwémwé nè : kàdí múpátùlái.

Bàmúpátulá, Múlópò èkuébéjá Mvidí Múkùlù nè : ámbákú muà kúpitá nè nyámá ? Mvidí Múkùlù nè : muà kúpitá nè nyámá ndí ngàmbá bâpándè àmú nséké ibidí, wéwé lúséké, mémé lúséké nè múbángá.

Múlópò nè : wápángù muà kuámbá ; è bônsó kúpúngúlújá nè bà kuà Mvidí Múkùlù nè bà kuà Múlópò nè : wápángù muà kuámbá, wápángù muà kuámbá !

Múlópò tshià kàbídì nè : Mvidí Múkùlù ámbákú biákàné muà kuábányá nyámá ? Mvidí Múkùlù nè : mémé ndí ngàmbá' amú sè : nyámá nséké ibidí, mémé lúséké nè múbángá, wéwé lúséké. Múlópò nè : kuéná mûmányè muà kuámbá. Nè bà kuà Mvidí Múkùlù nè bà kuà Múlópò kúpúngúlújú' amú mêtíyá pá dià Múlópò apó nè : kuéná mûmányè muà kuámbá, kuéná mûmányè muà kuámbá.

Mvidí Múkùlù umvuá nànkú, kuásá dífiká mûndá, èkuámbílá Múlópò nè : ngàmbá ngàmbá, mûndá ngàmbá kùnangí, kí nyáupú wâké-bí nè nkuámbás ? Kuvua Mulopo eku ne : ngamba-s, kùtshíngambí. Àmú pínápó bônsó èkúpúngulújá mêtíyá, nè béná kuà Mvidí Múkùlù muámbákú-s kùtshímuámbí.

il y eut des chants et des cris de joie.

Arrivés à la trappe, juste ciel ! Voilà qu'ils trouvèrent un éléphant mâle qui remplit toute la fosse, mais avec seulement 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 Mvidí Mukulu : « Décide ce qu'on doit faire avec l'animal ! » Mvidí 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 Mvidí Mukulu, s'écrierent : « Ce n'est pas bien décidé ! Ce n'est pas bien décidé ! »

Mulopo l'interrogea de nouveau : « Mvidí Mukulu, veuille décider équitablement : comment l'animal doit-il être partagé ? » Mvidí 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 Mvidí 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 Mvidí 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 Mvidí Mukulu : « Dites-le donc, osez-le lui dire ! »

Amú dínè diba ádió Mvidí Múkùlù èkúmvuáyè lúngényí lùmúlúfílá luà muà kuámbayè Múlópó nè úvuá Múshípá. Amú pínàpó diyí èkúmúsùpuká nè : wéwé Múshípá pámvuà kufkálá mukúdià, èwéwé wávuá kískálá úngákuíshá múnúdfí úngákuíshá émú ?

Múlópó úmvuá dià Múshípá ádió, èkútungúnúà àmú bímùmà-mùmà. Kú nyíma' ekú kábéndá èkúfuà, bántú bônsò kúpòná amú mû njílá, kákuyíl wá kuákúlá mukwàbò. Kúffkábò nè pá mbélú, bípùwàngánà àmú vi', tó', nè mùbuélèlè díbá. Èkúlálábò àmú nànkú.

Bímáná kúlálá nànkú, kùvuà Mvidí Múkùlù ékú múlálé puí ; útábúluká nè ngòlòlè díbòkó kùmwè nè túlú kú mésú, èkúmvuáyé amú díbòkó dítútá kú másélá. Úpándá mésú kùtàngílá, èkúdímónayè úkádí múlálé pánshí mû dísélá ; kàyi kàbídì nè bílambà nè nzùbú wá bùmfumù bìvuàyé nábiò ? Bántú bëndè nè bá Múlópó, nè Múlópó muññè, bù býè múlú, bù býè pánshí.

Múntu' ekúshálá' amú nè lúngényí luèndè luà kúyá kútuwá bísikélè mû mâyí, kuáluká nábiò, èkúbidíá bífishí, nè kúlálá mû dísélá káshídí.

A ce moment, l'idée monta en Mvidí 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, Mvidí 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, bátátú' kúfuà bônsó, bânà bâbò bônsó nè bálálà bëndé. Kúshàlàyé anú pá yéyé. Kúpùwá tó' èkuámbá nè : Bônsó bâfù, kuètù kônsó kuábùtukù, ngáshàdi' anú nkàyányi.

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 ».

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 ».

Dimwédi mûndá kúmúfikámù ; yéyé nè : Ngánjì kámôna' anú tshíabùtúlú bânà bëtu' etshí, mímányè tshifwilebò.

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 ? Yéyé kúbálondélá tshílumbú tó, kútulá. Bôbô nè : ndákú pá wàmánà mûsòko' eú, né ùmónè anú njílá.

Mbuànyi kúpóna' anú mû njílá tó, kúmánayè mûsòkò. Kúbwé-láyé mûvuà bántu bákùnze' anú bôbô nkàyábô, kákuyi mûfliké. Ábô nè : Wéwé kùyì bû têtú, tshíkúfí-kîshe' apá, ntshínyi ? Yéyé kúbálondélá buálú, tó, kútulá. Bôbô nè : pâwàmánà mûsòkò ne' ubuéle nè mû wà bûkwe' a nyámá.

Múntú kúpóna' anú mû njílá, tó nè mû bûkwe' a mbwá. Mbwá nè : údî mûyè kúkèbá tshínyi ? Mû kwètù kúlónda' anú muéndè mûmwe' amú. Útlulá. Mbwá nè : ndákú.

Múntú kúffiká nè mû mbùjí. Úpítâ nyámá yônsô, ùmánâ ; è-kúffikayè nè pâvuà mûntú-nkàyà. Muínâ luéndó kúmúlondélá luéndó tó, kútulá. Yéyé kúmuámbílâ nè : Pá wàyà úpítâ kásùlú nè kákwa'bô. Úbândá mûkùnâ nè úffiké nè pâdi nténtédi wá Mûlópò.

Úyá, kúffikayè nè pâvuà nténtédi. Kúlondéláyè aú mákèngá ônsô nè mûdi luéndó kúmánâ. Áu nè sòmbákô. Kútwâlábô nshimá, kúdiâbô.

Nténtédi, kúmúshiyá, kálondá muâna wá Mûlópò. Kúmúlondélá nè : mûntu' udî muânyi' emú, ùkèbá tátuèbè, buà kúmuámbílâyè tshílîyé ûdilâ bânâ bâbô.

Kúyâbô nè muâna wá Mûlópò. Bâfiká, kuángátayè mûntu kúyá néndè muéndè. Bâfiká, kúlalâbô 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'extrême 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 : « Veuillez 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 muâná kúyá muà Tátuèndè, kúmuámbiflá bú mìvuà luéndú luà mûntú. Tátuèndè kúmúpà nshimá nè nzoló nè : Kápà mûntú ádié.

Üfiká nè nshimá, kútudiflá mìbuètù pánsì, Mûntú kúdià kú-pángá. Kúdià kùpwá, muâná wá Múlópò nè : Tátu wámì nè : Pájálámà díbá, même' ekúyá ; Ümuámbilé bú mûdù wányì mvuulú.

Díbá díbàndá tó', dijálámá. Múlópò muâná nè : Táau' ukádí pá kúyá. Kádí wádiànjílá kúya' awó, mì-màwù, yéyé ne' avué pá nyimá.

Díbá dijálámá, mìbuànyì ànú mûsòmbé muádilé. Tshítupà kúmvuáye' anú tshílkùmínà nè lúpépè biàngàtshishàngàné. Miáná kuásá dítshiná. Múlópò muâná nè : tó, kùtshinyí. Bísukú nè mítshí bivuà binyúngá, biffiká pàmwè, kútúyá.

Tshítupà kàbidi úmvua' anú tshísukú tènkàtènkà, lúpépè luà mìvundé lútwè mûlú, lútwè pánsì ; tshiónà tshiángatàngàné kátschiyi muà kuámbá. Tshiyá tó', tshílfiká nè pàdlyé tshípùwá. Muâná wá Múlópò nè : kádí muámbilákó tshiùdù mìvuulé.

Yéyé kútuàdijá : Múkáléngé, tétù túvuá bángi bà bùshiwà. Kádí bátatù bônsó kúfuà, kúpuà bônsó nè bânà bëtù nè bákàjí bânyì nè bânà. Pángáshàdí nkâyányì ké pândì mûyá ápá nè : Üngámbilé tshidi bânâbëtù ábá báfuulé.

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 ? »

(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.

Múlópò, úpùwá, kúmuámbilé nè Tàngflà tshfbándá tshìdi' ekú étshí, tshìdi' anú misèsù yà bánuñgú bányì. Pándì mbàlàdíska buà kúdi-mábò búdímí buànyì búnènè, ké pándì nglyá kuángátá bánà bénù, buà kúshibélá bántú bányì; pándì nè mütshímá ndí nglyá kuángátá kábìdà bákwàbò buà kúdià. Buálú bántú bônsò' abó, mbùjí yányì mífùká buà kúdià, kábèná nè bûngá buálú tó. Kàdí wéwé pá wà-yà kùpítá ngóndo' ibìdà, pá muísátú ápá mémé kúkukwátá pèbè, buà kúlàdíska nébè búdímí buànyì buà kú mbèlù' ebú.

Múntú tshìvuàye' umvuá ànú diyí kàmònó múntú. Tshítùpà lúpèpè lùtútá, Múlópò kúpíngá muèndè.

Múntú kúlàyángáná nè Múlópò-muâná. Kuíkílá mû njílá, wèndá ûlálá tó' nè muàbò.

Üfílká pá málámbo' a bánà bàbò, kuásayì muádí.

Bántú kúyá kúkukílá. Bámue-béjá nè: bídímú nè bídímú kítükú-mònó, úkàvuá pényì, tétù bámányè nè wáfù?

Yéyé kúbàlondélá bú mìvuà luèndè luéndó tó' kúmáná.

Bóbó nè: Mvidí Múkùlù údibishí? Yéyè nè: lúpèpè lùdù lù-nyúngá' elú ké Mvidí Múkùlù muínè: kuáká ndùmuène' amú lò-lò nè diyí dìngámbilá buálú. Kàdí pákumòná Mvidí Múkùlù tshímú-mònè.

Kúpítá ngóndo' ibìdà, muísátú' aú kúfuà. Bántú nè: ànú mìtuám-

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 voya-gea 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.

bìdilèyé. Búshìwà Mvìdí Múkùlù éú ùdi' anú lúpèpè pàdilù lùtútá kékà pàdiléyé wéndákáná pèndè.

Ké mùvuà dímányá dià Mvìdí Múkùlù bú mùdiyé kùdù bántú nè dífuà dià bántú nànkú.

B. Mudi Lufu lulamata bantu.

Múlópò ùvuá nè mpàtá wéndè múnéné wá bfbòté. — Dìmwè kújikáyé bfbòté bièndè.

Dià kúbijúlá, kúblkóláyé dibá, kúmuámbilá nè : ndàkú mu díténgú diètù dià bùdímí' amú, nè usángáné muábá mójíbskflá nè bùlóbá. Wimbè ne' usángáné bfbòté, ùjúlè, ùvué nábiò.

Diba' uyá kúpétá biônsò àmú mùvuà Mvìdí Múkùlù mûmuámbilé. Ùjúlá, ekúyá nábiò pá mbéló.

Tátuéndè nè : Wángàtshiku' anyì ? Yéyé nè : tó. Mvìdí Múkùlù nè : né kuéná muibé málóbà nkúmònè. Bùtshiá dibá puà ! Tátuéndè nè : ndàkú tâù, kuébè kúmuélè kíkuéná máshí. Dibá kásombá.

Dìmwè kútùmáyè nsùngì. Áú ùffiká, kújúlá bfbòté, kúyá nábiò anú biônsò. Tátuéndè nè : kúmúdièkú ? Yéyé nè : tó. Mvìdí Múkùlù nè : pàtshiákó nkúmònè. Bùtshiá muinjí puà. Tátuéndè nè : ndàkú ùsombé.

Kútùmáyè kàbldì mütôtô, áú pèndè kuénza' anú bú bâbldì' abó.

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.

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 kúbíkílái yé múntú, kúmuám-bílá nè : nídákú, muánanyí, újúlè bfbóté, túyé kúdiá.

Múntú kúffiká, kújúlá bfbóté. Kútàngílá bfbóté tálàlà', kúdiá-mbílá nè : nánshí mémé múdié, Tát-tú kéná ûmányá ; kàbídí tshiàngé-nzayé ñtshínyí ? Kéná múbílbálé tó, níbíplíté bûngí. Wàmbá nánkú, kuá-púlái yé tshfbóté, kúdiá. Údiá kú-mvua' anú bínángídilé, kúmáná kásangí kájímá. Kuámbúlái yé biáshá-dí kúpátá nábió pá mbéló.

Üffiká. Tátúéndé nè : wálábùlukú' anyí ? Bànzhànkùdí nè : tó ànú mú-diné émú. Tátuéndé nè : né kú-múdié málóbà ñkúmóné.

Múntú kúyá kúlálá. Bùtshíá múntú kuéla méjí nè : Njúké, nyé kù-di Tátú, ñkámupé móyó. Átété búkólé, tó. Kúmuáyé mú mísikolò àmú tékétè !

Múlópò kuálá kúpángá. Bitóndá kúdijúkílái yé. Üffiká ásángána' anú múntú múlálé pánshí. Mvídí Mú-kùlù nè : Muánabútè, múlálé ñtshínyí, kungádi kúpángá ? Múntú kúpúwá, buà kuámbá tó.

Mvídí Múkùlù nè : tó, wéwé údí ànú mudié bfbóté, bú kùdilé, kù-vuá kúsámá. Né wádl, mémé tshiná ñtwá muíná tshibawú kú nyímá áú-ngèbè mákengá madí ; kékélá. « Kábawá kàdilé nkúsú, kápítákáná nè nkúsú. » Mvídí Mú-kùlù wàmbá nánkú kúshiyá ànú múntú pánshí, 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) Crée 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).

Bânà bàbò bàfiká (dibá, muènjí, mûtôtó), kúsângáná muánàbo' anú pánshí. Bôbô nè : Mûntú wétù, wêwé bú mûkùluètù, mûwâdl-tshimbishí nûnkú mbishí ?

Yéyé nè : Môyô wândingí, ngîbî bîbòtè bià Tâtù. Wâvu' apâ kúnshiyâ ànú mûndi' emû.

Ushâlâ, disámâ kúpitâ, èkúfwâyé Bânà bêndé báshâdî kâdî ànú bâfuâ anú kúfuâ.

Ké mûkâdî lûfû ànú lûtûlâme' emû ; ànú buâ buîvî buâ úfûkîlêbò diâ mbédfi kûdî Mûlôpô. Kuénâ mâmôdône : dibá, muènjí, nè mîtôtó, bibèngèlè kuifbá, bîdî bishâle' anú mûbifûkîlè Mûlôpô. Têtú tûfwa' anú kúfwâ.

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 Tshiaidi.
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.

Mûlôpô, kuébéjâyè mûntû nè : Udi mûnuâ málûvú ngényi ? Mûntû nè : Tshinâ mûnuâ.

Èkuébéjâyè Dibâ nè Muinji, bândâmuiné pâbò nânkú.

Ké Mvidié nè : Tûnùtétâ, wêwé Dibâ, uyâ kûlâlâ, uyukâ málôba' amû pâtshiatshia mû dindâ. Dibâ èkûpâtukâ.

Mvidié kuâmbilâ Muinji kâbidi nânkú, ne' uyâ ûlâlè pèbè, tûkûmô-nâ mû dindâ. Mâtuku' abîdî, disâtû Muinji kûmuènâkâ.

Ké kútumâyè kâbidi mûntû, mûntû kûyâ yéyé kâshidî.

Dieu demanda à l'Homme : « Qui a bu du vin de palme ? » L'Homme répondit : « Je n'en ai pas bu ».

Dieu interrogea également le Soleil et la Lune ; ils répondirent de la même manière.

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).

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.

Dieu appela aussi l'Homme, mais celui-ci s'en alla pour toujours.

Ké pàdibò bàmbá nè : Múntú ké údí mupilé ; ké mukèbí wá lufù.

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* Au Ciel, certains y entrent, d'autres bakwabo baPanga.

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 kàbídì bá bungì.

Les hommes devinrent excessivement nombreux.

Kuámbilábò Mvìdf Múkùlù nè : mákèlèlè túluàluá kúkúmòná.

Ils dirent à Dieu : « Demain nous viendrons Vous voir ».

Bütshiá nènkú kúyábò múnntú yônsó nè wèndè mítshì, kúlúngábò mítshì tó ; kúffákayò 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.

Bütshiá nènkú bántú kúyábò bônsó ; muéná lúshibà kú mpàlá, muéná tshióngò pá nkátshì. Muéná lúshibà wenda uya wela yéyé nè : Mawéjá únzùlùlù tûbuélè.

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 tshióngò nè : Múlópò Mawéjá Nángilá únzùlùlù tûbuélè.

Le joueur de tambour de même : « Seigneur Dieu, ouvrez-nous, que nous puissions entrer ».

Kúnzùlùlùyè, kúbuélábò tó. Bâfíká nè pàdi muéná tshióngò, Mvìdf Múkùlù kuínjflá. Bônsó bâshà-lá ! Mítshì kúshimbákayò ; bántú bônsó kúfuà ! Kújíbfákayè diúlú kúmányayè nè : Bántú bônsó bâkúbuélá.

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'écroulèrent, tous ces hommes moururent ! Il avait fermé le ciel, croyant que tous les hommes étaient entrés.

Bú muéná tshióngò mûshàlé kúnyímà, bántú bônsó bâkâdî kúbuélá kâbâdî kúfuà.

Si le tambour avait marché derrière les rangs, tous les hommes seraient entrés ; ils ne seraient pas morts.

Kâdî mítshì' eyí idípò, kâbèná

Ces arbres existent toujours, mais on

bámányè lúséché lùdlyó nè kú mpí- ne sait pas dans quel pays, jusqu'au jour
ndi'éné 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 traillent 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 ennobrir 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.

CONCLUSION

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'exteriorise 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 super-sensible, 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 continue 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. Academ. 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 impreca- mur* (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 imbue 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 matrilinéaires où la lignée est comptée par descendants maternels, par mères, l'idée formatrice des institutions est toujours l'idée d'autorité paternelle ; le concept de matripotestalité 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 *tafu 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 matrilinealité, 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 dictos, 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	76
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