

Moeurs et coutumes des
Bantous : la vie d'une tribu
sud-africaine. Vie mentale /
Henri A. Junod,...

Junod, Henri Alexandre (1863-1934). Auteur du texte. Moeurs et coutumes des Bantous : la vie d'une tribu sud-africaine. Vie mentale / Henri A. Junod,.... 1936.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :

- La réutilisation non commerciale de ces contenus ou dans le cadre d'une publication académique ou scientifique est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source des contenus telle que précisée ci-après : « Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France » ou « Source gallica.bnf.fr / BnF ».

- La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service ou toute autre réutilisation des contenus générant directement des revenus : publication vendue (à l'exception des ouvrages académiques ou scientifiques), une exposition, une production audiovisuelle, un service ou un produit payant, un support à vocation promotionnelle etc.

[CLIQUER ICI POUR ACCÉDER AUX TARIFS ET À LA LICENCE](#)

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

- des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.

- des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

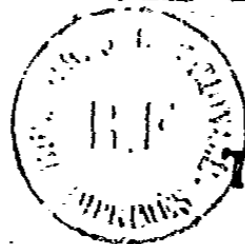
7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter utilisation.commerciale@bnf.fr.

12 074 139
BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE

HENRI A. JUNOD
DE LA MISSION SUISSE ROMANDE EN AFRIQUE DU SUD

MOEURS ET COUTUMES DES BANTOUS

LA VIE D'UNE TRIBU SUD-AFRICAINE



TOME II : VIE MENTALE

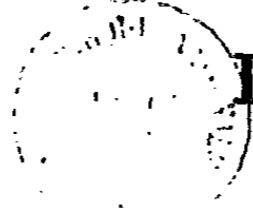
Avec trente-sept gravures



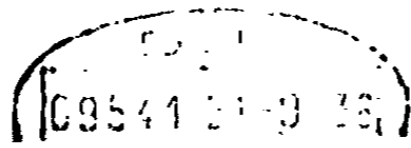
PAYOT, PARIS



MŒURS ET COUTUMES
DES BANTOUS



M. C. I. A.



- J. T. ADDISON, professeur de l'histoire des religions à l'École théologique épiscopale de Cambridge (Mass.). — *La Vie après la mort* dans les croyances de l'humanité. 24 fr.
- ANDRÉ BERTHELOT. — *L'Afrique saharienne et soudanaise*. Ce qu'en ont connu les Anciens. 75 fr.
- G. G. BESLIER. — *Le Sénégal*. Préface du colonel Ferrandi, président de l'Association nationale des anciens officiers combattants coloniaux. Ouvrage couronné par l'Académie française. 15 fr.
- ARTHUR BYHAN, conservateur au musée ethnographique de Hambourg. — *La Civilisation caucasienne*. 30 fr.
- COISSAC DE CHAVREBIÈRE, docteur ès-lettres, ex-professeur au Collège musulman de Rabat. — *Histoire du Maroc*. Ouvrage couronné par l'Académie française. 45 fr.
- CAPITAINE H. DETZNER. — *Mœurs et Coutumes des Papous*. Quatre ans chez les Cannibales de la Nouvelle-Guinée, 1914-1918. 20 fr.
- E.-F. GAUTIER, professeur de l'Université d'Alger. — *Le Sahara*. 21 fr.
- *Mœurs et Coutumes des Musulmans*. 25 fr.
- Ouvrages couronnés par l'Académie française.
- D^r ÉMILE GROMIER, membre du Comité du syndicat des grandes chasses coloniales françaises. — *La Vie des animaux sauvages de l'Afrique*. Préface de M. Ed. Bourdelle, professeur au Muséum national d'Histoire naturelle. 40 fr.
- COMMANDANT ATTILIO GATTI, membre de la « Regia Società geografica italiana » et de la « Società antropologica ». — *Tam-Tams*. Souvenirs de neuf années d'aventures au cœur de l'Afrique. 18 fr.
- FRANK H. HANKINS, professeur de sociologie à l'Université de Northampton. — *La Race dans la civilisation*. Une critique de la doctrine nordique. 25 fr.
- A.-M. HOCART, ancien commissaire archéologique à Ceylan, professeur-adjoint de sociologie au Caire. — *Les Progrès de l'homme*. 25 fr.
- A. H. M. JONES, fellow of All Souls College, Oxford, ancien maître de conférences à l'Université égyptienne, et E. MONROE, licenciée ès-lettres de l'Université d'Oxford. — *Histoire de l' Abyssinie*, des origines à nos jours. 20 fr.
- CH.-ANDRÉ JULIEN, professeur agrégé d'histoire au Lycée Janson de Sailly. — *Histoire de l'Afrique du Nord* (Tunisie, Algérie, Maroc). Préface de Stéphane Gsell, membre de l'Institut, professeur de l'Afrique du Nord au Collège de France. 120 fr.
- DAVID MACDONALD, agent commercial britannique au Thibet pendant quinze ans. — *Mœurs et coutumes des Thibétains*. 25 fr.
- D^r GEORGE MONTANDON, professeur d'ethnologie à l'École d'Anthropologie. — *La Race, les Races*. Mise au point d'ethnologie somatique. 25 fr.
- *Traité d'Ethnologie cyclo-culturelle et d'ergologie systématique*. 100 fr.
- *L'Ethnie française*. Ouvrage récompensé par l'Académie française. 25 fr.
- HERMANN NORDEN. — *Le dernier Empire africain. En Abyssinie*. Relation d'un voyage de la mer Rouge au Soudan. 18 fr.
- LORD RAGLAN, président (1933) de la Section d'anthropologie de l'Association britannique pour l'avancement des sciences. — *Le Tabou de l'inceste*. 18 fr.
- DENEYS REITZ. — *La Guerre des Boers*. 20 fr.
- ARTHUR H. SMITH. — *Mœurs curieuses des Chinois*. 25 fr.
- C. G. SELIGMAN, professeur d'ethnologie à l'Université de Londres. — *Les Races de l'Afrique*. 20 fr.
- JOSEPH WILBOIS, directeur de l'École d'administration et d'affaires. — *Le Cameroun*. Ouvrage couronné par l'Académie française. 15 fr.

HENRI A. JUNOD

DE LA MISSION SUISSE ROMANDE EN AFRIQUE DU SUD

**MŒURS ET COUTUMES
DES BANTOUS**

LA VIE D'UNE TRIBU SUD-AFRICAINE

TOME II : VIE MENTALE

Avec 37 gravures.



PAYOT, PARIS

106, boulevard St-Germain

—
1936

Tous droits réservés

**Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays.**

MŒURS ET COUTUMES DES BANTOUS

QUATRIÈME PARTIE

LA VIE AGRICOLE ET INDUSTRIELLE

Dans le premier volume de cet ouvrage, je me suis efforcé de décrire la vie sociale de la tribu en dépeignant ses coutumes relatives à la vie individuelle, communale et nationale. Dans le second volume, je traiterai de sa vie mentale et spirituelle, de sa littérature, de sa musique, de la magie et de la morale. La vie agricole et industrielle fournit une transition de l'un à l'autre de ces sujets : elle appartient tout d'abord aux manifestations sociales de la vie tribale; mais l'imagination dont font preuve les sculpteurs, les vanniers, les potiers (ou plutôt les « potières ») la rapproche de la vie mentale. Cependant je ne prétends pas établir une distinction rigoureuse entre ces deux domaines, car la vie mentale se reflète dans les coutumes sociales, et l'idée sociale se retrouve partout dans la vie mentale de la tribu.

CHAPITRE PREMIER

LA VIE AGRICOLE

A. — LE SOL ET LE SYSTÈME INDIGÈNE DE PROPRIÉTÉ FONCIÈRE

I. — NATURE DU SOL.

Pour dire qu'ils demeurent au Sud de l'Afrique — un coin du monde fort rocailleux et passablement aride — les Ba-Ronga sont assez bien servis par la nature quant au *sol de leur pays*.

La contrée qui borde la mer est un ancien fond de mer exhausé, consistant en dunes de sable roux ou de sable blanc, courant du Sud-Ouest au Nord-Est, et laissant entre elles des dépressions, des cuvettes au fond desquelles dorment des mares d'eau stagnante. Les collines ne s'élèvent guère à plus de 50 mètres au-dessus du niveau de la mer (30 mètres au-dessus des lacs). Le sable de ces dunes est, par lui-même, tout à fait improductif. Mais la végétation qui s'y est développée depuis des milliers d'années, les forêts qui y ont crû et sont assez denses en certains endroits ont formé une légère couche d'humus qui se mélange au sable et peut produire des récoltes abondantes lorsque les pluies tombent en temps voulu. Le fond des dépressions (*hløngwa, mu-mi*)¹ n'est guère plus fertile, bien que l'humidité qui y règne favorise la croissance de certains végétaux. Mais à côté du sable (*pfounyé*) des collines (*chitchounga*), on rencontre, par-ci par-là, une sorte de terre noire, très fortement mélangée de détritiques végétaux et dans laquelle le maïs, les patates, la canne à sucre, etc., prospèrent à merveille.

On appelle ce terrain noir la *nyaka*. Elle se rencontre au pied de

1. Pour les linguistes, j'indique la classe à laquelle les noms indigènes appartiennent. On trouvera l'explication des classes ou genres dans la V^e Partie, chap. I. *Mu-mi* sont les préfixes du singulier et du pluriel de la classe II. Quand un substantif commence avec *shi*, il appartient à la classe « shi-psi », avec *li*, à la classe li-tin, avec *bu* à la classe bu-ma. Généralement les substantifs sont donnés au singulier.

la colline qui se dirige de Lourenço-Marques à Morakwène, sur une longueur de 25 à 30 kilomètres. Des sources peu abondantes naissent dans cette région, au bas du coteau qui s'élève en pente douce. Elles vont former un marais très curieux dans lequel se développe une admirable végétation tropicale. Des palmiers énormes (malé, mu-mi) en sont le plus bel ornement. Ils formaient jadis plusieurs forêts plus ou moins étendues, couvrant des centaines d'hectares; et, sous leur ombre, c'était un fouillis inextricable de fougères, de grands scirpus, d'arbustes toujours verts : jardin de palmes gigantesque où des singes, des sangliers, de grandes cigognes trouvaient une retraite assurée. La culture fait disparaître de plus en plus ces forêts de palmiers que remplacent d'innombrables bananiers. Entre ce marais très humide, dont le sol est formé de boues phénoménales, et la colline, s'étend la région de la *nyaka* cultivable. Les champs y sont de toute beauté. On peut y avoir du maïs en toute saison.

Ailleurs, la *nyaka* est toute sèche. C'est le cas le long de la vallée du bas Nkomati depuis sa sortie du Lébombo jusqu'au coude de Magoulé. Ici, l'inondation annuelle du fleuve couvre ces plaines basses et le limon qu'elle dépose fertilise le sol comme en Égypte. Rien de plus curieux que de voir, durant la saison d'hiver, des paquets d'herbes charriés quelques mois auparavant par les eaux et qui sont restés accrochés dans les arbres à 4 ou 5 mètres au-dessus du sol.

Le sable de la zone côtière est remplacé dans l'arrière-pays de Matjolo, dans la région qui sépare les plaines du Nkomati et de Bila, etc., par une autre espèce de terrain, appelé *houndjousi*. C'est une terre rougeâtre, contenant beaucoup de sable, mais beaucoup plus fertile que le sable lui-même.

Si nous nous éloignons du littoral, nous rencontrons les collines du Lébombo et du Longwé, collines de pierre dure, rougeâtre, semblable au porphyre. Plus à l'ouest, s'étend une large plaine, qui part du Lébombo pour aboutir aux montagnes du Drakensberg; en certains endroits le sol y est formé d'argile grisâtre ou brunâtre, et dans d'autres régions il est très sec et pierreux. Le pied du Drakensberg est très fertile, car l'eau qui sort des gorges montagneuses y coule abondamment. Toutefois quelques rivières sèchent entièrement durant leur cours dans le bas pays, au moins pendant l'hiver.

Le sol des Spelonken est de même nature et très bien arrosé. Ainsi les Thongas, qui s'établirent dans le Zoutpansberg, trouvèrent là une terre qui était à certains égards, plus favorable à

l'agriculture que leurs dunes sablonneuses ou leur « houndjousi » de la Côte.

Telle est la terre nourricière pour les Thongas. Ils l'appellent *misaba*, pluriel de *nsaba*, grains de sable. Ce mot prouve clairement qu'ils sont originaires de régions sablonneuses. Pour eux la terre est un assemblage de grains de sable.

II. — SYSTÈME INDIGÈNE DE PROPRIÉTÉ FONCIÈRE.

La population indigène est, somme toute, très clairsemée. Prenons par exemple le territoire rongas : D'après une statistique récente, il comprend environ 140.000 âmes pour un pays que l'on peut estimer à 14.000 kilomètres carrés : ce qui donne une population de 10 seulement par kilomètre carré. Mais la répartition est fort inégale. Les indigènes ne s'établissent que dans les localités où il y a de l'eau; or les dunes dont j'ai parlé précédemment sont extrêmement sèches. Ils n'occupent donc guère que les deux côtés des collines et le voisinage immédiat des marais que nous venons de décrire.

Pour nous en tenir à la région que nous avons surtout parcourue, c'est-à-dire aux environs de Rikatla, les villages du Nondwane qui s'étendent sur une bande assez étroite (750 mètres de large sur 8 kilomètres de longueur) au pied de la grande colline, des confins de Mabota jusqu'à Morakwène, comptaient, en 1880, une population que j'estime approximativement à 1100 personnes¹. Cela fait plus de 180 habitants par kilomètre carré. Tout considéré, on peut affirmer que le pays est amplement suffisant pour ses habitants. Il serait même capable d'en entretenir trois ou quatre fois autant.

Il est très important de connaître ces circonstances pour apprécier le système de propriété foncière des Rongas.

En droit, le sol appartient tout entier au chef. Mais il n'est à lui que pour pouvoir appartenir à tout le monde. *Personne n'achète le terrain*. Il est distribué gratuitement à quiconque veut venir s'établir dans le pays. Le seul fait de *kondza*, c'est-à-dire de se déclarer le sujet du chef, donne à un indigène le droit d'obtenir tout le sol dont il a besoin pour sa subsistance.

Cependant on comprend aisément que le chef suprême, quelque

1. Cette population a beaucoup diminué depuis la guerre Ronga-Portugaise de 1894.

exigu que soit son territoire, ne puisse se charger de désigner les bornes de tous les champs de ses sujets. Dans la pratique, ce sont les chefs de villages (*noumzana*), les hommes importants du pays (appelons-les A) qui se font adjuger des cantons (*matikwana*) plus ou moins étendus à répartir entre leurs ressortissants. Ils cultivent, eux et leurs tout proches parents, les coins les plus fertiles de ces cantons et lorsque quelqu'un (appelons-le B) vient s'établir chez eux, ils vont lui « couper de la brousse » (*tchémela nhoba*) selon l'expression consacrée; ils se rendent avec leur protégé dans la campagne non encore cultivée et lui donnent une certaine étendue de terrain dont ils fixent les bornes. Un arbre, un coin de lac, un puits, une termitière, servent de point de repère dans cette primitive opération cadastrale. Le nouveau venu fera ses champs sur ce territoire qui est désormais sa propriété. Il en défrichera ce qu'il pourra. Si quelque parent vient se fixer auprès de lui, il lui indiquera, à son tour, un coin à labourer, et ainsi de suite. Supposons que, mécontent de la nature du sol ou ne s'entendant pas avec A, l'individu B s'en aille bâtir sa hutte d'un autre côté; il n'a nullement le droit de vendre sa propriété; elle retourne au maître de tout ce petit pays, à A, qui la concédera à quelqu'un d'autre, si l'occasion s'en présente. D'autre part, si B meurt, son fils héritera tout naturellement des champs de son père. La propriété foncière n'est donc pas aliénable par voie de vente, mais elle est héréditaire. Le même phénomène se passerait si A, le *noumzana*, qui est presque un petit chef, quittait le pays. Ses droits sur le territoire qu'il a occupé pendant cinquante ans peut-être cesseraient avec son départ.

On pourrait croire que la propriété foncière, ayant été ainsi concédée gratuitement, n'est pas très assurée. Au contraire! Ayant affermé un coin de pays à B, A n'a plus rien à y voir. B est absolument maître de tout ce qui est sur son terrain. Il me souvient avoir été des plus étonnés un beau jour, à Rikatla, lorsque Mozila, le petit chef qui régnait sur nous, vint humblement me demander la permission de ramasser quelques fruits de *nkanyi* que je laissais pourrir sous un arbre. Le terrain de la station (deux hectares environ) nous avait été concédé par Mapounga, le souverain du Nondwane. Son représentant et parent, le chef de ce district, venait quand même me prier très poliment de lui accorder la jouissance d'un arbre dont je ne faisais rien! Et la démarche qu'il accomplissait si honnêtement auprès de moi, il l'aurait faite de même auprès du plus misérable de ses sujets, s'il avait désiré s'approprier quelque chose dans les champs de cet individu.

J'avoue avoir souvent admiré le caractère pratique du droit indigène sur ce point et plus encore le respect du premier possesseur vis-à-vis de celui auquel il a abandonné son territoire. Disons toutefois que le « noumzana » a tout intérêt à garder son protégé : celui-ci met en valeur une « nhoba » (brousse) qui serait demeurée inutile sans cela. De plus, il peuple le petit pays de son protecteur. Or, avoir beaucoup de gens à sa disposition, c'est une force. Enfin il s'acquitte à son égard de certaines prestations. Le chef accueillera volontiers les nouveaux venus, car ils iront labourer son champ tous les ans, et, plus il aura d'ouvriers, plus le chef aura d'avantages; quant au maître de village, possesseur d'un petit pays, ses protégés lui rendent des services à l'occasion; il sera donc tout heureux de leur affermer une partie de son domaine.

Cependant le cœur humain étant le même partout, ce système, en apparence si parfait, présente parfois des inconvénients. Ainsi un « noumzana » ou même un chef donnera à ceux qu'il préfère les meilleurs coins de son territoire. Si on sait le flatter, si on le régale de bière en temps opportun et qu'on gagne ainsi ses bonnes grâces, on obtiendra certaines portions de forêt bien grasses, bien fertiles, tandis qu'un misérable, moins bien en cour, recevra un bout de coteau aride où l'on a labouré jadis et qu'on avait abandonné parce qu'il était épuisé. J'ai vu le fait se produire à Rikatla. Mozila favorisait ses sujets païens qui venaient boire avec lui et qui l'invitaient à des orgies dans leurs villages, aux dépens des chrétiens qui ne brassent plus de byala (bière alcoolique). Le système des pots de vin est donc répandu sur tous les coins du globe... même là où il n'existe que des pots de bière!

De plus les difficultés de ce système commencent à apparaître dans les portions très peuplées du pays où tous les champs ont été distribués. Les laboureuses vont à la recherche de nouveaux guérets et il se peut qu'elles empiètent, sciemment ou non, sur le territoire d'un autre « noumzana ». Il existe, en effet, une zone vague dont personne n'a encore pris possession parce qu'on n'en avait pas besoin. Les fruits sauvages qui y mûrissent étaient pour tout le monde. N'importe qui avait le droit de se les approprier. La population ayant augmenté, les gens du district surpeuplé vont, sans tambour ni trompette, s'emparer de cette portion de la brousse. Tel fut le cas lorsque les gens de Libombo, habitant au bord du marais de palmiers (à l'Est de Rikatla), envoyèrent leurs femmes défricher sur la colline un certain territoire que Mozila envisageait comme lui appartenant. Celui-ci fit des représentations à Nkolélé, son collègue, maître des villages de Libombo. Il

n'en fut pas tenu compte. Alors les hommes de Rikatla se mirent en embuscade dans les buissons d'alentour et, quand les laboureuses commencèrent à retourner le sol, ils se précipitèrent sur elles, leur enlevèrent leurs pioches et les chassèrent. C'était le *fait patent*, l'acte matériel nécessaire pour que la question fût portée devant le tribunal du chef. Je ne sais quel fut le verdict du conseiller ou de Mahazoule. Mais cet incident poussa sans doute les intéressés à mieux indiquer les bornes des deux territoires.

Aller cultiver les champs d'un autre serait tout à fait impossible, même tabou, entre gens de clans différents. Dans le cas que nous venons de décrire, les gens de Rikatla et de Libembo appartenaient à la même contrée, le Nondwane. Ils s'entendaient bien entre eux. Les gens de Rikatla n'auraient jamais osé aller labourer un champ sur le terrain de Mabota le clan voisin, sans permission. La frontière se trouvait de l'autre côté du grand arbre appelé mouhlou.

Les bornes qui marquent la frontière des différents clans sont des objets naturels, comme des rivières, de grands arbres, etc. Pour marquer les limites de leurs champs, les indigènes creusent une simple rigole, (ndjilekana, mu-mi), autour du champ, profonde d'un pied environ, et que l'on peut aisément retrouver, même après plusieurs années, lorsque le champ est redevenu un coin de brousse, couvert de végétation.

La question des « routes » est assez difficile et souvent épineuse à régler. Par où a-t-on le droit de passer? Et si, après avoir cheminé des années par un sentier, on le trouve barré par un quidam, dont il traversait les champs, et qui s'est avisé un beau jour de se remettre à le labourer, que faire? Tâcher de s'entendre à l'amiable, c'est toujours le moyen le plus pratique. Que de fois n'avons-nous pas éprouvé cette difficulté avec notre wagon à bœufs! Le mécontentement des laboureurs était d'autant plus grand que notre route devait bien avoir une largeur de trois ou quatre mètres, tandis que les sentiers des Noirs sont de petits rubans de trente à cinquante centimètres de large. Étant les seuls à parcourir le pays avec des véhicules, nous avons souvent dû implorer le passage. On ne nous fait jamais beaucoup de difficultés, car, enfin, le Noir est raisonnable. Il sait bien que les routes sont nécessaires!

La question est très simplifiée actuellement, car le gouvernement portugais a créé de larges avenues dans les parties les plus fréquentées du pays.

B. — PRODUITS DU SOL

I. — CÉRÉALES.

« Hosi ya psone i *psithjama* — Leur roi, c'est le maïs », dit Mboza. Cette céréale est en effet de beaucoup la plus cultivée dans le pays thonga. On l'appelle *psifaké* en djonga. La taille des épis et des grains (*nhleke*, *yin-tin*) est beaucoup plus grande, dans les plaines plus fertiles du Nord, que sur les dunes sablonneuses du littoral rongga. Aussi les gens de Khosène raillent-ils les Rongas et comparent-ils leurs grains de maïs aux petits boutons de leur tatouage (*tinhleke ta Ba-Ronga*). Si le maïs est la céréale la plus appréciée, il n'est certainement pas la plus anciennement connue dans la tribu. C'est sans doute à cause de sa nouveauté qu'il n'est soumis à aucun tabou. Il est semé et récolté sans aucun rite. Vers Noël, quand les premiers épis sont mûrs, les gens se réjouissent en fêtant la nouvelle récolte. Ils en rôtissent quelques-uns dans la cendre, mais laissent le reste mûrir sur les tiges. Quoique aucun tabou n'empêche un propriétaire de manger les premiers épis de son champ quand cela lui plait, Mboza affirme que les gens qui ont obtenu du maïs vert avant les autres habitants du village, ne se permettront pas de goûter à cette nourriture si appréciée avant eux : « Cela causerait de la jalousie entre eux ». Cette raison ne serait-elle pas l'une de celles qui ont dicté le tabou du louma (cf. I, p. 373). De plus ils craignent d'avoir à partager leur bonne chance avec tout le monde!

La céréale qui est la seconde en importance est le *mabélé*, pluriel de « bélé », *djima* (Ro), *nwahuba* (Dj), le *millet*, ou *blé indigène* ». C'est le millet bien connu, celui que nous donnons aux oiseaux en cages, des grains petits, ronds et noirâtres, qui poussent sur une tige haute de 90 à 150 centimètres, en longs épis cylindriques. Le millet est pilé ou moulu, et peut être mangé sous la forme de farine. Mais son principal usage est de fournir le levain employé dans la préparation de la bière indigène. Comme nous l'avons déjà dit (I, p. 46) le *mabélé* est une des plus anciennes céréales connues par la tribu thonga. C'est la céréale rituelle, celle que l'on emploie pour le « *chimhimbi* » le plat offert à la femme qui attend un bébé ou préparé pour la cérémonie du louma. Les grains de millet employés comme semences sont soumis à un certain traitement avant d'être mis en terre : le sous-chef souffle sur eux, après avoir pris un petit morceau d'une certaine racine dans sa

bouche; cette racine, celle d'une espèce de jonc qui croît dans les montagnes, est supposée avoir le pouvoir d'éloigner les termites des semences. Il distribue les semences ainsi traitées parmi ses gens, et chacun en mélange quelques-unes à sa provision. Seuls les hommes de la famille au pouvoir possèdent cette racine. Plus tard, quand le temps des semailles est arrivé, il est tabou pour les sujets de planter le mabélé avant leurs chefs ou sous-chefs. Les osselets sont consultés. Si les « madjouma » (coquilles) tombent en montrant leurs bouches (voir Sixième Partie), les dieux-ancêtres sont d'accord. Ils disent : « Oui! C'est le temps convenable! Les mabélé réussiront bien! » L'horoscope est plus satisfaisant encore si l'astragale du mouton se trouve dans la position positive montrant ainsi que les chefs sont heureux et prospères. Lors de la moisson, le millet est soumis au tabou du louma, comme nous l'avons raconté en détail dans un précédent chapitre. Tous ces rites prouvent l'antiquité de la céréale.

Le sorgho (*maphila*, plur. de *phila*, *dji-ma*) est aussi cultivé sur une large échelle dans tout le pays thonga. Il y a plusieurs espèces de sorgho : le *phila* proprement dit, aux grains blancs et rougeâtres, le *limba*, dont la tige a un goût légèrement sucré et qui est presque aussi appréciée que la canne à sucre, le *shikombé* dont les épis sont recourbés, le *ntjyaka*, dont l'épi est particulièrement allongé et le *djabana*, dont les grains sont blancs. Cette dernière a un goût assez amer, et, à cause de cela, elle est dédaignée par les oiseaux; ceux-ci sont par contre si friands des autres sortes de céréales que les gens doivent demeurer dans leurs champs pendant des mois pour les chasser.

Le riz (*mpunga*, *mu-mi*) se rencontre dans quelques districts seulement, en particulier sur le Bas-Nkomati, dans la région que la marée irrigue naturellement, et dans quelques dépressions de la zone côtière, surtout près de Rikatla. Je ne saurais dire quand il a été introduit chez les Thongas. A Shilouvane, on ignorait complètement sa culture en 1890, époque où il fut apporté dans le pays par des indigènes de Lourenço-Marques. Cependant, un ancien colon m'a assuré que le riz avait été cultivé sur une grande échelle dans le pays, entre 1870 et 1880. Comme il est sujet à certains tabous (voir plus loin) il est peut-être plus ancien qu'on ne le supposerait à première vue.

On cultive encore dans quelques localités une autre céréale, le « likoro » (probablement l'Eleusine indica).

II. — LÉGUMES.

Trois légumineuses jouent un rôle considérable dans la nourriture de la tribu : l'arachide, le pois et le haricot indigènes.

L'*arachide* (*Arachis hypogea*), (rumane, plur marumane ou tinumane¹ (Ro) timanga (Dj) est largement cultivée; elle est d'un usage journalier dans l'alimentation thonga, à laquelle elle fournit les principes gras. Cette curieuse papillonacée, après avoir fleuri, allonge le pédoncule de sa fleur, qui pénètre dans le sol, et la graine croît dans la terre, bien protégée contre les rayons du soleil tropical. Son goût est délicieux, soit préparée comme une sauce, pour assaisonner la farine de maïs, soit rôtie. Quand il n'y a point de graines à l'intérieur des coques, ce qui arrive souvent, les Thongas appellent les coques vides des *mabvobo*. Ils disent : « Les arachides ont refusé » — « Ma yalile marumane ». Mais c'est un euphémisme. Ils entendent que ce sont les *baloyi*, les jeteurs de sorts, qui ont refusé de les laisser pousser, ou plutôt, les ont subtilisées pendant la nuit (voir Cinquième partie).

Une autre légumineuse fréquemment cultivée est le *hyumé* (yintin-Ro), *ndlowu* (yin tin Dj), le *pois indigène*. Il croît aussi à l'intérieur de la terre, comme l'arachide. Il est beaucoup plus grossier que le pois européen, mais trois ou quatre fois plus gros, et très nourrissant. Ce légume est sujet à de très curieux tabous parmi les Rongas. Alors que les autres semences sont plantées dans un seul et même champ, celle-ci doit être semée dans un endroit mis à part, et les *tinyumé* doivent être séparés des autres cultures par une clôture faite de branches couvertes d'épines. Les hommes sont autorisés à aider à les planter, mais dès que les tiges ont atteint une certaine hauteur, seules les femmes osent pénétrer dans le champ. Si un homme avait l'imprudence de le faire, il transgresserait un tabou rigoureux. Le danger est double : d'abord l'homme serait atteint d'une hydrocèle. Puis les propriétaires du champ en souffriraient aussi : la récolte serait compromise. Ils adresseraient alors au transgresseur le reproche suivant : « Tu as enlevé (*houngoula*) la force de nos pois ! » Pour prévenir une pareille infortune, le mari de la femme qui possède le champ vient le traiter comme suit : il jette son assagaie à travers le champ, dans la direction des quatre points cardinaux. Le danger est alors écarté, et il

1. Rumane (cl. dji-ma) peut avoir deux préfixes au pluriel, *ma*, le préfixe régulier et *tin* préfixe exceptionnel. Dans le second cas, le *n* du préfixe exige la permutation du *r* initial en *n*.

est désormais permis aux hommes de passer à travers l'espace de terre ensemencé. On pourrait supposer que ce tabou est le même que celui qui concerne les bananes, par exemple, alors qu'elles étaient encore une nouveauté dans le pays, et, par conséquent, un sujet de crainte à cause du misonéisme si fréquent chez les primitifs. Mais il n'est pas probable que le pois indigène soit une innovation récente dans l'agriculture thonga. Il est connu depuis fort longtemps. Un autre tabou relatif aux pois indigènes est celui-ci : Pendant la première année de sa vie conjugale, une femme doit éviter d'en planter.

Parmi les Pédis du Transvaal la culture des pois indigènes est tabou. On dit qu'ils empêchent la pluie de tomber et provoquent une chaleur intense et destructrice.

c) Le haricot indigène (*mbawène*, yi-tin Ro), *nyawa*, yi-tin (Dj), est une petite graine ronde et brunâtre, au goût agréable, que l'on mange soit verte avec la gousse, soit sèche. Je ne connais aucun tabou qui s'y rapporte.

Des légumes d'autres familles sont encore employés par les Thongas pour leur nourriture.

Les *patales* (*nhlata*, mu-mi), cultivées soit dans le sable des collines, soit dans la *nyaka*, la terre noire plus riche des marais, sont une grande ressource, surtout quand elles sont bien farineuses et pas trop aqueuses. Leurs feuilles (*matsimbo*) sont aussi très appréciées comme légume.

Les *courges* constituent aussi un des principaux éléments de la nourriture des Noirs, d'un bout de l'Afrique à l'autre. Il y en a plusieurs espèces : la *ranga* (*dji-ma*), la *gawaria* (*dji-ma*), toutes deux de taille moyenne, la *chiloulana*, petite, parfois en forme de poire, la *khalaballa*, (*dji-ma*), semblable à d'énormes melons d'eau, à la chair blanche ou rose foncé, aux graines noires, que l'on mange soit cuite soit crue. Les courges ne sont pas cultivées pour leur seul fruit. Les feuilles de certaines espèces, en particulier de la *ranga* sont très bonnes à manger, et remplacent fort bien les épinards. Les indigènes apprécient aussi beaucoup les fleurs. Certaines espèces de courges sont employées comme gourdes ou calabasses (Voir au début du tome I gravure hors-texte).

Il faut mentionner certains tabous relatifs à la *ranga*, qui semble être la courge la plus anciennement connue des Bantous¹.

1. Voir dans Meinhof, *Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen*, p. 183 les différentes formes de ce mot, qui était « tanga » dans l'« Urban-tou ». Cf. Torrend, *Comparative Grammar of the South African Languages*, p. 89.

Nous avons vu déjà (I, p. 173) qu'il est interdit aux jeunes filles de marcher au milieu des feuilles et qu'elles doivent prendre des précautions spéciales en les cueillant. Il est tabou de planter quelque courge que ce soit avant le chef ou le sous-chef. Elles sont soumises à la même loi hiérarchique que le millet. L'interdiction est observée si consciencieusement que, si un aîné de famille tarde trop à planter ses courges et fait attendre les gens, un autre ira dans son champ et y plantera quelques semences, sans que le vieillard le sache : alors les gens s'aventureront à planter dans leurs propres champs. La transgression de ce tabou est punie, dit-on, par le lombago.

Il y a, à côté de ces légumes, maintes plantes sauvages que les ménagères vont cueillir, et avec lesquelles elles préparent des assaisonnements excellents : le *ntjéké* une espèce de chénopodiacée, qui est aussi employée comme médecine pour provoquer l'oubli; le *nkakana*, une jolie plante de la famille des cucurbitacées, qui grimpe le long des tiges desséchées de maïs après la moisson, et dont on mange les feuilles et aussi le petit fruit pointu de forme ovale.

Les *tomates* (*chimati*) croissent aussi autour des villages où elles se propagent spontanément, et semblent prospérer d'autant mieux qu'on les soigne moins : les indigènes les emportent à Lourenço-Marques, pour les vendre, dans des paniers très originaux, faits avec une seule palme, dont les follicules sont artistiquement tressés. Je ne saurais dire quand elles furent introduites. Il y a une espèce de petite tomate qui croît à l'état sauvage à Khosène, et qui est de la grosseur d'une grosse cerise.

Les indigènes cultivent aussi une espèce d'oignon (*nyala*, *yitin*), plus petit que les variétés européennes, qu'ils apprécient beaucoup dans leurs sauces.

La *canne à sucre* (*moba*, *mu-mi*) n'est jamais cultivée par les indigènes en grandes plantations, mais on la trouve sur la Côte, comme au Zoutpansberg plantée en petite quantité, soit pour la consommer telle quelle, soit pour préparer la forte boisson appelée *chiwayawaya*, que je décrirai plus loin.

L'*ananas* (*lalasi*, *dji-ma*, *Ro*) *chikétsé* (Dj) s'est répandu jusqu'au Bilène et doit être très ancien; il se distingue considérablement de l'ananas du Natal, car il est plus gros, plus dur et moins doux. On voit souvent de grandes plantations de ce fruit exquis autour des villages.

Le *tabac* (*folé*, *dji-ma*) est aussi très répandu, et semble être cultivé depuis longtemps. La culture de cette plante, fait curieux à

noter, est l'affaire des hommes, et les femmes n'ont rien à y voir. Chez les Rongas on le sème d'abord dans un coin humide du marais, dans une sorte de pépinière appelée *chibibi*, et, quand il a atteint une certaine hauteur, on le transplante (*simeka*) sur la colline près des villages. Quand il arrive à maturité, les feuilles inférieures sont coupées, séchées et réduites en poudre, « *ku djinga* », pour avoir un avant-goût. Ensuite les autres feuilles sont coupées, recouvertes de feuilles de *nkhoulou* et laissées trois jours sur place pour qu'elles soient mûres à point (*ku pfoundja*) : on passe alors une ficelle au travers et on les suspend à un arbre pour les sécher. Avant qu'elles deviennent trop cassantes, on les roule ensemble de manière à former un *mfoungé*, un rouleau de feuilles de tabac qui a quelquefois 1 mètre à 1 m. 20 de long sur 10 à 15 centimètres de large. Ce rouleau est exposé au soleil durant toute une journée sur le toit. Quand l'opération du séchage est finie, on place les feuilles une fois de plus dehors, le soir, de manière à les humidifier un peu, et, finalement on les roule ensemble, et place le rouleau de tabac à l'intérieur de la hutte. Souvent on se sert de ce rouleau comme d'un moyen d'échange.

Le *manioc* (*ntjumbula*, *mu-mi*) est cultivé sur une large échelle à la fois dans le sable des collines et près des marais. La racine, séchée et mangée, soit entière soit réduite en farine, est une excellente nourriture; cependant certaines plantes ont un goût amer. Mais le manioc ne peut guère passer pour un légume et rentre plutôt dans le domaine des arbres.

III. — FRUITS ET ARBRES.

Les fruits occupent aussi une grande place dans la nourriture des Thongas, les fruits sauvages seulement, tels que la terre maternelle les prodigue. Les indigènes, en effet, ne plantent ni ne cultivent les arbres; quand ils défrichent le terrain, ils épargnent simplement les espèces qui portent du fruit et qui poussent spontanément. Il peut arriver qu'un homme plante quelques semences d'un *nkoulou* ou d'un *nkagne* particulièrement bon dans son champ, si ce champ est dépourvu d'arbres; mais c'est là tout ce qu'ils font pour améliorer la qualité du fruit. Personne ne s'étonnera, après tout, que la culture des arbres soit presque entièrement absente des préoccupations agricoles des Thongas : les villages sont si fréquemment abandonnés, à la suite de la souillure qu'entraîne la mort, des accusations de sorcellerie ou de l'épuisement du

sol, que personne ne se donne la peine de planter des arbres qu'il ne pourra transporter avec lui à sa nouvelle résidence.

Les fruits du pays sont variés et nombreux. Les indigènes ont soin d'épargner tout arbre à fruit, quand ils défrichent leurs champs, et, grâce à cette sage précaution, les plantes qui donnent des fruits comestibles se sont multipliées; partout où le terrain est cultivé, il offre l'aspect d'un immense verger.

Un des meilleurs fruits du pays, c'est le *sala* (plur. *masala*) qui joue un grand rôle dans l'alimentation des Rongas. Il mûrit de mai à novembre, si j'ai bonne souvenance. Ce sont de grosses boules vertes, luisantes, claires, qui prennent une teinte jaunâtre en mûrissant. Elles sont formées d'une coque ligneuse que l'on brise facilement et qui contient une vingtaine de noyaux ovales, aplatis, entourés d'une pulpe orangée fort délicate, sucrée, mais un peu écœurante, à notre goût européen. Le *sala* est d'ailleurs très rafraîchissant et c'est aussi une ressource précieuse en temps de famine. Son cousin germain le *kouakoua* (pluriel *makouakoua*) a la même forme, la même taille, mais, lorsqu'il approche de la maturité, il devient tout à fait jaune-orange. On ne le mange pas cru. La pulpe qui entoure les noyaux de l'intérieur est préparée d'une certaine manière; on la façonne en lanières que l'on suspend aux arbres pour les sécher; c'est là ce qu'on nomme le *fouma*. Une fois sec, ce « fouma » peut être pilé : on en fait une farine très appréciée lorsque les greniers sont vides et que le *nuébo*, la saison nouvelle, n'est point encore arrivée. Le *sala* et le *kouakoua* sont deux espèces du genre *Strychnos* (peut-être l'un d'eux est-il le *Strychnos spinosa*) qui fournit les pharmaciens et les empoisonneurs de la fameuse substance nommée strychnine. S'en trouve-t-il dans nos fruits? Je ne sais. Ils n'ont jamais fait mourir personne, bien qu'il faille mettre sur le compte des *sala* maints dérangements d'intestins qui se produisent naturellement lorsque les indigènes n'ont plus ni maïs ni patates et qu'ils ne se nourrissent plus que de ces fruits-là. Chose curieuse, on les accuse d'attirer la foudre, ou du moins les vieilles femmes déclarent que, lorsqu'on prépare le « fouma », il faut se garder de laisser les grands noyaux blancs des *kouakoua* à l'air libre, en tas; certainement l'éclair tomberait sur le village, si l'on commettait cette imprudence!

J'ai déjà décrit le *nkagne* (*mu-mi*), *Sclerocarya caffra*, la prune indigène, qui est certainement l'arbre le plus hautement apprécié en pays thonga (I, p. 376). Son fruit est employé avant tout et essentiellement pour la fabrication de la boisson du boukagne, pour la préparation de laquelle on le presse; mais les amandes

contenues dans les noyaux sont aussi fort appréciées; elles sont très oléagineuses; il suffit de les écraser entre les doigts pour obtenir un petit peu d'huile. On les appelle *mongo*, et l'on dit qu'elles sont la nourriture des chefs, car les noyaux sont extrêmement durs, les amandes très petites, et c'est très difficile d'en obtenir même une petite quantité. Non que l'on manque de noyaux! On en trouve des tas que l'on a jetés loin au moment de la préparation du boukagne, dans le voisinage des villages; mais ils sont difficiles à casser. Il faut chercher pour cela, de tous côtés une pierre; elles sont rares dans le pays; on doit y creuser de petits trous, juste de la grandeur des noyaux ronds de nkagne; ensuite on place ceux-ci dans les trous et on les brise d'un coup habilement donné avec une autre pierre, en faisant bien attention de ne pas écraser la petite amande tendre, la friandise royale! Aux époques de famine, le « mongo » est très recherché, malgré la peine que l'on a à l'obtenir.

Un autre arbre très apprécié est le *nkouhlou* (mu-mi) (*Trichilia emetica*) dont les fruits sont les *tihouhlou* (yin-tin), le mafourère¹. C'est un curieux fruit; l'amande, d'une couleur noire grisâtre est amère et très huileuse; sur cette amande croît une pulpe blanche (bouloulou), recouverte d'une belle pelure orange brillante, qui ne couvre cependant que les trois quarts environ du noyau noir central. Les indigènes cueillent ce fruit en novembre et décembre, et s'en remplissent la bouche; la salive amollit la pulpe, qui fond graduellement dans la bouche, et leur procure pendant tout ce temps la jouissance de son goût exquis. On peut voir des enfants et même des hommes d'âge mûr, les joues gonflées, et la gorge contractée par l'effort qu'ils font en avalant la pulpe délicieuse; quand il ne reste plus que le noyau noir, appelé *nkampfi*, c'est-à-dire le reste du fruit sucé, on le met de côté soigneusement et il sera employé à fabriquer de la graisse végétale; ou bien, on le vendra aux Blancs, qui l'exporteront à Marseille où, on l'emploie pour la fabrication d'une huile d'excellente qualité. Espérons que ces noyaux, si bien sucés par les Noirs, ne sont jamais entrés pour une part dans l'assaisonnement de notre salade! Il n'y a pas lieu du reste de s'alarmer, car on les emploie seulement à préparer de l'huile de machine. Les Noirs eux-mêmes n'emploient pas l'huile de *tihouhlou* pour la cuisine, mais seulement comme onguent.

1. Un certain nombre de fruits, au lieu d'appartenir à la classe *dji ma*, selon la règle, sont rattachés à la classe *yin-tin*, les « *tihouhlou* », les « *tihlou* » (fruit du mouhlou), les « *tindjolé* » (fruit du ndjolé), etc.

Le *bouloulou* peut aussi servir à la préparation d'une graisse comestible; on procède comme suit : Des fruits entiers du *nkouhlou* sont tout d'abord séchés, puis amollis dans l'eau; quand ils sont tout à fait mous, on les presse entre les doigts, de manière à séparer la pulpe blanche, appelée alors *munyantsi*, des noyaux noirs (*nkampfi*). On cuit alors cette *munyantsi*, puis on écume (*woungoula*) la graisse avec des cuillers, au fur et à mesure qu'elle fond et monte à la surface. On garde cette graisse comestible, comme celle dont on s'enduit le corps, soit dans des Calebasses soit dans les coques du *sala* (*shikou'ja*). Voici comment on prépare la graisse de *nkampfi* : on sèche entièrement les noyaux (*womisa*) et on les pile légèrement dans un mortier, de manière à enlever la fine pelure qui les recouvre; on les vanne, puis les écrase, et l'on obtient ainsi une sorte de farine; on place cette farine dans un pot, on la mélange à un peu d'eau, puis on la cuit; la graisse est alors recueillie dans une grande coquille d'*Achatina* et conservée pour l'usage externe. Ce résidu s'appelle *boubindjé*.

Je ne mentionnerai pas tous les autres fruits, plus ou moins succulents, dont se nourrissent les indigènes. Il faut être terriblement affamé pour en jouir. Je me contente de citer le *pflou* (*dji-ma*), *Vangueria infausta*, une espèce de nêfle insipide; le *tjhopfa* (*dji-ma*), fruit du *ntjhopfa*, custarde sauvage que je n'ai jamais eu le courage de goûter, et le *boungou* (*dji-ma*) que l'on honore parfois du nom d'orange indigène; c'est le fruit d'une des variétés de l'arbre à caoutchouc, qui croît sur les bords de la baie de Delagoa (*Landolphia Kirkii*). Dans la forêt de Morakwène, croissent des arbustes que l'on appelle « *ntjholé* », et dont les baies, les *lintjholé*, sont cueillies pendant l'été.

Le *mouhlou* donne de petits fruits, appelés *lihlou*, qui ont un goût agréable. Le *mphimbi* porte les *mahimbi*, un gros fruit rond de la forme d'un abricot, à double noyau. Ces deux fruits sont employés à fabriquer une boisson, et nous en reparlerons quand nous traiterons des boissons des thongas.

Il faut mentionner quelques tabous relatifs aux arbres.

On considère qu'il est dangereux de couper le tronc de tout grand arbre. Si l'on veut faire un mortier en bois de *nkagne*, il faut d'abord enduire un peu de son écorce avec certaines médecines, et la brûler aussi au pied de l'arbre avant de l'abattre. Si l'on veut couper un *nkwenga* ou un *acajou*, *nhlapfouta* (*Ro*), *shéné* (*Dj*), pour fabriquer un canot, le propriétaire de la forêt doit d'abord offrir un sacrifice aux esprits de ses ancêtres qui sont ensevelis là.

Si l'on omet cette précaution, impossible de retrouver l'arbre que l'on avait choisi.

C. — COUTUMES RELATIVES A LA VIE AGRICOLE

I. — L'ANNÉE AGRICOLE.

A la saison du *chimoumou* ou petites chaleurs, c'est-à-dire en juillet, quand la température commence à monter, le nkouhlou se couvre de nouveaux bourgeons. La pluie arrive beaucoup plus tard, mais l'acajou et le sala se parent de nouvelles frondaisons, d'un vert clair admirable. Une espèce de Composée (*Helycrisum parviflorum*, *shirimbyati*) qui croît abondamment sur les dunes sablonneuses, fleurit partout dans le pays; un beau lys (*Crinum Forbesii*) va émailler la brousse de ses fleurs blanches et roses splendides : l'hiver (*boushika*) a disparu : bientôt le *hlobo* (été) va venir.

Quand la femme rongas remarque ces changements, elle prend sa pioche (*shikomo*) et s'en va sur les collines ou dans les marais. Son mari a déjà réparé pour elle à la maison l'outil indispensable. Si le manche en était hors d'usage, il a coupé une branche de *nko-nono* (*Terminalia sericea*), seul bois employé à cet effet, et l'a façonnée de manière à ce qu'une des extrémités soit plus grosse que l'autre; il perce un trou dans cette extrémité renflée, et chauffe la pioche de fer sur le feu : cette pioche porte, à sa base, une longue pointe de fer, que l'on place alors qu'elle est encore presque rouge dans le trou du manche; où elle pénètre en brûlant le bois, et ainsi les deux parties de l'outil sont fixées solidement l'une à l'autre. On appelle cette façon d'emmancher une pioche *kou loumela chikomo*. Chez les Rongas, la pioche a un manche très court; il n'a parfois pas plus de 60 centimètres. Les Thongas du Transvaal, par contre, emploient des manches de 90 à 120 centimètres. La femme, dès lors, n'a plus qu'à travailler dur; son maître et seigneur a achevé la part de la tâche qui lui incombait.

Nous sommes à la fin d'août. Il y a encore deux à trois mois jusqu'à la saison des pluies. Pendant cette période de l'année, on accomplit un double travail : on défriche les terres vierges et l'on cultive les marais.

Le *défrichage des terres vierges*, *kou thaba lisindjé* (Ro), *kou khatsha* (Dj), dans la brousse encore tout à fait inculte ou laissée en friche pendant longtemps, est un travail vraiment très ardu

A l'aube, la femme commence par couper les petits arbres avec sa hachette (khaula, dji-ma); si les troncs sont trop gros, elle allume un feu au pied et les laisse brûler jusqu'à ce qu'ils tombent. Les indigènes n'ont aucune idée de la valeur des arbres, sinon de ceux qui donnent des fruits comestibles, et ils détruisent des forêts entières sans aucun remords. Ils n'épargnent, comme nous l'avons déjà dit, que le nkagne, le mphimbi, le nkouhlou, etc., et parfois aussi le mimosa parasol, (gowano, *Albizzia fastigiata*) qui donne une ombre favorable à la croissance du maïs. Ensuite, la femme laboure le sol avec sa pioche, et entasse les mauvaises herbes (bibi, dji-ma) et les arbustes qu'elle a préalablement arrachés et séchés avant de les brûler. C'est un long travail, qui demande beaucoup de patience. Le vieil adage dit vrai :

U nga bone bibi u kou ndji rimélé. (Ne perds pas ton temps à regarder les tas de mauvaises herbes en t'imaginant que ton labour est terminé!)

Ce travail se poursuit pendant les mois d'août, septembre et octobre.

La culture des marais (tjhobo, dji-ma) se fait aussi à cette époque. Si la femme a déjà défriché sur la colline beaucoup de terrain pendant les années précédentes, elle consacra ces trois mois du printemps à labourer les terres basses et humides qui entourent les lacs, entre les dunes. On appelle ces champs au milieu des marais *chiramba* ou *machamba*. Ils sont très différents de ceux des collines appelés *masimu*¹.

Voici la description de ce que j'ai vu dans la dépression de Rikatta. Au milieu du bas fond se trouve un marais rempli de longs papyrus (bougou) de minces Typhas (papala, dji-ma) ou de roseaux (lihlanga). On coupe et arrache toutes ces plantes puis l'on creuse de petits canaux, où l'eau se rassemble. Les tiges et les racines sont empilées jusqu'à la hauteur d'un mètre, en tas appelés *psibibi*, mais on ne les brûle pas. On les laisse se décomposer, et des graines de courges chiloutane sont plantées sur le monticule assez haut pour éviter qu'elles ne pourrissent dans l'eau. Le sol est une sorte de limon noir très humide, favorable à la culture du riz. On plante ainsi les semences sur un espace de quelques pieds carrés, un *chingoubya*, et quand les graines auront germé, on les transplantera tout autour. Il semble que les gens de Makaneta, qui

1. Nsimu, cl. yi-tin, donne au pluriel masimu, cl. dji-ma; c'est une des rares exceptions que l'on rencontre dans la grammaire thonga.

font de grandes rizières, connaissent et pratiquent ce mode de transplantation du riz depuis longtemps. Dans les endroits un peu moins humides on plantera du maïs; il mûrit un mois plus tôt que le maïs planté sur les collines. Le malheur est que les marais de papyrus sont remplis de petits oiseaux appelés *nkapa* (mu-mi), qui arrachent les petites feuilles de maïs, aussitôt qu'elles apparaissent, et mangent le grain déjà à demi pourri, d'où elles sortent. Aussi les enfants et les femmes doivent-ils, pendant ces mois, chasser ces oiseaux de marais, comme ils chasseront plus tard les moineaux sur les collines.

Sur les talus qui bordent les canaux, on plante des patates, non le tubercule, mais de longues boutures qui porteront du fruit bien avant celles que l'on plante sur la colline. Là où l'eau a entièrement disparu, dans les bas-fonds, on plante aussi du manioc et sa culture semble très bien prendre dans cette région. Au début de novembre les courges des « psibibi » sont en plein développement et leurs feuilles fournissent à la maîtresse du champ un bon légume, jusqu'à ce que les premiers fruits eux-mêmes mûrissent et lui procurent une nourriture plus substantielle encore.

Quand les pluies commencent, parfois déjà en septembre, généralement plus tard, c'est le moment propice pour les semailles. Chacun se met alors au travail qui lui incombe car, même si les champs labourés par la mère sont les plus grands, chaque membre de la famille a labouré sa propre pièce de terre : le mari a son *mpachou* et chaque jeune fille son coin de terrain.

Les indigènes pensent que le propriétaire d'un champ doit y semer toutes les céréales et les principaux légumes, sauf les pois, à cause du tabou qui s'y rapporte. Au bord du champ, on plante sur une ligne des patates et du manioc. Des graines de maïs sont semées à intervalles réguliers, on les fait alterner avec du millet et du sorgho, et dans les intervalles on plante des arachides et des haricots. Voici comment une femme procède quand elle plante le maïs dans son champ : elle avance à petits pas, creuse et enlève chaque fois une pelletée de terre bien labourée, et sème dans les creux trois ou quatre grains de maïs, qu'elle recouvre avec soin. Ce travail se fait avec hâte pour profiter des pluies récentes. On plante d'abord le *lisindjé*, puis on passe aux vieux champs laissés en friche (*pula*, *dji-ma*). La récolte n'y sera probablement pas aussi abondante que celle que l'on obtient d'un sol vierge; les mêmes champs peuvent être mis à contribution trois ou quatre années de suite avant d'être épuisés.

Les indigènes ne savent pas ce que c'est que de fumer le terrain;

tout au plus profitent-ils du fumier qui s'est accumulé dans de vieux kraals à bœufs hors d'usage, pour y planter quelques courges ou du tabac.

Souvent on recourt à un *djimo* (dji-ma) pour labourer rapidement les champs en friche. La maîtresse d'un domaine, se rendant compte qu'elle ne pourra que difficilement labourer toute seule des champs en friche très étendus, convie tous ses voisins à un *djimo*, c'est-à-dire à une sorte de labourage en commun, après avoir eu soin de préparer un grand nombre de pots de bière. Les voisins accepteront certainement l'invitation, car ils auront sans doute à demander plus tard un secours semblable. Ils arrivent donc le matin, s'attaquent à la tâche avec énergie, en chantant et criant tout le temps. Il y a des chants spéciaux pour le *djimo*, en particulier chez les Soutos. Il faut voir cette cinquantaine de corps noirs qui travaillent vigoureusement, en faisant voler le sable et en maniant leurs pioches avec une rapidité merveilleuse! Quelle excitation, quel travail ardu, chacun poussant son voisin à un plus grand effort, tous pressés de finir leur tâche! Ils savent que là, dans la hutte, dix grandes jarres de bière préparée avec un soin raffiné, les attendent, et qu'ils passeront un bon moment à midi, quand la chaleur deviendra insupportable et que le travail sera terminé.

Le maïs pousse, et, avec lui, les mauvaises herbes : après les labours vient le *sarclage*, travail qui occupe les mois de novembre, décembre et janvier.

On sarcle deux ou trois fois les champs de maïs. Le premier sarclage s'appelle *tjoulja* et se fait quand les tiges de maïs ont atteint trente centimètres environ. Le second est appelé *hlakoula*. A ce moment les arachides et les haricots ont poussé, et ce sarclage doit aussi leur profiter.

En janvier vient le *nuébo*, la saison où les premiers épis de maïs commencent à mûrir : c'est aussi le moment où les champs de maïs peuvent être ravagés par une espèce de coléoptère, que l'on appelle le *nounou*. J'en parlerai plus tard en traitant des superstitions de la tribu.

A la même époque, les plantes de sorgho et de millet atteignent leur taille définitive; les grains se forment à leur sommet. Les *moineaux* (masowa), verdiers et autres passereaux piailleurs s'établissent à demeure dans les champs et les dévalisent. Alors femmes et enfants vont camper, du matin au soir, dans leurs plantations et ils passent trois grands mois à crier, hurler, faisant un tapage infernal de caisses de fer blanc et autres instruments pour chasser

les oiseaux voleurs. C'est ce qu'on appelle *psaya tinyanyana*. Les bandes de moineaux s'envolent à tire-d'aile sur les acacias ou les mimosas des alentours et, de là, se précipitent sur le champ de la voisine. Celle-ci, qui veille aussi, les chasse à son tour avec un tintamarre épouvantable et c'est un duel de gens et d'oiseaux qui dure des semaines. Ceux qui piaillent le plus ne sont pas ceux qu'on pense! La mère et ses enfants, pour mieux défendre leur sorgho contre la gent ailée, se font construire par le père une petite hutte (*ntchonga*) au beau milieu du champ et ils y logent jusqu'à ce que les céréales aient mûri et puissent être récoltées. Pauvres épis! Il y manque bien des grains! Ces satanés oiseaux y ont prélevé plus que la dîme!

Durant ces mois où l'on « chasse les oiseaux », il est impossible d'arracher les gardiens à leurs plantations! Les petits domestiques détalent; les chrétiennes ne viennent plus au catéchisme!... et j'imagine que les maris trouvent souvent la marmite vide à la maison. Dans le marais de Libombo, j'ai vu des laboureurs effrayer les moineaux d'une manière assez originale. On avait tendu tout au travers du champ, sur une longueur de trente mètres au moins, une ficelle soutenue de distance en distance par des perches. On y avait passé des coquilles géantes (*Achatina lamarckiana*), des escargots gros comme le poing, et, lorsque les surveillants entendaient piailler les passereaux à l'autre bout du champ, au lieu de se lever et de courir en poussant de grands cris pour les relancer plus loin, ils tiraient leur ficelle; les coquilles se heurtaient les unes contre les autres et ce bruit, ce mouvement faisaient peur aux moineaux qui s'en allaient piquer le millet de gens moins prévoyants! J'ai remarqué aussi des mannequins disposés par-ci par-là dans la même intention.

L'amour de leurs plantations n'empêche pourtant pas les laboureurs de faire honneur au *boukagne* que l'on boit du milieu de janvier à la fin de février. Au reste, c'est surtout après le boukagne que l'on doit préserver son sorgho du bec de ces maudits volatiles!

L'année agricole se termine par la *récolte*. On casse (*tchobela*) les épis de maïs qu'on a laissés sécher sur tige. Ils sont empilés avec soin dans les paniers coniques avec des appuis de tous côtés pour en introduire le plus grand nombre possible. Le précieux chargement est déposé tout de suite dans le grenier. Puis on cueille (*khaya*) les haricots qui ne mûrissent guère qu'en mai, c'est-à-dire après tous les autres produits agricoles, à une saison que l'on appelle « le temps des haricots » (*nkama wa timbaouène*).

On déterre les arachides en pilant le sol tout autour des tiges et en arrachant la plante tout entière. Rien de curieux comme de voir tous les pédoncules sortir de terre portant à leur extrémité leur double cosse bien pleine.

Les hommes construisent alors des *étendages* (tjala, dji-ma); au beau milieu des champs, sur quatre perches, on place une natte de roseaux ou de bois de palmier sur laquelle on étend au soleil (yaneka) des arachides, des haricots et des pois encore verts, jusqu'à ce qu'ils soient complètement secs.

Puis vient l'opération du *ballage* qui consiste plutôt à séparer les grains des épis (houla). On bat ainsi le sorgho et le millet, mais pas le maïs, dont on garde les épis entiers dans les greniers. Le *houla* se fait sur une aire spécialement préparée au milieu du champ. On a préalablement durci le sol avec des noyaux de nka-gne, puis on l'a recouvert d'argile. On apporte les tiges de sorgho et de millet; on bat alors les épis avec de petits bâtons. On peut aussi couper les épis, puis les placer dans des mortiers où on les pile légèrement, de manière à faire sortir les grains. On garde les meilleurs comme semences. Puis quand on a fini de battre le grain, on le rassemble (wolela ou hlakoula) dans un panier appelé *lihlelo*, et on le vanne (hehera). On garde le millet et le sorgho dans le grand panier appelé *ngoula*¹.

Pour le maïs on construit de véritables greniers (chitlanta), de petites huttes de roseaux, placées sur des pilotis et dont on peut enlever le toit. Le chitlanta tout entier appartient au mari, quoique presque tout le labourage et le sarclage aient été faits par la femme, comme nous l'avons déjà expliqué (I, p. 320). Au Transvaal on garde les haricots, les pois et les arachides dans le *doula* (dji-ma), recouvert extérieurement d'une couche d'argile, ou encore dans de petits greniers suspendus aux branches des arbres (mfoungé). Quand la récolte a été abondante, tous les greniers sont pleins, et le temps heureux de l'hiver commence, temps où l'on boit de la bière, où l'on joue de la *bounanga* (I, p. 401), où l'on fait des visites, etc...

1. Il est tabou de confectionner un *ngoula* avant la moisson, tout comme de préparer un ntéhé avant la naissance d'un bébé. Avant la moisson le millet est encore *nyimba*, c'est-à-dire un enfant qui n'est pas encore né. Qui peut savoir si la grêle ou les sauterelles ne le détruiront pas? Attendez donc la fin de la moisson, vous saurez alors quelle doit être la grandeur de votre panier.

II. — TABOUS RELATIFS A LA VIE AGRICOLE.

La première catégorie de tabous relatifs à la culture des champs est celle que nous avons déjà mentionnée, et qui vient de l'idée de *hiérarchie* : la défense de semer des courges avant les plus vieux membres de la famille, la défense de jouir des prémices du millet, du boukagne, etc., avant que les dieux, le chef, le chef du village et les frères plus âgés aient *louma* (I, p. 373). Viennent ensuite *les tabous spéciaux pour les femmes* (défense aux jeunes filles de marcher au milieu des courges, de cueillir leurs fruits ou leurs feuilles, sans certaines précautions (I, p. 173). Une autre catégorie encore est celle du *chimousi*. Certains jours, fixés par la coutume ou désignés par le chef, sont jours de sabbat : personne n'ose cultiver le sol ces jours-là. A Nwamba, quand il est tombé une petite pluie le matin les gens du clan considèrent qu'il est tabou de travailler dans les champs; ils doivent rester à la maison. Chez les Nkounas, le jour de la nouvelle lune est aussi chimousi. On doit laisser la lune « devenir ferme » (*tiyela, hola*); couper des racines quand elle est encore « tendre » est tabou : il en résulterait des vents violents et de la grêle. A Khosène, on a aussi coutume de se reposer le jour qui suit la naissance de jumeaux (voir VI^e partie, chap. II). Quelques autres tabous ont leur raison d'être dans la crainte des *jeteurs de sorts* : il est interdit de siffler dans les champs après avoir semé et jusqu'à ce que le maïs ait poussé. On appellerait ainsi les « *baloyi* » et l'on mettrait la récolte en danger.

Il est tabou pour une femme de rester debout quand elle emprunte un charbon ardent (*woka*) à des gens qui cuisent leur nourriture dans leurs champs : elle doit s'asseoir quand elle reçoit le charbon. Si elle transgresse la loi, le maïs des maîtres du champ « brûlera » (*psha*); la femme a « traversé leurs champs » (*tjemakanya*). Au cas où elle le ferait tout de même, ils lui demanderaient de venir le jour où ils commenceront à planter, et elle devrait semer la première semence : elle empêcherait ainsi que toutes les autres semences ne « brûlent ».

Mais les tabous les plus rigoureux sont ceux relatifs au *battage des céréales*. Ce sont exclusivement les femmes qui doivent accomplir ce travail, et il est interdit aux hommes de s'approcher de l'endroit où se trouve l'aire : c'est tabou! Les Makanetas, qui cultivent le riz sur une grande échelle, coupent les épis et les empilent en tas dans leurs propres huttes, et non sur l'aire. Quand le grain est sec, ils le battent en le foulant avec leurs pieds. Si une

femme passe il est tabou de lui adresser la parole. Si elle entre dans la hutte et donne un coup de main aux travailleurs, le tabou est enlevé, et vous, propriétaires du riz, pouvez alors lui parler. « Si vous le faisiez sans que cette condition fût remplie, cette personne vous *prendrait votre riz* et ne vous laisserait que la *balla* (mataha). Quand une parente, habitant dans le pays environnant, vient vous voir pendant que vous battez le riz, ne lui donnez rien de votre récolte : qu'elle en pile dans un mortier et l'emporte avec elle décortiqué, sinon vous risquez de perdre tout votre grain et de n'avoir plus que les cosses (Mboza). Il en est de même du millet. Permettre à un parent du dehors de cueillir des épis dans votre champ, de les piler et de les prendre chez lui, c'est « gâter votre millet » (onha mabélé). Quand vous battez du millet, que les visiteurs prennent d'abord le pilon et vous aident avant que vous leur adressiez la parole!

Quant à la *culture des arbres*, on considérait autrefois qu'il était tabou de planter des espèces étrangères, comme les bananes, les oranges, etc. Quand Mboza planta les premiers manguiers à Morakwène, on lui dit : « Tu vas mourir! Tu as attiré la malchance sur toi (u tihlolele), et ce sont d'autres gens qui mangeront tes fruits. » L'explication de ce tabou m'a été donnée à Shilouvane : Quand un homme a dû déménager, et a laissé des arbres plantés par lui dans le village abandonné, les gens qui passent auprès des ruines secouent la tête et disent : « Regardez ces arbres! Ils ont chassé le maître du village. » Ces deux témoignages sont intéressants, et expliquent assez bien l'origine d'un tabou. L'impression de désolation qui se dégage d'une ruine est mise en relation avec la présence d'arbres d'origine étrangère : on les a souvent vus ensemble. De là l'idée que les arbres sont cause du malheur qui est survenu. C'est pourquoi il est tabou de planter des arbres étrangers. Cependant aujourd'hui cette superstition a disparu et l'on peut voir un grand nombre de manguiers, d'orangers, de citronniers¹, et de papayers dans les champs des Thongas, sur le littoral comme dans le Zoutpansberg.

Généralement les indigènes ne mettent pas de clôture à leurs champs. Le vol est par conséquent très facile, et on ne saurait

1. Le citronnier s'appelle mbomou (mu-mi). Ce nom semble d'origine indigène et l'arbre lui-même est peut-être autochtone. En tous cas il croît à l'état sauvage sur les bords du Bas Nkomati en telle quantité qu'il existe une île à quelque distance en amont de Morakwène, que l'on appelle « Ilha dos Limões », l'île des Citrons. Les fruits sont gros et leur écorce ressemble à celle de l'orange.

s'étonner qu'ils aient recours à des moyens magiques pour se protéger. En voici quelques-uns : ils sont bien caractéristiques de la magie bantoue.

Le rihehlo. Il s'agit d'une espèce d'influence mystérieuse exercée sur le voleur, en jetant une poudre magique dans l'empreinte de ses pas ou en prenant un peu de la terre trouvée dans ces empreintes et en la traitant avec certaines drogues. Les habitants du village où vit le voleur seront la proie de la maladie; ils seront ainsi poussés à venir trouver les maîtres du champ pour confesser leur faute, et payeront une amende. Alors le magicien qui a fourni la drogue leur donnera un contrepoison et ils guériront! Chez les Pédis, le magicien enduit de médecines la tige dont l'épi a été volé. Le voleur sentira alors une douleur intolérable à son petit doigt et viendra au village de ceux qu'il a dépouillés en criant : « J'ai volé! » Il paie l'amende, reçoit en échange le contrepoison et la douleur cesse! (Spelonken).

Les tinhlamalala. C'est le nom des nervures centrales des feuilles du palmier *Hyphaene*. Elles sont semblables à de petits serpents, très fines et flexibles. Pour rendre plus grande cette ressemblance, le maître du champ fait un nœud à l'extrémité de la baguette : ce sera la tête du serpent. Alors il cherche la peau desséchée d'un vrai serpent qui a mué, il la réduit en cendres, prépare une poudre avec ces cendres et en couvre les baguettes. Il tisse ensemble les baguettes de manière à former une sorte de couronne qu'il place sur les tiges de maïs dans son champ. Quand un voleur pénètre dans ce champ, les tinhlamalala se transforment aussitôt en petits serpents qui s'appellent aussi tinhalamalala. (Remarque la correspondance des noms : c'est un exemple curieux de magie des mots). Ces serpents se précipitent sur le voleur qui s'enfuit, pris de terreur. S'il emportait les épis volés, au lieu de les jeter sur le sol, les tinhalamalala le suivraient jusque dans son village! Cette poudre était préparée par un Nkouna appelé Nwadjokwane et les gens de son village avaient coutume de s'inoculer avec cette médecine : de cette manière, ils n'avaient rien à craindre des serpents.

Réponse à quelques questions du Professeur Frazer relatives à l'agriculture :

Il n'existe aucune cérémonie spéciale relative au défrichage des terres pour la culture; on ne pratique pas la greffe des arbres à fruits, ni la fécondation artificielle (Les Thongas croient que les arbres se fécondent les uns les autres par le moyen de leurs ra-

cines. Voir plus loin le paragraphe sur la botanique thonga). Ils ne croient pas qu'une divinité fasse vivre les céréales, mais seulement que les baloyi (jeteurs de sorts) peuvent multiplier ou rendre moins abondants les produits des champs (voir la VI^e Partie où nous décrirons aussi le rite par lequel on écarte la vermine des champs). Point d'idées superstitieuses concernant la dernière céréale moissonnée; point de cérémonie spéciale non plus sur le champ de la moisson. On en excepte la règle du silence imposé aux femmes qui battent le riz, il n'y a aucune loi spéciale que devraient observer les personnes occupées aux travaux agricoles, et pas de tabous concernant la vie sexuelle. La charrue, la pioche, le pilon et le panier avec lequel on vanne ne sont pas employés dans des cérémonies de purification destinées à écarter des dangers.

Dans le domaine de l'agriculture on ne peut dire que la tribu thonga soit très retardée. Comme la plupart des indigènes sud-africains, les Thongas sont avant tout des agriculteurs, et ils ont réussi à tirer du sol une nourriture abondante, sinon très riche. La variété de leurs céréales est vraiment remarquable, mais ils n'ont jamais développé leur culture d'une manière extensive, car ils ne désiraient pas récolter plus que ce qui était nécessaire pour répondre à leurs besoins immédiats : Ils n'auraient pas trouvé de marché pour le surplus. Ajoutons qu'ils n'ont jamais inventé la charrue, ni pensé à irriguer ou à fumer leurs champs, les trois grands moyens de culture intensive que les peuples civilisés possèdent depuis longtemps. Quant à l'irrigation, les gens de Makaneta ont recours à la marée, qui refoule les eaux du Nkomati, pour arroser leurs plantations de riz, mais ils n'ont jamais creusé un système de canaux dans ce but.

Comme la civilisation a mis maintenant à leur portée des moyens de progresser, ils se montrent tout prêts à en prendre avantage. Chez les Thongas du Transvaal, les charrues sont très répandues là où les missionnaires leur ont enseigné à s'en servir. Il est indubitable que les indigènes sud-africains, une fois initiés aux méthodes de culture civilisées développeront considérablement dans l'avenir grâce à leur goût naturel si prononcé pour l'agriculture, les ressources de leur sol.

Mais, pour cela, deux conditions doivent être remplies :

1^o Les Européens qui ont à cœur le bien-être des indigènes, gouvernements coloniaux ou sociétés missionnaires, doivent leur aider à acquérir une certaine connaissance technique et leur fournir de meilleures semences et des outils.

2° Les lois du pays doivent être modifiées de manière à encourager les indigènes à acheter du terrain. Tant qu'ils demeurent les locataires de grandes compagnies, ou qu'ils occupent le pays de manière provisoire, sans droit sur les terres de la Couronne, sans cesse menacés de voir leurs champs devenir des fermes vendues aux Blancs sans aucune compensation, comment espérer qu'ils donneront plus d'intérêt et de temps à l'amélioration du sol? Une législation poussant à la propriété individuelle du terrain sera le meilleur stimulant du progrès agricole.

D. — PRÉPARATION DE LA NOURRITURE ET DES BOISSONS

Les Bantous du Sud de l'Afrique, essentiellement agriculteurs, sont naturellement végétariens; non toutefois par principe, car ils mangent de la viande aussi souvent que l'occasion s'en présente : mais ces occasions sont rares et c'est pourquoi, en fait, leur régime est essentiellement végétarien. Je décrirai plus tard les deux moyens auxquels ils ont recours pour se procurer de la viande, et qui sont l'élevage du bétail et la chasse. Nous avons vu quels sont les produits de leurs champs; nous pouvons d'emblée procéder à l'examen de leur cuisine, puisque la viande apparaît rarement dans les marmites du foyer.

I. — LE FEU ET LE SEL.

Les Thongas n'ont pas souvenance d'un temps où ils n'auraient pas possédé ces deux éléments essentiels de la cuisine.

Le feu (ndjilo, mu-mi), était connu des Hoñwanas avant le xv^e ou le xvi^e siècle. Les traditions que j'ai rapportées (I, p. 28) montrent que quelques clans croient qu'il y eut un temps où la nourriture n'était pas cuite.

On peut se servir de quatre espèces d'arbres pour produire du feu par frottement (tsika) :

1° Le *boulolo*, une espèce d'hibiscus, qui croît dans l'estuaire du Nkomati, dans la région baignée régulièrement par la marée, fournit le meilleur *ntsiko*, ou briquet de bois. C'est un bois très léger et tendre, employé encore près de la Côte, bien que maintenant on trouve partout des allumettes;

2° Le *mpahla* (mu-mi), un arbuste de la famille des Composées, dont le bois est très dur et s'emploie aussi pour faire des manches

de pioches. Il croît dans tout le pays thonga, dans les plaines comme dans les régions montagneuses;

3° Le *nkouwa* (mu-mi), le grand figuier sauvage, qui couvre les bords du Nkomati et du Mapoutjou, et qui est commun dans le bas pays;

4° Le *ntjopfa* (mu-mi), le « custard tree » sauvage, employé spécialement lorsqu'on allume le feu sacré de nyokwékoulou.

On ne peut employer ce bois pour les besoins journaliers ni se réchauffer à ses braises : c'est tabou. Seuls les magiciens osent faire du feu avec du *ntjopfa*, car ils ont des médecines pour se préserver de la maladie contractée par qui l'emploie.

Puisque je parle des tabous relatifs au feu, je puis ajouter qu'il est tabou d'employer les branches d'un arbre frappé par la foudre; il est aussi tabou de garder allumé le feu au foyer d'un décédé quand le grand deuil est terminé. On doit l'éteindre rituellement (I, p. 130). En cas de malheur (khombo), si les osselets l'ordonnent on doit enlever l'ancien feu et en allumer un nouveau sur le foyer de la première femme, au moyen du briquet de bois. Chaque femme ira y prendre un charbon avec lequel elle rallumera son propre feu. Ces lois montrent que, aux yeux des Bantous, il y a une relation intime entre le feu et la vie du village. Quand la mort ou le malheur frappent la communauté, le feu aussi est affecté, et il doit être détruit si le village veut reprendre sa vie normale.

Goungounyane avait coutume de lever un impôt sur le feu : il ordonnait que tous les feux de son empire fussent éteints à certaines époques, et envoyait des messagers pour les rallumer au moyen de charbons pris au village royal. Pour avoir droit au nouveau feu, chaque village devait payer un impôt. Il semble que cette espèce de droit royal ait été exercé par le fameux roi du Monomotapa, dans les temps anciens. On ne trouve rien de pareil chez les chefs thonga plus modestes.

Voici comment on parvient à produire du feu avec le briquet de bois : On va chercher une branche sèche de l'arbre, d'un centimètre et demi à trois centimètres d'épaisseur, on la coupe en deux morceaux, longs d'environ cinquante centimètres chacun : un morceau est appelé la femme (*nsati*), l'autre le mari (*nouna*). La première baguette, soit la baguette femelle, est couchée sur le sol, et on y pratique une entaille au couteau : cette entaille nécessite deux mouvements qui portent d'abord sur la face supérieure de la baguette, puis sur le côté. On arrondit quelque peu la baguette mâle, puis on l'introduit dans l'entaille perpendiculairement. On la serre fortement entre les paumes des mains, puis on la fait

tourner par un mouvement rapide des mains de haut en bas. Arrivé au bas de la baguette, celui qui opère recommence immédiatement depuis le haut : ainsi le frottement continue sans interruption. Ce mouvement élargit l'entaille de la baguette femelle, la baguette mâle pénètre et commence à la brûler : les cendres s'échappent par l'entaille latérale; on a placé là un peu d'herbe sèche qui bientôt commence à se consumer. Un homme expert obtient du feu après six ou sept frottements consécutifs, surtout quand il emploie le boulolo.

On s'efforce autant que possible de garder des braises toute la nuit dans le foyer. Mais si elles se sont tout de même éteintes, la maîtresse de céans enverra sa fille ou une autre femme à la hutte ou au village voisin chercher un charbon ardent. On appelle cette opération *kou woka*¹ et le charbon sera soigneusement rapporté dans une coque de sala ou dans une coquille d'escargot. Il y a une règle caractéristique à observer lorsque l'on pratique le « woka ». Généralement il doit être fait par la même personne. Au cas où deux femmes seraient allées chercher le même jour un charbon dans deux villages différents, la première doit cracher sur le charbon de la seconde et l'éteindre car il est tabou d'avoir dans un seul village deux feux provenant de deux sources différentes. En crachant sur l'un des charbons on « écartera le malheur (sousa khombo) ».

Le sel, lui aussi, un article de première nécessité, a toujours été connu des Thongas, aussi loin que leur mémoire puisse remonter dans le passé : le mot *mounyou* (mu-mi) est un mot authentiquement bantou. Les indigènes peuvent se le procurer de trois manières différentes : ils peuvent recueillir le sel qui s'est déposé près des lagunes du littoral (*wolela solé*), et sur les plaines salées de la région montagneuse, appelées par les boers « pans », marais salins, d'où vient le mot *Zoutpansberg*; ou encore, lorsque le sel ne s'est pas déposé sur le sol, ils prennent la terre salée, la placent dans un panier conique, et versent lentement de l'eau dessus : cette eau passe à travers la terre, entraîne avec elle le sel, et la solution obtenue est évaporée (Voir hors-texte la photographie prise par le Rev. P. Rosset à l'extrême Nord du Transvaal). Un troisième moyen pour obtenir du sel est le suivant : On prend une certaine plante de la famille des Composées, très commune dans les plaines du bas pays; on la brûle, puis on lave les cendres pour en extraire

1. *Woka* vient de la même racine que *wora*, se réchauffer auprès du feu, et que *wocha*, rôtir de la viande.

la petite quantité de sel qu'elles contiennent. Cela nécessite un long travail et qui donne de bien piètres résultats. Pendant la guerre anglo-boer, les indigènes des environs de Leydsdorp revinrent à cette méthode, car tous les magasins étaient fermés et on ne pouvait pas se procurer de sel.

Aujourd'hui la préparation du sel par les indigènes a presque entièrement cessé, excepté dans certaines régions du pays de Gaza. Le bel éclat du produit de l'industrie européenne a avantageusement remplacé le mélange grisâtre ou noirâtre des anciens temps.

II. — NOURRITURE.

Il n'y a rien d'exagéré à parler d'un art culinaire chez les Thongas. Ils mettent tous leurs soins à la cuisine : on dit d'une femme qui sait bien cuire « Awa hisa » « elle brûle »; non qu'elle laisse la sauce brûler, mais cette expression correspond bien à notre « cordon bleu ». Une jeune fille qui « hisa » aura plus de chance d'être « lobola » qu'une autre.

Cette importance qu'ils donnent à la préparation de la nourriture explique la grande richesse du vocabulaire culinaire. Chaque espèce de plat, chaque procédé de cuisson a son nom particulier, et pour maîtriser tous ces termes, il faudrait faire un apprentissage chez l'une des reines de la cuisine! Je ne puis pas me vanter d'avoir été aussi loin que cela!

Dans la règle, les femmes ne cuisent qu'une fois par jour, vers la fin de l'après-midi. On fait le grand repas le soir; c'est le moment où chacun est censé pouvoir manger jusqu'à satiété (choura), et ce qui reste est généralement conservé pour le lendemain matin, pour le déjeuner (shloulou). Ce repas du soir consiste en deux mets : les céréales cuites, et les sauces qui leur servent d'assaisonnement. Du reste le menu peut être extrêmement varié. Le plus souvent les céréales sont préparées sous forme de *boupsa* (farine), ou *mapa*, et la sauce, *mouru* (Ro), *chechebo* (Dj), avec des arachides, pilées et bouillies dans l'eau, des légumes, du piment, des tomates, des crevettes, etc. Mais les céréales, maïs, millet ou sorgho, peuvent être seulement décortiquées et cuites entières; on les appelle alors *tihobé* (plur. de hobé, la partie centrale du grain) et la sauce d'arachides est souvent remplacée par des haricots ou des pois que l'on cuit avec les tihobé. Tous ces plats sont très succulents, et beaucoup de Blancs mangent volontiers la nourriture thonga, qui me semble supérieure à celle des Southos.

Je n'ai pourtant jamais beaucoup apprécié la *boupsa* que les Thongas estiment supérieure aux *tihobé* et dont la préparation est plus longue et plus compliquée : on doit d'abord mettre tremper les grains pendant plusieurs heures dans l'eau (*lobeka*) pour les amollir; ensuite on les pile, on enlève la balle soigneusement en vannant (*hehera*) dans le panier appelé *lihlelo*, que l'on secoue par saccades avec des mouvements brusques et soudains; l'intérieur du grain est alors moulu de manière à obtenir une farine très fine, aussi légère que la meilleure farine australienne : les petites particules rondes qui restent, appelées *bousé*, sont mangées comme *tihobé*, car la *boupsa* doit être parfaitement homogène. Quand elle bout dans la marmite, la cuisinière la brasse tout le temps avec un bâton qui porte à la base de petites barres transversales de six à dix centimètres de long; elle fait tourner le bâton entre ses mains comme l'homme qui allume un feu avec le briquet de bois, et, ce faisant, empêche que la farine ne forme des mallots. Le fait qu'on a commencé par « *lobeka* » donne à la *boupsa* un goût quelque peu nauséabond; c'est pourquoi les Européens ne l'aiment pas, mais les indigènes l'apprécient précisément pour cette raison. La préparation des *tihobé* n'est pas aussi compliquée, car il n'est pas nécessaire de commencer par amollir les grains. C'est une nourriture un peu grossière, qui répond pourtant très bien aux besoins et à la capacité de l'estomac des Noirs.

Quand la *boupsa* du jour précédent a trop fermenté pendant la nuit, on la donne aux chiens. On cuit souvent un plat supplémentaire à midi, des légumes par exemple, ou, si la faim est trop pressante, on mange un peu de *nfouma* (I, p. 21) avec du miel. Tout supplément de ce genre au menu habituel est le bienvenu!

Voici quelques autres plats préparés avec des céréales : le *mbila*, la farine crue mélangée avec de l'eau, le *mlalou* une espèce de farine de maïs plus légère employée pour les malades, le *chimhimbi* préparé avec du millet, et qui constitue le plat spécial réservé aux femmes qui jeûnent plus ou moins pendant la période de l'accouchement (I, p. 46). C'est aussi le nom de la bouillie rituelle des prémices qu'on offre aux dieux-ancêtres (VI^e Partie).

Les Thongas connaissent aussi la cuisson à l'étouffée. Ils placent un large plat (*mbenga*, *mu-mi*) sens dessus-dessous sur l'ouverture d'une marmite et ferment hermétiquement avec du fumier de vache, ce qui empêche la vapeur de sortir. Pour les indigènes le fumier n'est pas une chose qui dégoûte et qu'il faille tenir absolu-

ment éloignée des aliments. Ils le regardent comme parfaitement propre ¹.

Les hommes se sont accoutumés maintenant à manger le maïs moulu ordinaire (*mougayo*) que les Européens consomment beaucoup en guise de « porridge » au Sud de l'Afrique. C'est la grande nourriture des ouvriers dans les mines et des élèves dans les internats missionnaires, mais les femmes n'y toucheraient pas et l'estiment bien inférieur à leur propre bousa.

Quant au son, on l'appelle *boudangwana*, un mot qui veut dire « ce qui est mangé par les chiens ». On le donne en effet aux chiens, aux porcs et aux poules.

Nous verrons dans le paragraphe suivant l'usage qui est fait du lait et la viande.

III. — Boissons.

Les indigènes apprécient l'eau claire et fraîche (*mati*) qui coule dans les ruisseaux du Transvaal, mais ils boivent aussi la mixture blanchâtre ou grisâtre que l'on trouve dans les mares, au milieu des bas-fonds sablonneux, ou dans le voisinage des lacs de la plaine de Delagoa. Boire dans un pot ou à même une rivière, couché sur le ventre ou agenouillé, c'est *kou nwa*. Mais il existe un autre mot *kou kapitela* qui désigne la manière de boire adoptée dans les temps anciens par les guerriers de Gédéon, et dont les Thongas n'ont pas perdu le secret. Le Livre des Juges raconte l'histoire des 300 « qui lapèrent l'eau en la portant à leur bouche avec leur main » (VII, 6). En passant un ruisseau, on voit souvent des Thongas qui boivent en jetant l'eau jusqu'à leur bouche par saccades avec un mouvement rapide de la main. Je n'avais jamais compris vraiment l'histoire de Gédéon, jusqu'au moment où je vis un Thonga qui buvait en *kapitela*.

Mais les Thongas ne se contentent pas de l'eau! La tribu a mis toute son ingéniosité à inventer une foule d'autres boissons. On peut les diviser en trois catégories : selon qu'elles proviennent des

1. Je me souviens d'avoir rencontré sur une des routes du Transvaal deux convertis d'une mission allemande qui revenaient d'une tournée d'évangélisation. Je leur offris un morceau de pain, et, très reconnaissants, ils s'en furent à une petite distance, pour manger seuls. Je fus bien étonné de les voir, après avoir fait leur prière, ramasser une grande plaque de bouse de vache sèche qui se trouvait là, et poser leur pain sur ce plat improvisé, avant de le manger : ils pensaient évidemment qu'elle était beaucoup plus propre que le sol lui-même.

céréales, des fruits ou d'autres ingrédients. Voici les principales : avec les céréales on fabrique le boupoutjou, les madleko, la byala et le mpheka; avec les fruits, le boukagne et le bouhimbi; le bou-soura, fabriqué avec la sève du palmier, rentre aussi dans ce groupe. Dans la troisième catégorie, on peut mentionner le chiwayawaya et le chikokiyane.

Boissons fabriquées avec des céréales. On entend généralement par « bière indigène » toutes les variétés de boissons alcooliques préparées avec le maïs, le millet et le sorgho. Mais ces variétés diffèrent beaucoup par la quantité d'alcool qu'elles contiennent. Il y a une bière légère appelée boupoutjou et madleko, et une bière forte, la byala proprement dite, et le mpheka.

Le *boupoutjou* (qui correspond au southo *leting*) est préparé comme suit : on cuit un peu de bousa de maïs; on la moud (sila) dans un plat, avec du levain de millet. On y ajoute de l'eau et la fermentation commence aussitôt. Au bout d'un jour, c'est du vrai boupoutjou; on peut le boire; le goût en est agréable et il est à peine alcoolique (Mboza). Telle était l'ancienne façon de préparer le boupoutjou, et c'est probablement là ce que les Rongas appelaient *madleko*. Le madleko de maïs ressemble à une soupe épaisse de farine d'avoine. La recette est quelque peu différente à Shilouvane : de la farine de maïs est mise dans un pot avec de l'eau froide, puis remuée. Ce mélange est versé dans un autre pot d'eau chaude que l'on fait bouillir. Ensuite on le laisse refroidir et on y mélange le soir un peu de levain de millet. Le jour suivant, la boisson est suffisamment fermentée pour être bue. On doit la consommer entièrement le jour même; elle deviendrait aigre si on la gardait plus longtemps, car elle n'a pas assez bouilli pour qu'on puisse la conserver même un peu de temps. Aujourd'hui la passion pour l'alcool a beaucoup augmenté et les indigènes ne se contentent plus de madleko du début. Ils suivent plus ou moins la recette de Shilouvane, mais obtiennent une boisson plus alcoolique en ajoutant deux fois du ferment à la farine, avant la cuisson et après.

La préparation (yenga) de la *byala* (Ro), *byalwa* (Dj), est beaucoup plus compliquée. Elle dure neuf jours (I, p. 105). Voici la manière de procéder chez les Nkounas. Les cinq premiers jours sont consacrés à la préparation du ferment : on trempe du millet dans l'eau et on le laisse s'amollir un jour dans une marmite. Le second jour la ménagère jette l'eau (minya) et couvre le millet avec des feuilles pour le garder humide (pfhimba) : ainsi on favorise la croissance des germes qu'on laisse bourgeonner pendant le

troisième, le quatrième et le cinquième jour. Le sixième jour, le ferment ainsi obtenu: handjelo (Ro), tshomela (Dj), est séché et moulu. On égrène alors, en grande quantité, du maïs que l'on met ensuite tremper dans l'eau; le soir, toutes les femmes du village, auxquelles se joignent leurs parentes, le pilent dans des mortiers et préparent de la farine, mais elles n'enlèvent pas le son. Le jour suivant, elles vont chercher de l'eau dans des jarres et la font bouillir; elles placent leur farine de maïs dans d'autres marmites dans chacune desquelles elles jettent une poignée de ferment; l'eau bouillante est alors versée par-dessus et l'on remue jusqu'à ce que l'eau et la farine soient bien mélangées. Lorsque le mélange s'est refroidi, les femmes y ajoutent un peu de ferment (kandjela). Le huitième jour, à l'aube, elles placent toutes ces marmites sur le feu : on doit faire bouillir la bière longtemps. L'après-midi, elles enlèvent les marmites du feu (phoula) et versent la bière dans d'autres récipients, pour la refroidir. Ensuite, elles y ajoutent tout le ferment qui leur reste. Pendant la nuit, la bière doit fermenter (koukoumouka, littéralement « enfler »). Et si effectivement elles la trouvent à point au matin du neuvième jour, cela prouve que le temps est venu de la filtrer (hlouta), ce que l'on fait au moyen d'une passoire indigène. (Voir l'illustration au chapitre suivant). Tout le son qui est en suspension dans le liquide est ainsi enlevé et l'on verse la bière dans les plus belles marmites où elle attendra les hôtes de la fête. Dans la hutte, elle garde son bon goût pendant deux jours; ensuite elle perd à la fois sa force et son arôme, et se change en vinaigre (ntjoubi).

Les Rongas procèdent d'une manière analogue. Ils appellent *mbila* la farine et le ferment sur lesquels l'eau bouillante a été versée le septième jour, et l'ensemble de l'opération s'appelle *kou bandjekela mbila*. Ils la laissent reposer dans un tonneau trois jours avant de la faire bouillir, et rassemblent pendant ce temps tout le combustible nécessaire à la cuisson. Une fois bouillie, on l'appelle *phiriho*. Comme on trouve facilement aujourd'hui des barils de vin vides, on peut préparer de plus grandes quantités de bière que ce n'était le cas autrefois.

Quand les Rongas se réfugièrent au Bilène, pendant la guerre de 1894-1896, ils y apprirent à faire bouillir la bière une seconde fois : la farine est cuite deux fois avec le ferment, et ceci renforce considérablement la *byala*, appelée alors *mpheka*. Depuis les *madleko* inoffensifs, pleins de son qui sont presque autant un aliment qu'une boisson, jusqu'au *mpheka*, d'une très forte teneur en alcool, en passant par les différentes espèces de *boupoutjou* et de

byala, on trouve tous les différents pourcentages d'alcool de 2 % jusqu'à 5 %, peut-être même 10 %. La quantité de ferment mélangé à la farine et la durée de la cuisson sont les deux principaux éléments à considérer, et il est bien difficile de dire où le boupoutjou finit et où la byala commence. Cependant on peut suivre la règle suivante pour les différencier : la bière est *byala* quand on a ajouté du ferment plus d'une fois, que la cuisson a été prolongée, que le liquide a été filtré et que la quantité d'alcool qu'il contient est suffisante pour le conserver en bonne condition plus d'un jour.

2° *Boissons faites avec des fruits ou d'autres produits végétaux.* Le *boukagne* est la plus renommée. C'est la grande boisson de la fête nationale (I, p. 375). Mais une autre boisson de cette catégorie, très forte et très appréciée est le *bouhimbi*. L'arbre *mphimbi* (Ro), *mbimbi* (Dj), forme une impénétrable masse de branches sur lesquelles croît un fruit très agréable de couleur orange, à double noyau, et qui ressemble beaucoup, extérieurement, à un abricot. Quand il est mûr, en décembre, il est très juteux, très doux, et procure une boisson très alcoolique. On presse le fruit entre les mains (*phamasa*); on mélange le liquide ainsi obtenu avec de l'eau, puis on le fait bouillir. Toute écume qui apparaît à la surface est enlevée (*woungoula*) et la boisson fermente ainsi cinq jours durant. Elle est si alcoolique qu'elle peut être gardée dans de bonnes conditions une année et on dit qu'elle est plus enivrante que le vin. On trouve le *mphimbi* partout dans les dunes de la baie de Delagoa.

Un arbre exotique, l'« *Anacardium occidentale* », appelé *nhadjou* en ronga, a été introduit dans le pays et il est cultivé sur une large échelle dans les environs de Lourenço Marquês. Il porte des fruits très juteux avec lesquels les indigènes préparent une boisson fortement alcoolique, le *boukadjou*. A la saison du *boukadjou* l'ivresse est générale dans les environs de la ville.

Le *palmier-nala* dont on retire le vin de palme, *bousoura*, forme de vraies forêts en divers endroits, spécialement à Nwamba, au Nord du Nondjwane, à Malouleké, etc., et dans certaines régions les indigènes consacrent beaucoup de temps à la préparation de ce vin. Les gens de Phesène (une station du chemin de fer de Komati Poort) négligent, dit-on, leurs devoirs agricoles pour fabriquer du *bousoura* et ils font de cette boisson une consommation excessive. La préparation du vin de palme est soumise à certaines règles. La forêt est répartie par le chef entre ses conseillers, de la même manière que la brousse ordinaire. Chaque con-

seiller exploite les milala de la région qui lui a été attribuée; celle-ci s'appelle son *fachi*. Il peut y convier des gens d'autres villages. On coupe (batla) le palmier à un certain point près de son extrémité supérieure où la pousse terminale prend naissance. Après quatre jours, on taille en biseau cette extrémité et l'on y attache avec une ficelle une coque de sala, que l'on place de telle manière qu'elle puisse recevoir l'exsudation de la sève qui suinte de l'entaille. Cette coque (chikoutja) est vite remplie; le propriétaire de l'arbre la détache, transvase le liquide dans saalebasse, et le boit à la maison. Quand il y en a une grande quantité, on le conserve dans une grande marmite appelée « gandjélo », cachée quelque part dans la brousse. Gandjélo veut dire autel, c'est le mot technique qui désigne l'ustensile dans lequel on place les offrandes destinées aux dieux-ancêtres (VI^e Partie). Mais le gandjélo du bousoura ne paraît avoir aucune signification religieuse. Si un voyageur le découvre, c'est un heureux hasard : il dira : « Mon dieu m'a béni et m'a fait découvrir ce gandjélo » il est pleinement autorisé à y puiser autant que son cœur le désire. D'autre part, il est interdit de toucher à la coque de sala suspendue au tronc et d'y boire. C'est un tabou. Un étranger qui ferait cela se verrait interpellé de la façon suivante : « Es-tu une abeille, es-tu un papillon pour te servir dans une chikoutja qui ne t'appartient pas ? » On le lierait, bras et jambes, et il serait laissé dehors et contraint de dormir là toute la nuit. En détachant ses liens, on le raille en disant : « Viens boire dans la chikoutja. » On peut même le condamner à payer une amende consistant en une chèvre ou une pioche. Ce vin de palme a d'ailleurs un goût très sucré et agréable.

Dans l'esprit des indigènes, le miel (boulombé) est aussi une boisson! Le préfixe *bou* le fait entrer dans la classe des liquides. Il est très apprécié et les indigènes affrontent sans crainte la piqûre des abeilles pour le recueillir (hakoula) dans les creux des vieux arbres ou des rochers où se trouvent les ruches sauvages. Généralement ils brûlent un peu d'herbe qu'ils tiennent dans une main, éloignant ainsi les abeilles avec la fumée et les flammes, et ils recueillent les rayons de miel dans une marmite avec l'autre main. Les Thongas se procurent fréquemment du miel par artifice en plaçant quelque part dans la brousse une marmite ébréchée avec l'orifice en bas; les abeilles y sont attirées et un essaim peut s'y loger occasionnellement. Dans la région de Nwamboukota (près de Morakwène), j'ai vu un Ronga qui exploitait même de vraies ruches d'abeilles de son invention et y recueillait beaucoup

de miel. Le miel indigène est d'une teinte brunâtre ou noirâtre. Quand ils le mangent, les Thongas ne dédaignent pas les larves : n'est-ce pas de la viande?

3° Les boissons *chiwayawaya* et *chikokiyana*. Les Thongas ne se sont pourtant pas contentés des diverses sortes de bières, ou des boissons que l'on fabriquait avec des fruits. Ils avaient vu que les Blancs employaient la canne à sucre pour faire du rhum et ils essayèrent de faire de même. La boisson qu'ils ont ainsi obtenue s'appelle *chiwayawaya*. Il semble que les indigènes d'Inhambane aient été les premiers à la préparer : leurs congénères du district de Lourenço Marquès suivirent vite leur exemple. On pile la canne à sucre dans un mortier après y avoir ajouté un peu d'eau : on introduit ensuite la canne ainsi triturée dans un sac, on tord le sac et on en extrait tout le liquide que l'on peut dans un ou deux barils. Pendant la nuit on allume un feu dans une hutte, à proximité des barils, pour les chauffer et quelqu'un doit veiller toute la nuit pour enlever l'écume et empêcher que le liquide ne monte et ne déborde. Il se met alors à fermenter et devient très alcoolique. Quand une beuverie de *chiwayawaya* a lieu dans un village on peut être sûr que des querelles et des coups suivront. Le cliché ci-joint, tiré d'une photographie prise près d'Antioka (Khosène), montre une espèce de pressoir indigène assez primitif employé pour la préparation de la boisson de canne à sucre. On écrase la canne dans un large tronc creusé; un gros tuyau est fixé à son extrémité inférieure, et le liquide s'écoule dans une marmite.

Le *chikokiyana* est fabriqué avec de la mélasse achetée dans des magasins. D'innombrables boîtes de cette innocente « confiture missionnaire » comme on l'appelle au Sud de l'Afrique, sont importées à Johannesburg, et sont employées, non par des missionnaires, mais par les indigènes des mines, qui préparent du *chikokiyana* dans de grands estagnons d'huile vides. Quelques-uns parmi les plus civilisés font un vrai commerce de cette liqueur forte, et la vendent illégalement, le dimanche, à leurs frères plus naïfs qui parviennent ainsi à l'heureux état d'ivresse dont ils jouissent tant, et qui n'est pas permis par les règlements des quartiers indigènes.

Toutes les boissons dont j'ai parlé jusqu'ici sont des boissons fermentées dont plusieurs ont une très-faible teneur en alcool, 2 % à 5 % au maximum, tandis que la *byala* et la boisson de canne à sucre peuvent arriver à 10 %. Mais dès que les boissons distillées furent mises à leur disposition, les Thongas les accueillirent avec empressement. Ce fut d'abord l'eau-de-vie fabriquée en

Allemagne et qu'on appela le *sopé*. Entre 1880 et 1890, la consommation en était considérable dans le district de Lourenço-Marques. Mais le Gouvernement la prohiba bientôt, pour favoriser l'importation du vin portugais. Un indigène de génie — un mauvais génie, il faut le dire, — découvrit un appareil pour distiller et son invention fit fortune. L'alambic indigène s'est répandu avec rapidité. Quel est cet inventeur? Nul ne le sait. D'un intéressant article sur l'alcoolisme au Mozambique (South African Journal of Science, 1922), M. Luiz Soromenho, directeur du Laboratoire de Chimie de Lourenço-Marques, croit que la distillation remonte au commencement du siècle passé. Il est possible que ce soit le cas pour les districts du Nord de la Colonie. Dans la partie méridionale, la distillation paraît avoir commencé dans la région d'Inhambane, avoir été surtout pratiquée d'abord par les Thongas et les Tchopis et avoir passé ensuite dans le pays de Gaza où elle fleurissait dès le commencement du siècle. D'après un témoin oculaire chaque hameau avait son alambic et les ravages de l'alcool devinrent terribles. Voici une description de cet appareil à distiller que les Noirs appellent *lambikou*, ce qui montre assez qu'ils l'ont imité des Blancs (le procédé de la distillation lui-même s'appelle : *kou djombisa*) : deux marmites et un canon de fusil suffisent, pour faire un *lambikou*. Dans la marmite inférieure on met les détritiques de fruits, la farine de manioc ou d'autres substances qu'on laisse fermenter. La seconde marmite est posée sur la première, orifice contre orifice, et, à l'endroit où elles se rencontrent, l'interstice est bouché hermétiquement avec de la terre glaise ou du fumier de vache. A la marmite supérieure on fait un trou dans lequel est introduit le bout du canon de fusil. Celui-ci passe à travers un réservoir plein d'eau froide obtenu au moyen d'un grand morceau d'écorce, et qui sert de réfrigérant. Les vapeurs d'alcool qui se dégagent à la cuisson montent dans la marmite supérieure, pénètrent dans le tuyau d'acier (ou seulement de bambou), s'y condensent et l'alcool ainsi obtenu tombe goutte à goutte dans un récipient.

Cet alcool est fabriqué surtout avec les racines du manioc, mais aussi avec des ananas et avec les fruits de l'*Anacardium*, depuis que cet arbre s'est tellement multiplié dans le pays. D'après M. Soromenho, il arrive à une teneur alcoolique de 10°, 18°, même 24°. Il est extrêmement malsain, contenant beaucoup d'aldéhydes, d'éthers et d'alcools supérieurs. Non seulement il est consommé sur place, mais il fait l'objet d'un commerce considérable, les marchands asiatiques de la brousse l'achetant pour le revendre

avec grand bénéfice. Les indigènes paraissent préférer un mélange fait avec du boukadjou distillé et du boukadjou fermenté et qu'ils appellent mphébwé. Durant la saison où mûrissent les fruits de l'*Anacardium* de décembre à mars, les abus sont terribles. Les crimes de toute nature sont fréquents.

Le Gouvernement s'est ému de cet état de choses et a promulgué le 23 août 1930 une loi très stricte, interdisant sous peine de fortes amendes, la fabrication et la vente des boissons distillées, et même des fermentées, sauf la bière indigène légère et le vin portugais. Nous y reviendrons dans nos conclusions pratiques, à la fin du volume.

E. — ÉLEVAGE DU BÉTAIL

I. — LES BŒUFS.

Avant l'invasion Zouloue, il y avait beaucoup de bœufs dans le pays thonga; les guerriers Ngoni les volèrent et les tuèrent en masse. Depuis lors, ils n'ont plus jamais été si nombreux, et, en 1910, leur nombre fut encore amoindri à cause de la peste bovine et de la fièvre du Texas, qui détruisit les troupeaux dans le Transvaal et dans la plus grande partie du district de Lourenço Marquês. Ce ne sont pas seulement les chefs qui possèdent des bœufs. Tout *noumzane* peut avoir un kraal, *ranga* (dji-ma. Ro), *chibaya* (Dj), où il garde non seulement ses propres têtes de bétail, mais celles qu'on lui a confiées. Comme il a beaucoup de gamins pour les faire paître, il accepte volontiers les vaches que ses voisins lui demandent de garder, d'autant plus que le lait lui reviendra et qu'on lui donnera un des veaux, selon la coutume (I, p. 407). On met beaucoup de soins à conserver le bétail en bonne condition : les bergers doivent le conduire au pâturage le matin, quand la rosée n'est pas encore évaporée; pendant les cinq ou six mois d'hiver il ne tombe presque pas de pluie, mais la forte rosée du matin la remplace, humecte l'herbe, et les indigènes croient fermement que cela engraisse le bétail. Aussi dit-on que les bœufs doivent sortir tôt du kraal et « manger la rosée ». (Voir le conte de Piti. *Chants et Contes des Ba-Ronga*, p. 156). De plus on connaît bien les espèces d'herbe les meilleures pour le bétail, les plus nourrissantes, sont bien connues, et l'on envoie les bergers dans les lieux où elles poussent. On met le feu aussi à certaines parties de la brousse, dès que l'herbe commence à sécher de manière à

obtenir de l'herbe fraîche le plus tôt possible au printemps. En automne, après les moissons, on laisse le bétail se répandre dans les champs, où il mange les tiges de maïs, de millet et de sorgho restées debout après la moisson, et trouve de la meilleure herbe.

Les Thongas châtrèrent la plupart des taureaux; ils en conservent cependant un ou deux par troupeau pour la reproduction. Chose étrange à noter, ces bêtes sont généralement très paisibles, à peine plus sauvages que les bœufs. Pourtant les bergers appointissent leurs cornes et poussent les taureaux des différents troupeaux à se battre entre eux. Ils leur mettent des fourmis vivantes sur le front pour les irriter. Ils leur donnent des noms; par exemple Makonyama, celui qui menace des deux côtés; Mombomakhélé, celui qui a des poils bouclés sur la tête, le terrible; Ntlhonthaba-tcha, chisa-cha-mounga, celui qui vainc le feu... les gens sont brûlés par les étincelles comme par les charbons ardents du mimosa; —Mabala-ya-tilo, les « raies du ciel », —Mabata-bata, le tacheté, etc. Beaucoup de ces noms sont suggérés par la couleur des animaux¹. Je n'ai jamais entendu de chants glorifiant le bétail comme chez les Zoulous, ou chez les Southos. Il ne semble pas que les bœufs aient jamais joué dans la vie tribale des Thongas un rôle aussi important que chez les Zoulous ou les Southos.

Les femmes, surtout celles qui ont atteint l'âge de la nubilité et qui ont des relations sexuelles, ne sont pas autorisées à prendre soin du bétail. C'est tabou. Quand elles ont besoin de fumier pour plâtrer les huttes, elles envoient des petits enfants, ou des fillettes qui n'ont pas encore leurs règles ou sont, pour le moins, célibataires, pour en chercher au kraal des bœufs. Quand ceux-ci sont malades, on les confie aux soins de fillettes qui doivent parfois rester auprès d'eux jusqu'à deux mois, sans retourner à la maison. Nous avons déjà rencontré ces tabous relatifs aux femmes en ce qui concerne le bétail (I, p. 173) et constaté que ces prohibitions reposent sur l'idée que le fluide menstruel est aussi dangereux pour le bétail que pour les hommes qui ont des relations avec des femmes, au moment de son écoulement (I, p. 177). Si une goutte de ce sang tombait dans le kraal, cela mettrait en danger

1. Le bétail indigène n'est pas du tout de race pure. Il est le produit du croisement de plusieurs races : une petite, aux cornes courtes, et une autre à grandes cornes en forme de lyre, importée sur la côte de Delagoa du Transvaal, probablement. On a aussi introduit beaucoup de têtes de bétail d' Madagascar, avec leur étrange prééminence sur le dos, qui les fait ressembler à des zébus. Elles avaient été destinées à la boucherie. Peut-être certaines d'entre elles ont-elles été employées pour la reproduction.

la santé de tout le troupeau. On défend même aux femmes de passer au milieu d'un troupeau de bœufs : elles doivent en faire le tour, car, autrement, la mort des veaux s'ensuivrait. Chez les Ngonis ce tabou est si contraignant que si une femme se trouvait coupable de l'avoir transgressé, elle serait mise à mort ¹.

Le but de l'élevage n'est pas d'obtenir du lait, mais d'acquérir la *richesse*; les bœufs pour l'indigène c'est la richesse, le moyen de lobola des femmes et d'augmenter ainsi sa famille. On élève aussi du bétail pour se nourrir, car la viande est hautement appréciée et on la partage entre tous les membres de la famille, suivant des règles strictes que nous avons déjà exposées plus haut (I, p. 313). On abat l'animal en lui perçant le cœur avec une assagaie, opération pénible et souvent prolongée. Tel est le cas aux fêtes de mariage, à d'autres assemblées familiales ou nationales, lors du sacrifice pour la pluie (Part. VI), et dans des occasions spéciales, une fois par an, par exemple, quand un chef veut réjouir son peuple. Tous sont les bienvenus à la fête, même ceux qui ne sont pas des parents et les voyageurs de passage. Les indigènes ont un sens olfactif étonnamment développé. Ils semblent sentir le *lisouna*, c'est-à-dire l'odeur particulière de la viande, à un kilomètre et demi de distance, et, quand un bœuf a été tué, on les voit sortir de la brousse de tous les côtés!

Quant au *lait*, il joue certainement un rôle dans la nourriture des villages qui sont assez heureux pour avoir un kraal bien rempli de bétail. Pour *traire* les vaches, on se heurte à des difficultés inconnues en Europe! Les vaches africaines n'ont pas encore appris à se soumettre paisiblement à cette opération! On doit toujours laisser le veau têter quelques gorgées, puis un gamin l'arrache au pis et la vache consent alors à se laisser traire. Si une

1. Nous rencontrons ici l'exemple intéressant d'une superstition qui n'a aucune base scientifique quelconque et qui produit pourtant de bons résultats. Les femmes doivent rester à l'écart du bétail. Depuis l'introduction de la charrue parmi les indigènes sud-africains, ceux-ci ont vite compris que c'était un instrument très utile, et l'ont adopté en beaucoup d'endroits. La charrue doit être tirée par des bœufs et les hommes seuls sont autorisés à les conduire. Ainsi les femmes n'accomplissent plus le lourd travail du labourage des champs, qui leur avait été attribué de tout temps par la coutume. Le progrès des lumières libérera probablement les indigènes de leur ancienne crainte et du tabou qui en est résulté; cependant l'idée que tout ce qui touche au bétail est du domaine de l'homme subsistera, et ainsi, un progrès social réel aura été atteint grâce à une superstition absurde. Cependant, pour dire toute la vérité, je dois avouer qu'on m'a parlé dernièrement de certaine station missionnaire au Nord de Transvaal où les filles s'étaient mises à labourer à la charrue elles-mêmes! C'est la fin des tabous, décidément. Tant mieux!

vache sauvage, on passe une ficelle à travers ses narines et ainsi on la maintient calme pendant toute l'opération. Le lait est recueilli généralement dans un grand bol de bois. On le consomme rarement liquide, mais il est *mangé* une fois caillé. Le lait frais est versé dans unealebasse qui a une ouverture à la base, fermée par un bouchon; une certaine quantité de petit lait a été conservé dans laalebasse et fait trancher le lait frais d'emblée. Quand il est tranché mais pas encore épaissi, on l'appelle *chiljoubi*, et les hommes et les femmes le mangent avec des cuillers. Mais on le laisse se décomposer : le petit lait (*moulaza*) se sépare vite de la partie épaisse, qui devient entièrement solide et s'appelle alors *nljhwamba*. On enlève le bouchon qui se trouve à la base de laalebasse, le *moulaza* s'écoule librement et les hommes et les bergers le boivent. Le *nljhwamba* est versé dans un plat et chaque homme, ou chaque femme qui n'a pas ses *lihveli* (I, p. 176) s'approche et en prend une cuillerée. Une femme ne doit jamais boire de lait durant ses règles, jamais non plus pendant la grossesse et jusqu'à ce que l'enfant ait été présenté à la lune (I, p. 55). Je rappelle ici la défense de boire du lait dans tout village où l'on peut prendre femme, un tabou qui semble appartenir aux vieux usages bantou et qu'on retrouve dans le pays de Mapoutjou.

Le lait de la première semaine, après que la vache a vêlé, est tabou. Il ne doit pas être mélangé avec le lait d'autres vaches, car le cordon ombilical du veau n'est pas encore tombé. Il peut toutefois être bouilli et bu par des petits enfants, car eux ils ne comptent pas! Plus tard le lait n'est jamais bouilli : non qu'il y ait à craindre quelque tabou, mais ce n'est pas la coutume. Les indigènes ne donnent aucune raison claire pour expliquer les tabous relatifs au lait. Ils ne font aucune objection pour vendre leur lait aux étrangers; au contraire ils sont si avides d'en obtenir de l'argent, qu'il leur arrive d'y ajouter de l'eau, et tout Européen, qui a eu affaire avec eux dans le domaine du lait, aurait son histoire à raconter!

Le lait de chèvre est laissé aux bergers; les hommes n'y touchent pas.

II. — AUTRES ANIMAUX DOMESTIQUES.

A côté des bœufs, les Rongas élèvent des *chèvres* (*mbouti*, *yintin*), dont on confie le soin aux petits garçons. (I, p. 63). En fait, chacun possède une ou plusieurs chèvres, tandis que les bœufs sont beaucoup plus rares.



LES GRENIERS DE SOKIS

Phot. H. A. Junod



FABRICATION DE SEL PAR LES INDIGÈNES

Phot. P. Rosset



CAMILLA, UNE FEMME DE LOURENÇO-MARQUES

Phot. P. Berthoud



UN JEUNE ARTISTE SPELONKEN ET SON ŒUVRE

Les chèvres indigènes sont très petites et subissent fréquemment une maladie appelée ndlwabane, qui décime des troupeaux entiers. On ne s'occupe pas suffisamment d'elles, bien qu'une hutte spéciale (mhala), soit parfois construite pour les protéger de la pluie.

On tue les chèvres en leur perçant le cœur : c'est en tous cas la manière rituelle (I, p. 152). Celui qui officie se tient à la droite de l'animal et le frappe au côté gauche, en le tenant par la jambe gauche qu'il soulève. La bête souffre beaucoup; on tue souvent les chèvres en leur coupant la gorge, non par compassion, mais pour les empêcher de gémir trop longtemps, car « cela attirerait beaucoup de gens sur les lieux et l'on devrait partager la viande avec eux » (Mboza).

Si le bœuf joue un rôle important dans la *vie sociale*, la chèvre semble spécialement destinée aux sacrifices, aux *pratiques religieuses*. Le rôle qu'elle joue dans les rites nous autorise à penser que, de même que le millet semble la céréale la plus ancienne, la chèvre est le plus ancien des animaux domestiques des Thongas, et sans doute de tous les Bantous sud-africains.

La vésicule biliaire, l'astragale, l'herbe à demi digérée que l'on trouve dans ses intestins, des bandes de sa peau, tout cela joue un rôle spécial dans les cérémonies et les pratiques superstitieuses de la tribu dont nous parlons. La vésicule biliaire (nyongwa) est fixée dans les cheveux de la personne en l'honneur de laquelle la chèvre est tuée. L'astragale (nhlolo) est attachée au poignet, à la cheville ou à la ceinture comme moyen de protection. Le *psanyi* (herbe à demi digérée) est recueilli dans l'estomac chihlakahla, et on l'emploie dans l'invocation aux dieux lors des sacrifices (Voir VI^e Partie).

Le *mouton*, hamba, yin-tin (Ro), nyimpfou, yin-tin (Dj), est rare dans notre tribu, et presque toujours sans laine. Celle-ci est appelée *chillapou*. Il n'est pas tabou pour de simples sujets de posséder des moutons, mais cet animal est spécialement réservé pour les chefs. Son astragale désigne les personnages royaux dans la série des osselets divinatoires. On l'emploie lors des sacrifices nationaux offerts aux ancêtres des chefs dans la capitale (Voir VI^e Partie). Rappelons aussi au lecteur qu'on se sert de sa peau pour porter un enfant dans le cas du *bovoumba*.

Le *porc*, comme nous l'avons déjà dit, est un nouveau venu dans le village bantou. Il n'y a pas de nom spécial; son nom, *ngouloué*, est le même que celui du sanglier. La plupart des villages, cepen-

dant, en possèdent un ou deux. On ne l'emploie jamais pour les sacrifices.

Les poules (tihoukou) sont les animaux domestiques les plus communs. Il n'y a pas un village qui n'ait son poulailler (chihah-lou); ce n'est généralement qu'une petite hutte, construite sur pilotis, pour protéger la volaille des serpents pendant la nuit. (Voir l'illustration p. 298, T. I).

Lorsqu'il s'agit d'abriter une mère poule et ses poussins, on en construit de plus petits par terre, mais avec bien des précautions et en y adaptant un système de fermeture hermétique. Car les *mhamba* (long serpent vert très venimeux), les *chipyachla* (Echidna arietans, grosses vipères semblables à la puf-adder des Anglais) font un grand carnage de volaille!... Si l'on n'élève pas les vaches pour le lait, on ne garde pas non plus les poules pour les œufs. Les Rongas trouvent vraiment dommage de les manger et, chez eux, on laisse toujours couvrir les mères poules. Celles-ci ont d'ailleurs des mœurs plus sauvages que les nôtres. Elles se font parfois des nids dans la campagne et reviennent un beau jour avec leur jeune famille. Ajoutons que la race est fort petite et que les œufs sont minuscules : il en faut au moins deux pour arriver au poids de ceux que l'on achète sur un marché européen. On a donc tout avantage à élever des couvées plutôt qu'à manger les œufs. Si toutefois une poule meurt dans son nid de la morsure d'une « mhamba », on s'ingurgite très volontiers les œufs à demi couvés ou aux trois quarts pourris qui restent en souffrance. Plus le poulet est formé à l'intérieur et plus l'œuf est apprécié, car, dit le Ronga, « c'est de la viande, cela! » (hi nyamal).

Les Thongas prétendent qu'ils ont toujours possédé des poules. « Elles sont apparues avec les hommes », « ti toumbouloukile ni banhou », disent-ils. Mais comme nous savons que le sens critique n'est pas l'un des traits dominants de leur mentalité, nous ne pouvons guère accepter une assertion aussi absolue. « Les Hofwanas en avaient », ajoutent-ils; c'est très possible et cela montrerait que la volaille était connue sur la baie de Delagoa il y a trois ou quatre cents ans¹.

1. C'était certainement le cas dans la région de Sofala, que visita, à la fin du XVI^e siècle, le moine portugais Joao dos Santos. Dans son intéressante relation de voyage, publiée en 1609 sous le titre *Æthiopia orientalis* (édition de 1891 dans la Bibliotheca dos classicos portuguezes, p. 52) il dit ce qui suit : « La viande qu'on mange communément est celle des poules, dont il y a un nombre infini; les cafres les élèvent, pour les vendre aux Portugais; à Sofala même, ils en donnent douze pour un morceau d'étoffe noire. Si on va en ache-

F. — CHASSE ET PÊCHE

Quelque éloignée que soit l'origine de l'élevage du bétail parmi les indigènes du Sud de l'Afrique, il y eut certainement un temps où ils n'avaient aucun animal domestique. Mais il y avait déjà alors des masses d'antilopes, d'éléphants, et d'hippopotames dans le pays, et ils satisfaisaient leur insatiable désir de viande en les chassant. La chasse était sans doute beaucoup plus développée dans ces temps anciens qu'aujourd'hui, et elle était accompagnée de coutumes et de rites, que l'on trouve encore en divers endroits, bien qu'ils disparaissent rapidement, rites dans lesquels se révèlent certaines des plus curieuses idées animistes de la tribu. De plus, à l'état primitif, les Bantous ne possédaient que des armes très simples et peu appropriées au but poursuivi. Il était à peine possible à un membre isolé de la tribu d'attaquer et de tuer seul de grands animaux. Il devait s'assurer la collaboration des hommes de son clan. Par conséquent la chasse n'était pas une affaire individuelle, mais intéressait la collectivité. Ce fait donna naissance à des rites sociaux, comme cela arrive généralement lorsque des groupes humains accomplissent des actions collectives. Les idées animistes et les rites sociaux relatifs à la chasse forment un système compliqué, dont l'étude est des plus intéressantes.

ter dans les villages où ils demeurent, ils en donnent seize ou dix-huit pour la même quantité d'étoffe, en sorte que chaque poule revient environ à onze reis; elles sont très bonnes et presque aussi grandes qu'au Portugal 1.

1. L'introduction de la poule parmi les Pédis du Zoutpansberg est tout à fait récente et ils croient qu'ils la doivent aux Ma-Lemba, qui l'apportèrent dans le pays il y a environ 150 ans. Voir mon article dans *Folklore*, septembre 1908.

L'intérêt de cette étude a été encore accru par les découvertes faites dans les grottes de France et d'Espagne et relatives à nos ancêtres de l'âge paléolithique. Ils étaient aussi de grands chasseurs, et les rites des Bantous, qui sont aujourd'hui dans un état de civilisation très semblable à celui des périodes moustérienne et magdalénienne, peuvent jeter beaucoup de lumière sur les coutumes de l'humanité primitive. Les hommes des cavernes de ces temps anciens avaient l'habitude de dessiner des animaux sauvages sur les parois de leurs grottes, et sur certaines de ces figures, artistement dessinées, on peut remarquer des taches caractéristiques; celles-ci paraissent devoir représenter les blessures que les chasseurs voulaient infliger aux animaux au cours de leurs prochaines expéditions. Il y avait là probablement une pratique magique qui devait assurer le succès de la chasse. Les Bantous d'aujourd'hui ne possèdent pas ce magnifique art du dessin. Leur magie est différente, mais repose sur les mêmes principes, et qui pourrait dire si la description de leurs rites de chasse ne nous aidera pas à comprendre quelques-unes des découvertes passées ou futures, faites dans les dépôts préhistoriques, de même que la position donnée par eux au cadavre, dans le tombeau, explique pourquoi les squelettes moustériens ont les jambes et les avant-bras repliés sur le sternum?

I. — LA GRANDE CHASSE.

Le territoire occupé par les Thongas est encore très riche en gibier de grande taille, cela, naturellement, dans les lieux reculés, (mananga) car il a disparu dans les régions peuplées. On trouve encore des éléphants dans le désert, dans le pays Hlengwé et de Mapoutjou; des hippopotames en véritables troupeaux dans certaines régions des bords du Nkomati et du Limpopo; les antilopes de l'Afrique subtropicale abondent encore au Nord de Khosène et dans les plaines basses du Zoutpansberg ainsi que l'antilope des sables (mhalamhala, ou Hippotragus niger), le « water buck » des anglais (mhetlwa, Cobus ellipsoprymnus, le gnou bleu (hongonyi, Catoblepas Gorgon), le « reed buck » (nhlangou, Cervicapra arundinacea), etc. La girafe (nhoutlwa) et le buffle (nyari) existent encore au Nord de Khosène, mais deviennent plus rares.

Mentionnons tout d'abord quelques *rites sociaux* relatifs à la chasse.

Quand un homme trouve un *animal mort* dans la brousse, si ce dernier n'est pas trop lourd, il peut le charger sur ses épaules et le prendre chez lui pour le manger. Nous savons que les indigènes n'ont pas peur de manger de la viande morte et jouissent d'une étonnante immunité contre les dangers qu'elle offre. Mais si c'est un éléphant, par exemple, l'homme qui l'a trouvé, peut-être en suivant des vautours qui se rassemblaient autour du cadavre, examine tout d'abord avec soin le sol, tout autour de la tête, pour s'assurer que personne ne l'a vue avant lui. S'il ne découvre aucune empreinte humaine, il coupe un morceau de viande, la grille au feu, et la mange à cœur-joie. Ensuite, il coupe la queue (tjoba) de l'animal, et court à la maison appeler les hommes de son clan. Montrer cette queue est le mode réglementaire et officiel de « faire la notification » (bika); tous courent à l'endroit qu'il indique, coupent les membres de l'animal et les portent au village. Si l'animal est tombé dans une région qui n'est pas celle où habite l'homme qui l'a trouvé, celui-ci donnera aux propriétaires du pays un des membres et les côtes qui étaient en contact avec le sol¹.

1. Le clan Nkoumba, à 10 kilomètres au Nord de Lourenço-Marques, perdit son indépendance, à cause d'un éléphant mort, de la manière suivante : Un des hommes de ce clan avait trouvé un éléphant mort. Il coupa d'emblée la queue et s'en fut au village du chef pour « bika ». Pendant qu'il était loin une troupe d'hommes du clan Libombo, établi quelques kilomètres plus au

Trouver un animal mort n'est pas fréquent. Généralement un chasseur rencontre du *gibier vivant*. Il se met immédiatement à le poursuivre avec ses chiens. Il peut courir après l'animal pendant des heures, et même des jours. Mon ami Spoon, quoique souffrant d'asthme, réussit souvent à tuer une antilope qui avait été vaincue par la fatigue, au cours de la poursuite et qu'il avait trouvée endormie au moment où il la rejoignait. Mais l'indigène doit souvent partir en chasse sans avoir rien vu. L'étude des empreintes est alors de première importance. Dans les plaines sablonneuses du littoral, les antilopes laissent des traces bien marquées sur le sol. Supposons un chasseur qui part à huit heures du matin et constate que les empreintes sont de couleur foncée : cela montre que la rosée du matin y est tombée : par conséquent l'empreinte a été faite durant la nuit, quelques heures auparavant. Si les bords de l'empreinte sont coupés net, c'est signe que l'animal a passé au petit jour, quand le sable était encore un peu mouillé et ferme, tandis que si les bords sont irréguliers ou se sont effrités, c'est la preuve que l'empreinte a été faite à midi, alors que le sable est tout à fait sec et meuble. Le missionnaire Ant. Aubert, vivant dans la région de Mapoutjou, a souvent questionné les chasseurs sur ce sujet, et m'a affirmé que ces hommes avaient une habileté étonnante, à tirer leurs conclusions à vue et, apparemment, sans faire aucun raisonnement. Il est évident que le raisonnement doit être intervenu à un moment donné, mais il est devenu presque instinctif : la vue de l'empreinte donne immédiatement au chasseur l'information qu'il cherche. Ils sont même capables, quand ils suivent les traces de deux antilopes de même espèce, de dire quelles sont celles du mâle et celles de la femelle, ces dernières étant généralement plus petites.

Quand le terrain est dur ou argileux, la difficulté peut être plus grande. Le chasseur observera alors la profondeur de l'empreinte;

Nord, vint à l'endroit où se trouvait le cadavre. Ils enfoncèrent une hache dans le rectum de l'animal, et quand les Nkoumbas arrivèrent, ils leur dirent : « Cet animal est à nous! Vous avez coupé la queue, mais nous avons placé une hache dans son rectum longtemps auparavant ». Et un grand guerrier sortit la hache tout triomphant. Les Nkoumbas firent : *gool*, c'est-à-dire se montrèrent très embarrassés et répondirent : « Vous mentez! Nous avons coupé la queue avant que vous vinsiez! » — « Pas du tout », rétorquèrent les Libombos. Notre méthode pour nous approprier un animal est de placer une hache dans son rectum ». Une bataille s'ensuivit, dans laquelle les Nkoumbas furent défaits, et plus tard, un d'entre eux étant mort et ayant été enterré dans le bois sacré (*ntinweni*), les Libombos le déterrèrent et jetèrent le cadavre à la brousse. Les pauvres Nkoumbas furent obligés de l'enterrer dans un autre endroit : ils avaient perdu leur pays.

si elle est profondément marquée, cela montre que la terre était humide et tendre quand l'animal a passé : par conséquent, c'était au petit matin, juste après la chute de la rosée. Ou bien il remarquera qu'une pierre a été déplacée ou retournée par le sabot de l'antilope : si la face supérieure de cette pierre est mouillée, le déplacement a eu lieu juste avant la chute de la rosée. Au contraire, si elle est sèche, la pierre vient d'être remuée et l'animal n'est pas encore loin. Le missionnaire P. Rosset, qui chassait un jour l'élan avec un « phisa » expérimenté, me dit que l'homme marmonnait tout le temps avec volubilité, se parlant à lui-même à voix basse : il interprétait ainsi pour son propre compte tous les signes qu'il observait, et tirait ses conclusions sans faire la moindre attention à son compagnon blanc ¹.

Quand le chasseur a choisi parmi les empreintes celles qui lui paraissent les plus fraîches, il les suit avec ses chiens, et il a quelque chance de surprendre l'antilope. S'il réussit à tuer l'animal en se passant de l'aide des autres, il peut se l'approprier sans récompenser personne. Seulement, si la bête est trop lourde pour qu'il puisse l'emporter à la maison, il appellera d'une voix forte, sur une note très haute et perçante : « Hoooooyiooo », peut-être après avoir grimpé sur un arbre pour se faire entendre très loin. Ou bien il coupera la queue, couvrira l'animal avec des branches pour empêcher les vautours de l'endommager, plantera son assaïe dans le sol pour montrer son droit de possession sur la victime, et s'en ira chez lui chercher ses compagnons. S'ils lui aident à porter l'animal, il leur donnera à chacun un bon morceau de viande.

Mais si le chasseur qui a découvert l'antilope voit qu'il n'en pourra pas venir à bout, il soufflera dans sa trompette (lihlanga) pour appeler à l'aide. Quand les hommes arriveront près de lui, il criera : « Nkouna yowéel... », s'il est un Nkouna, et tous répéteront après lui : « Nkouna yowéel... » pour montrer qu'ils reconnaissent son droit. Il se peut qu'il abandonne la poursuite, mais son droit a été proclamé et l'on s'en souviendra. Le second chasseur qui transperce l'antilope fera de même; il dira : « Mabota yowéel... » s'il appartient au clan des Mabotas, et ainsi de suite jusqu'à ce que la bête soit tuée. Alors on distribuera la viande aux

1. Les enfants indigènes apprennent très vite la science des empreintes. Ils remarquent le caractère spécial de l'empreinte de tous les habitants du village et sont vite capables de les reconnaître. Ils les mettent en relation avec la démarche particulière à chacun et qu'ils reconnaissent au fait que les empreintes sont tournées plus ou moins vers l'extérieur.

chasseurs de la manière suivante : Le premier recevra le corps, le second une jambe, le troisième une jambe de devant et le quatrième la gorge. On réserve une portion pour le chef, le propriétaire du sol sur lequel l'antilope est tombée. Cette façon de poursuivre un animal en appelant à l'aide avec la trompette est appelée « kou nyikana » c'est-à-dire se passer le gibier les uns aux autres.

Si le chasseur a tué un très gros animal et désire que seuls les hommes de son clan lui aident, il a recours à une autre méthode pour les appeler. Chaque clan possède son cri de ralliement particulier, et il le poussera avec force. Par là il veut exclure les hommes d'autres clans et empêcher toute bataille ou dispute au sujet de la possession de l'animal. Pour les Nkounas ce cri est : *Nyandlaleyo*. Pour les Tsoungous : *Hi nhlanga*. Pour le clan Manoukosi : *Mouyamba ngwenya ya nambou wa lingwenya* (Crocodile du fleuve des crocodiles). Pour les Mavoundjas *Kahlamba njhaba yo nonoha*. (La grande montagne difficile à escalader¹).

J'ai déjà décrit la partie de l'animal tué que l'on doit donner au chef, quand j'ai traité des prérogatives du maître du pays (I, p. 382). Voici quelques détails supplémentaires : Le principe c'est qu'il doit recevoir la partie du corps qui était en contact avec le sol, car le chef est le propriétaire du sol. Cependant il ne réclame rien lorsqu'il s'agit de petites antilopes. Pour l'élan il exige, en plus de sa part ordinaire, la moitié du *bofou*, petite poche de graisse que l'on trouve autour du cœur de cet animal, et à laquelle on attribue des propriétés curatives précieuses (en particulier pour les enfants qui naissent avec une membrane autour de la tête). Quant aux buffles et aux autres grands animaux, s'ils ont été tués très loin du village, leur viande est coupée en lanières longues et étroites (*michakatsou*) et on en rapporte deux faisceaux au chef : il est aussi de règle que la tête de toute bête de grande taille soit mangée sur la *bandla*, la place où les hommes se réunissent dans la capitale.

Jusqu'ici j'ai décrit la chasse à l'assagaie, à la canne et avec des chiens. Mais les Thongas ont une autre méthode de tuer de grands

1. Les Pédis ont la même coutume. Les Khahas crient : « Haratchal Moungonil Wel » Cette expression vient du verbe *ratcha*, passer une rivière sur un tronc d'arbre, car on raconte que le clan des Khahas avait été arrêté lors d'anciennes migrations par une rivière sortie de son lit, et qu'il l'avait *ratcha* avec succès. Le souvenir de cet exploit de leurs ancêtres a subsisté et a donné naissance à ce cri de ralliement. D'autres Pédis disent : *Sivandja khomo*, c'est-à-dire : « Celui qui tuera l'animal recevra un bœuf en récompense ».

animaux, plus ancienne peut-être, et qui s'est trouvée parfois très efficace. Ils recourent au *marindji*, à l'empaloir; c'est un grand trou creusé en terre, recouvert de branchages et plein de pieux appointis sur lesquels l'animal tombe et s'empale. Ces pieux sont faits avec le bois très dur du *ntjenga*, une sorte d'arbuste du genre des mimosas; on les recouvre d'une poudre appelée *tjoulou*, un poison mortel, que l'on tire d'un arbuste aux fleurs charmantes, qui croît abondamment dans les forêts du bord de la mer, le *Strophantus petersianus*. Si un éléphant tombe dans le piège et réussit à s'échapper, il mourra vite de ses blessures empoisonnées.

Le *marindji* ou empaloir était déjà connu des *Hoñwanas* il y a trois ou quatre cents ans, avant qu'ils possédassent quelque arme que ce soit. Ils réussissaient ainsi à tuer des éléphants, mais étant incapables de les démembrer, ils allumaient un grand feu autour de la bête pour la cuire sur place.

On a recours en même temps à un certain nombre de charmes magiques pour « faire perdre au gibier sa prudence coutumière » c'est-à-dire pour endormir son instinct du danger (*djibata*). On saupoudre la barrière qui entoure la fosse avec une substance extraite d'un placenta humain. Une femme de chasseur conserve avec soin l'arrière-faix de son enfant; elle le cuit le soir de l'accouchement, le sèche le lendemain matin, le place entre deux tessons d'un pot cassé, et le suspend à une perche du toit. Quand le père revient de sa tournée de chasse, il en fait une poudre, la mélange à d'autres médecines et l'emploie à saupoudrer la barrière de l'empaloir, de même que ses flèches ou son fusil. Si une antilope est atteinte par un projectile recouvert de cette drogue, elle est sûre de tomber sur-le-champ. Cette médecine qui a tant de pouvoir s'appelle *ndzéndzéna*, et on l'estime si importante que, si la femme d'un chasseur perd l'arrière-faix en question, elle doit payer une amende d'une pioche; le chasseur essaiera de se procurer le placenta d'une autre femme; il n'est donc pas nécessaire que le placenta soit celui de sa propre femme (*Viguet*).

Les empaloirs ne sont pas fréquents dans le pays *thonga*; ils étaient encore en usage dans le sud de la région de *Mapoutjou* et dans le territoire des *Hlengwés*, mais je n'en ai aperçu aucun moi-même. A une époque plus ancienne on les employait pour la chasse collective la plus efficace que les *Thongas* aient connue. Tous les membres du clan étaient réunis; ils construisaient une solide barrière qui avait jusqu'à deux kilomètres de long, en laissant environ dix ouvertures à distance égale les unes des autres : à chacune d'entre elles on creusait un empaloir. L'après-midi

tous les hommes se rassemblaient et préparaient des torches qu'ils allumaient le soir : alors, en poussant des cris, ils chassaient le gibier vers la barrière et celui-ci tombait dans les trous. Mon informateur affirme que parfois le résultat était merveilleux : les fosses étaient bientôt remplies et les animaux qui venaient derrière passaient par-dessus les corps de leurs semblables et s'échappaient; les hommes les suivaient alors à la course et frappaient les antilopes à la nuque. Mais cette méthode équivalait à la destruction pure et simple du gibier; heureusement un terme a-t-il été mis à ce procédé de chasse.

Aujourd'hui les indigènes emploient des *trappes de fer*, qu'ils achètent dans les boutiques européennes. Certaines de ces trappes sont bien assez fortes pour capturer un « duyker » ou un sanglier. Ils les enduisent avec un autre charme le *bouriba* une espèce de mousse brunâtre qui croît sur les racines d'un arbre appelé *chivoumboukanye*. Cette drogue aussi est censée avoir le pouvoir de « faire perdre au gibier sa prudence ».

J'ai décrit quelques autres trappes quand j'ai parlé des jeux des enfants.

Dans le bon vieux temps où les autorités blanches n'avaient pas encore promulgué les nombreuses lois qui restreignent la liberté, chacun avait permission de chasser. Les chasseurs ordinaires sont appelés *bahloti* ou *bazingeli* (un terme zoulou). Mais il y en avait d'autres qui avaient fait de la chasse une sorte de métier, chasseurs réguliers, professionnels, que l'on appelait *phisa* (pl. *maphisa*). Ils ne se contentaient pas de tuer occasionnellement une antilope près de leur village, mais entreprenaient de vastes expéditions dans les grands déserts du pays Hlengwé où le gibier, surtout le plus précieux, l'éléphant, abondait. On ne peut dire que les *maphisa* aient formé une classe bien définie dans la tribu, comme les jeteurs d'osselets, par exemple. Je n'ai jamais entendu parler d'une initiation nécessaire à l'obtention du titre de *phisa*. Pourtant ils étaient reconnus comme une espèce de caste supérieure et se montraient très fiers de leur titre de *maphisa*. Ils se targuaient de posséder un pouvoir spécial sur le gros gibier, dû aux rites mystérieux qu'ils pratiquaient; ils partageaient ainsi plus ou moins l'ascendant des magiciens. J'en ai rencontré quelques-uns et j'ai entendu conter de merveilleuses histoires qui ne concernaient d'autres. Le vieux *Madyachikoulou* du clan des *Nhlongos*, que je rencontrai dans le pays de *Ntimane*, près d'*Antioka*, se vantait de pouvoir forcer un éléphant élu qu'il avait choisi au milieu d'un troupeau à venir tomber au pied d'un arbre sur lequel

il était monté. Il n'avait alors qu'à le frapper depuis son abri et à le tuer : après quoi il descendait de son arbre et dansait autour de sa victime. Un autre était Moubandane, un parent de Nboza, qui habitait le Nondwane. Comme plusieurs indigènes des environs de Lourenço Marquês, il chassait les éléphants pour un commerçant portugais, nommé Fonseca, qui lui fournissait des fusils et de la poudre. Quand il se préparait à entreprendre sa tournée de chasse au Nord du pays de Gaza (Mosapa), il devait se soumettre à une purification préalable (hlambo). Son magicien faisait cuire des médecines dans une marmite, le lavait avec l'écume, et versait le contenu de la marmite sur le toit au-dessus de l'entrée de la hutte du chasseur. Moubandane devait alors pénétrer dans sa hutte en se baissant, et l'eau, qui passait au travers du chaume, lui tombait sur les épaules. Pendant qu'il entrait ainsi rituellement dans la hutte, le magicien prononçait ces mots : « Va et sois heureux ! Même si la pluie tombe sur toi, même si la rosée te mouille, quand tu dormiras, tu seras partout comme dans une hutte : partout tu seras comme chez toi (kaya). Tu auras pris ta hutte avec toi, tu y entreras tout mouillé ! »

D'autres maphisa sont les chasseurs d'hippopotames, établis sur les bords du Nkomati, et dont je décrirai les coutumes plus loin.

Ces chasseurs professionnels doivent observer beaucoup de tabous relatifs à leurs *tournées de chasse*. Comme nous venons de le voir, ils doivent passer par une purification avant de partir ; ils doivent aussi être inoculés au poignet avec des médecines spéciales, dont la plus importante est celle des tintebé (I^{re} partie) laquelle est la même que celle qu'emploient les guerriers qui ont tué des ennemis dans la bataille. Une autre médecine appréciée des chasseurs est préparée avec un morceau de viande qui se trouve entre le cœur et les poumons des grands animaux. Ils doivent dans certains cas se préparer eux-mêmes à leurs expéditions par des ablutions journalières et par la continence absolue pendant plusieurs jours. On sacrifie aussi parfois une poule avant de partir. C'est tabou pour les adultes de manger de la viande de cette poule ; le succès de l'expédition pourrait être compromis. Les petits enfants seuls sont autorisés à la manger : « Ils sont calmes », (c'est-à-dire ils n'ont pas de relations sexuelles) et la chasse ne sera pas compromise. Quand tous ces préparatifs sont terminés, les chasseurs partent en agitant leurs crécelles et en chantant des chants spéciaux, les chants des chasseurs (V^e partie).

Le voyage lui-même peut durer des mois et constitue une sorte

de période marginale, durant laquelle les maphisa doivent faire usage de certaines médecines pour se protéger contre les dangers de la brousse; ils doivent aussi se soumettre à certaines règles.

Comme moyen de protection, ils emportent leurs charmes, notamment le *ndjao* racine d'une sorte de jonc que l'on emploie dans beaucoup d'autres occasions. Quant aux tabous qu'ils doivent observer, parlons d'abord de ceux qui regardent les voyageurs en général, et surtout le *tabou du sel* (I, p. 322). S'ils prenaient du sel avec eux, il les « précéderait » (*rangela*) et ils ne tueraient aucun gibier. Ce sera assez tôt de chercher du sel quand ils auront tué. Mais le grand tabou de ces tournées de chasse est le *tabou sexuel*. Il était déjà imposé avant le départ et doit être observé pendant toute l'expédition. Il est si nécessaire d'éviter tout ce qui touche de près ou de loin aux relations sexuelles, que les maphisa prendront avec eux, pour cuire leur nourriture, des petits garçons, encore impubères. Pourquoi cette prohibition? Je l'ai expliquée en traitant la conception thonga des relations sexuelles (I, p. 178). Si le chasseur transgresse la loi, les grands animaux seront si féroces, qu'il sera impossible de les approcher : ils attaqueront furieusement les hommes qui auront péché, parce qu'ils les reconnaissent et alors, malheur à eux! Cette idée est tenue pour si indiscutable, que, lorsque les chasseurs voient un éléphant ou un hippopotame poursuivre obstinément l'un d'entre eux, ils commencent à l'insulter, lui reprochent d'avoir gâté toute l'expédition par sa mauvaise conduite, et le renvoient à la maison.

La loi de continence est aussi contraignante pour les *femmes des chasseurs* demeurées à la maison. Il est vrai que si l'absence de leurs maris se prolonge très longtemps, elles peuvent leur être infidèles, et les hommes, au retour, trouveront des bébés qui les attendent, et ne sont pas leurs vrais enfants. Cela ne les attristera pas énormément, car ces bébés n'en sont pas moins à eux, leurs femmes ayant été achetées selon les règles; du reste le temps des craintes est passé puisqu'ils sont rentrés sains et saufs à la maison. Le fait que ces hommes acceptent avec joie les enfants nés pendant leur absence me fit d'abord penser que les femmes des chasseurs n'étaient pas soumises au tabou sexuel comme leurs maris. Mais une enquête plus approfondie m'a prouvé que ce n'est pas exact. Le vieux Makhani m'a affirmé que l'incontinence de la femme, à la maison, aurait pour conséquence de pousser les bêtes féroces à attaquer et tuer son mari, bien loin dans le désert. Ces femmes doivent observer en outre certaines règles dans leur vie journalière. Elles ne doivent enduire d'argile le sol de leurs huttes

que tôt le matin ou tard le soir, c'est-à-dire au moment du jour où leurs maris ne sont pas en pleine chasse : ainsi tout ira bien pour eux. Parfois la femme prendra un plat, le remplira de nourriture appétissante, appellera ses enfants, et la leur distribuera, tout cela pour que le mari, lorsqu'il passera dans des villages du pays très éloigné où il chasse, soit bien traité par les habitants. Une mort survient-elle durant l'absence du chasseur? C'est très dangereux pour lui! Oui! Voilà pourquoi Makhani fut attaqué par un buffle qui lui endommagea le crâne! Ceux qui sont restés à la maison doivent s'exposer à des bains de vapeur (*mahoungoulo*, (I, p. 140) tôt le matin, et tard le soir, comme dans le cas du plâtrage des huttes.

Le but de ces pratiques est tout d'abord de protéger le chasseur contre la fureur des animaux sauvages, mais aussi de faire de lui un homme de la brousse accompli. Mboza disait : « Le chasseur doit oublier tout ce qui concerne son village. S'il avait des relations avec des femmes, ses (médecines) s'échaufferaient, alors qu'elles doivent rester fraîches (*titimela*). Il doit devenir lui-même un homme de la brousse (*wa nhoba*), semblable aux animaux que l'on y trouve. De cette façon, ils n'auront pas peur de lui et lui n'aura pas peur d'eux. S'il voit un lion qui dévore une antilope, il osera s'approcher, s'agenouiller, frapper dans ses mains et dire : « O toi, lion! Donne-moi un peu de viande à manger, j'ai faim. » Le lion s'en ira lentement et lui laissera l'antilope!

Quand ils ont tué assez de gibier, les maphisa découpent la viande en lanières étroites, qu'ils emportent à la maison. A leur retour, ils s'arrêtent à l'entrée principale du village. Le chef vient alors à eux, les salue et offre en leur faveur une poule en sacrifice, pour remercier les dieux-ancêtres de les avoir sauvés de la mort. Si l'un d'eux est mort pendant le voyage, ils tirent une salve à leur arrivée et n'osent pas pénétrer dans le village avant de s'être soumis aux rites de purification.

Les chasseurs ne doivent pas donner de viande aux gens « qui sont mauvais » (*la' ba bihiki*), c'est-à-dire à leur femme, immédiatement après une naissance, aux femmes qui ont leurs règles, aux personnes en état de souillure. Cela « gâterait leur fusil. » Quand ils vont assister à l'enterrement d'un parent, ils tirent un coup en arrivant au village mortuaire. Ainsi la balle qui était dans le fusil au moment de la mort de leur parent sera expulsée; n'était-elle pas contaminée? De plus le chasseur lavera son fusil : sans ces précautions, l'arme ne tuerait plus rien à l'avenir.

Ces maphisa sont très jaloux les uns des autres. Quelques-uns d'entre eux essayent de détruire le pouvoir d'un rival en se pro-

curant une partie d'un animal tué par lui; ils soumettent la chair à un traitement qui ne m'a pas été expliqué à fond : et ils enterrent, par exemple, un os enduit avec la substance qu'ils ont ainsi obtenue; après quoi ils sont convaincus que leur rival ne pourra plus leur disputer le gibier. C'est pourquoi quand un chasseur distribue de la viande à d'autres gens, il garde pour lui un peu de chaque membre, pour empêcher qu'un ennemi éventuel « s'en aille avec sa viande. »

Passons en revue maintenant *les espèces les plus importantes de gros gibier* et je reproduirai, aussi fidèlement que possible, les informations recueillies chez les Thongas des diverses parties du pays, concernant chacune d'entre elles. Quelques lecteurs, en lisant ces extraordinaires explications, s'écrieront sans doute : « Qu'est-ce que cela signifie? Sont-ce là des faits, de l'imagination pure, ou du folklore? » Ces trois éléments coexistent sans doute dans ces histoires, mais je crois qu'il serait inutile de se donner beaucoup de peine pour les distinguer. Mon but n'est pas de composer un traité de zoologie scientifique, mais de trouver, dans ces récits, un moyen de pénétrer plus profondément dans la mentalité bantoue; il n'y a pas de doute que l'étude des rites de chasse peut nous enseigner bien des choses sur ce sujet.

L'*élan* (*mhofou*, *Oreas canna*) est un splendide animal, qui excite fortement la convoitise des chasseurs, mais qui est difficile à tuer. Viguet dit : « Il possède le *nourou*. Quand on le tue, il est tabou de faire le tour de son corps. Il faut aller droit à la tête, et là, parmi les poils du front, on trouve un pou : prenez-le! Puis creusez dans le sol, là où la tête repose, vous trouverez une racine; coupez-la et emportez-la à la maison, avec le pou. Alors, vous êtes en sûreté! » (D'autres gens ajoutent : « Enlevez l'œil avant de le dépecer, si vous voulez échapper au danger du *nourou* »). Arrivé à la maison, demandez au magicien de préparer un charme avec la racine et le pou : il pourra ainsi vous *louroula*, c'est-à-dire vous libérer du *nourou*. Si vous négligez ces règles, vous pouvez perdre le sens; vous serez incapable de retrouver le chemin du retour, ou, lorsque vous serez rentré chez vous, vous oublierez tout ce qui se rapporte à votre tournée de chasse. Les gens vous diront : « U ni nyanyou-nyou » — « tu es fou; tu agis comme si tu avais tué un élan et n'avais pas été *louroula*, libéré de son *nourou*! »

Les chasseurs affirment que l'existence de la racine dans laquelle le *nourou* est entré ne fait aucune espèce de doute. Même si aucun arbre ne croît près de l'endroit où l'élan est tombé, la racine est là et le chasseur la trouvera, au moins s'il est vraiment celui qui a

tué l'animal. Si un autre chasseur prétend l'avoir tué, alors que c'est faux, et qu'il cherche à s'en emparer, il ne trouvera jamais la racine, même s'il se mettait à creuser le sol tout autour, pendant dix jours.

Voici une autre règle relative à l'élan : si l'un de ces animaux a été tué tandis que vous rameniez votre femme au village, il vous faut couper un peu de la peau de l'animal, en faire un bracelet et l'attacher à votre poignet. Alors vous pouvez manger votre repas avec votre femme. Le lendemain, allez ensemble à une termitière, et suspendez cette petite peau sur deux chevilles de bois, une de chaque côté. Au milieu de ces deux chevilles, brûlez la peau au moyen d'un tison ardent. Vous êtes maintenant sains et saufs. Vous vous êtes *louroula* vous-mêmes. Si vous ne prenez pas cette précaution, l'enfant qui naîtra de vous sera chétif : il « séchera », c'est-à-dire maigrira tellement que tous ses tendons apparaitront en saillie. Ne laissez jamais votre enfant manger de la viande d'élan sans avoir été tout d'abord inoculé avec une médecine préventive. Le danger qui s'associe à l'élan est si grand pour la famille du chasseur, que les gens disent : « Les hommes mariés devraient s'abstenir de le tuer, et le laisser aux célibataires. » En fait, tout ce qui touche à cet animal est dangereux : si vous suivez sa trace et que vous voyez qu'il est fatigué et qu'un peu de salive est tombée de sa bouche, faites attention de ne pas marcher dessus. C'est tabou : vous seriez saisi d'un sommeil irrésistible. La raison de tous ces dangers c'est que l'élan possède une poche de graisse autour du cœur, que l'on appelle *boufou* (mot dont la racine est la même que *mhofou*, le nom de l'élan). Cette graisse dont j'ai déjà parlé est une substance bien singulière ! De là toutes ces règles ! Ajoutons d'autre part, que si l'on trouve un élan mort, déjà transpercé, le *nourou* n'est pas à craindre.

Nous avons déjà mentionné les tabous de l'antilope *ndakazi*. Chez les Nkounas (I, p. 346) cette *ndakazi* ou *chidyanaman* ne doit pas être tuée intentionnellement, sinon le chasseur et toute sa famille mourraient au bout de peu de temps. Nous avons vu comment le danger peut être écarté, quand l'antilope a été tuée sans le vouloir. Le chasseur doit se prendre la tête entre les mains, comme s'il était au désespoir, et s'écrier : « Hol Mamana ! Ndji ta dya na mani », c'est-à-dire : « Hélas, ma mère ! Avec qui la mangerais-je ? » Par ce cri, on peut vaincre le *nourou* et s'assurer la possession de la viande. Si, au contraire, un chasseur oublie cette précaution et revient à la maison avec la queue de l'animal pour appeler les gens afin qu'ils l'aident à emporter la viande de l'anti-

lope, ils sera impossible de retrouver le corps de la bête qui aura disparu.

Les chasseurs intelligents connaissent un second moyen d'atteindre le même but; c'est de creuser le sol près du museau (de même que dans le cas de l'élan) et de couper la racine que l'on y trouve : « Cette racine a reçu le nourou de l'animal. Quand on a fini de découper les membres du ndakazi, on doit encore traiter le fumier (psanyi) que l'on trouve dans les intestins, en le touchant avec cette racine. Autrefois les chasseurs avaient coutume de jeter les membres dans toutes les directions : cela pour « disperser » (hangalasa) « le nourou » (Mankhelou). Chez les Hlabis, on appelle le ndakazi *hingakaya*, c'est-à-dire celle qui ferme le chemin de la maison. Il n'est pas tabou de le tuer, mais le chasseur doit crier, en jetant son assagaie : « Kayal Mawako! » c'est-à-dire : « Puissé-je retourner à la maison! » Si l'antilope est plus rapide que l'homme et s'enfuit (avec un cri comme « khal ») le chasseur se trouvera perdu dans la brousse : l'animal aura *hinga kaya*, c'est-à-dire fermé le chemin de la maison. On devra *louroula* le chasseur, qu'il ait tué l'antilope ou non.

Il existe une troisième espèce d'antilope de grande taille, au sujet de laquelle les histoires abondent, c'est le *koudou* (*ganlla*, *Strepsicheros kudu*) qui n'est pas rare dans la région de Mapoutjou, où j'ai recueilli les informations suivantes. Le narrateur de ces histoires, Movoumbi, avait une grande admiration pour le koudou, qu'il appelait le frère de l'éléphant; il disait que les vieux mâles avaient entre leurs cornes un serpent vert, qui y demeure et les avertit, quand un danger quelconque les menace. Ce serpent est leur *chikwembou* (dieu ancêtre? génie protecteur?) Il est tabou de tuer un de ces vieux mâles : le chasseur qui commettrait cette faute ne tuerait plus d'autres koudous. Il est également tabou d'en tuer un tout jeune d'abord : on doit commencer par une femelle; ensuite seulement, le chasseur peut essayer de tuer un mâle. Il ne doit cependant pas le tuer du premier coup, mais seulement le blesser : le koudou ne doit pas tomber sur place. Il doit s'enfuir et le chasseur doit le suivre longtemps, peut-être deux jours : « Deux jours, c'est bien! » S'il le trouve au repos sur le sol, il ne doit pas le tirer dans cette position, mais siffler pour le faire lever : alors il peut tirer. Le nourou du koudou entre dans une racine, comme dans le cas de l'élan et du ndakazi. La médecine protectrice que l'on prépare avec cette racine, est réduite en poudre puis mélangée à de la graisse : on l'emploie comme onguent sous les yeux, derrière les oreilles et les genoux, pour « fortifier les

os ». Tel est le rite du louroula en ce qui concerne le koudou. Il faut aussi observer à son propos le rite du *louma*, rite de la première bouchée (voir plus bas). On l'accomplit en mangeant rituellement un morceau du muscle qui se trouve entre le cœur et les poumons, et qui est la médecine principale des chasseurs (I, p. 62).

Il ne semble pas qu'il y ait aucune loi spéciale à l'égard des autres antilopes, si ce n'est pour le *duiker* (*mhounti*, *Cephalophus grimmi*). Le premier « duiker » tué par un chasseur ne doit pas être mangé par lui : il doit être laissé à ses parents. S'il transgressait cette loi, « son cœur serait dégoûté », il perdrait tout intérêt pour la chasse. Quand un duiker tombe dans un empaloir, on doit « souffler sur lui » (*houhoutela*); si l'on omet ce devoir, le piège ne prendra plus rien à l'avenir. Selon Mashikulou on pratique cette opération comme suit : Le chasseur mâche un peu de la racine magique d'une espèce de jonc appelé *ndjao*, qui joue un grand rôle dans le rituel *thonga*, comme nous l'avons déjà dit. Il en souffle quelques particules sur le duiker, des deux côtés du corps, tout autour, pour finir par la tête; le but de l'opération paraît être de rassembler en quelque façon le *nourou*, épars sur tout le corps, et de le concentrer dans la tête, pour le faire sortir par les narines. Si le rite est accompli selon les règles, on réussira à prendre au piège de nombreux gnous, buffles, antilopes, etc., alors que si l'on néglige cette précaution, aucun autre animal ne sera pris, depuis ce moment. Dans ce cas, le « *houhoutela* » est pratiqué non pas tant pour éviter un accès de folie, que pour garantir les succès futurs à la chasse. Si le chasseur a tué un duiker après une longue poursuite, le chien qui a commencé la chasse avec lui doit aussi être louroula. Le chasseur coupe un des sabots du duiker, fait une entaille dans la fente du sabot et souffle le *ndjao* dans cette entaille : ensuite il enterre le sabot, appelle le chien, lui montre l'endroit où il a été enterré. Le chien creuse alors, trouve le sabot et s'enfuit avec lui. Ce louroula aidera à la fois au chasseur et au chien à devenir de meilleurs spécialistes de la chasse : le chien apprendra à mieux suivre la piste, et le chasseur s'identifiera tellement avec la vie et les animaux de la brousse, que ceux-ci n'auront pas peur de lui et qu'il pourra les approcher.

Passons maintenant aux trois grands animaux du pays, qui ne peuvent guère être tués que grâce à la collaboration d'un nombre considérable d'hommes; ce sont aussi les trois animaux qui sont « escaladés » c'est-à-dire que le chasseur monte sur leur carcasse pour accomplir le rite du louroula : ce sont l'hippopotame, l'éléphant et le rhinocéros.



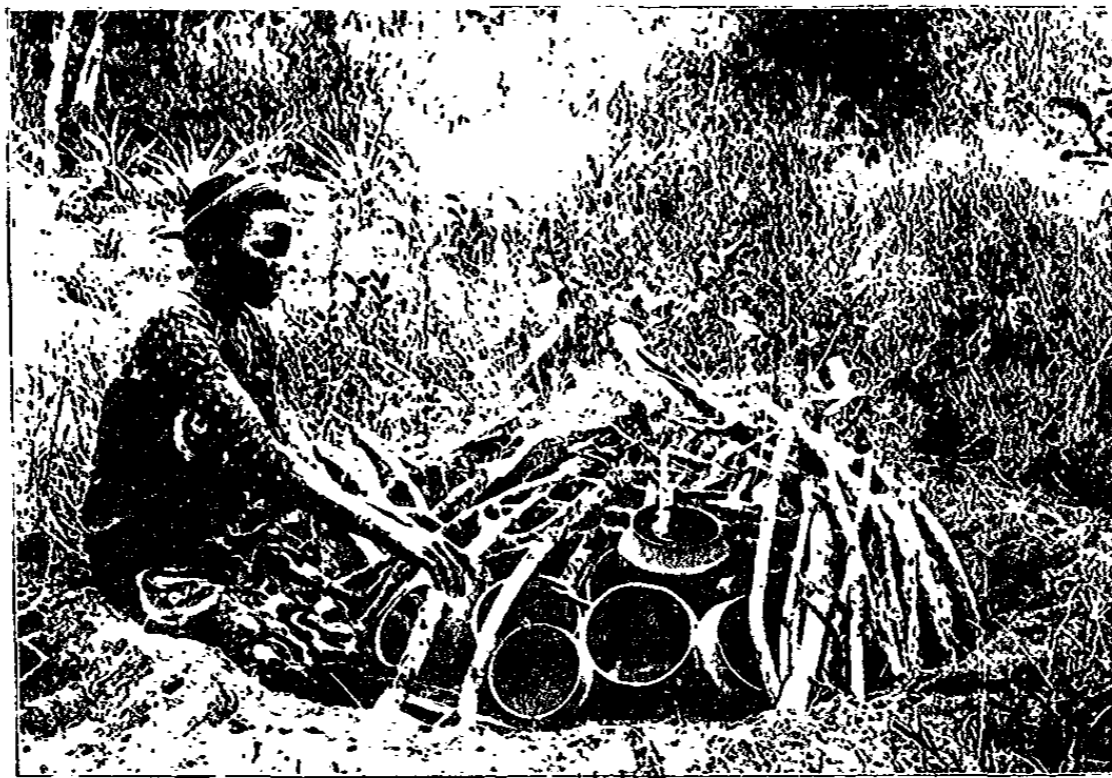
COSTUMES ZOU'LOUS

Phot. Natal



MODELAGE DE LA MARMITE

Phot. A. Borel



PRÉPARATION DE LA FOURNAISE

Phot. A. Borel

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

Il y a un certain nombre de troupeaux d'hippopotames (mpfou-bou) sur le cours inférieur du Nkomati, du pays de Khosène à la mer. Les indigènes ont remarqué que ces troupeaux groupent sept à huit femelles avec un seul mâle. Quand une femelle va mettre bas, elle émigre sur une anse solitaire du fleuve : si le petit est une femelle elle retourne avec lui au troupeau; si c'est un mâle, elle le laisse dans la crique, rejoint le troupeau toute seule, mais revient chaque jour nourrir le nouveau-né. Si elle l'introduisait dans le troupeau tout de suite, le vieux mâle le tuerait immédiatement, car le maître du troupeau est terriblement jaloux et ne tolère aucun mâle à côté de lui. Le jeune mâle grandit donc seul; quand il se sent assez fort pour tenter l'aventure, il va au troupeau, et engage la bataille avec son père; il sera probablement chassé, meurtri, à moitié mis à mort; mais il reviendra les années suivantes, jusqu'à ce qu'il réussisse à vaincre le vieux mâle qui, à son tour, fuira avec une de ses vieilles femelles fidèles, fondera un nouveau troupeau ou peut-être mourra misérablement. Ces troupeaux vivent toujours dans les mêmes régions. Quand un canot passe dans ces endroits dangereux, on voit de loin les dos des hippopotames émerger de l'eau, et les indigènes les montrent du doigt en disant : « Les mapseko! » *Pseko* est le nom donné aux vieilles marmites employées au foyer pour la cuisson des mets (cuire, kou pseka) : on les tourne sens dessus dessous, et les marmites qui contiennent la nourriture sont placées dessus. Les dos des hippopotames ressemblent à ces vieilles marmites noires retournées, et c'est pour cela que les animaux sont appelés comme elles. Ce serait dangereux de les appeler par leur vrai nom : ils pourraient s'irriter, s'ils se rendaient compte qu'ils ont été vus.

Je dois à Mboza une description graphique des règles de la chasse à l'hippopotame. Au bord du Nkomati ou d'autres rivières il y a quelques villages dont les habitants sont des chasseurs professionnels de l'hippopotame et possèdent l'art ou la science spéciale que l'on appelle *boulimba*. Les chasseurs eux-mêmes se nomment *balimba*. Cette science est héréditaire : elle est enseignée par un père à ses fils. Ces hommes possèdent une drogue spéciale, le *mbangoulwa*; quand le chasseur est inoculé avec cette drogue, il acquiert un pouvoir spécial sur les hippopotames : s'il en blesse un, la bête ne pourra aller très loin, on pourra la suivre et la trouver rapidement. Mais cette inoculation rend l'homme très dangereux pour ses camarades : s'il bat l'un d'entre eux, celui-ci sera la proie d'une maladie qui l'empêchera d'uriner ou d'aller à la selle.

Voici la manière de chasser de ces batimba. Pendant le jour, le chasseur pêche en surveillant tout le temps les mouvements des hippopotames. Quand il voit que le moment propice est arrivé, et qu'il est prêt à entreprendre ses opérations cynégétiques qui dureront un mois, il appelle tout d'abord sa propre fille dans sa hutte, il a des relations sexuelles avec elle. Cette action incestueuse, qui est absolument tabou dans la vie ordinaire, l'a rendu un « assassin » : il a tué quelque chose à la maison : il a acquis le courage nécessaire pour accomplir des actions éclatantes sur le fleuve. Dès ce moment, il n'aura pas de relations sexuelles avec sa femme, pendant toute la période de chasse.

Avant de partir, il appelle sa première femme, celle à qui le soin de la médecine magique du boutimba est confié, et tous deux exposent leurs corps à la fumée d'une boulette médicinale. Après quoi, la même nuit, il part avec ses fils; ils ferment la petite ravine par laquelle les animaux quittent la rivière, en plaçant un canot au travers de la piste. Les hippopotames sont dans les forêts avoisinantes, occupés à se nourrir et ils ravagent peut-être les champs. Quand ils reviennent à la rivière, ils s'arrêtent devant le canot qui coupe leur retraite : alors les chasseurs, postés dans les arbres qui dominent l'endroit, leur jettent la première assagaie. On l'a enduite préalablement avec la poudre du *Strophantus*. L'animal se précipite dans l'eau : quand il réapparaît de l'autre côté du canot, on le perce d'une seconde assagaie. Ces assagaies sont arrangées de telle manière que la lame, munie de crochets des deux côtés, n'est pas fixée solidement au manche; de plus, une longue ficelle est attachée autour du manche et le relie à la lame. Ainsi, lorsque l'hippopotame entre dans l'eau, l'assagaie, plantée dans sa peau est séparée de son manche, qui flotte et sert de bouée; la ficelle se déroule, le manche suit l'animal dans sa retraite, et montre la direction qu'il a prise.

Aussitôt que l'assagaie a été jetée, quelqu'un court en informer la femme du chasseur, dans son village. Celle-ci doit immédiatement s'enfermer dans la hutte et demeurer parfaitement tranquille. Elle allume un feu et l'entretient tout le temps. Un petit enfant lui apporte sa pipe (les vieilles femmes rongas sont de grandes fumeuses de pipes). Elle ne doit ni manger ni boire; ou, si elle a très soif, l'enfant lui apportera un peu d'eau. En tous cas elle ne doit pas piler son maïs; elle n'est pas autorisée à sortir de sa hutte, si ce n'est pour satisfaire ses besoins naturels. Pourquoi? Parce que si elle se promenait de-ci de-là dans son village, cela pousserait l'hippopotame à se ruer furieusement sur son mari et peut-

être à le tuer. De plus, le fait qu'elle reste enfermée entre les parois circulaires de la hutte aura pour conséquence que la bête sauvage sera, d'une manière ou d'une autre, emprisonnée dans un petit espace : elle ne pourra pas s'enfuir au loin ni s'échapper.

Nous avons ici un exemple caractéristique des deux espèces de magie que nous expliquerons plus tard : la magie « communioniste » selon laquelle différentes parties d'un tout agissent et réagissent l'une sur l'autre. (La femme principale, dont la vie est en communion étroite avec la vie de son mari, le sauve par sa conduite tranquille) et la magie imitative, selon laquelle le semblable agit sur le semblable ou produit le semblable (la réclusion de la femme entre les parois de la hutte empêche l'hippopotame d'échapper du cercle formé par les canots sur le fleuve). On trouve des coutumes semblables chez beaucoup de peuples primitifs (voir VI^e Partie, chap. I^{er}).

Maintenant tous les chasseurs du village sont convoqués : ils entrent dans leurs canots et poursuivent la bête. Pour rendre la poursuite plus facile ils remplacent le manche flottant de l'assagaie par un *malé*, une grande nervure de feuille de palmier, qui ressemble à une perche de 10 mètres de long. Dès que cette espèce de perche est fixée, quelqu'un fait savoir à la femme, au village, qu'elle peut sortir de la hutte. Mais qu'elle reste sur ses gardes ! La victoire n'est pas encore remportée ! L'hippopotame reviendra à la surface pour respirer : on lancera une assagaie dans ses narines, et plus tard une seconde encore ; il ne pourra plus fermer ses naseaux en plongeant et sera noyé. Mais il peut attaquer les chasseurs avec furie, poussé par les esprits des *baloyi* (jeteurs de sorts) qui le montent « juste comme les hommes montent un cheval ». Le combat durera peut-être longtemps.

Quand enfin l'hippopotame a été tué, des chants de réjouissance éclatent de toutes parts : les chasseurs réunissent leurs canots et rament vers le village en chantant tout le temps des chants de circonstance que l'on appelle *nyangamela*. On entend sur les collines les cris particuliers des femmes, leurs « *mikoulougwana* ». Elles viennent au rivage à la rencontre des hommes. La première femme, maintenant entièrement libérée, arrive en dansant et en chantant. On laisse la carcasse de la bête sur le sable jusqu'à marée basse (la marée remonte loin à l'intérieur sur le cours du bas-Nkomati). Alors tous les chasseurs se réunissent pour procéder à l'accomplissement des deux grands rites des chasseurs, le *louroula* et le *louma*.

Le *louroula* tout d'abord. Je me suis fait donner une description très précise de ce rite par deux informateurs différents. On place la

bête sur le dos, on sépare les deux jambes de devant, en les tirant des deux côtés. Le chasseur qui a tué l'animal prend sa racine de *ndjao*, la mâche avec la médecine du *boutimba*, en projette quelques particules sur ses mains, ferme les yeux, et se glisse en rampant entre les jambes de devant sur le ventre de l'hippopotame : puis il rampe sur le flanc de l'animal en l'enduisant de la médecine qu'il tient dans ses mains. Quand il arrive à la jambe de derrière, il la serre entre ses deux mains, fait de même avec la seconde jambe de derrière, rampe sur l'autre flanc et pour finir revient à la tête, en murmurant ces mots : « A ti fe! A ti bole! » c'est-à-dire « Qu'ils meurent! Qu'ils pourrissent! » Puis il prie ses dieux-ancêtres, et leur demande de lui donner beaucoup d'autres animaux semblables. Il ouvre les yeux et la cérémonie est terminée.

Dans la règle deux personnes doivent accomplir le rite du *louroula*, le chasseur qui a tué l'hippopotame tout d'abord, puis, après lui, le chef du village des *batimba*.

Le *louroula* est le grand rite des chasseurs. Il y en a cependant un second que l'on doit accomplir avant de pouvoir s'accorder la viande de la victime, le *louma*. Le *louma* a pour but d'écarter un danger qui s'attache à une nourriture donnée, en accomplissant un rite qui accompagne la première bouchée que l'on prend. Ce rite est obligatoire pour les prémisses, pour la nourriture laissée par un décédé, etc. (I, pp. 141, 373). Cette précaution est aussi nécessaire pour le gibier. Le chasseur qui a transpercé l'hippopotame est le premier à pratiquer le *louma*. Il prend le diaphragme de l'animal, et en met un morceau dans sa bouche : puis il plonge dans la rivière, et mange cette viande sous l'eau « comme s'il était un poisson ». Après cela, il sort de l'eau triomphant. Ses fils et les habitants de son village *louma* après lui. Ils prennent une portion de la chair de la nuque appelée *shipelo*, avec laquelle l'hippopotame pousse la boue devant lui, et que l'on suppose être le siège de sa force. Ils mélangent cette viande avec la médecine *mbangoulwa* et, debout sur un rang, ils en mangent un peu, hommes, femmes et enfants. Tous les voisins s'assemblent : ils ont senti la viande! On réserve la portion du chef (I, p. 382), car l'hippopotame est sujet à de lourdes taxes et doit même être dépecé par les hommes de la capitale. Puis chacun reçoit un morceau de viande, et *louma*, soit en se frottant la plante du pied avec cette viande, soit en prenant un petit charbon ardent et en le mélangeant à la viande. Par le rite du *louma* on écarte donc le danger de manger de la viande à laquelle on n'est pas encore accoutumé : elle pourrait « vous haïr (*benga*) » et causer des coliques. Le tabou n'est pas très strict, car

il n'y a danger que de coliques et non de mort. Ajoutons que le louma est aussi de règle pour les éléphants, quand on mange de cette viande pour la première fois, mais non pour les lions ou les panthères. Pour les éléphants, on le pratique en se frottant la plante des pieds avec la viande.

Le lecteur a sûrement noté la curieuse relation que Mboza établit entre les hippopotames et les jeteurs de sorts. Comme nous le verrons en étudiant la sorcellerie, on suppose que les jeteurs de sort ont le pouvoir d'« envoyer » des animaux sauvages tuer leurs victimes... Ici l'idée est un peu différente. Dans trois histoires que j'ai recueillies et dont je donne ici la traduction littérale, les jeteurs de sorts sont devenus maîtres des hippopotames et les montent pendant la nuit : ils sont les agents maléfiques qui poussent ces animaux à ravager les champs des humains. Deux de ces histoires doivent se passer dans le pays de Khosène, et la troisième plus bas sur le cours de la rivière, à un endroit appelé Shihahlou. Commençons par celle-ci.

Première histoire. — Les jeteurs de sorts mettent un mors dans la bouche de l'hippopotame et montent sur lui. On ne peut avoir l'animal avant de posséder d'abord son maître. Le « phisa » connaît le jeteur de sorts, parce qu'il possède des médecines plus puissantes que les siennes. A Shihahlou, il y avait un hippopotame qui s'aventurait hors de la rivière même en plein jour; il arriva sur un chemin et effraya des femmes qui passaient par là pour aller acheter de la nourriture, à cause de la famine. Prises de terreur, elles jetèrent leurs paniers et s'enfuirent. L'animal avait aussi l'habitude de ravager les champs. Alors les chefs appelèrent un chasseur très intelligent, et lui montrèrent l'endroit où les hippopotames sortaient de la rivière. Cet homme, qui venait de Shihahlou, avala sa médecine, se revêtit d'une grande quantité d'amulettes (timfisa) faites de peau de varan, une espèce de gros lézard; il prit aussi sa queue, la queue d'un jeune hippopotame, s'en fut pendant la nuit dans cet endroit, et vit l'animal; il avait du feu sur le dos : ce feu est celui du jeteur de sorts (D'où viennent ces feux? Je ne sais. C'est peut-être l'œuvre du diable!) Le chasseur s'en retourna à la maison. Un autre jour il revint et entendit un bruit dans l'eau. L'hippopotame sortit de la rivière et le chasseur vit des bagues à ses oreilles et des bracelets autour de ses jambes. Il tira et le tua. Ensuite il vint le dire aux chefs. Ceux-ci vinrent et, en effet, ils trouvèrent quatre bracelets à chaque jambe et six anneaux à chaque oreille. Je les ai vus moi-même. L'animal avait mis tous ses ornements : mais il était très maigre parce qu'il

avait dû travailler dur pour son maître. Nous allâmes manger la viande de l'hippopotame ainsi décoré (longilé)... Pendant la nuit on entendit des cris de deuil sur le ruisseau du Lombyé. C'étaient les maîtres de l'hippopotame qui menaient le deuil, et le lendemain matin nous trouvâmes des morceaux d'étoffe de coton bleu, l'étoffe portée par ceux qui mènent deuil, accrochés aux roseaux, là où l'hippopotame avait été dépecé. Ils les avaient mis là pour mener le deuil de leur hippopotame. Quant au chasseur il reçut une récompense de 150 francs.

Deuxième histoire. — Un phisa appelé Shitjobeké de Matlotlo fut appelé par les gens de l'endroit et on lui montra l'endroit où l'hippopotame avait coutume de sortir de la rivière. Il s'y rendit de nuit et vit le maître de l'animal sur son dos. Il lui dit : « Ainsi c'est ton hippopotame qui ravage les champs. Tiens-le ferme! Je m'en vais le tuer. » Le jeteur de sorts répondit : « Je t'en prie, Khosa, ne le tue pas : je ne reviendrai pas ravager le maïs... » Le chasseur le laissa et s'en alla : Le soir suivant l'animal revient de nouveau avec son maître sur le dos. Le chasseur avait une médecine qui lui permettait d'allumer les lumières qui sont sur le dos de l'hippopotame. Il voit le jeteur de sorts et lui dit : « Mon ami, tiens-le bien! Je tire. Si tu ne le tiens pas bien, je te tuerais! » Il tira et le maître s'en alla. Le chasseur resta là, car il craignait que le jeteur de sorts ne revint et ne ressuscitât l'animal. Le jour suivant, il dit aux chefs de venir et de le dépecer. Il accomplit le louroula : il souffla le ndjao sur les jambes, le ventre, le poitrail et les oreilles : puis ils tournèrent l'animal de l'autre côté et il fit de même. Ils coupèrent la queue et la lui donnèrent : le chasseur l'emploiera comme une médecine : il la mélangera à d'autres drogues et cela lui aidera à combattre les jeteurs de sorts : ils ne pourront plus venir à lui de nuit pour le faire rêver d'hippopotames. Puis ils cuisèrent la viande du poitrail qui est fort délicate. Les osselets montrèrent qui devait la rôtir, manger la première bouchée, puis distribuer leurs portions aux autres. Les osselets disent aussi souvent : « Si c'est la viande d'un hippopotame mâle, ne la mangez pas dans le village, mangez-la en tel ou tel endroit. »

Troisième histoire. — Il y avait un autre chasseur. Moundjindji, du clan des Nyokas. Son père avait été tué par le ciel (foudroyé), parce qu'il possédait des charmes qu'il avait reçus des Southos. Cet homme déterrait les cadavres : il disséquait la peau de leurs fronts et tuait (avec les médecines ainsi obtenues) les jeunes gens qui revenaient des mines (magayisa). Le Commandant (administrateur portugais) l'arrêta, et il fut emprisonné à Lourenço Mar-

ques. Il dit : « On débite des mensonges sur mon compte » et fut relâché. Toutefois il tua encore quelques personnes et fut emprisonné un mois. Maintenant encore il continue. Il est un « phisa ». On l'appela pour éloigner un hippopotame qui causait des ennuis. Ce fut le Commandant qui l'appela. Il partit à la chasse. Plusieurs jours il ne vit rien, mais un soir, au coucher du soleil, il prit son canot et s'en fut sur la rivière. Il prit une pièce d'étoffe rouge : celle-ci se réfléchit au fond de la rivière. L'hippopotame la vit et vint voir ce que c'était. Le chasseur tira : il tira un second coup et voici, là, sur son dos, était celui qui le montait ! Une balle le transperça tandis que l'autre transperçait l'hippopotame. L'animal se jeta sur le chasseur, mais celui-ci tira une troisième fois et le tua. Le lendemain on découvrit l'hippopotame qui flottait sur l'eau, mort. Dans le village aussi un homme était mort pendant la nuit, et on menait le deuil sur lui. Le chasseur avait dit aux gens : « J'ai tué un homme qui était sur l'hippopotame. » Et sur une des rives du fleuve des gens mangeaient de la viande, tandis que sur l'autre retentissaient des cris de deuil. Mais on ne porta pas plainte contre le chasseur. Aucun procès ne peut être intenté en pareil cas. »

Quant à l'éléphant (*ndlopfou*) c'était le gibier préféré, parce que la mort d'un de ces grands animaux signifiait non seulement une abondance de viande, mais aussi la richesse à cause de l'ivoire. Madyashikoulou avait coutume de porter les défenses à Manoukosi (le grand-père de Goungounyana) qui lui en rendait quelques-unes, et avec l'argent qu'il en retirait, le chasseur pouvait acheter une femme. Il y a différents systèmes de louroula lorsqu'il s'agit de l'éléphant. Le chasseur prend un peu de la poudre du tintébé (le charme des tueurs à la guerre), perce l'œil de la bête, mélange l'humeur vitrée avec la poudre, ajoute des drogues préparées avec le bout de la défense et la queue, et emploie ce mélange pour vaincre le nourou. Un phisa de la région de Mapoutjou employait une autre méthode : Il coupait un peu de viande de la jambe de devant, la cuisait, l'enduisait de la substance dont est remplie laalebasse des tueurs d'hommes, la mâchait et commençait à la souffler sur l'animal, après l'avoir « escaladé ». Ensuite il rampait sur l'éléphant comme nous l'avons décrit pour l'hippopotame, en tenant son fusil dans la main, tout le temps. Ses compagnons avaient coutume de l'enduire d'une substance blanche autour des yeux. De retour chez lui, le traitement continuait pas l'administration de deux bains de vapeur (*mahoungoulo*) : il devait exposer son corps à la vapeur produite tout d'abord par une décoction de petites branches, puis par une autre décoction, préparée avec des

racines médicinales, mélangées à des morceaux de viande de chèvre et de l'éléphant lui-même. Ensuite, il lui fallait boire le jus et manger la viande. Le but du traitement était de le rendre capable de tuer plus d'éléphants. Dans le cas de l'éléphant aussi bien que dans celui de l'hippopotame, le chef du pays doit accomplir le louroula comme le chasseur, « parce qu'il est le chef de tous les animaux de la région et serait incapable de la bien gouverner, s'il ne le faisait pas ».

Le *rhinocéros (shibelshana)* n'est pas commun dans le pays thonga : quelques-uns de ces animaux se rencontrent à l'extrême-sud du pays de Mapoutjou. On observait les mêmes règles quand les chasseurs avaient réussi à en tuer un : mais ce n'était pas facile, car, comme Mouvoumbi me le disait, le rhinocéros est terriblement sauvage et n'a pas de « mapfalo ». Le mapfalo est une espèce de cartilage qui se trouve chez tous les animaux, entre les côtes, sous le sternum : c'est le diaphragme qui est le siège de la conscience et qui palpète en cas de grande frayeur. Le rhinocéros n'a pas de mapfalo : c'est pourquoi il se rue sauvagement contre le chasseur et ne craint rien. Sa viande est si délicieuse que lorsqu'un homme en a goûté il ne veut plus boire d'eau !

Je n'ai jamais entendu mentionner le louroula quand il s'agit du *lion (nghala (Djo) ndjau (Ro))*. Pour éviter d'être déchirés par les lions les chasseurs mettent dans leur bouche un peu de toute espèce de nourritures, mélangé à leurs puissantes médecines, et la crachent aux quatre points cardinaux pour apaiser les dieux-ancêtres du pays. Alors, s'ils rencontrent un lion, la bête féroce, au lieu de se précipiter sur eux, les regardera tranquillement passer, sa salive tombant de sa gueule, et elle ne leur fera pas de mal.

Le *buffle (nyari)*, chose curieuse, n'a pas de nourou et quand je demandai pourquoi il en était ainsi, mon informateur de Mapoutjou me répondit : « Le buffle est un bœuf. » Cette réponse nous aidera peut-être à comprendre un peu mieux ce qu'est l'idée du nourou.

La réponse qui concerne le *zèbre (mhangwa)* est plus curieuse encore. « Mhangwa a yi loubiwil Yi ni mabala : i nala : a yi ngeni Hosin », c'est-à-dire « On ne paie pas de taxe pour un zèbre : c'est un animal à plusieurs couleurs (raies) : c'est un ennemi : il ne doit pas entrer dans le village du chef. » Nous avons rencontré la même prohibition en ce qui concerne le village des beaux-parents.

Quant au *crocodile (ngwenya)* que l'on appelle aussi *shiwoutlanimintjeko*, celui qui s'empare même des Calebasses (ça ne lui suffit pas d'attraper la femme qui s'en va puiser de l'eau à la rivière, il

avale même ses calebasses), j'ai entendu un magicien dans le pays de Rikotjo, qui savait comment on « souffle sur lui » (houhoutela). On raconte maintes histoires au sujet des crocodiles, par exemple l'histoire d'un homme qui fut pris par un de ces terribles sauriens et tiré dans une anse de la rivière, où le crocodile entendait le manger plus tard. A demi-mort, l'homme reprit connaissance, vit le ciel au travers de la forêt de roseaux où il avait été laissé par le crocodile, et réussit, pour cette fois, à s'échapper!

Il y a beaucoup d'histoires bantoues intéressantes et pittoresques à recueillir, en écoutant les chasseurs narrer leurs aventures autour du feu, quand on voyage avec eux, en traversant le désert. J'en ajouterai deux seulement qui ont trait à deux plus petits animaux.

Le mangeur de miel, shinwavoulombana (Mellivora ratel) est une espèce de blaireau qui vit de miel sauvage. Voici quelles sont ses mœurs au dire des chasseurs : il va chercher le miel dans un tronc creux où les abeilles ont construit leur ruche et le dépose à une certaine distance. Si vous l'avez vu préparer sa provision, ne prenez pas le miel tout de suite, mais attendez qu'il ait fini son travail. Alors attaquez-le : c'est pourtant très dangereux, car le mangeur de miel se défend d'une manière particulière : il se précipite sur son ennemi et s'efforce de saisir ses testicules et de les déchirer avec ses griffes. Le mangeur de miel ne craint pas d'attaquer même des buffles de cette façon : ensuite il enterre soigneusement les testicules... Le chasseur doit s'armer d'une branche de mimosa épineux (le nkaya) et tient l'animal à distance; puis il le perce avec son assagaie. Mais le mangeur de miel a le pouvoir de s'enfler et de durcir sa peau à tel point qu'il est très difficile de le transpercer. Quand le chasseur a réussi à le tuer, la peau doit aller au chef.

Le fourmilier (mpandana ou sambana) creuse de grands trous dans le sol. Voici la méthode que les chasseurs emploient pour le tuer. Ils envoient leur chien dans le trou, qui est horizontal. L'animal est dedans, et dort, protégé par une paroi de terre : Le chien perce cette paroi et l'attaque dans sa retraite. Pendant ce temps, le chasseur creuse un trou à quelque distance, en avant de l'endroit où le fourmilier dormait. Attaqué par le chien, le sambana commence à creuser plus avant dans la terre : il atteint le couloir vertical creusé par le chasseur et essaie de s'échapper par là : mais, voyant qu'un homme s'y trouve et l'attend, il se retourne soudainement et rentre dans son trou, à l'ouverture duquel on le tue facilement, nonobstant les dures écailles qui couvrent son corps.

CONCLUSIONS SUR L'IDÉE DU NOUROU
ET SUR LE RITE DU LOUROULOULA.

Un jour je demandai au vieux Makhani, le chasseur qui avait eu un accès de folie parce qu'il avait tué un ennemi : « Qu'est-ce que le nourou? » Il éclata de rire, et ce fut la seule réponse que j'obtins de lui. Je suppose qu'un paysan sans instruction, ici en Europe, ferait de même, si quelqu'un lui demandait abruptement : « Qu'est-ce que l'âme? » Un ethnographe ne peut pourtant se contenter de cet aveu d'ignorance, ou de ce manque complet d'intérêt scientifique. Il doit chercher une explication, et il est probable qu'il trouvera toujours une sorte d'explication, puisque nous avons à faire à des croyances qui ne sont pas purement individuelles, mais qui sont le fait de la communauté.

Le *nourou* (pl. milourou) — et nous résumons ici tous les faits rapportés ci-dessus (voir aussi I, p. 443) — est une puissance particulière, que possède l'homme et certains animaux sauvages, et en vertu de laquelle ils se vengent de la personne qui les a tués. Cette puissance réside dans leur corps et semble en sortir par leurs narines, avec leur dernier souffle. Le fait d'avoir tué une personne ou un animal *possesseurs du nourou* place le meurtrier dans un état de contamination dangereuse. Il semble parfois que le nourou a pénétré en lui et demeure en lui comme assoupi, prêt à s'éveiller dans certaines circonstances. Le danger lié au nourou doit être écarté par un traitement spécial : s'il est négligé, le nourou provoquera un accès de folie ou pourra même causer de grands dommages à la famille du meurtrier ou du chasseur.

Essayons de pousser cette analyse un pas plus avant, en nous posant la question suivante : Quelle est la relation entre le *nourou* et le *shikwembou*, tout d'abord en ce qui concerne l'homme, puis en ce qui concerne les animaux?

Pour l'homme, nous savons que les Bantous croient que chaque être humain se transforme à sa mort en *shikwembou*, devient un dieu-ancêtre pour ses descendants et un esprit hostile pour ceux qui étaient précédemment ses ennemis. Le *shikwembou* est, en un mot, l'esprit d'un décédé. Cette notion est nettement animiste. Le *shikwembou* est un esprit personnel (comme nous le verrons dans la sixième partie) auquel on adresse des prières et on offre des présents. Le *nourou* n'est pas personnel. C'est une puissance, une force de la nature : ce n'est pas une idée nettement animiste; elle appartient plutôt au domaine du « dynamisme » (Voir VI^e partie.

Chap. VI). De plus, toute personne décédée devient un shikwembou, tandis que le terme nourou est employé seulement dans le cas d'un ennemi tué, ou d'étrangers morts dans le pays et qui n'ont pas été enterrés selon les règles. Par conséquent, il est clair que ces deux mots shikwembou et nourou n'ont pas le même sens : ils ne peuvent être employés l'un pour l'autre.

D'autre part il existe une ressemblance entre les deux idées. Les Thongas croient que tout shikwembou d'une tribu hostile, et non seulement le shikwembou d'un ennemi tué dans une bataille, peut prendre possession d'un homme de leur tribu et provoquer une maladie très semblable à celle que provoque le nourou, au début (bien que les développements subséquents soient très différents). Cette maladie est une possession dans le plein sens du terme et doit être traitée par l'exorcisme comme nous le verrons dans le chapitre consacré aux Possessions. Par conséquent il est clair qu'il existe aussi une ressemblance entre l'action du nourou et celle d'un shikwembou hostile. Dans l'histoire que l'on raconte au sujet des tueurs d'hommes (I, p. 447) nous trouvons un cas typique de nourou, qui se termine, par un sacrifice offert à l'ennemi tué. Sans aucun doute les deux idées sont connexes, sans être identiques.

Quant aux bêtes sauvages, la question ne se pose pas, au moins parmi les Thongas. En dépit du serpent vert trouvé entre les cornes du koudou, que mon informateur de Mapoutjou appelait son shikwembou, les animaux ne se transforment pas en shikwembou. Ils n'ont que le nourou.

Il serait intéressant de connaître quelles sont les idées d'autres tribus bantou sur le sujet, et j'engage ceux qui étudient l'anthropologie africaine à rechercher si la racine *lourou* existe dans d'autres langages bantous et ce qu'elle signifie. Dans son livre sur *les Ba-Ila*, le Rev. Ed. W. Smith ne mentionne pas le terme qui correspondrait exactement : mais il décrit des rites de chasse qui ont une analogie frappante avec ceux que nous avons rencontrés chez les Thongas. Je puis mentionner en particulier les deux faits suivants (Voir *The Ila speaking people*, Vol. I p. 167, et Vol. II p. 136). 1° Quand un chasseur a tué un éléphant et a « escaladé » son corps, on adresse une prière à Leza, l'Être suprême, aux esprits ancestraux (mizhimo) et à l'esprit (muzhimo) de l'éléphant mort. Voici les termes de cette dernière prière : « O esprit, n'as-tu pas des frères et des pères qui viendront se faire tuer? Va les chercher! » Voilà donc une tribu qui croit fermement que l'animal devient un shikwembou (muzhimo); 2° Quand une personne com-

met un meurtre, l'esprit du décédé prend possession du meurtrier, au moins pour un temps. La possession est donc, pour les Ba-Ila, en relation directe avec le meurtre. Voilà pour les Ba-Ila. Espérons que des informations prises dans d'autres tribus jetteront quelque lumière sur le problème de la relation entre le nourou et les esprits.

Si je me borne, dans l'étude de cette question aux faits que j'ai recueillis chez les Thongas, j'en viens à la conclusion provisoire suivante : L'idée du nourou est sans doute très ancienne; elle date peut-être d'un âge où l'Animisme n'était pas encore clairement distinct du Dynamisme, d'un âge où l'homme peut-être, ne se différenciait pas profondément de l'animal. Elle a eu son origine dans la peur instinctive que l'homme primitif ressentait, après avoir répandu le sang des hommes ses frères et de certains animaux sauvages particulièrement redoutables. Ce sang devait être vengé (Qu'on se rappelle la vieille parole de la Genèse IV, 10 : « Le sang de ton frère crie vers moi de la terre. » La coutume de la vendetta, qui est si répandue, est une autre conséquence de ce sentiment naturel). De là un remords particulier et la conviction qu'une purification est nécessaire, pour se débarrasser de la contamination, ou échapper à la malédiction encourue. Ce remords n'existe pas dans le cas des animaux domestiques. C'est pourquoi le buffle n'a pas de nourou, comme mon informateur me le disait : « le buffle est un bœuf ». Pourquoi verse-t-on sans crainte le sang du bœuf? Probablement parce que les bœufs sont regardés comme propriété légale de leur possesseur, qui a le droit de les tuer, tandis que les hommes d'une autre tribu ou les animaux de la brousse ne lui appartiennent pas.

Le rite du *Lourouloula* est surtout un rite de *protection*, qui tend à écarter ce dangereux nourou. On en peut trouver la preuve étymologiquement dans le fait que ce verbe est un dérivé doublement réversif. Il vient de la racine *lourou*, à laquelle est ajouté deux fois le suffixe réversif *oula* qui signifie écarter, enlever (Voir ma grammaire Shangaan § 208). L'action de souffler dessus (*houhoutela*), qui fait partie du rite, a la même signification. C'est un procédé magique, qui est employé souvent pour combattre les esprits ou les influences hostiles. Mais le *lourouloula* a encore une autre signification pour les chasseurs professionnels qui le pratiquent avec beaucoup de zèle : c'est un *moyen par lequel le chasseur s'identifie avec le monde animal*, en sorte qu'il sera capable de vivre dans son sein sans être remarqué et pourra ainsi tuer plus de gibier. Comme mon informateur ronga le disait : « Par cette opération le chasseur

prend sur lui le caractère de l'animal (son odeur, sa nature), en sorte que les hippopotames, quand ils le voient, le prendront pour l'un des leurs. Cet homme aura ainsi beaucoup de courage et ne s'enfuira pas, quand ils viendront vers lui. » C'est pour cette raison que les chasseurs affirment que s'ils négligent l'accomplissement du rite, ils n'auront aucun succès dans leurs futures expéditions. Un troisième but, au moins dans le cas de la chasse à l'hippopotame, c'est de vaincre les charmes des jeteurs de sorts qui les montent.

En étudiant ces vieux rites de chasse, j'avais l'impression de vivre durant quelques heures en étroit contact avec l'humanité primitive, en un temps où l'homme, à cause du caractère rudimentaire des armes dont il disposait, était presque au même niveau que les bêtes sauvages et devait posséder une dose énorme de courage, d'habileté et d'endurance pour établir sa domination sur le monde animal, et pour l'asservir à ses desseins. Depuis la découverte de la poudre et des armes modernes, une ère nouvelle a commencé pour le chasseur africain. Le vieux Viguet ne disait-il pas que maintenant, quand un éléphant est tué avec un fusil, il n'y a plus lieu de craindre le nourou? La chasse est devenue, pour le Bantou d'aujourd'hui, un sport amusant, plus profitable en vérité, mais infiniment moins intéressant!

II. — PSINYAMA-NYAMANA.

(Viande des petits animaux).

Ce mot qui vient du mot bantou bien connu nyama viande, est un triple diminutif, obtenu par le redoublement du radical et par l'adjonction du préfixe *psi* et du suffixe *ana*. Il signifie toute espèce de nourriture provenant des animaux de petite taille, dont les Thongas sont très friands.

Tout ce qui ressemble tant soit peu à la viande est bienvenu. Parmi les mammifères, les indigènes sont spécialement friands de certaines espèces de rongeurs, non des rats domestiques, mais des souris des champs que l'on appelle maphéphé et mabuti, et que les gamins attrapent dans leurs pièges. Les civettes (*nsimba*, *yi-tin*) et les chats sauvages (*goya dji-ma*) ne se voient pas fréquemment près des villages.

Quant aux oiseaux, les indigènes les mangent tous, sauf quelques exceptions que je mentionnerai tantôt, depuis les plus petits moineaux jusqu'aux canards sauvages et aux pintades, qu'ils

réussissent à prendre au piège. Ils n'ont aucune aversion pour les types inférieurs d'animaux : ils recueillent les *matomane*, de grandes chenilles, qui appartiennent à une espèce de Saturnide, appelée *Cirina similis* (Dist), que l'on trouve en familles nombreuses sur le nkagne, au mois d'octobre. Par une délicate pression, l'intérieur de ces hideuses créatures est expulsé hors de leur corps et le reste jeté dans une marmite et bouilli; on obtient ainsi un ragoût indescriptible d'une couleur noirâtre. Le voir est pleinement suffisant pour un Européen!... Mais les Noirs le consomment avec délices! D'autres espèces de Saturnides figurent à leurs fêtes : les *matomane* du *nyamari* (*Bunaea Caffraria*), d'autres d'une couleur rouge brique (*Melanocera Menippe*), celle de l'arbuste *nolangoula* (*Gonimbrasia Zambezina*), etc. Quand la cuisinière s'en va attaquer avec sa hache les troncs des vieux nkagnes à moitié pourris, pour se procurer du bois d'allumage, elle fait bien attention de mettre à part les grosses larves blanches de deux grands coléoptères longicornes (*Mallodon Downesii* et *Ploccederus frenatus*). Ces énormes vers blancs (*shipoungou*) seront cuits dans leur propre graisse, et servis comme délicatesse par ces dames, à leur retour au village...

Le monde des insectes cause de grands dommages aux champs, surtout ses membres ailés, les *sauterelles*, et les indigènes se vengent en les mangeant sans plus de façons. Quand un essaim de ces créatures destructrices s'est posé quelque part, le soir, et se trouve engourdi par l'air frais de la nuit, les habitants des villages s'en vont les récolter dans des sacs ou des paniers, en grande quantité. On arrache les têtes, les ailes et les jambes, et les corps sont rôtis sur des charbons ardents, ou encore bouillis et employés comme assaisonnement. Quand il y en a beaucoup, on sèche les sauterelles puis on les pile dans des mortiers, et on obtient ainsi une sorte de farine très appréciée. Pour nous, Européens, les sauterelles sont d'un goût simplement écœurant.

Un autre plat favori, dont les Nkounas apprirent le secret de leurs voisins Pédis, ce sont les *imagos ailés des termites*. A Noël, ces insectes sortent par milliers des termitières de la région. Certains sont de petites tailles : les gamins introduisent des herbes, enduites de glu, dans les trous par lesquels ils sortent et en attrapent une grande quantité, vraie pêche miraculeuse. Ils mangent la tête que l'on entend craquer sous leurs dents... et jettent le corps dans unealebasse pour assaisonner le repas du soir. Mais il y a une espèce plus grande qui est beaucoup plus appréciée. Son corps est blanchâtre et grand comme une amande. On creuse aux

flancs de la termitière un trou d'un mètre de large sur soixante-dix centimètres de profondeur, à l'endroit où les insectes risquent le plus de sortir. Une vieille marmite est introduite dans l'argile de la termitière au fond de ce trou : puis on couvre le trou lui-même de branches feuillues. Ces curieux termites ailés, dès qu'ils sortent de leur retraite, essaient de voler : mais ils ne tardent pas à retomber sur le sol et on peut les voir courir l'un vers l'autre et, par un étrange mouvement, casser leurs tendres ailes transparentes, de sorte qu'ils restent sur place, semblables à des vers, rampant lentement sur le sol, incapables de se défendre, proie facile pour les oiseaux et pour les grenouilles *shinana*, pour lesquelles le jour où les termites ailés apparaissent est la grande fête de l'année. Ceux qui sortent là où le trou a été creusé essaient de s'envoler, mais ils en sont empêchés par les branchages qui le recouvrent. Ils tombent tout de suite et lourdement dans le trou et roulent dans la marmite qui peut se remplir complètement en quelques heures. On ne rencontre pas cette espèce de termites sur la Côte.

Je n'entrerai pas dans plus de détails sur ces aliments plus ou moins ragoûtants (voir I, p. 67 la mention du coléoptère chitambela).

Bien que les chenilles, les coléoptères, les larves et les sauteuses soient universellement appréciées, il y a d'autres « viandes » que goûtent certains individus ou certains clans, mais dont d'autres se détournent avec dédain. Par exemple, le boa est mangé avec grand plaisir par les Rongas et déplaît aux Nkounas. Il en est de même du grand lézard varan. On mange généralement la tortue, mais les jeunes du clan Mpfoumou, qui s'estiment plus civilisés, la dédaignent. Quand on s'informe pourquoi certaines personnes ou certains clans excluent certaines espèces de viandes que d'autres personnes ou d'autres clans trouvent délectables, on trouve à ce fait deux raisons différentes qu'il est important de bien distinguer. L'abstention est due soit à un *nyenya*, c'est-à-dire à un dégoût, soit à un *yila*, c'est-à-dire à un tabou.

1° Cette sensation de *dégoût* fait que certaines personnes refusent de manger du porc : « leur cœur le craint », probablement parce que les porcs sont d'importation récente et que bien des gens ne sont pas encore accoutumés à manger leur viande. Les Zoulous s'abstiennent de toute espèce de poisson (*nhlampfi*) à cause de cette même impression de dégoût. Tous les Thongas dédaignent les escargots : il est vrai que l'escargot du pays (*Natica Wesseliana*) n'est guère alléchant, sa coquille est d'un vert trans-

parent et sa chair rougeâtre : de plus, on dit qu'il « singita », c'est-à-dire qu'il porte malchance à quiconque le rencontre sur son chemin.

Mais on s'abstient de la viande d'autres animaux, on éprouve même pour elle une sorte de terreur, parce qu'ils *yila*, ils sont tabous. Les Thongas n'ont pas de totems; ce ne sont donc pas des craintes totémiques qui les détournent de certaines viandes mais ils proclament certains animaux tabou, et parmi eux quatre espèces d'oiseaux, le faucon, le vautour, le corbeau et la cigogne, car les magiciens les emploient à préparer des charmes puissants; le crapaud, parce que, quand on l'ennuie, son urine (murundjou) sort et est dangereuse : elle cause des démangeaisons, à ce qu'on croit généralement; une espèce de coléoptère Ténébrionide (*Psammodes Bertoloni*), appelé *shifou-founounou sha paripari* parce qu'il frappe le sol avec son abdomen, en faisant un bruit comme *pariparr*. Je n'ai pu découvrir le danger particulier que présente ce coléoptère craint par les indigènes, mais il doit en exister un : d'où le « yila ». Nous avons déjà rencontré certains tabous féminins relatifs à la nourriture. (I, p. 173). Les femmes s'abstiennent de manger de certains animaux, par crainte d'un mauvais effet sur la parturition. Chez les Nkounas, les femmes craignent aussi la viande du léopard, de la civette, de tout animal qui a des griffes (*psa maroubo*); elles mangent seulement les animaux qui ont des sabots (*psa masondjo*). « Les premiers sont des bêtes sauvages, faites pour la place publique, le *houbo* (I. p. 297) ils ont une mauvaise odeur, c'est la nourriture des hommes » (Mank-hélou). La comparaison de *nyenya* et de *yila* est intéressante, car elle peut aider à expliquer l'origine de certains tabous, et c'est là un sujet très important. Le *nyenya* correspond à la sensation de dégoût qui conduit une personne à s'abstenir d'un aliment donné; dans le *yila* il y a, en plus, la terreur d'un danger supposé, danger lié à la consommation de cet aliment. Ainsi, il y a une grande différence entre les deux termes : l'idée de danger n'existe pas dans le *nyenya*. Cependant il est très possible que ce qui était purement un *nyenya* se soit transformé, en cours de route, en un réel *yila* ou tabou, dans lequel le dégoût n'est plus seulement la répulsion que cause à un individu un aliment écœurant, mais est devenu une affaire sociale, une coutume caractéristique d'un clan ou d'un groupe.

Voici deux exemples empruntés à ma propre expérience. Parmi mes domestiques, il y avait un jeune homme, qui appartenait à un clan *ngoni*. Les *Ngonis*, d'origine zouloue, ne mangent pas de

poisson. Parfois, le cuisinier mettait des crevettes dans la sauce d'arachides : c'était un régal pour tous les garçons, car ils sont très friands de crevettes et cette adjonction améliorait considérablement le fumet du plat. Mais notre domestique ngoni, après avoir humé le « lisouna » (bonne odeur), avait coutume de s'enquérir de la composition de la sauce, et s'il apprenait qu'il y était entré des crevettes, il refusait avec dédain de prendre sa part. « Nous sommes des Ngonis! Nous ne mangeons pas de poisson », disait-il avec dégoût. Or, en premier lieu les crevettes ne sont pas du poisson; il était plus royaliste que le roi! Puis, en second lieu, il ne se privait pas de la sauce parce qu'elle avait un fumet déplaisant : elle était plus savoureuse que jamais. Mais c'est l'*idée sociale* qui dictait son attitude. Il se targuait d'appartenir à une race supérieure. Il n'était pas comme ces misérables Thongas, qui mangent du poisson! ç'aurait été s'abaisser que de prendre part à un tel repas; c'est pourquoi il préférait jeûner.

J'assistai à une scène semblable, un jour que je distribuais des gâteaux à nos enfants des écoles, à Lourenço-Marques. Une des fillettes était la fille d'une femme ronga authentique et d'un musulman hindou. Elle s'informa si les gâteaux avaient été cuits avec du saindoux. Les gâteaux étaient excellents et elle en jugeait bien ainsi; pourtant, elle refusait de les manger s'ils contenaient du saindoux, car son père n'osait pas manger de la viande de porc. Il est évident qu'il n'y a qu'un pas de cette répulsion de clan, qui est encore un nyenya, à un tabou bien défini. Si le garçon ou la fillette *crain*t un malheur qui pourrait lui arriver, parce qu'il a transgressé une règle sacrée, le nyenya deviendra un yila. S'il admet que la transgression de la règle peut amener la mort dans la famille ou le clan, le sentiment qui primitivement n'était qu'une sensation individuelle de dégoût, se transformera en un tabou collectif des plus sévères. Je ne puis fournir aucune preuve de cette évolution, car nous n'avons pas la connaissance précise de l'histoire des tabous. Mais, au point de vue psychologique, une évolution de ce genre est tout à fait possible, et même probable.

III. — LA PÊCHE.

Il n'y a pas de restriction particulière apportée à la pêche, dans la mesure où elle est pratiquée avec des *hameçons*. Chacun peut aller sur le fleuve, le lac ou la mer, et jeter sa ligne dans l'eau. Le pêcheur dira alors : « Thoul » (non pas le tsou sacramentel, mais

seulement une onomatopée qui décrit la chute du hameçon dans l'eau). Toi! Mon hameçon! Ils mangent à satiété, les gens qui habitent là-bas, là où ils pilent leur maïs en s'agenouillant (bou-gimamousi), là où se trouvent le khwékhwé et le mhoulou, etc. (noms de différentes espèces de poissons). Ensuite, le pêcheur lance une pincée de tabac à l'endroit où son hameçon est tombé, non pas comme une offrande aux dieux, mais pour aider son hameçon à voir (hanyanyisa), pour le réveiller, et « lui donner des yeux » afin qu'il s'empare de sa proie. Cette phrase, qui mentionne la place « où les gens pilent leur maïs à genoux » fait allusion à une curieuse notion cosmographique que nous expliquerons plus tard (VI^e Partie, Chap. VI). En voyant le ciel qui se reflète dans l'eau le pêcheur croit voir les extrémités de la terre, là où le ciel repose sur le sol et où les femmes sont obligées de s'agenouiller quand elles pilent leur maïs de peur que leurs pilons ne heurtent la voûte céleste.

Il y a trois autres méthodes pour pêcher, et, comme elles sont plus ou moins collectives, elles sont soumises à des règles et sujettes à des tabous : le nhangou, le shibaba et le tjeba.

Le nhangou est un enclos triangulaire fait de bâtons que l'on enfonce dans le sable, sur le bord de la mer. Cet enclos a une ouverture du côté de la mer. La marée couvre le nhangou en amenant avec elle toutes espèces d'habitants de la mer, de grands homards, des crevettes de toutes dimensions, des poissons, etc. Quand elle se retire, toutes ces créatures sont prises dans le piège; elles s'efforcent de trouver une issue, mais on a bouché l'ouverture, et les pêcheurs vont ramasser leur prise, qui est souvent considérable. Un homme qui veut construire un nhangou doit payer une taxe au chef du pays. Pendant l'opération il doit observer la règle du silence : si quelqu'un lui parle, il ne doit pas répondre. Quand le nhangou est prêt, il va droit à sa hutte et se lave les mains, alors, il peut de nouveau parler. S'il transgresse ce tabou, le poisson se démènera furieusement à l'intérieur du piège et il ne pourra pas l'attraper. Ce rite n'est pas à proprement parler un *kounga* (I, p. 120), mais seulement une nouvelle application de la règle imposée, par exemple, à la femme du chasseur d'hippopotames (II, p. 66). Au jour de l'inauguration (khangoula), tous les habitants ont le droit de venir partager le produit de la première pêche. C'est un *louma*, le louma du nhangou. Le propriétaire du piège n'est pas autorisé à prendre un seul poisson à la maison, ce jour-là. Tout doit être mangé sur place.

Le shibaba est une autre espèce de piège, fait avec des roseaux

entrelacés que l'on place sur les bords d'un fleuve, du Nkomati par exemple, près de la mer, dans la région où la marée est sensible : quand la marée baisse, le poisson reste emprisonné entre les roseaux et le rivage. La construction de ce piège est soumise à des lois strictes : aucune relation sexuelle n'est permise pendant les cinq ou six semaines que dure la pêche. Le propriétaire du shibaba doit couper le premier roseau. Les femmes ne doivent pas approcher de l'endroit. Le jour de l'inauguration, il y a aussi une cérémonie du louma, semblable à celle que l'on accomplit pour le nhangou.

Mais la plus curieuse des coutumes de pêche est celle du *tjeba*. *Kou tjeba* signifie tuer du poisson tous ensemble dans des lacs qui se dessèchent. A la fin de l'hiver, la plupart des petits lacs qui couvrent le pays thonga, se rétrécissent à cause de la sécheresse, et les poissons qu'ils contiennent, surtout des carpes et des barbots, sont confinés dans de beaucoup plus petits espaces. Les indigènes en prennent avantage et tout le pays est convoqué pour aller *tjeba*, un certain jour, car il est important d'être le plus nombreux possible, pour assurer le succès de l'entreprise. Le chef ordonne à tous ses hommes de faire des *shiranga*, une espèce de panier conique, haut de trente à cinquante centimètres, dont l'extrémité supérieure est assez large pour qu'on puisse y introduire la main. Le *shiranga* doit être très solide : on emploie pour le fabriquer des baguettes de ntjangari. Quand les paniers sont prêts, un messenger est envoyé dans tous les villages et crie :

Kho! Khoooo. Hobé! Hobéééé! Ou yala nsatéééé! Na nsati a randja nyamooo! A randja mihloubéééé! Kho! Hobé!

Tu détestes ta femme! Ta femme aussi aime la viande! Elle aime la viande de la queue des poissons!

Tout membre mâle de la tribu doit répondre en se rendant sur le rivage. S'il reste sourd à l'appel, il est blâmé et méprisé, et ses compagnons lui chanteront ce chant moqueur :

Ou yala kou tjeba, nyanwakou!

Tu refuses de pêcher, nyanwakou¹.

Le soir, sa femme le réprimandera, en voyant qu'il ne rapporte pas de poisson à la maison! Elle le punira en lui donnant de la bouillie de maïs sans sauce!

Avant que la troupe entre dans le lac, quelqu'un doit *présenter*

1. Nyawakou est une formule d'insulte (I, p. 413).

une offrande; ce doit être un descendant des anciens habitants du pays, pas nécessairement un membre de la famille royale. Il ne prononce pas la formule sacramentelle complète « tsou » : il crache seulement, sans avoir mis quoi que ce soit dans sa bouche, et dit : « Que le poisson abonde! Qu'aucun ne se cache dans la vase! Qu'il y en ait assez pour satisfaire chacun! » Alors tous les hommes, entièrement nus, se jettent dans le lac qui n'a qu'un ou deux pieds de profondeur : ils plongent leur shiranga dans l'eau et le maintiennent solidement contre le fond : un poisson a-t-il été pris : on l'entend qui se débat dans le panier. L'heureux pêcheur le saisit par l'ouverture. Il porte une aiguille de bois à laquelle une ficelle est attachée : cette ficelle porte le nom technique de *ntjoun-gwa*. Il passe l'aiguille au travers des ouïes et l'attache à sa ficelle. Puis il continue sa pêche. Tous ses compagnons font de même. Les poissons effrayés fuient dans toutes les directions : mais, de toute part, les shiranga tombent sur eux, et les hommes ont bientôt fait une pêche abondante... Quand ils ont atteint l'extrémité du lac, ils reviennent sur leurs pas en criant : « Pindou-na-ye! » « Reviens, en les poursuivant! » Ils sont autorisés, quand la fatigue se fait sentir, à sortir de l'eau et à se reposer aux rayons du soleil. Les plus endurants demeurent cependant dans l'eau, aussi longtemps qu'ils le désirent. Quand la pêche est finie, ils s'assoient tous et comparent leurs butins respectifs. Peut-être un énorme barbot a-t-il été pris, « le roi du lac » car ces poissons atteignent parfois une très grande taille. « Wool a dle ñhwakwel » — « Oh! Il a tué sa mère », disent les hommes, en plaisantant le pêcheur fortuné! Mais le chef envoie un conseiller pour prélever la taxe. Chaque pêcheur détache un poisson de sa ficelle et le lui donne.

On pratique le tjeba dans tout le pays thonga, dans le territoire ronga, où les petits lacs sont nombreux dans les plaines basses sablonneuses, chez les Hlabis, dans le voisinage des rivières là où il y a des lagunes qui se dessèchent, jusqu'au pays de Malouléké. S'il y a des crocodiles dans le petit lac, comme cela peut très bien arriver quand il est relié au Limpopo ou au Nkomati, la cérémonie religieuse est plus importante, en raison du danger que l'on court. Alors les osselets sont consultés et désignent celui qui doit faire l'offrande pour obtenir une protection suffisante des dieux-ancêtres. L'officiant entre dans le lac le premier et, en plongeant son shiranga dans l'eau, il dit : « Si tu es ici, crocodile, va-t-en et toi, hyène, ne mords pas! » Chez les Malouléké, un homme de la tribu des Nyais doit accomplir là cérémonie, car les Nyais étaient dans le pays avant les Thongas. Il doit s'avancer le

premier et prendre un poisson, l'amener vivant, et alors, entouré de ses compagnons Nyais, l'offrir à ses dieux-ancêtres. Ensuite il le rejette dans l'eau. Le chef thonga qui avait ordonné à ses hommes de garder le silence, fait alors la proclamation suivante d'une voix forte : « Que le poisson abonde; tuez-les tous, mais ne vous jetez pas de sorts les uns aux autres! »

Les Hlengwés ont une très curieuse coutume que j'ai déjà expliquée en parlant de la notion bantoue des relations sexuelles (I, p. 178). Quand ils *tjeba*, ils prennent un petit garçon et une petite fille, et les placent sous une peau de lion, comme s'ils étaient mari et femme, pendant tout le temps qu'ils pêchent. Les enfants restent tranquilles : ainsi le poisson restera tranquille et ne s'enfuira pas. Quand la pêche est finie, ces enfants sont « réveillés » et on leur donne une part du butin : on les loue et les remercie, car on admet que le poisson a été obtenu par leur action... ou plutôt par leur inaction! Ce rite bien significatif explique pourquoi les relations sexuelles sont prohibées pendant les parties de chasse ou de pêche. Les Bantous qui ont une conception magique de la Nature ne séparent pas le domaine de l'homme de celui du monde animal : les actions humaines ont leur effet immédiat parmi les animaux. Ainsi, si des hommes et des femmes gardent un strict contrôle sur eux-mêmes, les poissons ou les éléphants ne seront pas si sauvages, et les chasseurs auront plus de succès.

La viande est bouillie (*pseka*) ou rôtie (*wosha*). Quand on la bouillit, le jus est appelé *mourou* (Ro) ou *sheshebo* (Dj), le même nom que celui que l'on donne à la sauce d'arachides ou à quelques autres assaisonnements. Pour la rôtir, on la pose sur des charbons ardents ou bien elle est mise à la broche sur des petits bâtons (*lihanga*) et exposée à la chaleur du feu.

Le sang des animaux (*boubendjé*) est aussi mangé par la plupart des indigènes. Cependant plusieurs le craignent (*tshaba*), non à cause du *yila*, comme s'il était tabou, mais plutôt par dégoût individuel. Il n'y a pas de règle spéciale à observer dans la manière de traiter les os. La viande des sacrifices, offerts lors des rites funéraires, doit être mangée *sur le chemin* non pas dans le village du mort ou des hôtes, comme nous l'avons déjà dit.

La viande est très appréciée, et particulièrement recherchée en temps de famine (*ndlala*). Si les pluies d'octobre font défaut, ou si les moissons sont détruites par les sauterelles, comme cela a été souvent le cas, hélas, depuis leur première apparition en août

1894¹, les indigènes sont privés de toute ressource². Ils creusent tous les recoins des lacs pour trouver les tubercules des nénuphars (*Nymphaea stellata*), et cuisent ces racines indigestes (matibou). Ils vont jusqu'à faire de la farine avec la moelle du palmier imalé. Ils déterrent les corps des animaux morts, ou se gavent de *masala*, qui souvent provoquent de sérieux vomissements. Quelques-uns mangent les gros coléoptères Copris.

De pareilles famines étaient fréquentes autrefois et certaines années sont connues maintenant encore pour avoir été des années de *ndlala*. Ainsi dans la chronologie de Shinangana (VI^e Partie), l'année 1875 était appelée « l'année de la famine de Magadingélé ». Sur la Côte la famine de Goñhwen est encore dans les mémoires³.

La proximité d'un port de mer facilement approvisionné et la possibilité de gagner de l'argent, avec lequel on peut acheter du riz et du maïs, sont de réels avantages que les indigènes sont les premiers à reconnaître. A cet égard, la civilisation a rendu un service de premier ordre au département thonga des subsistances!

1. Juste au commencement de la guerre entre les Indigènes et les Portugais, les sauterelles arrivèrent en épais nuages, dans le district de Lourenço-Marques. On ne les avait plus vues depuis de nombreuses années : seuls les vieux se souvenaient d'une invasion de ces insectes dans des temps très reculés. Depuis lors, le fléau n'a jamais entièrement disparu. La coïncidence de leur apparition avec le commencement des hostilités frappa beaucoup les Noirs : ils disaient souvent, à la vue des sauterelles : « Elles annoncent les armées de Goungounyane ».

2. Voici un joli couplet qui se rapporte à la famine :

*Nkondjo wa nhlengana shipopokwana?
— Lembe ra ndlala a he ngoume kousouhel*

Les empreintes de la petite antilope (*nhlengana*) (que quelqu'un voit dans le désert très loin de son gîte) rappellent l'année de la famine, où l'on ne reste pas près de son village (on doit aller loin, en quête de nourriture). Voir aussi les diverses allusions à l'année de famine dans *Les chants et les Contes des Ba-Ronga*, p. 158-160 sqq.

3. Il ne semble pas que même le manque de nourriture ait provoqué chez les Thongas la pratique du cannibalisme sur une grande échelle. On connaît des cas individuels où ils s'y sont livrés, comme celui où, durant la guerre de 1895, un Ronga tua un homme et mangea ses poumons et ses reins tout crus. Il fut traduit en justice et déporté à Mozambique. Dans les montagnes, les Pedis et les Southos commencèrent à manger de la chair humaine après les expéditions de Tchaka et de ses généraux. Ils mangèrent d'abord les cadavres : puis ayant pris goût à cette nourriture, ils se mirent à attaquer les voyageurs, depuis les cavernes des montagnes, où ils se cachaient : ils firent même de vraies expéditions, en quête de chair humaine à dévorer. Ces cannibales sont connus sous le nom de Makhema et furent cause que la reine du Bokhaha, Malé, dut changer de résidence (I, p. 443).

CHAPITRE II

L'INDUSTRIE DES THONGAS

Pour que l'industrie naisse au sein d'une société humaine il faut d'abord que l'homme en ait senti le *besoin*. Le désir de s'abriter contre les intempéries le pousse à s'habiller (vêtement) et à se construire des maisons (habitation). La nécessité de se procurer de la nourriture, de la préparer et de la conserver lui fait inventer les *ustensiles* divers qu'il emploie pour les labours et la cuisson des aliments.

Mais il faut aussi que la nature lui fournisse la matière première dont son intelligence tirera parti. Le développement de l'industrie humaine dépend donc de nombreuses conditions. Nous allons étudier ce que les Thongas ont su inventer en fait de vêtements, d'habitations et d'ustensiles. Leurs objets sculptés et leur commerce très primitif seront envisagés ensuite et nous chercherons à résoudre diverses questions que suggère naturellement la lenteur extrême du développement industriel de ces tribus.

A. — VÊTEMENTS ET ORNEMENTS

I. — L'ÉVOLUTION DU COSTUME.

En ce qui concerne les *femmes*, Mboza affirme que, dans les temps anciens, les femmes ronga portaient des peaux de bête bien tannées et rendues souples, auxquelles elles attachaient des morceaux de cuivre, comme le font encore les femmes pédis. A présent, chez les Rongas, elles s'habillent toutes de pièces d'étoffe, qu'elles nomment *kapoulane* : celles-ci sont serrées autour de la ceinture d'où elles tombent comme une jupe. La plupart des femmes de l'intérieur se contentent de cela; elles ne se couvrent pas le haut du corps. Le sous-vêtement, qui couvre les parties génitales, se nomme *nilhomo* sur le devant (un mot qui est tabou) et *mphéla* derrière (terme qui est moins tabou que le précédent).

Au Transvaal, les femmes thonga ou shangaan ont aussi adopté depuis un temps immémorial des tissus européens dont elles font des jupes plissées deux fois, comme on peut le voir dans l'illus-

tration (I, hors-texte), et ornées de perles. C'est le costume païen typique. Les femmes soutu ou pédi se distinguent d'emblée de leurs sœurs rongas, car elles ont conservé l'ancien vêtement de peau. Dans les environs de Lourenço-Marques l'évolution du costume féminin a fait un pas de plus : les femmes portent un vaste pagne, qu'elles nouent sur leur poitrine, et qui retombe derrière jusqu'aux talons, costume qui ne manque pas de pittoresque. Elles couvrent leur poitrine et leurs épaules d'une blouse (kimao) généralement très plaquante, surtout aux manches. On dit que le modèle en est venu des Indes (Voir, dans les hors-texte, le portrait de Camilla, une vieille habitante de Lourenço-Marques, qui porte le costume adopté par les femmes de la ville et des faubourgs).

Les chrétiennes préfèrent ordinairement les robes, et la mode européenne tend à supplanter la mode hindoue ou païenne.

Quant au *vêtement des hommes* chez les Rongas, il consistait primitivement en un petit tuyau fait au moyen d'étroites lanières de palmier entrelacées et que l'on nommait *mbaya*. C'est un objet qui ressemble beaucoup au « fourreau lybien » que l'on voit sur les anciens monuments égyptiens ¹.

Les derniers *mbaya* ont disparu dans les environs de Rikatla, quand la guerre de 1894 éclata. Dans les clans du Nord ils étaient encore d'un usage commun, dans la génération qui précéda Vigué, parmi les Nkounas qui s'enfuirent devant Manoukosi en 1835 (Voir l'Introduction à ma *Grammaire Ronga*, page 17). Les Cafres de la Colonie du Cap en étaient encore en 1903 à ce degré d'habillement... ou plutôt d'absence d'habillement, et les Pédis du Transvaal, avec leur *mousindou* (un simple morceau de peau qui couvre les parties génitales) n'avaient guère dépassé le stage du *mbaya* en 1910. Cet état de choses provenait avant tout du fait que le sentiment de la pudeur comme nous l'entendons était à peine né. Néanmoins il n'en faudrait pas conclure que les mœurs aient été plus dépravées pour cette raison chez les Thongas d'aujourd'hui; au contraire, elles étaient beaucoup plus pures, et l'innocence

1. Le « fourreau phallique » des plus anciennes statuettes égyptiennes, qui est aussi représenté dans les inscriptions de la XIX^e dynastie, comme un vêtement appartenant aux populations africaines, n'est pas tout à fait du même modèle que le *mbaya* thonga ou le *mousindou* soutu. Il y a néanmoins une grande ressemblance entre tous ces costumes primitifs. Au reste bien des coutumes des Bantous d'aujourd'hui semblent avoir existé chez les anciens Égyptiens, et ce fait montre que l'origine de la civilisation égyptienne est en partie africaine ou vice-versa.

bien plus répandue, si l'on en juge par ce qu'en disent ceux qui ont gardé le souvenir de ces temps-là.

De plus, un second fait permettait aux Thongas d'aller sans vêtements, *in puris naturalibus*, ou presque : la douceur de la température qui ne descend presque jamais au-dessous de 10° et qui monte assez fréquemment jusqu'à 40° ou 43°. La moyenne annuelle dans les environs de Lourenço-Marques est de 23°, d'après nos calculs portant sur sept années. On peut donc aisément se passer d'habit dans ce pays-là et il n'est pas rare de rencontrer des petits enfants absolument nus ¹.

Cependant ce vêtement si primitif a été supplanté par celui que les Zoulous ont imaginé et que les hommes portaient tous à

1. La tribu Tchopi, très industrielle, qui habite à côté des Thongas au N. E. de l'embouchure du Limpopo, a réussi à se procurer un vêtement bien supérieur en battant l'aubier de l'arbre qu'ils appellent *mphayi*, une espèce de figuier très répandu dans le pays, et que les Tchopis plantent même dans ce but. On choisit un arbre relativement vieux, et on le coupe à la base. L'année suivante, des rejetons apparaissent et poussent rapidement. Quand ils ont atteint deux mètres à deux mètres cinquante environ, au printemps (d'octobre à décembre), lorsque la sève monte dans l'arbre, on sépare l'écorce et l'aubier du jeune tronc par deux incisions horizontales, l'une en haut et l'autre en bas, et par une longue incision verticale. On obtient ainsi un rectangle d'écorce de vingt à trente centimètres de large sur un mètre à un mètre cinquante de long. A l'une des extrémités de ce rectangle, on sépare avec un couteau l'aubier de l'écorce. Puis un indigène appuie ses deux gros orteils sur l'écorce, étendue sur le sol, et un autre, accroupi devant lui, commence à enrouler l'aubier sur ses deux index, avec le pouce, en reculant lentement, au fur et à mesure que son compagnon avance. Cette partie de l'opération terminée, on choisit un tronc de mafourère (*mkousou*) que l'on travaille de façon à obtenir une surface bien lisse et légèrement convexe. On prend le rectangle d'aubier que l'on plie, comme une ménagère plie un mouchoir de poche qu'elle va repasser. On le martelle alors avec une espèce de malleche sur laquelle on a creusé de petits sillons transversaux : c'est le *mbetho* (substantif tiré du verbe *kou belha*, terme technique qui exprime l'action de battre une écorce). Peu à peu la fibre de l'aubier s'étend. On la plie de nouveau. Elle s'étend encore. On la replie jusqu'à six ou sept fois et, avec la bande originale on obtient des pièces d'aubier qui atteignent jusqu'à trois mètres de long sur un mètre cinquante de large. Les Tchopis confectionnent ainsi avec une habileté remarquable des pièces d'écorce de la forme et de la grandeur qu'ils désirent. La pièce une fois préparée, on l'étend au soleil, sur le sable, en plantant des chevilles de bois sur ses bords, et elle sèche. Avant qu'elle soit absolument sèche on la plie, comme un drap de lit, et elle se conserve indéfiniment, pourvu qu'elle soit à l'abri de l'humidité. C'est le *njalou* des Thongas, le *tchibényoula* (Cl. tchi-tsi) des Tchopis. Elle peut servir à de nombreux usages, car la fibre est assez résistante et relativement chaude. La préparation de ces écorces ne se fait aisément qu'au printemps, car ensuite elles se déchirent facilement lorsqu'on les bat, à cause du manque

la fin du XIX^e siècle, d'un bout à l'autre de la tribu thonga (sauf, dit-on, dans certaines parties retirées du pays Hlengwé). Il consiste en une ceinture à laquelle sont suspendues des queues ou des lanières couvertes de poils (djobo, dji-ma), ou même une peau de chat sauvage ou d'antilope tout entière... Les peaux de *nsimba* (civettes) sont très recherchées, mais coûtent assez cher; aussi la plupart des Rongas portent-ils simplement deux morceaux de peau de bœuf, l'un devant et l'autre derrière. Les gamins se contentent parfois d'un seul, par devant. Les jeunes gens les portent plus amples; on dirait des jupes! Le *shifado* (Vol. I, Annotatio I) se porte avec la ceinture de queues. Cette « sphérule » se fait soit avec un morceau de bois sculpté, soit avec des feuilles de milala entrelacées, soit encore avec une petitealebasse qui a juste la grandeur voulue. Une fois qu'ils l'ont fixée sur leur corps, les indigènes non civilisés estiment qu'ils ont répondu à toutes les exigences de la décence. Quoique beaucoup plus décent que le *mbaya* ce vêtement de queues ou de morceaux de peau est encore un peu... incomplet.

Les chasseurs et les voyageurs emploient aussi des sandales de peau de bœuf (*tintango*) : c'est une partie de l'habillement d'autrefois. Elles rentrent dans l'équipement de la brousse et c'est tabou de les introduire dans le houbo (I, p. 336).

A présent le costume européen tend à supplanter à son tour les ceintures de queues. Le premier pas consiste à adopter le *ladoula*, une pièce d'étoffe qui pend de la taille sur les genoux. La plupart des jeunes païens des environs de Lourenço-Marques portaient encore cette sorte de vêtement en 1910: parfois ils le combinaient avec les *madjoho* que l'on employait encore. Mais les hommes, surtout les jeunes, aspirent vite à quelque chose de mieux : des pantalons et des vestes ¹.

de sève, qui entraîne un dessèchement de la fibre. On retrouve ces écorces dans plusieurs parties de l'Afrique et il serait intéressant de savoir si la technique de la fabrication est la même dans les autres tribus qui les connaissent et qui s'étendent jusqu'au Gabon. On peut voir quelques exemplaires de cette curieuse matière au Musée de Neuchâtel (Suisse). Les Thongas achetaient cet article chez leurs voisins Tchopis, mais n'en n'ont jamais connu la manufacture.

1. Le goût pour les étoffes européennes est, au dire des indigènes réfléchis, la raison pour laquelle ils ont perdu leur indépendance nationale. Voici comment ils justifient cette assertion quelque peu étonnante : « Sans ceci, me disait l'un d'eux en tirant le pan de mon habit, les Blancs ne nous auraient jamais vaincus! Mais, dans nos guerres avec eux, il y a toujours eu des gens qui ne voulaient pas renoncer aux étoffes et qui faisaient alliance avec les Européens. Nous nous divisons et ainsi notre force de résistance était brisée! »

Quelque disgracieux que puissent être les indigènes quand ils s'affublent de redingotes et de pantalons, il n'est rien qu'ils convoitent autant que ces vêtements. Comme ils n'ont pas tous le moyen de s'accorder un complet à la dernière mode, ils se contentent parfois des bribes qu'ils ont pu se procurer chez les Banyans ou chez leurs maîtres européens. On en voit se promener gravement avec une longue redingote fripée, les pantalons brillant par leur absence. D'autres s'estiment déjà fort privilégiés de pouvoir se parer d'un gilet ultra rapiécé : le reste de leur corps demeurant absolument nu — sauf, naturellement, l'indispensable ceinture de queues. Un jeune gars de Rikatla vint un jour me faire visite avec un lorgnon qu'il avait fixé triomphalement sur son front, et, lorsque je lui demandai à quoi servait cet objet, il me répondit avec conviction : « Ndzi yambalilé : je me suis vêtu ! » Il avait voulu me faire honneur. Le même arrivait un jour portant coquettement sur sa tête un chapeau de dame de dentelles noires, et il paraissait se trouver « très chic ». J'aimais mieux le nommé Glas qui piquait un lis rouge dans ses cheveux crépus et se mettait, en guise de mentonnière, un jonc flexible qu'il avait passé dans les trous de ses oreilles, à droite et à gauche, et qui encadrait ainsi sa figure. Chaque Ronga sait déjà ce que c'est qu'un *bouloukou* (pantalon), un *djansi* (veste), un *fascikoli* (tablier ou gilet, corruption de waistcoat), une *hembe* (chemise), des *masokisi* et des *meméya* (bas) et un *chilembé* (chapeau). La plupart de ces mots proviennent sans doute du dialecte boer et ont quelque peu changé de tournure en passant dans le langage indigène.

Les « civilisés » sont au comble du bonheur quand ils ont pu se procurer un complet irréprochable et il faudrait voir certains jeunes gens revenant tout droit de Johannesburg et habillés à la dernière mode, avec une belle chemise empesée, une ceinture de soie, un pantalon et un veston assortis. Ils se croient très beaux. Nous ne partageons pas leur illusion ! Que de fois nous avons souhaité les voir adopter un costume qui allât avec leur couleur, leurs mœurs, le caractère de leurs occupations, leur climat ! Ils veulent être comme nous. Qu'y faire ?¹ Leur conception du vêtement est évidemment différente de la nôtre : ils le considèrent

1. On entend souvent dire que l'adoption de vêtements européens par les Noirs tend à les affaiblir et à les faire contracter des maladies nouvelles. Certains attribuent l'introduction de la tuberculose parmi eux à cette cause-là. Cette assertion me semble très exagérée. Il est certain que le fait que leur peau était constamment exposée aux rayons du soleil était très favorable à leur santé. D'autre part, ils ignorent qu'il faut changer son habit

rent plus comme un ornement que comme une vraie protection contre le froid ou le chaud. S'il pleut ou s'il fait froid, ils préfèrent de beaucoup s'envelopper dans la grande couverture grossière (ngoubou, mpisi-mpisi) qu'ils achètent pour se couvrir pendant leur sommeil, la nuit. Le terme de cette évolution les amènera certainement à adopter exactement le même habillement que leurs maîtres européens : Un habit complet pour les hommes, des robes, des chapeaux et des souliers pour les femmes; sitôt que la majorité d'entre eux gagneront assez d'argent pour se les acheter, ils le feront, et à voir l'importance qu'ils mettent à leur apparence extérieure, on peut en conclure sans risque d'erreur que les beautés bantou se soumettront à la tyrannie des modes de Paris ou de Londres, comme nos élégantes européennes!

On peut noter facilement l'évolution du vêtement dans la tribu bantou en comparant l'illustration de la femme sudafricaine (une Southo, I, hors-texte), qui représente le premier stage, celle des femmes Thonga (I, hors-texte) qui représente le second, Camilla, le troisième, (II, hors-texte) et la robe européenne, le quatrième¹.

Quant aux hommes, je ne possède malheureusement aucune photographie de leur *mbaya* primitif. Mais les stages subséquents sont illustrés par les deux jeunes Zoulous (II, hors-texte), par l'habitué de la cour Nkouna (I, hors-texte) et par les photographies de Tobane et de Mouhlaba (I, hors-texte).

quand il est mouillé, ou plutôt ils n'en ont pas un second à mettre à la place de l'autre; en conséquence ils prennent froid, ce qui peut déterminer une pleurésie ou une pneumonie. On dit aussi, sans doute avec raison, qu'en portant les vêtements de rebut ou de seconde main qu'ils achètent dans certains magasins ils s'infectent avec le poison de la syphilis.

1. Je dois cependant donner ici une information qui m'a été communiquée par deux indigènes dignes de crédit, et d'après laquelle les Thongas des clans du Nord avaient, dans le passé, une sorte d'*industrie textile primitive*. Le pasteur Calvin Maphophé, qui appartient au groupe Hlengwé, affirme que les indigènes du clan de Tsobane, près de la rivière Sabie, connaissaient l'art de tisser des fils de coton, de manière à obtenir une espèce d'étoffe appelée « shombé », et un autre indigène de la plaine du Bilène m'a assuré que ce tissu était porté par les femmes, à l'époque où les hommes se contentaient du *mbaya*. Cette industrie a disparu depuis longtemps : les tissus européens l'anéantirent probablement dès qu'on put les obtenir. La présence de plants de coton sub-spontanés dans diverses parties du pays milite en faveur de cette assertion. Où et quand ces anciens Thongas obtinrent-ils la précieuse plante textile et qui leur en a enseigné l'usage? C'est une question d'histoire intéressante qui, je le crains, ne sera jamais élucidée.

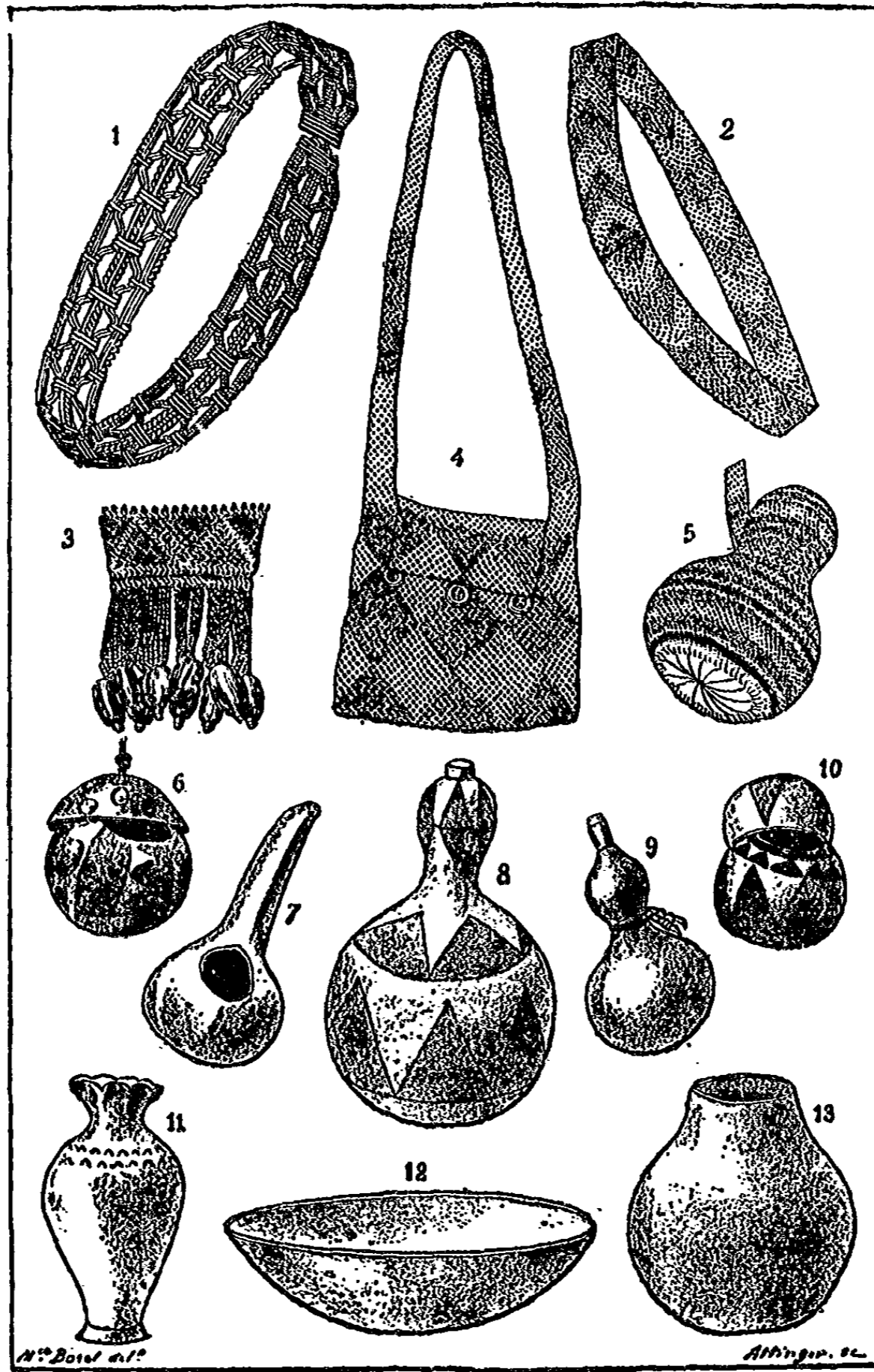
II. — ORNEMENTS.

Le goût de la décoration et de l'ornement est inné aux Noirs. Dès les temps d'autrefois, avant qu'il eût appris à fixer une fleur dans ses cheveux, l'indigène avait coutume de se tatouer. Nous avons déjà décrit (I, p. 170) les différents modèles de *talouages* des hommes et des femmes et avons exprimé l'opinion que cette coutume avait probablement une signification sociale dans le passé, bien qu'à présent elle ne soit plus pratiquée qu'à des fins d'ornementation.

Quant aux *cheveux* (*nsisi*, *mu-mi*), les femmes les coupent souvent, les hommes moins fréquemment. Un homme ne coupe ses cheveux que quand sa femme meurt, en signe de deuil : c'est un tabou (I, p. 140). Jadis ils ne se rasaient jamais la barbe. Les gens tournaient en dérision ceux qui le faisaient, en disant : « Es-tu un Angolais ? » (Les Angolais, nombreux dans les environs de Lourenço-Marques, ont coutume de se raser la barbe). Les jeunes gens laissent parfois deux ou trois de leurs frisons pousser sur le front comme des cornes ! D'autres allongent leurs cheveux crépus et les oignent avec une substance gluante qu'ils obtiennent du *nkagne*... Cette opération s'appelle *kou hoba misisi*. Quant aux femmes, celles qui allaitent leurs nourrissons transforment toujours leur chevelure en un ornement : les petits frisons sont allongés et enduits de graisse de manière à tomber sur les tempes et sur l'occiput comme des queues de rats ; ensuite on les couvre d'ocre. On appelle cette opération : *kou hora misisi* et les queues de rats ainsi obtenues se nomment les *tingoya* : elles sont l'ornement particulier des femmes pendant l'allaitement. Les femmes qui allaitent pensent sans doute que les *tingoya* les embellissent : « Regarde ! Elle a *hora misisi* ! Comme ça lui va bien ! » diront les gens d'une femme qui a bien réussi à changer sa coiffure de cette manière. Mais cette coutume a aussi une valeur rituelle ¹.

Les femmes qui allaitent, enduisent d'ocre leur corps tout entier, leurs vêtements et leur *nléhé* (I, p. 50). L'habitude de s'enduire (*tota*) ou d'oindre avec de l'ocre (*tshoumane*) va de pair avec celle des *tingoya*. Cette coutume plutôt dégoûtante est pour elles

1. Les Ngonis enseignèrent aux Thongas du Nord un autre genre de coiffure plus distingué : les reines, femmes de Gougounyana, transformaient leurs chevelures en vrais chignons cylindriques et réguliers, dressés comme des tours (*shifoko*). Les Rongas n'ont pas adopté cette coutume, sauf parfois les chefs.



ORNEMENTS, CALEDASSES, POTERIES.

un moyen de montrer clairement qu'elles nourrissent leur bébé et elle leur sert comme une protection (shisibelo) contre leur mari : aussi longtemps qu'une femme s'enduit d'ocre, c'est un signe qu'elle ne veut pas avoir de relations avec lui. On dit aussi que l'ocre empêche la mauvaise odeur qui vient de la malpropreté des bébés et qu'elle assouplit le ntéhé et fait grandir l'enfant¹. On couvre aussi la peau des enfants d'une couche de cet onguent : certains disent que l'on fait cela non pas tant pour embellir l'enfant que pour cacher la crasse que les mamans sont trop paresseuses pour enlever. Rien d'étonnant si, dans ces conditions, on a trouvé que cette coutume propage la conjonctivite et d'autres maladies. »

L'emploi de l'ocre n'est pourtant pas restreint aux mères qui allaitent ou aux magiciens : c'est l'affaire particulière des jeunes filles à marier, qui désirent attirer l'attention : leur peau brillante chatoie comme un miroir, et fait ressortir parfaitement le blanc de leurs yeux et le noir de leurs cheveux, rendus parfois plus noirs encore par l'emploi de l'antimoine ou du charbon de bois. Une jolie énigme le dit :

Shindzingeri poundjene?... Banhwanyana tolan...

Que dit le joli oiseau au cou de corail qui joue dans l'herbe?

Il dit : « Jeunes filles enduisez-vous d'ocre (si vous voulez lui ressembler)! »

Un autre ornement très ancien est le *bracelet*. Il y en a diverses espèces : 1° les grands anneaux de cuivre, les lourds *masindana*, qui ressemblent beaucoup à ceux des lacustres, à la forme plutôt ovale, avec une fente pour qu'on puisse les glisser sur le poignet; 2° les bracelets modernes ou *bousenga*, que les Rongas achetèrent d'abord au Natal et que les Ma-Lemba introduisirent dans les clans du Nord : ils sont fabriqués avec du fil de fer enroulé sur un anneau de peau; 3° les *mafowa* sont plus anciens : ils sont formés de graines enfilées à des lanières et font plusieurs fois le tour de la jambe. C'est un ornement de danse ou de guerre. Les *mafowa* sont parfois fabriqués avec les cocons argentés de l'*Argema Mimosae*, que l'on trouve sur les *nkagnes*, vidés de leur chrysalide et

1. Il est curieux de noter que ces deux ornements féminins, les *tingoya* et l'ocre, ont été adoptés par les magiciens, qui prétendent posséder le pouvoir surnaturel de humer les esprits et de traiter les possédés (VI^e partie). Ils aiment à prendre l'apparence de femmes. Les gens qui souffrent de la possession, *Ndjao* surtout, s'enduisent d'ocre. Les esprits possesseurs ordonnent à leurs victimes de faire ainsi, sinon ils les tourmenteraient.

remplis de grains de millet qui, secoués, font effet de crécelles, quand on danse!

Les *perles* (nkarara) sont évidemment postérieures. Elles ont été introduites par les Blancs dès le XVI^e siècle. A ce moment-là déjà, les Portugais visitaient régulièrement la baie de Delagoa et on peut admettre qu'ils échangeaient l'ivoire et l'or contre de la verroterie. Le verre exerçait une grande fascination sur les Noirs. Cet éclat, cette transparence, leur plaisaient énormément. Un vieux chant s'est fait l'écho de ces transports naïfs :

E! bachabi! Batatana ba chabilé; ba bouya ba ni chintchirimana cha baloungôôôô!...

Hé! voici les acheteurs! Nos pères reviennent de leurs achats; ils rapportent avec eux les belles choses brillantes que vendent les Blancs!...

« Il y a peu d'années, une simple bouteille émerveillait les gens de l'intérieur », me disait Timoteo Mandlati, un Kkouna de Shilouvane. A plus forte raison se sont-ils passionnés pour les perles. Ils leur donnent des noms spéciaux, selon leur couleur, leur grosseur et réussissent à en tirer un très joli parti. Le principal ornement que fabriquent les femmes (le travail des perles est essentiellement féminin) c'est le *mougangou* (n° 2) l'objet avec lequel on se fait la cour (*gangisa*), une sorte de couronne de perles bleues avec chevrons rouges que les jeunes filles portent dans leurs cheveux quand elles veulent se faire belles! Il y en a de larges et de minces. Les perles sont passées dans des fils que l'on croise et que l'on noue à mesure, en sorte qu'il n'y a point de canevas préparé.

Le collier de perles se nomme *shihékisana*. Il porte souvent un triangle qui pend sur la poitrine et dont les dessins et les couleurs sont, paraît-il, symboliques. C'est l'ornement de danse préféré des filles. Les bracelets de perles passés au poignet sont les *shibolisa* et ceux que l'on fixe aux chevilles les *malouwada*. On emploie aussi les perles pour faire de grandes et lourdes ceintures (*mougadzi*) qui pèsent une à deux livres, et que l'on apprécie beaucoup dans la danse. On recouvre de la même manière desalebasses (n° 5), des poches de peau (n° 4), des bouteilles et même des paniers. Il faut beaucoup de patience pour exécuter ces travaux.

L'un des objets que le Thonga aime le mieux décorer de perles, c'est sa *tabatière* (*ngoulana*, N° 3), qui n'est pas seulement pour lui un moyen de satisfaire sa passion de priseur, mais l'un de ses ornements les plus précieux. Nous parlons ici non de la tabatière sculptée, mais de celle qui consiste en huit ou neuf graines évidées

dans lesquelles on conserve la poudre « qui ranime les esprits animaux ». Chacune de ces graines (lesquelles proviennent d'un autre pays) se ferme au moyen d'un petit bout de roseau. Quand on marche, elles se heurtent les unes contre les autres en produisant une musique délicieuse! Et la première chose qu'un ami dira à son compagnon, lorsqu'il le rencontra, c'est : « Folé?... du tabac?... » Avant de se rien raconter on se fera cadeau d'une prise. Le même acte de civilité est de rigueur avant de commencer une discussion. On ne fume pas le calumet de paix chez les Thongas, mais on saisit la tabatière aux multiples réservoirs qui pend sur la hanche, à la ceinture, tout ornée de perles. On extrait un peu de tabac, on l'offre à son adversaire. Il s'en administre une dose; on s'en administre soi-même autant, et la discussion s'ouvre sous d'heureux auspices! C'est là une aimable coutume. Les cœurs sont bien près de s'entendre... quand les nez ont fraternisé!

Les perles sont un simple ornement et n'ont aucune valeur rituelle, excepté les grandes perles blanches qu'emploient ceux qui sont possédés par les esprits des Ba-Ndjao (Partie VI).

B. — HABITATION

Tandis que l'on voit s'opérer un changement rapide des coutumes thonga en ce qui concerne les vêtements, — si rapide que dans ces cinquante dernières années elles ont plus évolué que pendant les cinquante siècles précédents —, dans le domaine de l'architecture, la tribu a conservé sans y rien changer la hutte des anciens temps. Il est vrai qu'il est plus facile d'enfiler une veste et un pantalon que de modifier son genre d'habitation. En outre, il faut reconnaître que la hutte rongga présente de nombreux avantages. C'est une demeure relativement aisée à construire, fraîche durant les journées brûlantes, imperméable à la saison des pluies et assez ingénieusement combinée.

Ce qu'on nomme *yindlou*, à proprement parler, c'est, avant tout, le *toit* de la hutte (*lwango*), car c'est le toit qui donne le plus de peine à fabriquer. Aussi, fait étrange et qui paraît être le rebours du bon sens, c'est par le toit qu'on commence la construction (*kou yaka*) de la maison.

L'architecte rongga (tout homme l'est pour sa propre hutte) réunit quelques centaines de perches bien droites (*tinhoungou*) de 3 à 5 centimètres de large et de 1 à 3 mètres de longueur. Il creuse dans la terre un trou d'un mètre et demi de largeur et de 40 centi-

mètres de profondeur et il dispose ses perches en rond, la pointe en bas, au fond du trou, les faisant reposer sur des appuis de telle manière qu'elles forment un angle de 45 degrés avec le sol. L'une de ces perches sera donc à peu près à angle droit avec celle qui se trouve vis-à-vis d'elle, et, toutes ensemble, elles formeront comme un vaste panier conique ayant la pointe dirigée en bas, reposant dans le creux dont nous avons parlé. Pour assujettir ensemble toutes ces perches, on les lie avec des branches pliées en forme de cercles (un peu comme les cercles d'un tonneau). Ces cercles (mabalelo) sont concentriques, très petits en bas à la pointe, s'élargissent à mesure que l'on s'élève dans la construction. Les espaces qui restaient entre les perches disposées les premières sont successivement comblés par des bâtons moins longs que l'on introduit entre elles au fur et à mesure que l'ouvrage avance, et l'architecte finit par obtenir une sorte d'immense chapeau pointu, reposant sur son sommet, toutes les branches qui le constituent étant solidement liées les unes aux autres par des lanières d'écorce très résistantes (bololo). Il n'y aura qu'à retourner ce cône (voir figure du milieu) et le mettre sur un mur pour obtenir la hutte typique des Thongas.

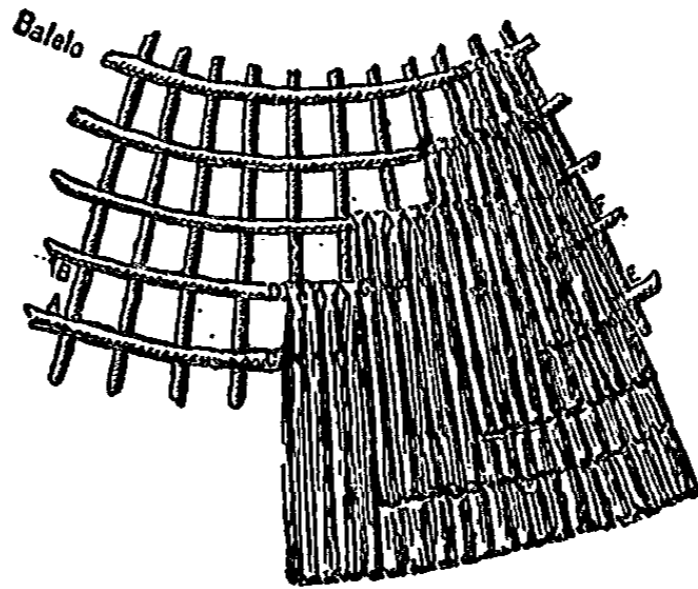
Ce mur est construit au moyen de pieux de 1 mètre à 1 m. 20, plantés de distance en distance sur une circonférence de cercle que l'architecte trace dans le sable avec un instinct admirable. D'un pieu à l'autre, à 30 centimètres au-dessus du sol, il fixe deux branches flexibles (mabalelo) qui font tout le tour de la muraille, l'une en dedans, l'autre en dehors des pieux. Il enfile des roseaux de la même hauteur que les pieux dans l'espace compris entre ces deux branches : voilà sa muraille debout. Il ne reste plus qu'à attacher ces roseaux à ces deux branches au moyen d'un lien qui passe alternativement au-dessus et au-dessous d'elles. La même opération est répétée à mi-hauteur de la muraille (60 centimètres au-dessus du sol) et aux trois quarts de sa hauteur (90 centimètres). Le mur est prêt à recevoir son vaste chapeau conique qui s'y appliquera à la perfection : un cône sur un cylindre!

La mise en place du toit (kou tlakoula yindlou) à laquelle on va procéder, est une œuvre qui requiert un vrai déploiement de force musculaire. L'on convoque tous les hommes du village; leurs bras vigoureux soulèvent le monumental panier et le posent triomphalement sur la muraille. On leur donne de la bière à boire. C'est une fête qui équivaut à celle du petit sapin enrubanné que célèbrent nos charpentiers lorsqu'ils ont achevé leur toiture.

Il s'agit ensuite de recouvrir le toit (foulela) du chaume (byanyi)

qui le rendra imperméable aux pluies diluviennes d'octobre ou de janvier. C'est ici qu'une certaine ingéniosité de combinaison va se révéler. Le Ronga arrache dans les dépressions, au bord des lacs, une sorte d'herbe très large (louhlwa), qui atteint 50 à 60 centimètres de hauteur. Il la répartit en petits bouquets qu'il pose sur le sol et attache les uns aux autres avec un nœud spécial de sa ficelle d'écorce. Ces bouquets se trouvent donc réunis par une couture distante de 15 centimètres environ des racines des herbes. Le résultat de ce travail, c'est une belle gerbe composée de centaines de bouquets

contigus. On peut enrouler cette gerbe comme une natte. L'ouvrier la charge sur son épaule et va la poser sur le toit. Il la déroule tout autour et la fixe à la branche (balelo) qui forme le cercle le plus extérieur au bas du cône. Dans une grosse aiguille de bois, on enfile un long bout de lanière et l'on perce la gerbe du



CONSTRUCTION D'UN TOIT THONGA.

dehors en passant au-dessus de la couture qui réunit les bouquets. Un compagnon de travail, qui est à l'intérieur de la hutte, attrape l'aiguille et perce à son tour l'herbe du dedans, prenant bien soin de sortir sa monumentale aiguille au-dessous de la couture; les deux couvreurs continuent ainsi à coudre la gerbe à la base du toit, avec de gros points mais de façon à ce que leur lien assujettisse bien la couture elle-même au cercle inférieur du toit. Lorsqu'on a atteint l'extrémité de ce cercle, revenant ainsi au point de départ et dotant la hutte d'une première ceinture d'herbe, on apporte une gerbe nouvelle et nos architectes se mettent à la coudre au cercle qui se trouve au-dessus. Or, il y a correspondance entre l'écartement des deux cercles (A B) et la longueur des herbes, depuis la couture aux racines (C D), c'est-à-dire que, si les deux cercles concentriques sont distants de 12 centimètres, par exemple, la distance de la couture aux racines est de 15 centimètres. Qu'en résulte-t-il? Les racines de la gerbe fixée au cercle

inférieur (A E) recouvrent le second cercle (B F) et même le dépassent un peu. La nouvelle gerbe que l'on coudra sur ce second cercle recouvrira donc la première ; elle sera imbriquée de telle façon que la couture de la seconde correspondra à peu près aux racines de la première ; il y aura donc, sur le second cercle, double épaisseur d'herbe (en G) sur tout le pourtour de la hutte. Comme la « louhwa » a 60 centimètres de longueur, la troisième gerbe et la quatrième recouvriront encore ce second cercle. L'épaisseur d'herbe obtenue sur ce point sera donc quadruple et il en sera de même partout. Aussi un toit bien construit est-il parfaitement étanche.

Plus on monte et plus le travail est encourageant, car les tours deviennent plus petits et l'on aboutit enfin, plus vite qu'on ne s'y attendait, au sommet. L'extrémité du cône est surmontée d'une couronne circulaire (chihlougoua) d'herbe tressée avec soin : l'architecte a voulu sans doute deux choses en la plaçant là-haut : d'abord elle doit empêcher la pluie de s'introduire par le sommet ; puis cette couronne opulente, bien plantée, donne à la hutte un caractère de fini, de richesse, de beauté qu'elle n'aurait certes pas si elle se terminait vulgairement en pointe. C'est, sans doute, parce que la couronne est la gloire de la maison qu'on l'enlève dès que le propriétaire est mort !

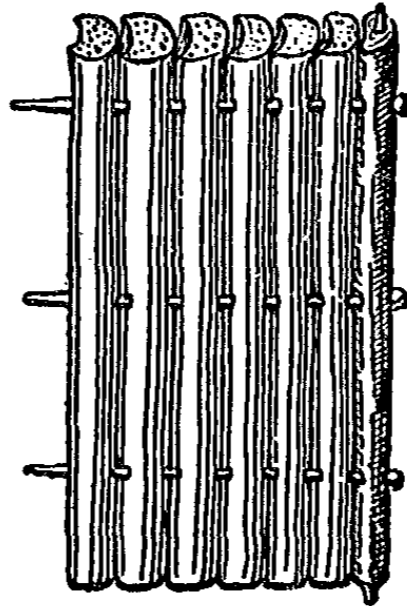
Il nous reste encore à accomplir deux opérations pour avoir terminé notre construction : le plâtrage (bama) et la fabrication de la porte. — Mais on peut travailler aux deux à la fois par la bonne raison que le plâtrage est l'œuvre des femmes et la pose de la porte celle du mari !

Accompagnée des autres habitantes du village, la future maîtresse de la hutte part pour le marais y ramasser de l'argile noire (bompsi). Si le trajet est trop long, l'on se contente d'aller creuser dans une termitière (rouka) sur la colline. Les terribles fourmis qui détruisent tout, ont réuni pour leur demeure de grandes provisions de terre dure qui contraste avec le sable des environs. (Peut-être n'est-ce que du sable transformé au moyen de la sécrétion acide produite par les termites ?) Le chihoundjou, panier conique que les femmes portent sur la tête, leur servira à transporter les morceaux d'argile rouge ou noire et, avec le même objet, elles iront chercher au kraal des bestiaux du fumier bien frais qu'elles mélangeront à la terre dans la nouvelle hutte elle-même en versant de l'eau sur le tout. Elles pilent de leurs pieds cette boue peu ragoûtante et, avec ce mortier à demi liquide, se mettent à plâtrer la muraille, à l'intérieur, introduisant la terre entre les

roseaux, l'étendant avec le plat de la main jusqu'à ce qu'elle forme une couche bien lisse tout autour. Aucun rayon lumineux n'entre plus dans la hutte sauf par les petits espaces libres que l'on voit par-ci, par-là, entre le toit et le haut du mur. L'air continuera à circuler par ces soupiroux qui n'étaient d'ailleurs pas prévus dans le plan de la hutte. Le reste de l'argile fournit un plancher dur bien uni que l'on recouvrira de temps en temps d'une couche nouvelle de plâtre noir.

Quant à la porte (chipfalo), les Rongas des environs de Rikatla

la font généralement en bois de palmier-mimalé. Ils coupent une ou deux feuilles gigantesques de cet arbre qui croît dans les marais. La feuille elle-même est composée d'une grosse nervure centrale portant des folioles étroites des deux côtés. On tranche ces dernières et la nervure reste : sorte de longue gaule de 10, 12, 15 mètres, large de 10, 15 centimètres à la base et devenant toujours plus mince jusqu'à l'extrémité, convexe d'un côté, concave de l'autre. Une fois sèche, cette perche devient grise. L'intérieur consiste en



PORTE D'UNE HUTTE THONGA.

une moelle à longues fibres, d'une légèreté extraordinaire, tandis que l'écorce extérieure est très mince, dure et brillante, comme si elle avait été vernie au copal. On ne saurait imaginer un bois plus léger. Confortablement établi sous les ombrages de la place, notre menuisier coupe la nervure en un certain nombre de morceaux de la longueur voulue (1 m.20 environ, mesure de la hauteur de la muraille). Cela n'est pas difficile. Il suffit d'entailler l'écorce tout autour et le couteau pénètre dans la moelle centrale comme dans du beurre! Ces tronçons sont alors percés à trois endroits, disons à 30, 60, 90 centimètres de leur hauteur, d'avant en arrière; trois solides bâtons sont passés perpendiculairement à travers ces trous et assujettissent les morceaux de palmier les uns aux autres : voilà la porte obtenue. Ces trois bâtons transversaux sont fixés, à leurs extrémités, dans une perche qui formera le montant extérieur de la porte et dont les deux bouts sont taillés de manière à servir de pivots.

Le seuil consiste en une pièce de bois placée horizontalement dans la terre, à l'entrée, et munie en dehors d'un rebord qui

empêche d'ouvrir la porte à l'extérieur. Elle ne doit s'ouvrir qu'en dedans, sans doute pour que l'on puisse s'asseoir comme un obstacle devant elle et empêcher plus facilement les intrus de pénétrer dans l'habitation. Le seuil ne comporte aucun tabou, sauf pour la hutte principale du chef du village, sous laquelle des médécines protectrices ont été placées lors de la fondation du village. Il est tabou de s'asseoir sur ce seuil (cela pourrait causer des maladies), mais on peut marcher dessus. La plupart des huttes possèdent un système de cadenas qui permet de les fermer à clef. Naturellement ces cadenas sont d'origine européenne. Au reste, ces portes de palmier ne se rencontrent que dans les districts où croissent les « mimalé ».

Sur le sommet de la hutte, on plante, dans la couronne de paille, des petits bâtons qui ajoutent certainement au pittoresque de ces constructions. C'est, paraît-il, pour empêcher les volailles d'aller s'y percher et surtout pour n'avoir pas, durant la nuit, la visite des chouettes (mankoungounou) et autres oiseaux nocturnes qui pourraient se poser sur la hutte et terrifier les habitants par leurs cris lugubres.

Mentionnons encore un des avantages de la hutte rongas. Les porches et les cercles du toit laissent entre eux à l'intérieur des interstices de quelques centimètres carrés recouverts d'herbe, quand le chaume est en place. Or, on enfle tout ce qu'on veut dans ces loges : des épis de sorgho ou de millet que l'on veut conserver comme semens, les bâtons, les cuillers et les couteaux. Pour suspendre les paniers, il n'y a qu'à passer la ficelle avec laquelle on les porte en bandoulière au bout de la cuiller qui dépasse. Quand on entre dans une hutte, on trouve un vrai musée fixé au toit. Celui-ci sert donc aussi d'armoire!

La hutte des Rongas formée d'une muraille et d'un toit distinct est bien supérieure à celle des Zoulous qui ressemble à une ruche d'abeilles et consiste uniquement en un toit à demi-sphérique. Notre tribu sait aussi construire des abris de ce genre, mais ils sont en général très petits (1 m. 1/2 de diamètre) et servent de refuge aux gamins qui gardent les chèvres. On les appelle « mit-chonga ». Les Ngonis ont adopté le mode de bâtir des Thongas de la plaine et Goungounyane s'était construit d'immenses huttes coniques mais dont l'ouverture était plus petite encore que celles des Rongas. Pour y entrer, il fallait ramper ou tout au moins marcher à quatre pattes¹.

1. J'ai déjà décrit les *shillanta* ou greniers de diverses dimensions construits pour garder le maïs et d'autres produits des champs, et j'ai donné en

Comme je ne parle ici de l'habitation qu'au point de vue de l'architecture et non au point de vue social, je dirai simplement que la hutte est divisée en deux parties, la moitié de droite appartient au mari, et celle de gauche, à la femme (I, p. 133), que la hutte est contaminée par la mort de son propriétaire, et qu'elle doit être transpercée (I, p. 133), découronnée (I, p. 140) et abattue rituellement (I, p. 150) ou fermée (I, p. 155, 156) elle est appelée alors une *roumbi*, une ruine.

Personne ne niera que la hutte thonga, avec son toit conique, ne soit d'un aspect charmant et ne s'harmonise admirablement avec la tonalité du paysage africain. Pour voir comment la « civilisation » améliore la condition des indigènes sud-africains, il suffit de jeter les regards sur le village indigène tel qu'il était, il y a quelques années, près de la gare de Prétoria. Les jeunes hommes qui travaillaient dans les chemins de fer avaient construit là un horrible amas d'abris en fer galvanisé ou fabriqués avec des estagnons de pétrole, coupés et aplatis. Ces constructions ne manquent pas d'imagination, mais elles font clairement voir ce que l'indigène non éduqué devient, quand il est plongé soudainement dans notre civilisation du xx^e siècle et qu'il essaie de s'y adapter, pauvre et ignorant comme il l'est. Je suis heureux d'ajouter que, dans les Stations missionnaires, où les chrétiens indigènes sont sous la direction de leurs missionnaires, ils construisent de bien meilleures maisons, car ils ont appris à faire des briques d'argile cuites au four (I, p. 498). Quelques-uns sont de bons maçons et savent employer le niveau d'eau et l'équerre. On a pu noter aussi un grand progrès dans le type des bâtiments construits dans les quartiers indigènes des villes ces dernières années.

C. — USTENSILES

La Nature qui fournit aux Thongas des peaux de bêtes pour leurs vêtements, des perches, des roseaux, de l'herbe et des écorces fibreuses pour leurs habitations, a fait croître aussi dans leur pays

hors-texte une illustration de deux d'entre eux, tout particulièrement intéressants car ils contiennent la nourriture de Sokis, qui mourut d'une attaque soudaine de tuberculose pulmonaire (lifouba). Les provisions contenues dans le grand grenier durent être vendues, car elles sont contaminées et dangereuses pour les autres membres de sa famille : le petit contient du maïs acheté à des tiers, pour ses veuves car celles-ci n'étaient pas autorisées à manger de la nourriture du mort, tandis que les étrangers n'ont rien à redouter à son endroit (voir pour les notions sur la contagion, VI^e partie).

plusieurs arbres fort utiles dont ils ont su tirer un excellent parti. Le plus précieux est le palmier *nala* (*Hyphaene crinita*), employé pour la plupart des travaux de vannerie; puis c'est le *nkouchlor* (*Trichilia emetica*), dont le bois se prête fort bien à la sculpture. Elle a aussi déposé dans leurs plaines des couches d'argile de plus ou moins bonne qualité qui leur servent à fabriquer leurs poteries. Commençons par celle-ci.

I. — POTERIE.

On trouve une excellente argile à Chibindji, près de Lourenço-Marques, dans un district voisin de Morakwène, et les gens de cet endroit (ce sont ceux qui s'abstiennent de manger le foie des animaux. Vol. I, p. 345) sont les potiers qui fournissent tout le pays. On dit qu'ils sont les maîtres (benyi) de cet art. Mais on trouve de l'argile dans plusieurs autres endroits, à Chifoukoundjou, Mpatshiki, etc. On dit que l'argile de Mouweri, près de l'île des citronniers, sur le Bas-Nkomati, est même meilleure que celle de Chibindji. L'art du potier n'est donc pas du ressort d'une seule famille et n'est pas héréditaire. N'importe qui peut l'apprendre et le pratiquer. Mais la poterie est essentiellement l'affaire des femmes, chez les Thongas. Est-ce parce que les ustensiles de terre sont employés surtout pour la cuisine, domaine réservé incontestablement à l'activité féminine? Probablement. En tous cas la coutume le veut ainsi.

Supposons donc une mère de famille qui veut renouveler ou compléter sa provision de pots, grands et petits. Elle part pour le marais, ramasse dans le creux bien connu une motte de terre glaise et revient au village, en la portant sur sa tête. Personne ne la salue au retour. On fait semblant de ne pas la voir. Pourquoi cela? Sans doute pour ne pas porter malheur à sa fabrication! Elle-même enterre sa motte au pied d'un arbre pour qu'elle demeure humide et elle l'extrait de cette cachette le jour où elle a décidé de commencer son travail.

Voyons au moyen de quelques photographies prises par le très regretté A. Borel (v. hors-texte), comment Méta, de Chibindji, épouse d'un habitant de Rikatla, accomplit ce travail. Elle met d'abord dans un mortier un morceau cassé d'une vieille marmite, l'écrase jusqu'à ce qu'il soit réduit en petits fragments de la grosseur d'un grain de maïs : elle mélange ces fragments à son argile, ajoute de l'eau et du sable, et pétrit le tout jusqu'à ce qu'elle obtienne une boule bien malléable. Elle y pratique un trou, une

large ouverture, qu'elle agrandit progressivement, en la creusant de plus en plus, et lui donne graduellement la forme qu'elle désire. J'ai déjà fait allusion à l'habileté avec laquelle les Noirs traçant la circonférence d'un cercle sur le sol (I, p. 122) : le même instinct naturel leur permet de modeler des sphères parfaites. C'est étonnant de voir la belle symétrie de ces ustensiles, bien qu'ils soient façonnés sans l'aide d'une roue ou de quelque instrument que ce soit. La marmite, encore tendre et humide, est mise de côté. On la décore alors de dessins très simples, généralement triangulaires, puis l'habile ouvrière la laisse sécher quelques heures, en prenant soin de couvrir l'ouverture d'une mince planchette pour empêcher le vent d'en gâter la forme. Dès qu'elle peut s'aventurer à la soulever sans danger, elle la retourne, aplanit le dessous (tchakou), qui se durcira à son tour, et introduit la marmite dans une hutte, où elle continuera à sécher à l'ombre. Au jour choisi pour la cuisson, elle creuse un trou dans le sable, arrange les diverses pièces de poterie dans ce trou et les couvre d'un tas de petits morceaux de bois, ou avec de la moelle de palmier : elle l'allume et veille à ce qu'un feu vif et clair se conserve jusqu'au moment où elle estime la cuisson terminée; après quoi elle laisse ses ustensiles encore rouges se refroidir (hola). Puis elle commence à examiner le résultat de son travail. C'est le moment psychologique! Combien d'ustensiles se sont-ils fendus, combien ont-ils résisté à l'épreuve? Elle brise ceux qu'elle juge inutilisables, et met de côté les bons, pour les peindre avec une couleur brune brillante, obtenue au moyen d'une décoction d'écorce de manglier (nkapa) et de nkagne, boullie avec une sorte de plante rampante (mahlehlwa), à la sève visqueuse. Telle est la méthode primitive de la manufacture de poterie chez les indigènes.

Comme la cuisson a très souvent de mauvais résultats, il y a de nombreux tabous relatifs à cette manufacture. Quand les femmes vont chercher l'argile, une d'elles seule doit ramasser la terre et la donner aux autres : si chacune se hâtait de creuser pour elle-même, il en résulterait un malheur : les ustensiles se fendraient. Si aucun accident ne se produit et que la cuisson soit menée à bien, ces femmes diront : « Celle qui a creusé la terre l'autre jour a la main heureuse (a ni boko dja hombé). Qu'elle creuse encore une autre fois! » Quand on a caché l'argile dans la terre au pied d'un arbre, il est tabou de marcher sur cet endroit, quand on traverse le village. Quand le tas de bois est préparé, la femme appellera un petit enfant, une créature innocente, pour allumer son feu. Elle lui montre où il doit placer le charbon ardent, et si le

résultat est bon, elle appellera toujours le même enfant, à l'avenir¹.

Si toutes ces précautions sont inutiles et que la femme se rende compte qu'elle n'obtient aucun succès, elle ira loin pour consulter les osselets, et s'ils l'ordonnent, elle fera une offrande à ses dieux, dieux du père ou dieux de la mère, ou même dieux des possessions (VI^e Partie) si elle est une femme possédée des esprits, comme les osselets le lui montreront. Les gens lui diront : « Tu fais de la poterie, tu la vends et tu n'offres rien à tes dieux, cela ne réussira pas! » C'est pourquoi elle offrira un vêtement, une pièce d'argent, etc. sur l'autel (*gandjélo*).

Un autre tabou relatif à la manufacture de la poterie est celui-ci : quand un pot a été cuit au feu, on doit l'« essayer » : c'est l'opération du *kou khangoula*, ou *kwangoula* que l'on accomplit comme suit. On verse un peu d'eau dedans, et la femme le lave entièrement : ensuite on y cuit quelques grains de maïs que l'on jette, ceci dans le but d'écarter le *nkwangou* ou *nkhangou*, c'est-à-dire le danger attaché à l'emploi d'un ustensile non encore éprouvé, et par conséquent, souillé : ceux qui emploieraient un tel ustensile souffriraient d'une éruption sur les bras et même sur tout le corps. Donner à manger à quelqu'un de la nourriture provenant d'un ustensile qui n'a pas été *khangoula* est regardé comme un acte d'inimitié.

La marmite pour cuire s'appelle *nhlambelo* (yin-tin (Ro) ou *mbila* (yin-tin) (Dj)). Elle est passablement évasée. Il en existe de petites, voire même de minuscules, dites *psihlembetwana*. La cruche pour la bière (*khouana*, planche des ornements, p. 94 n° 13) est de la même grandeur que la marmite. Elle s'en distingue par son col plus droit. Mais on en fabrique aussi de monumentales, vraies amphores (*tihotcho*, *matchounga*) qui réussissent rarement et qui, pour cette raison, se vendent jusqu'à dix shillings la pièce. Elles peuvent avoir 50 ou 60 centimètres de hauteur. Une

1. Méta, la femme potier de Rikatla, a entièrement abandonné son art ces dernières années. Tous ses ustensiles se fendaient, car, disait-elle, elle était la seule femme du métier dans le village. Là où elle habitait précédemment, chacun pratiquait l'art du potier, et ainsi toutes les femmes se « fortifiaient les unes les autres (*tiyisana*) ». De plus quand on entendait le bruit d'un pot qui se fendait dans le brasier, quelqu'un se précipitait dans la hutte, recueillait un peu de la poussière du sol et la jetait sur les autres ustensiles pour les empêcher de se gâter. C'était le remède. Courir jusqu'à son ancien logis, pour ramasser un peu de cette poussière, était trop pénible — aussi elle avait abandonné son métier. Le cas de la pauvre Méta est une bonne illustration du caractère collectif de toute entreprise industrielle chez les primitifs.

marmite ordinaire ne vaut que six pence. Les écuelles ou grandes assiettes se nomment *mbenga* (n° 12) ¹.

L'argile de Chibindji sert même à fabriquer *des pipes* très courtes (*chipana*) d'une jolie forme que je suppose être une imitation des brûlots européens. La coutume de fumer le tabac elle-même paraît n'être pas indigène. Dans l'intérieur, on voit très rarement des gens ayant la pipe à la bouche, le tabac étant employé uniquement pour priser. Les seuls fumeurs de pipe du pays sont les vieilles femmes de Lourenço-Marques et les jeunes dandys qui veulent imiter les Boërs du Transvaal!

Le modelage avec de l'argile est l'art pour lequel les indigènes sudafricains sont peut-être le mieux doués. Dans toutes les tribus, les enfants s'amuse à modeler des bœufs, des êtres humains, des roues et même des wagons, et ils le font parfois très habilement. Je connaissais un jeune garçon, à Shilouvane, qui était un véritable artiste et pouvait copier tout ce qu'il voyait, par exemple une dame européenne avec son chapeau ². Une photographie hors-texte montre un de ces jeunes artistes, et son travail.

II. — VANNERIE.

Le palmier-nala, celui dont la sève fournit aux ivrognes de Nwamba leur fameux « bosoura », est un arbre fort précieux aux Rongas. C'est avec ses feuilles, en effet, qu'on fabrique la plupart des paniers en usage dans cette tribu. Le vannier va cueillir les plus belles palmes. Ce ne sont pas, comme chez les *mimalé*, des folioles opposées croissant les unes vis-à-vis des autres sur une nervure centrale. Les *milala* (pluriel de nala) sont de vraies palmes composées de folioles de 2 à 3 centimètres de large rayonnant tout autour d'un centre commun, porté lui-même au bout d'un long pédoncule. On les trouve dans les fourrés à Maçana, au Tembé, dans le Nwamba, parfois en grand nombre.

De retour chez lui, le vannier (ici nous employons le masculin, car la fabrication des paniers, est du ressort exclusif des hommes)

1. Le numéro 11, à la page 94 représente un petit vase fabriqué par une jeune fille indigène du Natal (Station d'Inanda).

2. Le même garçon pouvait couper une robe, sans avoir reçu aucune instruction spéciale, et faisait les costumes de toutes les fiancées de la congrégation. Il avait un coup d'œil remarquable pour les formes et se serait fait une réputation, s'il avait reçu un enseignement professionnel. Mais il mourut d'une phtisie contractée dans les villes.

les étend au soleil après avoir préalablement séparé (*hangela*) quelque peu les unes des autres les folioles de la palme. Enséchant, elles prennent une couleur gris clair, un beau luisant de copal. Le vannier les suspend alors dans sa hutte où elles seront à l'abri de la rosée, prêtes à être employées.

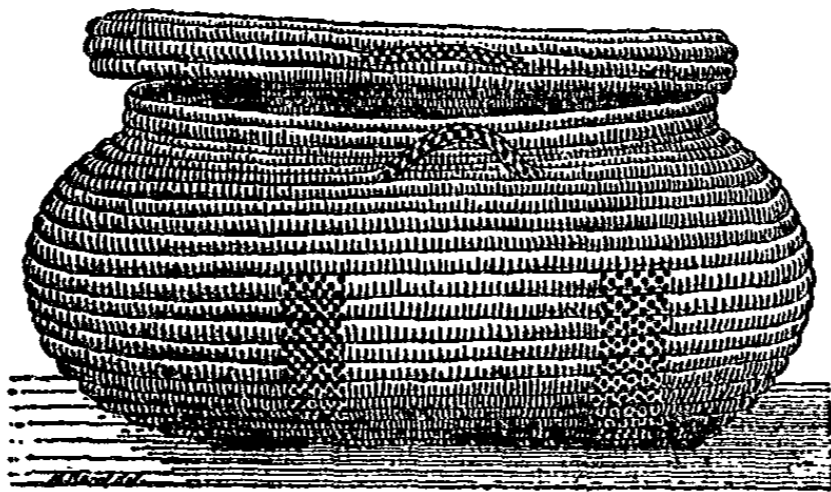
Lorsqu'il veut se mettre à l'ouvrage, il arrache (*phatloula*) les folioles du pédoncule qui les porte, et, avec un poinçon, il les fend longitudinalement en lanières ou pailles de 2 à 4 millimètres de largeur, mettant à part les côtes des feuilles (*tinhlamalala*), légères baguettes qui ont aussi leur usage spécial.

Les vanniers rongas aiment beaucoup à décorer leurs paniers de *dessins noirs*. Ces triangles, ces carrés foncés ne sont pas coloriés après coup. Ils proviennent de ce que l'artiste a entrelacé, à certains endroits, les lanières foncées avec des lanières claires. Voici comment il s'y prend pour vernir une partie de ses pailles : il les trempe dans la boue noire (*ntchaka*) du marais, les y laisse deux semaines et les met sécher; ensuite de cette exposition à la boue, elles ont pris une couleur brun roussâtre. Le vannier le renforce au moyen d'une seconde opération : il cueille des feuilles à un arbuste dit *mpsaboulimou*, en met au fond d'une marmite, dispose au-dessus une couronne de « milala » bruns, continue à introduire successivement une couche de feuilles et une couche de pailles jusqu'au haut de l'ustensile. Il y verse de l'eau, fait bouillir le tout : bientôt les lanières seront tout à fait noires et brillantes. Encore un peu d'herbe arrachée dans la dépression, au bord du lac, et séchée, elle aussi, et tout est prêt. Le vannier peut commencer son œuvre.

On trouvera sur la planche de la page 111 les principaux spécimens de son art : formes stéréotypées qu'on se transmet de génération en génération, sans doute dès les temps préhistoriques, et qui se nomment : *ngoula*, *houama*, *chihoundjou*, *lihlelo* et *nhlouto*.

Le *ngoula* est de beaucoup le plus distingué et le plus précieux des paniers des Rongas. Aussi sa fabrication exige-t-elle un travail continu de plusieurs jours, sinon de plusieurs semaines. Mais le résultat est digne de l'effort. J'en ai rapporté de diverses grandeurs. Celui qui est figuré ci-contre est ovale et mesure 187 centimètres de circonférence. Mais il en est de beaucoup plus grands, sphériques ou de forme ovoïde. Voici comment on confectionne ou, selon l'expression indigène, comment on « perce » (*tlhaba*) le *ngoula* : le vannier prend son herbe sèche, en fait une tresse qu'il allonge au fur et à mesure. Autour de cette tresse, il passe et repasse sa paille de feuille de palmier qui entoure l'herbe, la cachant

entièrement sous les tours d'une spire continue. Il se forme ainsi un boyau cylindrique d'environ un centimètre de largeur que l'on replie bientôt contre lui-même. Le vannier obtient ainsi comme un centre de paillason auquel il ajoute plusieurs cercles concentriques; les tours extérieurs sont fixés aux intérieurs de la façon suivante : avec le poinçon, l'ouvrier perce le tour intérieur, introduit dans le trou la paille du tour extérieur et ainsi les deux cercles sont solidement reliés. De là l'expression : « tthaba ngoula ». Le fond est bientôt terminé, il ne diffère pas beaucoup d'un pail-



LE NGOULA.

lasson quelconque. Le vannier se met alors à construire la paroi du « ngoula » au moyen de tours superposés, donnant au panier une forme bombée, bien arrondie. Après quoi, il relève ses tours et confectionne l'ouverture, l'orifice de son chef-d'œuvre. Le couvercle, tressé de la même manière, devra correspondre exactement au bord supérieur du panier. Il faudra même qu'il force un peu : la fermeture sera d'autant plus parfaite. Au haut du panier comme au couvercle, l'ouvrier a soigneusement tressé quatre empoignes ou anses qui se correspondent deux par deux, celles du panier regardant en haut, celles du couvercle en bas, de manière à se rencontrer. Deux boucles seront passées d'une anse à l'autre, et ces roulettes, tressées elles aussi, constitueront une charnière simple, mais solide, autour de laquelle le couvercle pourra évoluer sans jamais se séparer du panier auquel il est désormais attaché. Un *ngoula* bien fait est imperméable et on n'y voit pas le moindre interstice. Je crois même qu'il pourrait tenir l'eau.

Le *ngoula*, c'est la caisse d'épargne, la banque de l'indigène. Il y serre ses richesses : les meilleurs grains de maïs ou les pistaches les mieux venues qui serviront de semens à la prochaine saison des pluies, les étoffes que les femmes revêtiront les jours de

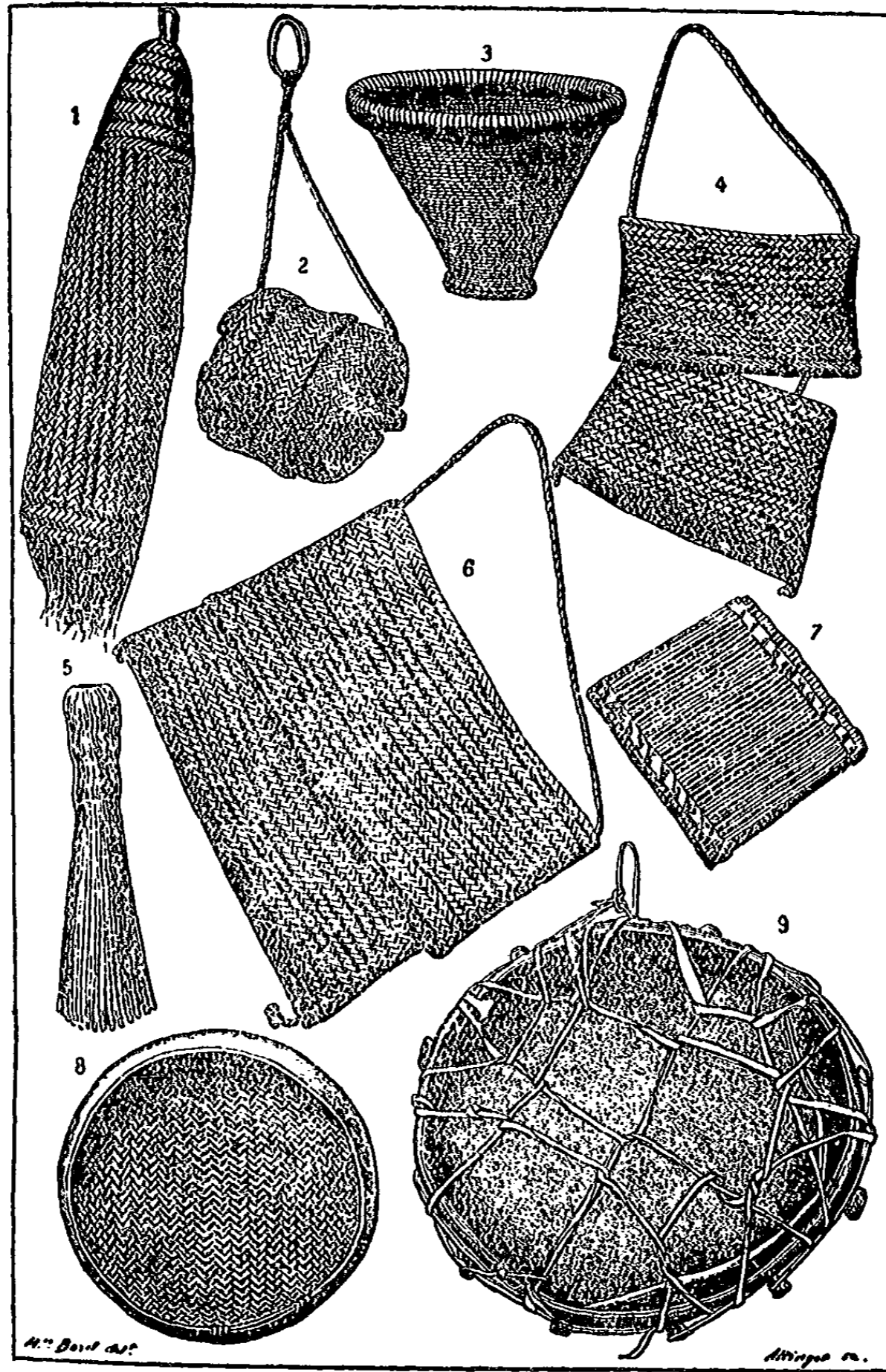
fête, etc. Le monumental panier repose sur une sorte de table basse (bouhiri) construite à son intention au fond de la hutte.

Si le ngoula trône dans la maison et n'en sort jamais, le *hwama* (yin-tin, Ro) ou « founeko » (Dj) (p. 111 nos 4 et 6) par contre, c'est la besace du voyageur. C'est une sacoche carrée de pailles de palmier tressées. (Voir planche ci-contre nos 4 et 6). Le couvercle est à peu près aussi grand que le panier lui-même, et, pour qu'il ne se perde jamais (car on l'égarerait facilement en voyage), il est passé dans la ficelle qui sert à porter le *hwama* en bandoulière. On peut donc ouvrir le *hwama*, en glissant le couvercle tout le long de la ficelle, mais il ne se démonte jamais entièrement.

Il en existe de différentes grandeurs, les uns plus ornementés que les autres. On en rencontre aussi une variété ronde que savait fabriquer entre autres un certain vannier de Masana. Il faisait trois ou quatre cornes à son *hwama* qui prenait alors une forme cylindrique et avait l'avantage de rester debout quand on le posait. Ce panier-là se nomme *chiraba* (no 2) ou *baki*. C'est celui des magiciens qui y mettent leurs médecines et leurs osselets.

La troisième forme classique de la vannerie ronga (voir no 3), c'est le *chihoundjou* (Ro), *shiroundjou* (Dj), le panier conique que les femmes emploient pour le transport du maïs, de l'argile et du fumier. (Il n'est pas très certain qu'entre ces trois opérations elles lavent le *chihoundjou*). On le tresse à peu près de la même manière que le toit d'une hutte, la pointe en bas; des côtes de folioles de palmier remplacent les perches. C'est, comme nous l'avons vu l'attribut des femmes par excellence¹ et elles en garnissent volontiers le rebord avec des perles. Elles portent fort habilement ce panier en équilibre sur leurs têtes. Jamais je n'en ai vu une seule, petite ou grande, laisser tomber son « *chihoundjou* ». Quand il est vide, on le tourne de l'autre côté et le voilà transformé en chapeau. Rien de plus gracieux que de voir les jeunes filles partir pour les champs, avec leurs paniers coniques bien d'aplomb sur leur tignasse. Et, lorsqu'elles sont en voyage et qu'elles arrivent dans un village d'amis, se tenant bien droites, jetant leurs regards de ci de là sans baisser ni tourner la tête, leurs compagnes s'élançant à leur rencontre et s'emparent de leurs *chihoundjou* pour les poser à terre, dans un petit trou que l'on se hâte de creuser dans le sable. C'est là le premier devoir de l'hospitalité entre femmes!

1. Les membres masculins de la famille sont appelés « *ba mathari*, ceux des assagaies » tandis que les femmes sont : « *ba chihoundjou*, celles du panier » tant il est vrai que ce sont là objets caractéristiques de chaque sexe.



VANNERIE THONGA.
(Un sixième grandeur naturelle)

Le *lihlelo* (n° 8) est l'instrument dont les cuisinières se servent pour vanner le maïs. Les feuilles de palmier n'étant pas assez résistantes pour cela, on fabrique le *lihlelo* au moyen des racines d'un arbre dit *noukanhlelo* (une sorte de mimosa) et on l'enduit de ce vernis rouge-brun obtenu au moyen des écorces de palétuviers. C'est avec le *lihlelo*, ou plutôt avec le *ndjéouane* (forme réduite du même panier) que les ménagères vont cueillir les petits concombres sauvages et les herbes diverses qui constituent leur repas supplémentaire de midi.

Dans les clans du Nord on rencontre souvent un panier sphérique fait de même matière que le panier avec lequel on vane, et couvert d'un *lihlelo* ordinaire.

Les Rongas ont encore deux ou trois autres espèces de paniers moins répandus : le *nhalaba*, sorte de sac tressé où l'on met le poisson, le *nchaba*, etc.

Un autre objet que l'on prendrait à première vue pour un panier mais qui sert à un tout autre usage, c'est le *nhlouto*, la passoire (n° 1). Cette passoire, de forme inédite, est une sorte de longue poche tressée dans laquelle on verse la bière de maïs. Les particules en suspension dans cette boisson s'accrochent aux pailles qui dépassent au sommet de la passoire ou s'accumulent au fond, tandis que le liquide filtre à travers les interstices du tissu. On peut même serrer la bouillie plus ou moins solide qui reste dans la poche pour en extraire toute la bière. Cette opération a pour effet de rendre cette boisson beaucoup plus alcoolique.

L'art du vannier n'est point vulgaire. Apanage des hommes, il est pratiqué par certaines familles, dans certains villages où on se le transmet de père en fils. Les enfants qui ont du goût pour ce genre de travaux s'en font enseigner les procédés par leurs parents. Mais jamais on ne force un jeune homme à apprendre le métier de vannier. Il faut que son cœur (*mbilou*) l'y pousse! Chez les primitifs, l'art demeure toujours une affaire de génie individuel. Il ne devient jamais une exploitation mécanique comme dans les fabriques du monde civilisé. C'est pourquoi il conserve un caractère de sincérité, de naturel et de beauté qu'on ne retrouve pas toujours dans les produits de l'industrie européenne du xx^e siècle!

Aux environs de Lourenço-Marques, dans notre annexe de Masane, vivait une famille renommée pour ses *ngoula*. C'est celle de Toumbène. L'un des fils a hérité du talent du père. On recourait à lui, lorsqu'il n'était encore qu'un jeune garçon, pour répa-



LA FOURNAISE PRÊTE A ÊTRE ALLUMÉE

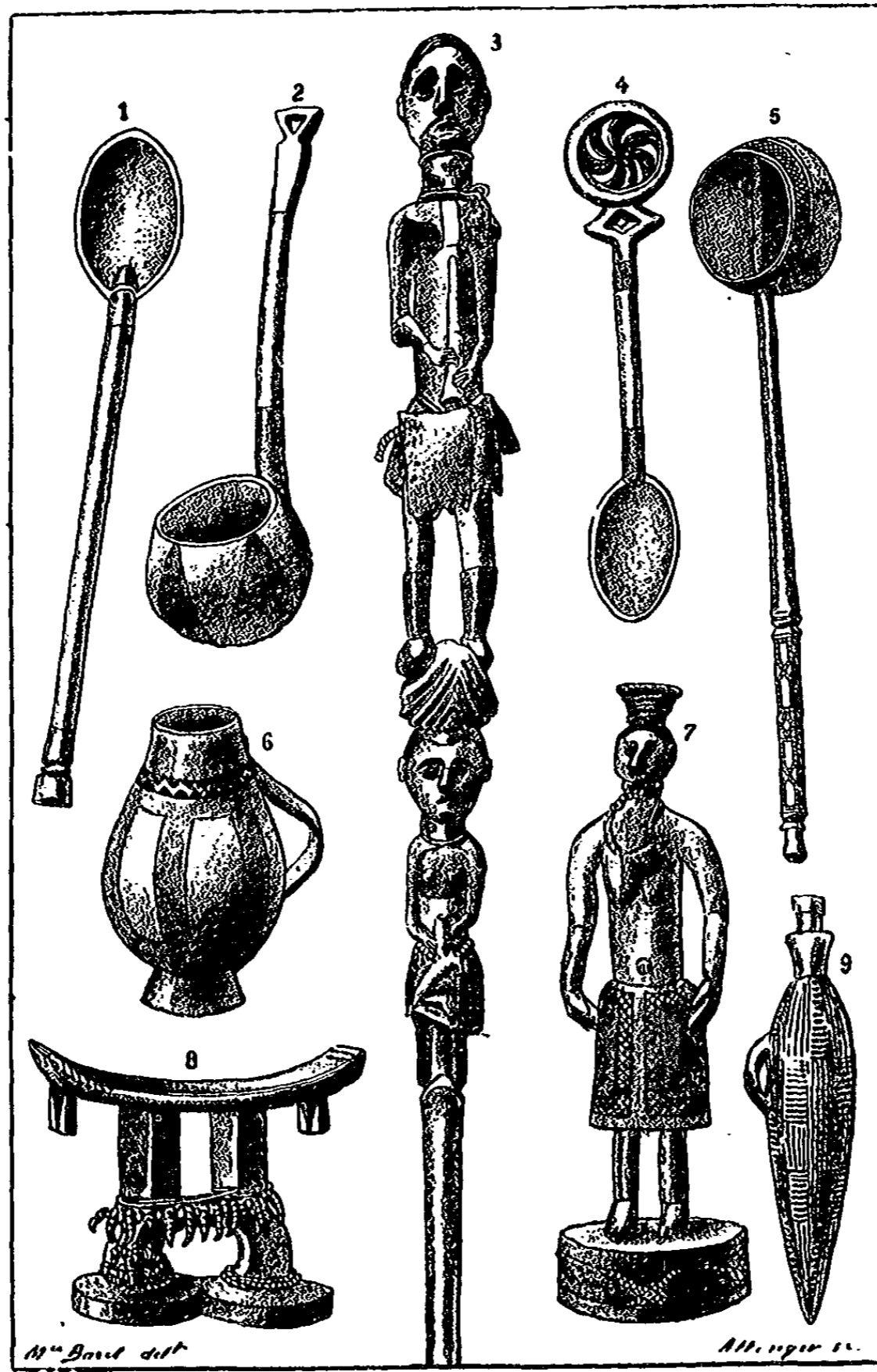
Phot. A. Boret



RÉSULTAT DE LA CUISSON

Phot. A. Boret

L'ASSOCIATION FRANÇAISE POUR L'ÉTUDE DES MŪRES DE LA MONTAGNE



SCULPTURES THONGA

rer les vieux paniers et les *lihlelo* percés. Il était d'une complaisance à toute épreuve.

Si la fabrication des paniers est le fait de certaines familles qui en conservent plus ou moins le monopole, la confection des *nattes* (*likoukou*, *li-tin*) est beaucoup plus répandue. Nombreux sont les hommes qui savent « *tlhaba likoukou*, percer une natte. » Pour cela, les Rongas réunissent une quantité de joncs solides, longs d'au moins un mètre (il en croît par myriades dans leurs plaines); ils les percent à plusieurs places et passent des ficelles à travers les trous. Un tissu de ficelle courra des deux côtés de la natte, dans les bords, pour l'empêcher de se défaire. Neuves, ces nattes sont d'une belle couleur dorée. Chaque indigène possède la sienne sur laquelle il dort, enveloppé dans sa couverture. La fumée des huttes les a bientôt brunies.

Les femmes en possèdent deux : une vieille, qu'elles emploient durant la menstruation, et une plus neuve, sur laquelle elles dorment en temps ordinaire.

La *ficelle* (*ngoti*, *yin-tin*) nécessaire à la fabrication des nattes est obtenue de la manière suivante. Les feuilles du palmier-*nala* sont cueillies très jeunes, très tendres (*nchounya*). On passe un couteau sur toute la longueur de ces folioles afin d'enlever la substance verte, charnue qui les recouvre : il ne reste que le parenchyme, composé de fibres très légères, mais résistantes (*nkouhwa*). Le vannier pose deux petits paquets de ces fibres sur sa cuisse et, avec le plat de la main, il les fait rouler l'un sur l'autre (*nkouampa*), les tordant ensemble, les unissant, les entrelaçant. Puis il ajoute continuellement de nouveaux bouts et fabrique ainsi une ficelle (*bokouhwa*) aussi longue et aussi forte qu'il la désire.

Voici les expressions techniques employées pour les différents ouvrages de vannerie.

On *louka* (tresse) les *ntchaba*, les *chihoundjou*, les *lihlelo*, les *ndjéouana*, les *hwama*, les *nhalaba*, les *matchala* (étendoirs), les *chitlanta* (huttes-greniers).

On *tlhaba* (perce) les *ngoula* et les *likoukou*.

On *bélcha* (attache) les petits balais (*mpsayelo*, n° 5) et les murs de roseaux (*khoumbi*).

On *bangela* (fabrique) les *bounana*, sortes de hamacs en *milala* tressés que l'on suspend aux arbres et où l'on va dormir parfois, en été, pour échapper aux moustiques qui remplissent les maisons.

On *rounga* (coud) les bateaux (*mabyatcho*). Les anciennes embarcations des indigènes, celles qu'ils construisaient avant

d'avoir des clous, des marteaux, des scies, étaient en effet composées de pièces de bois assujetties ensemble au moyen de liens. On voit encore quelques-unes de ces pirogues antiques à Mapoutjou. Aux environs de Lourenço-Marques les barques des indigènes sont faites d'après le modèle des bateaux européens. Les pêcheurs coupent des branches fourchues avec lesquelles ils font la carcasse de leurs embarcations et contre lesquelles ils clouent des planches. Ils deviennent joliment habiles à ce travail. L'un d'eux, Sam Matlombé, était particulièrement expert dans cet art.

Les bateaux cousus d'autrefois pourraient être appelés œuvres de vannerie. Ceux d'aujourd'hui appartiennent décidément à un autre genre d'industrie. Ils nous fournissent donc une transition toute naturelle entre la vannerie et les travaux sur bois.

III. — SCULPTURE.

C'est, comme nous l'avons vu, le *nkouchlou* (*Trichilia emetica*) qu'emploient les indigènes de ces contrées pour leurs travaux sculptés. Si le nom de cet arbre est fort dur à prononcer, son bois est d'autant plus tendre et il a l'avantage de ne pas se fendre facilement en séchant. Si la nature ne leur avait fourni cet excellent arbre, qui sait si les Rongas auraient jamais songé à fabriquer les... objets d'art que nous représentons hors texte!

Cependant, avant de songer à l'art, ils ont commencé par tailler (*batla*) avec leurs petits couteaux des objets d'usage courant : les *cuillers* (*nkombé*), par exemple (voir planche de la sculpture, n° 1) dont il y a plusieurs numéros : la grande qui sert à partager la potée de maïs entre tous les commensaux et la petite, avec laquelle on mange lorsqu'on a les mains souillées (vol. I. p. 182) On trouve souvent des cuillers sculptées avec un véritable art. J'en reproduis deux spécimens qui sont particulièrement intéressants : la première présente une sorte de roue dont les rayons sont disposés en spirale comme décoration au haut du manche (n° 4); la seconde, apportée par le docteur Audéoud du pays de Mapoutjou a comme motif d'ornement un serpent sculpté. Toutes les cuillers, même les plus simples, sont décorées de dessins noirs pyrogravés avec un fer rouge. Pour la bière on emploie des louches ou puisoirs faits d'un seul morceau de bois et qui sont généralement décorés de grands triangles noirs (n° 2). A Inhambane et à Quelimane les indigènes s'en font avec des noix de coco sur lesquelles ils gravent des figures géométriques curieuses (n° 5). Les *gobelets* (*ntcheko*, *mou-mi*) ont généralement une anse (n° 6).

Dans une des illustrations on peut voir deux cuillers suspendues à une *chaîne*, faite d'anneaux sculptés dans du bois de nkouchlou. C'est un admirable spécimen d'art indigène. On rencontre souvent ces chaînes, surtout dans les clans du Nord. Certaines ont des anneaux de 15 centimètres et atteignent plusieurs mètres de longueur. Celle que l'on voit ici mesure un mètre quatre-vingt et ses anneaux n'ont que dix centimètres. L'intérêt spécial de cet objet d'art est qu'il a été sculpté dans un seul morceau de bois, et que l'artiste ne devait commettre aucune erreur dès le début : une simple entaille de trop et toute la chaîne aurait été brisée et rendue inutile. Des ébénistes européens m'ont déclaré qu'ils ne croyaient pas qu'un ouvrier blanc ordinaire réussirait à sculpter une chaîne semblable. J'ai ouï dire que ces chaînes à cuillers s'employaient lorsque deux individus voulaient faire alliance : ils passaient alors la chaîne sur leurs épaules et, réunis ainsi, mangeaient du même plat. Ce n'est néanmoins qu'un simple jeu, qui n'a aucune valeur rituelle.

Entre les deux cuillers on peut voir une espèce de *bol*, presque parfaitement rond et joliment décoré. Il était entre les mains d'un homme qui avait été possédé, et qui lavait son visage chaque jour, pour rafraîchir sa tête et apaiser les esprits. Les Thongas sculptent aussi de grands plats, parfois très bien décorés, mais ils ne sont pas aussi bien faits que ceux des Ba-Rotsé du Zambèze. J'en possède un qui a soixante centimètres de long sur trente centimètres de large. On les emploie pour servir la viande.

Je n'oublie pas les *mortiers* (*tschouri*, *dji-ma*) généralement en acajou ou en bois de nkagne, ni les *pilons* (*mousi*, *mou-mi*) en bois de nkonono. Les premiers sont souvent ornés de sculptures triangulaires.

Nous retrouvons le même système de décoration dans les *calebasses* qui servent de bouteilles aux indigènes. On sait que la calabasse est une sorte de courge composée de deux sphères d'inégale grosseur avec un étranglement au milieu. Par un ingénieux système d'appui qu'ils placent sous la courge durant sa croissance, les indigènes réussissent à transformer la sphère supérieure en un cou allongé et renflé à son extrémité. Au reste, il existe une grande variété de calabasses. Certaines d'entre elles, plus petites, pourvues de côtes, servent à puiser le *bokagne* dans les amphores. On les conserve spécialement pour cet usage! (Voir figure n° 7 de la planche p. 94). Dans le volume j'ai donné (hors texte) une illustration de ces calabasses pour le boukagne appelées *nijeko* (*mu-mi*), très joliment décorées par un artiste du Tembè. Les dessins noirs

sont pyrogravés et représentent des huttes, des oiseaux, et surtout deux guerriers qui se battent! Les points blancs sont des perles enfoncées dans l'écorce encore tendre de la calabasse. La plus grande calabasse reproduite sur cette illustration mesure soixante centimètres de long sur vingt de large.

Quelques calabasses plus simples se trouvent sur l'illustration qui a trait aux ornements (nos 8 et 9). D'autres sont tout simplement des coques de *sala* que l'on a taillées de manière à y pratiquer un large orifice (nos 6 et 10). Une pièce circulaire, prise à un autre *sala*, tient lieu de couvercle et on la fixe au moyen d'une ficelle qui vient du fond de la calabasse et passe au milieu du couvercle. Si on la noue au-dessus de celui-ci, le *pot de saindoux* sera fermé. Nous appelons ainsi cette sorte de calabasse, car c'est dans ces boules que l'on conserve la graisse de « tihouchlou » dont nous avons parlé. On voit ces pots suspendus aux toits des huttes, se balançant et se couvrant de fumée jusqu'à en devenir tout bruns! Au reste, les jeunes gens s'amuse à les décorer en taillant des dessins dans l'écorce de ces fruits.

La préoccupation artistique est plus frappante encore dans la *tabatière* sculptée en bois d'ébène que portent volontiers les chefs; (celle représentée, n° 9, (h. t. entre p. 112 et 113) me vient de Mavabaze, un chef du pays de Khocène). On la retrouve surtout dans les *oreillers étranges* sur lesquels les Rongas reposent leur tête durant la nuit. Contemplons cet objet (n° 8) avec respect! C'est probablement sur des oreillers de ce genre que l'humanité primitive tout entière a révé! On les retrouve figurés sur les monuments égyptiens, à côté ou au-dessus de couches princières. Dans les stations lacustres aussi, on a exhumé des objets de pierre qui ont la même forme et qui servirent sans doute au même usage. Les Bantous ont conservé à travers les siècles ce meuble des origines. Le spécimen représenté ici a été acheté à un jeune homme, un voyageur, sur le chemin. On y voit encore les griffes d'oiseaux, les perles et autres objets que le possesseur de cet oreiller avait attachés tout autour, sans doute comme trophées de chasse. Il avait l'avantage de dormir littéralement sur ses lauriers et pensait naïvement qu'ils lui porteraient bonheur durant son sommeil.

Les sculpteurs rongas ont même osé s'attaquer à la *figure humaine* et le résultat de leur audacieuse entreprise, tout grotesque qu'il soit, ne manque pas d'originalité, ni même d'un certain style que l'on retrouve dans toutes leurs statuettes. Le plus souvent, ils se contentent de représenter une tête d'homme avec sa couronne (nguiyana) à l'extrémité du bâton avec lequel ils se promènent.

Je donne une illustration qui reproduit la canne de Mankhélou : une très vieille canne, datant de 1850 au moins, et qui montre le style primitif, avant toute influence européenne. Parfois c'est le corps entier qui est sculpté, de la tête aux pieds; (comme la vigne ne pousse pas dans le pays, la feuille de vigne classique est totalement inconnue). Le n° 3 reproduit une canne dont le pommeau représente un homme et une femme, l'un sur la tête de l'autre, le sexe fort maintenant le plus faible sous ses pieds! On peut voir de plus grandes statuettes de trente à quarante-cinq centimètres, et larges en proportion, au Musée ethnographique de Neuchâtel (Suisse), musée qui possède une très riche collection d'objets thonga, car il a été abondamment pourvu par les missionnaires de Suisse française. Le n° 7 est plus petit et représente une femme avec le panier conique typique sur sa tête, orgueil des travailleuses des champs et des cuisinières. Les cinq petites figures du hors-texte: Statuettes tonga sont très amusantes. Elles ont été sculptées par un artiste de Movoumbi (près de Rikatla) qui affirme que l'homme de droite est un banyan. Les autres figures sont des indigènes, deux hommes avec leur couronne de cire et le « ladoula » orné de perles, et deux femmes dont l'une porte son bébé.

Mais le plus bel objet d'art indigène que j'aie jamais vu, c'est un *figre monumental* (ou plutôt une panthère) en train de dévorer un individu, œuvre de Mouhlati, sculpteur des environs de Lourenço-Marques (Voir illust.). Cet artiste, très fier de son ouvrage et qui en réclamait un prix assez élevé, prétendait être capable de sculpter tout au monde, des oiseaux, des animaux à quatre pattes, des gens. Il était renommé dans le pays pour son habileté. Rien de naïf comme cette grosse bête tachetée (les taches sont obtenues comme toujours en brûlant le bois avec un fer rouge), plantant ses griffes dans les chairs d'un homme (un Anglais, à ce que m'a dit l'auteur... inspiré de ce groupe!) et le regardant de ses deux gros yeux ronds pas très symétriques! Par une précaution touchante, ce nouveau Phidias a rendu la moitié postérieure de la queue indépendante du reste de la bête. Un tenon et une mortaise circulaires permettent d'ajuster l'appendice caudal. Ils s'adaptent si bien que le point de jonction est presque invisible. Mouhlati m'a raconté comment l'idée de cette queue démontable lui était venue. Il a songé que, si son œuvre devait jamais être emballée et traverser les mers, on pourrait l'introduire plus aisément dans une caisse. Voilà une pensée qui n'est point d'un sauvage! D'ailleurs l'œuvre elle-même n'eût pas été exécutée s'il n'y avait pas eu de

Blancs dans le pays. Évidemment le sculpteur, indolent comme tous ses compatriotes, n'eût pas consacré bien des jours à sculpter une bête pareille pour servir d'amulette à ses enfants. Il s'est dit que son talent pourrait lui rapporter de l'argent et il a exécuté son œuvre, poussé par cette considération très mercantile et non point par amour désintéressé de l'art. Et pourtant je ne crois pas qu'aucune influence étrangère se soit exercée sur sa conception.

Si les statuettes sont les produits les plus artistiques de la sculpture indigène, les *canots* (shene (Dj)), en sont les plus volumineux. J'ai déjà mentionné les tabous relatifs à l'abattage des acajous ou des mikwenga que l'on emploie dans ce but (p. 22). On peut couper d'autres arbres, comme le mfoubou ou le mouchlou, sans prendre ces précautions.

IV. — MÉTALLURGIE.

Quand et comment le fer a-t-il pénétré chez les Thongas? Il est probable qu'on n'en saura jamais rien. La tradition veut que la population primitive — celle qui faisait cuire les éléphants pour les dépecer — n'ait pas connu les instruments de fer. D'après certains informateurs, la pioche dont on se servait autrefois était un morceau de bois, très dur, arraché je ne sais comment à une sorte de palissandre appelé *ntchiba*. Les indigènes de ces contrées ont donc passé directement de l'âge de bois à l'âge de fer.

Il y a certainement eu un âge de la pierre, comparable à celui des lacustres, dans la Colonie du Cap, où l'on a trouvé une grande quantité de silex et de pierres polies. Je n'ai jamais entendu parler de l'usage de pareils objets chez les Thongas et l'on n'en a pas trouvé sur leur territoire. Quant à l'âge du bronze, ils ont connu l'usage du cuivre pendant longtemps, mais on ne peut prouver qu'ils le connaissaient avant le fer.

Le fer et les autres métaux semblent avoir été introduits tout d'abord par les commerçants « Godji », et les pêcheurs de baleines, dont je parlerai bientôt; ils sont les premiers visiteurs blancs dont les indigènes aient gardé la mémoire jusqu'à aujourd'hui. Les Rongas échangeaient des poules et d'autres animaux domestiques contre des pioches, des bracelets d'airain, et du cuivre que ces étrangers apportaient, et ils apprirent le moyen de faire du fil de cuivre en forgeant (*foula*) les morceaux que leur fournissaient les « Godji ». Plus tard, les épaves de navires fournirent aux forgerons indigènes du fer pour fabriquer leurs pioches, leurs haches, etc. Dans certains villages il y avait de vraies forges (par exemple

à Matlharin, près de l'île de Benguélène, à Matjolo, etc). Les pioches étaient en forme d'as de pique, et fixées dans un manche de bois, comme les haches ordinaires, et les haches de guerre (I p.421). Mais les Thongas s'approvisionnèrent du précieux métal avant tout dans les montagnes du Transvaal, surtout dans le Zoutpansberg du Nord, où les Bvéchas pratiquent la métallurgie du fer depuis un temps indéterminé. Ces pioches southo ont joué un grand rôle dans l'histoire de la tribu thonga, car elles ont été employées sur une large échelle comme moyen d'échange dans les contrats de lobolo.

Ces Bvéchas — on dit que ce nom est une corruption thonga de Venda — faisaient leurs fourneaux dans des termitières, comme on peut le voir sur la photographie (hors-texte), prise par M. H. Gros, près de la Montagne de Fer, à l'Est du district des Spelonken. Ils creusaient trois trous sous la fournaise, et, au moyen de soufflets fabriqués avec des peaux, ils projetaient l'air à l'intérieur du four par une corne d'antilope. Le minerai, brisé en petits morceaux et mélangé avec du charbon de bois, était fondu, écrasé, puis fondu une seconde fois, écrasé encore, et on en faisait des pioches et des haches, etc. Qui avait appris aux Vendas cet art? Seraient-ce les Ma-Lemba, cette curieuse tribu, à moitié sémitique par ses coutumes, qui envahit le Nord du Transvaal au cours du xviii^e siècle? Personne ne peut l'affirmer avec certitude. J'ai l'impression que l'origine de cet art métallurgique est plus ancienne, car les indigènes Lébombos, qui envahirent le Nondjwane au xvi^e siècle, semblent avoir déjà possédé des armes de fer. Au Sud de l'Afrique l'origine et la date de l'introduction du fer est encore un mystère.

On trouvera la figure d'une très jolie ceinture sur la planche des ornements, n^o 1. C'est l'œuvre d'un jeune homme des environs de Lourenço-Marques, nommé Filémone, qui fabriquait dans ses moments de loisir des objets de ce genre avec des fils de fer, de laiton et de cuivre tordus, pliés en forme de festons et réunis au moyen de languettes de métal. Sans doute l'influence européenne est très sensible dans les ceintures en question. Elles ont cependant un cachet spécial et prouvent que, dans ce domaine, les indigènes sont susceptibles de développement. Chez les Zoulous, comme dans notre tribu, on fabrique avec ces mêmes fils de cuivre de grandes coupes de diverses formes et des coquetiers.

La méthode indigène de fixer les lames de métal des assagaies aux manches au moyen de fil de fer est aussi très ingénieuse. On voit parfois des cannes d'ébène couvertes du haut en bas d'un

treillis de fil de fer et de cuivre délicatement tressé. Un expert indigène raccommoda un jour la crosse brisée de mon fusil de chasse avec du fil de fer selon ce procédé et le fit admirablement. Ce fil de fer, autrefois fabriqué par les forgerons indigènes, s'achète maintenant à Lourenço-Marques, ou chez les commerçants hindous.

D. — COMMERCE

Les Thongas ont une inclination naturelle pour le commerce et s'y sont toujours livrés. Avant de connaître l'existence de l'argent, quand on ne pouvait encore se procurer des pioches ni même les bracelets *rillalla* apportés par les Blancs, ni les lingots de cuivre fondus par les Southos de Palasra et appelés *liralé*¹, ils savaient acheter (*chaba*) et vendre (*chabisa*), c'est-à-dire échanger les produits primitifs de leur travail. Une natte se négociait contre une poule et, tout sauvage qu'il fût, le vendeur pensait : « J'ai fait une bonne affaire : la poule pondra des œufs et des poussins en sortiront : j'en retirerai du profit (*bindjoula*). » Un panier *chiroundjou* s'échangeait aussi contre une poule. On adoptait une autre méthode d'achat pour la poterie : on remplissait un pot de maïs, et donnait au potier le maïs pour la valeur du pot. Pour les arachides en cosses il fallait remplir le pot deux fois, tandis que, pour des produits plus précieux comme le millet, la moitié seulement suffisait. J'ai vu de mes yeux quelques transactions de cette espèce chez les Nkounas. Si le pot se brisait lorsqu'on l'employait pour la première fois, le potier devait le remplacer par un autre.

Mais ce commerce primitif devint beaucoup plus important quand les Blancs apparurent. La baie de Delagoa fut un des premiers points visités et occupés par les Européens au Sud de l'Afrique, et un commerce indigène considérable s'y développa au xvi^e siècle, d'après les documents portugais. Ces documents portugais montrent que déjà en 1545 Lourenço Marques et Antonio Caldeira exploitèrent commercialement la baie, et essayèrent d'établir des échanges réguliers avec les indigènes. Ces relations ne se continuèrent pas régulièrement; cependant en 1650 il y avait cinq établissements de commerce dans les environs de Delagoa, l'un sur l'île d'Inhaque, un autre à Sheflin, un troisième sur le Nkomati (*Manhiça*) et les deux derniers sur les deux rives de la

1. Voir mon article dans *Folklore*, 24 juin 1903.

baie. En 1771, les Hollandais s'établirent à Delagoa et y restèrent quatorze ans. Les Autrichiens aussi installèrent une garnison sur l'île d'Inhaque en 1781, mais cette place forte fut détruite par une frégate portugaise. Depuis le commencement du XIX^e siècle, l'occupation portugaise a été plus continue. La seule raison qui poussait les Blancs à s'établir à Delagoa était naturellement la possibilité de faire le commerce avec les indigènes, et la présence des étrangers favorisa sans doute un certain développement commercial chez les Rongas et les tribus de l'intérieur.

Ainsi l'affirme en tout cas un Portugais qui visita Lourenço-Markes à la fin du XVIII^e siècle et qui rendit compte de ses impressions au prélat de Mozambique, Don F. Amaro de Saint-Thomas. Sa description paraîtra un peu fantaisiste à ceux qui ont vu les lieux. Nous en relevons seulement les points suivants : « Au Sud de la baie réside le roi Capella (surnom que les Portugais donnèrent jadis à la famille royale du Tembé), qui s'appelle maintenant Antonio (c'est peut-être le Mouhari des indigènes). Il est très puissant et a toujours chez lui un marchand pour le trafic de l'ivoire. Au Nord du fleuve se trouve notre factorerie où nous avons un fort qui a eu jusqu'à 170 soldats. Le roi de Matolla (Matjolo) est très puissant et bien approvisionné. Son village a plus de 400 cases. (Il s'agit probablement de tous les villages du pays). C'est là que viennent les habitants des montagnes, avec de l'or, du cuivre, de l'ivoire pour la vente desquels ils paient une redevance. Ce roi a une province nommée Cherinda (Chirindja). Il en tire quantité d'ivoire... J'ai vu dans la maison du roi de Maouote (Mabota) deux grandes caisses pleines d'ambre. En remontant le fleuve (Nkomati) trente ou quarante jours, on arrive chez le grand Caxa (Cacha, sans doute Khosa, pays de Khosène) qui est comme une sorte d'empereur. C'est là que vont tous les navires de commerce¹. Il donne l'hospitalité à tous les marchands qui y vont acheter l'ivoire, l'or, les cornes de rhinocéros, les dents d'hippopotame et le cuivre, choses qu'ils ont à très bon marché. Un grand nombre de nègres du royaume de Quitêve (pas loin de Beira?) descendent de la montagne et viennent à ce village pour y faire des échanges. Ils apportent une grande quantité d'or... Le grand Caxa et son peuple se sont trouvés en rapports suivis avec les Impériaux (les Autrichiens qui occupèrent la baie en 1781), lesquels en retiraient de grands profits. Tous les mois deux ou trois vaisseaux chargés de vêtements noirs et de verroteries s'y rendaient pour les échanges. Ces deux fleuves (la rivière Mapoutjou et le Nkomati) peuvent fournir chaque année, d'après mes observations, plus de douze bâtiments chargés d'ivoire,

1. Ces vaisseaux étaient très probablement de toutes petites embarcations qui portaient tout au plus cinq tonnes de marchandise. Pendant la plus grande partie de l'année, il est impossible de remonter le Nkomati plus haut que Magoulé (où le fleuve fait un coude) avec un bateau qui aurait plus de deux pieds de tirant d'eau.

d'or, de cornes de rhinocéros et de dents d'hippopotame... Toutes les plages de la baie sont couvertes d'habitants qui font un grand commerce d'ambre et vont le vendre aux rois Matolla, Maouote et au grand Caxa. »

Cette description, peut-être trop pompeuse, prouve que le commerce Ronga, au siècle passé, était assez considérable.

Il est intéressant de noter, à côté de ces documents des Blancs, ce que les indigènes eux-mêmes se rappellent de ce commerce des temps passés. Selon eux, les premiers Blancs avec lesquels ils entrèrent en contact n'osèrent pas descendre sur le rivage. C'étaient des pêcheurs de baleines et ils donnaient aux gens de Makanéta de la viande de baleine à manger. Les Rongas avaient coutume d'aller à leur rencontre, dans la baie, sur des radeaux faits de troncs d'arbres attachés ensemble (p. 114). Ils disaient : « Nous allons à « Godji »; *Godji* signifiait cette sorte de commerce. Les Blancs et les Noirs ne pouvaient se comprendre. Pourtant le commerce n'était pas un « commerce silencieux », comme ce fut le cas ailleurs. Ils communiquaient par gestes, et les indigènes obtenaient surtout des métaux de ces marins, les ritlatla d'airain, des pioches de fer, des morceaux de cuivre qu'ils transformaient en fil, etc. Qui étaient ces étrangers? Les indigènes ne peuvent le dire sûrement, mais ils pensent que c'était des Anglais, car le terme *Ba-Godji* est encore communément appliqué par eux aux Anglais. Après ces Blancs, les indigènes se souviennent de l'arrivée des musulmans, qui vinrent sur des « vaisseaux à la queue relevée » (encore aujourd'hui les bateaux arabes ont une poupe qui correspond à cette description), appelés *mapanganyi*, et ils furent les premiers qui abordèrent et entreprirent une exploitation commerciale régulière du pays. Ils apprirent vite à parler aux indigènes, et à se servir d'eux, en les envoyant loin dans l'intérieur négocier l'ivoire et les peaux contre des pioches, des perles, des vêtements, et plus tard de la poudre et des balles.

Quel qu'ait été l'ordre d'arrivée de ces étrangers, un fait est certain : les Rongas de Delagoa ont servi d'intermédiaires entre les Blancs et les tribus de l'intérieur pendant longtemps, et ce furent les gens de Mpfofoumou, du Nondjwane, de Mabota et du Hlanganou¹ qui furent particulièrement intéressés à ce commerce,

1. Les gens du Hlanganou, voisins de Nwamba, étaient renommés comme voyageurs de commerce. De là leur surnom « Ba-kou-hlomoula foumo, ba thaba misaba » — « Ceux qui prennent l'assagale et percent le sol ». Ils employaient leurs armes non pour combattre, mais dans des buts pacifiques :

et qui allaient jusqu'au Mosapa (le pays des Ndjaos) et au Bvecha (pays des Vendas) pour l'échange des produits.

Les *expéditions commerciales*, bien qu'étant une chose du passé, sont encore dans la mémoire des vieilles gens, ainsi que toutes les coutumes qui les accompagnaient. Les Southos appelaient ces voyageurs *Makwapa* (prononciation thonga de *Magwamba*), peut-être à cause du nom d'un Thonga qui vivait sur l'Oliphant ou près d'Inhambane. La troupe, appelée *mpshoumba*, était généralement conduite par un *ndjilachi*, c'est-à-dire « le maître de l'expédition », à qui le commerçant asiatique, Banyan, remettait des marchandises pour le négoce. Cet homme devait trouver un certain nombre de porteurs qui devaient ensuite partager avec lui les profits du voyage. Le Banyan estimait la valeur des marchandises en livres sterling. Si le tout représentait une valeur de 60 £ par exemple, il mettait 60 grains de maïs dans un coffre et le *ndjilachi* faisait de même dans sa hutte; au retour, il devait remettre au Banyan l'argent, les peaux ou tout ce qu'il avait acheté avec les marchandises, pour une valeur de 60 £; et si un désaccord survenait les soixante grains de maïs étaient de nouveau comptés, pour la vérification du contrat. S'il avait rapporté une défense d'éléphant, le Banyan lui donnait une somme équivalente au montant d'un lobolo entier. Les porteurs recevaient deux pièces de calicot comme récompense.

Après avoir été à Kimberley en 1870, quelques Thongas qui avaient commencé à comprendre les avantages du commerce, se mirent à entreprendre des expéditions semblables, pour leur propre compte. Mais ils abandonnèrent bientôt leur expérience, car les Ngonis de Mouzila leur volaient souvent toutes leurs marchandises, alors que quand ils voyageaient pour le compte des Blancs, les Ngonis avaient peur de piller la troupe. Ils revinrent au système de faire le commerce pour les Blancs, d'autant plus que, si quelque perte se produisait, c'est le marchand blanc qui en supportait les conséquences.

Ces troupes devaient observer certains tabous pour réussir dans leurs expéditions, en particulier les *tabous des voyageurs* dont j'ai déjà parlé (I. p. 322).

Il existe plusieurs chants populaires composés à propos des marchands. Nous en avons cité un plus haut; en voici un que la

les assagaies leur servaient de canne dans leurs expéditions commerciales. Une autre version dit : « Ba chaba ndlela » — « Ceux qui paient la route », ils ne se battent pas, mais préfèrent payer pour obtenir le passage.

troupe des porteurs chantait quand elle était fatiguée du voyage et désirait retourner à la maison :

Hoho! hoho! maringele wa mamano!
Hoho! hoho! dla nkambana, hi mouka!
Hulukati ya ndlopfu yi nga siyi nwana!

Oho! oho! Toi qui nous conduis au nom de notre mère!
Oho! oho! Casse le plat et retournons chez nous!
La femelle de l'éléphant n'abandonne pas son petit!

La troupe était généralement composée d'hommes seulement. L'allusion à la femelle de l'éléphant peut cependant faire croire qu'il y avait aussi parfois des femmes parmi eux. Elles s'adressent au chef de l'expédition, en lui demandant de casser le plat, afin que l'on n'ait plus d'ustensiles pour manger et que l'on soit forcé de retourner à la maison. D'ailleurs, disent-elles, en pensant à leurs enfants restés là-bas au village, il n'est pas naturel de rester longtemps séparés d'eux. La mère du petit éléphant n'abandonne pas sa progéniture!

Sur le chemin du retour, ils devaient observer soigneusement un certain oiseau appelé « hwati », qui se nourrit de poisson : si cet oiseau volait dans la bonne direction, vers la maison, c'était un bon présage. S'il poussait son cri *kwerou-kwerou* (*kwerou* signifie à la maison), ou s'il se posait sur la couronne d'une hutte, alors les voyageurs étaient heureux et poussaient leurs joyeux *mikouloungwana*. Au contraire, si un membre de l'expédition était mort en route, un autre oiseau, le *magoudjwana* allait venir se percher sur la couronne de la hutte avec un air fatigué, laissant retomber sa tête... Alors c'était des larmes au lieu des cris de joie!

Ces grandes expéditions de commerce furent remplacées plus tard par le commerce des peaux, auquel les Rongas se livraient et qu'ils négociaient dans l'intérieur pour de la poudre ou quelque autre produit européen. J'ai connu un indigène, qui organisait des expéditions au Bilène, où il achetait des peaux de civettes dont les guerriers zoulous aiment à se couvrir. De là, il allait dans les montagnes du Swaziland ou du Zoulouland, vendre sa marchandise. On disait qu'il obtenait beaucoup de bœufs en échange de ses précieuses peaux de nsimba. Cependant, la dernière fois, son voyage ne réussit pas et il n'essaya plus de recommencer.

A la fin du siècle passé, le commerce indigène consistait aussi à vendre de la cire, du caoutchouc et des tonnes de *nkampfi* (amandes du mafourère) aux maisons de commerce de Delagoa, (l'ivoire

était épuisé depuis longtemps), mais ce commerce est presque entièrement tombé. Mon impression est que le commerce indigène a beaucoup diminué au cours de ces cinquante dernières années. Il est évident que la civilisation, qui donna au début un remarquable élan à l'esprit commercial des Thongas, a presque entièrement détruit leur commerce en fin de compte. Comment cela s'est-il passé?

Une des raisons de cette diminution est peut-être la venue d'un grand nombre d'asiatiques, de Banyans de Goa et Bombay, qui sont passés maîtres dans l'art de tenir des magasins, et qui en établissent partout où ils pensent qu'il y a une population suffisante pour tenter l'aventure. Comme ils vivent très bon marché (le riz et le curry sont leur nourriture essentielle), dans n'importe quel réduit, vendant avec d'énormes profits, habiles à faire des marchés, ces gens monopolisent le commerce de détail dans tout le pays, et les indigènes sont tout à fait incapables de leur faire concurrence : c'est pourquoi ils ont abandonné leur activité commerciale d'autrefois ¹.

1. J'ai fait un jour l'inventaire des marchandises étalées sur les rayons d'une boutique de Banyan, dans le district de Mahazoule (au Nord du Nondwane). Voici ce que le sieur *Nala*, Hindou de Goa établi dès longtemps parmi les Thongas, offrait à vendre aux indigènes qui demeuraient aux environs de son primitif magasin :

Etoffes. On les mesure sur les gens eux-mêmes, soit par *chikoumba*, mesure correspondant à la longueur d'un bras, soit par *nkoumba* ou *bemba* (deux bras), soit par *péça*, une pièce complète, équivalant à deux bemba. Les tissus les plus recherchés s'appelaient : *lingidao* (blanc), *machita* (noir avec raies blanches), *chinuakana* (rouge et noir), *chilandana* (tout rouge), *mempana* (éttoffe rouge spéciale portée pour le deuil), et *malopa* (éttoffe bleu-marin, très légère, employée plus fréquemment encore dans les cas de deuil). En outre, on pouvait acheter des mouchoirs (*minlourou*) de diverses couleurs, plutôt rouges, et dont un grand nombre viennent de fabriques de la Suisse Orientale, des couvertures blanches (*gampongo*, c'est-à-dire neige), pour trois ou quatre shilling, des couvertures de couleur, plus solides, variant de cinq à sept shilling, des essuie-mains dits *thaoula* (de towel, en anglais), et même certaines pièces d'habillement, entre autres un *djansi* (paletot), de quinze shilling! Parmi les étoffes, mentionnons spécialement le « *ganguisa nlombi* », c'est-à-dire « celle avec laquelle on fait la cour aux filles », de couleur bleu foncé avec des dessins de fleurs blanches.

Perles. Il y en avait une dizaine d'espèces au moins chez *Nala*. Elles se nomment : *djividja* (noires), *mbanda* (blanches), *chingazana*, *chimouzana*, *nkankana*, *habo*, *matchimbarolé*, *bafa*, *tchambo*.

Divers. Des bagues, des hameçons, des boutons (*masowa*), du fil, des aiguilles, des tabatières à enfiler dans le trou des oreilles (*linhlanga*), des couteaux, des cuillers, des pelotons de ficelle, des cadenas (*makandjaté*) avec leurs clés, de petites chaînettes pour suspendre à la ceinture et faire du bruit

Une seconde raison de la disparition presque complète du commerce des temps passés ce sont les *grands changements économiques* qui résultent du fait que Lourenço-Marques est devenue un grand port de mer, relié étroitement aux mines de Johannesburg qui reçoivent une bonne partie de leur approvisionnement « via Delagoa ». Des milliers d'indigènes sont employés à décharger les grands navires, qui arrivent par centaines à quai. Un Noir peut gagner 50 shillings et plus par semaine à ce travail; en peu de temps, il a amassé de quoi subvenir amplement aux besoins de sa famille, et ne voit plus la nécessité d'aller au Bilène, au Zoulouland ou au Waziland, pour gagner sa vie. Les femmes aussi peuvent gagner de l'argent en vendant des tomates et des patates à une population blanche qui s'accroît sans cesse. C'est bien plus facile que de ramasser de la cire, ou d'entailler les arbres pour recueillir le caoutchouc¹.

De plus, la mode d'aller aux *mines du Transvaal* pour gagner de l'argent est devenue si générale qu'un Thonga se croirait en une certaine mesure un raté s'il n'avait pas fait un séjour en ville (chiloungou). Là, à Johannesburg, ils gagnent 3 £. dans les mines ou 4 à 5 £ par mois comme cuisiniers : alors ils prennent en mépris les expéditions commerciales de jadis, qui rapportaient moins d'argent et comportaient plus de danger.

Ces nouvelles conditions économiques ne découragent pas seulement les indigènes du commerce pour leur propre compte, en les réduisant de plus en plus à la condition de simples travailleurs salariés, mais elles détruisent rapidement leur industrie pittoresque et intéressante. Pour quelques shillings ils peuvent acheter des

en marchant, des bracelets (busenga, dix pour un shelling), des cuillers de bois, des peignes, des rouleaux de fil de fer mince, des peaux de civette, de singe, une grosse trappe en fer pour attraper les hyènes ou autres bêtes des champs, de petites lampes à pétrole en taiton, des sardines à six pence la boîte, des biscuits anglais et enfin, — *last not least*, — un tonneau d'eau-de-vie d'Allemagne que l'on avait étendue (tempora) de moitié d'eau!

1. Il y a au moins deux espèces d'arbustes dont la sève, quand elle se solidifie, donne de l'excellent caoutchouc. Ils sont assez répandus et M. Dewevre, un botaniste belge, qui a fait une étude spéciale des plants de caoutchouc, et à qui j'ai envoyé des feuilles et des fruits de ces arbres, les a classés parmi les *Landolphia*. L'un est le *Landolphia Petersiana*, et l'autre une variété de *Landolphia Kirkii* (Dyer) que d'autres nomment *Landolphia Montelroi*. Les indigènes pratiquent une incision dans l'écorce de l'arbre, et une sève laiteuse suinte, qui se durcit bientôt et les filaments un peu gluants sont enroulés alors autour de petits bâtons. Une bonne espèce de caoutchouc pourrait sans doute être obtenue de ce pays, si les arbres étaient cultivés et entaillés d'une façon intelligente.

ustensiles européens. Leurs cuillers joliment sculptées sont remplacées par de vilaines cuillers de métal, leurs gobelets en bois par de vulgaires gobelets d'émail, et leurs plats primitifs, par de la quincaillerie européenne décorée avec un goût douteux. Au lieu du bout de roseau qu'ils portaient dans les trous de leurs oreilles comme boîtes à priser, ils achètent maintenant des cartouches de laiton, et les beautés thonga, méprisant la graisse des *lihoulou* s'oignent d'une huile parfumée, importée d'Europe. Il peut y avoir des avantages dans ces changements, mais le côté pittoresque de la vie bantou disparaît rapidement, car il n'y a plus rien qui pousse au développement des arts et des métiers indigènes.

E. — OBSERVATIONS GÉNÉRALES SUR L'INDUSTRIE INDIGÈNE

C'est une destinée bien étrange que celle de ces races africaines au milieu desquelles la civilisation du xx^e siècle fait irruption de toutes parts et qui vont changer du tout au tout, alors que, pendant des siècles, des dizaines de siècles peut-être, elles étaient demeurées dans leur même état primitif, piétinant pour ainsi dire sur place ou se développant avec une lenteur extrême. La transformation paraît devoir être d'autant plus rapide que l'immobilité a été plus grande.

Recherchons un peu les causes qui expliquent ce phénomène de stagnation extraordinaire.

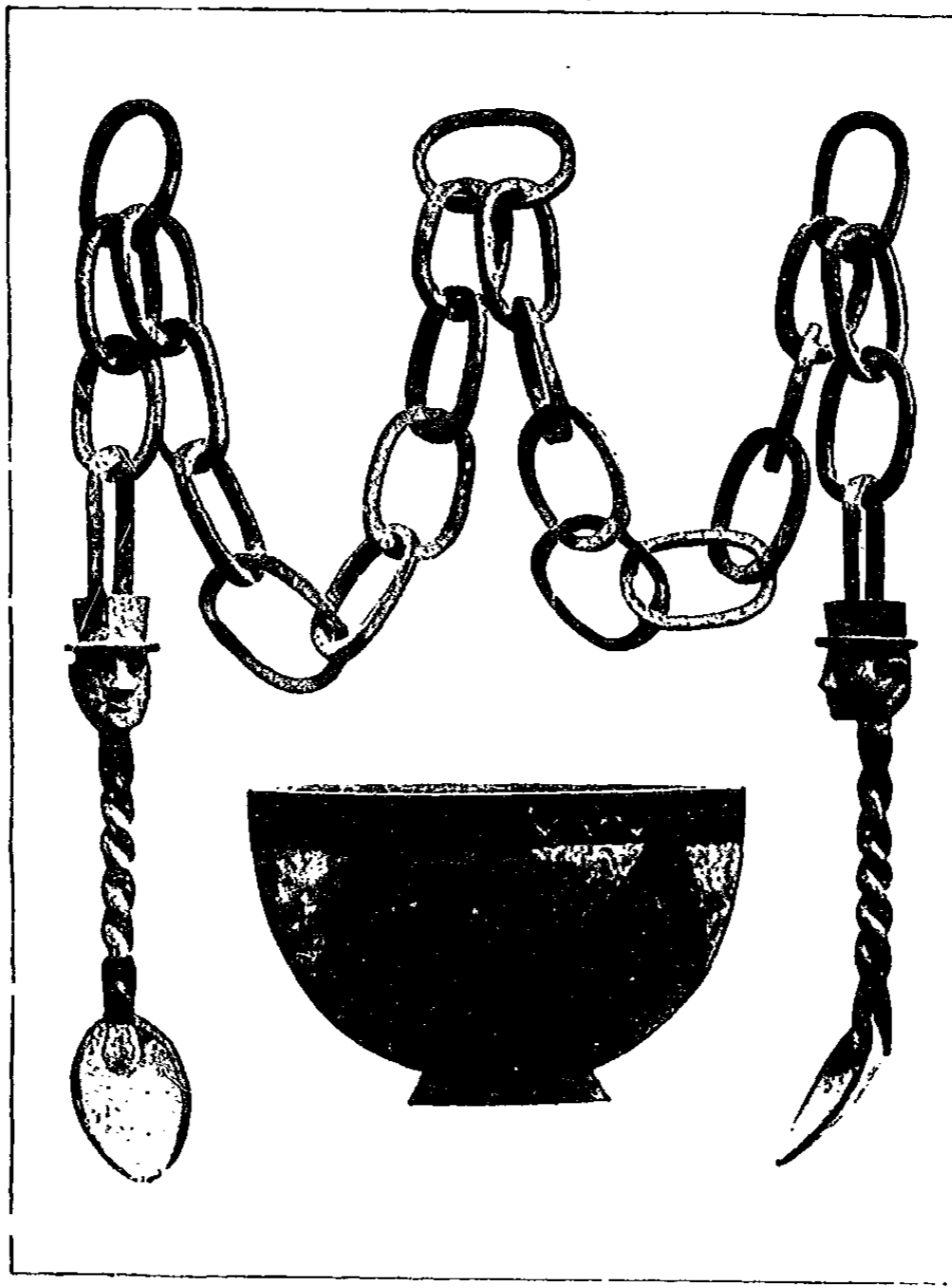
Tout le monde est d'accord que l'état de civilisation dans lequel les Européens ont trouvé les tribus bantou du Sud de l'Afrique est extrêmement ancien. Il est vrai que nous n'avons pas beaucoup de données historiques sur le développement de ces peuples. Il nous paraît néanmoins fort probable que la forme de leur *ngoula*, de leur *hwama*, de leur *chiroundjou*, de leur oreiller, la méthode de construction de leurs huttes, et même l'ensemble de leurs mœurs datent d'une haute antiquité et se sont transmises telles quelles de génération en génération. Pourquoi cette absence de développement alors que les races indo-européennes parties probablement d'un état primitif très analogue se sont élevées à la civilisation si perfectionnée des Grecs et des Romains et surtout du monde moderne?

La réponse que plusieurs donnent à cette question c'est que les tribus bantou ne sont pas capables de progrès. Elles sont con-

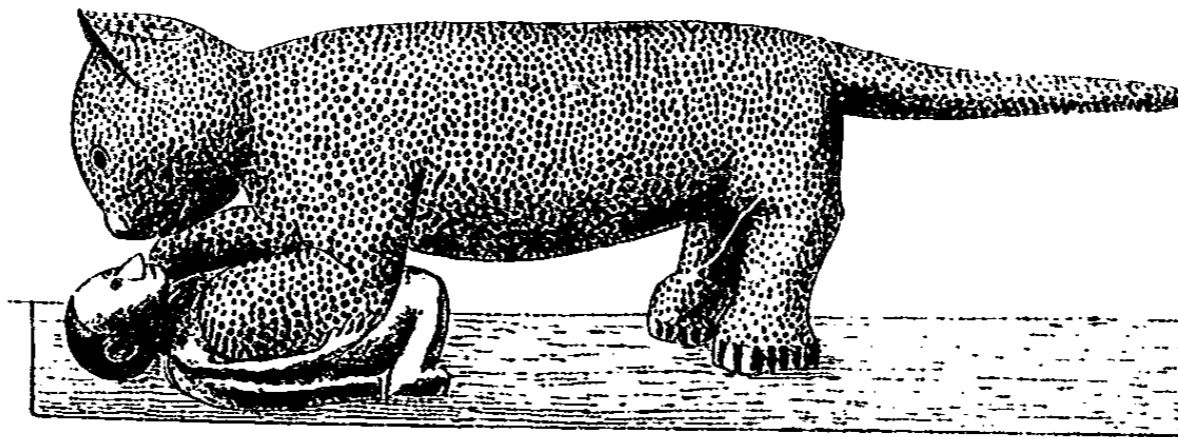
damnées, de par leur constitution psychique, à végéter dans une éternelle sauvagerie ou à se ridiculiser par une servile imitation des races supérieures. Cette thèse n'est pas justifiée par les faits. Nous reconnaissons chez les Rongas, comme chez leurs congénères bantou, une infériorité intellectuelle relative. Néanmoins leur âme possède, à l'état plus ou moins rudimentaire, toutes les facultés dont la nôtre se glorifie. Durant les années que nous avons passées au contact de ces intelligences que l'on prétend si bornées, nous avons été frappé bien davantage des ressemblances qui rapprochent les Africains de nous que des différences qui nous séparent d'eux. D'ailleurs c'est une erreur de prétendre qu'ils n'ont pas progressé. Leur génie inventif est prouvé par la variété avec laquelle les diverses tribus ont su tirer parti des matériaux que leur fournissait la nature. Les Rongas ne font pas leurs paniers comme les Zoulous ou les Southos. Puis, à deux reprises du moins, nous constatons un progrès manifeste dans leur industrie : l'avènement des perles, il y a un ou deux siècles, a fait naître chez eux un art original et les relations avec une tribu mieux vêtue que la leur les ont poussés à adopter un costume nouveau dans le courant de ce siècle-ci. (Comparez *Introduction à la Grammaire rongga*, § XXXI).

Quand le cuivre et l'airain purent être obtenus, non seulement ils en firent de jolis bracelets, mais ils inventèrent un vrai art nouveau, le tressage des ceintures (p. 94, figure n° 1), des coquetiers, et des coupes de formes variées très différentes de celles fabriquées par les Européens.

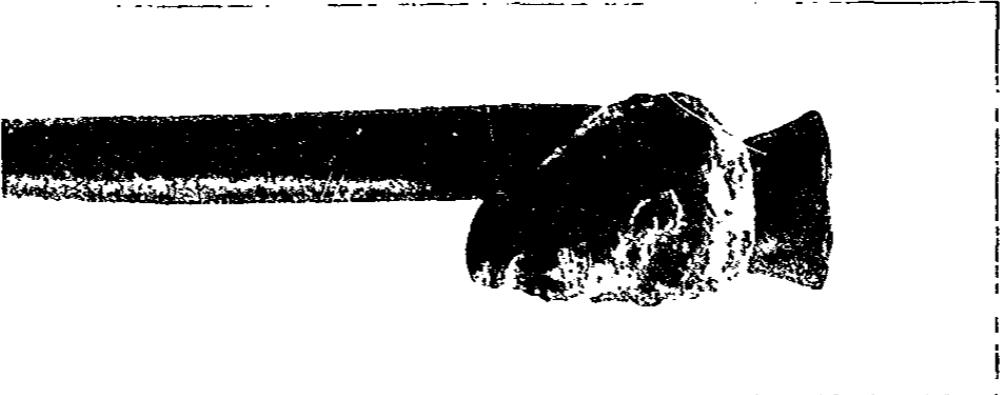
On ne peut douter de la capacité que l'indigène possède de progresser dans le domaine de l'industrie et cette impression est confirmée lorsqu'on considère les résultats obtenus grâce à l'enseignement des arts et métiers qu'ils reçoivent dans plusieurs institutions missionnaires. Les missionnaires suisses ont introduit dans leurs écoles la manufacture des paniers et des paillassons, avec les matériaux du pays, et les résultats de l'expérience ont été tout à fait à l'honneur de l'intelligence des indigènes, comme on peut le voir dans les illustrations ci-jointes. Un des élèves de Shilouvane a même inventé une nouvelle forme de panier, fait avec une seule feuille d'une grande espèce de palmier (mpfouñwana) qui croît dans la plaine de Leydsdorp. Dans ces institutions, là où l'on enseigne scientifiquement la charpenterie et la construction des wagons, les résultats sont très satisfaisants, comme j'ai pu le voir moi-même à Lovedale où un indigène avait fabriqué entièrement un splendide bureau américain; un ouvrier européen



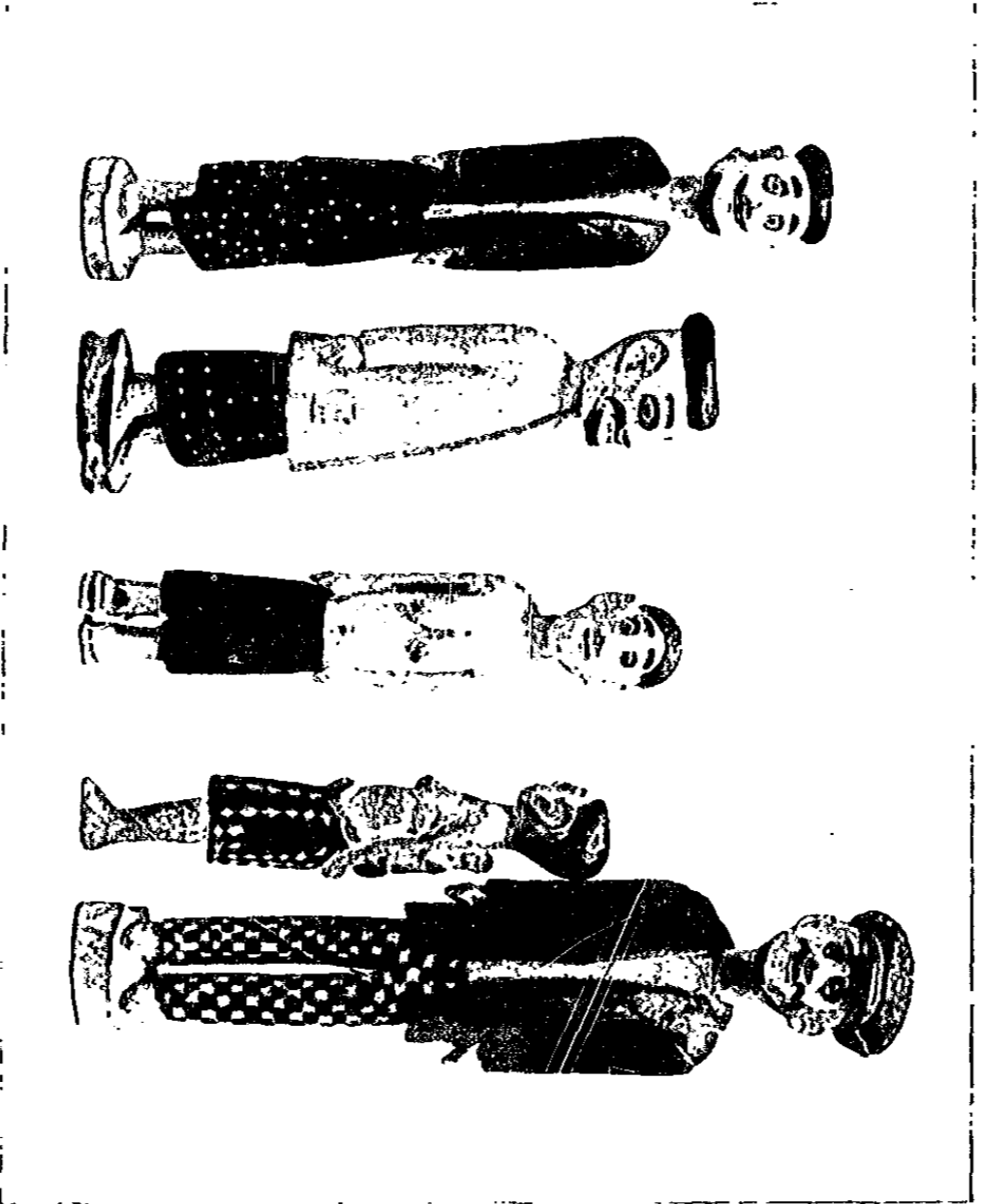
CHAINE ET BOL SCULPTÉS



UNE PANTHÈRE DÉVORANT UN ANGLAIS



LE FAÏON
DE MANABÉHOI



STATUETTES THONGA

n'eût pas mieux réussi. La stagnation industrielle des tribus sud-africaines ne doit donc pas être expliquée par une incapacité de progrès innée. Je crois que nous devons chercher sa cause ailleurs, et, sans prétendre épuiser le sujet, je vais énumérer les causes qui expliquent, à mon sens, la lenteur excessive du développement de ces tribus.

Leur *système politique*, social, religieux est l'une des principales raisons de cet état de choses. Les chefs décédés sont les dieux de la nation. Ce qu'ils ont fait, c'est ce qui doit être fait encore; la manière en laquelle ils ont vécu, c'est la norme suprême; les *traditions* que les ancêtres ont léguées à leurs successeurs constituent le plus clair de la religion et de la morale de ces peuples. La *coutume*, transmise dès les temps préhistoriques, c'est la loi. Personne ne songe à s'en affranchir. Faire autrement que les autres, *psa yila*, c'est défendu. Ce serait une atteinte portée à l'autorité divine des ancêtres, un sacrilège.

Ce principe est maintenu d'autant plus fermement que la tribu est plus pure d'éléments étrangers et moins soumise aux influences extérieures. Dans le pays de Khosène, par exemple, lorsque notre évangéliste Jozéfa se mit à construire une maison carrée, on voulut l'en empêcher. C'était un acte de révolte. Comment pouvait-il songer à demeurer dans une hutte faite autrement que celles de ses pères? S'il n'y avait pas eu de Blancs dans le pays, il eût été peut-être impossible à Jozéfa de se bâtir une maison à son goût. Voilà un exemple typique de l'immobilisme industriel des Noirs! ¹

Mais, en donnant pour raison de cet immobilisme le règne souverain de la coutume, maintenue par les autorités de la nation, nous n'avons fait que reculer la difficulté. Comment en effet, un pareil système d'oppression a-t-il été possible? Pourquoi des individualités supérieures ne se sont-elles pas émancipées de ce joug et n'ont-elles pas conquis leur liberté, communiquant, bon gré, mal gré, une impulsion à la tribu endormie, semblable à un organisme dont le sang s'est figé! Dans nos races, les artistes, les penseurs ont bien su, dès les temps de l'antiquité, affirmer leurs

1. Le manque d'imagination de ces races est particulièrement frappant dans le domaine de la mécanique. On a remarqué que les indigènes sud-africains n'ont pas encore inventé une seule machine. Cependant j'ai entendu affirmer par des techniciens de Johannesburg que les Thongas ont une aptitude spéciale pour faire marcher les machines et un goût marqué pour la mécanique. Comme aucun d'eux n'a encore étudié les hautes mathématiques, il ne faut pas s'étonner après tout qu'ils n'aient pas inventé de machines nouvelles.

idées nouvelles et entraîner, malgré elle, la masse réfractaire sur le chemin du progrès. Nous nous contenterons de faire valoir deux considérations qui peuvent contribuer à élucider ce problème.

Notre civilisation est la résultante des efforts combinés de millions d'intelligences et de centaines de peuples. Le lacustre de l'âge de la pierre n'était pas beaucoup plus développé que le Noir actuel du Sud de l'Afrique; à certains égards, il l'était moins. Mais il habitait l'Europe, et, au sud de ce continent, s'étend une mer à l'intérieur des terres, une Méditerranée qui envoie des golfes jusqu'au cœur des pays qui la bordent, facilitant ainsi les relations de peuple à peuple. Toute découverte faite par une nation devenait facilement la propriété d'une autre. Rome a hérité de la Grèce et la Grèce de l'Égypte et de l'Assyrie, et ces rapports internationaux, favorisés par les conditions géographiques de l'Ancien Monde, expliquent le développement, la *progression arithmétique*, dirions-nous, de notre civilisation indo-européenne. En Afrique, rien de semblable. Peu ou point de baies à ce continent dont la côte est désespérément uniforme et peu hospitalière. Les fleuves sont coupés de cataractes qui empêchent la navigation sur une bonne partie de leur cours. Des déserts de sables brûlants séparent les tribus les unes des autres. Parfois ce sont des montagnes massives, de vrais remparts qui les isolent. Les communications sont presque impossibles et la tribu noire, réduite à ses propres forces, au sein d'une nature qui ne pousse guère à l'action, en reste à l'industrie élémentaire qu'elle a acquise. *Il lui manque l'influence du dehors* pour féconder les énergies intellectuelles, la faculté inventive dont elle possède les germes.

D'ailleurs un second fait intervient au cours du développement de l'humanité et ce fait, tout en faveur des peuples indo-européens va accentuer encore la différence entre les diverses branches de la race humaine. Par une évolution séculaire, les hiéroglyphes égyptiens deviennent des signes idéographiques lesquels finissent par aboutir à l'alphabet phonétique des Phéniciens. Or cet alphabet va conquérir le monde et transformer la face des choses. Ces vingt à trente lettres dont les Noirs n'avaient aucune idée, ces signes, grâce auxquels le bois, le papier vont parler, permettront désormais aux hommes de génie de transmettre au peuple lui-même leurs pensées. La science d'une époque sera codifiée et passera intégralement à la génération suivante, au lieu que, jadis, les idées se perdaient ou se déformaient dans la tradition populaire. La progression désormais ne sera plus seulement arithmétique.

Elle va devenir *géométrique*. Le livre sera l'accumulateur dans lequel la force intellectuelle de la race se concentrera pour se répandre ensuite, sans déperdition, féconde et puissante, lumière ou moteur, dans toutes les sphères de l'activité humaine. L'imprimerie centuplera ses moyens d'actions. Ceci tuera cela. Ceci, le livre, tuera cela, non point la religion qui est éternelle, mais l'ignorance, la superstition., le conservatisme bête et la paresse d'esprit.

Les Noirs du Sud de l'Afrique n'ont inventé aucun système d'écriture. L'idée même de représenter un objet, un nombre, une pensée, un son, par un signe convenu ne semble pas avoir jamais abordé leur esprit. Makhani, le vieux conseiller de Mozila, ne savait pas son âge. Il pensait probablement, comme d'autres vieillards de sa génération, qu'il avait bien dix ans. Je lui demandai un jour : « Pourquoi n'es-tu pas allé chaque année, lorsque les feuilles reparaissent aux arbres, faire un signe quelconque dans l'écorce d'un *nkouchlou*. Tu pourrais aujourd'hui additionner toutes ces marques et savoir combien tu comptes d'années. » Il riait, il trouvait cette idée absurde, futile! Sans doute cette absence d'écriture est la preuve d'une certaine infériorité intellectuelle. Mais les circonstances du milieu peuvent expliquer pourquoi les Noirs sont demeurés illettrés! Or ce fait-là constitue la principale raison de leur arrêt séculaire.

D'ailleurs, on ferait tort à ces peuples si on les jugeait uniquement d'après l'état de stagnation dans lequel est demeurée leur industrie. L'activité de l'esprit ne se manifeste pas seulement par la fabrication des machines ou par les hautes spéculations commerciales. L'homme est un animal pensant et parlant. La parole, la littérature qui reflètent la pensée sont des activités humaines plus essentielles encore que l'industrie. Or si les Rongas, comme leurs voisins les Southos et les Zoulous, n'ont jamais inventé d'écriture et si on peut les qualifier d'illettrés, ils ne sont point sans littérature. Nous allons le démontrer surabondamment en traitant de leur *vie littéraire et artistique*.

CINQUIÈME PARTIE

VIE LITTÉRAIRE ET ARTISTIQUE

L'ethnographie ne se borne pas à décrire les coutumes et les rites. Sous les multiples manifestations de la Vie de la Tribu, l'ethnographe s'efforce de découvrir son âme. Plus nous avançons dans notre étude, plus nous serrons de près le mystère de sa vie mentale.

La vie mentale se révèle dans des faits spirituels de deux sortes : ceux qui touchent au côté intellectuel de la vie et ceux qui touchent à son côté moral et religieux. Nous n'avons pas encore été assez loin pour arriver à une conclusion sur la Religion et la Morale des indigènes, mais nous pouvons chercher à décrire maintenant les caractères principaux de leur intelligence.

CHAPITRE PREMIER

CARACTÈRES DE L'INTELLECT BANTOU

Mon intention c'est de donner ici brièvement le résultat de l'étude du langage, car le langage d'une nation est l'une des manifestations les plus complètes de sa pensée l'une de celles en la valeur desquelles on peut avoir le plus de confiance.

Si j'ai osé parler de l'intelligence *bantoue* et non de l'intelligence *thonga* seulement, c'est que les caractères grammaticaux des langages bantous sont si semblables, que les conclusions que l'on peut tirer de l'un d'entre eux s'appliquent à la plupart des tribus, *mutatis mutandis*. En tous cas le southo, le zoulou, le tchopi, le venda et le thonga sont très proches parents dans leur structure, ils forment le groupe Sud-Est des langages bantous; et même si les groupes du Centre et de l'Ouest diffèrent sur certains points, on peut affirmer que les dialectes bantous présentent une uniformité remarquable.

Mon but n'est pas de me livrer à une étude grammaticale détaillée. Elle a été faite pour la plupart de nos langages sud-africains, et le linguiste qui désire apprendre le thonga peut employer la *Grammaire Ronga* ou la *Grammaire Élémentaire Thonga-Shangaan* dont nous avons déjà parlé. Laissant de côté tout le côté technique de la question, j'essaierai seulement de montrer en quoi le langage peut éclairer notre connaissance de l'intelligence bantoue. Dans ce but, passons en revue le Nom, le Verbe, la Conjonction et l'Adverbe.

A. — LE NOM ET LA FACULTÉ DE CLASSIFICATION

Le système bantou des noms montre que l'intelligence bantoue possède la *faculté de classification*. Tous les noms sont divisés en un certain nombre de classes ou de genres, sept ou huit en ce qui concerne le groupe Sud-Est, jusqu'à dix dans les groupes centraux; ces classes se reconnaissent à leur préfixe singulier et pluriel, qui sont très semblables dans tous les dialectes. Quel sys-

tème de classification ces Genres dénotent-ils? Les langages Indo-Germaniques divisent les objets de la nature en deux catégories, mâle et femelle, et ajoutent, dans la plupart des cas, une troisième catégorie, le neutre. Ce sont des langages basés sur la *distinction des sexes*, ainsi que Bleek avait l'habitude de les caractériser. On ne trouve rien de semblable chez les Bantous¹.

Ils suivent un système tout à fait différent, qu'il est, en fait, très difficile de comprendre pleinement. Ces langages ont déjà beaucoup évolué, et, de même qu'il est impossible d'expliquer pourquoi un mot comme *chemin* est masculin, et un autre mot comme *route* féminin, la raison pour laquelle tel et tel nom appartient à telle ou telle classe n'est pas toujours apparente. Cependant, dans l'ensemble, le système de classification des Bantous est beaucoup plus rationnel que le système indo-germanique. Je ne l'étudierai pas étymologiquement, c'est-à-dire en cherchant la signification originale des préfixes; tâche très difficile, accomplie par le professeur Meinhof, qui avait à sa disposition une quantité énorme de matériaux. Je ne le considérerai que dans ses caractères principaux, tel qu'il apparaît maintenant dans le langage vivant, et j'affirme qu'il révèle une réelle faculté de classification.

Le Bantou divise les objets naturels en sept ou huit catégories:

1° Les *êtres personnels*, que l'on distingue par le préfixe *mou* (*n*) au singulier et *ba* au pluriel. C'est la première classe *mou-ba*: *mounhou*, l'homme, *nouna*, le mari, *nsati*, l'épouse, etc... Cette classe est si bien définie dans l'esprit bantou que les nouveaux objets de caractère personnel y sont immédiatement incorporés: par exemple: *mouloungou*, l'homme blanc, *mouhanou*, la femme blanche (d'après un mot hindou). Les animaux qui se comportent comme des êtres raisonnables dans les contes populaires, sont soustraits à leur classe, et sont traités comme appartenant à la classe *mou-ba*; on ajoute le préfixe *Nwa* à leurs noms. On peut aussi former d'innombrables substantifs verbaux en ajoutant à la racine verbale le préfixe *mou*, s'ils désignent des personnes (par ex. : *kou fa*, mourir, *moufi*, le mort).

1. Les Thongas ont cependant un suffixe féminin *ati* (*oti*, *etsi*) qui correspond à un préfixe féminin *mi* (I, p. 41). On trouve ce suffixe dans *nsati*, la femme, *rarakati*, la tante maternelle, *houloukati*, la femelle d'un éléphant *hweti*, la lune, *nyeleti*, l'étoile, *mati* (?), l'eau, etc. On le trouve dans beaucoup de noms de rivières: *Nkomati*, *Nwobeti*, *Nuanetsi*, *Selati*, *Nfoloti*, *Chingwédzi*, etc. D'autres noms de rivières appartiennent à la classe *li-tin* ou *ri-tin*: *Limbeloulé* (Olliphant), *Limpopo*, *Letsitélé* (Ritchindélé), *Ritabi* (Grande Sabie), etc.

2° La seconde classe, *mou-mi*, désigne les *arbres*; presque tous les arbres y rentrent (I, p. 375), et ceux qui ont été introduits récemment dans le pays ont été incorporés d'après cette règle : ex. : *manga*, *mimanga*, le *manguier*. Il est vrai que beaucoup d'autres noms possèdent le préfixe de la classe des arbres : le vent (*moya*) et d'autres mots semblables (*moumou*, la chaleur, *ndjilo*; le feu, *mpfouka*, l'espace, *nkari*, le temps) le corps (*miri*) et certaines de ses parties (*nomou*, la lèvre, *nengé*, la jambe). Mais ce sont les arbres qui donnent son caractère à cette seconde classe.

3° La troisième classe, *jin-tin* (zoulou *in-zin*, southo (n)-li) est de toute évidence celle des *animaux*. Le quatre-vingt-dix pour cent d'entre eux y rentrent, et même si beaucoup d'autres objets ont ces préfixes (la parenté, par exemple, en certains de ses degrés : *namou*, *ndjisana*, etc. (I, p. 210), elle est très nettement la classe des animaux.

4° La quatrième classe (*dji-ma* (Ro), *ri-ma* (Dj), zoulou : *ili-ma*, southo *lé-ma*) est celle des *fruits* et l'on y incorpore sans cesse de nouveaux fruits (ex. : *malalandji*, oranges). On y trouve plusieurs autres catégories d'objets : des objets naturels, durs, brillants (*pala*, le crâne; *rambo*, l'os, *foumou*, *tlhari*, l'*assagaie*; *dambou*, le soleil) et des choses qui forment un ensemble. Il est possible qu'à l'origine le préfixe « ma » se soit appliqué aux objets qui comportent une idée de dualité (*mahlo*, les yeux; *mabélé*, les seins, *maboko*, les bras; *mahahla*, les jumeaux); mais dans le stade actuel du langage, les fruits me semblent l'élément caractéristique de cette classe.

5° La cinquième classe (*li-tin* (Ro), *ri-tin* (Dj) (zoulou *ulu-izi*) est très difficile à définir et semble tendre à perdre son caractère propre : elle manque en southo et fait presque défaut en djonga. Je l'appelle la classe des *organes*, au moins des *organes qui ont une forme allongée* (*lidjimi*, la langue; *libambo*, la côte; *likhongotlo*, l'épine dorsale, etc.). L'idée primitive est peut-être celle de la longueur.

6, 7, 8° Les classes six, sept et huit ont un caractère nettement neutre : la sixième *bou-ma* (zoulou *ubu-ma*, southo, *bo-ma*) désigne les *notions abstraites* dérivées des adjectifs ou des adverbes (*boukoulou*, la grandeur); la septième (*chi-psi*, zoulou *isi-izi*, southo *se-li*) les *instruments* et la huitième (*kou*, zoulou *uku*, southo *hu*) les *actions*. C'est la classe verbale car l'infinitif du verbe, *kou famba*, signifie aussi bien la marche que marcher.

La classe *bou-ma* peut aussi être appelée la classe des *liquides*

car la plupart des liquides y appartiennent (boukanyi, boupoutjou, etc.) (Voir I, p. 375).

Si nous considérons la signification principale de chacune de ces huit classes, nous pouvons dire que, quelle que soit l'origine des préfixes, les Bantous d'aujourd'hui, au moins les Thongas, divisent les objets naturels comme suit : êtres personnels, arbres, fruits, organes, liquides, notions abstraites, instruments, actions; et les autres objets sont incorporés à l'une ou l'autre de ces classes, d'une manière plus ou moins arbitraire.

Ceux qui savent parler une de ces langues, témoigneront qu'il s'agit bien ici d'un système de classification : on incorpore instinctivement les objets nouveaux dans la classe qui leur convient; autrement dit, lorsqu'on forme des mots nouveaux, on choisit leur préfixe conformément à sa valeur classificatoire. La faculté de classification de l'esprit bantou n'est certainement pas moins développée que celle des Aryens.

B. — LE VERBE ET LA FACULTÉ DE COMBINAISON

Le verbe bantou n'a pas de flexion : les langues bantou appartiennent au type agglutinant, c'est-à-dire qu'elles expriment les différents temps et modes du verbe, non par un changement du radical, mais par l'adjonction d'éléments verbaux, préfixes ou suffixes. Mais ces adjonctions sont si variées, que quiconque étudie les langues bantou reste stupéfait devant la puissance de combinaison qu'elles révèlent. Il n'est pas possible de prouver ici cette affirmation par des exemples techniques, mais je puis certifier que si l'on sait faire usage de ces éléments verbaux, on peut arriver à exprimer toutes les nuances de la pensée aussi bien qu'avec les verbes à flexion et un bon nombre d'autres. Ce n'est pas une exagération de parler des milliers de combinaisons que permet la conjugaison bantou.

Pour illustrer cette faculté de combinaison de l'esprit bantou, je n'ai qu'à renvoyer le linguiste à l'admirable série que l'on peut établir avec les dérivés verbaux. Prenons la forme simple *kou bona*, voir. Nous pouvons en dériver le passif *boniwa*, être vu; deux qualificatifs, *boneka* et *bonakala*, être visible; l'applicatif *bonéla* voir pour quelqu'un d'autre, prendre soin de; le causatif, *bonisa*, faire voir à quelqu'un; l'intensif, *bonisisa*, voir parfaitement bien; le réciproque, *bonana*, se voir l'un l'autre; le réfléchi,

libona, se voir soi-même. On doit encore mentionner le réversif, comme *pakoula*, décharger, (de *pakela*, charger). Ces dérivés variés peuvent être combinés les uns avec les autres, dans certains cas, chacun ajoutant sa propre signification à celle des autres. Par exemple de *kou tira*, travailler, on peut former *tire-lana* l'applicatif réciproque, se servir l'un l'autre, *tireriwa*, l'applicatif passif, être servi, *tirisiwa*, être mis au travail, etc. Ainsi un nombre infini de combinaisons est rendu possible.

C. — LES CONJONCTIONS ET LA FACULTÉ D'ARGUMENTATION

Les conjonctions thonga coordonnent les idées plutôt qu'elles ne les subordonnent les unes aux autres, et ce fait peut certainement être regardé comme une preuve que le langage a atteint un degré de développement moindre que nos langues indo-européennes modernes.

La conjonction qui correspond à notre « que » ou « afin que » est *lepsakou*. Ce mot vient du pronom démonstratif *lepsi*, suivi de la particule du génitif *a*, et du verbe *kou*, dire. Elle signifie donc étymologiquement « c'est-à-dire ». Voici deux exemples : « Ndja kholwa lepsakou a fambile ». La traduction mot à mot serait : « Je crois c'est-à-dire il est parti ». — « Je mange afin de trouver des forces : Ndja dya lepsakou ndji kouma matimba, » littéralement : Je mange c'est-à-dire je trouve des forces. Les deux idées sont présentées comme parallèles ou coordonnées, non comme subordonnées l'une à l'autre. Néanmoins, dans le dialecte rongga, « afin que » est plutôt exprimé par *akouba*, « pour être » ou « pour devenir », ce qui implique plus ou moins une idée de but : mais cette conjonction n'est pas suivie d'une forme verbale conjonctive.

On remarquera une lacune analogue dans le fait que *quand* et *si* ne sont pas différenciés l'un de l'autre. Ces deux idées sont exprimées par la conjonction *loko* qui n'est que le pronom démonstratif de la classe neutre « kou » employé dans un sens plus étendu ; je n'ai jamais été capable de trouver un mot spécial exprimant la notion abstraite de *condition*.

Nous ne devrions cependant pas déduire de ces faits que l'esprit bantou en est encore au stage « prélogique », si l'on entend par là qu'il est incapable de raisonnement logique. Il existe dans le langage un grand nombre d'autres conjonctions qui montrent

que la manière indigène de raisonner n'est pas très différente de la nôtre. *Parce que* est rendu par *hikousa* ou *hikouba*, littéralement « par (le fait d')être »; *c'est pourquoi, alors, donc* par *hi lepto* ou *hi lepto ké*, littéralement par cela, en vertu de cela » et ce petit mot *ké*, donc, est parfois prononcé avec un mouvement particulier de l'index qui prouve que celui qui parle ressent un vif plaisir à avancer sa conclusion quand il arrive au terme de son argumentation, comme Cicéron quand il prononçait son victorieux *ergo!* Le syllogisme n'est pas inconnu des Bantous, bien qu'ils n'aient peut-être pas su en découvrir toutes les règles. Il est exact que le raisonnement logique est souvent entravé chez les peuples primitifs par les associations mystiques que M. Levy-Brühl décrit si bien dans ses livres sur: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* et : *La Mentalité primitive*, entravé aussi par les facteurs émotifs ou par l'intervention de la volonté; cela arrive malheureusement aussi parmi les races non primitives. Mais en ce qui concerne le mécanisme même du raisonnement, je ne pense pas qu'il y ait une grande différence entre l'esprit bantou et l'esprit des peuples plus civilisés.

En tous cas la faculté de coordination dont font preuve les langues bantou est très développée et leur donne une clarté remarquable. Elle réside essentiellement dans le fait suivant : le préfixe du nom est employé pour former tous les adjectifs et pronoms qu'il détermine, comme on le verra clairement par l'exemple suivant :

Tindlopfou le tiningi ta tiko ti khalutilé : hi tone, hi tolete le ti bonekaka moutjwén wa tone.

Les éléphants nombreux du pays ils ont passé. Ce sont eux, ce sont ceux-ci qui sont visibles dans la forêt d'eux.

C'est là ce que les grammairiens appellent la concordance euphonique. Elle est certainement *euphonique*, car elle provoque de fréquentes allitérations qui plaisent à l'oreille et, en tous cas, empêchent toute confusion, puisqu'elles aident à comprendre d'emblée à quel nom les pronoms et les adjectifs se rapportent.

D. — LES ADVERBES ET LA FACULTÉ DE DESCRIPTION

Les adverbes de lieu, de manière et de temps, etc., sont très intéressants à étudier; on découvre en eux la présence des restes des trois classes locatives *pa*, *mou* et *kou*, qui ont conservé encore

toute leur valeur dans les langages du Centre africain, et tendent à disparaître dans ceux de l'Afrique du Sud (*handle*, dehors; *hansi*, par terre; *hasé*, sur l'autre rive; *moundjoukou*, demain; *kaya*, à la maison; etc.). Ce fait semble prouver que nos dialectes représentent un stade de développement plus avancé que les vieux langages bantou. Mais je veux traiter spécialement ici de ce que j'ai appelé les *adverbes descriptifs*, une catégorie de mots très curieux qui n'ont pas été suffisamment remarqués et qui dénotent une faculté de description admirable dans l'intelligence thonga.

Ces mots que les indigènes emploient par centaines, consistent en monosyllabes ou polysyllabes, souvent répétés deux ou trois fois, et que précède généralement le verbe *kou*. Ce verbe *kou*, phénomène curieux de la grammaire thonga, verbe très primitif¹, désigne toute manifestation du moi, en acte, en parole, ou en pensée, et peut être traduit par conséquent par faire, dire ou penser. Ainsi pour les sens remarquablement pénétrants de ces fils de la brousse, hommes, bêtes ou objets de la nature, tout parle et pense, et ces adverbes tendent à exprimer en mots pittoresques les actions, le langage des choses, sons, mouvements, attitudes, sentiments, etc.

Commençons par les *sons*. Le Lièvre, dans un conte thonga, est représenté comme endormi, lorsque, tout à coup, il se réveille en entendant un *sala*, le fruit du *nsala* (p. 20) qui tombe d'une branche et dit : *katla-katla*, *katla-katla*, bé! *Katla-katla* traduit évidemment le bruit que fait la coque dure du fruit en heurtant les branches dans sa chute, jusqu'au sol où il termine brusquement son voyage dont la fin est rendue par le court monosyllabe *bé*. Le Lièvre effrayé par le bruit, s'enfuit et appelle toutes les bêtes de la brousse, l'une après l'autre en disant : « J'ai entendu un bruit de *kalla-kalla-*, *kalla-kalla-bé* ou — ici il change le mot, peut-être pour éviter une répétition fastidieuse : *ngaya-ngaya*, *ngaya-ngaya bé!* On peut appeler cela une *onomatopée* et l'on en rencontre dans beaucoup de langages. Un certain nombre d'adverbes qui décrivent le son sont employés et sont connus universellement. Les oiseaux disent : *psé! tswil tsiri!* Le vent dit : *wotshyou-wotshyou..* Un homme fait *go-go-go*, il frappe à la porte; *mpfaaa*, il déchire un vêtement; *pfollo*, il brise une canne, etc.. Il

1. Peut-être *kou* est-il une forme abrégée ou simplifiée de *kou ri* qui correspond au zoulou *ukuli*. En tous cas *kou* est employé comme temps narratif du verbe *kou ri*.

y en a des centaines en thonga et quiconque a de l'imagination peut en inventer de nouveaux; je me souviens d'avoir entendu un indigène décrire un wagon de boer roulant sur un chemin pierreux : on pouvait reconnaître le bruit des roues, de la chaîne, du cadre du véhicule, broyant, tintant, craquant!

Parfois l'adverbe descriptif est très différent du son qu'il est sensé imiter : ainsi quand le chien fait *ndo-ndo-ndo*, la souris *lloullou-lloullou*, l'antilope *rourourourou*, le lièvre *llwa-llwa-llwa*, le caractère du mouvement ou de la démarche est décrit en même temps que le bruit. En fait, un nombre considérable de ces adverbes *décrivent des mouvements*, c'est-à-dire des phénomènes perçus par les yeux, et non par l'oreille. Ils transmettent l'impression faite sur le cerveau par des objets, par des mouvements *vus* et non entendus, par *des phénomènes visuels*.

Des *mouvements* de toute sorte d'êtres animés ou inanimés sont ainsi reproduits de façon vivante par les adverbes descriptifs. Des mouvements du corps tout entier : un homme fait *gaa*, il tombe sur le dos; *dlomou*, *nyoupé*, il plonge dans l'eau; *rélémourkou*, il glisse; *ngiri-ngiri-ngiri*, il descend; *khaga*, il monte; *bvoumbouloukou*, il surgit brusquement. — Mouvements d'un membre : *oumé*, il lève un bras menaçant; *ntchouki*, il secoue sa tête en signe de dénégation; *koutjé*, il s'incline et acquiesce; *ljopé-ljopé*, il cligne des yeux. — Mouvements qui comportent un acte précis : *nswi*, *mpsi*, il noue; *nkwa*, il ouvre une porte; *péllou*, il brise quelque chose; *dli*, il perce; *bovnyou*, il gâte, etc.

Les *diverses démarches* peuvent aussi être décrites de cette manière primitive : *nlou-nlou-nlou*, l'éléphant, une grande masse qui avance lentement; *kwanyi-kwanyi*, le lion qui marche lourdement; *pha-pha-pha*, le vol capricieux du papillon; *kwé-kwé*, un homme qui marche avec difficulté; *tséré-tséré*, qui marche délibérément; *kwiti*, souple; *goulsélé-goulsélé*, qui boite; *nyantsa-nyantsa*, qui épie. La grenouille qui saute sur le sol et, pour finir, dans l'eau fait : *nwé.. nwé.. nwé.. djamall* (Ce dernier mot décrit la plongée dans l'eau). Un homme qui court lentement fait *wahlé*; à petits pas *nyakwi-nyakwi*; rapidement : *phéné-méné-méné*, ou *nyou-nyou*, ou *kwarou-kwarou*; à toute vitesse *nana-nana*, ou *nwana-nwana*.

On exprime les *diverses attitudes* à l'aide de mots, qui sont souvent très amusants : un homme fait *phavava* ou *nhabalala* ou *baratjatja* : il est couché sur le ventre; il fait *wolokoloko*, il se tient debout; *khempfa*, il s'assied, exténué; *yinti*, il écoute, debout, attentivement, etc.

Les *expressions du visage* sont décrites avec minutie et le vocabulaire est pour cela extrêmement riche : un homme fait *langou*, il regarde quelque chose; *lori*, avec attention; *dlolo*, avec intensité et longtemps; *pari*, avec angoisse; *dlanya*, avec bonté.

Avançons d'un pas et nous trouverons encore une autre catégorie qui décrit *l'état d'esprit*, les sentiments du cœur, qui sont aussi un phénomène visuel, dans la mesure où ils se traduisent par des attitudes déterminées du corps, ou par certaines expressions des traits. Un homme fait *gée*, il est heureux; *kono*, il a peur; *nkwi-nkwisisi*, il est de mauvaise humeur; *doko-doko*, il convoite; *pounavouna*, il est ému de pitié.

Au moyen de ces adverbess on peut aussi décrire les *phénomènes naturels* et même des *idées abstraites*. Le ciel fait *mphou*, il s'assombrit; *dzounou*, le jour point; la fumée fait *toni-tobi*, elle monte vers le ciel; l'eau, ou les rayons du soleil, font *louloulou*, ils commencent à se réchauffer; le feu fait *lasi-lasi*, on le voit qui palpite au loin.

Idées abstraites. Des hommes font *bi* ou *koullou*, ils sont tous tués, jusqu'au dernier (destruction totale); quelqu'un fait *kwe-melelo*, il n'atteint pas son but, etc.

La liste des adverbess descriptifs que j'ai recueillis s'élève à plus de 250. J'ai découvert la plupart d'entre eux de la manière suivante : Quand j'enseignais à mes élèves le *Boukhaneli*, c'est-à-dire la Grammaire de leur propre langue — que j'ai toujours considérée comme un objet d'étude très intéressant et utile pour eux, je demandais à chacun d'entre eux de me transcrire d'emblée 50 de ces étranges vocables. Sans hésiter, ils se pliaient à cette exigence; l'un d'entre eux en écrivit jusqu'à 70. Ces mots étaient presque tous différents les uns des autres. Ce fait prouve l'extrême richesse du langage à cet égard. Il n'est pas exagéré de dire qu'en thonga on peut trouver dix ou vingt fois plus d'adverbess descriptifs que ceux que mes élèves me fournirent. Si l'on veut arriver à fixer les caractères spécifiques de l'esprit thonga ou bantou, je crois qu'il vaut la peine de les examiner de près. Ces milliers de mot, qui se forment d'instinct pour exprimer l'impression faite sur le cerveau par des phénomènes de tout genre, prouvent l'existence d'une remarquable faculté de description. L'esprit bantou est extrêmement sensible à toute impression venant du dehors, et il trouve un moyen d'exprimer ces impressions dans des mots pittoresques qui donnent un intérêt et une couleur extraordinaires au langage. Les Bantous nous sont très supérieurs sous ce rapport, et c'est la raison pour laquelle si peu d'Européens

peuvent apprendre vraiment à employer convenablement ces adverbess descriptifs (sans parler de ceux qui les méprisent!) Et c'est une des manifestations de ce que je n'hésite pas à appeler le « sens littéraire » de l'esprit bantou!

Ces adverbess descriptifs ne sont-ils employés que par les Thongas; les rencontre-t-on dans d'autres langues bantou? — Assurément! Torrend, dans sa *Comparative Grammar* en cite quelques-uns, qui viennent du zoulou et du senna et parle d'une liste complète fournie par le Rév. A. Hetherwick dans sa *Yao Grammar* et par Rebmann dans son *Kinyassa Dictionary*. Torrend les nomme des substantifs-onomatopées. Colenso en cite plusieurs dans son *Zulu-English Dictionary*. Grout mentionne brièvement cinq d'entre eux dans son chapitre sur les interjections zoulou. Endemann, dans la première édition de sa *Sotho Grammatik* reconnaît leur existence (p. 170) et les fait aussi rentrer dans les interjections, mais ajoute : « Plusieurs interjections de ce genre n'appartiennent pas au langage écrit ». Depuis lors le Rev. R. Godfrey a publié la seconde édition du *Kafir-English Dictionary* de Kropf (1915) et dans sa remarquable Introduction il a montré l'immense importance de ces expressions en zoulou. Il les appelle des racines fortes ou primitives... Le professeur Westerman dans sa *Grammatik der Ewesprache* a aussi montré leur importance dans les langues des tribus de l'Ouest africain. On peut donc affirmer que ce phénomène linguistique se rencontre dans toute l'Afrique primitive et les conclusions que je tire de la présence de ces adverbess descriptifs chez les Thongas, en ce qui touche à leur mentalité, s'appliquent également à tous les Africains.

Quant au terme qui doit servir à les désigner, je ne saurais accepter celui d'*interjection*. Tandis que certains d'entre eux peuvent être employés comme tels, c'est-à-dire « jetés parmi » d'autres mots sans conjonction syntactique, la plupart suivent le verbe *kou kou* (ou *li* ou *li*) juste comme « oui » ou « non » suivent le verbe dire. Ce sont donc plutôt des adverbess que des interjections. Je ne puis souscrire également au terme *substantifs-onomatopées* employé par Torrend. Ce ne sont certainement pas des substantifs, car ils n'appartiennent à aucune des huit classes et n'ont aucun des caractères distinctifs du nom. D'autre part un certain nombre d'entre eux sont certainement des onomatopées, c'est-à-dire des mots qui ressemblent au son produit par la chose qu'ils désignent. Le terme adopté par le Rev. R. Godfrey, *Racines fortes ou primitives*, a été sévèrement critiqué par le Rév. W. Bourquin (voir *Christian Express*, août et septembre 1916) et

il semblerait que cette expression de « primitives » ne dût en tous cas pas impliquer que ces mots appartiennent aux plus vieux éléments du langage. Une proportion considérable des adverbess descriptifs du zoulou (60 à 70 %) portent la trace d'une origine hottentote ou bochimane. Ce serait néanmoins une erreur d'en déduire que ces mots ont été empruntés par les Bantous à des races non bantou. Ils abondent en thonga et le thonga n'a été influencé en aucune façon par les Bochimans et les Hottentots. Mais il y a encore un autre fait qui prouve que les adverbess descriptifs n'ont pas été hérités de l'*Ur-Bantou*; pour autant que j'en puis juger, les adverbess descriptifs du zoulou sont totalement différents de ceux des Thongas¹.

D'autre part, si les adverbess descriptifs actuellement en usage avaient réellement été employés dans la langue mère, il devrait en exister beaucoup qui fussent communs aux deux langues (dont les noms, les adjectifs et les verbes ont un grand nombre de racines communes). Le terme d'adverbess descriptifs m'apparait pour toutes ces raisons le meilleur, et si les grammairiens font des difficultés pour l'adopter, je proposerais alors de les considérer comme des mots qui n'ont pas leurs vrais équivalents dans nos langues européennes plus avancées et, par conséquent, comme formant une nouvelle catégorie, à ajouter aux huit espèces classiques de mots du langage! Après tout, le langage n'est pas fait pour la grammaire, mais la grammaire pour le langage! Et nous, Européens, nous ne pouvons prétendre avoir trouvé toutes les formes d'expression que l'esprit humain est capable de créer. Si les Bantous ont découvert une autre classe de mots qui leur a rendu de grands services, pourquoi devrions-nous les déclarer indignes d'examen et les exclure du langage écrit?

Pour les linguistes, j'ajoute un certain nombre de renseignements sur la nature grammaticale de ces mots et l'importance qu'ils peuvent avoir dans l'évolution du langage humain. L'intonation, le geste qui accompagnent ces adverbess aident naturellement beaucoup à comprendre leur signification. Parfois le mot est *court*, se termine brusquement, comme *gi*, un coup sur

1. Il est impossible de prononcer un jugement définitif sur cette question, car la liste des adverbess descriptifs que nous possédons en zoulou et en thonga est encore loin d'être complète. Des listes complètes de ces intéressantes particules devraient être recueillies dans tous les langages et complétées par les grammairiens qui s'occupent du bantou pour permettre de se livrer au travail de comparaison.

un pieu pour l'enfoncer en terre; ou bien il est *prolongé* comme *ra-a-a*, le déroulement d'une natte sur le sol; ou encore *répété* plusieurs fois, quand l'action consiste en une série de mouvements répétés : *ngiri-ngiri-ngiri*, marcher en descendant vers le puits. Au point de vue étymologique, certains adverbes peuvent être appelés *primitifs* et d'autres *dérivés*. Parmi les premiers on peut ranger *dzi*, l'action de planter (de là le verbe kou dzima), *nyoupé* l'acte de plonger (de là kou nyoupela), etc. Mais d'autres sont nettement des dérivés, par exemple *houmelelo*, l'impression causée par quelqu'un qui apparaît soudain, certainement dérivé du verbe kou houmelela qui est lui-même le dérivé applicatif double de kou houma, sortir. Kou houmelela signifie, selon les lois de la dérivation verbale, être produit, arriver, apparaître. De là l'adverbe descriptif. Voici d'autres exemples de dérivation semblables : *retemoukou*, *rendjerekou*, *ltheriso*, *woloko*, *khaboutelo*. Ce sont généralement de longs mots (bien que tous les longs adverbes descriptifs ne soient pas des dérivés, loin de là). Un processus de dérivation régulier semble être l'application du suffixe *iyani* à l'infinitif du verbe : ainsi un homme fait *yelleliyani*, il dort, (de kou yetlela, dormir); *yimisiyani*, il se tient debout (de kou yima, être debout). Il semble que les indigènes aient trouvé tant de plaisir à décrire leurs idées par ce moyen pittoresque, qu'ils ont même transformé des verbes réguliers en adverbes descriptifs.

Je dois mentionner encore que certains de ces adverbes, comme on le verra dans les exemples suivants, prennent la valeur de verbes transitifs, et peuvent être précédés par un complément direct, en particulier ceux qui expriment des actions. Exemple : A kou *chi wouyouwouyou*, il jette *cela* loin de lui; a kou *mou psi*, il le lie; même le préfixe du verbe réfléchi *ti* (qui est une espèce de pronom invariable) peut être employé ainsi. Exemple : A kou *ti mpsi*, il se lie lui-même. Certains sont en même temps transitifs et intransitifs, suivant le sens. Exemple : A kou *kwé-kwé*, il traîne la jambe (une manière de marcher); a kou *yi kwé*, il le roule (le pieu) : une action transitive.

En cafre (xosa), ces particules sont capables de changer considérablement de sens grâce au fait que le verbe « ukuti » auquel elles sont rattachées peut se joindre aux formes dérivées verbales, que Godfrey appelle réciproque, relative, statique et réfléchie. Ce n'est pas possible avec l'auxiliaire thonga kou; je n'ai rencontré cette combinaison qu'avec le réfléchi *ti*, et encore celui-ci n'était pas employé comme un préfixe de l'auxiliaire comme c'est le cas en zoulou, mais de l'adverbe lui-même.

En cafre comme en thonga, plusieurs de ces mots donnent naissance à des verbes réguliers. Ce fait, qui prouve une fois de plus leur importance, est très intéressant, car il rend légitime, à lui seul, la suggestion que je faisais de les étudier avec soin. Ils correspondent à une phase de l'évolution de l'esprit humain où le langage, encore vivant, crée des expressions nouvelles, et s'enrichit de vocables que l'on invente de mille manières. Je rappelle ici au lecteur ce que j'ai dit dans le premier volume, Appendice II au sujet de *nxoko* (La lettre *x* représente ici le clic dental emprunté au zoulou). Cette expression fut imaginée par un vieux Thonga de Rikatla, un aveugle de 70 à 80 ans, qui exprimait par cette exclamation sa satisfaction de se trouver en bonne compagnie. L'inventeur fut surnommé *Nxoko* et créa le verbe *kou nxoka*, être heureux, et même *kou nxokéla*, le dérivé relatif, être heureux dans un certain endroit. Certainement des phénomènes linguistiques de cette sorte peuvent beaucoup aider à expliquer l'origine du langage. Même des termes d'une haute spiritualité ont été dérivés de ces exclamations, jaillies de l'esprit enfantin des indigènes. Ainsi *phati-phati*, le reflet brillant d'un bœuf bien gras, a donné naissance à *kou phatima*, et *kouétsi-kouétsi*, l'éclat d'une bouteille de verre, à *kou kouétsima*, deux verbes qui ont été choisis comme les expressions les meilleures pour rendre l'idée de la sainteté ou de la pureté (dans son sens positif). Max Muller ne prétend-il pas que le mot *Deus*, ce mot qui a joué un si grand rôle dans l'évolution de l'humanité, a pour origine l'exclamation *Devar* que poussaient nos ancêtres aryens quand ils contemplaient le ciel? *Devar* n'était probablement qu'un adjectif descriptif.

On peut craindre que les livres et la langue littéraire ne fassent disparaître ces expressions si pittoresques et si souvent employées par les indigènes qui sont authentiquement Bantous; le génie de la race souffrirait certainement de cette perte. Que les Européens, dans ce domaine comme dans beaucoup d'autres, s'efforcent de *comprendre* l'indigène pour ne pas le gâter!

E. — LES NOMS DE NOMBRE ET LA CARENCE DU SENS MATHÉMATIQUE

Comparés aux milliers d'adjectifs descriptifs, les noms de nombre font en vérité piètre figure, dans la grammaire thonga. Les Thongas n'en possèdent que sept : *nwé*, un; *biri*, deux; *rarou*, trois qui sont traités comme des adjectifs; *mouné*, quatre; *nilha-*

nou, cinq; *khoumé*, dix; *dzana*, cent; ces derniers sont des substantifs. Tous les nombres doivent être exprimés au moyen de ces sept mots. C'est fort compliqué. « Neuf cent quatre vingt sept » doit être rendu comme suit : cinq cents, et quatre cents, et cinq dix, et trois dix, et cinq et deux. Ce système de numération est nettement décimal, et il est en relation directe avec les dix doigts de la main : la preuve en est que les indigènes, en comptant, emploient généralement leurs doigts. Ils commencent avec l'auriculaire de la main gauche, *un*; puis l'auriculaire et l'annulaire, *deux*; ces deux plus le majeur, *trois*; ces trois et l'index, *quatre*; ces quatre plus le pouce, *cinq*; puis ils ajoutent les doigts de la main droite en commençant par le pouce : cinq plus un, cinq plus deux, cinq plus trois, cinq plus quatre. *Dix* s'obtient en frappant les deux mains l'une contre l'autre. Remarquez que cinq, la main gauche, avec le pouce séparé des quatre autres doigts, imite le chiffre romain V, et dix, les deux mains jointes avec les doigts croisés, fait un X, le signe romain pour dix! Ceci prouve que notre système des nombres, dont nous sommes fiers à juste titre, prit naissance probablement de la même manière que chez la plupart des tribus bantou!

D'autre part on doit dire que si le système de numération n'a pas atteint un développement plus grand, la raison en est que les Thongas ne ressentent pas le besoin et, par conséquent ne s'efforcent pas d'exprimer de grands nombres. Ils s'empressent de dire qu'un nombre est *tjandjabahlayi* (Dj) ou *hloulabakonti* (Ro) c'est-à-dire « celui qui dépasse les capacités du calculateur ». Quand Gougounyana fit une expédition dans le district de Ntimane et vola les bœufs de ses ennemis, ses hommes essayèrent de les compter, mais devant la grande difficulté de cette opération, ils dirent à leur roi : « Ils sont « *tjandjabahlayi*! » Ils sont innombrables! » Il n'y en avait que quelques centaines¹.

Allons plus loin! Les Bantous n'ont jamais aspiré à la moindre précision dans le calcul des heures du jour, par exemple, car, dans l'état primitif, ce n'était en aucune façon pour eux une nécessité. Remarquons combien l'habitude de toujours consulter notre montre a contribué à créer en nous ce sens de la précision et à l'introduire dans nos vies. La seule montre des Bantous est le soleil, et ce chronomètre-là leur suffit. Veulent-ils prendre ren-

1. Quant à compter des hommes, c'était formellement défendu dans le passé. Si quelqu'un en voyant une foule assemblée sur la place publique désirait connaître le nombre des gens présents, on lui disait: « Quoi! Tu nous comptes? Qui désires-tu voir disparaître? » (Chana wa hi nkonta, u ta hi poumba na?)

dez-vous pour le lendemain? Ils montrent du doigt un point du ciel et disent : « Nous nous rencontrerons quand le soleil aura atteint ce point. » Ce sera peut-être le matin, quand « les rayons du soleil commencent à percer » (tlhaba-sana); à midi, nhlekanhin, « quand le soleil est au milieu de sa course »; l'après-midi, *hi mfé-nya*, « quand la brise de mer se lève », comme c'est le cas presque chaque jour; ou « quand le soleil se couche » (ndjenga) ¹. Il faut ajouter que le soleil se cache rarement dans ces pays de la lumière.

Voici comment ils comptent les jours; ils ont un mot spécial pour dire demain (moundjoukou), après-demain (moundlwana), et les trois jours suivants : le troisième, pambari; le quatrième, wo dlankambane, c'est-à-dire « celui où les voyageurs dans les expéditions commerciales brisent le plat pour être obligés de revenir à la maison (p. 124); le cinquième c'est wa tiki-tiki.. Tolo signifie hier; tolweni, avant-hier : tolweni wa hase, le jour qui précède avant-hier : nañwaka, cette année; hashawou, l'an prochain; nwechemou, l'an passé; ñwaka-lowo, l'année avant la précédente. On ne compte guère les jours ou les années plus loin que cela ².

Là où il faut faire preuve d'un certain sens arithmétique ou, du moins, montrer que l'on sait additionner, c'est lorsqu'il s'agit de faire le compte du lobolo, quand il se paie en pioches. Les dizaines sont alors empilées séparément avec soin. Toute la famille assiste à l'opération avec grand intérêt, mais on ne saurait appeler cela un exploit dans l'ordre mathématique!

Ainsi, les occasions qu'ont les primitifs de faire usage de leur

1. L'usage d'avoir recours au soleil pour déterminer le temps, s'il conduit inévitablement à un manque de précision, a d'autre part créé un sens de l'orientation admirable chez les indigènes. Ils ne perdent jamais de vue le Nord, ils savent toujours où le soleil se lève et se couche, et c'est là sans doute le secret de leur instinct. Quand on voyage avec eux, il est à peine besoin de se servir d'une boussole : on peut remettre sans crainte son destin entre leurs mains, car ils ne se trompent pas facilement en ce qui concerne la direction (ils se tromperont souvent dans l'estimation de la distance); ils disent que leurs *caurs* (timbilou, même mot que celui qui est employé pour génie ou instinct), c'est-à-dire leurs puissances inconscientes, les aideront mieux que nos instruments, à se retrouver au milieu de la brousse africaine; sans parler de leur connaissance des sentiers indigènes. Ces dons ont toujours été entretenus par l'observation incessante du soleil.

2. Dans ma grammaire ronga, je donne une autre liste des jours qui suivent aujourd'hui, et j'en compte jusqu'à sept. C'est apparemment la version ronga, tandis que je donne ici la version djonga. Mais cette liste n'est nulle part d'un usage fréquent ou constant. Elle n'est connue que de certains individus qui la regardent plus ou moins comme une curiosité. Compter les jours au delà d'après-demain est plutôt rare.

faculté de compter sont, dans l'ensemble, très rares, et nous ne devons pas nous étonner si cette faculté ne s'est pas développée. Prétendre qu'elle est totalement absente serait erroné. Je puis donner plusieurs preuves qu'elle existe et se manifeste parfois d'une manière intéressante.

D'abord dans le jeu appelé *nyengeli-nyengeli-mouné*. Les joueurs placent sur le sol un certain nombre de noyaux deux par deux. L'un tourne le dos à l'autre, et l'autre, désignant la première paire dit : Nyengeli-nyengeli-mouné? c'est-à-dire : « Combien y a-t-il de noyaux là? » Celui qui a le dos tourné, réplique : « Otes-en un et mets-le autre part »; et il désigne la place qu'il entend. On fait de même avec la seconde paire, et ainsi de suite. Certains tas se trouvent ainsi avoir plus de noyaux que d'autres. Quand un tas est entièrement dispersé, celui qui devine doit dire : « Makoua ntsikitane » ce qui signifie « Il n'y en a plus. » Le questionneur passe alors rapidement de tas en tas recommençant sans cesse, et le devineur doit dire combien de noyaux chaque tas contient. Ce jeu requiert un grand effort de mémoire.

Deuxième preuve : Chinangana! Chinangana est un homme qui vivait aux Spelonken, près de la Station d'Elim, un pur indigène, qui ne savait ni lire ni écrire, et qui n'a jamais été à l'école. Or ce Thonga a créé une *chronologie* qui va de l'an 1838 à 1905. Il sait ce qui est arrivé dans chaque année depuis 1859, et est arrivé de lui-même à la conception d'une ère. Son ère commence avec l'émigration des tribus thonga dans le Transvaal, quand elles s'enfuirent devant Manoukosi, lors du retour de ce chef ngoni du Mosapa ou du pays de Gaza (I, p. 33). Les Nkounas, Mavoundjas, Tsoungous, et autres clans des Hlabis furent obligés de se réfugier aux Spelonken, et c'est là le commencement de l'ère. Plusieurs des années qui suivirent ont leur nom spécial. J'ai eu la bonne fortune d'interroger Chinangana en 1905 et j'ai pu noter les détails de sa chronologie sous sa dictée. Après avoir énuméré toutes ces années, il conclut en clamant avec triomphe : « Toutes ces années depuis le retour de Manoukosi, font cinq cents, et trois cents, et quatre mois! » Voilà un cas très curieux d'historiographie indigène, et je le crois unique dans toute la tribu thonga.. Comme il avait une aptitude remarquable pour cette sorte de calcul, Chimangana développa son don naturel. Il devint célèbre, et il était consulté par tous ceux qui désiraient savoir leur âge, ou la date de quelque événement. Il prenait un vif plaisir à donner ces consultations, et comme il travaillait son sujet chaque jour, aidé par son admirable mémoire, il pouvait réciter toute sa chrono-

logie sans la moindre hésitation. Je la donne dans l'Appendice I, et il vaut la peine de la publier, non seulement comme une preuve de la possibilité de développement du sens du calcul chez les indigènes primitifs, mais aussi à cause de son contenu, qui peut être une contribution à l'histoire du Nord du Transvaal.

Nous arrivons à la même conclusion, en instruisant nos élèves, dans nos écoles missionnaires. L'arithmétique est la branche d'études où ils sont certainement le moins susceptibles de progrès, et tous leurs maîtres confesseront avoir parfois désespéré de leurs facultés mathématiques. Néanmoins, quand ils ont appris à se servir de la numération européenne, anglaise ou portugaise, la plupart d'entre eux arrivent à faire les quatre opérations élémentaires, et plusieurs s'attaquent même aux Poids et Mesures, et à la Règle de Trois. J'ai vu une classe d'indigènes, qui s'initiait sans trop de peine à l'algèbre à Lovedale, et ils ne sont pas absolument incapables de comprendre l'arithmétique plus avancée. Cependant ils réussissent mieux quand il s'agit d'un effort de mémoire, et cela explique pourquoi ils sont beaucoup plus à l'aise en apprenant les poids et mesures anglais, qui comportent des opérations de réduction compliquées, que le système métrique, qui semble beaucoup plus simple et rationnel. Le système anglais demande que l'on se confie seulement à la mémoire : il faut se souvenir des rapports qu'il y a entre les diverses mesures, yards, pieds et pouces, gallons, pintes, livres, onces et grains, et une fois qu'ils vous sont bien entrés dans la mémoire, le travail devient purement mécanique. C'est ce que l'indigène aime, tandis que dans le système métrique, il y a une idée générale qui domine le tout et un certain minimum de raisonnement est exigé dans toutes les opérations : la nécessité de recourir à ce minimum explique l'impopularité du système métrique parmi les élèves indigènes : et la difficulté augmente dix fois, quand ils arrivent aux problèmes et doivent les résoudre sans qu'on leur ait préalablement dit s'il s'agit d'une addition ou d'une soustraction! Ainsi l'arithmétique, quand elle peut se faire par le moyen de la mémoire, leur paraît une étude facile et agréable. Quand elle demande du raisonnement, elle devient une tâche pénible. Si Chinangana avait été instruit, aurait-il été un génie dans cette sorte de mathématiques qui exige un grand effort de raisonnement? C'est impossible à dire, mais on peut noter que les résultats qu'il obtenait n'étaient, après tout, que des chefs-d'œuvre de mémoire, et que le raisonnement y intervenait très peu.

La conclusion de nos observations est donc celle-ci : dans l'es-

prêt bantou le sens littéraire est infiniment plus développé que le sens mathématique. C'est le cas probablement chez toutes les races non-civilisées ou à demi civilisées, mais chez les sud-africains ce fait est frappant.

F. — LE SENS LITTÉRAIRE DES THONGAS

Entrons un peu plus avant dans l'étude de cette faculté littéraire que la grammaire thonga nous a déjà révélée. Elle ne consiste pas seulement en la possession d'un langage bien construit, qui dénote un réel pouvoir de classification, de combinaison, de coordination et de description pittoresque, mais se révèle aussi dans l'expression poétique des sentiments, dans un don remarquable de comparaison et dans un riche folklore.

La *facilité d'élocution* des Thongas est très grande. Chacun, homme ou femme, est prêt à parler à chaque instant et parle correctement, avec la plus grande aisance. A cet égard, leur race est peut-être plus avancée que beaucoup de peuples civilisés. Rien de cette timidité que l'on rencontre si souvent parmi les paysans ou les ouvriers de nos pays, qui seraient absolument incapables de faire un discours, malgré une éducation première complète. Un indigène peut toujours se lever et exprimer son opinion sur n'importe quelle question. Même s'il n'a pas beaucoup réfléchi au préalable, il peut parler! Il n'éprouve aucune difficulté à trouver ses mots. Les connaissances peuvent faire défaut, mais jamais l'abondance du discours! Cette facilité d'élocution est évidemment le résultat d'une longue pratique dans la discussion des affaires publiques à la cour du chef ou « houbo », où, comme nous l'avons vu, chacun a le droit de formuler son opinion. Cette habitude a permis le développement des dons littéraires, et les Bantous dans leur ensemble méritent le compliment que le Rev. J. Henderson leur faisait un jour à l'Institut de Lovedale quand il leur disait : « Votre race a certainement reçu le don de l'éloquence! »¹

1. Ce don d'élocution est très utile dans le travail missionnaire, quand on évangélise les villages thonga sur tout le territoire de la tribu, car les convertis sont toujours disposés à faire un discours ou à exhorter les autres. Ils le font généralement avec une grande vivacité, et bien que la pensée soit souvent pauvre, et n'ait pas beaucoup de suite, ils ne se trouvent au moins jamais à court de mots. Je n'ai été témoin qu'une seule fois d'une pareille infortune. Un de mes élèves avait préparé un sermon et il était en train de le prononcer quand il s'arrêta tout à coup et ne put plus continuer. Il avait

Pour ce qui est des sujets de leurs discours, ils ne font pas preuve de beaucoup de réflexion, et n'exposent pas beaucoup d'idées nouvelles. On n'y trouve pas non plus beaucoup d'ordonnance et de suite. Il leur faudrait posséder le sens de la proportion, de la mesure, de l'élaboration, et toutes ces qualités vont plutôt de pair avec le sens arithmétique qui fait si lamentablement défaut à l'esprit bantou. Ce qui rend un discours bantou spécialement intéressant, c'est le *don de comparaison* dont font preuve les orateurs. Ils excellent à découvrir des vérités spirituelles dans les faits matériels, ou plutôt à percevoir les relations qui existent entre le monde spirituel et le monde sensible. C'est là un des éléments caractéristiques de la faculté poétique, et il est indéniable que ces soi-disant sauvages possèdent au fond d'eux-mêmes le sens de la poésie. Plusieurs des énigmes antithétiques que je reproduirai sous peu sont des illustrations de leur don de comparaison. Si cette faculté, est développée par un enseignement approprié, elle produira certainement des résultats de valeur.

Jusqu'ici l'enseignement des indigènes s'est surtout appliqué aux sujets religieux, et je vais présenter à mes lecteurs quelques exemples qui leur permettront de juger leur façon de comparer. Ces exemples ont été notés lorsque les évangélistes prêchaient et ils portent tous la marque indélébile du caractère bantou. Parfois l'imagination est si subtile que le résultat est presque incohérent. Mais ils sont eux-mêmes pleinement satisfaits même si l'élément commun aux deux choses comparées, ce que les grammairiens appellent le « *tertium comparationis* » est presque infinitésimal.

Un chrétien du Tembè par exemple, exhorte ses auditeurs à lutter contre le mal :

« Prenons dans ce combat le bouclier taillé dans la peau du bœuf immolé pour nous, Jésus-Christ ! »

Il faut un moment de réflexion pour trouver le lien logique qui unit ces images. Le bouclier bantou étant fait de peau de bœuf, il fallait transformer l'image de l'agneau immolé tirée de l'Écriture en celle d'un bœuf pour que la comparaison puisse être établie.

Un autre évangéliste, dont les discours étaient particulièrement

perdu le fil. Alors un sourire bonhomme apparut sur son visage, et tous ses compagnons partirent d'un bon éclat de rire. C'était la première fois qu'ils voyaient un de leurs compatriotes dans une situation semblable. L'élève avait préparé un plan pour son discours, mais il l'avait oublié ! Dans les temps passés il n'y avait aucun plan et par conséquent il n'y avait aucun fil à perdre !

intéressants, parce qu'il était un maître de l'art, parla un jour pendant plus d'une demi-heure sur ce texte : « La charité est le lien de la perfection ». En thonga le lien, la ficelle ou la corde, sont exprimés par un seul et même mot (ngoti). L'orateur montra à l'aide d'un grand nombre d'images comment la charité pouvait être comparée à un lien. Je me souviens de deux d'entre elles :

« Cette corde, la charité, c'est la corde qui lie l'âne au tronc d'un arbre. Le soir vous attachez l'âne : il peut brouter toute la nuit sans avoir peur de se perdre. Ainsi quand nous demeurons attachés au Sauveur, qui est le tronc, nous sommes heureux et à l'abri de tout danger. »

Il se souvenait évidemment des paroles du Christ : « Je suis le cep. » Et il ajoutait :

La charité, c'est la ficelle, la ficelle qui attache un paquet. Vous avez bien des choses précieuses dans votre paquet... Mais si vous n'avez pas de ficelle pour maintenir ensemble toutes ces choses, vous les perdrez en chemin, l'une après l'autre, et vous arriverez au terme de votre voyage (ou de votre vie) sans avoir gardé vos avantages spirituels, etc... »

Voici comment Siméon Gana essayait d'exposer ce qu'est la conscience :

« La conscience est semblable à deux camarades qui se sont entendus pour voler impunément des patates dans le champ d'un voisin. L'un monte sur un arbre, l'autre prend la pioche et va arracher les patates. Dès que le propriétaire du champ apparaît, celui qui est sur l'arbre siffle et l'autre s'enfuit lestement; ainsi il n'est jamais pris. Mais un jour, celui qui devait monter sur l'arbre se planta une épine dans le pied, et s'assit pour l'extraire, car il ne pouvait se rendre à son poste d'observation dans ces conditions. Pendant ce temps, son compagnon volait tout tranquillement les patates, pensant que l'autre veillait. Le propriétaire survint et le prit en flagrant délit. Vous voyez clairement par là ce qu'est la conscience : la conscience c'est cet homme qui avait grimpé sur l'arbre. Tant qu'il faisait son devoir, le plan des deux camarades avait plein succès. Dès qu'il cessa de remplir son rôle, son compagnon tomba dans le malheur. Que notre conscience soit toujours éveillée et nous avertisse! »

Nous n'aurions pas imaginé, nous Européens, semblable comparaison! La conscience comparée à un voleur qui en aide un autre à voler! Mais l'auditoire bantou était pleinement satisfait...

Voici une autre comparaison sur un sujet analogue :

« Les paroles de Dieu sont puissantes pour enflammer le cœur.

Elles sont semblables aux vers intestinaux (*manyokwana*) qui restent longtemps tranquilles dans le corps. Mais une belle nuit ils se réveillent et l'homme crie dans sa douleur : « Je suis malade ! Pendant des années l'homme s'était moqué des paroles de Dieu, mais ce jour-là, il a senti leur puissance ! »

On pourrait rassembler des centaines de comparaisons de ce genre qui émaillent les discours des chrétiens indigènes. Elles ne dénotent pas toujours un goût raffiné, mais sont toujours pittoresques. Je n'ajouterai que celle-ci, plus profonde et plus significative que beaucoup d'autres, et qui vint à l'esprit de l'un de mes élèves :

« Nous, prédicateurs de l'Évangile, nous sommes des messagers de deuil. Nous avons été envoyés pour informer les gens du grand deuil de Jésus-Christ par lequel il a sauvé le monde. Que nous ne ressemblions pas à ce messager qui dut aller dans un autre pays porter un message de deuil. Sur son chemin il passa dans un village où les gens buvaient de la bière. Il entendit les chants, regarda la danse, y entra et ne fit point part de son message. Il en serait ainsi, si, distraits par les amusements du monde, nous négligions notre devoir sacré de prêcher la croix. »

A côté de ce don de comparaison remarquable, les discours des indigènes révèlent souvent un autre caractère curieux : une tendance à présenter les idées d'une manière détournée. On appelle cela « *kou phamba* ». Sous des expressions simples en apparence, ils dissimulent d'autres significations avec tant d'ingéniosité que certains de leurs auditeurs ne peuvent souvent les comprendre. Ce procédé littéraire est employé souvent dans leurs énigmes ou proverbes.

Enfin les dons littéraires des indigènes se manifestent dans le folklore si riche et intéressant qui fera le sujet de notre second chapitre.

On peut, après cette rapide étude, déterminer avec plus de certitude la place qu'occupent les langues bantou dans l'histoire du développement du langage humain. Les langues les plus primitives sont caractérisées par un phénomène linguistique que l'on appelle *holophrase*, c'est-à-dire qu'un mot donné ne signifie pas une seule action, une action simple, mais une action accomplie dans un certain nombre de circonstances particulières. Mr Marrett dans son excellent petit livre *Anthropology* (p. 140) cite quelques très curieux exemples d'holophrase, empruntés aux langues américaines, en particulier au fuégien. Une seule expression signi-

serait « se regarder l'un l'autre en espérant que l'un offrira de faire ce que tous deux ne veulent pas faire ». Je n'ai trouvé chez les Thongas qu'un exemple dans lequel on peut relever des traces d'holophrase, et il est beaucoup moins frappant. Les adjectifs démonstratifs se présentent sous trois formes, qui ne désignent pas seulement l'objet auquel ils se rapportent, mais la distance à laquelle il se trouve et sa relation avec la personne qui parle. Tihoumou *leti* signifie ces bœufs, près de moi; tihoumou *leto* ces bœufs un peu plus loin, près de vous, mon interlocuteur; tihoumou *letiya*, ces bœufs-là, très loin, près d'une troisième personne. Plus la finale est prolongée, plus loin se trouvent les bœufs. De plus, ces adjectifs démonstratifs indiquent non seulement la situation des bœufs dans l'espace, mais aussi dans le temps : *leti* sont les bœufs d'aujourd'hui, *leto* ceux d'un passé rapproché et *letiya* ceux dont nous avons parlé il y a longtemps. Mais s'il y a là holophrase, il faut reconnaître que c'est un cas isolé. En thonga les idées sont différenciées presque aussi complètement que dans nos langues indo-européennes. Le langage a passé du stade holophrastique au stade analytique. Ma conclusion est donc que les langues bantou, bien qu'elles appartiennent au type agglutinant, ont atteint un haut degré de développement : elles révèlent l'existence, chez ceux qui les parlent, de capacités intellectuelles qui ne sont pas essentiellement différentes de celles des races civilisées. Elles constituent certainement le produit le plus important de l'activité mentale du Bantou, et le plus précieux trésor que les Bantous d'aujourd'hui aient hérité de leurs ancêtres.

CHAPITRE II

LE FOLKLORE THONGA

On peut dire que le folklore thonga présente trois styles différents : la poésie *didactique* ou parfois *sentencieuse* que l'on rencontre dans les proverbes et les énigmes, la poésie *narrative* dans les contes de tous genres, et la poésie *lyrique*, dans les chants. Les deux premières peuvent être considérées comme *collectives* ou *traditionnelles*; toutes les énigmes et tous les contes sont des produits anciens de l'activité littéraire de la tribu, transmis aux Thongas d'aujourd'hui par la tradition orale. Par contre on compose sans cesse de nouveaux chants et ils ont un caractère beaucoup plus *personnel* ou *individuel*. J'ai donné beaucoup d'exemples de chants et de contes dans mes *Chants et Contes des Ba-Ronga* de même que dans les *Ba-Ronga* (p. 253-363).

Mon but n'est pas de compiler ici tous les matériaux que j'ai amassés. Ce serait une trop longue entreprise. Mais je désire donner une idée générale du folklore thonga, et compléter mes publications précédentes en donnant quelques nouveaux contes et énigmes, recueillis depuis qu'ont paru mes deux précédents ouvrages. La source est presque inépuisable et suffirait à fournir la matière de deux ou trois volumes. Les exemples que je donnerai ici suffiront cependant à donner une idée générale de ce riche folklore et je renvoie le lecteur aux deux livres cités plus haut s'il désire une information plus complète.

A. — PROVERBES ET ÉNIGMES

Les énigmes fournissent, en effet, un moyen précieux de pénétrer dans les arcanes de l'esprit indigène, car elles sont, à n'en pas douter, la partie la plus étrange de leur littérature, celle qui ressemble le moins aux produits de la nôtre! J'en ai cité déjà plusieurs dans le premier volume. On aura pu s'apercevoir combien obscures sont ces sentences. Sans une explication spéciale, on n'en découvrirait pas le sens.

I. — PROVERBES.

Commençons par les *Proverbes*. Les Rongas en possèdent quelques-uns qui se composent d'une seule proposition. En voici un typique :

Moumiti wa nhengelé a doumba nkolo wa kwé.

Celui qui avale un gros noyau a confiance dans la grandeur de son cou.

On pourrait l'employer en tous pays et chacun comprend tout de suite que cet adage a pour but de plaisanter les gens prétentieux!

2° U nga hlaule matjouna ya mhangéla.

On ne doit pas désigner le mâle de la pintade.

Les pintades sont exactement pareilles, mâle et femelle. Ne désigne donc pas une pintade en disant : « C'est un mâle! » Tu pourrais faire une erreur et on se moquerait de toi! Ce proverbe sera appliqué à un jeune époux qui pourrait être tenté de préparer le *ntéhé* avant la naissance de son enfant, ce qui est tabou (I, p. 50). On peut le comparer à celui-ci : « Ne compte pas les poussins avant qu'ils soient éclos! »

3° Tinhlange ta le ntjhakou ti tibiwa hi moulhabi.

Les tatouages sur le dos sont connus de celui qui les fait (non de celui qui les porte!)

Vous ne pouvez savoir ce qui arrivera quand vous aurez tourné le dos.

Cet avertissement était donné à un missionnaire qui partait en congé par un ancien de Lourenço-Marques!

4° Matimba ya ngwénya i mati.

La force du crocodile, c'est l'eau!

Quand vous luttez dans votre domaine, vous pouvez réussir : n'essayez pas d'en sortir : Vous seriez comme un poisson hors de l'eau!

5° U nga nwe mati, u seletela hlobo : moudjoukou u ta nwa kwini?

Ne remplis pas le puits de terre après avoir bu : Demain, où boiras-tu?

Le sens ici s'entend de lui-même.

6° Mbuti ya chihaha a yi belekeli ntlhambin.

Une bonne chèvre ne met pas bas au milieu du troupeau.

J'ai entendu ce proverbe dans un de nos synodes. Un des indigènes exhortait ses collègues délégués comme lui à ne pas donner leur avis afin de ne pas voter avec précipitation sur un certain sujet. « Allons plutôt dehors discuter entre nous », voulait-il dire, « et une fois que nous nous serons entendus, nous reviendrons et voterons comme un seul homme! »

Ce dernier exemple montre quel usage les Thongas font parfois de certains proverbes. Il arrive qu'on les cite à voix basse, de manière à ce qu'ils ne soient entendus que de ceux à qui l'avertissement s'adresse. C'est un exemple du *phamba* dont j'ai parlé tout à l'heure.

Je rappelle aussi le proverbe déjà cité (p. 24) qui a trait aux travaux des champs :

Ne perds pas ton temps à regarder les tas de mauvaises herbes en t'imaginant que ton labour est terminé!...

Ne te satisfais pas de simples apparences extérieures! Les mauvaises herbes peuvent être nombreuses...

On peut trouver des centaines de dictons semblables¹ quoiqu'ils soient peut-être moins communs que, par exemple, dans la tribu southo, où M. Jacottet m'a dit en avoir recueilli un millier. Les Thongas les remplacent par des énigmes qui semblent plus développées ici que dans les tribus environnantes.

II. — ENIGMES

J'ai déjà montré plus haut le rôle que jouent les énigmes dans les jeux du village thonga. L'énigme *mhoumhana* consiste tout d'abord à deviner dans quelle main le morceau de charbon se trouve, et c'est alors un simple jeu. Mais elle peut avoir un caractère plus littéraire, et consiste dans ce cas en une question plus

1. Nous pouvons aussi considérer comme proverbes et placer sous ce titre, certaines phrases plastiques par lesquelles on exprime les principes de droit et de justice et qui sont en réalité une codification primitive de la loi coutumière; j'en ai déjà parlé plus haut et je rappelle, comme exemple cette curieuse sentence : une vache qui a vêlé ne peut servir au règlement d'une dette (I, p. 205).

ou moins spirituelle qui attend une réponse. La réponse doit être donnée en un seul mot; ces énigmes peuvent être appelées *Enigmes en une phrase*.

Léchi ou nga khandjiyiki nsinya ya choné, n'chini? Hi ndjoulou.

Quelle est la chose sur le tronc de laquelle tu ne saurais grimper? C'est le jonc.

Ou bien :

Léchi chi nga rualekiki nenge wa choné, n'chini? Hi nsouna.

Quel est l'animal dont la jambe n'est pas un fardeau? C'est le moustique, tant il est léger!

Ou encore :

Léchi chi nga heta houbo ya ka Machakène, chi ndjoundja, chi nkwalala houbyen? Hi nhwala!

Qu'est-ce qui parcourt la place de chez Machaquène, qui s'y traîne qui y rampe? C'est le pou!

Ce mot-là est très malicieux! Le village de Machaquène, jadis situé aux environs immédiats de la ville de Lourenço-Marques, c'est l'endroit où les hommes venant de l'intérieur pour travailler au port passaient la nuit. Ils y attrapaient de la vermine, paraît-il... De là le proverbe!

En voici un plus obscur :

Tiban léchi, nambé mamana wa nwana a kou mou randja ngopfou loko a tllhasa kaya, a nga hlouleka ka ko mou yamoukela? Hi nyimba

Devinez quelle est la chose qu'une mère aime beaucoup, mais qui ne saurait aller à sa rencontre quand elle revient à la maison? C'est l'enfant qu'elle porte en elle.

Voici une autre énigme du même genre :

Tiba lechi, nambi chi chongilé afaka u nga ti wopsana na yé? — Hi makwénou. — Connais-tu la personne à qui tu ne peux faire des avances déshonnêtes? — C'est ta sœur!

Lechi nsinya ya choné yi nga bonekiki, ntchini? — Yendjeyendje!

Quelle est la chose dont le tronc est invisible? — La cuscute.

Cette plante est un grand sujet d'étonnement pour les indigènes, car ses racines et sa tige sont rarement visibles. On sait qu'elle sort d'une racine, mais quand elle a crû, la tige meurt et

la plante continue à vivre comme parasite sur d'autres plantes.

Léchi nambi wa ba, ntjonsi wa kone wou nga bonekiki? — I mati.
Quelle est la chose qu'on peut frapper sans lui faire de blessure?
— L'eau.

En voici une d'un caractère plus philosophique et dont l'origine est peut-être plus récente :

Léchi nga hamba Tilo ni Misaba, hi ntchini? — Ntoubouloukc!
Qu'est-ce qui a fait le Ciel et la Terre? — La Nature!

Ntouboulouko vient de kou touboulouka, être créé, apparaître et correspond bien au mot Nature (voir Partie VI, chapitre I).

A côté de ces devinettes à une seule phrase, les Thongas ont une collection considérable d'*énigmes qui contiennent deux phrases* et qui sont appelées *psitekatekisana*. J'en ai recueilli environ une centaine. J'aurais pu aisément en noter dix fois autant. Une femme qui vivait dans notre voisinage (Lichanyi) en connaissait un grand nombre et pouvait les débiter sans arrêt jusque tard dans la nuit.

Le plus expert à poser des questions commence par une espèce d'invocation dont je n'ai pu découvrir le sens : *Ŋwanyanga mintjouti*, littéralement : fils de la lune, ombres. Puis il s'adresse à l'un des assistants et dit en parlant très rapidement : « Téka, téka, téka (prends, prends, devine) hééé.. »; il pose ensuite sa question qui forme la première partie de l'énigme; celui qui est interrogé doit répondre immédiatement par une phrase qui constitue la seconde partie. Si elle ne peut répondre ou se trompe, celui qui questionne dit : « Psi kou hloulilé » — « Tu es battu », et s'adresse à un autre, en recommençant à dire « téka, téka, téka », et à poser la question, jusqu'à ce que quelqu'un réponde correctement. De là le nom de ce jeu, *psitékatékisana*, c'est-à-dire, des choses que vous vous faites deviner les uns aux autres.

On voit qu'il ne s'agit pas d'énigmes dans le vrai sens du mot, c'est-à-dire qu'on n'a pas besoin d'un effort de réflexion pour les résoudre. Les réponses doivent être apprises par cœur, et il suffit d'une bonne mémoire pour devenir expert dans ce jeu. Néanmoins les ancêtres qui ont composé ces énigmes et les ont transmises à la postérité ne manquaient ni de finesse ni d'esprit. Les exemples que j'en donne plus bas sont dus surtout à Timotheo Mandlati, un Nkouna de Shilouvane, qui les a transcrites pour

moi dans le dialecte de sa tribu; quelques-unes sont en hlongwé. J'en tiens aussi plusieurs de mes informateurs rongas, Spoon et Galou de Libombo, Titus, et Ghilati, un aveugle qui se croyait très versé dans « l'art des énigmes » mais comprenait bien mal les choses dont il parlait, et était tout à fait incapable d'en donner une explication. Quelques-unes de ces énigmes sont la propriété commune des Rongas et des Nkounas; elles semblent être très populaires dans toute la tribu thonga.

Pour commencer, en voici un certain nombre dans lesquelles *le trait d'esprit est assez facile à saisir* :

Teka-teka-teka-hé : Tiba ro pchya hé matlhelo.
Ndlopfou yi fa hé tchembéli.

Le lac sèche par ses bords.
L'éléphant meurt par une petite flèche.

Un grand résultat (dessèchement d'un lac, mort d'un éléphant, est souvent produit par une cause peu apparente (une diminution lente de l'eau sur les rives, une petite flèche). On pourrait rapprocher de cette énigme notre proverbe : Il ne faut pas mépriser les petits commencements, ou : Petite pluie abat grand vent.

Ndja ha batla mpalala...
Ndja ha hleketela.

Je sculpte encore un bâton de bois de fer.
J'y pense encore.

Un homme indécis peut répondre par cette énigme à ceux qui veulent le presser d'agir. Le *mpalala* est un arbre au bois très dur. « C'est une longue affaire que d'y sculpter une figure, dit le malin! Je ne serai pas décidé de si tôt! »

Ndji pfoumala tchati; nha ndji ya tchema nhonga.
Ndji pfoumala utlhambi; nha ndji ya lobola mhounou lweyo.

Je n'ai point de hache — sinon j'irais couper un bâton.
Je n'ai point de troupeau — sinon j'irais *loboler* cette jeune fille.

C'est la plainte d'un amoureux pauvre. Par la première phrase où il déplore de ne pas posséder un objet vulgaire (une hache), ce qui l'empêche de se procurer une chose qu'il souhaite (un bâton), il laisse sous-entendre qu'il manque d'un objet beaucoup plus précieux (un troupeau, de l'argent, un douaire) qui lui permettrait d'obtenir quelque chose d'infiniment plus désirable (la jeune fille qu'il aime).

Ndji tchoukoumétélé kwakwa, dji ya wa ngolongolo.
Ndji y amoukelé psikomo psi pfa ni Ba-Nhlabi.

J'ai au loin mon kouakoua, il a été rouler au bout du monde (dans les pays lointains).

J'ai accepté des pioches qui venaient des Halbis!

J'ai vendu ma fille en mariage à des gens du pays Hlabi (dans la plaine du Limpopo, plus loin que Bilène, dans le Gaza). En faisant cela l'ai perdu mon enfant à toujours. Elle a disparu comme un fruit rond (kouakoua) qu'on lance loin, qui roule, roule, et qu'on ne retrouve jamais... Morale : Ne mariez pas vos filles à des étrangers.

Chiyindluana mpfontcho?
Mondjouko mélandjou.

La petite hutte s'affaisse?
Demain, des dettes!

Si tu ne veilles pas à maintenir ta hutte en bon état, bientôt tu seras dans des embarras d'argent. Le désordre entraîne les dettes!

Dans d'autres énigmes, le sens n'est pas aussi clair que dans les précédentes. Il en est qui consistent à *rapprocher tout simplement deux objets* ou un objet et une idée qui se ressemblent sur un seul point. Avec la rapidité de perception qui distingue l'esprit indigène, la similitude a été saisie par quelque habile homme et, sur cette impression, il a composé une énigme obscure à force de concision.

Rihondjo ra ndlopfou kou mpfara.
Monhou wa ndlala tihanyi.

Le bruit que fait une défense d'éléphant fêlée...
La colère d'un homme affamé...

L'un et l'autre sonnent faux.

Cette énigme des Nkounas se rencontre chez les Rongas sous la forme suivante :

Litimbo la phila kou mbvetché.
Amhounou wa nd'ala mahloundjou.

Le bruit strident de la tige de sorgho.
La colère d'un homme affamé.

Lepazi la tchala.
Hlomoulo wa tinyo.

L'esquille du « tchala » (arbre au bois très dur).
Le mal de dents.

La dent, comme l'esquille, branle sans pouvoir se détacher.

Sikisiki dja mbangwé.
Longoloko dja Ba-Tchwa.

La tige du chanvre.

La disposition des Zoulous (quand ils marchent à la suite des uns des autres).

Il y a dans la manière en laquelle les feuilles du chanvre sont placées sur leur tige quelque chose qui rappelle la disposition ou peut-être la forêt des aigrettes des guerriers zoulou dans leurs marches.

Chinkanyana cha kou bindja hé matouba.
Rorw'a kou wa kou bindja hé tintlatla.

Un petit « nkanye » couvert de pigeons sauvages.
Ton père, couvert de pesants bracelets...

L'un et l'autre causent une impression de richesse, d'abondance.

Ntchiba oukoulou wa mpfafati.
Ndelo yikoulou ya baloungo.

Le grand ntchiba.
La grande coupe des Blancs!

Le *ntchiba* est l'arbre le plus élevé des collines du pays rongga. Il procure une ombre exquise... Les grands verres où les Blancs versent leur boisson font le même effet.

Tihoukou ta ka Manyisa ta ku ngingena hé psisouka.
Banhwanyana ba ka Manyisa ba kou kandja ba khisamile.

Les poules du pays de Manyissa entrent (au poulailler) la queue la première.

Les jeunes filles du pays de Manyissa écrasent leur maïs assises.

C'est probablement une malice à l'endroit de ce pays où, dit-on, les jeunes filles s'asseyent pour concasser leur maïs. Partout ailleurs on accomplit ce travail debout. Elles ne sont pas comme tout le monde... Il y a des poules aussi qui font les choses à rebours!

Les énigmes qui font allusion à un *fait historique* forment, une troisième variété.

La plus connue est celle qui concerne Tembé et ses fils (Voir I, p. 28). En voici une autre :

Ndji fambi nhlangua lokoulou ndji heketa Mémaléyane.
Ndji djimi nsimo leyikoulou ndji byala ndlowou yinwé.

J'ai marché tout le long d'une grande plaine pour raccompagner Mémaléyane.

J'ai labouré un champ immense et n'y ai planté qu'un pois.

C'est sans doute l'histoire d'un prétendant éconduit, qui expose spirituellement sa mésaventure. Il s'est mis en frais pour accompagner la belle Mémaléyane bien loin, jusque chez elle, et il n'a rien obtenu pour sa galanterie. Autant labourer un grand terrain et n'y semer qu'un pois. Beaucoup de peine pour rien!

Une quatrième variété comprend les énigmes dans lesquelles on ne paraît pas rechercher une similitude réelle entre les deux objets comparés, mais un simple rapprochement de sons, une *allitération qui flatte l'oreille*. En voici deux qui sont très populaires et très jolies à prononcer :

Hé koumi nkouchlou, ou oupfa-oupfa, ka kou sala houhlou yinwé.
Hé koumi moloungo, a wondja-wondja, ka kou sala ndjepfou yinwé.

Nous avons trouvé un « nkouchlou » qui mûrit, mûrit; il n'y reste plus qu'une amande

Nous avons trouvé un Blanc qui maigrit, maigrit, il ne lui reste plus qu'un poil de barbe!

On saisit assez facilement le rapprochement qui existe entre ces deux idées. Mais quelle conclusion en tire l'auteur de ce jeu de mot?... Aucun! Il a été charmé par cette succession de sons et c'est tout.

Enfin je rangerais dans une dernière catégorie *les énigmes tout à fait incompréhensibles*. Il y en a un bon nombre.

Be khoumbi
Mayo! kou fa.

Les gens contre la muraille (?)
Ah! si seulement je mourais!

Zébedée, un homme fort intelligent qui m'a donné cette énigme, n'en savait pas l'explication. Y a-t-il eu corruption de certains mots? Je ne sais.

Au reste, voici un fait qui n'encourage guère à se creuser la cervelle pour trouver une signification à ces « psitekatekisana » lorsqu'elles sont décidément trop obscures. Il est certaines questions auxquelles on peut répondre de diverses façons; autrement dit : la seconde phrase de certaines énigmes varie suivant les informateurs. Ainsi à cette question :

Makhori ya nyari yinga-yinga,
Les cornes du buffle se promènent çà et là en errant,

on peut répondre :

U nga bone bibi ou ko ndji rimele.

Ne considère pas des tas de mauvaises herbes en te disant : j'ai fini de labourer.

Il est fort difficile de trouver un rapprochement quelconque entre ces deux propositions. Mais il y a une autre version pour la seconde phrase :

Barara ba bambe ndja nabela...
Je convoite les pères d'autres jeunes filles.

Il se peut que, dans ce jeu de société où il s'agit de trouver rapidement une réponse à une question, quelqu'un pris au dépourvu ait cité par erreur la seconde phrase d'une autre énigme et qu'ainsi des relations fausses se soient établies entre des phrases qui n'ont pas de signification commune.

Ces *psitekatekisana* sont-elles particulières à notre tribu ou les rencontre-t-on ailleurs? Je ne puis rien dire de certain sur ce point, sinon que je n'ai jamais entendu parler à propos d'autres tribus. Certaines ressemblent beaucoup aux proverbes antithétiques de Salomon. Mais on doit reconnaître qu'elles manquent entièrement du profond sens religieux ou moral de la plupart des proverbes juifs.

B. — CHANTS THONGA

I. — POÉSIE ET POÈTES THONGA.

La poésie bantou est très différente de la nôtre. De même les poètes bantou diffèrent grandement de nos hommes de lettres. J'ai eu la bonne fortune de faire la connaissance d'un d'entre eux le jour où j'assistai à la démolition de la hutte de Mayibane (I, p. 150). Attiré par la grande foule, et sûr qu'il aurait des auditeurs à souhait et de la viande à satiété, ce poète était venu pour honorer la cérémonie de sa présence. Il était en tournée littéraire, allait dans tout le pays d'un village à l'autre, en chantant ses chants et en dansant. De haute taille, la face complètement rasée

le regard en quelque sorte absent et à demi conscient, il semblait animé d'un suprême mépris pour la plèbe et gardait une attitude de calme olympien, comme s'il appartenait à une catégorie d'êtres supérieurs. Il appartenait au clan de Manyisa, et tous paraissaient avoir pour lui une grande considération. C'est au moment où ceux qui officiaient au sacrifice étaient en train de dépecer la victime, qu'il apparut dans le cercle formé par les spectateurs (voir l'illustration I, p. 153 n° 7) et commença sa démonstration. Il avait une jupe faite en feuilles du palmier *milala* et marchait en imitant un boiteux, en faisant semblant de souffrir intensément. Soudain, il commença à frapper le sol de ses pieds avec une force remarquable. Il brandissait une assagaie, et feignait de se percer le flanc et la cuisse. Alors, élevant son arme, il jeta un regard autoritaire sur la foule, et ceux qui s'étaient laissés aller à rire s'arrêtèrent et demeurèrent tout à fait tranquilles. Il resta immobile, en les regardant impassible avec un air plein de morgue. Et alors il commença son chant (souma).

(Chœur) Oho! Oho! (Solo) Où vas-tu, mère? (Voir mélodie 1 dans la collection des mélodies thonga) p. 238.

La foule se joignit à lui pour le chœur qui fut vraiment impressionnant. Les femmes se mirent à frapper dans leurs mains en mesure (*wombela*) pour l'encourager. Comme il jugeait qu'elles ne le faisaient pas avec une vigueur suffisante, il ramassa une poignée de sable et menaça de le leur jeter dans les yeux. Elles se mirent à frapper avec une nouvelle ardeur. L'une d'entre elles, grande et d'un teint très clair, celle qui avait chanté les chants obscènes dont j'ai parlé (I, p. 153) s'approcha et s'enroula une pièce d'étoffe jaune autour des reins avec un sourire étrange. Il chanta d'autres chants, battant de nouveau avec furie le sol de ses pieds, jusqu'à ce que ceux qui offraient le sacrifice eussent fini leur travail. Alors on le fit taire et la prière à Mayibane commença.

Cette représentation fut admirable en vérité et l'intérêt qu'elle présenta ne fut en aucune manière moins grand que celui des cérémonies funéraires elles-mêmes. C'est un exemple typique de poésie thonga, où trois éléments se trouvent généralement réunis : la musique, la danse et les paroles, qui sont plus ou moins poétiques.

Ce barde de Manyisa n'est pas du tout un cas unique. Je me souviens d'avoir entendu, plusieurs années auparavant, un poète d'un type tout à fait semblable, venant du Bilène, qui visitait les clans rongas en exécutant partout ses œuvres, et qui demandait de

vieux vêtements comme récompense. Il y a des poètes professionnels qui gagnent leur vie avec leur art. Il y a aussi beaucoup de poètes occasionnels qui composent des chants nouveaux et les chantent dans leurs villages sans aspirer à une réputation universelle. Si ces chants sont agréables, ils sont répétés par d'autres et deviennent ainsi populaires par leurs seuls mérites. Un grand nombre d'entre eux se chantent continuellement dans les réunions où l'on boit la bière, après la moisson, au cours des fêtes; puis ils tombent dans l'oubli et sont remplacés chaque saison par de nouveaux ¹.

Je ne parlerai pas dans ce chapitre du caractère musical des chants : je traiterai ce sujet dans le prochain chapitre où j'ai l'intention de publier les quarante et une mélodies de ma collection. Ici je ne les considère que comme productions littéraires, et en essayant de les classer, j'ai remarqué que, même si certains d'entre eux ne sont pas des compositions bien compliquées, ils appartiennent cependant à plusieurs différents styles, lyrique, élégiaque, épique, dramatique, etc., de plus, il y a ceux que l'on chante en travaillant et aussi les incantations aux animaux et aux

1. J'ai rencontré plus tard un troubadour aveugle, Mougomana, qui gagnait sa vie dans les environs de Lourenço-Marques en donnant des concerts dans la demeure d'une femme indigène de renom, qui s'appelait Nwalanga. De nombreux jeunes gens d'Inhambane et du pays Tchopi avaient coutume de loger dans cet endroit avant de partir pour Johannesburg. Il accompagnait leurs danses de son « timbilla » (xylophone) et recevait un salaire de 4.800 réis par mois. Il me conta son histoire. Tout jeune déjà il faisait preuve d'un don exceptionnel pour la musique et la danse. Il se rendait partout où s'organisait une fête, là où les jeunes gens s'efforçaient de se surpasser l'un l'autre en dansant ou en chantant et toujours il était proclamé vainqueur. Une femme que son art étonnant avait impressionnée, lui demanda de l'épouser, mais il refusa sous prétexte qu'il était encore trop jeune. Un jour qu'il passait à côté du champ où cette femme travaillait, elle lui dit : « Si tu ne m'épouses pas, tu mourras. » Effrayé par cette menace, il s'enfuit dans un autre pays, mais bientôt ses yeux se mirent à enfler. Son frère aîné lui dit : « Tu as été ensorcelé par cette femme », et sa tante paternelle essaya de le guérir. Elle le couvrit avec une pièce d'étoffe, et le fit exposer ses yeux à la vapeur d'une certaine drogue qui cuisait dans une marmite. Elle prétendit avoir réussi, car elle trouva un poil de la queue d'un bœuf au fond du pot, quand elle vida l'eau. Mais c'était un mensonge. Son mal d'yeux empira jusqu'à la perte complète de la vue. Il s'adonna alors à la musique, et composa des chants pour accompagner les danses des magayisa (jeunes gens qui vont aux mines). Ces chants devinrent populaires : quand un jeune homme désirait qu'on en chante un, son favori, il payait volontiers 200 réis. Mougomana est le seul Thonga dont j'aie entendu dire qu'il employât la musique pour accomplir ses rites religieux. Je transcrirai les paroles de son cantique dans la Sixième Partie.

esprits. Je donnerai quelques exemples de chacune de ces catégories.

II. — POÉSIE LYRIQUE.

Comme la plupart des êtres humains, les Thongas ont éprouvé le besoin de chanter leurs joies et leurs peines en joignant les mots à la musique, pour exprimer mieux leurs sentiments. Ces sentiments ne sont généralement pas très profonds, et leur expression lyrique est plutôt un jeu que le cri douloureux du cœur. Voici par exemple *la complainte de la femme stérile*, qui désire ardemment un enfant. Elle s'en est allée chez d'autres gens et leur a demandé de lui en prêter un. Mais ils ont refusé et ne lui ont prêté qu'un mortier pour écraser son maïs et une assiette. Elle chante alors sur une mélodie charmante (mélodie n° 7).

A ba boleki nana! — Ba boleka tshouri ni nkambana!
Ngi ndji mangatlou! — Ngi ndji shimoungwé! — Ngi n'ta kou outla!

Ils ne veulent pas me prêter un bébé! — Ils ne me prêtent qu'un mortier et une assiette! — Si j'étais un aigle! — Si j'étais un oiseau de proie! — Je t'enlèverais!

Les milliers de jeunes Thongas qui s'en vont aux mines de *Johannesbourg*, pour en extraire le précieux quartz aurifère, paraissent tout à fait heureux de leur sort. Néanmoins ils chantent leurs malheurs dans une jolimélodie (n° 8) que j'ai entendu répéter, à Rikatla, une douzaine de fois, par des voix enfantines, sur les sentiers de la brousse. Les paroles en zoulou devaient signifier :

Les cailloux sont bien durs à casser
Loin de la maison, à l'étranger.

Ce chant est si prenant que, à un moment donné, il était devenu tout à fait populaire dans la Suisse française, où j'ai eu l'occasion de le chanter souvent.

Un jour que je me promenais après le coucher du soleil, près d'un village misérable, composé de trois ou quatre huttes, à Rikatla, mon attention fut attirée par une simple mélodie, que reprenait toujours de nouveau une voix féminine. Une jeune femme, son bébé sur ses épaules, en train de cuire sa nourriture, chantait. Elle venait de perdre son père. Son mari avait très mauvais caractère : elle avait dû le quitter et se réfugier dans le village

de son père, et voici... il était mort! Sentant sa solitude, abandonnée de tous les aides que la nature lui avait donnés, elle exprimait sa douleur à voix basse, en chantonnant les paroles suivantes, sur une mélodie pleine de tristesse (n° 41).

Tatana a ndji siya
Na ndji nga li na mouben!
Ndji se psanga libalen
Cha ndji ta ya kwini mbouou!

Mon père m'a quitté!
Et je n'avais personne que lui!
Je reste seule sur la terre!
Où irai-je maintenant, hélas!

J'ai bien peur que le sens lyrique des Bantous ait trouvé plus d'une fois l'occasion de célébrer l'égoïsme et la *dureté de la race blanche*. Je me souviens d'un voyage que j'ai fait à travers le désert avec trois colons du Zoutpansberg et quelques-uns de leurs serviteurs noirs. Les maîtres européens n'étaient pas précisément doux pour leurs domestiques. On devait se frayer un chemin à travers la brousse et c'était un travail difficile d'enlever les pierres et d'abattre les arbres. On recourait parfois au fouet, pour stimuler les indigènes. Un jour j'en entendis un, qui venait d'être frappé et qui murmurait à voix basse sa complainte monotone, en taillant un tronc avec sa hache. Les Blancs étaient en train de boire leur tasse de café avant de se remettre en route. Je m'approchai sans qu'il s'en aperçut et pus saisir les paroles suivantes (mélodie n° 9):

Ba hi shanisa
Ba kou hi hloupa!
Ba nwa makho!
Ba nga hi nyikil

Ils nous maltraitent!
Ils sont durs pour nous!
Ils boivent leur café!
Ils ne nous en donnent pas!

Il va sans dire que les colons qui ne connaissaient que le « Kitchen Kaslr » ne pouvaient comprendre la complainte du jeune Nkouna!

Le *chant du crabe* est plus tragique (n° 10) c'est une mélodie grave, en mineur. Un homme crie au secours! Il s'en était allé chasser les grands crabes qui se cachent dans la boue de la forêt des paletuviers, sur le rivage de la mer. Il en suivit un : l'animal entra en hâte dans son trou pour s'y cacher. Le chasseur, imprudemment essaya de l'y prendre : il mit son bras dans le trou et s'efforça d'en retirer le crustacé. Mais celui-ci saisit le doigt de l'homme avec ses pinces avec une telle force que le malheureux ne put se dégager. Il resta là, étendu par terre, comme cloué au sol. La marée monte : bientôt il va être recouvert. Alors il crie :

Yo-o! Lomou tjoukeni kou na mani? — Hala yi khomi litiho!

Hélas! Sur la plage n'y a-t-il personne? — Un crabe m'a saisi le doigt!

Nous avons ici presque de la poésie dramatique. Il serait intéressant de savoir si le fait a eu lieu ou s'il a été imaginé seulement par le poète thonga qui aurait ainsi composé une vraie œuvre littéraire.

Le *style érotique* est employé à différentes occasions par les jeunes garçons et les jeunes filles, mais il faut dire que l'amour, tel que nous l'entendons, joue un petit rôle dans la vie du Thonga. Les jeunes amoureux expriment généralement leurs sentiments en s'accompagnant avec la harpe unicorde (voir chap. III), le soir, dans les environs du village de leur bien-aimée: je n'ai jamais pu saisir les paroles de ces chants que l'on dit être souvent très longs, chantés d'une voix forte et claire; ils ne sont pas très chastes, en vérité, au dire d'un de nos pasteurs indigènes, qui estimait que l'emploi de la harpe unicorde devait être défendu aux jeunes gens chrétiens. Mais voici un *chant d'amour*, composé probablement par une jeune fille à qui il n'était pas permis d'épouser l'homme de son choix :

Demain, demain, ma mère, je partirai,
Demain, père, je partirai,
Je partirai avec une hache;
Avec cette hache, j'irai couper le tronc,
Le tronc sur lequel mon ami s'est blessé la jambe,
Mon ami, à la ceinture de queues qui pendent sur sa taille,
Celui pour qui je retire mes jambes du chemin ¹.

Le tronc est peut-être telle personne mal disposée dont l'énergique jeune fille est décidée à vaincre l'opposition!

Comme contrepartie voici *la complainte de l'amoureux trompé*, qui donne libre cours au dépit que lui causent la jeune femme et sa famille :

Refuse-moi si tu veux, jeune fille!
Les grains de maïs que tu manges dans ton village sont des yeux
[humains!
Les verres dans lesquels tu bois sont des crânes humains!
Les racines de manioc que tu manges sont des tibias humains!
Les patates sont des doigts humains!
Refuse-moi si tu veux, jeune fille!

Un amoureux bafoué n'est pas vexé pour longtemps! Il a de l'argent, il est sûr de trouver une amoureuse! Mais il serait faux de

1. Une allusion peut-être au fait qu'il est tabou de passer sur les jambes de quelqu'un qui est assis par terre. Elle retire ses jambes pour lui ouvrir le chemin afin qu'il vienne s'asseoir à côté d'elle.

croire que les amoureux ou les époux indigènes sont incapables d'une affection profonde et durable. Je connais le cas d'un Nkouna qui habitait près de Shilouvane et qui se suicida parce que sa femme l'avait trompé, et entretenait des relations avec un autre homme.

Voyez (vol. I, p. 275) le chant dans lequel la *femme méprisée* exprime son angoisse : son mari a cueilli sa petite courge et l'a donnée à la femme qu'il préférait. La *boukouélé*, le sentiment spécial de jalousie qui existe entre femmes d'un polygame, a sans doute inspiré plus d'un de ces chants qui n'ont heureusement point d'équivalents dans notre littérature.

Les *chants de deuil* sont nombreux : on les chante immédiatement après l'enterrement. Ils sont touchants. C'est parfois un simple cri :

Mamané! Tu nous as laissés! où t'en es-tu allée?

La mélodie de ce chant (n° 14) est frappante : une note haute et prolongée, suivie de doubles croches émises rapidement, et qui se terminent par une autre note prolongée et une courte conclusion aiguë, comme un cri d'angoisse.

L'un des assistants se lève et chante, comme s'il jouait le rôle de l'affligé :

A ba ndji yalange-ké lepsi?

Ne m'ont-ils pas haï, puisqu'ils m'ont traité ainsi?

Toute la foule des gens en deuil répond :

Ba kou yalile, wene, wa ka manyana!

Ils t'ont haï, toi, fils de tel et tell

Il répond :

Ba tekile nkhaol

Ils ont pris mon meilleur ami!

C'est sans doute une allusion aux jeteurs de sorts, que l'on croit être la cause de la plupart des morts. On les maudit encore dans un autre chant très curieux, à demi zoulou, noté par M^{me} Audéoud à Mapoutjoute (mélodie n° 16) :

Hamban Mouthakhati! Boulela bantou! — Ou teka b'sikwin!

Va-t'en, jeteur de sorts! Tueur d'hommes! — Tu les enlèves de nuit!

Les chants de deuil peuvent être aussi une plainte où la famille affligée se lamente, comme dans le vieux chant Nkouna (n° 15) :

Hi bana ba Nhoumba ya ntima! Hi bana ba Malala ni ngobé!

Nous sommes les enfants de la maison noire; nous sommes les enfants du malheur et de la corruption.

Le chant suivant est étrangement stoïque :

A li beni mombo! A li beni mombo!
Kou tshoubouka, kou baba ka psoné!

Qu'elle frappe le visage! Qu'elle frappe le visage! (la mort)
S'enfuir, quelle chose amère!

La mort est semblable à un ennemi. Regardez-la en face! Ne perdez pas courage dans ce dernier combat.

Je donne dans la Sixième Partie un autre chant de deuil très curieux, où une allusion est faite au Ciel. Puissance mystérieuse qui tue et qui donne la vie, et que nous avons déjà entendu mentionner dans le chant des veuves (I, p. 197) quand elles pleurent leur solitude.

Ce chant *stoïque* est aussi un chant de *guerre*: il est de coutume d'entonner des chants de guerre à la mort de tout personnage important. En voici un qui appartient à la même catégorie, et que l'on emploie aux deux fins :

Ketle-ketle, ntloubane! Foumo dji wile! A dlawa hi nomo, Tatana!

Ecoutez le bruit des armes! L'assagaie est tombée! Il a été tué à cause de ses paroles, mon père!

Le chef a été tué dans un combat causé par ses paroles imprudentes : il désirait se libérer de son suzerain (le chef Ngoni?) une guerre s'ensuivit, et il fut tué! Ainsi la tristesse que cause la mort a fourni aux poètes thonga des thèmes assurément touchants.

Le cœur de la tribu tout entière fut aussi ému à la fin de la guerre déjà mentionnée de 1894-1896, où le jeune chef Nwamantibyane, âgé de dix-huit à vingt ans à peine, fut pris et déporté dans l'Ouest Africain. La *plainte de l'enfant* fut composée alors par un auteur inconnu : mais il avait si bien compris les sentiments du peuple noir qu'elle devint d'emblée populaire; et on l'entendait partout sur les quais du port de Lourenço-Marques, fredonnée par des centaines de jeunes gens portant des fardeaux ou poussant des wagonnets, et qui chantaient le triste sort de

l'enfant : on a chanté ainsi jusque dans les villages les plus éloignés le récit des souffrances de Nwamantibyane :

Ndouloumakazoulou! Le glorieux! Connue jusqu'en pays zoulou!

Il se battit bravement! Il fut obligé de fuir!
Il fut pris et déporté... etc.

Et toujours le chœur reprenait sa plainte triste et résignée (mélodie n° II).

Hi nwanao! Hi nwana ba dlélé! Nwamantibyane!

C'est l'enfant! L'enfant qu'ils ont tué! Nwamantibyane!

Onze ans plus tard, alors que je voyageais bien loin dans le district de Manyisa, j'entendis un grand jeune homme mince, qui jouait sur sa harpe unicorde dans une échoppe de banyan, et qui murmurait quelques mots, qu'il accompagnait en pinçant son instrument. C'était la même vieille complainte de l'enfant :

C'est l'enfant, l'enfant qu'ils ont tué!

Il n'avait pas encore grandi!

La mélodie avait beaucoup changé (n° 12) et la tristesse n'était plus très sensible. Mais le chant national n'avait pas encore entièrement disparu.

Il s'agit bien là d'une espèce d'élégie et elle nous servira de transition aux chants patriotiques et épiques.

III. — POÉSIE ÉPIQUE.

J'ai déjà parlé des chants de guerre en traitant de l'Armée (I, p. 427), entre autres de ceux que l'on chante dans le « moukhoubi », au couronnement du chef (I, p. 353), quand on se prépare à se rendre au combat, quand on revient de la bataille, ou quand la troupe est simplement en marche. On trouvera reproduite au chapitre suivant la musique impressionnante de certains d'entre eux. La mélodie n° 24 est le *Sabéla nkosi*, le grand chant de Mpfoumo, que d'autres clans aussi ont adopté. Le chant n° 25, avec son splendide passage du mineur au majeur, est le chant de guerre classique du Tembé et du Mapoutjou. Le n° 29 est un vieux chant de guerre Nkouna que l'on chantait avant l'invasion zoulou, en 1820. Le n° 27 est le chant le plus répandu aujourd'hui

chez les Nkounas, et le n° 28 est l'équivalent Nkoura du chant rongas de la *Girafe*. Ces vieux chants accompagnent la danse guerrière que l'on exécute en frappant le sol des pieds, en brandissant rythmiquement les assagaies, les élevant d'abord à droite, puis à gauche, en les pointant de côté et d'autre, puis droit en bas, comme si l'on allait transpercer un ennemi (I, p. 429). Ce sont sans aucun doute des compositions remarquablement belles.

Je fais rentrer dans la même catégorie le chant du *mbongi*, le glorificateur du chef. Les poètes de cour font preuve dans ce genre de littérature d'une imagination débordante et d'un don extraordinaire pour l'hyperbole. Tous les chefs de quelque importance ont leur *mbongi* et l'on exige que l'homme qui remplit cette fonction ait une « bonne poitrine » (*chifouba*), la poitrine étant pour les Thongas le siège de l'éloquence (comme pour les anciens Romains : *Pectus est quod oratorem facit*). Les élucubrations de ces poètes sont parfois interminables et il arrive qu'elles aient une réelle valeur poétique.

Comme nous l'avons vu (I, p. 342) chaque clan, même chaque famille, possède une formule spéciale qui contient ses propres louanges; c'est le *chibongo*, un mot qui correspond généralement au nom de famille, mais qui étymologiquement désigne la formule par laquelle le clan ou la famille se glorifie (*bonga*). Ces formules sont généralement courtes et contiennent souvent des expressions archaïques ou des allusions à des faits inconnus qui en rendent l'intelligence très difficile. J'en ai donné quelques-unes provenant du territoire rongas. En voici deux autres, recueillies par M. A. Jaques parmi les Thongas du Transvaal qui semblent garder cette coutume plus fidèlement que les clans du littoral; ils y sont peut-être encouragés par leurs voisins Pédis; ceux-ci sont grands amateurs de ces formules qu'ils appellent *mirelo*.

Hlangwini wa ka chithelane; hi ba ka Ndakamouri; hi ba ka Manyoubélé ni Mbowo; hi ba ka Gidjigidji, ba tilo. — Akane ka psitjounga! Lomou nkobeni mi ta mouka hi kona...

Hlangouini de (la maison de) Chithélane; nous sommes de (la maison de) Ndakamouri; nous sommes de (la maison de) Manyoubélé et Mbowo; nous sommes de (la maison de) Gidjigidji, le peuple du Ciel. — Construisez (vos huttes) sur les collines! Dans la vallée vous devriez partir (?)...

Il semble que ces Hlangouinis forment un clan de faiseurs de pluie, de gens qui possèdent le pouvoir du Ciel. Ils conseillent aux autres de s'établir sur les collines et non dans les vallées, sinon

leurs huttes seraient balayées par l'inondation causée par les terribles pluies que les Hlangouinis ont le pouvoir de provoquer.

La seconde formule n'est pas très raffinée, mais bien caractéristique. Dans les formules de ce genre on rencontre fréquemment en effet des allusions érotiques.

Nkouna wa Maboutane; mabouta, ba yi bonile kou basa ka yona.

Nkouna de Maboutane : en courtisant une belle, il a vu qu'elle était pure.

Maboutane est probablement un surnom de Nkouna. Il y a dans cette formule un jeu sur le mot *bouta* qui signifie se flancer (I, p. 99). Avant de choisir une jeune fille, l'ancêtre s'assura d'abord qu'elle était vierge : ce fait dénote chez lui des qualités de haute prudence dont ses descendants se targuent encore aujourd'hui!

On peut aussi faire rentrer dans la poésie épique le *chiphato*, une expression zoulou qui désigne la phrase élogieuse dont les guerriers se servent pour se glorifier à la manière des Zoulous. Certains individus et même des femmes ont leur *chiphato*; une fille du nom de Yendéa par exemple se glorifiait en ces termes : « Yendéa madjaha! — Yendéa, les jeunes gens! » Cette formule ne jette pas un jour très favorable sur les mœurs de la demoiselle en question et appartient à peine à la littérature.

On peut trouver un produit plus achevé de la poésie thonga dans les *chants de chasse*. J'en ai parlé plus haut et donnerai ici comme exemple typique le chant de l'Éléphant. Mon informateur, Zébédée Mbenyane, un indigène du Bilène, déclare que les chasseurs le chantaient en dansant sur le corps de l'énorme bête, après l'avoir transpercée :

Première strophe :

Ils marchent en une seule ligne, les Eléphants, les grands,
Ils s'en vont étancher leur soif.

Antistrophe :

Allons, nous aussi! Ils boivent dans les halliers! Hourra!

Deuxième strophe :

Ecoutez! Les barrissements étouffés dans la forêt...

Antistrophe :

C'est un grand bruit : le barrissement dans la forêt. Hourra!

Troisième strophe :

Le cri de l'éléphant, de la femelle de l'éléphant! C'est elle qui appelle les chasseurs dans les halliers!

Antistrophe :

Hourra! C'est elle qui appelle les chasseurs! Hoo! Hourra!

Quatrième strophe :

Là-bas, voici celui aux larges oreilles pendantes!

Antistrophe :

Hourra! Celui aux grandes oreilles vient de passer. Hourra!

Cinquième strophe :

Les jeunes hommes sont là; voici le bruit des couteaux que l'on aiguise, là où l'éléphant est tombé!

Autistrophe :

Hourra! le bruit des couteaux que l'on aiguise. Hourra!

Cette composition ne manque certes pas de puissance poétique; elle décrit merveilleusement les émotions de la troupe courageuse qui a finalement réussi à s'approprier les précieuses défenses de l'éléphant et une grande quantité de viande. Ce chant mérite une place parmi les meilleures productions de la Muse des races primitives.

Pour l'esprit imaginaire des Bantous, tout ce qui produit une impression profonde, même les objets matériels, est une occasion d'employer des expressions emphatiques et des paroles de louange. Une fois que je voyageais au Sud de la baie de Delagoa dans le désert, notre convoi arriva dans les environs du chemin de fer de l'Umbelouzi. On entendait le fracas du train qui passait à quelque distance. L'un de mes domestiques était occupé à nettoyer les marmites; je l'entendais qui murmurait les paroles suivantes :

Celui qui rugit dans le lointain... celui qui écrase les braves et les réduit en pièces! Celui qui débauche nos femmes : elles nous abandonnent, elles s'en vont (dans les villes mener la vie mauvaise)! Le séducteur! Et nous restons seuls!

Il exaltait l'énorme machine et déplorait sa propre infortune et la malédiction qu'elle apporte à son pays.

IV. — POÉSIE SATIRIQUE.

J'ai déjà parlé de la coutume particulière aux orateurs thonga de parler d'une façon détournée et d'employer un langage figuré, surtout quand ils veulent dire quelque chose de désagréable ou donner essor à leur malice. Nous sommes ici à un pas de la satire. Ils aiment généralement à exercer leur verve satirique quand ils ont affaire avec leurs beaux-parents, et les femmes y sont tout particulièrement enclines. Quand les sœurs et les tantes d'une femme mariée viennent lui rendre visite, elles font toute espèce de compliments équivoques. Il ne faut pas les prendre au sérieux. C'est une manière indirecte — excessivement indirecte — de faire des allusions gracieuses, et d'exprimer leur estime mutuelle. Je donnerai ici une série de ces chants où l'on badine amicalement et s'invective, telle qu'elle me fut fournie par Chigiyane, en les accompagnant d'un commentaire pour les rendre intelligibles. Ces chœurs pleins de vie et de mordant donneront un dernier coup de pinceau au tableau des coutumes matrimoniales et illustreront bien les curieuses relations qui existent entre familles alliées, que j'ai expliquées dans le premier volume, p. 246.

Le jour de la noce les femmes qui conduisent la fiancée à son époux chantent le *chant du tjéka* :

Allons avec elle, mais retournons à nos villages!

C'est une manière ironique de dire : « Elle va s'attirer des ennuis : nous n'irons pas avec elle jusque-là! » La même idée se retrouve dans tous les chants que ces femmes chantent pendant les quelques jours suivants.

Quand elles accompagnent la fiancée à son nouveau foyer, elles chantent :

U ya kwi, mamano! — Où vas-tu, mère?

U ya kwi, chana? — Où t'en vas-tu?

Ba ta tchaha chihoundjou ni lichlélo, mamano!

Ils t'apporteront le panier plein de maïs et le van, ma mère!

Ba ta kouma u tlokoli, ba tlokolisa, mamano!

Quand même tu auras déjà pilé le grain, ils te le feront piler de nouveau, ma mère!

Ba ta kouma u kopoli, ba kopolisa, mamano!

Quand tu auras plâtré le sol, ils te le feront plâtrer de nouveau, ma mère!

Mais quand elles viennent pour une visite, apportant leurs jarres de bière en présent aux jeunes mariés, elles font encore moins attention à leur langage, et ridiculisent le pauvre mari et sa famille, en se moquant de chacun, quel qu'il soit. Elles commencent leur chant en chemin, leur jarre sur la tête :

He ntchonga, banwhanyana, henga batjanana
He la libango : fa hi nga labi, we manyana.
Kou laba manyana ka nwan'a manyana.

Nous sommes une petite troupe, jeunes filles; nous sommes peu nombreuses.

Nous cherchons un morceau de viande rôtie à la broche; autrefois nous n'aurions pas su où en trouver, notre sœur (telle et telle)!

Maintenant notre sœur nous en trouvera un peu chez son mari!

Hi kokobisa lobé, hi ya kwihi chana?
Hi bhanou ba kou yalwa!
He fambaka ni khombo, ni khombo dji lé kaya!

Où allons-nous, tirant ainsi le crochet derrière nous? ¹

Nous sommes des gens que l'on déteste!

Nous marchons dans le malheur ², le malheur est tombé sur notre maison.

Ka kou kandja nwana a kou na koulé.

Wo knounga he lihanyi, we koko!

Ya kokowe la : kowé-kowé-kowé.

Là où ta fille demeure, ce ne saurait être loin.

Vas-y mère-grand, en clopinant et t'appuyant sur ton bâton

Ecoute la poule qui caquète. Elle dit : Kowé-kowé-kowé! ³

En arrivant au village elles s'arrêtent au bord du ruisseau :

Foulamélani, banwhanyana, hi ya nwa mati nkobeni.

Descendez, jeunes filles, allons boire de l'eau dans la vallée!

Enfin elles s'installent dans le village de leurs *bakoñwana*, leurs beaux-parents, et commencent à insulter leurs hôtes.

1. Elles se comparent aux femmes qui ont été dans les champs et cueillent les fruits du kwakwa; elles sont tellement chargées qu'elles ne peuvent porter le crochet employé pour faire tomber les fruits de l'arbre; elles doivent l'attacher à leur ceinture et le tirer derrière elles en retournant à la maison. Les voyageuses veulent faire entendre qu'elles ne sont pas parties pour leur plaisir.

2. Le malheur d'avoir à rendre visite à un beau-frère qui maltraite leur sœur.

3. C'est un encouragement à la vieille femme qui trouve le chemin long et fatigant. Les autres femmes lui promettent une poule que son gendre tuera pour elle à la fin de leur voyage. Notez la première ligne du troisième verset : c'est une sorte de proverbe.

Ba yala na wo mbengana loko a boleka!
 Ba li : « Famba, ou ya teka kwenou ou bouya wa ta sila. »
 Ba yala ni choudana, ba yala ni mousana,
 Ba li : Ou ya teka kwenou ou bouya wa ha tlokola.

Ils ne veulent pas prêter (à notre sœur) une pierre à moudre quand elle désire en emprunter une.

Ils lui disent : Va à la maison en chercher une, puis reviens et mouds!

Ils ne veulent pas lui prêter le petit pilon et le mortier.

Ils disent : « Va à la maison chercher les tiens, puis reviens et pile ton maïs! »

Elles se moquent ensuite de la belle-mère, qui chuchote avec les autres femmes du village, pour ménager sans doute une bonne réception aux visiteurs. Elles croient découvrir dans ces apartés quelque terrible complot :

A li ñwono-ñwono! Maboulela ya naati lweyi! Hi file! Hi lobile!
 Cette femme là-bas qui chuchote! Que peut-elle dire! Nous sommes mortes! Nous sommes perdues!

Quant au maître du village, ces visiteuses sans vergogne l'abordent ainsi :

Ñwenyi wa mouti, hi wene? A kou hi hi mati, hi ñwene?
 A hi hlai wone, ya nhlobo! Hi hla byala ne sopé!
 Es-tu le maître du village? Ne nous donneras-tu pas d'eau à boire?
 Nous n'entendons pas de l'eau du puits; nous voulons dire de la bière et de l'alcool!

Les habitants du village s'approchent pour saluer les arrivantes qui rechignent et se refusent à dire un mot. On prépare de grandes marmites pour cuire de la nourriture.

Mi kokela matambeko, mi kokela bamane?
 Kambe hi balala, hi nga ka manyana!
 Vous préparez les grandes marmites... Pour qui les préparez-vous?
 Nous sommes des ennemies, nous qui sommes de la famille que vous savez!

Les jeunes gens vont attraper des poules pour les fêter dignement. Elles font des objections :

A hi djyouli kwée! A hi djyouli kwée!
 Hi djyoula nkoka-hi-pindja!
 Nous ne voulons pas de celles qui font kwée (Le cri de la poule que l'on tue). Nous voulons l'animal que l'on conduit avec une corde (une chèvre).

Mais c'est le mari qui doit entendre les pires insultes.

Hi laba tima-mbilou! Hi djyoola mafoura ya kou nona phobo.

Nous voulons quelque chose qui satisfasse le cœur! Nous voulons de la graisse succulente!

Nyoka ya nyoka! Mbyana ya mbyana! Yi whéee!

Serpent que tu es! Chien que tu es! Tu fais : Wou-wou!

Puis pour montrer qu'elles l'aiment quand même et l'apprécient bien, elles ajoutent, avec cette rudesse dont elles ne se départiront pas jusqu'à la fin de leur visite :

A kou hi lobolélé? na wene, bana ba kou ba kou loboléla hi khoumé ni ntlhanou!

Ne veux-tu pas acheter une autre femme parmi nous? Plus tard tes filles te rapporteront un lobolo de quinze livres sterling!

Pour finir, après avoir eu à boire et à manger à satiété et avoir bien dansé, elles ajouteront en s'en allant :

Hi tlhome nyonga ya mbouti, hi mouka.

Attachez la vésicule biliaire de la chèvre dans nos cheveux, que nous puissions retourner à la maison.

Tout ceci n'est pas d'une poésie très élevée. Les relations entre familles alliées ne sont nullement raffinées et cette rudesse contraste avec la civilité ordinaire de la vie indigène. Rappelons-nous que cette manière de parler ne doit nullement être prise pour manque de politesse de la part des visiteurs; elle fait partie au contraire de l'attitude que l'étiquette prescrit pour cette occasion! Je possède la musique de quelques-uns de ces chants, notés par M^{me} Audéoud à Mapoutjou. Dans le numéro 13, les amies de la fiancée l'exhortent textuellement à ne pas suivre son mari! Mais elles sont les dernières à penser qu'elle prendra leur conseil au sérieux.

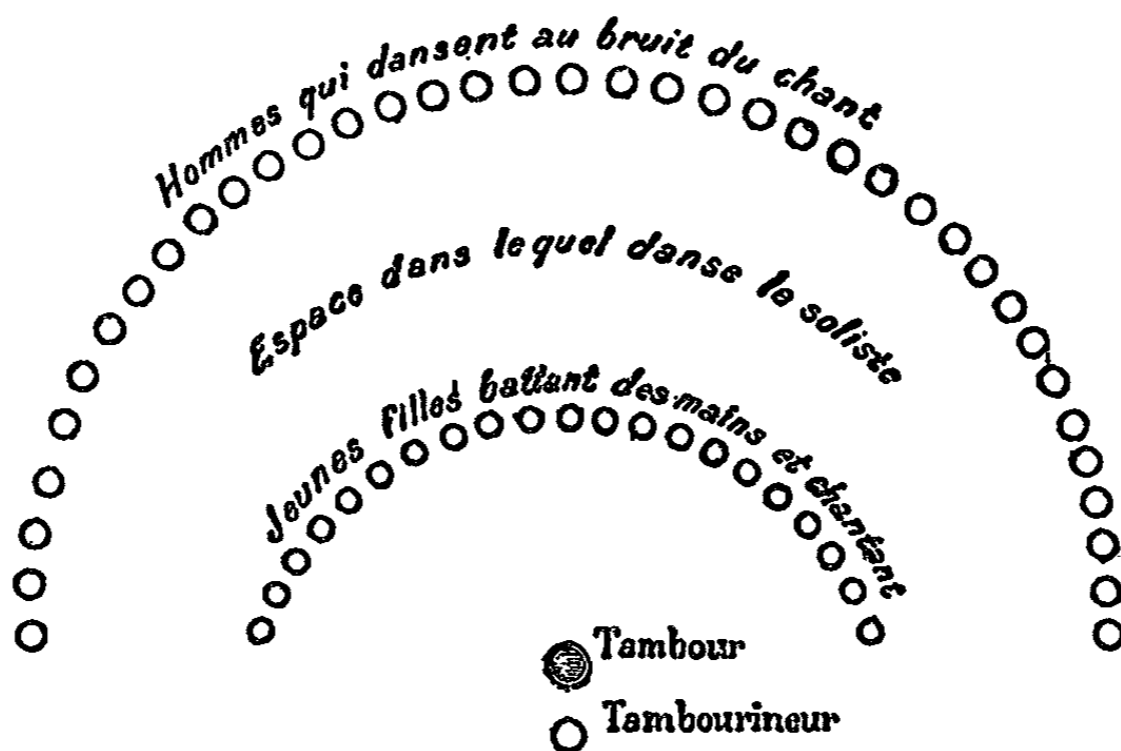
V. — POÉSIE DRAMATIQUE.

Voilà peut-être un terme trop noble pour désigner le genre de chants ou les autres productions littéraires que je vais décrire. Les primitifs n'ont pas de théâtre, ils n'ont ni tragédies composées selon les règles, ni comédies. Mais notre tribu possède certainement les rudiments de l'art du théâtre dans les danses accompa-

gnées de chants, que l'on appelle les *tinsimou ra Rongué*, les chants de Rongué. Le mot *Rongué* ne semble avoir aucune relation avec Ronga. Il sert à désigner une vieille collection de chants dans lesquels la danse jouait le rôle principal et qui étaient tout à fait particuliers aux clans du Littoral. On les chantait après la moisson, quand les greniers étaient pleins et quand les Rongas se disaient dans leur for intérieur : « Mangeons, buvons et réjouissons-nous ! » Les garçons et les filles avaient coutume de rester dans la brousse plusieurs semaines pour apprendre ces danses, dans une sorte d'école, qui a peut-être remplacé l'école de la circoncision; cette dernière a été supprimée depuis plus d'un siècle dans ces districts. Je dis que ces chants *étaient* chantés car ils se perdent très rapidement ayant été remplacés par des chants zoulous, que l'on appelle *moudjatou* ou *mouhimba*. Ceux-ci, à leur tour cèdent la place à de nouvelles danses appelées *goumpsa*, dans lesquelles les petits garçons et les filles se vêtent de feuilles de palmier milala. Ces danses *goumpsa* étaient la grande nouveauté en 1908, et les élèves de la Mission délaissaient les écoles pour s'y joindre. Une autre danse appelée *chiloyi* imite les bateliers : les exécutants s'asseyent et font des mouvements semblables à ceux des bateliers qui poussent un bateau en s'accompagnant de chants. La *chindjékandjéka* était encore une autre danse qu'exécutaient les femmes de Moubvécha (I, p. 275). La plupart de ces danses ont lieu dans la capitale et le Chef convoque tous les garçons à y participer. Ce n'est pas absolument obligatoire mais celui qui a commencé à les apprendre et qui abandonne les exercices avant la fin, doit payer une amende. Sans aucun doute ces danses compliquées sont déjà un commencement de représentations scéniques, comme on le verra sous peu : elles donnent en tous cas l'impression d'un ballet organisé.

Plusieurs chants se rapportent à des *événements historiques* de la vie du clan ou à des faits passés qui sont presque oubliés, et c'est pour cela que certains sont si difficiles à comprendre; ils varient aussi d'un clan à l'autre.

D'après Spoon, voici celui qu'on exécutait avec le plus de plaisir dans le Nondwane: un individu tapait sur un tambour pour encourager les danseurs. Autour de lui, disposées en demi-cercle, des jeunes filles chantaient le refrain (*tekelela*) et battaient des mains pour encourager le soliste (*mousimi*). Plus loin, formant un autre demi-cercle, se tenaient les hommes du village dansant, eux aussi, mais sans chanter. Entre les deux rangées d'exécutants le soliste opérait. Il commençait en disant :



DANSE DU RONGUÉ.

Ndji pfoumala chigaba cha nakoulori.
Voilà que je n'ai point de compagnon de danse.

Les jeunes filles répondaient :

Hi hloula hé mbilou yi balisaka.
Notre cœur en est vraiment tout triste!

Et il reprenait :

A psi na ntchoumo! Makwerou Ñwakoubyélé a fanaka né pataka
dja baloungo.

Peu importe. Mon frère Nouakoubyélé (suffira bien), car il brille
autant qu'une pièce d'argent des Blancs!

Nouakoubyélé était un conseiller qui demeurait à trois quarts
d'heure de Rikatla. Il fut probablement un danseur distingué!
Les paroles de ce chant nous paraissent insignifiantes. Il faut
croire que le bruit du tambour, les battements de mains des jeunes
filles, la danse sur place... et la bière qu'on boit à satiété sont pour
beaucoup dans le plaisir que les Rongas trouvent à ces jeux-là.

Un autre chant de Rongué célèbre un autre danseur :

Ñwahangwa! Ñwahangwa! Loko ba chi bona, chi né nkaoukelo!
Chi bombisa tinsimo ta kou tala ta Rongé!

Nouahangoua! Nouahangoua! Quand on le voit (on admire) sa belle taille... C'est lui qui exécute avec perfection les nombreux chants de Rongué.

Un troisième sur le même thème pour glorifier Guilela, un artiste en chorégraphie dont la taille devait être singulièrement élancée :

Ou tlanga, Guilela! Wa tlanga, likhalo li fana ni ngoti!
Nwatchesibeni! tlanga! tlanga! Ku tchongo; hi nga tolobele!

Tu dances, Guilela! Tu dances et ta taille n'est pas plus grosse qu'une ficelle.

Fils de Tchimbéni. Danse, danse... C'était trop peu! Nous n'en avons pas encore assez!

J'en ai recueilli trois autres qui semblent faire allusion à des événements réels. Un seul est assez compréhensible pour qu'il vaille la peine de le transcrire. La musique de la première phrase est très caractéristique (Mélodie n° 37).

Ndji wela, ndji wela, Nwatembé! Ndji wela, ndji tchiké ndji wela.
Ndji koka mabyatcho; ndji tohoutchouma ndji ya tlhasa ka Ntchangane.

Sala, mouti, wa Mouhari!
Ndji tchike, ndji wela.

Je passe l'eau, je passe l'eau, ô Tembé! Je passe l'eau, laisse-moi passer l'eau.

Je tire les bateaux; je m'enfuis jusque chez Ntchangane.

Adieu, village de Mouhari!
Laisse-moi passer l'eau.

Les deux citoyens du Tembé qui m'ont chanté ce refrain, déclarant qu'il était très populaire, ne savaient pas comment l'expliquer. On peut néanmoins imaginer facilement les circonstances dans lesquelles il fut composé. Il s'agit probablement de fugitifs qui, venant du Sud, arrivent à la baie de Lourenço-Marques et demandent aux riverains, aux sujets de Mouhari (chef du Tembé au XVIII^e siècle) la permission de passer l'eau pour continuer leur course du côté du Nord et aller se réfugier chez Ntchangane ¹,

1. Ntchangane est un surnom de Manoukosi lequel ne vint guère s'établir à Biléne qu'entre 1820 et 1830. Mais il est probable que ce nom avait appartenu déjà à un très ancien chef de la plaine du Bas-Limpopo et que Manoukosi l'adopta comme un surnom. Si ce chant date réellement du temps de Mouhari (un chef qui régnait sur le Tembé au XVIII^e siècle) il serait la plus ancienne production littéraire thonga que nous possédions. Cela prouverait aussi que le nom de Shangaan que l'on donne communément aux Thongas à Johannesburg est très ancien.

c'est-à-dire à Bilène. Leur équipée a été conservée dans le souvenir populaire par cette chanson.

Ces spécimens prouvent que le recueil de Rongué est assez varié. Mais il me reste à transcrire le numéro de la collection le plus curieux, à ma connaissance, du moins. Il m'a été expliqué en détail par une femme fort intelligente, Chiguyane qui l'a exécuté maintes fois en jouant même le rôle du soliste, il y a vingt ou trente ans, dans le pays de Chirindja, district de Mpatchiki (aux confins du Nondwane). A ses yeux, ce chant est tout à fait typique. C'est presque une pièce de théâtre, un morceau de comédie, comme on va le voir. Il comprend en effet cinq parties — j'allais dire cinq actes — qui se succèdent, mais sans aucun lien logique, il faut l'avouer.

Le *premier acte* pourrait être intitulé : la *Marche des vieux*. Tous les adultes du village sont partis dans la brousse, disons dans la direction de l'Ouest, et ils s'en reviennent sur la place en clopinant, en traînant l'aile comme s'ils étaient atteints d'une maladie qui les empêche de marcher¹. Sur une mélodie monotone, ils chantent les paroles suivantes :

Ndji laba batlhaben! Angati, angati leyi ya masengé ya tchabisa.
Lomo kwerou, mamana, we, angati leyi yi ndji tsimba kou famba
Ndji teka moumphinyi, ndji tcheboukela kou djima
Yi yengeta yi ndji tsimba kou famba!
Psi yengeta, psi ba roma loko ndji tchama.
Psi ka ne mpouri, nsasi wa kou famba.

Je cherche des gens pour me poser des ventouses! Cette maladie, ce maudit lumbago est terrible.

Dans notre village, ô ma mère, hélas! cette maladie m'empêche de marcher.

Je prends le manche (de ma pioche), je m'en vais aux champs labourer...

La voilà qui m'empêche d'aller!

Et voilà que cela fâche (mes parents) de me voir assis (sans rien faire).

Elle peut bien se fâcher, la belle! la belle marcheuse!

En fredonnant cela, les vieux sont arrivés au village. Les jeunes qui étaient partis du côté opposé reviennent à leur tour en chantant leur couplet.

Second acte. — Leur histoire à eux, c'est celle d'un gendre qui chassa sa belle-mère de chez lui parce qu'elle était atteinte de

1. Le lumbago ou peut-être plutôt l'hydrocèle, fort répandu parmi les Noirs. Le nom de cette maladie est « masengué ».

petite vérole. La pauvre vieille alla mourir dans la brousse, non sans que sa fille ait protesté contre la cruauté de cet homme. On entend le mari et la femme faire leurs réflexions.

Le gendre : (solo) Ndja famba, ndja famba, ndja famba, na ndji nyényémouka...

Ba mou hlongola, a famba a ya fela ahangale.

Je m'en vais! je m'en vais! je m'en vais avec dégoût.
Qu'on la chasse et qu'elle aille mourir dans la brousse.

La fille (son rôle est chanté par tous les acteurs, en chœur).

Ndji tchécha chitlambutana, chi fambaka chi hona abouhlambo!
Lomo kwerou, ka Mpatchiki, hé nga hanyi! hé yabana tintalo né machaka.

Psi yentcha hé yo ngati ya koutané!

Ngati ya koutané ya tchabisa, hosi ya nga!

Psa kou hlongola né moukofwana, a famba; a bouya a kouloubisa kou hlaya, chi houndja hé la, ba mou hlongola, a famba, a ya fela hangale.

J'ai pitié (quand je vois) la petite vérole qui fait ses ravages et gâte le visage.

Ici, chez nous, au village de Mpatchiki, nous ne vivons plus! nous n'avons plus de bonté les uns pour les autres, entre parents.

C'est la faute de cette affreuse maladie.

Cette maladie est vraiment terrible, mon seigneur!

Elle a chassé le gendre de chez lui; il part; mais il revient en proférant des propos méchants! La vieille passe par ici, on l'expulse; elle s'en va, elle va mourir dans la brousse.

Le troisième acte commence lorsque jeunes et vieux sont réunis sur la place du village. C'est un dialogue (chibalékana) qui met en scène un certain Gébouza, homme du Nondwane qui s'était réfugié à Chirindja il y a quelque quarante ans, lorsque les guerriers de Zihlahla conduits par Machaquène vinrent se battre au Nondwane pour le compte des Blancs. Ce Gébouza était fort aimé chez Mpatchiki, petit chef au Sud de Chirindja, comme on le verra au cinquième acte. En tout cas il était grand danseur et possédait un don extraordinaire pour parler sans rien dire! Écoutez plutôt. Le dialogue s'engage avec volubilité entre cet individu et un jeune homme qui s'appelle Mahlahlane.

Gebouza. Nandjuwé, Mahlahlane,
Mahlahlane. Hlal makwerou!
G. Tlanga makwerou!
M. U tlanga ou ndji tloula,
makwerou! A psi na ntchoumo.
G. Andji psi tibanga
lepsako, nambé u lé makwerou,
inha ndji kou tlangisile,
Nhaviyana.

Mon ami Mahlahlane...
Dis toujours, mon frère!
Danse, mon frère!
Tu dances bien mieux que moi,
mon frère, mais cela ne fait rien.
Je ne savais pas que
quand même tu es mon frère
j'aurais pu te réjouir par ma danse,
Nhaviyana.

Ici les paroles commencent à manquer de sens... Elles finissent par devenir une pure kyrielle de mots sans aucune signification.

<i>Mahlalane.</i> Ee!	C'est cela,
<i>Gebouza.</i> Nhaviyana bantsindja.	Nhaviyana, les gens du village du
<i>M.</i> Ee!	C'est cela, [chef...
<i>G.</i> Nhaviyane basouroumana	Nhaviyana, les musulmans...
Yi banga mahlolana!	Cela fait des miracles!
Yi banga mahlolana!	Cela fait des miracles!
Khoumbou - khoumboudja Mayin-	? ? ? ?
A sikou dja tolo [gandlela...	Le jour d'hier
Ku ta wa chikoumbou cha ndlala.	? ? ? ?
Ndji ndjoulouka ndji nha	Je me retourne, voilà ce que je fais...
Koupa-koupa ha matikerinouane, etc.	? ? ? ?

A l'ouïe de cette production étrange, aussi incompréhensible que les *empros* de nos enfants, tous les assistants dansent en silence, exécutant sur place certaines contorsions, aussi intelligentes sans doute, que le dialogue qui précède.

Au *quatrième acte*, tous les acteurs rentrent en scène et exécutent le *chiombelane*, le battement de mains avec lequel on accompagne souvent les chants. Ils chantent le chœur suivant :

Mamana, n'ta kou yini?

Ina, hi tlakoula Mpatchiki, űwa-matlanga-ni-tinsana-ta-batchongwana!

Hé tlanga psigaba, Mpatchiki!

Ntlhamoulo, ndji nyiké hé psikwembo, ankoulelweni!

Ma mère, que dirai-je?

Eh oui! Glorifions notre chef, Mpatchiki, celui qui aime à jouer avec les tout petits enfants!

Nous dansons le Rongué, Mpatchiki!

L'écho (de nos chants) nous est renvoyé par les dieux, tout du long de nos villages.

Évidemment les chanteurs célèbrent la joie de cette fête où tout le monde a le cœur gai, où le chef est débonnaire, où les dieux eux-mêmes (les ancêtres décédés) s'unissent aux vivants.

Cinquième acte. — Pour terminer, encore quelques chants dans lesquels Gébouza joue un rôle spécial. C'était un hâbleur qui n'en finissait pas quand il se mettait à raconter les démêlés du Non-dwane et de Zihlahla. Au lieu d'aller labourer ses champs, il paresait dans son village, à l'ombre d'un « nkagne » aux fruits amers (noungeu)... De là le dialogue suivant :

Gebouza. Tchikan, ndji hlayô!

Le chœur de Chirindja. U hlayat-

G. Tchikan ndji hlayô.

[chini?

Laissez-moi vous raconter...

Quelles bêtises veux-tu raconter?...

Laissez-moi vous raconter...

<i>Chœur.</i> Hé baka Bidjankomo... :	Nous autres, de chez Bidjankomo ¹ (voici ce que nous disons) :
Psigaba psi né nsiku, i ka leyi;	Il y a un jour pour les chansons, c'est [aujourd'hui.
A ku djima, a kou psi koti,	Quant aux labours tu n'en es pas ca- [pable!
Gebouzal Ankanyen lo'koulou lo'wa ncungué; psigaba psi ni nsikou i ka leyil	Gebouzal (toi qui flânes) sous ton grand nkagne aux fruits amers! Il y a un jour pour les chansons : c'est aujourd'hui.

La morale de toute cette histoire ne manque pas d'à propos « Aujourd'hui, nous chantons, nous dansons; mais ce n'est pas le tout. Demain il faudra entreprendre les labours de l'an nouveau! »

Dans chacun des petits clans rongas on a sans doute exécuté des danses et des chants analogues. Ils nous paraissent très enfantins, mais très innocents aussi et montrent combien cette tribu a de goût pour les amusements littéraires et pour la musique².

VI. — CHANTS SERVANT D'ACCOMPAGNEMENT AU TRAVAIL.

Je me souviens avoir ordonné un jour à l'un de mes garçons de rouler un tonneau vide dans lequel nous recueillions l'eau de pluie. Il y était resté un peu d'eau dont on entendait le glou-glou à l'intérieur... Le garçon en faisant rouler son tonneau avec vigueur, imitait tout le temps le bruit de l'eau, et cela avec la plus évidente satisfaction. Les indigènes sont toujours prêts à chanter et à crier quand ils sont au travail ils trouvent évidemment un encouragement dans cette union de la musique et du travail.

1. Les ancêtres de Mpatchiki qui était alors chef régnant.

2. Je ferais volontiers rentrer dans cette catégorie l'un des chants dont Mougomane, le troubadour aveugle (p. 166) était particulièrement fier, et qu'il chantait quand les danseurs lui payaient un salaire extra de 200 réis. Il s'agit d'un dialogue entre un mari mécontent de la femme qu'il a achetée et les hommes de son village :

Le mari ; J'ai été l'acheter une femme : j'ai payé vingt-huit livres sterling; je pensais que la femme valait quelque chose... et voici elle ne vaut rien. Comment toi, son père, as-tu osé demander une si grande somme d'argent, en me disant qu'elle serait une aide pour moi, alors qu'elle est absolument mauvaise...? Je la prendrai et la rendrai à ses parents en réclamant mon argent pour en acheter une autre.

Les hommes du village : Non! Aie patience avec elle! Ne la renvoie pas à la maison. Ne vois-tu pas que tu t'attireras un malheur? Ne t'a-t-elle pas mis au monde des enfants? Qui cuira ta nourriture? Qui nettoiera tes vêtements? Quand des étrangers passeront dans ton village qui les nourrira? Aller réclamer son bétail amène des difficultés! Envoie tes enfants chercher l'eau! Envoie-les ramasser le combustible!

Plusieurs chants thonga appartiennent à cette catégorie. Ce sont avant tout les chants que les femmes chantent en pilant leur maïs ou en portant leurs jarres de bière ou de boukagne à la capitale. L'un de ces chants de *psirwalo* qui glorifie Mzila, l'oiseau de proie qui est au ciel, a été déjà cité (Vol I. p. 379). Je l'ai entendu en février 1893, alors qu'une inondation extraordinairement étendue avait rempli toutes les dépressions et que le lac de Rikatla était dix fois plus considérable qu'en temps normal. Les femmes chantaient en commençant par le mot : *Chué! Chué!* un adjectif descriptif qui traduisait l'impression causée par une large surface d'eau brillant au soleil :

Chwé! Chwé! Nambyana wu télél!

Le lac a débordé!

Nous voyons l'oiseau de proie qui vole très haut dans le ciel!

Qui est cet oiseau? C'est Mzila!

Pour la musique de ce chant voir le n° 17.

Sur les quais du port de Lourenço-Marques, on pourrait recueillir un bon nombre de chants de porteurs, exécutés par les hommes qui transportent les marchandises des bateaux à la douane. Certains sont très frappants, tout pleins de sons gutturaux comme : *ama-haoussa haoussa!* Généralement un soliste entonne (*sima*) et tous les travailleurs couverts de poussière, vêtus de sacs, les yeux brillants, saisissent la lourde pièce de fer, l'énorme caisse, et l'élèvent en mesure jusqu'à leurs épaules, puis la transportent à petits pas jusqu'au hangar. Il est essentiel d'avoir un bon soliste qui garde bien la mesure, et je me suis laissé dire que de tels artistes étaient bien payés.

Je rappelle aussi au lecteur les *chants de voyage*, dont j'ai donné un exemple à propos des voyages des commerçants dans l'intérieur (p. 124).

Mais le recueil le plus riche est celui des *chants de bateliers*. J'en ai entendu un (n° 18) sur le Nkomati, répété d'une voix monotone une centaine de fois par un garçon qui poussait un bateau avec une gaffe le long du rivage de Morakwène à Lourenço-Marques :

« I siloyi, I ndandalé », disait-il (ces mots n'ont pas plus de sens que *tra-la-la*) « Ils meurent de faim à Ntimane, siloyi... » Le batelier venait du pays de Ntimane, près de Khosène et comme il avait entendu dire que la récolte avait manqué, il descendait le fleuve en murmurant cette grande nouvelle! Le chant n'était peut-être pas de sa composition, c'était sans doute un vieux refrain conservé à cause de sa mélodie agréable.

M^{me} Audéoud a noté plusieurs de ces chants, n^{os} 19-22, pendant ses longs voyages sur le fleuve Mapoutjou; quelques-uns sont à deux ou même trois voix curieusement harmonisées. Les bateliers indigènes cherchent ainsi à agrémenter quelque peu leur travail monotone lorsqu'ils rament, manient la gaffe ou remorquent leur bateau. On pourrait sans doute en recueillir un plus grand nombre.

VII. — INCANTATIONS.

Comme nous l'avons vu (I, p. 67), les enfants aiment à chanter de curieuses petites mélodies à différents animaux: au grand *gala-gala* (un lézard), au *caméléon*, au *crabe* qui n'a qu'une pince, ou au *hibou*. La mélodie qui accompagne les mots adressés au hibou est celle du n^o 31. Les gamins de Rikatla avaient l'habitude de saluer notre char à bœuf, quand il apparaissait, par le chant n^o 30: « Gweymanaol — Voici les bœufs », chantaient-ils en courant autour de l'attelage; les filles lessuivaient et soulevaient les bébés dans leur bras pour leur montrer l'étrange machine et les bœufs aux longues cornes qui s'avançaient lentement, le regard impassible, au travers de la petite troupe noire.

Les *chants d'exorcisme* sont des incantations d'un type plus sérieux. On les chante, avec accompagnement de crécelles, de grandes boîtes de zinc vides et de tambours, aux oreilles même de la personne que l'on suppose être possédée, afin d'engager l'esprit à révéler son nom et à « sortir ». Le n^o 32 est l'un des chants les plus célèbres de cette catégorie, il a réellement un certain caractère de grandeur. J'en reparlerai en traitant le sujet des possessions.

VIII. — CHANTS QUI ACCOMPAGNENT LES CONTES ET LES JEUX.

Comme nous le verrons, de courts refrains sont souvent introduits dans les contes pour les agrémenter, et on les répète généralement trois ou quatre fois, comme si le narrateur désirait épuiser tout le charme qu'ils contiennent. Certains sont très primitifs, comme le n^o 33, le marmottage du petit garçon qui a été avalé avec ses bœufs par un ogre qui s'appelait Nyandzoumoulandengéla; prisonnier dans l'estomac du monstre, il lui enjoint de le laisser sortir! Un autre, plus compliqué déjà, c'est la lamentation de la mère dont l'enfant a été volé par un babouin, et qui suit l'animal en pleurant et en lui demandant de lui rendre son enfant

n° 35). La mélodie n° 36 appartient à un autre conte d'ogre, où il est question des prétendants de jolies jeunes filles, lesquels sont en réalité des hyènes changées en hommes. Quelqu'un connaît leur vraie nature, et les force à apparaître telles qu'ils sont, en chantant :

Manyangé, la jambe m'appartient!

Ces ogres-hyènes se disputent la jambe de la fille qu'ils courtisent! Le plus remarquable de ces chants est celui du conte de Zili (n° 34), un duo qui m'a été chanté si distinctement par deux filles de Mpfoumo que j'ai pu facilement le noter. Il est très intéressant comme illustration des lois de l'harmonie dans la musique thonga.

C. — LES CONTES

Les contes populaires sont de beaucoup le produit le plus intéressant et le plus précieux du folklore thonga, et, avant de donner quelques spécimens nouveaux de ces histoires à la fois charmantes et curieuses, je vais essayer de montrer leur importance dans la Vie de la Tribu, et leur valeur littéraire, ethnographique et philosophique.

I. — ROLE DES CONTES DANS LA VIE DE LA TRIBU.

Dans le premier volume (p. 331) nous avons vu les habitants du village, rassemblés autour du feu, après le repas du soir, qui se livraient à leurs innocents amusements : tout d'abord devinant dans quelle main se trouve le morceau de charbon, faisant craquer leurs doigts, se posant des énigmes. Puis ceux qui ont perdu dans le jeu, doivent pour acquitter leur amende narrer un conte. Le conte est donc la conclusion du jeu, le but auquel tendent tous les amusements préliminaires. J'ai souvent vu suivre exactement le même ordre dans telle soirée où des Européens faisaient des jeux de salon.

On peut assister à des scènes analogues d'un bout à l'autre de la tribu : « C'est la prière du soir des païens », me disait une de nos converties, qui était aussi une conteuse intelligente. Elle voulait dire que, de même que les chrétiens célèbrent leur culte chaque soir, avant de se livrer au repos, les païens réjouissent leurs cœurs en narrant des contes. Narrer un conte (kou tha chihetana) est

partout considéré comme le jeu le plus raffiné et le plus plaisant. On appelle les contes *shihetana* ou *nsingo* (mou-mi) en ronga, *nljyekéto* (mou-mi) ou *nkalingana* (mou-mi) dans les clans du Nord.

Les conteurs sont de tout âge et appartiennent aux deux sexes. J'ai entendu des petites filles de dix ans qui amusaient leurs compagnes en leur narrant des contes. Ceux que j'ai réunis me furent contés par des jeunes filles de dix-huit ans (Nkouloukoulou, et Nwanawalilo), des jeunes gens de vingt ans (Khwezou, Maganyélé, Siméon Makwakwa), et des hommes de trente et quarante ans (Spoon, Jim Tandane); mais le plus grand nombre, je le dois à des femmes adultes, parmi lesquelles les plus douées étaient Chiguiyane-Camilla, Sofia Midomingo, Martha et Loïs. Tel narrateur ne connaît qu'un seul conte, et le répète à chaque occasion, comme Jim Tandane, qui racontait l'histoire d'un ogre, Nwatlakoulalambimbi, avec un tel enthousiasme qu'on le surnomma du nom de son héros! Mais d'autres peuvent narrer six, dix, ou vingt contes. Chiguiyane, par exemple pouvait tenir en haleine son auditoire plusieurs soirées de suite avec ses contes, et certains d'entre eux étaient fort longs. (Voir dans les *Chants et Contes des Ba-Ronga* « La petite détestée », qui n'a pas moins de 24 pages ou « Moubia, un conte d'ogre », qui en a 19). La mémoire de cette femme était admirable, et sa manière gracieuse de conter n'était pas moins étonnante. Nkouloukoulou avait entendu « son » conte (La fillette et la baleine) une seule fois à Mapoutjou, et elle l'avait mémorisé immédiatement avec le petit chant qui l'enjolive.

Chose curieuse, on doit prendre une précaution bizarre lorsqu'on narre des contes : il est tabou de se livrer à cette occupation durant la journée : elle doit demeurer un amusement du soir; si cette règle n'est pas observée, celui qui la transgresse deviendra chauve! Nous avons ici l'un des plus surprenants petits tabous de notre tribu. Quelle est son origine? Les indigènes ont-ils remarqué que les plus fameux conteurs qui pratiquaient leur art jour et nuit, étaient sujets à cette infirmité? Je n'ai pu obtenir aucune information sur ce point. Je pense plutôt que cette défense vient du fait que, le jeu étant si populaire, les indigènes craignent de lui consacrer trop de temps : ils perdraient toute envie de travailler s'ils commençaient au milieu du jour. C'est pourquoi ils se sont interdit instinctivement de narrer des contes de jour.

Une autre curieuse coutume relative aux contes est celle-ci : Quand un conteur arrive à la fin de son histoire, il conclut par les mots suivants : « Tjou-tjou... famba ka Gwambe na Dzabana! »

— « Va-t-en chez Gouambé et Dzabana. » Parmi les clans du Nord tout au moins, ces deux personnages sont censés avoir été le premier homme et la première femme (Voir Sixième Partie), et je suppose que le but de cette sorte d'incantation est d'empêcher la merveilleuse histoire de hanter les auditeurs pendant la nuit, et de troubler leur sommeil par des rêves désagréables. C'est un moyen de revenir du pays des fées aux réalités de la vie quotidienne! Tous ces détails montrent l'importance des contes dans la vie indigène, et leur popularité dans la tribu.

II. — CLASSIFICATION DES CONTES THONGA ET LEUR VALEUR LITTÉRAIRE.

Mais en quoi consiste ce folklore? Comment se fait-il que des hommes, des jeunes filles, des adolescents puissent rester assis pendant des heures à écouter une vieille femme qui les tient sous le charme de son histoire? En fait, ces produits de l'imagination primitive sont beaucoup plus variés qu'il ne le semblerait à première vue. Ouvrons donc la cassette, dont la clé est gardée par Gouambé et Dzabana, et faisons l'inventaire des « trésors » de cet art, pour employer les termes mêmes dont s'est servi M. E. Jacottet dans ses livres sur le folklore des Southos.

Il serait prétentieux d'appliquer une classification strictement philosophique ou littéraire à nos contes. Néanmoins, il est évident qu'ils présentent différents styles, souvent combinés, il est vrai, mais que l'on peut aisément différencier.

1^o La première classe, la plus remarquable, est celle du *folklore animalier*, dans laquelle le « Roman du Lièvre »¹ occupe une place de premier plan : le Lièvre, la Tortue et la petite Rainette y jouent de plaisants tours aux grands animaux comme l'Éléphant, le Lion, l'Hippopotame, et même à l'homme, et prennent l'avantage sur eux grâce à leur ruse.

2^o La même idée de la victoire des petits sur de puissants ennemis est illustrée par des histoires dans lesquelles des êtres humains, des enfants, misérables ou méprisés triomphent de leurs aînés ou de ceux qui les haïssent. Le type de ces contes chez nous est *Cendrillon*. Les Thongas possèdent toute une série d'histoires semblables que j'intitulerai : *La sagesse des petits*.

1. J'emploie le mot « roman » dans le sens du vieux terme français *Roman du Renard* œuvre bien connue de la littérature médiévale, qui est un récit des hauts faits de maître Renard.

3° Viennent en troisième lieu les *Contes d'Ogres*, où l'on célèbre le triomphe de la sagesse des créatures faibles sur ces monstres horribles et cruels.

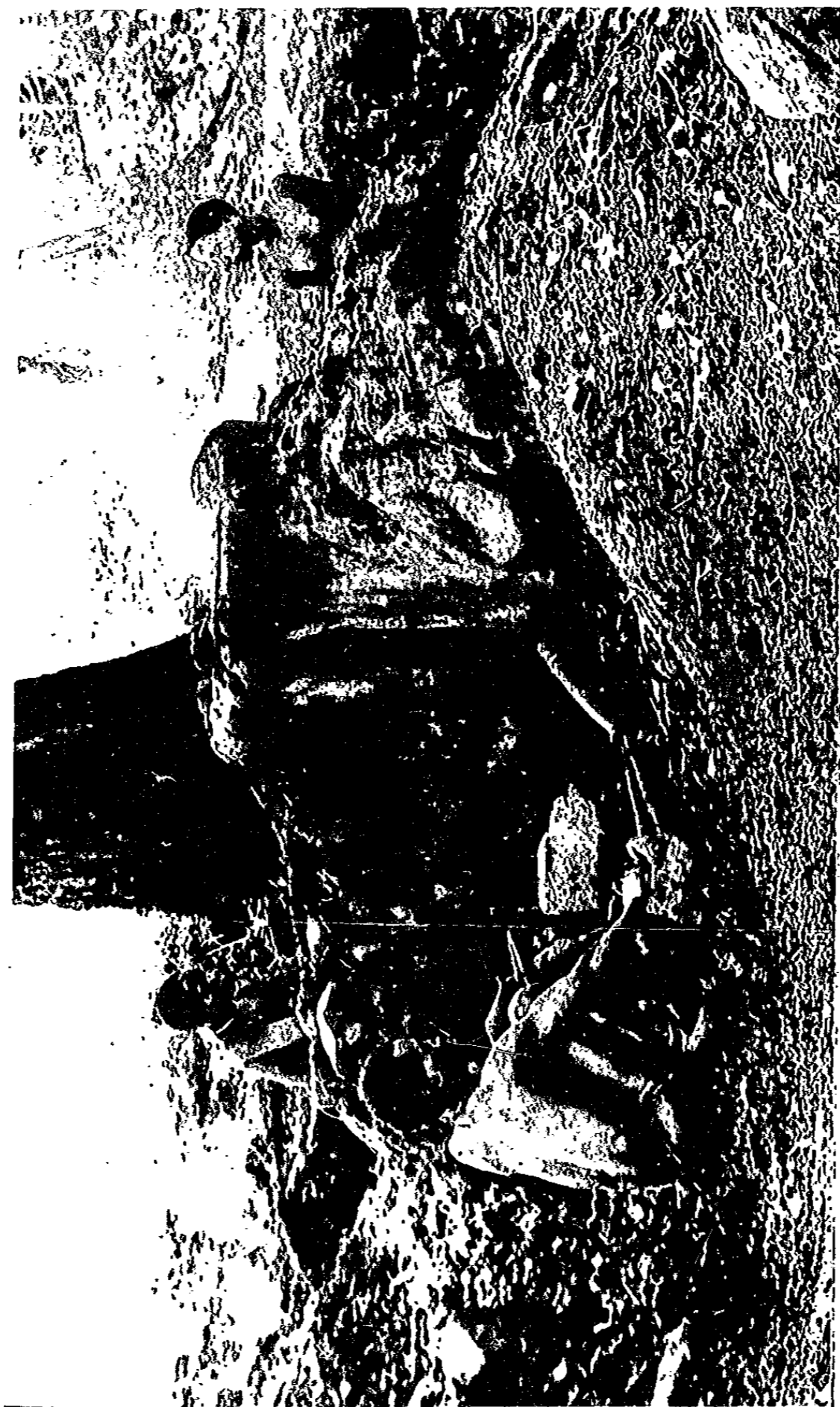
4° D'autres histoires sont ce que je pourrais appeler des *Contes moraux*; ils ont évidemment pour but de donner un certain enseignement moral. L'intention moralisatrice peut être inconsciente, mais la conclusion de ces contes n'en est pas moins morale, puisqu'elle montre que les mauvaises actions ou les mauvais caractères trouvent leur juste punition.

5° Une autre série d'histoires de cette sorte, bien qu'elles soient elles aussi appelées contes, semblent basées sur des *faits réels*, survenus quelque part, et conservés dans la mémoire de la tribu. Ils ne sont pas regardés comme des traditions historiques proprement dites. Comme on les conte pour l'amusement des auditeurs, on ne fait aucune différence entre eux et les contes ordinaires. Il ne faudrait pas les appeler des légendes, car une légende est un fait historique transformé par l'imagination populaire, mais considéré comme tel par ceux qui le racontent. Les contes de cette catégorie sont bien plutôt le contraire des légendes; on les regarde comme *purement imaginaires* quoique les faits semblent plus ou moins historiques.

6° La dernière catégorie des contes populaires thonga est celle des *Contes étrangers*, empruntés à des sources mahométane, portugaise ou anglaise, mais modifiés d'une manière très curieuse; ils offrent ainsi un champ plein d'intérêt pour l'étude de la mentalité indigène. On peut distinguer des influences étrangères même dans les contes qui portent la marque bantou la plus évidente, mais dans cette dernière catégorie, ils semblent fournir le sujet même de l'histoire.

Ces six classes, je le répète, ne sont pas nettement différenciées. Tel conte pourrait être placé dans deux ou trois d'entre elles. Un animal apparaît parfois dans un conte où tous les autres acteurs sont humains. Bien que le folklore animalier soit généralement tout à fait dépourvu d'intentions morales, on peut trouver une idée morale dans certains épisodes, comme, par exemple, lorsque nous voyons l'Éléphant puni pour avoir écrasé avec mépris les œufs de la Rainette, etc...

La valeur littéraire de ces contes varie beaucoup selon l'histoire elle-même et selon le narrateur. Certains sont très courts et insignifiants, ou ne sont qu'une collection d'épisodes, faite au petit bonheur et sans aucun plan. D'autres sont de *vraies compositions* où l'on trouve un ordre et un but. Le narrateur part d'un point



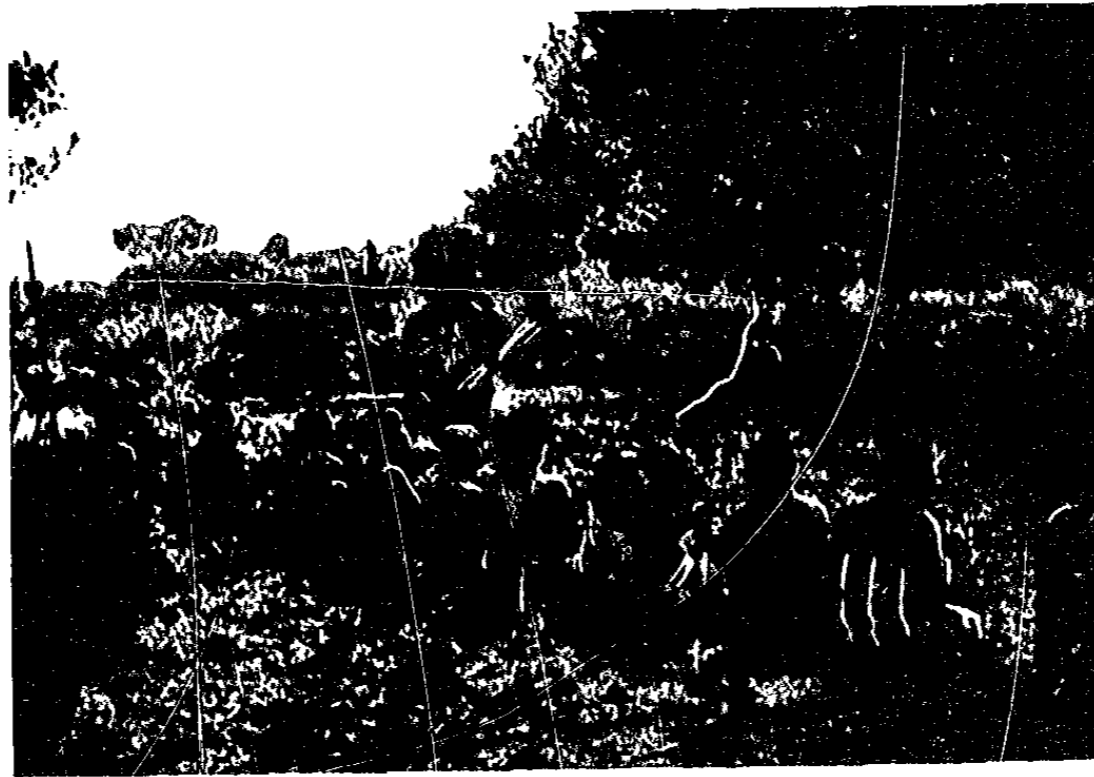
FORGE INDIGÈNE AU ZOUTPAN-SBERG.

Phot. H. Gros



LA FAMILLE DES MAKARINGÉS OFFRANT UN SACRIFICE

Phot. A. Jaques



LES INDIGÈNES " FLARENT " EN JETEUR DE SORTS

Phot. D. Lemaire

donné et aboutit à une conclusion. Comme types de ces derniers, je recommanderai la lecture de l'« Épopée de la Rainette », et l'histoire du « Petit Détesté », dans les *Chants et les Contes des Ba-Ronga*. Ce sont des exemples des productions les meilleures et les mieux composées du folklore bantou et un réel talent littéraire s'y révèle. Très souvent nous l'avons déjà dit, un *petit chant* ou plusieurs petits chants forment le cadre de l'histoire. Ils sont répétés au moins trois fois, et le narrateur arrange son récit de façon à ce que le refrain revienne de temps en temps. Les orateurs indigènes ne craignent pas la répétition; ils ont l'air de penser qu'il ne suffit pas d'entendre une jolie mélodie une fois seulement, et qu'on l'appréciera mieux une seconde ou une troisième fois. Ils font ainsi de la répétition un art véritable. Si le récit devient par là quelque peu monotone, ce procédé littéraire n'est cependant pas du tout lassant. Quelqu'un, après avoir entendu le conte de Nabandji, la mangeuse de grenouilles, me disait : « Je n'aurais jamais cru qu'il pût y avoir tant de charme dans la monotonie! »

Quant aux *narrateurs*, ils varient aussi énormément. Certains d'entre eux, les débutants, sont ternes, lents et ennuyeux. Ils confondent les épisodes, s'imaginant fréquemment que certaines choses sont connues alors qu'elles n'avaient pas été mentionnées auparavant. Mais d'autres sont pleins de vie, et l'on a un vrai plaisir littéraire à les écouter. C'était un vrai régal, par exemple, d'entendre Chiguiyane, Spoon, sa femme, et Siméon Makwakwa! Lours gestes, leur mimique, le jeu de leur physionomie, la quantité d'adverbes descriptifs introduits dans le récit, tout cela ajoutait un grand intérêt à l'histoire. Ils imitaient avec grand succès la manière de parler des petits enfants ou des vieux édentés. J'ai même vu la femme de Spoon avoir recours à l'*action imitative* pour augmenter le charme de l'un de ses chants, n° 36, une espèce d'incantation par laquelle des prétendants trompeurs sont transformés en hyènes. Ce chant, d'après le récit, était chanté par une femme en train de moudre son maïs. Magougou apportait avec elle un mortier, et manœuvrait vigoureusement avec son pilon chaque fois que le chant revenait. Les auditeurs semblaient enchantés de cette scène.

III. — VALEUR ETHNOGRAPHIQUE DES CONTES.

Quand on leur demande l'origine de leurs contes, les Thongas répondent invariablement : « Ce sont de vieilles histoires que nous avons apprises de nos pères. Personne ne songerait à inventer un

conte aujourd'hui! » Cela est certainement vrai. Les contes bantous sont très anciens. Ce n'est pas sans de bonnes raisons que les narrateurs, lorsqu'ils craignent d'être hantés par les scènes troublantes évoquées les renvoient à Gouambé et Dzabana, le premier homme et la première femme!

Un second fait confirme le témoignage des indigènes et montre en même temps la valeur ethnographique de ces contes. On a noté, en comparant des contes recueillis dans différents pays de l'Afrique du Sud, qu'il y a une grande ressemblance entre eux. Le folklore bantou possède une vraie unité, quelles que puissent être les différences que l'on relève suivant les tribus. Plus encore! Cette unité se retrouve dans les contes populaires de toute l'humanité. Certaines histoires semblent se retrouver d'un bout de la planète à l'autre. M. René Basset qui était peut-être la plus grande autorité en la matière, en publiant le compte-rendu de son livre *Les Chants et les Contes des Ba-Ronga* dans la *Revue des Traditions populaires*, en 1898, a montré que certains épisodes écrits sous la dictée d'un narrateur ronga à Lourenço-Marques, se retrouvaient dans le folklore des anciens Grecs et des Romains, des Germains modernes, des Français, des Grecs, des Italiens, des Lithuaniens, des Sibériens, des Khirgizes, des Indiens; au Brésil, au Portugal, au Pundjab, en Écosse, en Roumanie, au Guatemala, dans la Guyane anglaise, au Maroc, etc... C'est un phénomène étonnant, un des plus intéressants problèmes de l'ethnographie, et il est bien difficile d'en rendre compte. On peut hasarder trois explications :

1° Ces histoires viennent de l'humanité primitive et toutes les races les ont conservées à travers leurs migrations.

2° Il y a eu, dans un passé plus ou moins éloigné, un contact direct entre les diverses races humaines, grâce auquel les contes ont été transmis d'une tribu à l'autre et se sont ainsi répandus au cours des âges sur toute la terre.

3° Il y a une telle ressemblance dans la mentalité des diverses races pendant la phase primitive de leur développement, qu'elles ont toutes inventé en même temps les mêmes histoires, indépendamment les unes des autres. De là l'unité du folklore que l'on retrouve partout.

Je ne pense pas qu'aucune de ces explications puisse exclure les autres. Chacune contient probablement une part de vérité. La difficulté est de définir cette part avec exactitude et nous ne pouvons le faire tant que nous n'avons pas plus de matériaux en main. Pour l'Afrique du Sud, nous possédons déjà beaucoup

d'éléments d'information grâce aux travaux de Callaway, Theal, Torrend pour les Zoulous; Bleak et Mrs Lloyd pour les Hottentots et les Bochimans; Casalis, Arbousset et Jacottet pour les Southos, et mon propre travail pour les Thongas. Mais il y a encore beaucoup à récolter. J'ai l'impression qu'après avoir recueilli environ cinquante contes thongas de longueur variable qui représentent un total de 300 pages in-8°, je ne possède guère qu'un cinquième ou peut-être un dixième de tout le folklore de notre tribu!

Pourtant la Science ne peut attendre que tous les contes aient été écrits et publiés. Elle cherchera une solution aussi vite que possible et la meilleure manière de procéder serait peut-être, plutôt que de pousser les recherches en étendue d'explorer à fond l'une de ces vastes régions. C'est la suggestion que je voudrais faire à mes successeurs dans l'étude du folklore bantou. Choisissons-en une partie caractéristique comme, par exemple, celle que j'ai appelée le « Roman du Lièvre » qui est plus clairement délimitée que toute autre dans la littérature orale primitive. Que l'on publie tous les épisodes de cette longue histoire tout d'abord sous une forme que l'on pourrait regarder comme typique, de préférence celle qu'elle revêt dans une tribu donnée; que l'on fasse un court résumé de chaque épisode auquel on donnera un numéro grâce auquel il sera aisément reconnu à l'avenir. Qu'ensuite un folkloriste, qui aurait les informations et le temps nécessaire pour cela, fasse l'enquête suivante : Dans quelles tribus trouve-t-on ces épisodes? En quoi diffèrent-ils de la version-type? Les trouve-t-on en dehors de l'Afrique (chez les nègres américains par exemple)? Cette enquête mettrait en lumière plusieurs points importants; par exemple : qu'y a-t-il de typiquement bantou dans le Roman du Lièvre et qu'offre-t-il de commun avec les contes des autres races? Y a-t-il des épisodes qui n'appartiennent qu'à une tribu, à un groupe de tribus seulement, ou à des tribus qui vivent très éloignées les unes des autres? Jusqu'à quel point les expressions et le contenu diffèrent-ils? N'y a-t-il pas des épisodes récemment inventés par les narrateurs indigènes, peut-être à leur insu? Je pense que si l'on faisait cette enquête, on pourrait en tirer d'importantes conclusions, qui faciliteraient la solution du problème ethnographique et de plusieurs questions relatives à l'humanité primitive.

Il n'y a pas le moindre doute à avoir sur l'ancienneté des contes; elle est pourtant relative, je veux dire par là qu'ils sont sans cesse transformés par les narrateurs, et ces transformations vont beaucoup plus loin qu'on ne le supposerait généralement, plus

loin même que les indigènes n'en sont eux-mêmes conscients. Je dois dire que les mêmes histoires contées par deux narrateurs différents ne m'ont jamais présenté exactement la même version. Tout d'abord les *mots* sont différents. Chaque narrateur a son style: il parle librement et ne se sent en rien lié par les expressions qu'employait la personne qui lui a enseigné le conte. Ce serait tout à fait faux de croire qu'en écrivant une histoire sous la dictée d'un indigène, nous aurons la forme type du conte. Il n'y a pas du tout de type. C'est pour cette raison que je ne puis accorder une grande importance au *texte* des contes; ce sont seulement des exemples du langage parlé par tel et tel dans tel et tel district et leur valeur linguistique n'est pas différente de n'importe quel récit qu'ils pourraient faire ou n'importe quel discours qu'ils pourraient prononcer. Ils ne sont rien moins que des textes stéréotypés, transmis sous une forme fixe depuis les temps anciens. Les paroles des chants qui accompagnent le récit sont probablement l'élément le plus stable et le plus ancien des contes. Elles sont souvent à moitié en zoulou dans les contes empruntés à la tribu voisine et contiennent des expressions archaïques. Certaines phrases aussi, surtout lorsqu'elles sont des citations de paroles prononcées, ont le même caractère et sont reproduits par les différents narrateurs sous la même forme: par exemple quand la Rainette, Chinana, dépose ses œufs sur le chemin et lance une sorte de défi: « Que le passant passe. S'il les écrase, qu'il les écrase! S'il les épargne, qu'il les épargne! » J'ai entendu cette phrase répétée par deux Thongas presque exactement dans les mêmes termes, l'un venait de Khosène et l'autre de Rikatla. Mais ces éléments stables sont rares et dans la règle le conteur change les mots avec la plus grande liberté.

On peut dire la même chose de la *Succession des épisodes*. Bien qu'ils forment généralement des cycles bien définis, il est rare d'entendre deux narrateurs suivre exactement le même ordre. Ils arrangent leurs matériaux comme ils le désirent, parfois d'une manière tout à fait saugrenue. Il arrive que les ruses du Lièvre soient attribuées à la Rainette. Dans le folklore zoulou, elles sont toutes présentées comme les hauts-faits d'un nain appelé Hlakananya. J'ai entendu des indigènes qui mélangeaient des matériaux appartenant à des styles complètement différents. Par exemple dans la ritournelle de la *Pioche du Lièvre* qui appartient au folklore animalier ou semi-animalier, la conclusion est empruntée au fameux épisode de l'*Année de famine* qui appartient à la catégorie des contes moraux (ou des contes à fondement histo-

rique). Des combinaisons nouvelles surviennent ainsi constamment, parfois absurdes, quand le sens littéraire fait défaut.

Je vais plus loin : Des *éléments nouveaux* sont aussi constamment introduits, à cause de la tendance des narrateurs indigènes à appliquer toujours leur récit aux circonstances de leur milieu. C'est en cela que réside un des charmes des contes indigènes. Ils sont vivants, c'est-à-dire racontés non d'une manière abstraite, comme des événements passés et éloignés, mais comme des faits dont les auditeurs eux-mêmes sont les témoins; les noms de ces derniers sont souvent appliqués aux héros de l'histoire, qui se trouve ainsi devenir partie intégrante du cadre de la vie quotidienne. Le narrateur ne fait aucune difficulté pour introduire dans son récit tous les nouveaux objets que la civilisation a apportés. Il parle de fusils et de canons, de maisons carrées et de vêtements, objets que n'auraient pas même rêvés les anciens auteurs des contes, et cela non seulement dans des contes qui sont nettement d'origine étrangère, mais aussi dans ceux qui sont entièrement bantou. C'est ainsi que Magougou, la femme de Spoon, dans son conte des prétendants-hyènes, qui a sans cela un caractère fortement bantou, concluait en faisant venir la jeune héroïne de l'histoire à la station missionnaire pour se marier à l'église! Il n'y a pas trace de critique historique ou ethnographique dans l'esprit des narrateurs bantou; de là les changements qui déforment constamment les vieilles traditions.

Enfin mon expérience me fait penser que, dans certains cas, le *contenu des histoires* lui-même évolue au cours de la transmission orale et il en résulte la formation de plusieurs versions d'un conte souvent très différentes les unes des autres et parfois difficilement reconnaissables. Voyez par exemple le splendide conte de Zili, publié ci-dessous : un homme tue sa femme et coupe sa chair en morceaux qu'il donne à manger à sa belle famille. Un oiseau révèle son crime avec un petit chant : on découvre son infamie et il est mis à mort avec toute sa famille. Ce thème, très populaire, est le plus typique des contes moraux. Je possède une version de l'histoire dans laquelle c'est la femme qui appelle ses parents et avec leur aide, tue son mari parce qu'il la maltraitait. Ils découpent sa chair et la suspendent en lanières à la barrière du village. La mère du mari vient voir son petit-fils, et ils lui donnent la chair du malheureux à manger. Elle reste au village plusieurs jours, se demandant pourquoi ils lui donnent si généreusement de la viande à laquelle eux-mêmes ne touchent pas. Quand elle exprime son étonnement, ils lui disent : « Nous l'avons gardée pour toi! »

En retournant à la maison avec une provision de viande, la vieille entend un oiseau qui chante :

Tsenengou! tsenengou! Il y en a un qui est tombé!
Il est tombé sur la place du village!
Sa chair est suspendue et se balance :
C'est elle que tu portes sur ta tête.

Ce chant est entièrement différent de celui de Zili. L'oiseau le répète jusqu'à ce qu'elle saisisse les paroles et s'écrie :

Mon fils! Hélas! Hélas!

La source des deux histoires est évidemment la même, mais quelle différence entre elles! Des altérations de ce genre ont évidemment eu lieu et ont encore lieu chaque jour, dans le folklore bantou.

Jusqu'où peuvent aller ces altérations? Pour répondre à cette question je prierai mes lecteurs de bien vouloir lire le charmant conte que j'ai intitulé : « L'épopée de la Rainette » (*Chants et Contes des Ba-Ronga*, p. 10). L'animal que j'appelle Rainette n'est pas notre petite grenouille verte d'Europe, mais un curieux batracien, le *Breviceps mossambicus*, en ronga *chinana*. Elle peut s'enfler jusqu'à doubler sa taille habituelle, et peut se couvrir d'une sécrétion qui éloigne ses ennemis. Elle s'enfonce dans le sol pendant l'hiver et ressort au printemps. Cet intéressant petit animal est l'émule du Lièvre dans le folklore ronga et même le dépasse. Certains de ses hauts faits sont les mêmes que ceux bien connus du *Roman du Lièvre*. La Rainette commence par tuer une antilope par ruse et emploie ses cornes comme trompette pour induire en erreur les autres bêtes. Cela lui vaut un conflit avec l'Hippopotame, suivi d'un autre avec l'Éléphant, qui a volontairement écrasé ses œufs. La Rainette, accompagnée du Caméléon, forge des assagaies, tue l'Éléphant et toutes les bêtes se soumettent à elle. Elle devient ainsi un Grand Chef. Il semble que la présence de cette espèce de batracien aux mœurs étranges dans le territoire sablonneux de la baie de Delagoa, et l'exemple des chefs ngonî qui subjuguèrent les clans du Littoral au cours de leurs expéditions guerrières ait donné naissance dans notre tribu à un type moderne nouveau de folklore, le type du *Breviceps* : toutes les ruses attribuées autrefois et maintenant encore au Lièvre lui sont imputées, quoique la Rainette garde son propre caractère bien défini, celui d'un guerrier. Si cela est vrai, il y a eu

une réelle *création*, bien que la plupart des éléments du folklore de la Rainette aient existé précédemment.

Je dirais pour conclure : Les contes bantou sont très anciens, tout au moins les matériaux dont ils sont formés. Mais ils sont encore faits d'une substance plastique ce qui permet aux narrateurs d'y faire inconsciemment d'importantes et incessantes modifications. Ces faits sont intéressants à constater car ils montrent quelles sont les conditions de la production littéraire dans les tribus non civilisées. Cette production est *essentiellement collective* : les contes ne sont pas créés de toutes pièces par des auteurs individuels; mais ils sont modifiés et enrichis, car ils se transmettent d'une personne à une autre, d'une tribu à une autre, de telle façon que des types nouveaux paraissent, des combinaisons nouvelles se produisent et qu'il en résulte une véritable évolution¹. Cela est évident si, en plus de ces transformations, ce que j'ai appelé la cinquième catégorie existe; c'est-à-dire s'il est vrai que des faits qui se sont réellement passés sont racontés comme s'ils étaient des contes purs et simples. Ainsi il est tout à fait possible que l'impression qu'ont tous les narrateurs, à savoir que les contes sont anciens et que l'ère de la création est passée, soit après tout erronée, ou en tous cas, ne soit vraie que d'une manière relative. Une évolution se poursuit et n'a peut-être jamais été plus active qu'aujourd'hui. Si ce que nous disons est exact, il faudrait repousser l'hypothèse de Callaway, selon laquelle ces tribus ont passé autrefois par une période de production littéraire plus intense que celle qu'elles traversent actuellement.

IV. — VALEUR MORALE ET PHILOSOPHIQUE DES CONTES.

Dans certains contes thonga la leçon morale est si claire que je n'ai pas hésité à les placer dans une catégorie spéciale, les Contes Moraux. Ils sont aussi nombreux que les autres. Je ne prétends

1. Pour illustrer cette théorie, j'ai publié dans la revue *Folklore*, décembre 1924, un article sur *La Genèse des Contes africains; ou Comment les Noirs inventent des Contes sans le savoir*. Le lecteur y trouvera trois contes très différents les uns des autres. Pourtant ils sont inspirés par la même idée fondamentale que l'on rencontre souvent dans le folklore bantou : « Acceptez l'avis des vieilles gens qu'on méprise, et méfiez-vous de vous-mêmes. » Les conditions présentes du pays aux environs de la baie de Delagoa peuvent très bien expliquer la transformation de la vieille histoire bantou et il est tout à fait possible de soutenir l'opinion que ces trois contes ont, après tout, la même origine.

pas que ceux qui les narrent poursuivent consciemment un but moral. Mais l'enseignement ressort naturellement du récit, et il serait possible d'en extraire une espèce de code de morale indigène élémentaire. Nous y voyons le juste châtement des fautes comme : la *curiosité* de Namachouké (Chants et Contes, p. 22) ; la *jalousie* des amis de Moutipi (p. 158) et de Longoloka (Les Ba-Ronga, p. 327) ; l'*obstination* de la femme de Sidoulou ; la *malveillance* d'une sœur aînée (p. 229) ; la *présomption* d'une sœur cadette (p. 337) ; la *désobéissance* de Halandi (p. 242) et du frère aîné dans « L'enfant désobéissant et le Serpent » ; la *présomption* d'un homme qui se marie contre la volonté de ses parents (p. 246) ; la *paresse* des femmes (p. 257) ; l'*égoïsme* du mari (p. 260) ; l'*homicide* de Zili. D'autre part nous voyons la *bienveillance récompensée*, et aussi la *pitié* dans un conte encore inédit¹.

Le folklore animalier et les Contes d'Ogres semblent absolument dépourvus de pareille signification morale. Mais ils sont tous plus ou moins des illustrations du triomphe de la sagesse sur la force brutale comme nous l'avons déjà dit. C'est là, semble-t-il, l'idée première de tout ce folklore, et n'est-ce pas, en vérité, une idée hautement morale et philosophique ?

Pour faire ressortir cette idée intéressante, les narrateurs content d'abord les aventures de certains animaux, en choisissant comme héros de leurs récits les plus petits et ceux qui peuvent le moins bien se défendre. C'est avant tout le Lièvre, le rusé compère, le héraut d'innombrables aventures ; puis la Rainette, froide et calculatrice, le Caméléon, avec sa prudence cauteleuse. La même idée se retrouve dans le groupe d'histoires que j'ai appelées *la Sagesse des petits* : ceux que l'on croyait être des nigauds, les déshérités, les détestés, finissent par réussir mieux dans la vie que leurs persécuteurs, dont ils deviennent souvent les bienfaiteurs. D'autre part les Ogres, qui représentent la force brutale, la

1. Dans ce conte, que j'intitule *la pitié récompensée*, le narrateur raconte comme quoi, pendant la famine, un enfant, s'en alla dans un autre pays. Un chef le reçut et ordonna à l'une de ses femmes de prendre soin de lui ; mais celle-ci refusa en disant que ses propres enfants n'avaient rien à manger. Toutes les autres firent de même, sauf une qui consentit à le nourrir. L'enfant planta des semences de toute sorte, et sa pioche enchantée ayant labouré de vastes champs en un instant, il en sortit une splendide moisson qui emplit jusqu'au plafond les greniers de sa mère adoptive. Les autres dirent : « Si seulement nous l'avions accepté ! » En retournant à la maison, il tua une armée et prit ses assagales, tua une troupe de marchands et prit leurs marchandises, tua tous ses parents et prit leurs pioches, un épisode qui ressemble à la conclusion du conte de Moutipi (*Chants et contes*, p. 60).

matière sans l'esprit sont vaincus, châtiés pour leurs mauvaises actions, et généralement dépecés (pour permettre aux victimes qu'ils ont avalées de s'évader!) Ainsi la glorification de la sagesse ou de la bonté est le thème de presque tous les contes; et même les contes étrangers, sous une couleur plus ou moins exotique, semblent devoir leur origine à la même idée. Le narrateur africain se donne sans doute pour tâche par-dessus tout d'intéresser ses auditeurs par des récits pittoresques, risibles ou sensationnels; mais, consciemment ou inconsciemment, il fait une œuvre dont la portée philosophique est indéniable.

Pourquoi ce thème du triomphe de la sagesse sur la force réapparaît-il si fréquemment et sous tant d'aspects divers dans cette littérature populaire? Sans doute parce que cette idée vient naturellement à l'esprit humain et qu'elle est éminemment satisfaisante pour lui. C'est elle qui transparait dans nos contes de fées de *Cendrillon*, du *Petit Poucet*, et dans beaucoup d'autres fables et histoires européennes. Mais n'y a-t-il pas peut-être des circonstances spéciales aux tribus africaines, qui contribuèrent au développement de cette idée et les poussèrent à l'exprimer de cent façons différentes?

Chez les Bantous, le Chef est tout puissant. Entouré de ses conseillers, protégé par ses guerriers toujours prêts à exécuter ses ordres, c'est un autocrate, qui a puissance de vie et de mort sur ses sujets, surtout quand le clan primitif s'est changé en une confédération de tribus unies en vue d'une domination militaire. Si le clan bantou est, en un sens, démocratique, la hiérarchie y est pourtant toute puissante. Devant le chef et devant la tradition qu'il représente, chacun se courbe et tremble. Dans chaque village le maître possède un pouvoir semblable sur ses subordonnés, et les frères aînés règnent en despotes sur leurs cadets. Du haut en bas de l'échelle sociale le fort règne sur le faible et fait en sorte de s'assurer la soumission de son inférieur. Le soir autour du feu, les femmes et les enfants prennent leur revanche, comme savent le faire les Noirs, en disant ce qu'ils pensent d'une manière détournée. Ils n'essayent pas de bouleverser l'état de choses existant. Loin de là! Mais ils prennent un malicieux plaisir à conter les fines ruses du Lièvre et de ses acolytes. Pourquoi? Parce que Maître Lièvre représente les petits, le sujet, l'individu ordinaire, auquel la naissance ou la nature n'a conféré aucun privilège, et qui, pourtant, grâce à sa finesse naturelle ou à son bon sens, sait tirer avantage des grands personnages de la communauté et même des chefs. Est-ce une simple coïncidence que trois des contes que

j'ai recueillis se terminent par la mort d'un chef, provoquée par l'astuce machiavélique de ce coquin de Lièvre? Ou bien le conte bantou fait apparaître la petite sœur, la méprisée, couverte de dartres; l'insignifiant petit berger des chèvres; le fils de l'épouse dédaignée : et tous accomplissent des hauts faits, d'une manière tout à fait inattendue.

Il me semble voir dans ce thème qui revient sans cesse comme une protestation discrète de la faiblesse contre la force, ou, si l'on veut, de la force de l'esprit contre la force matérielle; il se peut que ces histoires soient un avertissement pour ceux qui sont au pouvoir, de la part de ceux qui souffrent. Et qui pourrait dire si la fin ultime n'est pas d'affirmer la valeur de l'individu au milieu de ce peuple foulé aux pieds, où le sujet ne compte pour rien? S'il en est ainsi, le folklore africain possède une valeur philosophique et morale plus grande qu'il ne semblait à première vue. Dans le stade collectif de la société humaine, il représente une aspiration à un état de choses où l'individu aura sa vraie place. Considéré à ce point de vue, il est prophétique. Il ne faut plus le regarder seulement comme un jeu de vieilles femmes pendant les longues soirées, ou même, comme un simple jeu de société : c'est un monument sur lequel l'âme de la race a gravé, peut-être inconsciemment ses idées et ses aspirations. Il est donc doublement digne de notre étude.

La nature de cet ouvrage ne me permet pas de publier plus d'un ou deux contes de chaque catégorie, et je dois m'abstenir également à leur sujet de tout commentaire technique, laissant le travail d'annotation et de comparaison aux folkloristes de profession. Mon but est de décrire la Tribu sud-africaine, et ils constituent en eux-mêmes une illustration suffisante de sa vie mentale.

V. — FOLKLORE ANIMALIER.

J'ai publié une trentaine d'épisodes du Roman du Lièvre dans les ouvrages auxquels il est fait allusion plus haut. Ceux que j'ai recueillis plus tard forment trois cycles : Le cycle du *Rusé Compère* (Nwachisana), une suite d'épisodes que Martha m'a racontés et qui proviennent de la contrée de Mapoutjou; le cycle du *Lièvre et du Lion*, raconté par Siméon Makwakwa, originaire du pays qui se trouve au delà du Limpopo; le cycle du *Lièvre et du Babouin* dont les épisodes ont été écrits par un de mes élèves, Mbiket Dzengène, de la région de Khosène. Ils ont été publiés dans l'édition anglaise, ainsi que *La pioche du Lièvre*, un curieux

spécimen de l'art littéraire populaire qu'on appelle la ritournelle ou l'anadiplosis et qu'on ne rencontre pas souvent dans le folklore bantou. Je ne reproduirai dans l'édition actuelle que *Le Lièvre et le Lion*, mais à l'intention des folkloristes j'y ajouterai quelques épisodes inédits : ceux que j'intitule : *La Civette, le Babouin et le Lièvre* qui se rattachent au cycle du Babouin dont ils forment l'introduction, puis l'histoire des *Fausse cornes du Lièvre* qui est connue d'un bout à l'autre de la tribu et que mon fils, Mr H. Ph. Junod a transcrite à Manjacaze, dans le district de Gaza.

LE LIÈVRE ET LE LION

Un jour, le Lièvre porta son regard sur un petit étang et vit le ciel qui s'y reflétait. Il se dit : « Tiens! Il y a un immense pays là en bas. Je pourrai toujours m'y réfugier si on m'en veut. Je puis donc me permettre d'aller insulter les Éléphants. Il alla les insulter. Ceux-ci se mirent à le poursuivre. Il se précipita dans l'eau, mais elle n'était pas profonde et bientôt ils l'eurent rejoint et empoigné.

— Hé, hé! Mes grands-pères! Lâchez-moi! (Le Lièvre appelle toutes les autres bêtes ses grands-pères).

— Que te ferons-nous?... Te tuerons nous?...

— Comment donc? Vous n'auriez plus de petit-fils alors!...

— Eh! bien! Nous te battons!

— Où trouverez-vous la place pour me battre, je suis si petit?...

— Eh! bien! alors, nous allons te rouler dans la boue et t'en couvrir! Tiens!

Ils firent ainsi. Ils le laissèrent sur place, tout couvert de boue.

La Hyène passa par là. Elle aime beaucoup la viande, mais la viande morte. Elle laisse les autres tuer les bêtes pour elle. Elle ramassa le morceau et voulut le manger. « Mais », dit-elle, « il y a trop de boue autour. Je vais d'abord le laver. » Elle le lava... « Maintenant, la viande est humide, il faut la sécher! » Elle l'étendit au soleil et se tint à l'ombre sous un arbre en attendant. Soudain le Lièvre sauta sur ses jambes et détala en courant.

Il arriva chez le Seigneur Lion... et celui-ci le prit à son service. Le Lion allait à la chasse tous les jours et le Lièvre devait rester à la maison pour s'occuper des enfants du Lion et les instruire. Quand ce dernier revenait de la chasse, il s'arrêtait à quelque distance du village et remettait au Lièvre de la viande pour ses trois enfants. Il lui disait : « Donne aux petits la viande tendre car ils sont petits, et toi, mange les os qui resteront. » Le Lièvre leur disait : « Votre père dit : « Mangez les os, ils sont durs, ils vous donneront de la force, et moi je mangerai la chair! » Ainsi il se régala.

Puis il leur enseigna un jeu. Il réunit beaucoup de bois, fit un feu et leur dit : « Je vais vous apprendre à sauter. Vous savez que votre père attrape les bêtes en sautant sur elles. Il est bon que vous aussi,

vous appreniez ce métier. » Il leur dit donc : « Je vous donne l'exemple, je saute; sautez aussi! » Il sauta facilement par dessus le feu. Mais lorsqu'un petit lion essaya, il tomba dedans et fut brûlé. Le Lièvre le mangea. Quand le père Lion revint le soir, il dit au Lièvre : « Montre-moi mes enfants. » Il s'était arrêté comme d'habitude à une certaine distance. Le Lièvre les éleva en l'air pour les lui faire voir. Il dit : « Voici le premier, puis le second, puis le troisième. » Or il avait soulevé deux fois le même. Le Lion dit : « C'est bien! » Le lendemain le Lièvre recommença le jeu du feu. Un second petit Lion mourut et il le mangea. Le soir venu il souleva trois fois le même et le père ne remarqua rien du tout. Le jour suivant, le troisième lionceau y passa. Alors le Lièvre grimpa sur un arbre épineux. Il se déchira la peau; le sang jaillissait de partout. Le Lion revint le soir : « Mais qu'as-tu donc? — Yo! Grand-père!... Une troupe d'ennemis est venue! Ils ont tout tué! Vois la marque des assagaies partout sur mon corps!... » Il avait tracé sur la terre des marques de pas en masse : « Tu vois la trace de leurs pieds... Mais je vais aller voir où ils sont. Nous les poursuivrons... »

Le Lièvre partit pour la montagne. Il trouva une pierre énorme dressée en l'air et qui ne tenait presque plus en équilibre. Il suffisait de la pousser un peu pour la précipiter en bas de la pente : « Bon, dit-il, c'est ce qu'il me faut! » Il alla chercher le Lion et lui dit : « Cache-toi là où je te dirai. Si tu entends du bruit ne regarde pas, ne lève pas la tête. Ce sont eux, les ennemis, qui sortent. Si tu bougeais, ils pourraient te voir et filer. Tu les tueras quand ils arriveront près de toi. Tiens, mets-toi ici. » Il le plaça juste sous le rocher branlant. Il grimpe : « Gare! Les voilà! » Il poussa la pierre, qui alla écraser le Lion. Le tueur de viande (Nwangonyama, surnom du Lion) mourut.

Le Lièvre descendit en hâte auprès de lui, lui coupa les griffes et partit.

Il fit alliance avec l'Antilope grise, car il désirait ses petites cornes pour en faire une trompette. Le Lièvre est rusé. Quelle que soit la bête qu'il désire, il l'obtient. Au bout d'un certain temps, il lui dit : « Amusons-nous à nous cuire mutuellement! » (A hi psekanem!) « Voici comment nous ferons : Nous prendrons une grande marmite. J'y entre. Tu allumes le feu dessous. Quand l'eau commencera à être un peu chaude, je te crierai : « Sors-moi », et tu me sortiras. Ainsi fut fait. L'Antilope sortit le Lièvre avant que l'eau fût trop chaude. Puis l'Antilope entra à son tour. Le Rusé Compère avait mis le couvercle sur la marmite, avait bouché hermétiquement tous les interstices avec du fumier, en lui disant : « Tu seras plus au chaud. » Puis il avait été prendre sa corne pour fumer du chanvre. Quand l'Antilope cria : « Viens à mon secours, je brûle... » il lui dit : « Attends un peu. Le charbon de ma pipe à chanvre ne veut pas brûler. Il faut que je l'arrange un peu. » Elle se débattit, cria grâce. Il alla ajouter du bois pour la bien cuire, et quand elle fut à point, il mangea la viande et conserva les cornes!

Il alla plus loin, prit la mâchoire du Lion qu'il avait tué, et fit un enclos énorme, entouré de perches. Il mit la mâchoire à l'entrée et

publia par tout le pays cette proclamation : « Venez voir! Il y a quelque chose de nouveau... Il a poussé des dents par ici... On en voit partout! » Il appela tout le monde avec sa trompette, et toutes les bêtes entrèrent dans son enclos sans savoir qu'il n'y avait pas d'issue... Il ferma l'entrée. Elles étaient prisonnières. Il leur dit alors : « C'est bien, vous êtes dans l'enclos du Chef; je vais l'avertir. Il viendra bientôt. » Il alla s'affubler d'un habit tout fait de petits miroirs brillants; cela resplendissait tellement qu'on était complètement aveuglé rien qu'à le regarder... « Voilà le Roi », dirent les bêtes en le voyant. Alors il promulgua cette loi : « Sachez tous, éperviers, lions, tigres, qu'il est désormais défendu à toute bête des champs d'en tuer une autre et de manger sa viande. On ne mangera plus que de l'herbe. » Il leur préposa un berger qui veillait à ce que nulle bête n'en tuât une autre. A ce régime les lions, les tigres se mirent à maigrir. Ils tombèrent malades. Seuls les herbivores prospéraient.

Un jour le Lièvre, ayant fait sortir toutes les bêtes, ôta son habit de miroirs et, se croyant seul, alla brouter près de l'enclos. Or un Lion était resté là, malade, ne pouvant aller plus loin. Il vit le Lièvre qui broutait, jeta un regard circulaire, ne vit personne et d'un bond fut sur lui et le dévora.

Le soir, toutes les bêtes revinrent. Mais pendant huit jours le Roi ne parut pas. Alors les bêtes féroces reprirent courage. Elles se jetèrent sur les autres et en firent un carnage terrible. L'enclos tomba en pourriture et tous les animaux se dispersèrent. Il resta un Lièvre qui prit la place de celui qui avait été dévoré.

Un jour la Poule l'invita à boire de la bière chez elle. Il vit la Poule qui cuisait, et le coq qui avait la tête sous l'aile. « Où est donc sa tête? » dit-il à la Poule? — Oh! il se l'est coupée et l'a envoyée pour inviter à la ronde nos amis. Il ne lui reste que le corps, la tête reviendra!

— Tiens, dit-il, est-ce possible de faire cela?

— Mais oui! Sans doute!

— Quelle médecine emploies-tu pour réussir cette opération?

— Oh! Il n'y en a pas. Il n'y a qu'à prendre un couteau. On l'aiguise bien et on se tranche la tête!

— C'est bien! J'essaierai.

Le Lièvre invita donc la Poule à venir boire chez lui. Il se coupa la tête et mourut. C'est la Poule qui, dès lors, fut le plus rusé de tous les animaux¹. Et c'est la fin de l'histoire!

LE BABOUIN, LA CIVETTE ET LE LIÈVRE

Le Babouin voulut se marier. Il convia la Civette, qui demeurait dans le même village que le Lièvre, à l'accompagner pour la visite des fiançailles (tjékéla). Elle y consentit. D'avance il lui dit : « Quand nous rencontrerons un arbre chargé de fruits, sache que les mal mûrs (mangonyongonyo) sont pour toi, tandis que les beaux

1. Voir cet épisode, raconté avec plus de détails dans les *Chants et les Contes des Ba-Ronga*, p. 135.

rouges (psou-psou) sont pour moi. » Ils ne tardèrent pas à arriver à l'arbre à fruits. Lui eut tous ceux qui étaient mûrs, la Civette eut le reste.

Chacun d'eux portait un sac avec des provisions pour la route, car le village auquel ils allaient était très éloigné. Ils arrivèrent auprès d'un lac. Le Babouin lui dit : « Tu vois ce lac. Il est interdit de le traverser avec des provisions; il faut les jeter dans l'eau. C'est ce que je vais faire en premier. » Or il avait ramassé à cette intention un bout de bois et des pierres et il les lança dans l'étang. « Et maintenant toi aussi jette ta jambe de poule et tes pains de farine de maïs », ajouta-t-il. La Civette obéit.

Ils arrivèrent auprès d'un second lac au bord duquel se dressait un grand arbre. « Ici, dit le Babouin, la règle c'est qu'on mange ses provisions, car les voyageurs qui viennent du côté opposé les finissent ici, avant d'atteindre le premier lac où il est interdit de passer avec de la nourriture. » Il sortit de son sac de la viande, des pains de maïs et se mit à manger. La Civette n'avait rien. Elle regardait de loin, ayant bien faim, car il y avait longtemps qu'ils étaient partis et elle ne s'était rien mis sous la dent. C'est une nigaude! Elle passe son temps dans les trous des arbres à rêver (djibala).

Plus loin ils s'arrêtèrent au pied d'un arbre. « Cet arbre, dit le Babouin, s'appelle le guérisseur des brûlures (moudhapsa); c'est celui dont on emploie la racine quand on s'est brûlé. Regarde-le bien! Là-bas, quand nous serons arrivés chez les beaux-parents, si tu me vois manger de la nourriture trop chaude et que je crie : ça me brûle, tu te hâteras de revenir ici arracher une racine pour soigner ma brûlure. Tu entends? » — « Oui », dit-elle.

Ils atteignirent enfin le village des beaux-parents. La Civette exténuée mourait de faim. On les reçut fort bien; on leur cuisit une poule, de la farine et on mit toute cette nourriture devant eux. Le Babouin prit une grosse bouchée dans sa main, l'avalala d'un seul coup et cria : « Aïe! Ça me brûle le cou! » Aussitôt la Civette se mit à courir au galop, d'aller jusqu'à l'arbre et de creuser pour arracher une racine. Elle retourne au village, mais elle ne trouve plus que des os épars sur la place... « Les gens ont tout mangé, lui dit le Babouin; il ne te reste plus rien! » C'est ainsi qu'il prit plaisir à jouer la Civette qui retourna chez elle toute maigre et à moitié morte d'inanition.

Quand il s'agit d'aller payer le prix de la fiancée (lobolo) et de régler toutes les affaires, le Babouin se dit : « Je n'ai rien pour payer ma femme! Il faut que je vole les petits du Lièvre et que j'acquitte ainsi mon dû ». Il les mit dans une besace faite de la peau d'une antilope rouge (mangoulwé) et dans laquelle il faisait semblant de porter ses provisions de route. Puis il pria le Lièvre de l'accompagner comme témoin. Celui-ci y consentit, et il prit lui aussi sa besace avec la nourriture pour le voyage. Le Babouin lui fit porter en outre sa besace à lui, celle dans laquelle étaient les petits lièvres. Mais le Lièvre était un malin; il connaissait toutes les ruses. Lorsqu'ils arrivèrent près de l'arbre à fruits, il courut en avant et dit : « Tous les fruits mûrs sont pour moi! » Et il les mangea. Le Babouin n'eut que ceux qui étaient encore verts... « Oh! se dit-il, ce garçon-

là est un rusé! Ce n'est pas commode de voyager avec lui (a nga fam-beki) ». Parvenu au lac où on jette ses provisions, le Lièvre ramassa lui aussi des pierres et les lança dans l'eau. Aussi, arrivé à l'ombre de l'arbre sous lequel on mange les provisions, il en eut amplement.

Tandis qu'ils étaient assis à cet endroit, l'oiseau qui indique où est le miel arriva; il les appela et ils le suivirent. Le Lièvre trouva du miel et s'en régala. Alors des voix sortirent du sac du Babouin : « A nous aussi du miel, s'il vous plaît! » — « Tiens! » dit le Lièvre « Qu'y a-t-il là dedans? » Il ouvrit la besace et reconnut ses petits. Il comprit alors quelles étaient les intentions du Babouin... « Ah! fit-il. C'est bien! Tu verras! » Il sortit ses trois petits, leur bâtit un enclos, pensant les reprendre au retour, puis il attrapa toutes les fourmis et tous les serpents qu'il put trouver et les mit à la place des petits lièvres.

Ils continuèrent leur route. Arrivés à l'arbre qui guérit les brûlures, le Babouin fit la leçon au Lièvre : « Tu entends bien, mon petit-fils? Ne cueille pas cette médecine maintenant, mais seulement quand je me serai brûlé. » — « Bien », répondit le Lièvre... Mais en s'en allant il laissa une de ses flèches plantée au pied de l'arbre. Un peu plus loin il s'écria : « Voilà que j'ai perdu une flèche! Vite je vais la chercher! — « Vas-y vite, mon petit », dit le Babouin. Revenu auprès de l'arbre, le Lièvre creusa au pied, coupa une racine, la mit dans sa poche et rejoignit le Babouin.

Ils arrivèrent au village de la fiancée. On les reçut très bien. « Ah! Ah! », dirent les gens « aujourd'hui il a pris avec lui un autre de ses petits-fils! » On s'empressa autour d'eux. On leur cuisit une poule, de la farine. Le Babouin prend une grande bouchée, l'avale toute à la fois : « Je me suis brûlé le cou! Va vite me chercher la médecine, petit-fils! » — « Tiens, grand-père, dit le Lièvre, la voici! » Et il la tire de sa poche. Le Babouin se fâche : « Ne t'avais-je pas défendu de l'arracher, cette racine? » — « Mais, grand-père, je ne voulais pas que tu eusses trop longtemps à souffrir », dit le Lièvre. Et il eut à manger autant qu'il voulut.

Cependant la cérémonie de la remise du prix de la fiancée devait avoir lieu officiellement dans la hutte. Le Babouin ne voulut pas que le Lièvre y assistât, puisqu'il avait volé ses petits et comptait les donner en paiement. — « Il faut que cela se fasse dans le plus grand secret », dit-il au Lièvre. « Aide à boucher tous les trous des murs afin que personne ne puisse voir ce qui se passe à l'intérieur. » — « Oui, grand-père, tu as raison. » Il y avait des interstices entre les roseaux à une certaine hauteur : « Petit-fils! Mets-y de l'argile, bouche bien! »

Quand ils eurent fini de remplir tous les interstices, tout autour de la hutte, le Lièvre dit : « Il s'agit aussi de bien consolider la porte pour que nul ne puisse pénétrer! » — « Bien! Petit-fils! Fais! » Le Lièvre coupa des troncs, les mit en travers de l'entrée et les attachait fortement.

Tous les beaux-parents étaient réunis dans la hutte pour assister à l'exhibition du prix de la fiancée. Seul le Lièvre n'était pas présent et l'on s'en étonnait. Comment se fait-il que le petit-fils du Babouin, un personnage aussi important ne soit pas là pour la transaction? Le Babouin prend la besace et met la main dedans. Il sent quelque

chose qui le pique « Ah! se dit-il, les petits lièvres, ça a des ongles très acérés! » Il remet la main dedans une seconde fois. Il est piqué de nouveau; sa main enfle. Qu'est-ce que cela veut dire? Il retourne la besace et verse tout son contenu sur le plancher. Aussitôt les abeilles, les serpents de se lancer sur les assistants! Ceux-ci courent dans toutes les directions, se frappent la tête. Ils veulent sortir... Pas moyen!

Pendant ce temps le Lièvre jouait un air sur sa flûte au milieu du village. Il chantait : « Hé! Hé! Nous payons le prix de la fiancée! (Ha lololôô) ».

Aux cris des gens dans la hutte, quelques personnes accoururent. On défit à grand peine le rempart de troncs devant la porte et on leur rendit la liberté. Le Babouin était tout enflé, autour des yeux surtout. Il n'est pas beau d'ordinaire, mais ce jour-là il était plus laid que jamais. Il ne voyait plus son chemin; il tâtonnait. Enfin il retourna tout seul à la maison. Le Lièvre avait déjà depuis longtemps pris le chemin du retour.

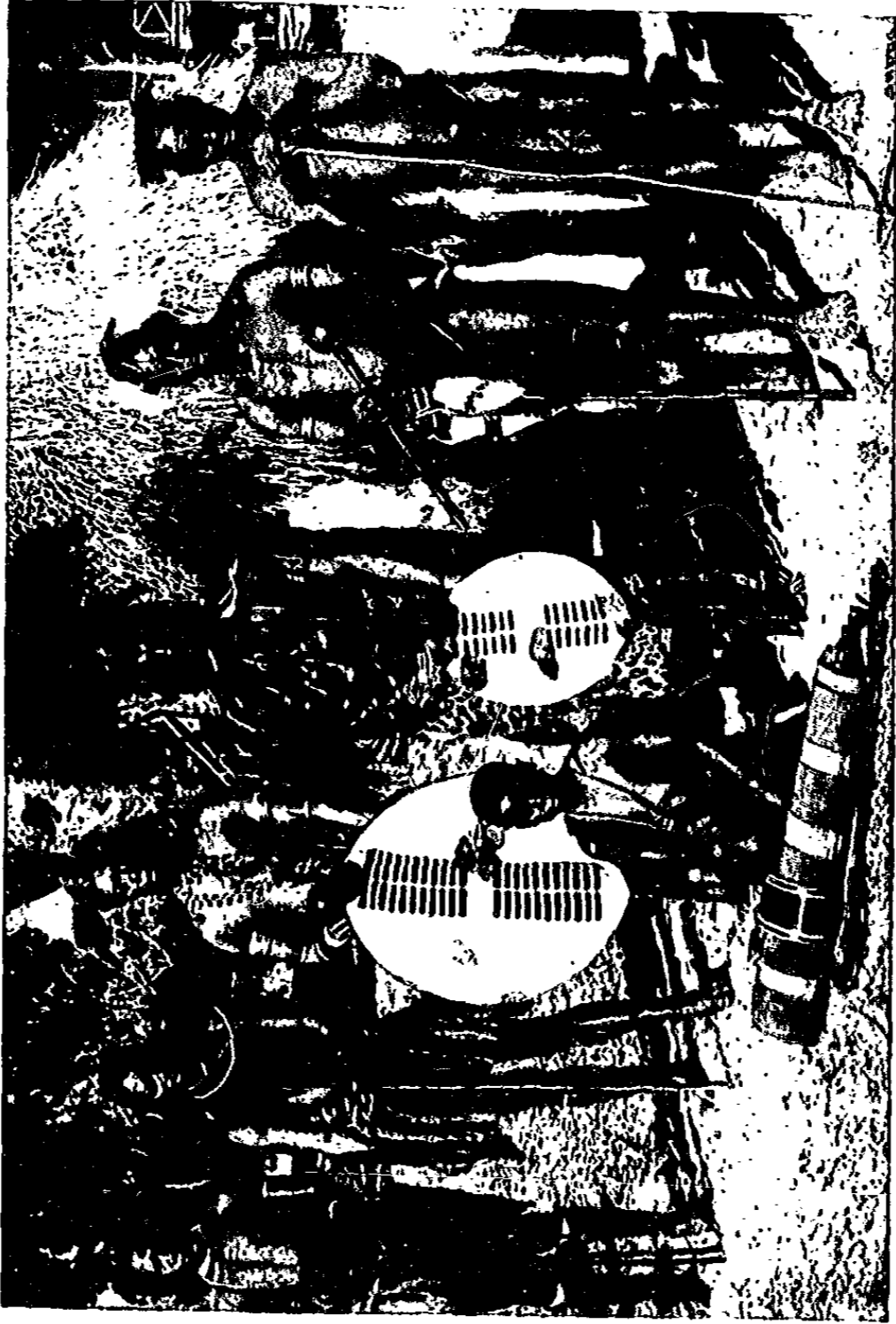
••

Voici la suite des épisodes du cycle du Lièvre et du Babouin : Le Lièvre engage le Babouin à aller avec lui voler des arachides dans les champs. Pendant que le Babouin est occupé à se régaler, le Lièvre creuse un trou dans la terre, y introduit la queue du singe et tasse le sol tout autour. Puis il lui crie de se sauver, parce que les propriétaires du champ arrivent. Par un effort désespéré, le Babouin se dégage, mais la peau de la queue reste dans la terre. Le Lièvre s'en empare et réussit à la lui faire manger. Le Babouin essaye de se venger de diverses façons, entr'autres en réunissant les crottes du Lièvre et en tâchant de les lui faire manger. Mais celui-ci, quand il se rend à l'invitation, prend avec lui une jambe de poule, réussit à verser sur le sol le contenu de la marmite dégoûtante préparée pour lui et se présente devant tous les assistants, rongéant son os de volaille, etc.)

LES FAUSSES CORNES DU LIÈVRE

Un jour l'Éléphant prépara une grande quantité de bière et envoya ce message à toutes les bêtes à cornes : « J'ai préparé de la bière. Que toutes les bêtes à cornes, les antilopes-cheval, les antilopes-des-sables, les antilopes-des-roseaux, les gnous, les bœufs sauvages et les buffles se tiennent prêts pour tel et tel jour! »

Le Lièvre entendit la proclamation : Il réfléchit et se dit en lui-même : « Pour commencer, prenons un bâton flexible, comme ceux avec lesquels on fait les pièges. » — Il habitait sur la rive opposée du fleuve. — Il prépara son bâton, choisit une branche recourbée, et la plia avec force contre le sol pour qu'en se détendant, elle pût le projeter sur l'autre rive. Puis il retourna à la maison, appela sa femme et lui dit : « Cherchons des cornes! » Ils partirent à la recherche et trouvèrent une carcasse d'antilope-des-sables. Il n'en restait que les os. Le Lièvre prit les cornes, retourna à la maison et dit à sa femme : « Prends de la cire, introduis mes oreilles dans les cornes de façon à ce



HOKOZA, LE GRAND MAGICIEN, ET SES COMPAGNONS



UN "GOBELA" RONGA

Phot. A. Borel

qu'elles soient entièrement cachées; arrange soigneusement la base en collant les cornes à mon crâne avec de la cire. » La femme introduisit les oreilles du Lièvre dans les cornes, elle ferma tous les trous, boucha hermétiquement les interstices, — et Sieur Lièvre attendit patiemment.

Au jour fixé par l'Eléphant, toutes les bêtes à cornes se réunirent pour se rendre chez lui.

Le Lièvre lui aussi, s'en alla avec ses cornes d'emprunt. Il sauta sur son bâton flexible, l'empoigna : un, deux, trois! La baguette se détendit et le Lièvre arriva sur l'autre berge en chantant :

« C'est moi l'Antilope-des-sables (qui franchis) la vallée! »

On le reçut bien. Il prit place au festin. On apporta la bière et toutes les bêtes à cornes se mirent à boire. Le Rusé Compère, lui aussi, but, but encore... Il s'enivra, il fit « dédérééré! »... (Il tomba sur le dos vaincu par l'ivresse), et s'endormit. L'Eléphant lui donna alors deux gardiens pour veiller sur son sommeil : l'Hyène et le Lion.

Le Lièvre ne savait plus du tout où il était et voici, les rayons du soleil devinrent brûlants : ils commencèrent à faire fondre la cire qui maintenait les cornes en place. — Le Lièvre dormait : il ne voyait rien! Le Lion, lui, veillait et s'en aperçut; il secoua l'Hyène et lui dit : « Regarde donc l'Antilope-des-sables (qui franchit) la vallée. Hé! hé! Parions que c'est encore le Lièvre et l'un de ses tours! »... Ils s'en allèrent trouver l'Eléphant qui leur dit : « Attendez un peu! Quand il se réveillera, toi, Lion, tu le prendras par la queue; et toi, Hyène, par le museau. Puis vous l'amènerez ici! »

Ils s'en revinrent et attendirent.

Le Lièvre dormait encore; il se réveilla à-demi de son ivresse, et commença à revenir à lui. Son cœur tremblait.. Que faire? — Il réfléchit... « Hé! hé! », se dit-il, « je suis perdu! » Il ouvrit un œil et vit le Lion et l'Hyène qui veillaient. Il en fut tout bouleversé.

Alors il se prépara : D'un bond il sauta : C'est lui : « Gédélé! Gédélé! Gédélé! Tsouiiiiiii!... »¹ Il se jette sur son bâton qui se tend puis se détend et le voilà lancé sur l'autre rive du fleuve²! Le Lion se précipita à sa poursuite; il arriva au fleuve et se mit à le traverser. Mais l'eau était profonde. Il ne put gagner l'autre berge et s'en revint...

Le Lièvre s'était échappé et rentra chez lui! — C'est la fin!

VI. — LA SAGESSE DES PETITS.

Les Contes déjà publiés qui rentrent dans cette catégorie sont les suivants :

1. Gédélé : adjectif descriptif exprimant l'impression produite sur l'indigène par un lièvre lancé au galop. Tsouiiii : celle d'un corps projeté dans l'espace comme une flèche.

2. On prend ici le narrateur en défaut! La branche courbe est de l'autre côté du fleuve. Comment le Lièvre pourrait-il la saisir? Le conteur a probablement oublié de dire que le Lièvre avait préparé une autre branche de même nature près du village de l'Eléphant afin de pouvoir retourner chez lui par-dessus le fleuve, comme il était venu (*Trad.*).

L'Homme-au-grand-coutelas (Ch. et C., p. 144). *Piti* (Ch. et C., p. 151). *Moutipi* (Ch. et C., p. 158¹). *Le Petit Délesté* (Ch. et C., p. 170). *Saboulana, l'amie des dieux* (Ch. et C., p. 266). *Sikouloumé* (Les Ba-Ronga, p. 286). *Moulikalika* (Les Ba-Ronga, p. 303). J'ai ajouté dans l'édition anglaise : *L'Enfant désobéissant* et *Le grand Serpent* que je reproduis ici, et *Les Bœufs enchantés* que je remplace par *La Flûte merveilleuse et le Varan*. Ce dernier pourrait tout aussi bien être placé dans les Contes moraux.

L'ENFANT DÉSOBÉISSANT ET LE GRAND SERPENT

Un homme eut trois enfants. L'aîné et le second partirent pour la forêt. Leur mère leur dit : « Ne mangez pas de fruits *sala* (p. 20) si vous en trouvez, et ne suivez pas la trace du serpent si vous la rencontrez. » — Ils arrivèrent dans le bois. L'aîné vit un *sala* suspendu à un arbre. Il le cueillit et le cassa (pour en manger la pulpe)

Son frère lui dit : « Prends garde, la mère a défendu de faire cela! » Mais l'aîné le battit et le força de se taire. — Ils virent ensuite la trace d'un serpent dans le sable. L'aîné dit : « J'y vais! Je suis cette trace! » « Non, dit le cadet, la mère l'a défendu. » L'aîné le battit derechef et le fit se taire.

Cette trace les conduisit à un endroit où se trouvait un boa. L'aîné le tua, fit du feu avec deux morceaux de bois, puis il cuisit le serpent et en mangea une partie. Le cadet refusa d'en prendre sa part. Alors l'aîné en cuisit de nouveau et en mangea encore. Il continua d'en manger jusqu'à ce qu'il eût tout fini.

Quand il voulut se relever et retourner à la maison, voilà qu'il lui était impossible de marcher. Son cadet dut le soutenir et ils arrivèrent enfin à grand'peine au village. Mais le pauvre garçon était bien malade. Alors ses parents envoyèrent un messager auprès du Grand Serpent-médecin qui a nom Aile-de-Poule. Le messager arriva près de son trou et l'appela en chantant les paroles suivantes :

Tsé, tsé! Zi-nkinto-nkinto!

Viens voir l'enfant malade. Tillimamba!
Je suis envoyé par son père. Tillimamba!
Il m'a dit d'aller appeler le grand médecin :
Le grand médecin Aile-de-Poule! Tillimamba!

Le serpent sortit lentement sa tête du trou et regarda dehors. Alors le messager, pris de terreur, jeta loin de lui ses armes et s'enfuit. — D'autres essayèrent et échouèrent de la même manière. Enfin la mère du malade dit : « Je ne puis laisser mon fils mourir ainsi. » Elle arriva auprès du trou et chanta :

1. Ch. et C., abréviation pour *Les Chants et les Contes des Ba-Ronga*. Bridel, Lausanne, 1897.

Tsé, tsé! Zi-nkinto-nkinto!

Viens voir l'enfant malade. Tlilimamba!
Je suis envoyé par son père. Tlilimamba!
Il m'a dit d'aller chercher le grand médecin :
Le grand médecin Aile-de-Poule! Tlilimamba!

Le serpent sortit lentement de son trou et la fixa avec ses deux gros yeux. Elle eut une telle frayeur qu'elle jeta à terre son panier et s'enfuit.

Alors le tout petit frère, celui que sa mère allaitait encore, dit : « Pour moi, je ne puis consentir à voir mon frère mourir ainsi; » il se mit en route et chanta lui aussi, avec la prononciation d'un enfant :

Tsé, tsé, tsé, tsé! Zi-ito-itol

Viens faire visite à l'enfant.
Je suis envoyé par son père. Tlilimamba!
Il m'a dit d'aller serser le gand méd'cin. Tlilimamba!
Le gand méd'cin Aile-de-Poule! Tlilimamba!

Le serpent sortit lentement sa tête du trou, et le regarda en face. L'enfant ne bougea pas, mais chanta de nouveau :

Tsé, tsé!... tsé, tsé!... etc.

Il restait là sans aucune crainte.

Alors le serpent lui dit : « C'est bien, laisse-moi aller prendre ma petite calebasse de médecines et mon petit appareil pour les bains de vapeur. » — Il sortit tout entier de son trou. Le petit ne dit rien. « Porte-moi », dit le serpent. — « Et comment pourrais-je te porter, moi qui suis si petit? » — « Porte-moi quand même! » L'enfant refusa. Alors le serpent s'enroula autour de son corps, l'enveloppant tout entier sauf les jambes et les yeux, et l'enfant le porta ainsi jusqu'au village. — « Est-ce bien loin? » dit le serpent. — « Non, c'est tout près. » Ils arrivèrent. Alors oiseaux, volailles, gens, tout s'enfuit à cette vue! L'enfant entra dans la hutte où était le malade et mit à terre le serpent. Le malade était très enflé. C'est le sala qu'il avait mangé qui s'était reformé dans son corps et le boa qu'il avait cuit qui avait repris vie au-dedans de lui. — Le serpent-médecin lui administra ses drogues, il dressa des nattes tout autour de lui pour lui donner un bain de vapeur.

Pendant que le malade prenait son bain, le bébé se mit à chanter :

Titilol! La mère l'a bien dit! Titilol!
Ne suis pas la trace du serpent! Titilol!
Toi tu as commencé par cueillir le sala!
Tu l'as mis à la bouche et tu l'as avalé!

Le serpent lui aussi chanta :

Tsoungo, tsoungo, Ndlotiba!
La maman l'a bien dit, Ndlotiba!
Ne suis pas la trace du serpent, Ndlotiba!
Toi, tu as commencé par cueillir le sala, Ndlotiba!
Tu l'as mis à la bouche et tu l'as avalé, Ndlotiba!

Et voici que le boa qui était dans le corps du malade se met à sortir par sa bouche. Le fruit de sala sortit le premier, et le boa le poussant dehors avec sa tête partit avec lui et le fit rouler jusqu'à l'endroit de la forêt où le fils désobéissant l'avait mangé. Lui-même retourna dans le bois.

Alors le père dit au serpent-médecin : « Quelle récompense te donnerai-je ? » Il répondit : « Un anneau de fer tout rouillé qui n'ait plus aucune valeur pour toi. » — Le père le lui donna. Le serpent remercia et dit au petit : « Reconduis-moi jusqu'à mon trou ! » Le père dit : « On te donnera des hommes d'âge mûr pour t'accompagner. » — « Non », dit-il, « je veux être reconduit par le petit. » Il s'enroula autour de lui et retourna ainsi, comme il était venu. — Le petit s'en revint à la maison.

LA FLÛTE ENCHANTÉE ET LE VARAN¹

Il y avait une fois un chef dont on ne m'a pas dit le nom, qui possédait beaucoup de bœufs, beaucoup d'enfants, des jeunes gens, des filles en quantité. Parmi eux, il y avait un petit garçon qui était couvert de plaies et que tout le monde détestait pour cette raison; il dégoûtait tous les autres habitants du village. On le rudoyait et le maltraitait.

Le chef tomba malade. Il ne se levait plus de sa natte et sa maladie durait depuis longtemps. Tous les jours le petit garçon allait le saluer et lui demander comment il allait. Les autres garçons ne faisaient pas comme lui; ils en voulaient même à leur frère de montrer tant d'affection à son père, car, pour eux, ils ne désiraient qu'une chose, c'est que le vieux mourût et qu'ils pussent se partager ses richesses. Le père, lui, était touché de cette affection. Lorsqu'il vit que c'était bien fini, qu'on ne trouvait plus aucune médecine pour le guérir, que la seule chose à faire c'était de mourir, il appela le petit détesté et lui dit : « Je vais mourir. Il n'y a que toi qui m'aime ici. Quand je serai mort, tes frères ne te donneront rien du tout de ce qu'il y a au village, mais ça ne fait rien. Même s'ils veulent te donner quelque chose, refuse et dis seulement : « Je demande la flûte du père ». — Elle te portera bonheur ! »

Le chef mourut. Les frères aînés dirent au petit : « Toi tu n'auras rien du tout. » Il répondit : « Que m'importe ! » Cependant après avoir partagé le troupeau, ils lui dirent : « Tiens voici dix chèvres ! » Mais il répondit : « Je n'en veux rien. » Alors ils lui dirent : « Tiens, prends ce bœuf. » — « Je n'en veux rien. » — Ils se fâchèrent contre lui. Mais il leur répondit : « La seule chose que je demande c'est la flûte du père. » Ils la lui jetèrent, en se moquant de lui.

Alors il partit. Il marcha tout le jour et se coucha. Puis il marcha un second jour et se coucha, et un troisième et tout un mois. Au bout d'un mois, il arriva à un fleuve si grand qu'on n'en voyait pas l'autre rive. Il eut très peur en le voyant. Mais il s'assit au pied d'un

1. Énorme lézard vivant aux abords des lacs et des rivières : c'est l'iguane africain.

petit arbre qui croissait sur le bord, il prit sa flûte et commença à chanter son petit chant :

Mmèé... mmèé... mmèé...

Comme il terminait son chant, voici que les eaux s'ouvrent et, à sa grande terreur, il en sort un Varan énorme qui vient se tapir près de lui. Que faire? Où fuir? — Retourner à la maison... c'est impossible : il n'y a pas de village dans les environs. « Tant pis », se dit l'enfant, « s'il faut mourir, je mourrai! »

Mais le Varan lui dit : « De tout là-bas, du fond de l'eau, j'ai entendu ton petit chant et il a fait tellement plaisir à mes oreilles que je suis venu. Chante encore! » — Le petit recommence sa mélodie et le Varan se pâme d'aise. Il bouge la queue de-ci, de-là (phoulou-phoulou). Il lui dit : « Donne-moi la flûte que j'essaie aussi. » L'enfant la lui tend. Le Varan essaie. Il réussit. Il la rend au petit. Le petit chante de nouveau, et la queue du Varan d'aller de-ci, de-là... Ils se passèrent ainsi l'instrument plusieurs fois; mais tout à coup voici le Varan qui saute à l'eau en emportant la flûte!

L'enfant reste sur le bord, désolé. Cette flûte, elle faisait son bonheur. Le soir, quand il en jouait dans le désert, la nourriture arrivait, une maison apparaissait, il pouvait dormir tranquille. Et maintenant que ferait-il?

Il se résout à sauter dans l'eau. Il nage. Il nage jusqu'à ce qu'il arrive à un grand rocher qui sortait de l'eau. Sur le rocher était étendu le Varan. Il jouait, et tout un tas de petits varans, de petits crocodiles et d'autres bêtes du fleuve étaient là, étendus tout autour, qui écoutaient.

« Donne-moi ma flûte », dit l'enfant. Mais le Varan saute dans l'eau et part avec l'instrument.

Le petit nage à sa suite. C'est inutile. Il ne peut le rattraper. Alors il revient au bord tout triste, ne sachant que faire.

Il se remet en route et rencontre des garçons qui gardaient des bœufs. Ces garçons avaient des coques de sala dans lesquelles ils conservaient le « bourimba »¹ avec lequel ils attrapent des oiseaux.

Ils avaient des masses de ces coques. Le petit garçon leur dit : « Je vous en supplie, donnez-m'en au moins deux. » Et voilà ces garçons qui consentent. Chacun lui en donne une et il repart avec cinq coques de bourimba.

Il nage jusqu'au rocher du Varan, emportant avec lui sa provision de bourimba. A sa vue, le Varan saute à l'eau. Alors il étend tout son bourimba sur le rocher, et retourne au bord à la nage. Le Varan revient et reprend ses airs de flûte. Ils joue.., il joue... Il ne s'aperçoit pas que le bourimba s'entortille autour de ses membres, l'empêtré comme une glu; il joue tout le temps.

Le petit garçon, lorsqu'il pense que le bourimba a fait son effet, se lance à l'eau, revient à la roche. Maître Varan veut s'enfuir : impossible! Ses membres sont comme ligotés, il ne peut bouger. Alors

1. Le bourimba est une sorte de mousse, fréquemment employée par les magiciens, et qui a la propriété de faire oublier, de paralyser.

l'enfant sa précipite sur lui, le frappe, le tue. Il reprend sa flûte, puis part à la nage vers l'autre bord, en tirant après lui son Varan.

Il nage tout le jour; il nage toute la nuit. Enfin il arrive à l'autre rive. Il fait du feu, cuit la viande du Varan et s'en régale.

Puis il reprend sa course et marche pendant quinze jours. Il tombe de sommeil dans un coin, après avoir joué de sa flûte. Et voilà qu'il rêve. Il rêve qu'il voit un village immense, magnifique, tout plein de bestiaux, de filles et de garçons. Puis il sent qu'on le soulève, qu'on le porte dans une grande hutte, la hutte de la reine de l'endroit. On la lui donne. C'est lui le chef. Or c'était vrai. C'était le village de là-bas, celui de son père, qui avait été transporté là, et dont il était maintenant le chef.

Et là-bas, ses frères erraient dans la forêt : ils cherchaient leurs huttes mais ne les trouvaient pas. Tout avait disparu. Et c'est ainsi que le petit détesté devint un grand chef. C'est la fin!

VII. — LES CONTES D'OGRES.

Voir les contes d'ogres déjà publiés :

Nyadzoumoula-ndengéla (Ch. et C., p. 198). *Nwamoubya* (Ch., C., p. 203). *Ngoumbangoumba* (Ch et C., p. 200). *Namachouké* (Ch. et C., p. 221). *Nwahoungouki* (Les Ba-Ronga, p. 311). *Mboukwana* (Les Ba-Ronga, p. 313). Dans la première édition anglaise j'ai publié la longue histoire de l'*Ogre-au-cœur-couvert-d'écailles* à la place de laquelle je publie ici les *Ogres Zinikos*. Ce conte a été écrit pour moi par un de mes élèves de Rikatla. Je l'ai choisi, parce qu'il donne un exemple typique du fait déjà cité que les narrateurs thonga mêlent parfois des contes de différentes espèces d'une manière qui n'est pas toujours très judicieuse. Ici, le conte d'ogres devient tout à coup un conte d'animaux : l'ogre Ziniko devient le Lièvre. Le narrateur semble avoir senti que ce passage d'une catégorie à une autre n'était pas naturel, et il essaie de le justifier en disant que puisqu'un ogre ne possède pas un caractère entièrement humain, il peut se transformer en un animal.

LES OGRES ZINIKOS

Il y avait un homme qui était marié à une femme.

Cet homme partit pour Johannesburg. En partant il donna à sa femme l'ordre de ne jamais chasser les poules. Cette femme observa bien l'ordre pendant longtemps, jusqu'au moment où son mari fut sur le point de revenir à la maison; un certain jour, la femme se mit à piler son maïs; elle étendit son enfant par terre, à une certaine distance. Tandis qu'elle était occupée à sa tâche, le bébé se réveilla et la mère se dirigea vers lui. Alors les poules vinrent picorer le maïs :

les ayant vues, la femme fit : « Psaaa » (c'est l'expression employée pour chasser les poules ou les oiseaux); elle avait oublié l'ordre de son mari; alors toutes les poules s'envolèrent.

Ayant vu cela, elle se mit à les suivre jusqu'au coucher du soleil; mais les poules passèrent au-dessus d'une rivière qui se trouvait là et qu'elle ne put traverser; elle vit tout près un petit sentier et le suivit; elle arriva dans un endroit où il y avait une hutte isolée; il n'y avait personne dedans : elle entra donc dans la hutte; par terre il y avait des quantités d'ossements d'animaux. Elle s'assit là. Soudain elle entendit un grand bruit : c'était les Zinikos qui revenaient. Elle regarda et vit que chacun d'eux n'avait qu'une jambe et un bras. Alors elle se cacha au milieu des ossements.

Lorsqu'ils arrivèrent à l'entrée du village, ils se mirent en ligne les uns derrière les autres : en tête venaient les petits, et les grands suivaient; ils portaient des morceaux de bois et de la viande d'animaux sauvages. Ils disaient :

« Ziniko-Ziniko-Ziniko-khogoloo : Ziniko-Ziniko-Ziniko-ppou khogoloo-Ziniko khogoloo-Ziniko khogoloo! »

Ils allumèrent du feu, rôtirent leur viande et mangèrent. Quand arriva le moment d'aller se coucher, ils envoyèrent l'un d'entre eux allumer du feu dans la hutte. Il refusa. Alors ils se disputèrent. Un autre se leva en disant : « Ziniko-Ziniko-Ziniko khogoloo-pséee », et il alla allumer le feu. Soudain il sentit une bonne odeur; il chercha d'où elle venait, mais ne trouvant rien il appela son compagnon : « Ziniko-Ziniko! Viens donc ici! » Son camarade étant venu sentit lui aussi la bonne odeur; tous deux cherchèrent avec soin et enfin ils découvrirent la femme; l'ayant trouvée, ils s'appelèrent tous les uns les autres et ils arrivèrent en disant : « Ziniko-khogoloo-Ziniko-khogoloo! »

Alors ils interrogèrent la femme en lui demandant qui elle était; elle tremblait de peur. Ils commencèrent à lui demander : « Donne-nous le bras de ton enfant, que nous le mangions. » Elle tremblait, épouvantée. Elle leur dit : « Mais il mourra mon enfant! » Ils répondirent : « Est-ce que nous sommes morts? Nous n'avons pourtant qu'un bras et qu'une jambe! Donne-nous ce bras que nous le mangions! » Ils parlaient avec colère. Elle leur donna donc le bras de son enfant et ils le mangèrent.

Puis ils demandèrent la jambe; elle la leur donna; ils la coupèrent et la mangèrent; ils lui dirent : « Donne-nous le reste, pour finir »; ils lui arrachèrent l'enfant et le coupèrent par le milieu.

Quand ils eurent fini, ils lui dirent : « C'est toi que nous voulons maintenant, pour te manger. » Elle se mit à pleurer, mais ils la coupèrent par le milieu et, en un moment, ils l'eurent achevée. Alors ils prirent les deux crânes et les fixèrent sur des bâtons, à la porte de la hutte.

Il s'écoula quelques jours et le mari revint du Transvaal. Ayant vu qu'il n'y avait personne à la maison, il suivit la trace de sa femme le long du chemin par lequel elle était partie; lui aussi marcha jusqu'au coucher du soleil; il vit le petit chemin par lequel sa femme avait passé et arriva à la hutte où demeurent les Zinikos. Soudain il vit la tête de sa femme et celle de son enfant à la porte de cette hutte; alors, il retourna en arrière jusque chez lui; il alla chercher son arc et de

nombreuses flèches ; il revint chez les Zinikos entra dans la hutte et s'y cacha.

Alors il entendit le bruit qu'ils faisaient à leur retour ; arrivés à l'entrée du village, ils s'arrêtèrent de nouveau, les petits en tête, disant : « Ziniko-Ziniko-Ziniko khogoloo : Ziniko-Ziniko-Ziniko-khogoloo! »

Ils allumèrent du feu et rôtirent de la viande. Quand ils voulurent aller se coucher ils envoyèrent un des petits préparer le feu dans la hutte. Celui-ci ne refusa pas, se disant que peut-être il trouverait de la viande. Il prit une petite torche allumée et dit : « Ziniko-Ziniko-khogoloo psée. » Mais avant qu'il ait eu le temps de souffler sur son feu, l'homme lui transperça le visage d'une flèche et il tomba mort sur la face : il n'avait pas même poussé un cri!

Il s'écoula dix minutes et il n'était pas sorti; alors ils en envoyèrent un autre en disant : « Le premier s'amuse à manger les os, va le battre! » Le second étant entré, il lui arriva la même chose qu'au premier; il en fut de même pour un troisième, jusqu'à ce que tous fussent morts sans se rendre compte de ce qui arrivait. Il ne resta bientôt que le chef et son conseiller : « Ce sont des fous! Va les battre! » dit le chef à son conseiller. Mais le conseiller refusa d'aller; il dit : « Ecoute, chef, il y a quelque chose là, dans la hutte! » Mais le chef se mit fort en colère et le conseiller se décida à obéir. Comme il entrait dans la hutte, l'homme lui dit : « Attrape ça et tu comprendras! » Le conseiller tomba en arrière les bras étendus.

Ayant vu cela, le chef prit peur et demanda : « Hé! Ziniko! Qu'as-tu à tomber ainsi? » Mais le conseiller ne répondit rien, car il était mort. Cependant le chef ne s'en était pas aperçu et il continuait à le questionner, marchant de-ci de-là en colère, et disant : « Hé! Ziniko! Pourquoi es-tu tombé? »

L'homme vit que le chef s'éloignait en courant, alors il lui lança une flèche de loin, mais le manqua; il ne le transperça pas. Le chef continua à courir en criant : « Ziniko! Ziniko! Ziniko! » L'homme sortit alors de la hutte et se mit à le poursuivre. Mais il lui fut impossible de le rattraper. Le chef fuyait toujours en chantant : « Ziniko! Ziniko! » car il lui était impossible de se taire; il courait dans la direction d'une certaine petite hutte. Quand il y fut arrivé, il décrocha une jambe et un bras et se les adapta. L'homme arriva sur ces entre-faites, et ne le reconnaissant pas, il lui dit : « N'as-tu pas vu le chef Ziniko? » Il répondit : « Mais non, je ne l'ai pas vu! » L'homme le questionna avec insistance, mais lui continua à répondre par la négative, au point que cet homme finit par cesser de le questionner; il demeura dans cet endroit et tous deux firent alliance; mais l'homme ne savait pas que c'était Ziniko.

Alors ils allèrent acheter des chèvres. Ziniko acheta un bouc et l'homme acheta une chèvre, mais il y avait fort peu d'eau dans cet endroit. Il chercha donc une ruse pour se procurer de l'eau. Ziniko lui, du coup, découvrit un moyen très habile. Il dit : « Préparons une peau de lièvre et je m'en vêtirai » (Ce n'est pas très étonnant puisque nous savons qu'il n'était pas entièrement homme). Ils préparèrent en effet la peau et cherchèrent du miel d'abeilles. Ils mirent ce miel dans unealebasse et ils en prirent une seconde pour y mettre leur

eau; ils préparèrent tout très bien, car l'étang où l'on pouvait puiser de l'eau était surveillé par des personnages très intelligents et très puissants : il fallait donc agir avec une grande ruse.

Le lendemain matin, Ziniko prit sesalebasses et se rendit à l'étang : mais maintenant ce n'est plus Ziniko, c'est le Lièvre¹.

Etant arrivé sur les lieux, il se mit à entrechoquer sesalebasses l'une contre l'autre en faisant : « Guélébété-guélébété-guélébété; guélébété-guélébété-guélébétéeeel » Alors celui qui gardait le puits répondit : « Qui es-tu? » Il dit : « C'est moi, le Lièvre » — « Qu'est-ce que tu veux? » — « Je voudrais de l'eau. » Le gardien dit : « Viens! » Il pensait qu'il pourrait le saisir et le lier. Mais au moment où il arrivait près de l'étang, le Lièvre lui dit : « Goûte-moi ça! »² Le surveillant, ayant perçu le goût du miel, ne songea plus à le saisir, et lui dit : « Donne-m'en encore! » Le Lièvre répondit : « Non! Ce miel n'est pas bon. Il ne sera bon que si je t'attache les jambes par derrière : c'est alors qu'il sera vraiment excellent. » Le gardien du puits lui dit tout de suite : « C'est bien : Attache-moi. » Et le Lièvre lui lia les jambes avec une corde très solide. Alors il commença à le battre en lui disant : « Voilà le bon goût du miel! » Puis il alla puiser de l'eau et il se baigna dans le puits. Lorsqu'il en eut assez, il suspendit à son cou les deuxalebasses et retourna chez lui sans avoir délié le gardien. Lorsque le sieur Eléphant et le sieur Lion arrivèrent, ils trouvèrent le gardien du puits attaché. Ils lui demandèrent : « Qu'est-ce que cela veut dire? » Il répondit : « C'est le Lièvre qui m'a attaché! » Ils en mirent un autre à sa place : la même chose arriva. Ils en mirent encore un autre. La même chose arriva encore. A la fin ils mirent le Crapaud pour qu'il attrapât le Lièvre sans que celui-ci le vît.

Au matin le Lièvre arrive, balançant sesalebasse : « Guélébété-guélébétéééé : guélébété-guélébété-guélébétéééé; gguélébété-gguélébété-gguélébétéééé; il entrechoqua sesalebasses par trois fois parce que personne ne répondait : voyant que tout était silencieux, il dit : « Ils en ont eu assez! Ils n'osent plus! » Puis il entra, puisa de l'eau et se baigna; quand il voulut sortir il sentit qu'il était attrapé. Il fit tous ses efforts pour trouver quelle était la chose qui lui avait pris la jambe. Il découvrit que c'était le Crapaud. Alors il le prit et le tua, puis il le suspendit à un arbre.

Quand les autres revinrent, ils trouvèrent le Crapaud suspendu; alors ils mirent à sa place la Grenouille; celle-ci le saisit et ne le lâcha pas jusqu'à ce que les autres fussent arrivés et l'eussent trouvé. Ils s'emparèrent de lui.

Il leur dit : « Ce sera une bonne chose que vous appreniez par mon moyen à tuer quelqu'un avec l'arc; placez-moi un peu loin (et vous tirerez sur moi). En effet ils allèrent le placer là où il leur avait dit.

1. C'est l'épisode bien connu du puits dans le Roman du Lièvre. Cette version semble être la version typique. Elle a été publiée sous une forme plus complète et plus pittoresque dans *Ch. et C.*, p. 127.

2. En ronga : « A kou mou nampsiso » : un bon exemple d'un adjectif descriptif dérivé : A = il; kou = dit; mou = lui; nampsiso, de kou nampsa, goûter, dérivé causatif : nampsiso, faire goûter; o = voyelle finale employée pour former les adjectifs descriptifs.

Mais lui s'enfuit; ils lui coururent après, mais ils ne purent l'atteindre; il les laissa loin derrière lui.

Or le Lièvre avait acheté une chèvre comme aussi son compagnon, ce jeune homme qui avait tué tous les Zinikos. La chèvre de ce jeune homme mit bas un chevreau pendant la nuit. Le Lièvre prit le chevreau et alla le mettre près de son bouc. Puis il appela son compagnon et lui dit : « Voilà mon bouc qui a mis bas un petit. » L'autre s'étonna fort et dit : « Est-ce qu'un bouc peut vraiment mettre au monde un chevreau? » Le Lièvre répondit : « Certainement, il a mis bas. » Ils se disputèrent beaucoup; cependant le jeune homme se tut et dit : « C'est bien, c'est ton chevreau. » Cela finit ainsi. Mais un autre jour l'homme partit en disant : « Je vais chez moi, je vais voir mon père. » En route il acheta des vêtements de deuil et il revint n'ayant pas du tout été chez lui. Le Lièvre eut un soubresaut en le voyant, à cause de ses habits de deuil. Il lui demanda : « Qu'est-il donc arrivé chez toi? » Il répondit : « C'est mon père qui a perdu un enfant (qu'il avait mis au monde). » Alors le Lièvre commença à s'étonner, en disant : « Avons-nous jamais vu un homme mettre au monde un enfant? » Le jeune homme répondit : « N'est-ce pas pourtant toi qui m'as dit que ton bouc avait mis bas un chevreau? » Le Lièvre fit : goo (fut dans un grand embarras) et il chassa son compagnon.

Cependant ceux qu'il avait laissés en arrière dans sa fuite étaient encore à sa poursuite. Un certain jour, Dame Antilope le rencontra. En la voyant il la salua : « Bonjour, Dame Antilope. » Celle-ci lui dit : « Ah! aujourd'hui te voilà pris! » Mais il dit : « Qu'ai-je donc fait de mal? » Elle lui dit : « N'est-ce pas toi qui t'es enfui près du puits? » Il répondit : « Non ce n'est pas moi! » Alors ils demeurèrent ensemble et firent alliance. Tandis qu'ils demeuraient ensemble, le Lièvre lui dit : « Ce serait une belle chose si nous tuions nos mères. » En effet l'Antilope alla tuer sa mère, mais le Lièvre, lui, ne tua pas la sienne; il alla au contraire lui donner de la nourriture en cachette pour que l'Antilope ne le sût pas. Cependant l'Antilope finit par le remarquer et alors elle alla tuer la mère du Lièvre pendant que celui-ci était absent. Lorsqu'il alla lui donner à manger, il la trouva morte; il revint alors bien triste; il alla s'asseoir du côté où la fumée se dirige et se mit à pleurer comme si c'était la fumée qui remplissait ses yeux de larmes; or c'était une ruse de sa part pour pouvoir pleurer. Sa compagne lui dit : « Pourquoi pleures-tu? » Il répondit : « C'est la fumée qui me gêne! » Elle lui dit : « Viens de ce côté »; mais là aussi il en fut de même. Alors elle l'interrogea de nouveau et il répondit : « Tu as tué ma mère, et tu me demandes pourquoi je pleure? » L'Antilope lui dit : « N'est-ce pas toi qui m'avais trompée? » Elle le chassa et c'est ainsi qu'ils se séparèrent.

VIII. — CONTES MORAUX.

Les contes suivants ont déjà été publiés sous cette rubrique : *La Jeune fille et la Baleine* (Ch. et G., p. 277); *La Route du Ciel*

(Ch. et C., p. 237); *Nabandji, la Fille aux Crapauds* (Ch. et C., p. 264); *Halandi et Mayiwane* (Ch. et C., p. 242); *La Bienfaisance récompensée* (Ch. et C., p. 270). *Longoloka* (Les Ba-Ronga, p. 327). *Le Gambadeur-de-la-Plaine* (Les Ba-Ronga, p. 353); un conte totémique : *Le Chat de Titichane* (Ch. et C., p. 253). *La Femme paresseuse* (Ch. et C., p. 257).

Je reproduis ici le Conte de *Zili*, l'une des compositions les plus remarquables du folklore thonga, on pourrait même dire bantou, car il se retrouve sous des formes diverses dans plusieurs tribus. C'est une description saisissante des tourments de la conscience. J'y ajoute une courte histoire, *Le Crâne*, qui raconte comment mourut un jeune homme qui avait troublé un mort dans son repos en le faisant parler, et une troisième *La Belle-mère, la Belle-fille et le petit Oiseau*, recueillie par Mr. H. Ph. Junod à Manjakaze, et dans lequel on voit la punition d'une belle-mère jalouse de ses belles-filles.

ZILI

Un homme nommé Zili épousa une femme. Un jour il lui dit : « Il y a longtemps que nous n'avons été voir tes parents. Prépare une cruche de bière, et allons-y. » Elle mit la cruche sur sa tête et ils partirent. Ils la fit passer par une route différente de celle dont elle avait l'habitude, une route que personne ne suivait; ce n'était pas une route pour les gens, c'était la brousse. « Pourquoi me conduis-tu par ici? » dit-elle. « C'est un autre chemin, peu importe », répondit-il. Ils arrivèrent au pied d'un arbre et s'y reposèrent. Elle voulut refuser : « Il n'y a pas de place pour s'asseoir ici », dit-elle. « Assieds-toi seulement! Pose ta cruche de bière et donne-moi à boire. » Elle la lui offrit. Il but. Puis il la saisit et la tua. Il coupa la tête, les bras, les jambes, tout ce qui a une forme humaine. Il enveloppa ces membres dans une botte d'herbe, qu'il alla suspendre au haut de l'arbre. Quant au reste du corps, il en enleva la peau et découpa la viande en lanières qu'il enveloppa d'herbe aussi et dont il se chargea. Puis il reprit sa route.

Or, voici qu'un oiseau passa à tire-d'aile tout près de lui et se mit à chanter ce qui suit :

Zili Dis-moi qu'as-tu dans cette gerbe, mon père?
Scélérat, quelle sorte de viande, dis?
Une viande étrange qui n'a ni queue ni cornes! Zili!

« Qu'est-ce que c'est que cet oiseau qui chante en m'appelant par mon nom? » dit-il. Il lui lança son bâton et le tua. Puis il reprit sa charge et partit. Mais l'oiseau ressuscita, le suivit et passa auprès de lui en faisant... pfr... pfr... (c'est-à-dire à tire-d'aile) et, perché sur un autre arbre, il chanta de nouveau son chant.

Zili étonné s'écria : « Qu'est-ce que cet oiseau fait de me suivre

ainsi? Ne l'aurais-je pas tué tout à fait, par hasard? » Il le poursuivit, l'assomma, puis il lui arracha les membres et les jeta aux quatre vents des cieux. Il reprit son fardeau et se remit en route.

Mais voilà que l'oiseau réunit ses membres et ressuscita. Il poursuivit de nouveau Zili et, l'effleurant dans son vol, il alla chanter de nouveau sur son chemin :

Zili! Dis-moi qu'as-tu dans cette gerbe?... etc.

« C'est une chose étrange que cet oiseau revienne ainsi », dit Zili.

Il le poursuivit bien loin, bien loin, le tua de nouveau: puis il frotta deux morceaux de bois pour en faire sortir du feu; il y mit l'oiseau le brûla complètement, le réduisit en charbons; ces charbons, il les écrasa, les mit en poudre, et jeta cette poudre au loin. Puis il resta longtemps assis à cet endroit. L'oiseau ne revenant pas, il se dit : « Il est bien mort cette fois! » Alors il se remit en route et arriva au village de ses beaux-parents avec son fardeau. Les beaux-parents vinrent à sa rencontre, avec empressement : « Voilà Zili! Bonjour, Zili! » On lui prit des mains sa botte d'herbe pleine de viande, on le fit entrer dans la hutte et, avant de détacher la gerbe, on lui demanda des nouvelles de chez lui. Puis la mère de sa femme prit le paquet : « Aujourd'hui, lui dit-elle, tu nous traites comme des princes! » et elle se mit à le défaire.

Mais voici que l'oiseau arriva à tire-d'aile, et, se posant sur la couronne de la hutte où ils étaient réunis, il chanta :

Zili! Zili! Dis-moi Qu'as-tu dans cette gerbe?
Scélérat! quelle sorte de viande, dis-le-moi?
De la viande étrange qui n'a ni queue ni cornes, Zili!

Zili garda le silence.

« Quel drôle de chant d'oiseau on entend dehors », dirent ses beaux-parents.

— « Oh! Ce n'est qu'un oiseau », dirent certains. L'oiseau recommença son couplet.

— « Comment as-tu laissé notre fille à la maison? » dirent les vieux à Zili.

« Elle est très bien », répondit-il, « elle viendra elle-même bientôt. »

Cependant l'oiseau continua : « Zili! Zili!... » Il vint jusque dans la hutte. On le chassa, mais il ne voulait pas se taire. Les gens commencèrent à comprendre ce qu'il disait. Zili, lui, tremblait. Il ne disait mot. L'oiseau alla chanter aux oreilles de la belle-mère qui avait commencé à rôtir la viande de Zili. Elle comprit et tomba par terre de saisissement.

Alors les hommes du village dirent à Zili : « Qu'est-ce que cela signifie que cet oiseau qui t'appelle par ton nom et qui est arrivé avec toi ici? »

— Mais non, dit-il, l'oiseau n'est pas arrivé avec moi, je l'ai entendu pour la première fois ici, chez vous.

— Eh bien! Viens et fais-nous voir notre enfant! »

Ils se mirent en marche, l'oiseau volant devant eux. Il les conduisit au grand arbre dans la brousse et alla chanter très fort auprès de la

botte de foin que Zili y avait suspendue. Quelqu'un grimpa sur l'arbre et la détacha. On l'ouvrit et les hommes reconnurent le visage de leur fille et les bracelets qu'elle portait aux mains et aux jambes. Alors ils lièrent Zili. Quelques-uns partirent en avant et réunirent tous les parents de Zili dans une seule hutte. Les autres, y étant arrivés, y jetèrent Zili lié et y mirent le feu. Ainsi périt Zili et toute sa parenté. C'est la fin!

LE CRANE

Un homme était en voyage. Il arriva à un village en ruines. Il regarda et vit un vieux crâne par terre. L'ayant vu il lui posa cette question : « Hé! Crâne! Comment se fait-il que, tandis que tous les autres sont partis, tu sois resté tout seul ici? » Il lui posa cette question par trois fois. Voyant son obstination, le crâne lui répondit : « Puisque je suis mort quant à ma bouche, toi aussi tu mourras à cause de ta bouche! »

Cet homme fut fort étonné de ce que le crâne lui avait répondu, car un crâne est incapable de parler. Il se rendit donc au village du chef, et, y étant arrivé, il dit : « Un crâne m'a parlé! » Les gens refusèrent de le croire et lui dirent : « Ce sont des mensonges! » Il maintint son dire; il ajouta : « Certainement il m'a parlé, et si vous le niez, donnez-moi deux hommes, et si le crâne ne parle pas, vous me tuez! » Ils y consentirent et il partit avec eux.

Lorsqu'il fut arrivé au village en ruines, il commença à interroger le crâne, les jeunes gens se tenant debout près de lui. Il lui posa la même question qu'avant : « Hé! Crâne! Comment se fait-il que, tandis que tous les autres sont partis, toi tu sois resté tout seul ici? » Mais le crâne ne répondit rien. Il se tourmenta à le questionner jusqu'au soir, ayant commencé dès le matin. Alors ses compagnons lui dirent : « Nous allons te tuer. Nous sommes fatigués d'attendre en vain. » Ils le tuèrent donc. Quand ils eurent fini de le tuer, le crâne prit la parole et dit : « Je lui avais bien dit : « Moi je suis mort quant à ma bouche, toi tu mourras à cause de ta bouche. »

C'est la fin.

LA BELLE-MÈRE, LA BELLE-FILLE ET LE PETIT OISEAU

Une femme eut un fils. Quand il fut grand il se fiança à une jeune fille. Au village on prépara un plat de maïs, que l'on mit sur le feu. La jeune fiancée partit pour le puits, une jarre sur la tête, chercher de l'eau. La belle-mère était restée à la maison : elle attisait le feu. Elle rentra alors dans la hutte, prit de l'ocre et de la graisse, et ressortit, en tenant à la main un petit oiseau. Elle enduisit d'ocre les plumes de la tête de l'oiseau et lui donna deux « psindoukwana » (petites cannes spéciales, au pommeau ovoïde, aplati sur les côtés, et que l'on emploie dans certaines danses). L'oiseau partit; il suivit la jeune fille au puits, et, une fois arrivé là, se mit à danser, en chantant :

Je suis envoyé par la mère : Ondé! Ondé!
 — Va voir ce qui se passe... Ondé!
 Comment on nettoie les ustensiles... Ondé!
 Ceux des filles à marier¹... Ondé!
 Ondéndéndéndé... ondéyaaaa!...
 Ondéndéndéndé... ondéyaaaa!...

La jeune femme leva les yeux... Captivée, elle laissa là son eau, et commença à suivre le petit oiseau, qui lui faisait oublier tout le reste! Le temps passa, le soleil se coucha... Le maïs qui cuisait sans eau sur le feu attisé par la belle-mère, brûla! Il faisait déjà nuit quand la jeune fille revint du puits et la belle-mère de bougonner et de dire : « Cette femme n'est pas une bonne épouse! » Le mari chassa alors sa jeune femme; il la reconduisit chez ses parents, reprit l'argent qu'il avait payé pour elle, et qui devait lui servir pour en trouver une autre.

Il chercha... et trouva un tout petit bout de femme, une enfant, qui devait grandir chez lui jusqu'au mariage. Les jours passèrent, et voici, elle allait tous les jours au puits, et revenait tout de suite car la belle-mère n'avait pas encore sorti son petit oiseau.

Quand la fillette fut grande, sa belle-mère prit le petit oiseau, l'enduisit d'ocre et lui donna les « psindoukwana »; l'oiseau suivit la jeune fille et se mit à danser et à chanter :

Je suis envoyé par la mère! Ondé! Ondé!
 — Va voir ce qui se passe... Ondé!
 Comment on nettoie les ustensiles... Ondé!
 Ceux des filles à marier... Ondé!
 Ondéndéndéndé... ondéyaaaa!...
 Ondéndéndéndé... ondéyaaaa!...

La jeune femme n'y prêta pas attention : elle n'écouta pas l'oiseau et revint à la maison. La belle-mère éprouva alors un violent chagrin; on lui offrit à manger : elle repoussa le plat avec colère. Sa belle-fille appela son jeune mari et lui dit : « Notre mère ne veut pas manger, et voici la raison de son refus : Hier, au puits, j'ai trouvé un petit oiseau qui chantait :

Je suis envoyé par la mère! Ondé! Ondé!... etc.

Moi, j'ai laissé là l'oiseau, je ne l'ai pas écouté et je suis revenue... Et notre mère n'a pas voulu manger!

L'homme lui dit : « Retourne aujourd'hui au puits. Je me cacherais et verrai l'oiseau de mes yeux! »

Ils firent ainsi. L'oiseau suivit la jeune femme. Il chanta et dansa avec frénésie. Il se disait : « Cette fois-ci, je la tiens! » Mais l'homme sortit de sa cachette, il banda son arc, et tua l'oiseau avec une flèche-massue². Il le prit et le mit dans sa poche; il prit aussi les deux cannes qu'il garda dans sa main.

1. En thonga : valobokazi, c'est-à-dire, les filles pour lesquelles on paie le prix de la fiancée (lobolo).

2. En thonga « ndouboulo »: sorte de fléchette où la pointe de fer est remplacée par une espèce de poire de bois en forme de massue qui frappe le gibier et l'étourdit.

A leur retour au village, la mère se lamentait de ne pas voir revenir son oiseau. Elle partit en pleurant... elle appelait :

« Vayi-vayi-vayi wééé... Nyarara... Vayi-vayi-vayi wuéeé... »

Ils la suivirent. Quand ils la trouvèrent, ils lui dirent : « Qu'as-tu à pleurer ainsi? » — « Oh! », répondit-elle, ce n'est rien! J'ai mal à la tête... Ma tête fait : « Vayi-vayi »... Ils la pressèrent de rentrer avec eux. Néanmoins son cœur ne s'apaisait pas; elle se remit à pleurer...

Alors le jeune homme lui dit : « Tu pleures le petit oiseau que voici! » — Il lui montra l'oiseau mort. — « C'est toi qui as chassé plusieurs de mes femmes! Va-t'en dans le pays où l'on me poursuit de haine! »

Elle partit, s'en alla dans les montagnes, et tomba dans un précipice... C'est la fin!

IX. — CONTES INSPIRÉS PAR DES FAITS RÉELS.

C'est une nouvelle catégorie que je n'avais pas introduite dans mes ouvrages précédents, mais qui paraît cependant bien définie. J'y fais rentrer le thème bien connu de l'*Année de Famine* (Ch. et C., p. 260) et les deux curieuses histoires suivantes : *L'Enfant emporté par le Babouin* (un fait qui peut très bien être arrivé) et *Ceux qui ne rient qu'une fois*. La dernière est un spécimen du folklore ironique, un genre de littérature populaire qu'on rencontre en bien des pays et qui consiste à se moquer des gens d'un certain village ou d'une certaine région. *Ceux qui ne rient qu'une fois* habitent, dit-on, près de l'île d'Inhaque, dans le pays de Mapoutjou. Mais le conteur auquel je dois cette histoire amusante, Jérémia Lombène, m'assura que c'était un clan purement imaginaire. Cependant les mots *makwelchou*, *lchwala* cités comme prononcés par eux, sont une déformation de « makwéchou, chwala » qui sont la forme ordinaire dans le dialecte de Mapoutjou, et on prétend que la forme altérée se rencontre dans une certaine portion de l'île d'Inhaque. Il est donc probable que ce conte a été appliqué aux gens d'Inhaque, bien qu'il ait concerné originairement un autre clan maintenant oublié. Les indigènes prennent un plaisir extrême à se moquer de ce qu'ils considèrent comme une prononciation erronée, chaque clan tournant les autres en ridicule pour les particularités de leurs dialectes.

J'ajoute ici un conte encore inédit qui explique pourquoi les chiens se flairent la queue les uns des autres. C'est le seul exemple que j'aie rencontré chez les Thongas d'un genre très répandu dans l'Afrique Centrale, celui des contes étiologiques, sortes de mythes folkloriques, destinés à donner l'explication de particularités anatomiques ou physiologiques de certains animaux. On en trou-

vera plusieurs dans l'ouvrage du Rév. Ed. Smith sur les Ba-Ila. (Pourquoi il y a des fentes dans la carapace de la Tortue. Pourquoi le Zèbre n'a pas de cornes, etc...).

L'ENFANT ENLEVÉ PAR UN BABOUIN

Un homme partit avec une somme d'argent et alla épouser une femme dans un pays étranger. Cette femme demeura chez lui longtemps. Elle mit au monde une fille. Un matin, elle alla aux champs mais il n'y avait personne pour garder le bébé. Arrivée aux champs elle étendit l'enfant par terre et l'endormit, puis elle laboura un grand bout de terrain. Un babouin arriva sur ces entrefaites et se mit à jouer avec l'enfant, sans que sa mère le vît. Plus tard elle aperçut l'animal, mais elle ne dit rien car elle savait que, si elle faisait du bruit, le babouin pourrait tuer l'enfant. Mais voilà que le babouin le prit et grimpa avec lui sur un grand arbre. La femme lui dit : « Amuse-toi seulement avec lui tranquillement et ne lui fais point de mal. » Le babouin répondit à la femme : « Si tu fais du bruit, je pourrais bien l'écraser contre le tronc... » La femme se tut donc et le babouin sauta sur d'autres arbres. Lorsqu'elle vit qu'il n'était plus là, elle ne dit cependant rien, et le babouin se trouva avoir quitté l'endroit sans qu'elle l'ait vu, occupée qu'elle était par son labour. Lorsqu'elle releva la tête, elle constata qu'il n'était plus là, et l'enfant non plus. Elle regarda attentivement au sommet des arbres et n'aperçut rien. Alors elle jeta sa pioche loin d'elle et partit pour voir où il était. Elle marcha longtemps sans rien apercevoir; elle appela à haute voix, elle ne trouva rien. Alors elle monta sur une colline, se disant : « Puisque le babouin est parti par en haut, peut-être m'entendra-t-il si je suis en haut moi aussi? Et là elle chanta le chant par lequel elle pleurerait son enfant, qui était aussi un chant d'appel :

Babouin, je t'en prie, babouin je t'en prie,
Mon enfant, dis-le moi, qu'en as-tu fait?
Mon cœur est inquiet
Il faut que j'aïlle vite chez mon maitrei Ah!

Ne pouvant plus continuer sa poursuite, elle alla s'informer dans un village et dit aux gens : « N'auriez-vous pas vu par hasard passer un babouin, qui était avec un enfant? » On lui répondit : « Il vient de partir justement. Voici encore dans le sable le creux dans lequel on a fait tenir la calebasse du petit. » La femme partit en hâte, elle marcha, elle le suivit, mais, malgré tout, elle ne le trouva pas, parce que cette bête-là est une chose qui saute par le haut des arbres quand elle est fatiguée. La femme alla encore ailleurs. Elle s'arrêta et chanta son chant de deuil, en pleurant :

Babouin, je t'en prie, babouin, je t'en prie,
Mon enfant, dis-le moi, qu'en as-tu fait?
Mon cœur est inquiet...
Il faut que j'aïlle vite chez mon mattre. Ah!

Puis elle retourna chez elle. La nuit venait. Avant d'arriver à la maison, elle coupa un arbre dont le tronc était gros comme le corps

d'un enfant. Elle le tailla de façon à ce qu'il soit plus gros au milieu et plus petit aux deux bouts. Puis elle l'introduisit dans la peau avec laquelle elle portait son enfant sur ses épaules et rentra au village toute triste. Elle couvrit bien le tronc avec un bout d'étoffe pour que les gens ne voient pas tout de suite ce qu'elle portait. Elle passa dans la cour de la maison de sa belle-mère. Celle-ci lui dit : « Qu'est-ce à dire que tu reviennes si tard aujourd'hui? » — « Ce n'est pas ma faute », répondit-elle, « c'est la faute de l'enfant. Il a la fièvre. » « Eh bien! S'il a la fièvre, tu aurais justement dû te dépêcher de revenir. » — « Non! je voulais profiter de la fraîcheur pour labourer aussi un petit champ et y semer mon maïs; et malgré cela je n'ai pas labouré un champ qui vaille la peine et je suis rentrée avec mes semences! » La belle-mère se tut. Au bout d'un petit moment, elle dit : « Mets donc cet enfant par terre, qu'on le voie? Est-ce que tu veux dormir en le portant sur le dos aujourd'hui? » La femme répondit : « Je le mettrai par terre quand il se sera réveillé tout seul. » La belle-mère se tut.

Le mari revint lui aussi et il posa les mêmes questions à sa femme. Il lui dit : « Pose cet enfant par terre que je le voie; tant pis s'il est malade. » La femme se mit à se promener de côté et d'autre pensant qu'elle détournerait l'attention de son mari, et qu'il ne lui poserait plus de questions. Puis elle retourna à sa hutte pour y dormir. Le mari lui dit : « Ne t'ai-je pas ordonné de poser cet enfant par terre pour que je le voie? S'il est malade, c'est bon; il mourra dans mes mains, à moi qui suis son père... » Malgré cette insistance la femme refusa... Alors le mari se mit fort en colère; il prit une assagaie et fendit la peau dans laquelle elle portait son enfant : le bout de tronc tomba par terre. Le mari s'écria : « C'est donc là ce que tu cachais; c'est cela mon enfant, dis? » Irrité, il sortit et alla appeler ses parents pour qu'ils viennent voir ce qui s'était passé dans la hutte et contempler ce tronc. Quant à lui, il voulait tuer sa femme. Ses parents l'en empêchèrent et dirent : « Ne la tue pas; nous commencerons par lui demander ce qui est arrivé, comment son enfant s'est changé en tronc. » Alors la femme toute tremblante et sans force leur dit : « Aujourd'hui, c'en est fait de moi. » Elle commença à leur raconter ce qui s'était passé, disant : « C'est quand je labourais, car vous savez bien que je n'avais personne pour garder l'enfant! » Ses parents répondirent : « C'est bien clair que c'est toi qui as tué l'enfant : il n'a pas été pris par un babouin. Si le babouin l'avait pris, tu aurais bien su te hâter de venir nous le dire. Nous aurions réuni les hommes du village et nous l'aurions poursuivi jusqu'à ce que nous le trouvions. » Ils chassèrent donc la femme... Peut-être bien qu'ils la tuèrent... Je ne sais plus très bien... C'est la fin!

CEUX QUI NE RIENT QU'UNE FOIS

(*Ba ka Mahléka-kañwé.*)

Ces gens-là vivent dans un pays au bord de la mer, pays qui est séparé des autres par un grand marais de papyrus. Eux seuls peuvent traverser ce marais, car ils savent où il faut poser le pied. (Personne

ne va chez eux, car ceux qui iraient pourraient tomber dans la vase : ils ne sont pas habitués à sauter d'une motte à l'autre). Ils s'appellent : « Ceux qui ne rient qu'une fois », car lorsqu'ils éclatent de rire, ils font : « Hé! » et c'est tout... Ils ne peuvent pas faire « Hé! hé! hé! hé! » c'est là leur infirmité.

Leur chef n'avait jamais eu l'occasion de convoquer l'armée de son pays pour des expéditions guerrières (étant donné le fait qu'ils sont séparés du reste du monde). Cependant certains d'entre eux ayant fait une visite dans le pays voisin, apprirent que l'armée était partie en guerre et virent les guerriers danser en célébrant leurs exploits devant le Chef. Ils revinrent et dirent à leur Chef : « Réunis aussi l'armée de chez nous pour aller attaquer les sangliers. » Ils partirent tous pour la grande forêt où se tiennent les sangliers et les firent lever vers midi. L'un d'eux en transperça un de son assagaie et il cria : « Tchokota makwetchou (pour makouéjou, mon frère) ndji thhabile cha kou thwala nkoumbou ndi nomou! — Ndi ngouloubé leyo! » — Ho! mon frère, glorifie-moi! J'ai tué une bête qui porte son nez sur sa bouche! » L'autre répondit : « C'est un sanglier! » Ils revinrent chez eux et leur chef leur fit de grandes fêtes. Il les régala parce qu'ils avaient été vaillants au combat.

Un autre jour, ils entendirent un bruit : « Houou! » Ils s'écrièrent : « Chef, appelle l'armée. Aux armes, vous tous! » — Ils allèrent chercher leurs assagaies. On entendit de nouveau une caille crier : « Houou! » « C'est là-bas », dirent-ils. Ils se dirigèrent lentement, prudemment. De nouveau on entendit : « Houou! » — « C'est une grande bête féroce », dirent-ils. « Allons-y! »... Et tous de frapper la terre du pied : « Rji, rji, rji! » Puis, tenant l'assagaie d'une main, le bouclier de l'autre, ils font le cercle autour de l'ennemi et s'approchent de lui... Soudain, voilà la caille qui s'envole... et tous de tomber en arrière de saisissement! Une fois revenus à eux, ils s'en furent tout honteux à la maison. C'est la fin.

POURQUOI LES CHIENS SE FLAIRENT LES UNS LES AUTRES

Lorsque les chiens, autrefois, n'étaient pas encore des animaux domestiques, ils se gouvernaient eux-mêmes. Il y avait deux chefs, et chacun d'eux se glorifiait de régner sur un grand nombre de sujets. Or l'un des deux désira épouser la sœur de l'autre, mais ce dernier refusa de la lui donner en disant : « Je ne veux pas que tu sois le mari de ma sœur! » Alors le chef évincé fut fort en colère, car il désirait beaucoup se marier avec la sœur de l'autre. Il envoya un de ses serviteurs pour lui dire : « Puisque tu me refuses ta sœur, je vais lever mon armée pour aller ravager ton pays! »

Lorsque le serviteur se disposa à partir, les conseillers du chef virent qu'il n'était pas propre; il ne s'était pas lavé la face ce matin-là, et sa queue aussi était sale; or c'est la règle que, lorsque quelqu'un va au village des beaux-parents, il doit s'y être préparé par tous les soins de propreté nécessaires. Les conseillers éprouvèrent donc de la honte quand ils virent que le messenger n'était pas propre, alors qu'il

allait au village des beaux-parents. Ils l'appelèrent et lui dirent : « Comment se fait-il que tu ne te sois pas lavé? » Alors lui aussi fut tout honteux. Les conseillers chargèrent donc d'autres serviteurs de laver l'envoyé du chef et de lui verser du parfum sur la queue afin qu'il sentit bon.

Lorsque le serviteur se mit en route, il s'aperçut que sa queue sentait bon; il en fut très joyeux et oublia entièrement le message pour lequel il avait été envoyé. Il commença à se chercher des épouses pour son propre compte sans songer à la commission que le chef lui avait donnée et ainsi il n'a pas accompli sa mission jusqu'à aujourd'hui. Voilà pourquoi tous les chiens sont très occupés à chercher le chien perdu et pour cela ils se flairent la queue les uns des autres.

X. — CONTES ÉTRANGERS.

J'ai publié sous ce titre : *Bonawasi* (Ch. et C., p. 309), *Les Trois Vaisseaux* (Ch. et C., p. 304), *Likanga* (Ch. et C., p. 309), *Le Jeune Garçon et le Grand Serpent* (Ch. et C., p. 314), *La Fille du Roi* (Ch. et C., p. 317), *Les Souris* (Les Ba-Ronga, p. 352), *Grosse Tête* (Les Ba-Ronga, p. 339), *La Mère dénaturée* (The Life of a South African Tribe, 2^e édition, p. 266). On trouvera ci-dessous un spécimen encore inédit de ces curieuses histoires : *L'Anneau du Lion*, qui m'a été raconté par une jeune fille de Lourenço Marques : Nwanawatilo. J'en possède une seconde version, celle de Martha, qu'elle avait entendue dans son enfance au pays de Mapoutjou, alors que, dit-elle, il n'y avait pas encore de Blancs dans la contrée (dans les années 1880 à 1890). L'animal qui ravageait les champs n'était pas un Lion, mais un grand oiseau.

Ces contes d'origine étrangère présentent un réel intérêt, car ils montrent comment des épisodes, conçus par un cerveau asiatique ou européen, sont transformés par les conteurs africains. Ainsi, j'ai entendu raconter notre conte de Cendrillon par une jeune fille qui l'avait entendu au pays des Southos. On reconnaissait très bien l'histoire classique de Perrault, mais ce n'était pas une fée qui conseillait et consolait l'héroïne du conte : c'était sa mère défunte, son « chikwembou », son dieu-ancêtre, qui lui apparaissait sur son tombeau. Les Thongas n'ont en effet aucune idée des fées.

L'ANNEAU DU LION

Un homme avait quatre fils. Il défricha un très grand jardin où il sema des légumes, planta des arbres. C'était un très grand jardin. Mais il y avait des bêtes sauvages dans ce pays, et il y plaça son fils aîné pour le surveiller de nuit. Celui-ci s'endormit. Puis il eut peur et

s'enfuit. Son père et sa mère allèrent voir si le jardin avait été bien gardé et ils le trouvèrent ravagé. Alors ils battirent leur fils aîné et envoyèrent le second. Lui aussi eut peur et revint au matin, ayant laissé le lion et les bêtes sauvages ravager le jardin. Il fut battu et on y envoya le troisième qui fit la même chose.

Alors, le cadet, qui était encore tout petit, demanda d'aller lui aussi. On voulut le lui refuser. Il insista, supplia qu'on le lui permît. Pour lutter contre le sommeil, il se fit une entaille au petit doigt et se frotta avec du piment. Cela lui causa des démangeaisons telles qu'il gémit toute la nuit. Les lions entendant du bruit se dirent : « Il y a quelqu'un là ! » Ils eurent peur d'entrer. Pour lui, il revint au matin et ses parents virent que le jardin n'avait subi aucun dommage. Il retourna toutes les nuits. Le piment perdit sa force et ne démangeait plus beaucoup. Alors il prit de la poudre à fusil, la mélangea au piment et s'en frotta le doigt. Cela lui fit très mal et il gémit bien fort.

Le chef des Lions vint un jour. Le jeune garçon sortit et l'attrapa par la queue. Il courut après lui longtemps, ne voulant pas le lâcher jusqu'à l'aube. Le chef des Lions le supplia de le lâcher : « Le soleil va se lever. Si mes sujets me voient ainsi, ils se moqueront de moi ! »

— « Je te lâcherai seulement si tu me donnes une récompense. Sinon je te conduis vers mon père et il te tuera ! »

L'enfant grimpa sur son dos. Le Lion ne parvenait pas à se débarrasser de lui... Le soleil était sur le point de paraître : « Arrête », dit-il, « dis-moi ce que tu veux que je te donne. »

— « Fais-moi un cadeau sinon je ne te lâche pas !... »

Le Lion arracha quelques poils de sa queue, en fit un anneau et le lui donna. Le jeune garçon refusa disant : « Ce n'est rien cela ! »

— « C'est le secret de ma puissance », dit le Lion. « Je ne serai plus qu'un serviteur désormais, puisque je te l'ai donné. »

— Mais à quoi cet anneau servira-t-il ?

— Quand tu auras faim, attache-toi cet anneau au petit doigt, tu n'as qu'à dire : « Né-né-né-né... mon anneau », fais-moi sortir de la nourriture des Blancs.

— Essaie que je voie », dit le garçon.

En effet la table chargée de mets parut.

— « Laisse-moi aussi faire l'essai en ta présence, afin que je m'assure que cela me réussira aussi. »

Il ordonna : « Né-né-né-né... mon anneau... » et l'anneau obéit. Alors il retourna chez lui à l'heure de midi avec son anneau. Ses parents allèrent examiner le jardin : il était en bon ordre.

Alors le père chassa ses trois fils aînés, leur disant : « Vous êtes des imbéciles (ba-maloukou), un petit garçon est plus habile que vous. Allez-vous-en ! » Ils prirent leurs hardes et partirent. Mais le cadet dit à son père : « Laisse-moi les suivre ! » Le père n'y consentit pas. Il insista. On lui défendit de s'en aller : alors il s'enfuit, suivit leurs traces et les rejoignit. Lorsqu'ils le virent arriver, ils le battirent. Ils lui dirent : « Que fais-tu de nous suivre ? N'est-ce pas toi qui nous a chassés pour manger à ton aise l'héritage de notre père ? Va-t'en ! »

— Non ! répondit-il, ce n'est pas moi qui vous ai chassés. Je n'ai pas dit de mal de vous. »

Il s'attacha à eux, malgré tout. Alors ils arrivèrent dans un pays éloigné. Ils demandèrent à coucher dans un village; on leur désigna une hutte. Elle était très laide et très sale. Ils lui dirent : « Balaie et nettoie ! » Il dut leur cuire leur nourriture et faire tous les travaux. Eux s'en allèrent à la capitale.

Ils trouvèrent qu'on avait promulgué une loi : celui qui saurait lancer une orange avec assez d'adresse pour atteindre le sein de la fille du roi deviendrait son mari. Tous les hommes avaient essayé. Aucun n'avait réussi. Ils se parèrent eux aussi de leurs beaux habits, mais manquèrent le but. Le soir ils retournèrent chez eux fâchés, et dirent à leur cadet : « Allons ! Donne-nous à manger ! »

Cela alla ainsi durant des mois. La fille du roi était assise sous la véranda de la maison de son père et tous les prétendants essayaient de lui jeter l'orange. Aucun n'y parvenait. Un beau jour le jeune garçon se dit : « Il faut que je m'enfuisse et que j'aie vu ce que font mes frères tous les jours à la capitale... » — Il dit à son anneau : « Anneau, Né-né-né-né... procure-moi un cheval qui ait un côté pourri, une selle pourrie d'un côté et que moi je paraisse ayant mauvaise mine, tout gris comme un vieux, ayant perdu tout mon air de santé. » Le cheval parut, il monta dessus et alla en hâte à la capitale. Quand il y fut arrivé les gens lui dirent : Es-tu venu viser le sein de la princesse, toi aussi ? Jamais tu ne réussiras. Tu es à peine un homme. » Il s'assit. On ne voulut pas même lui prêter une orange pour essayer.

Il retourna à la maison et se mit à cuire de la nourriture pour ses frères. Le lendemain, il dit : « Anneau, fais paraître le cheval d'hier. » Arrivé au village du chef, il demanda qu'on lui prêtât l'orange. Les gens dirent : « Non pas ! Si même tu atteignais le but, elle ne te voudrait pas, tu es à peine l'apparence d'un homme. »

— « Comment donc ! Je croyais moi aussi être un homme ! » Il prit l'orange et, du premier coup, il atteignit le sein de la princesse. Celle-ci s'écria : « Eh ! Voilà donc mon mari ! » Les autres lui dirent : « Comment ? Tu consentirais à être la femme d'un misérable pareil ? »

— Parfaitement ! Puisqu'il a réussi où les autres ont échoué ! »

Le jeune homme retourna chez lui et s'écria : « Né-né-né-né... mon anneau... fais apparaître une grande maison. » Elle sortit de terre. « Non », dit-il, « elle n'est pas assez belle. » Il en parut une autre, avec des serviteurs en grand nombre, des caisses de provisions, des malles pleines de richesses. Le chef dit : « Quel qu'il soit, il faut qu'il épouse ma fille incontinent... » — Il partit donc pour aller se marier dans l'attirail de la veille. On fit la fête des épousailles et il les invita tous à venir le lendemain chez lui, pour lui amener sa femme. Quand ils arrivèrent, il s'était transformé en un beau cavalier et avait préparé une grande fête... Il fit cuire à part dans une marmite la nourriture à demi digérée trouvée dans les estomacs des bœufs qu'il avait tués; dans les autres marmites il prépara des mets excellents. Il fit asseoir en rang la foule des visiteurs qui étaient sous le charme de cette belle maison, se demandant d'où elle venait.

« Ecoutez avant tout une histoire », leur dit-il, « je vous ai convoqués pour un repas... mais la grande chose, c'est cette histoire !... Il y avait une fois un père qui avait quatre fils. Il planta un jardin et le donna à garder aux trois aînés qui eurent peur des bêtes des champs

et laissèrent les lions ravager les cultures. Le cadet, lui, réussit à chasser les bêtes des champs. »

Les frères se disaient : « Tiens! il raconte une histoire qui ressemble à la nôtre! Cela se serait-il passé aussi ailleurs? » Il continua : « Le père en colère chassa ses trois aînés et le petit, le dernier-né lui dit : « Pourquoi les as-tu chassés? Il leur était très attaché, car c'était la progéniture de son père... Il s'enfuit donc et les suivit, ne voulant pas les abandonner. Mais ils le frappèrent, ils le persécutèrent, disant qu'il voulait les priver de l'héritage paternel; ils le firent balayer leur hutte et cuire leur nourriture. »

Les frères se disaient : « Serait-ce notre histoire qu'il raconte? » Il reprit : « Ce jeune garçon, c'est moi... et ces trois frères, les voici! Voici aussi leur marmite... Qu'ils la mangent maintenant et jusqu'au bout, sinon ils seront tués!... »

Les aînés durent s'exécuter et mangèrent toute cette grande marmite. Les autres conviés se régalerent des mets excellents et retournèrent chez eux.

Pour lui, il devint le chef du pays. Sa femme avait tant de servantes qu'elle ne travaillait pas. Aussi, ces choses-là se répandirent-elles auprès et au loin et le bruit en parvint jusqu'aux oreilles du père des quatre fils. Il vint alors demeurer chez son cadet.

Alors la femme du jeune homme lui dit : « Prête-moi ton anneau! » Il refusa. Elle ajouta : « Tu n'as point d'amour pour moi, puisque tu ne veux pas me le donner. » Elle fut très triste. Néanmoins il refusa de le lui donner.

D'autres continuent l'histoire plus loin. Pour moi, c'est tout ce que je sais. Elle finit ici.

LA MUSIQUE

La musique, sous une forme plus ou moins rudimentaire, joue un grand rôle dans la vie de la tribu bantou. Certaines tribus sont plus douées que d'autres à cet égard. Dans la province de Mozambique, les Tchopis sont certainement les meilleurs musiciens, comme nous le verrons. Mais les Thongas sont aussi de grands chanteurs et de bons joueurs d'instruments, et leurs danses sont toujours accompagnées de musique. Quel est le caractère de cette musique? Les mélodies et les rythmes sont très difficiles à noter, et je ne prétends pas donner ici une description complète et définitive de la musique thonga; mais les exemples qui vont suivre permettent cependant de s'en faire une idée juste et l'étude de leurs instruments nous aidera à comprendre en quelque mesure leur système musical.

A. — INSTRUMENTS DE MUSIQUE

1° Instruments à vent.

Le plus simple est le *chiwaya*, une coque de sala vide, ou celle de l'orange indigène (p. 22 *boungou*) : cette coque a deux trous, l'un dans lequel les enfants chantent et un autre qu'ils ferment et ouvrent alternativement, le retrait de la main permettant l'émission du son; le résultat est un monotone « wou-wou-wou », qui suffit à amuser les petits garçons.

Puis vient le second en importance, le *nanga* (yi-tin), la flûte des petits bergers, faite d'un tibia de chèvre ou de quelque autre animal, sur lequel les garçonnets jouent généralement deux notes en tierces. C'est vraiment l'enfance de l'art, mais le timbre de ces petites flûtes est très doux, et s'accorde admirablement avec la vie de la brousse, le bêlement des chèvres, et la nudité de l'exécutant. Il y a plusieurs espèces de flûtes de chevriers. L'une s'appelle *ndjwébé*, le son qu'elle produit est à peu près : mbvrrr... mbvr... Les indigènes ont l'habitude de placer une plume à l'intérieur de leurs flûtes en os pour les maintenir propres.

Une autre flûte plus perfectionnée est faite d'un roseau qui a un trou pour la bouche, à son extrémité, et trois autres à l'autre extrémité, pour les doigts. Le son varie selon le nombre des trous que l'on bouche. On l'appelle *chitiringo* (Dj) ou *chilloti* (Ro), et les artistes indigènes sont capables de jouer des mélodies agréables sur cet instrument. Le n° 39 de ma collection est une mélodie de *chitiringo*, entendue sur les bords de la Grande Tabi, au nord de Shilouvane.

Mais les vraies *tinanga* sont les trompettes qui composent le *bounanga*, la fanfare dont j'ai déjà parlé (I, p. 401) qui joue un rôle dans la vie de la cour. On les appelle aussi *timhahamhala*, du nom de la *mhahamhala* (*Hippotragus niger*), la grande antilope de couleur sombre, dont on emploie les cornes pour leur fabrication, de même que celles de la *mhala* (*impala*). On accorde ces instruments selon des règles. Dix d'entre elles, chacune ayant un son particulier, forment un *simo*, une espèce d'orchestre, complété par le grand et le petit tambour que j'ai déjà décrits. On les emploie pour accompagner les danses spéciales qui ont lieu dans la petite capitale de chaque clan *ronga*, et dans lesquelles les joueurs sont en même temps les danseurs; ils dansent en rond, marchant l'un derrière l'autre, avec des contorsions étranges, en rétrécissant et en élargissant leur cercle, selon le rythme des tambours.

Les joueurs de la *bounanga* reçoivent une instruction méthodique avant d'aller se produire devant le chef. Quand ils ont préparé les morceaux de leur programme, ils se rendent tous à la capitale pour un concours musical, chaque sous-chef conduisant sa propre fanfare. Les conseillers jouent le rôle d'arbitres. Chaque *simo* joue à son tour. Les arbitres discutent leurs mérites respectifs et quand ils sont arrivés à une décision, ils appellent un jeune homme pour proclamer le résultat du concours. Cette proclamation s'appelle *kou tjéma chivangou*, « couper la contestation », et se fait d'une très curieuse manière. Le héraut a une hache dans la main. A haute voix il prononce le verdict : « Tel et tel a mal joué; tel et tel, mieux; comme vainqueur du concours, nous acclamons le fils de tel et tel. (« Nkino hi nkhensa wa ka man. ») Ensuite il frappe le tronc d'un arbre avec sa hache, comme s'il voulait confirmer sa décision et s'enfuit; ceci pour éviter les protestations et les insultes de ceux qui n'ont pas remporté la victoire.

Le n° 40 est une mélodie jouée par la fanfare « *bounanga* ». Elle est très monotone et la musique ici n'est évidemment pas aussi importante que la danse, le rythme et les contorsions. Il n'y a que quatre notes dans cette mélodie. Cependant il est probable que

les dix instruments du *simo* forment un octave entier avec deux notes plus basses, comme les dix touches du *timbila* que je vais décrire. Je n'ai malheureusement pas pu vérifier s'il en est ainsi, n'ayant assisté qu'une fois à un concert de *bounanga*... J'ai bien peur que l'orchestre de la *bounanga* n'ait entièrement disparu maintenant du territoire *ronga*.

2° Instruments à cordes.

Les Thongas possèdent la *harpe unicorde* que l'on appelle *goubou*. Il en existe deux formes différentes : le *chitjendjé* qui consiste en une baguette recourbée, un arc, dont les deux extrémités sont réunies par une ficelle faite avec les fibres du palmier *milala* (*nkouha*), ou par un bout de fil de fer. A la partie inférieure de l'arc on fixe unealebasse comme caisse de résonance. Le joueur tient le *chitjendjé* verticalement : une de ses mains le tient par son extrémité inférieure, tandis que, de l'autre, il frappe sur le liers inférieur de la corde avec un petit bâton. La main qui tient l'instrument place ses doigts sur ce tiers inférieur de la corde, en différents endroits, de manière à varier sa longueur et à produire des sons plus ou moins hauts.

Dans le *nkakou*, la caisse de résonance est fixée au milieu de l'arc. Un fil de fer part de là et va se fixer au milieu de la corde, la divisant ainsi en deux parties égales. Le joueur saisit l'instrument près de laalebasse, et étend les doigts sur la moitié supérieure de la corde ou sur la moitié inférieure pour différencier les sons. De l'autre main il frappe sur l'une ou l'autre avec une baguette.

La mélodie du n° 12 était accompagnée avec un *chitjendjé*.

3° Le *timbila* ou *xylophone bantou*.

L'instrument caractéristique le plus complet que possède notre tribu est le *timbila* que l'on peut voir sur l'illustration ci-après. Elle montre le côté supérieur et le côté inférieur de cet intéressant piano indigène. Il est composé de dix touches, taillées dans un bois très dur, et qui sont attachées les unes aux autres par des bandes de cuir sur un cadre qui consiste en une branche recourbée. Les touches reposent sur des coques de *sala* qui servent de caisses de résonance, et dans lesquelles deux trous sont percés, l'un à la partie supérieure pour recevoir le son, l'autre sur le côté; ce dernier est couvert d'une membrane, généralement un morceau

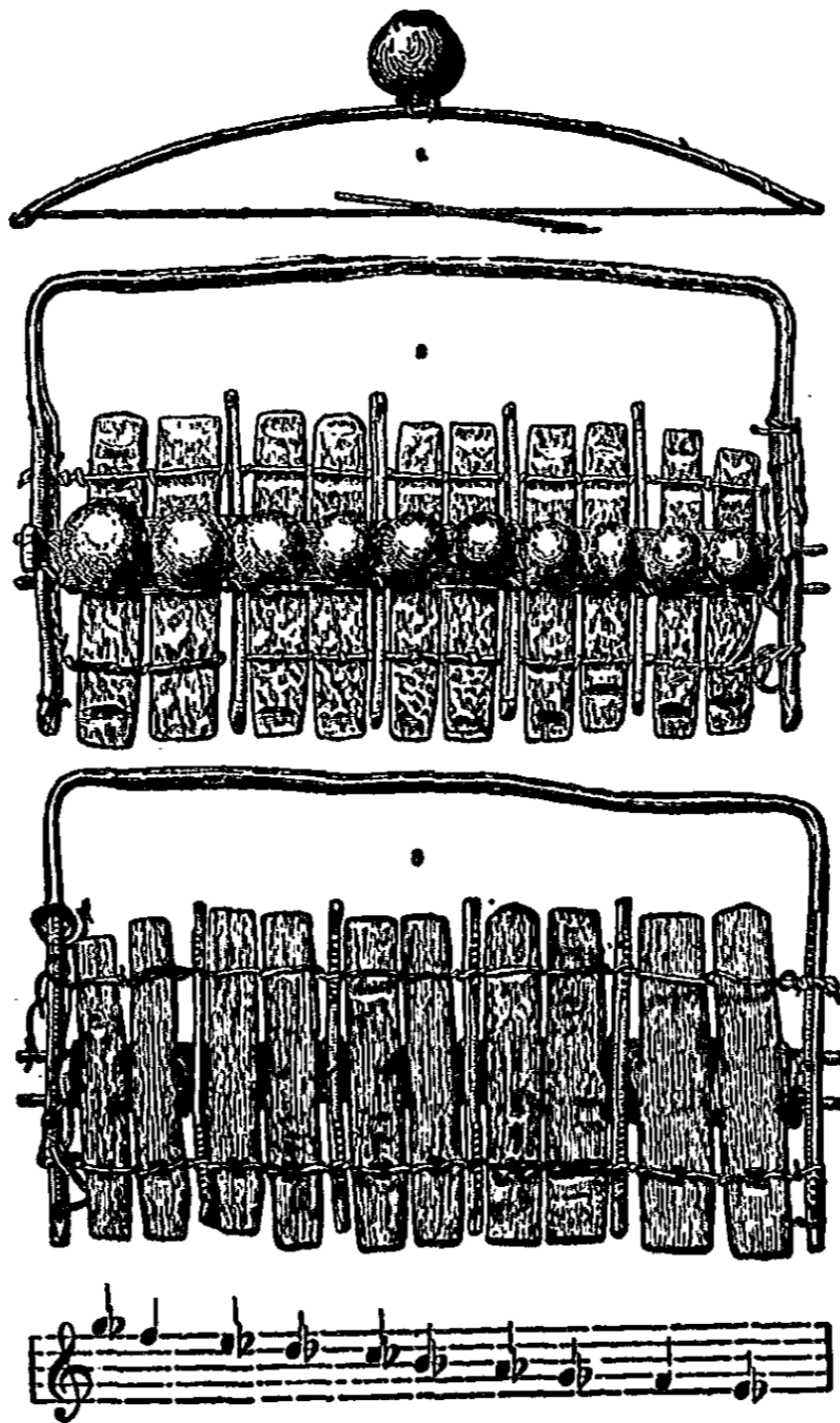
d'aile de chauve-souris, pour faire vibrer le son. On peut aisément transporter ce piano. Le joueur le place devant lui et frappe sur les touches avec une ou deux baguettes, munies d'une boule de caoutchouc ou de cuir à l'une des extrémités (Voir la couverture de *Les Chants et les Contes des Ba-Ronga*).

En le comparant au piano européen, j'ai pu me rendre compte que la troisième touche, depuis le bas, est un sol bémol, et que, si nous frappons les notes suivantes jusqu'à la dernière, nous obtenons une gamme majeure régulière, celle de sol bémol, avec les demi-tons normaux entre la troisième et la quatrième, et entre la septième et la huitième. Les deux touches inférieures sont mi bémol et fa naturel. L'intervalle de mi à sol est une tierce mineure de sorte que, si nous commençons à frapper la première touche, puis les sept suivantes nous obtenons une gamme mineure, celle de mi bémol, correspondant à la gamme majeure de sol bémol; mais elle n'est pas entièrement semblable à notre gamme mineure harmonique, car il n'y a pas de « sensible » c'est-à-dire que la septième note n'est pas augmentée. Nous n'avons une gamme mélodique mineure parfaite qu'en descendant de la huitième touche à la première. Cette gamme mineure sans la septième augmentée est d'ailleurs bien connue dans l'histoire de la musique : on l'appelle la gamme éolienne.

Nous trouvons ainsi comme résultat de cet examen ce fait intéressant : le timbila avec ses dix notes contient à la fois les gammes majeure et mineure.

Tous les timbila sont-ils accordés suivant cette méthode? C'est vraisemblable. Il peut y avoir de légères différences entre les instruments, c'est évident, et personne ne s'en étonnera, car ils sont faits avec des outils primitifs et par des ouvriers de la brousse; mais la preuve qu'ils sont faits selon une règle fixée d'avance est que plusieurs timbila jouent souvent ensemble et que les musiciens les mettent en commun pour former un orchestre. Cela arrive rarement chez les Thongas, mais fréquemment chez les Tchopis, qui sont les « maîtres » de cet instrument. On dit que dans cette tribu, très musicienne, les pianistes indigènes s'asseyaient en une ligne le long de la rue du village (car leurs villages sont construits sur une ligne droite) et jouent ensemble, toute la troupe des hommes dansant devant eux. J'ai assisté à une représentation de ce genre, quand le prince héritier de Portugal vint visiter Lourenço-Marques en 1907. On organisa de grandes festivités en son honneur : 25.000 guerriers en armes défilèrent devant lui, et trente timbila jouèrent l'hymne national

portugais. Les administrateurs qui enseignèrent à ces artistes à jouer cette mélodie difficile sur leurs xylophones méritent d'être complimentés : c'était magnifique! La mélodie était tout à fait reconnaissable et jouée avec une parfaite justesse. Si les timbila



LE TIMBILA ET SES DIX NOTES.

n'avaient pas été accordés au même diapason, ce concert aurait dégénéré en une horrible cacophonie. Dans les quartiers indigènes des mines de Johannesburg, les ouvriers qui viennent de la Côte est portugaise fabriquent eux-mêmes des xylophones,

grands ou petits, certains avec d'énormes touches taillées dans de simples planches de sapin, et qui émettent des sons profonds et bas; lesalebasses servant de caisses de résonance sont remplacées par des estagnons d'huile vides. Ainsi tout citoyen de Johannesbourg peut entendre leurs concerts, et assister à leurs danses dans les baraquements de la mine Ferreira et ailleurs, les dimanches; et, si même ces timbila de sapin semblent une parodie des beaux instruments que les Noirs fabriquent chez eux, il vaut la peine d'assister à la représentation ¹.

1. J'ai reçu récemment à propos des timbila de nouveaux détails fournis par mon fils, M. Henri-Ph. Junod, qui a demeuré plusieurs années à Manjacaze, non loin de la frontière tchopi (voir son article dans *Bantu Studies*, juillet 1926). Les touches sont taillées dans un bois très dur. L'arbre dont il provient, le *mwendjé*, est d'abord placé dans un grand feu pour en faire sortir toute la sève. De grands troncs de ces arbres étaient employés par les Tchopis pour construire les forteresses dans lesquelles ils résistaient aux guerriers de Goungounyana, dans le dernier tiers du siècle passé. Comme ils ont été exposés aux rayons du soleil assez longtemps, ils sont devenus parfaitement secs, et les luthiers qui fabriquent l'instrument trouvent ainsi en abondance le matériel nécessaire à la confection de leurs touches. L'artiste commence par la touche inférieure. Son père était lui-même un fabricant de xylophones et il accorde ses touches en prenant pour base l'instrument paternel; il diminue légèrement l'épaisseur du bois jusqu'à ce que la touche donne exactement le même son que celle du modèle. Si, en enlevant du bois au centre de la touche, l'artiste a été trop loin et que le son obtenu soit trop bas par rapport au modèle, il sait qu'en enlevant de la matière sous les deux extrémités de la touche il peut revenir à la note qu'il veut obtenir. Cette méthode explique comment il se fait que tous les instruments soient accordés de la même façon. Il n'est pas facile de trouver les coques de sala de toutes dimensions que l'instrument requiert. La membrane qui sert de vibrateur est faite avec le diaphragme d'un petit rongeur que l'on appelle *khwéva* (le *hlali* des Thongas). Tous les xylophones que mon informateur a vus dans le pays tchopi commencent avec un ré ou un mi bémol. Il s'agit des *tchilandzana* ou xylophones ordinaires, qui jouent la mélodie, et que l'on pourrait appeler xylophones *soprani*. Les orchestres des Tchopis emploient encore trois autres espèces de xylophones le *didolé* ou xylophone *alto*, qui a généralement dix touches et dont la touche inférieure est à la quarte au-dessous de la touche inférieure du xylophone ordinaire. Cet instrument joue la mélodie en accompagnement quatre tons au-dessous du soprano. Puis vient le *dibinda* ou *basse*, qui reproduit exactement le *tchilandzana* à l'octave inférieur. Enfin le *tchikoulou* ou *contrebasse*, a quatre ou cinq touches énormes. Comme on le voit il s'agit d'un véritable orchestre à quatre parties, et qui est un produit authentique du génie musical de cette tribu spécialement douée. Certains xylophones ont dix touches. D'autres en ont douze ou quatorze. On entend assez rarement de nos jours des orchestres de timbila, car la plupart des hommes sont constamment loin de leurs villages au service des Blancs; mais on trouve encore beaucoup de joueurs individuels, et certains d'entre eux sont de vrais virtuoses.

Le xylophone est répandu sur une grande partie du continent africain

L'existence du timbila prouve que ces tribus possèdent un vrai système musical. Les Tchopis sont les *maîtres* ainsi qu'on l'admet généralement; mais les Thongas ne leur cèdent pas de beaucoup; certains ont appris à fabriquer l'instrument, et beaucoup en jouent d'une manière tout à fait artistique.

Pour donner une idée plus précise de ce système musical, je vais citer comme exemples les 41 mélodies ci-dessous, dont je dois quelques-unes à M^{me} Audéoud, et que j'ai notées la plupart moi-même.

et le pays thonga est le dernier au Sud où l'on rencontre cet instrument. J'en ai vu un exemplaire magnifique au pays Venda, dans le village d'un conseiller nommé Chikhobokhobo. Il n'avait pas moins de vingt-trois touches, comprenant trois octaves et deux notes supplémentaires en haut. Le propriétaire de cet instrument en était très fier et le conservait dans une hutte spéciale. Je crois que c'est le même que l'on admirait tant à Wembley où il fut exposé en 1925 par M. C. T. Harries, le commissaire des indigènes chez les Vendas. Dans le pays des Rotsés au bord du Zambèze on appelle le xylophone *sirimba*, *marimba* est le nom employé dans plusieurs tribus du Centre africain, *boudimba* ou *imbila* chez les Ba-Ila, et *bala* dans le Soudan français. M. Ch. Joyeux, qui a publié un intéressant article sur « Quelques manifestations musicales observées en Haute Guinée française » (*Revue d'Ethnographie et des traditions populaires*, Paris, 1924, p. 161-212) a analysé le xylophone de ce pays et trouvé exactement la même succession de tons que celle que l'on constate dans le timbila thonga. Le prototype de cet instrument se trouve, dit-on, dans les Indes Néerlandaises et dans la péninsule de Malacca.

B. — CHOIX D'AIRS THONGAS

Air 1. Le chant du barde de Manyisa (p. 165).



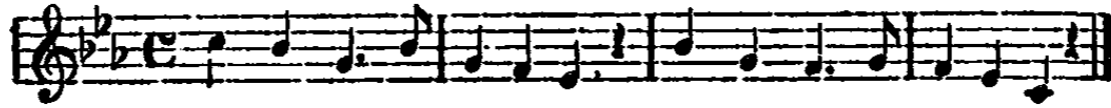
A - o a - a - o U ya kwi-hi, ma-ma-ne ?
Ma mère où vas-tu, dis-moi ?

Airs 2, 3, 4, 5, 6, entendus au loin à travers la brousse, dans le village de Mozila, sous-chef de Rikatla, dans les années 1890-1893. Dans le n° 4 les chanteurs frappent le sol avec leurs pieds pour battre la mesure. Dans les n° 5 et 6, des garçons répondaient aux hommes et des filles aux femmes, selon les règles de l'antiphonie.

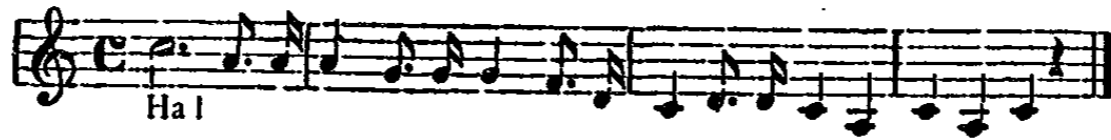
Air 2.



Air 3.



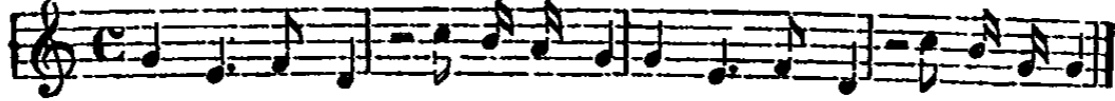
Air 4.



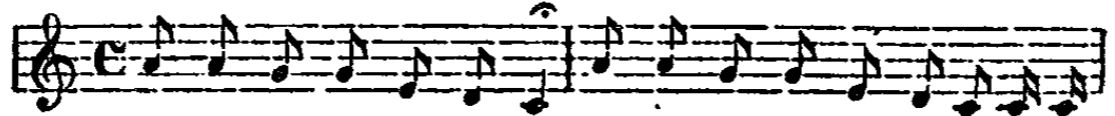
Air 5. (Voix d'hommes) (Voix de garçons)



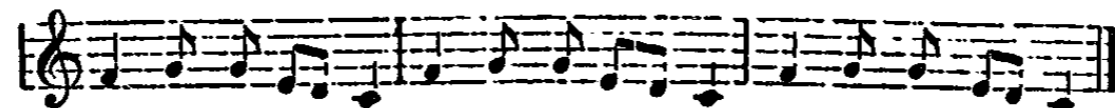
Air 6. (Femmes) (Filles) (Femmes) (Filles)



Air 7. La Complainte de la femme qui n'avait pas d'enfant (p. 167).



A ba bo - le - ki ñwa-na? Ba bo - le ka tshu - ri ni nkamba!
On n'veut pas m'prêter d'en-fant! On ne me prête qu'un mor - tier!

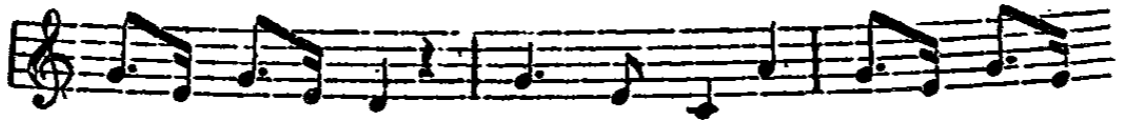


Ngi ndji ma-nga tlu, Ngi ndji shi - mu-ngwe. Ngi n'ta ku u - tla.
Ahl si j'étais un aigle, Ou bien un éper-vier. Comm'j'i-rai s t'en-le-vert!

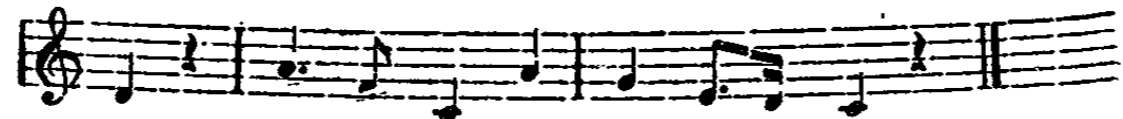
Air 8. La Complainte des travailleurs allant aux mines de Johannesburg (p. 167).



Les cailloux sont bien durs à cas - ser Au pa - ys de



l'é - tran - ger Au pa - ys de l'é - tran-



ger Les caill - loux sont durs à cas - ser

Air 9. La complainte du jeune Nkouna (p. 168).

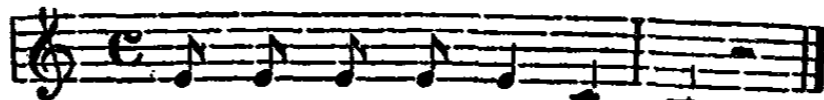
Ba hi sha-ni-sa Ba ku hi hlu-pa
Ils nous traitent bien mal! E - he Ils nous per-sé-cutent! E - he



Ba nwa ma-kho-fi E - he Ba nga hi nyl-ki E - he
Ils boivent leur ca-fé Ils ne nous en donnent point

Air 10. Le chant du Crabe (p. 168).

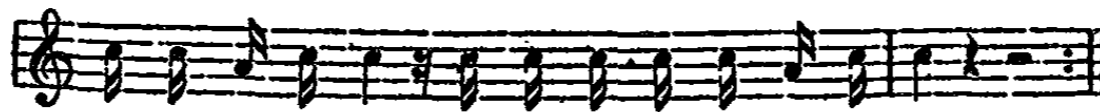
Yol Lo - mo tju - ke - ni ku na ma - ni? Ha -
Oh! Sur la pla - ge n'y a-t-il per - son - ne? Un



la vi kho - mi li - ti ho!
cra - be m'a sai - si le doigt

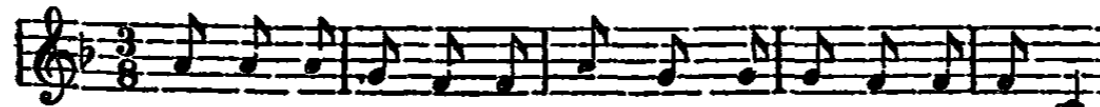
*Air 11. La complainte sur le jeune chef Nwamanthyane, déporté en 1896.
(Vol. I., App. X et XI).*

Hi nwa - na - ol Hi nwa-na ba die-le, Nwa-ma-nti-byane!
C' l'en-fant, l'en-fant qu'ils ont tu-é Nwa-ma-nti-byane!

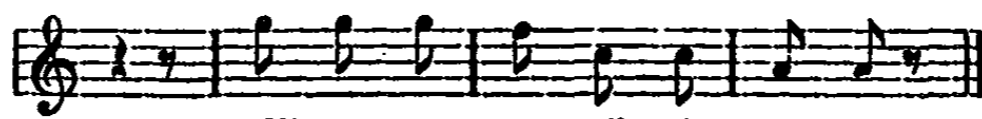


Ndu-ma-ku-zu - lul A tju - tju - ma a ya Kho-sen...

Lui le glo - ri - eux! Il s'est en - fui jus-qu'à Kho-gène...

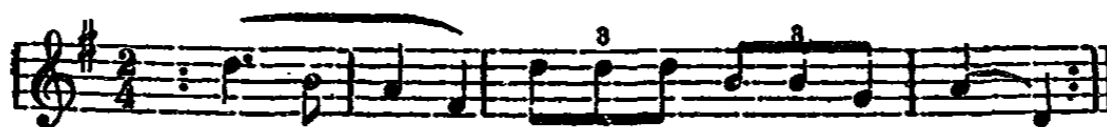
*Air 12. La même complainte telle qu'elle était chantée treize ans plus tard
avec l'accompagnement de la harpe unicorde*

Hle Ndu-ma-ne, nwa-na! Hlo - ngo - la Nwa-ma - nti - bya - na
Aie pi - tié de l'en - fant qu'on chas-sa, Nwa-ma-nti-bya-ne



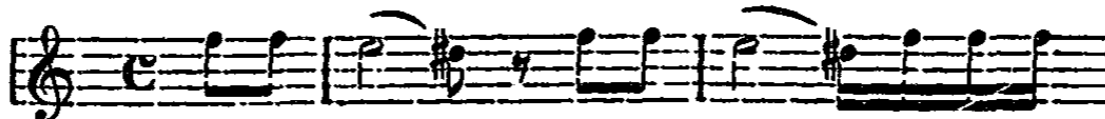
Hi hwa - na ba dle - le, mbo - si!
L'en - fant qu'ils ont tu - é, hé - las!

Air 13. Le chant des amies de noce (p. 176). Recueilli à Mapoutjou par M^{me} Andéoud).



Au so ku so ma na ye!
Non ne va pas a - vec lui

Air 14. Chant de deuil entendu dans le village de Hamounde après la mort de sa femme qui s'était noyée dans le lac de Rikatla (1893) (p. 170).

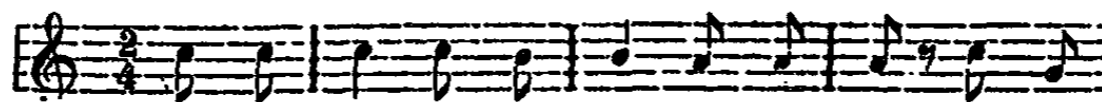


Ma - ma - nee! Ma - ma - nee! U ndji si -
O ma mère! O ma mère Tu m'as quit -

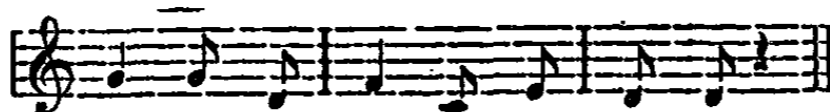


yi - le u yi kwi - ni!
té où es-tu allée?

Air 15. Vieux chant de deuil Nkouna (p. 171)

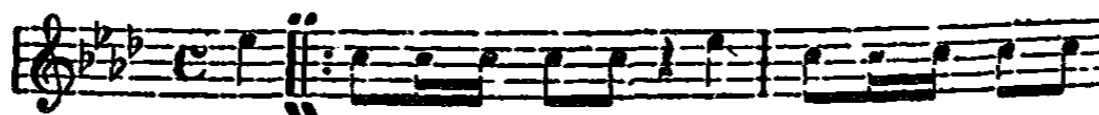


Hi ba - na ba Nhu - mba ya nti - mal Hi ba -
C'est nous les en - fants de la hutte noire! Les en -

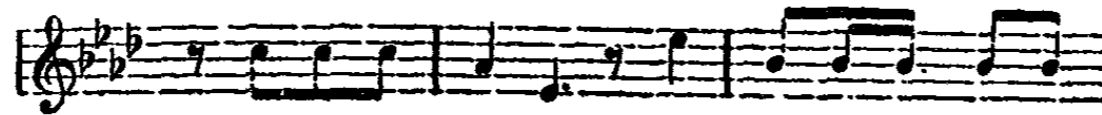


na ba Ma - la - la ne Ngobe
fants de Ma - la - la et Ngo - be

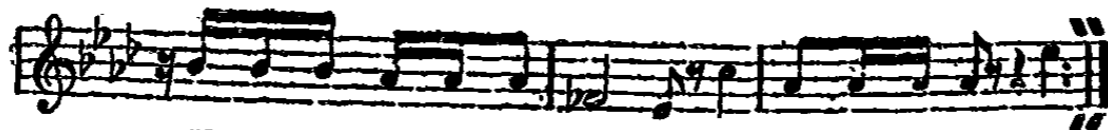
Air 16. Chant de deuil à la mort du chef Tchétcha (Mapoutjou) noté par M^{me} Andéoud).



Ha - mban nu - tha - ka - ti, Ha - mban nu - tha - ka - ti,
A - dieu je - teur de sorts, A - dieu je - teur de sorts

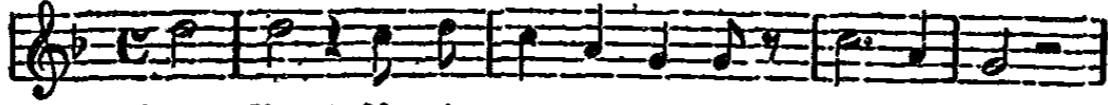


bu - le - la ba - ntu, Ha / mban mu - tha - ka - ti,
Toi qui tues les gens A - dieu, Je - teur de sorts

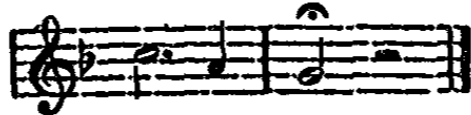


U ta ku bu - le - la ba - ntu U te - ka b'si-kwin.
C'est toi qui viens tu - er les gens! Tu les prends de nuit!

Air 17. Chants de femmes portant des paniers de fruits à Muzila (I, p. 379;
II, p. 187).

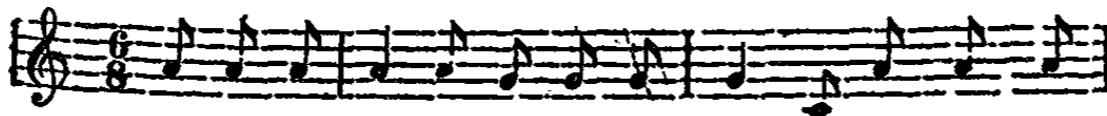


Chwe! Chwe! Na-mbya-na u te - le! U te - le!
Hi la - ba shi-mun-gu Le - shi ka
Shi-mhu-ngu hi ma-ni? Hi Mzi - la

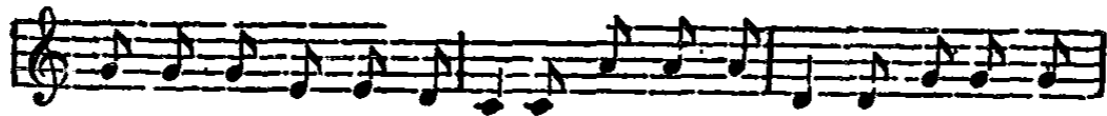


U te - le!
Le ti - lwen!
Hi Mzi - la!

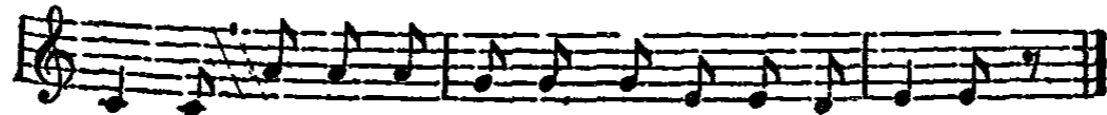
Air 18. Chant des bateliers du Nkomati (1904) p. (187).



A hi si - lo - vi, A hi nda nda - le. Ku ni ndla-
A hi si - lo - yi, A hi nda - nda - le; Ilya la fa-



la ka Nti-ma-na, si - lo - yi. A hi si - lo - yi, A hi nda-
mine à Nti-ma-na si - lo - yi; A hi si - lo - yi, A hi nda-



nda - le. Ku ni ndla - la ka Nti - ma - na, si - lo - vi
nda - la Ilya la fa - mine à Nti - ma - na, si - lo - yi

Airs 19, 20, 21, 22. Chants de bateliers sur la rivière Mapoutjou (M^{me} An-déoud, 1906-1907).

Air 20.

U fe - li ma-li, hm!... U fe li ma-li, hm! hm!

Air 21.

A u na ti - nga - na fa - mba h'ei-kwin?
N'as-tu pas de hon-te? Ve - nir de nuit!

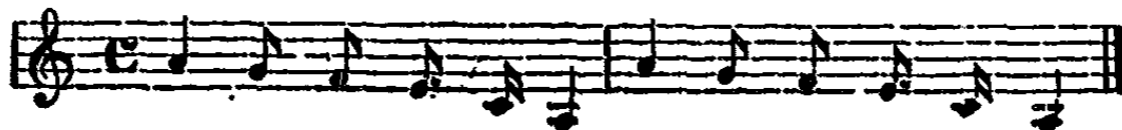
yo yo yo yo yo

A u 'na ti - nga - na fa - mba bsi-kwin?
N'as-tu pas de hon-te? Ve - nir de nuit!

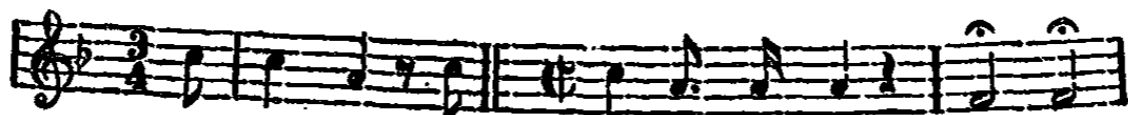
yo yo yo yo yo

Air 22.

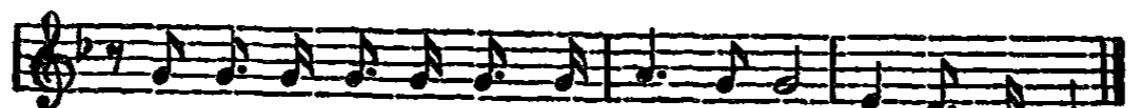
Air 23. Chant de porteurs



Air 24. Chant de guerre exécuté au couronnement des chefs Mpfoumo (I, p. 354)



Sa - be - la, Sa - - be - la, nko - si! Ji! Ji!
O - bé - is! O - - bé - is au chef! Ji! Ji!



Si ya ku we - la mu - la - mbu mku - lu wa ka nko - si.
Oui, nous i - rons pas - ser le fleuve im - mense, le fleuve du chef

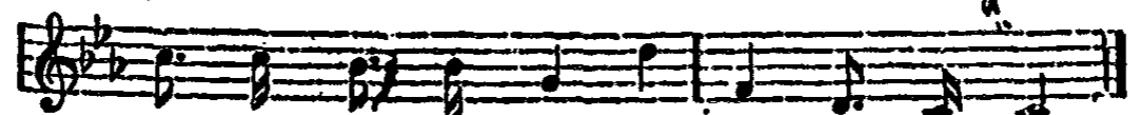
Air 25. Le grand chant de guerre de Mapoutjou (p. 172).



Lo - ko ku ti ga, Lo - ko ku ti ga, U
Au so - leil le - vant, Au so - leil le - vant qui

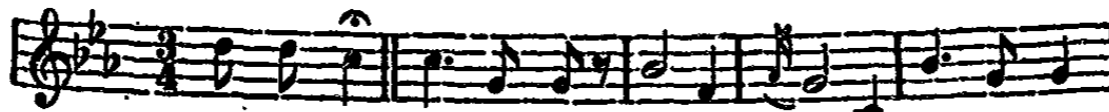


be - kwe ngu - ba - ne Mu - wa - vi? Mwa! ka Ma - bu - du. Mwa -
dono t'a cou - ron - né, Mou - a - ? Moua! de Ma - pou - tjou, Moua -

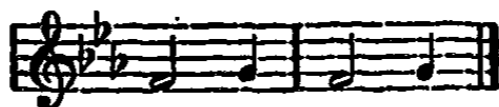


yi, ka Ma - bu - du, U be - kwe ngu - ban!
I de Ma - pou - tjou, qui t'a cou - ron - né?

Air 26. Chant de marche des guerriers (I, p. 435).

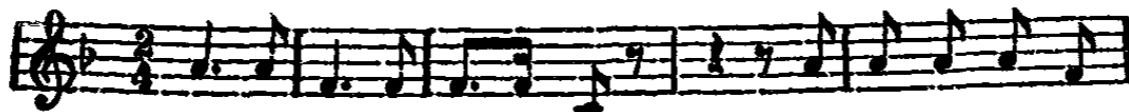


A - ba - fol Na - ngu - ya, E - e! E - e! E - ne - na!
Les ennemis! Les voi - là! E - é E - e! Les voi - là!



Ha - a! Ha - a!
Ha - a! Ha - a!

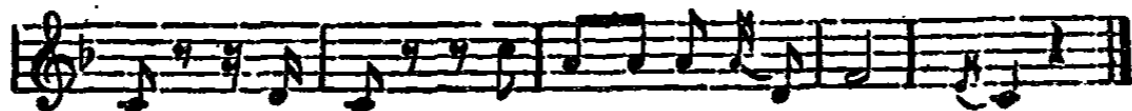
Air 27. Le chant de l'assagale (Nkouna) (I, p. 428).



Hi yi-kwa ka ma-kho-si, Si phu-ma ka ma-
L'ordre est don-né par les chefs Les chefs ont dit : Al-

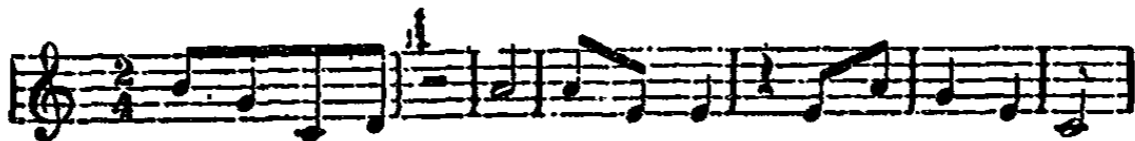


kho-si, si ga-mbu-za! U-mkhonto se sa-ndhle-ni E-
lez! Al-lons, par-tons! L'assa-gale est dans nos mains, E-



ji! E - ji! U-mkho-nto u sao go-bee...
ji E - ji L'assa-gale trans-perce les en-ne-mis.

Air 28. La Girafe du désert (Nkouna. Nondwane) (I, p. 428).



O-ho ho-ho! Nha si hu-hlu, ya se ma-na-nga.
O-ho ho-ho C'est la gi-rafe là-bas au dé-sert

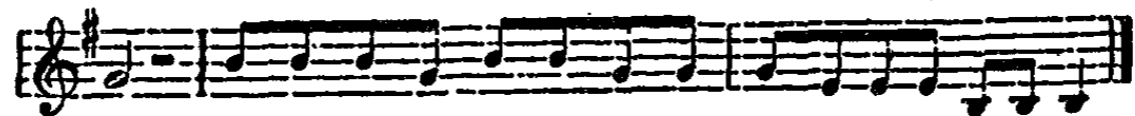


E-ho ho-ho! Nha si hu-hlu ya se ma-na-nga.
E-ho ho-ho! C'est la gi-rafe là-bas au dé-sert

Air 29. Vieux chant de guerre Nkouna (I, p. 428).



Hi ba yi-ma, hi ba yi-ma! Hi ba yi-ma, hi ba yi-
Te-nous nous bien, te-nous-nous bien! Te-nous-nous bien, te-nous-nous

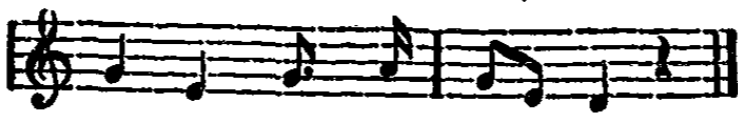


ma! Mi te-ka bu-re-na mi nyi-ka ti-nu-ba ta ba-mbe!
bien! Soy-ez vail-lants, ne lais-sez pas les en-ne-mis l'empor-ter

Air 30. Chant des enfants saluant l'attelage de bœufs (p. 188).



Gwey-ma-na-o, Gwey-ma-na-o, Gwey-ma-
V'la les bœufs, V'la les bœufs! V'la les



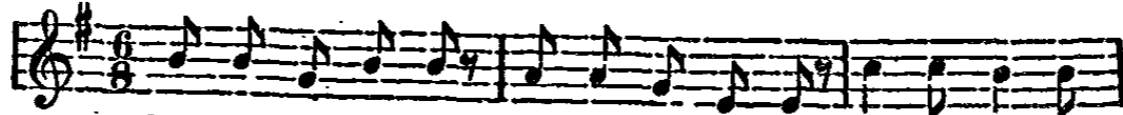
na - o, Gwey - ma - na - o!
bœufs, V'la les bœufs!

Air 31. Le chant des enfants au hibou (p. 188).

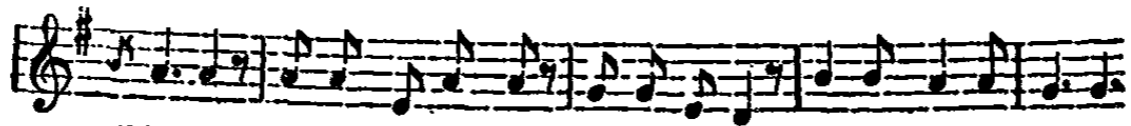


Shi - ko - ta-na gau-le - la fo-le, Nwa-mbengen gau-le - la fo-le.

Air 32. Chant d'exorcisme adressé à l'esprit possesseur (p. 188) (VI^e Partie).

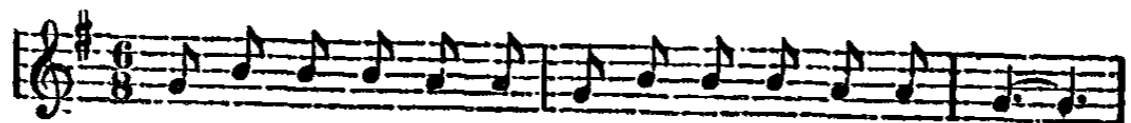


Vu - ka Mu-ngo-ni, Vu - ka, ku - si - le, I - nvo-ni va
Ré-veill - le toi, Le jour a lui, De-hors l'oi-seau

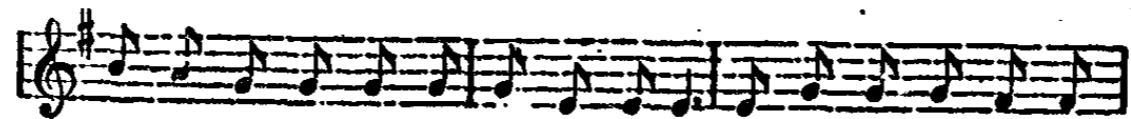


dhla-la. Dhla-la Mu-ngo-ni, Dhla-la va-len, I nyo-ni va dhla-la.
Jou-e. Viens ô es-prit Jou-er aus-si, De-hors l'oi-seau jou-e

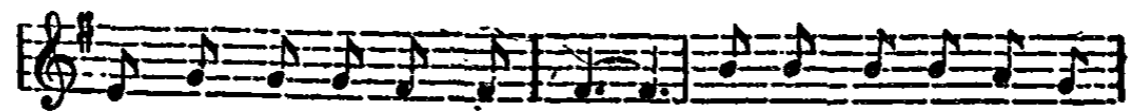
Air 33. Chant dans le conte de l'Ogre Nyandzoumouladengela (accompagné au xylophone, p. 188).



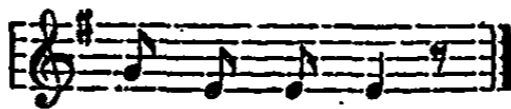
Nya-ndzu-mu-la - nde-nge - la, Ndzu-mu-la - nde-nge - la!



Ndji hwe ti - ho - mu ka ndji mu-ka! Nya ndzu-mu-la - nde - nge-
Rends-moi mes bœufs que j'aille à la mai-son

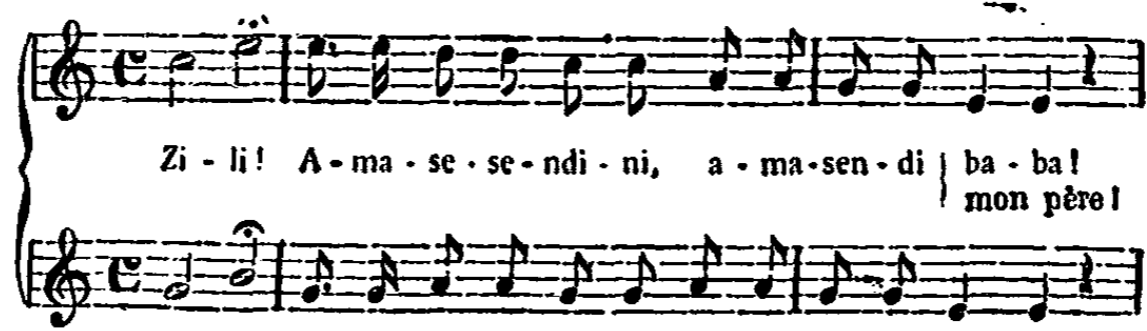


la, Ndzu-mu-la - nde - nge - la! U - te - ki - le mi'mhu-
Tu m'as sai - si et tu



nu u mi - ta! etc.
m'as a - va - lé

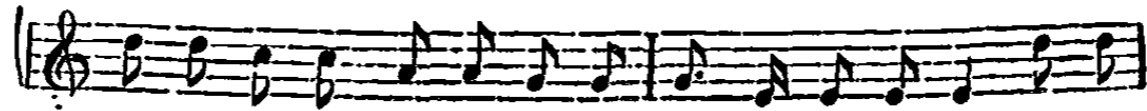
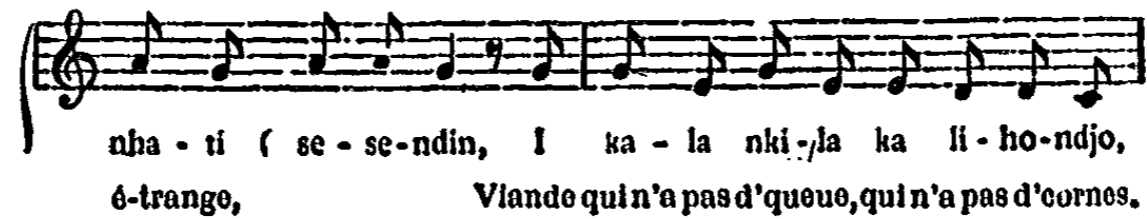
Air 34. Chant à deux voix, dans le conte de Zili (p. 189).



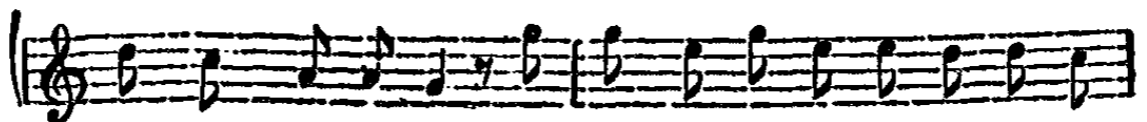
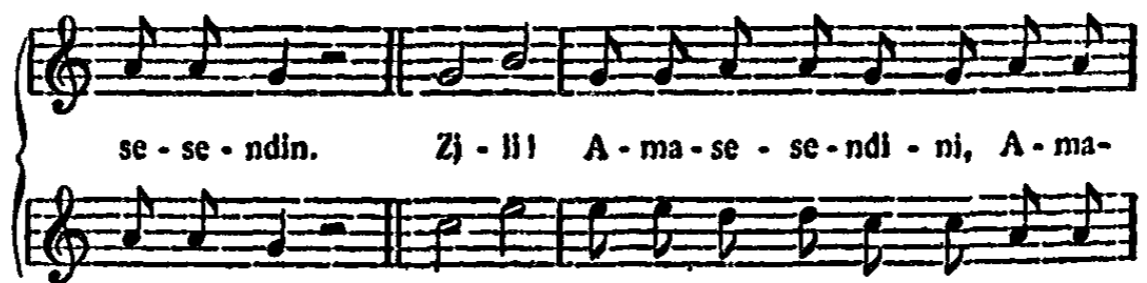
Zi - li ! A - ma - se - se - ndi - ni, a - ma - sen - di | ba - ba !
mon père !



Si - lo - vi - le : se - se - ndi - ni. I nya - ma mu - ne, ya ku
Jo - tour de sorts, Quelle est donc cette viande, une viande

nha - ti (se - se - ndin, I ka - la nki - la ka li - ho - ndjo,
é - trange, Viande qui n'a pas d'queue, qui n'a pas d'cornes.

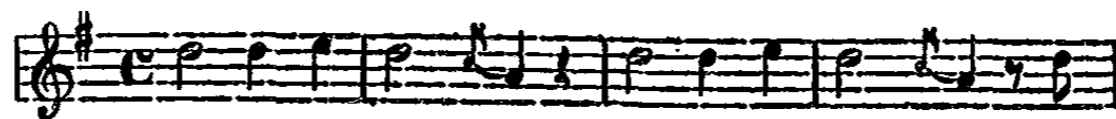
se - se - ndin. Zi - li ! A - ma - se - se - ndi - ni, A - ma -



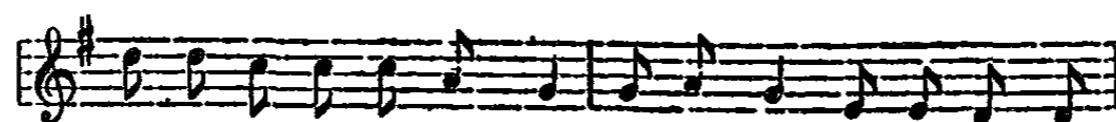
se - ndi } ba - ba ! Si - lo - vi - le } se - se - ndin !
Mon père ! Je - tour de sorts !



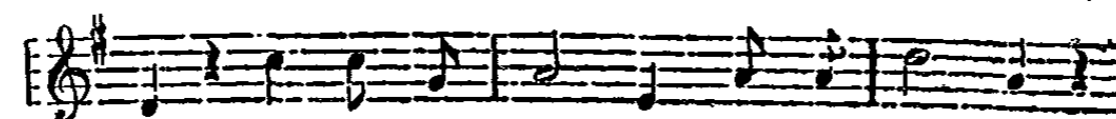
Air 35. Chant de la femme dont l'enfant fut enlevé par un babouin (p. 189).



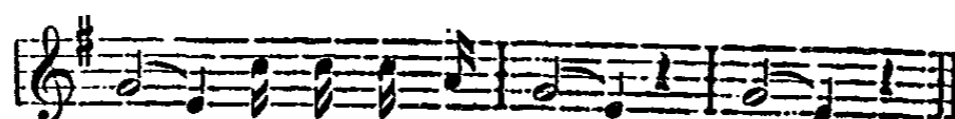
Mfe - ne sa - ndhle - ni, Mfe - ne sa - ndhle - ni, A
Ba - bouin ra - vis - seur! Ba - bouin ra - vis - seur! Ne



u ngi dhla - yi - se - le mu - nta - na - me, si ya ndo - ndo
me ren - dras - tu pas mon fils, mon en - fant, mon cœur est in -

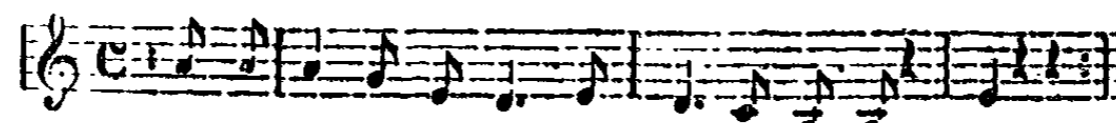


za! Si ngi - ya mu - ka, ngi ya mu - ka.
quiet! Il faut que je ren - tre, que je ren - tre



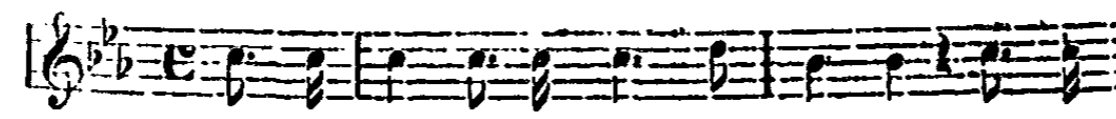
I - i In - ko - si ya mee. I - i.
Au-près de mon maî-tre

Air 36. Incantation par laquelle des hommes sont transformés en hyènes dans un conte d'ogres (p. 189).

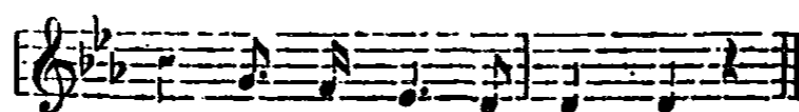


Ma - nya - nga, ma - nya - nga. Wa nga hi ne - nge. Ho!
A moi la jam - bel

Air 37. Un des chants de Rongué (p. 182).



Ndji we - la, ndji we - la, Nwa - Tem - bé, Ndji we -
Je passe l'eau, je passe l'eau, Nwa - Tem - bé. Je passe

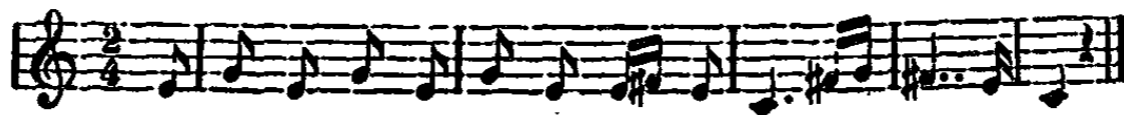


la, ndji tchi - ké, ndji we - la!
l'eau, lais - se moi pas - ser l'eau!

Air 38. Air exécuté sur la flûte shitiringo sur les bords de la Grande Tabi (p. 232).



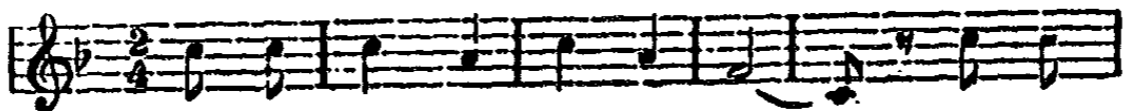
Air 39. Un air de flûte shitiringo de Shilouvane



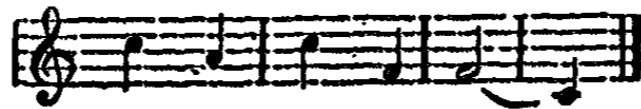
Air 40. Un air de bounanga (fanfare de cornes d'antilope) I, p. 401; II, p. 232).



Air 41. Plainte de la femme qui a perdu son père (p. 168).



Ta - ta - na a ndji si - yo - o. Na ndji
Ahl mon père - re m'a quit - té - el Jo n'a-



nga li na mu - mbe - ni.
vais per - son - ne d'au - tre!

C. — SYSTEME MUSICAL DES THONGAS

Nous avons étudié les instruments employés par notre tribu, et un certain nombre de mélodies. Essayons maintenant d'arriver à quelques conclusions sur son système musical... D'emblée, disons que de telles conclusions sont seulement provisoires, et qu'elles ne prétendent pas être définitives. Noter des mélodies indigènes est une tâche très délicate, car rien n'est plus plastique que le son, et si fidèle que nous ayons cherché à être, nous avons

probablement introduit quelque chose de nous dans cette transcription. Rien dans ce domaine n'est complètement à l'abri de soupçon de ce genre, sinon des records phonographiques. Il y a pourtant assez de ressemblance entre tous ces chants, assez d'air de famille, pour convaincre les étudiants de la musique primitive qu'ils sont authentiques, et que nous pouvons en tirer quelques déductions.

Le *rythme* est généralement très bien marqué, et renforcé par les instruments qui accompagnent le chant et par les mouvements des danseurs : bras soulevés et abaissés en cadence, armes brandies, pieds frappant le sol à des intervalles réguliers, etc... Cependant je ne l'ai pas toujours trouvé facile à noter, et il y a des changements soudains dans la mesure, qui déroutent celui qui écoute. J'ai entendu des gens affirmer que le rythme, dans la musique primitive, est de beaucoup l'élément le plus intéressant. Quiconque a assisté à une danse de guerre, ou à la représentation des jeunes hommes du Littoral portugais dans les mines de Johannesburg, pourra certifier qu'il existe un sens admirable de la mesure dans ces manifestations artistiques. Les combinaisons binaires, 2/4 et 4/4, se rencontrent plus fréquemment que la mesure à trois temps, 3/4 et 6/8.

Le *système mélodique* est évidemment basé sur la gamme à sept intervalles, comme dans notre musique. La présence d'une gamme à la base de toute cette musique est prouvée par les mélodies ci-dessus, mais surtout, comme nous l'avons dit, par le timbila. La plupart des mélodies pourraient être jouées sur ce piano primitif, qui est construit évidemment selon les règles de la gamme ordinaire. J'en suis venu à la même conclusion en enseignant la notation Sol-Fa à des indigènes de la brousse, et je me souviens de telle classe de garçons, frais émoulus de la brousse, à Lourenço-Marques, et qui, à la première leçon, après un quart d'heure, chantait notre gamme sans difficulté : ce qui leur était inconnu, c'était le nom des sept notes : do, ré, mi, etc... mais les sons eux-mêmes, dans leur succession régulière, étaient tout à fait familiers à leurs oreilles. On entend parler d'une gamme de trois ou quatre notes. Existe-t-elle? La succession des sept sons n'est-elle pas « donnée » à l'oreille humaine, comme la succession des couleurs de l'arc-en-ciel à l'œil humain? Comme nous le verrons, les indigènes ne distinguent pas toutes les couleurs. Ils emploient le même mot, *liboungou*, pour jaune et rouge; noir et bleu foncé sont aussi rendus tous deux par *nlima*. Leur œil n'a pas encore été pleinement entraîné. Mais leur oreille me paraît être plus déve-

loppée, et me semble avoir atteint une perception distincte des sons élémentaires.

Remarquons, cependant, qu'il y a des différences entre eux. Certains chantent plus juste que d'autres. Souvent, ils sont un tiers ou un quart de ton en dessus ou en dessous. Je ne voudrais pas dire qu'ils chantent vraiment faux, mais ils n'ont pas encore conçu la note exacte. Ceci du reste viendra avec l'instruction. J'ai très rarement trouvé des indigènes qui n'avaient nulle idée du ton juste. Je crois ce fait plus fréquent chez les Blancs que chez les Noirs. Quant aux accidents, j'ai entendu de mes élèves exécuter la gamme chromatique sans grande difficulté. Pour les dièzes et les bémols, lorsque les sons qui n'ont pas la relation ordinaire, régulière avec les sons qui les précèdent ou les suivent, les indigènes ont généralement beaucoup de peine à les chanter juste; on dirait parfois que c'est en dehors de leurs possibilités. L'emploi des instruments européens les amènera peu à peu à ce niveau supérieur.

Nous ne nous occupons, pour l'instant, que de leur niveau primitif. Ils ne connaissent pas seulement notre *gamme majeure*, mais chantent fréquemment sur le mode *mineur*. Sur le timbila, nous l'avons vu, ils peuvent jouer sur le mode éolien, c'est-à-dire sur le mode mineur, sans la septième augmentée. En fait, dans les mélodies distinctement mineures, on ne rencontre jamais la septième augmentée. Nous trouvons souvent le passage du majeur au mineur, et *vice versa*, et notre collection donne deux exemples frappants de ce passage : dans le n° 33, la mélodie après six mesures, recommence une tierce plus bas : c'est une mélodie de timbila typique; la mélodie, commencée sur la troisième touche, est jouée de nouveau à partir de la première, passant du majeur au mineur. Dans le n° 25, à la fin de la seconde mesure, le phénomène inverse a lieu; la mélodie est élevée d'une tierce et devient majeure pour un instant, pour revenir ensuite au mineur.

Le caractère de la plupart des mélodies bantou est plutôt triste et on l'explique généralement par le fait qu'elles sont mineures. Je ne crois pas que cette assertion soit juste. La plupart de mes chants sont majeurs, sans aucun doute possible, et cinq d'entre eux sont mélangés ou douteux. Cette impression vient plutôt du fait que la mélodie, presque invariablement, commence sur une note haute et descend dans les notes basses, se terminant souvent sur la plus basse. Le chant commence brillamment, triomphalement, et descend, descend jusqu'à la fin, comme s'il ne pouvait se maintenir à cette hauteur. De là l'impression de mélancolie que

ces chants donnent. La mélodie est généralement très courte : parfois tout à fait rudimentaire; sa constante répétition produit aussi un effet de monotonie qui renforce la tristesse de la musique. Un musicien professionnel, après avoir examiné ces chants, me dit un jour : « Eh bien! ils ne sont pas de « gais compagnons », vos Noirs! Pas une mélodie de danse! Rien d'heureux dans cette musique! »

Les règles de l'harmonie indigène sont très difficiles à découvrir. Elles existent certainement. Quand on entend un chœur de belles voix qui chante en deux ou trois parties, on perçoit d'emblée de grandes différences entre leur système harmonique et le nôtre. Ces chœurs ne sont pas du tout désagréables à entendre, mais ont quelque chose d'étranger pour nos oreilles européennes. Il serait intéressant d'en noter les différentes parties, de les comprendre, mais ce serait un long travail. J'ai au moins réussi à noter les deux voix du chant de Zili, que l'on peut considérer comme typique : je le dois à deux jeunes filles de Lourenço-Marques, qui avaient des voix claires, et se prêtèrent volontiers et avec patience à ce long examen. On notera une succession curieuse de quarts et de sixtes, tout à fait inaccoutumée dans notre musique. Le professionnel à qui j'ai soumis ce chant me dit qu'il lui a rappelé certaines assonances que l'on trouve chez les compositeurs du Moyen Age, comme Bianchois et Adam de la Halle. La quarte semble plus agréable à l'oreille bantou que la tierce ou la quinte. Un recueil de musique de timbila serait très utile pour arriver à une conclusion sur ce sujet, car les artistes jouent avec les deux mains, et une série de records phonographiques pris à Johannesburg, auprès d'un bon xylophoniste, serait de grande valeur. Comme je n'ai pu faire une telle enquête, je ne dois que la recommander à ceux qui pourraient l'entreprendre.

En résumé, et comme résultat de cette étude, je puis dire que la musique thonga a certainement atteint un certain développement. Elle est basée sur les sept intervalles, connaît la gamme majeure et la gamme mineure, et suit certaines règles d'harmonie; mais les mélodies sont encore courtes et rudimentaires, et bien qu'elles puissent atteindre à une réelle grandeur, quand elles sont chantées par des centaines de guerriers, elles sont généralement monotones et tristes. Néanmoins, la race noire est essentiellement musicienne; ses dons, dans ce domaine, sont réels, et s'ils sont développés convenablement, ils produiront certainement avec le temps des résultats remarquables.

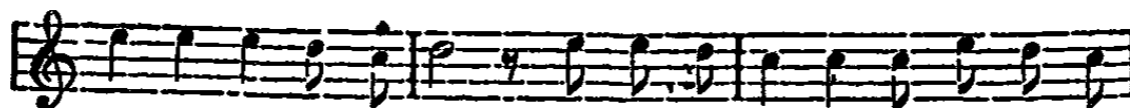
Nous pouvons déjà imaginer en une certaine mesure quelle con-

tribution les Noirs apporteront au trésor musical de l'humanité en entendant les artistes nègres qui parcourent l'Europe en donnant des concerts où ils exécutent les chants des plantations si frappants qu'ils ont appris de leurs pères. Pour autant que je suis au courant, les Bantous sudafricains n'ont pas encore publié beaucoup de compositions musicales comparables à celles de leurs frères américains; pourtant les indigènes éduqués, même les enfants des écoles, inventent déjà des chants pour leur propre plaisir, assez différents des anciens, mais qui gardent le vrai caractère bantou. J'en reproduirai ici trois que j'ai pu noter dans les environs de Lourenço-Marques.

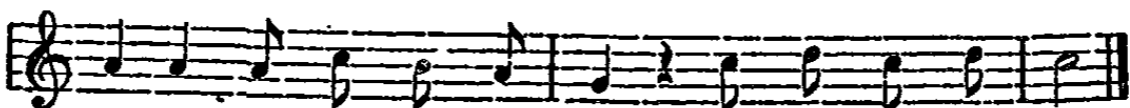
Le premier peut être appelé *Le chant des enfants qui ne voulaient plus assister à la prière du soir*. J'ai entendu ces écoliers noirs chanter ce chant sur la colline de Lourenço-Marques, sans qu'ils m'aient vu. Je dois dire que, sur toute station missionnaire, les convertis s'assemblent chaque soir pour assister à un court culte, en amenant leurs enfants avec eux. Or il arriva qu'une fois le missionnaire s'en alla en congé et que la réunion de prières fut suspendue pour un temps; elle reprit cependant à son retour... au grand désappointement des enfants, et ils composèrent ce chant, dont les paroles ne sont pas très édifiantes, bien qu'il ne faille pas les prendre trop au sérieux. La mélodie, en tous cas est charmante.



A - shi - kho - ngo - to sha bu - si - ku! Le - psi
 Re - voi - ci la pri - è - re du soir ! Main - te-
 Voi - ci la pri - ère de Fou - rangou ! Main - te-



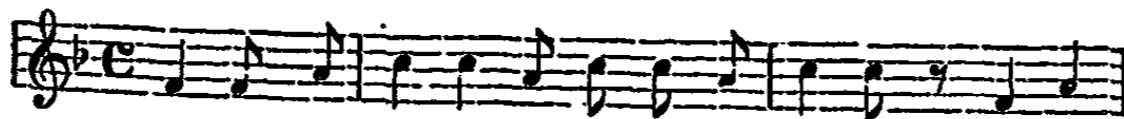
ku ttha - si - ki ye - ne, A ta hi psa - u - la hi ku ba
 nant qu'il est re - ve - nu Il va nous en - nu - yer en f'sant son-
 nant qu'il est re - venu Sa cloch' f'range - nge - nge à nos o-



a - nsi - mbi Ni bu - si - ku: Hi rga ye - tie - li!
 ner la cloch' Pen - dant la nuit Nous n'dor - mi - rons plus!
 reilles... Pen - dant la nuit Nous n'dor - mi - rons plus!

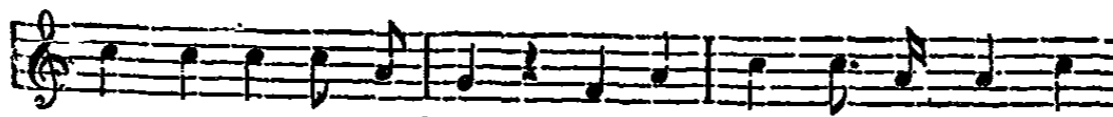
1. Fourangou c'est l'ancien d'église, Frank, dont le nom a été transformé selon la phonétique thonga. Dans les strophes suivantes, il y a un grand

Le second a été composé par une jeune fille aveugle de Mapoutjou au temps du mouvement du Mourimi dont je parlerai plus tard (Appendice V). Le prophète de ce nouveau dieu, Mourimi, voyageait dans tout le pays thonga pour détruire la sorcellerie et pour inaugurer une ère de prospérité, et les chefs appelèrent tous leurs sujets, hommes et femmes pour prendre une prise d'un certain tabac magique, qui débarrasserait le pays de tous les jeteurs de sorts. La jeune poétesse imagine une femme, une jeteuse de sorts, qui se prépare à aller à la réunion convoquée par les chefs pour prendre la prise. Mais elle ne veut pas renoncer à ses voies criminelles. Elle a en son pouvoir des « psipoko ». (Voir partie VI. Sorcellerie et App. V) c'est-à-dire des petits êtres pas plus grands que des petits enfants en chair et en os, qui sont en réalité des décédés qu'elle a ensorcelés, et qu'elle emploie comme esclaves, pour labourer ses champs. Pendant le jour elle les cache dans la brousse et pendant la nuit, elle les fait travailler. Maintenant, elle prend congé d'eux avant d'aller à la réunion où elle est décidée à mentir et à prétendre qu'elle n'a rien à faire avec la sorcellerie, tandis qu'elle est résolue à continuer à la pratiquer. Le chant de la jeune chrétienne révèle sa duplicité et conclut en affirmant que la convertie ne croit plus à cette masse d'absurdités.



Ka hla - yi ma - ma a ku tjha - ma nho ben, Lo - ko

Leur ma - man a dit : Res - tez dans la brousse Quand j'au -
Mais nous les chrétiens, Nous n'y croyons guère à ce

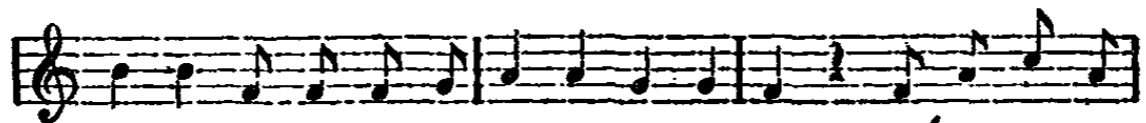


ndji da - hi - le fo / le, Ndzi ta bu - ya ndji ta ku

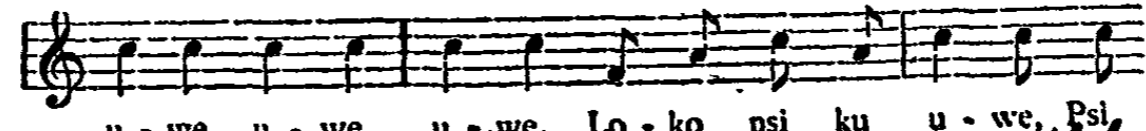
rai prisé le ta - bac Je re - vien - drai tout de suite
qu'ils veulent nous conter Mêm'nous nous bou - chons les o -

nombre d'adverbes descriptifs imitant le son de la cloche. Elle fera : go-go-go; rwa-rwa-rwa; ngé-ngé-ngé...

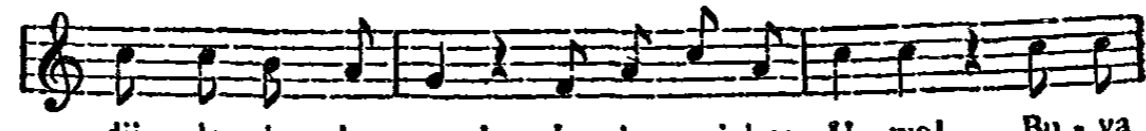
Il existe dans le recueil de cantiques soutu une mélodie assez semblable à celle-ci, et il est probable que, après tout, elle est d'origine européenne ; il est intéressant de voir comment elle a été déformée et adaptée au goût indigène. L'introduction de ces adverbes descriptifs est des plus caractéristique.



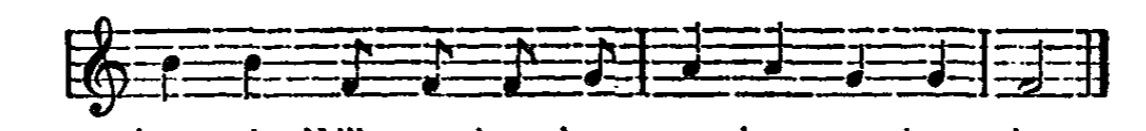
te - ka, Ndjì ya ku pha-me - la psa - ku - da. Lo/ko psi ku
vous prendre. Et je vous don-ne-rai à man-ger Quand les p'tits font
reil - les En en - ten - dant ces bê-tises là



u - we, u - we, u - we, Lo - ko psi ku u - we, Psi,
Ou - oué, ou - oué, ou - oué Quand les p'tits font ou - oué ap-
.



dji - le - la ku mam' Lo - ku psi ku: U - wel Bu - ya
pe - lant leur ma-man Quand les p'tits font: Ou-oué - Re-viens
.

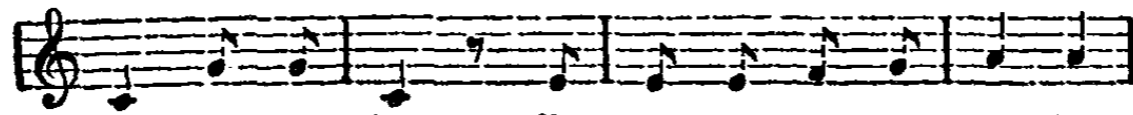


ka - ya! — Ndjì ta ku pha - me - la psa - ku - da.
vi - te Et je te don - ne - rai à man - ger.
.

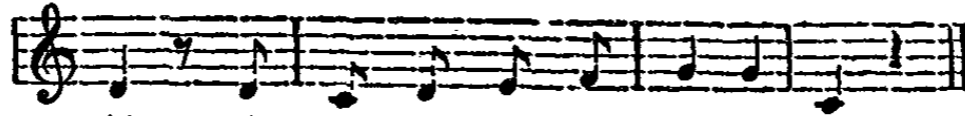
Le troisième chant est une sorte d'hymne dont l'auteur est un jeune évangéliste qui appartient à la tribu tchopi, une tribu spécialement douée pour la musique. Ce jeune homme appelé Onésime était estropié et couché depuis de longues années sur son lit de souffrance; là, il composa toute une série de mélodies qu'il enseignait à ses élèves. Voici le *Chant de l'Étoile*, qu'il a écrit lui-même pour moi en notation sol-fa, et dans lequel il exprime les sentiments de son cœur pieux :



Bo - na nye - le - ti le - vi yi ba - ni - nga -
Re - gar - de cette é - toi - le qui pa - raft pour é -
Con - si - dé - rons . . et re gar - dons en haut



ka mi . sa . ba. Yi bo . na . ka . la he-
 clai - rer le monde Elle a pa - ru dans les hauts
 - - là - haut! Si nous re - gar - dons vers les



nhla Hi ti - mpsa - lu ta Shi-kwe-mbu.
 cieux Par la grâ - ce de Dieu.
 cieux Nous y trou - ve - rons le bonheur.

Voir à la fin de ce volume la Conclusion pratique de la Cin-
 quième Partie : *Le problème de l'Éducation Indigène.*

SIXIÈME PARTIE

VIE RELIGIEUSE ET SUPERSTITIONS

Le mystère de la Vie psychique! Il y a un mystère dans toute forme de vie, qu'elle soit la vie végétale, la vie animale ou la vie intellectuelle. Mais combien ce mystère est plus profond, comme il est plus difficile à expliquer lorsqu'on a à faire à ces manifestations plus élevées de la vie intérieure qui semblent appartenir en propre à l'être humain, la Religion, le Moralité, et, à côté d'elles, la Magie sous toutes ses formes, la Divination, les Possessions, la Sorcellerie et toutes celles que nous comprenons sous le nom de Superstitions. Chez les peuples non-civilisés, la Religion et la Magie, la Moralité et le Tabou ne sont pas clairement distingués. Je crois bien qu'ils procèdent de sources différentes, mais ils sont plus ou moins confondus dans les rites, ce qui rend leur compréhension encore plus difficile. Je ne prétends pas jeter ici une lumière parfaite sur les notions vagues, confuses de l'âme bantou. Cette race est si peu philosophique qu'elle est capable d'admettre sans sourciller des idées contradictoires en présence desquelles des esprits plus rationnels, plus développés intellectuellement se récuseraient. Mon but c'est, comme toujours, d'être aussi impartial que possible. Je n'ai pas d'idée préconçue sur ce qu'a été ou sur ce que doit avoir été l'homme primitif. Je crois que la théorie évolutionniste est appuyée par un grand nombre de probabilités et qu'elle fournit l'explication de nombreux problèmes. Cependant j'estime qu'elle n'est encore qu'une hypothèse et qu'il ne serait pas scientifique de la considérer comme un dogme dont la Science devrait consacrer tout son labeur à prouver la vérité. Je m'efforcerai d'arriver à formuler quelques conclusions à la fin de cette Sixième Partie; mais mon intention est de traiter ce sujet en me contentant d'exposer fidèlement mes propres observations; les professionnels de l'Anthropologie ou les historiens de la Religion se serviront à leur gré de ces informations; ma seule ambition c'est qu'elles soient absolument conformes aux faits.

Dans le premier chapitre, j'exposerai les idées des Thongas sur

la Nature et l'Homme; c'est ce qu'on pourrait appeler leur Philosophie de la Nature, si ce terme n'était pas quelque peu prétentieux. Dans le second, j'expliquerai leurs notions et leurs rites qui ont un caractère distinctement religieux. Dans le troisième, je décrirai les manifestations multiples de leur Magie, dans laquelle j'inclus leurs pratiques médicales, la Sorcellerie, les Possessions et la Divination. Dans le quatrième nous examinerons la question de la Moralité et du Tabou.

CHAPITRE PREMIER

IDÉES DES THONGAS SUR LA NATURE ET L'HOMME

A. — IDÉES SUR LA NATURE

I. — ORIGINE DU MONDE.

« Qu'est-ce qui a fait le Ciel et la Terre? — La Nature! » Ce proverbe ou cette énigme que nous avons déjà cité (p. 159) est peut-être la seule réponse que les Thongas donnent à la question de la création. *Ntumbuluku*, le mot que je traduis par Nature, vient du verbe *tumbuluka* qui signifie se produire, arriver. Ce terme ne contient pas clairement la notion de création. Le sens de causalité est fort peu développé chez la plupart des Thongas. Ils se contentent donc de cette explication assez panthéiste au delà de laquelle beaucoup de savants très instruits de notre âge refusent d'aller, à savoir que c'est la Nature qui a créé le monde. Certains affirment que le créateur du Ciel et de la Terre est Rivimbi, ou Koudjana, ou Ñwari. Les deux premiers de ces noms sont ceux que les Vendas ou les Pédis donnent aux premiers êtres humains; Ñwali ou Myari est une divinité des Nyais dont la légende s'est répandue parmi les clans septentrionaux des Thongas, surtout chez les Hlengwés et les Maloulékés. Il est possible que les tribus auxquelles ces noms ont été empruntés croient véritablement que ces personnages ont créé le monde. Ainsi dans l'histoire de Ñwali on dit que, lorsqu'il vivait, les pierres n'étaient pas encore dures et que les ustensiles des premiers hommes ont laissé leur empreinte sur les rochers (Comp. I, p. 28). Mais ils sont envisagés avant tout comme *les créateurs de l'humanité*, ainsi que nous le verrons plus loin.

Je crois que *l'origine de l'homme* préoccupe l'esprit bantou beaucoup plus que celle du monde. Mais il y a des Thongas qui arrivent au bout de leurs jours sans avoir jamais été troublés par cette question qui a rendu tant de cœurs perplexes en d'autres pays. Il n'y a que les âmes particulièrement sérieuses, les génies religieux de la tribu, qui aspirent ardemment à la lumière sur ce

sujet. J'en ai rencontré un cas bien intéressant. Il s'agit d'un jeune homme nommé Rangane qui était originaire du district de Malouléké. Encore tout jeune garçon il demandait souvent à sa mère qui avait fait le ciel et la terre. Elle lui répondit : « C'est Koudjana, mais il y a longtemps qu'il est mort; on ne sait pas même où il a été enterré. » Cette réponse ne satisfaisait pas la curiosité de l'enfant; elle l'envoya donc poser la question aux hommes d'âge mûr. Ils cherchèrent à le contenter en lui racontant le mythe du roseau que nous expliquerons plus tard, disant : « Tous les hommes sont sortis d'un roseau ». Cette déclaration ne satisfit pas davantage la soif de connaissance de Rangane, tourmenté par le désir de savoir quelle est l'origine des choses, et il m'a raconté quelle joyeuse surprise il éprouva lorsque, étant venu travailler plus tard à Prétoria, il entendit un converti lui dire que Dieu avait créé toutes choses et qu'ainsi il fut mis au courant de la théorie chrétienne sur le commencement du monde. Je me rappelle que son visage resplendissait de joie quand il me racontait son histoire. Mais des natures sérieuses, philosophiques comme celle-là sont très rares parmi les indigènes et Rangane était certainement une exception. Il mourut malheureusement au commencement de ses études d'évangéliste; il était vastement supérieur à la plupart de ses camarades au point de vue de la compréhension religieuse.

II. — LE MONDE CÉLESTE (Astronomie Thonga).

Si les Thongas ne se préoccupent pas beaucoup de l'origine du ciel et de ses luminaires, quelles sont leurs idées à ce sujet?

Le *ciel* (tilo, dji-ma) est pour eux une immense voûte solide qui repose sur la terre. L'endroit où le ciel touche la terre est appelé *bougimamousi*, un curieux mot de la classe bu-ma; le préfixe *bu* désigne le lieu; c'est le lieu où les femmes peuvent appuyer leurs pilons contre la voûte du ciel, alors que partout ailleurs on l'appuie contre une muraille ou contre un arbre. Cette expression est parfois remplacée par la suivante. « Là où les femmes pilent leur grain à genoux » (lomu ba kandjaka na ba khisamile). Elles ne peuvent se tenir debout, car leur pilon frapperait contre la voûte durant l'opération. Cette voûte repose sur la terre qui est souvent appelée *libala*, c'est-à-dire la plaine, la grande plaine. Sur quoi repose la terre elle-même? Cette question ne semble pas préoccuper beaucoup l'esprit thonga; en tous cas je n'ai jamais obtenu une réponse lorsque je l'ai posée. A cet égard, et pour excuser

les indigènes d'Afrique, on peut affirmer que les anciens Grecs, malgré leur grande intelligence, n'étaient pas beaucoup plus avancés qu'eux! Quelques-uns évitent la difficulté en disant que la terre n'a pas de limites, c'est-à-dire qu'elle se prolonge indéfiniment par en bas et n'a pas de base. Dans le chapitre suivant nous verrons que *Tilo*, le Ciel, pour les Thongas, n'est pas seulement le firmament matériel qui repose sur la terre, mais un principe spirituel qui joue un grand rôle dans les conceptions religieuses de la tribu.

Le *soleil* (*dambu*, *dji-ma*) n'est jamais personnifié ni adoré. Ce mot est peut-être parent de Nyambé des Ba-Rotsé, de Nzambi des Ba-Vili et d'un certain nombre de mots semblables qui sont des noms donnés à la divinité dans d'autres tribus bantou. Mais s'il y eut un temps où le soleil était considéré comme un être vivant et personnel, cette notion a complètement disparu. Au bord de la mer, dans le district de Makaneta, au dire de Mboza, les gens croient que le soleil émerge de la mer. Le rayon de lumière qui reste sur l'eau après l'apparition du soleil est considéré comme une sorte de source de lumière de laquelle le soleil sort, et il se renouvelle chaque matin. « Il se sépare de la provision de feu », adhère contre le ciel, poursuit son cours et *meurt* à l'occident. Le lendemain un *autre soleil* se dégagera de la « provision », et ainsi de suite. Mais d'autres gens s'opposent à cette explication et affirment que le soleil passe sous la terre et revient le jour suivant; il n'y a donc qu'un soleil. A cette théorie les premiers répliquent que la terre n'ayant pas de fond, le soleil ne peut passer sous elle!

L'*aurore* est appelée *mpundjou*; puis vient *lhabela sana*, le moment où les rayons (*sana*) du soleil deviennent perçants; puis *hisa sana*, lorsqu'ils sont brûlants; puis *nhlekanhi*, quand le soleil est au milieu du ciel, ou *shitakataka*, le moment où la chaleur atteint son maximum; puis *djenga* (Dj.) ou *lihoungou* (Ro.), l'après-midi, le moment où le soleil descend (*renga*); kou *pela* ou ku *hlwa*, c'est l'heure à laquelle le soleil atteint l'horizon, appelée aussi *mpimabayeni*, le crépuscule, littéralement le moment où l'on ne peut plus reconnaître facilement les étrangers qui s'approchent du village, car il fait sombre. Telles sont les divisions du jour (*sikou*). Puis vient la nuit (*bousikou*).

Les *éclipses* ne semblent pas avoir jamais causé une grande impression aux Thongas; en tous cas elles n'ont jamais causé de paniques (Mboza). Lorsqu'on les avertit d'avance qu'une éclipse va se produire, lorsqu'ils constatent qu'en effet le soleil ou la lune « devient noir » (*yentsha ntima*), ils éprouvent beaucoup

plus d'admiration pour la connaissance merveilleuse et surnaturelle des Blancs que de crainte pour le phénomène lui-même.

J'ai déjà expliqué leur notion de l'année (*lembe, dji-ma*) qui est très vague. Ils en fixent le commencement à deux périodes différentes, soit au moment des labours, soit à celui du commencement de la moisson (I, p. 375; II, p. 23). Les Thongas ne font aucune distinction entre une année lunaire et une année solaire, leur connaissance des mois étant très imparfaite, comme nous allons le voir.

Pendant que nous parlons de la source de la lumière, ajoutons que la lumière elle-même est appelée *kou bonekisa* (Ro.) ou *ku bonakala* (Dj.). littéralement : ce qui fait apparaître les choses. Naturellement les indigènes n'ont aucune explication à en donner. Le clair de lune est désigné par un autre terme, *nweli*, en relation avec *hweti*, le nom de la lune. Les couleurs ne sont perçues que très imparfaitement, en tous cas, si nous en jugeons par le dictionnaire, *Nlima* signifie à la fois noir et bleu-foncé. *Liboungou* c'est carmin, rouge, pourpre et aussi jaune. Le jaune n'est pas perçu comme une couleur distincte. *Psouka* désigne la teinte du ciel à l'aurore et celle du soleil levant. *Nkoushé* qui est le nom donné aux algues, est appliqué à la couleur du ciel bleu; *nkwalala* c'est le gris; *lihlaza* (Ro.) c'est le vert, le vert de l'herbe nouvelle au printemps, et le terme correspondant en djonga est *rilambyana*, littéralement ce qui fait aboyer les chiens. L'herbe verte a cet effet sur les chiens des indigènes.

La lune (*nhweti*, Dj. *hweti*, Ro.) (*el yin-tin*) a été probablement personnifiée dans les temps anciens, car ce mot a le suffixe féminin *eli* que l'on rencontre aussi dans *nyeleli*, l'étoile, et dans le nom de certaines rivières (I, p. 41). Actuellement on ne trouve aucune trace d'adoration ni aucune conception mythologique à propos de la lune. Les indigènes discernent dans ses taches l'image d'une femme portant sur sa tête un panier conique ou un fagot de branches, mais ils n'y attachent pas d'importance.

J'ai décrit (I, p. 55) comment la nouvelle lune est accueillie avec des exclamations de joie. Dans les villages la première personne qui l'aperçoit crie : « Kengelekezeel » « le Croissant! le Croissant! » et ce cri passe d'un village à l'autre et les danseurs se réjouissent parce qu'ils auront le clair de lune pour illuminer leurs fêtes! Telle est en tous cas l'explication que les Rongas donnent maintenant de cette coutume, ce qui ne veut pas dire qu'autrefois il n'y ait pas eu d'autres idées à propos de la nouvelle lune. D'après un de mes informateurs Nkouna, le jour où apparaît la

nouvelle lune est un *shi mousi*, un jour de repos. Il est tabou de labourer les champs et de couper les racines avec sa pioche. Il faut laisser à la lune le temps de s'affermir (*tiyela*). Elle est encore tendre, comme un nouveau-né. Des vents destructeurs pourraient souffler et la grêle tomber si ce tabou était violé. La manière en laquelle apparaissait le croissant était aussi examinée soigneusement au dire du même informateur. Si les cornes du croissant étaient tournées du côté de la terre, il n'y avait rien à craindre; c'était le signe que tous les dangers que renfermait ce mois (ou cette lune, c'est le même mot) avaient été versés au dehors : « *Ma fumo ma hangalakile* » « les assagaies ont été dispersées ». Si par contre les cornes du croissant étaient tournées en haut, du côté du ciel, cela montrait que le mois qui venait était plein de malheurs et de guerres.

La nouvelle lune est d'une grande importance dans les rites de l'exorcisme et des possessions, chaque exorcisé étant tenu de passer par la purification dite *haza* à chaque nouvelle lune (chap. III). De plus les Thongas, comme bien des civilisés, croient que certaines personnes ont à ce moment-là une attaque de folie qui est appelée *rihuhe ra nhweti*, la folie lunaire.

Quand le premier quartier paraît, on dit que la lune *thwaza*. C'est un mot zoulou qui correspond à *ijhama* en thonga et qui est très employé dans la terminologie des possessions. Huit jours plus tard on dit qu'elle *basa*, qu'elle est blanche, brillante; la pleine lune *sima* ou *lala batjongwana*, c'est-à-dire qu'elle met les petits enfants au lit, car, à son lever, elle les trouve déjà endormis sur leurs nattes. Le dernier quartier s'appelle *shwela dambu*; cela signifie qu'à ce moment-là le soleil, à son lever, la surprend encore dans le ciel n'ayant pas encore disparu sous l'horizon. Quand enfin elle a disparu, c'est *mounyama*, l'obscurité; on dit que la lune est morte (*ku fa*). Cette expression est-elle employée au figuré, comme c'est souvent le cas avec le mot *ku fa*, ou les Thongas pensent-ils réellement que la lune meurt chaque mois et est remplacée par une autre? C'est difficile à dire la plupart croient à une destruction et une recréation chaque mois (Timotéo) ce qui expliquerait pourquoi ils ont le même mot pour lune et mois : ils identifient les deux notions. D'autres cependant m'ont déclaré qu'ils croyaient que c'était le même corps céleste qui réapparaissait chaque mois.

Spoon, qui était doué d'une très vive imagination, croyait que le soleil et la lune jouent à la course tous les mois. La lune, quand elle paraît, n'est pas encore solide (*a yi si tiyela*), comme un en-

fant nouveau-né; voilà pourquoi sa lumière est faible; elle est dominée par le soleil. Quand elle est pleine, alors le soleil voit que maintenant c'est vraiment la lune! Il faut compter avec elle. Pendant la seconde moitié du mois, tandis qu'elle décroît, elle s'attarde dans le ciel. Alors le soleil la rattrape et la force à passer derrière lui. A ce moment la lune est définitivement vaincue! Jusqu'à quel point ces explications étaient-elles des inventions particulières à Spoon? Jusqu'à quel point étaient-elles généralement acceptées, je ne pourrais le dire. Le terme *shwela* appliqué au dernier quartier et qui signifie : être surpris par le soleil levant (voyez chap. III) semble provenir d'une idée analogue, et il est probable que dans sa description épique, Spoon a bien interprété les anciennes idées de la tribu.

Chaque « lune », étant nouvelle, porte un nom spécial. Ces noms des mois sont actuellement presque complètement oubliés, au moins dans les clans méridionaux. C'est étrange, vraiment, quand on se rappelle la coutume de présenter les petits enfants à la lune en leur notifiant le nom de leur mois (I, p. 55). Ce rite aurait dû empêcher ces noms de disparaître. Dans les clans du Nord ils ont été mieux conservés, et l'un de mes collègues, M. Henri Berthoud, a réussi à les identifier plus ou moins. Son essai de faire revivre cette nomenclature parmi les Thongas civilisés n'a cependant pas eu plus de succès que celui des savants de la Révolution française. Chez les Rongas les noms des mois qui sont encore connus sont : *Nhlangoula*, le mois durant lequel les fleurs sont balayées (*hlangoula*) des arbres, probablement octobre, lorsque tous les arbres les plus connus, les *minkouhlou*, les *minkanyi*, etc. fleurissent; *Nwendjamhala*, le mois auquel l'antilope *mhala* met bas ses petits (Novembre?) *Mawouwana* le mois durant lequel on cueille les *tihouhlou* (p. 21) parce qu'alors les gens poussent des cris de joie; *Ouwana! Ouwana!* heureux qu'ils sont d'avoir autant d'amandes à sucer qu'ils veulent; c'est le mois de décembre. *Houkouri* c'est le mois auquel les fruits du *nkwaka* (p. 19) mûrissent (décembre aussi?) *Ndajiti* ou *Ndjala*, litt. Je viens! c'est le moment du *nwébo*, où chacun est dans son champ mangeant les nouveaux épis de maïs; on dérange quelqu'un si on l'appelle et il répond: « Je viendrai bientôt! Prenez patience! Je suis fort occupé ici! » Ce pourrait être janvier ou février. *Soungouli* est aussi un des mois d'été. *Sibamisoko*, le mois qui ferme les sentiers, aussi appelé *Dwébindlela* ou *Sibandlela* est facile à identifier; c'est Février, le moment où l'herbe est devenue si haute qu'elle cache les sentiers qui conduisent aux arbres *nkanyi*; c'est la fin du

temps du boukanyi (I, p. 375). *Nyenyana*, *ngwenyankoulou* sont les mois des oiseaux (*hyanyana*), ceux durant lesquels on passe son temps à chasser les maraudeurs ailés qui pillent les champs de sorgho et de millet (Mars, Avril). *Moudashini*, litt. que mangerai-je ? C'est le mois où on a recolté dans les champs tant d'espèces de produits alimentaires qu'on ne sait par lequel choisir ! C'est le moment qui suit immédiatement la moisson. Mai ou Juin. *Khotabouchika*, litt. l'hiver vient, c'est juin ou juillet.

Les étoiles sont appelées *tinyeleli* (*yin-tin*) et jouent un rôle remarquablement effacé dans les idées de la tribu. La théorie moderne d'après laquelle toutes les religions dériveraient du culte des étoiles n'est nullement confirmée dans les tribus sud-africaines.

Il est tabou d'essayer de compter les étoiles. Si quelqu'un fait cet essai, les gens lui diront : « Cesse de faire cela sinon tu mouilleras la hutte pendant la nuit ! » Compter les étoiles, c'est un tourment. Si un enfant a été privé de nourriture le soir en guise de punition, ses parents lui diront quand il ira se coucher : « Va compter les étoiles », ce qui signifie : « Tu souffriras de la faim et n'arriveras pas à t'endormir ; tu seras aussi malheureux que si tu devais compter les étoiles ! »

Je n'ai jamais vu un indigène faire la distinction entre les planètes et les étoiles fixes. Les unes comme les autres sont appelées *tinyeleti*. La mieux connue c'est Vénus à laquelle on donne plusieurs noms. Ignorant que l'étoile du soir et celle du matin ne sont qu'une seule et même étoile, les Thongas les désignent par des noms différents. L'étoile du soir c'est *Goumbashilalelo*, celle qui vole le repas du soir, parce qu'elle paraît quand les gens sont rassemblés pour manger ou *Khwekhweli*, la brillante, ou *Nkala wa hweli*, le mari de la lune, car on les voit souvent tout près l'une de l'autre ; l'étoile du matin par contre est appelée *Ngongomela* ou *Khwezou*, et elle est grandement appréciée en sa qualité de héraut du jour. C'est elle qui donne aux guerriers le signal du départ dans les expéditions guerrières ; ils pourront facilement surprendre leurs ennemis à la faveur de la demi-obscurité, et le soleil apparaîtra bientôt pour leur aider à compléter leur victoire. Les voyageurs aussi se mettront en route quand ils la verront, sûrs que l'aurore est proche. C'est à sa lumière que les candidats de l'école de la circoncision quitteront le village du chef pour se rendre à la cour de l'initiation. D'après l'un de mes informateurs il y a une idée profonde et mystique à la base de cette coutume. *Ngongomela* annonce le jour ; les petits garçons doivent donc être

guidés par l'étoile du matin lorsqu'ils vont abandonner leur enfance avec toute son ignorance pour entrer dans la vie adulte avec toutes les nouvelles connaissances qu'elle leur apportera. Elle les conduira des ténèbres à la lumière! Ainsi on peut dire que Vénus a dans les coutumes des Thongas une importance plus grande qu'aucune autre étoile. C'est la grande étoile. Il faut remarquer le suffixe féminin *eti* dans l'un des termes par lesquels elle est désignée. Il est probable qu'elle a été personnifiée dans les temps anciens.

Les *Pléiades* sont la seule constellation qui ait un nom en thonga. On les appelle *shirimelo*, celles qui annoncent le temps des labours; en effet, dans les pays situés sous le Tropique du Cancer, les Pléiades apparaissent en juillet ou août, quand on recommence à labourer les champs. Je n'ai jamais entendu mentionner aucune autre constellation. En fait, les indigènes n'ont aucune notion des constellations. Leur esprit ne semble pas avoir jamais songé à grouper les étoiles ni à chercher dans le ciel des figures d'animaux ou d'autres objets. Leur imagination est bien pauvre dans ce domaine et ils restent bien en arrière des peuples orientaux à cet égard.

Les *étoiles filantes* sont considérées comme étant d'un mauvais augure. Quand on en voit une tomber dans une certaine direction à l'horizon on pense qu'un chef doit être mort dans le pays vers lequel elle est allée, et il existe une formule pour se débarrasser du malheur que ce phénomène est censé apporter. On dit : « Thou! Thou! Nkolonkoulou ndjouwéel famba psakou, ou nga faou kou bil » « Thou! Thou! toi, grand personnage, va-t'en tout seul (c'est-à-dire sans moi); meurs et disparais entièrement. » C'est plutôt une imprécation (*shirouketelo*) qu'une simple incantation. La syllabe *thou* est prononcée en émettant un peu de salive. Elle n'est pas du tout identique au *tsou* sacramentel qu'on emploie pour appeler les dieux-ancêtres au sacrifice; c'est une insulte. Elle signifie qu'on crache contre quelque chose; ce n'est nullement l'acte de respect qui accompagne l'offrande aux esprits ancestraux, comme *tsou*¹. C'est la formule usitée en rongga. Dans les clans du Nord on dit : « Rura, rura weshel » Va-t'en, va-t'en toute seule! »

Les *comètes* impressionnent vivement l'imagination des Thon-

1. On dit à un enfant qui a produit une mauvaise odeur : « Thou! ou ya tinyela matjimba! Va quelque part! » Si on disait ces mots à une personne plus âgée, elle répondrait : « Quoi? tu me fais *thou*... Tu veux donc que j'aille quelque part? »

gas; elles sont appelées *shimousanaou* ou *nyeleti ya musana*, l'étoile de la poussière, ou *nyeleti ye nkila*, l'étoile à queue, et leur apparition annonce elle aussi la mort d'un chef. Les gens disent : Voyez! Un chef est mort, mais sa mort n'a pas encore été rendue publique! » I, p. 389. Toute l'astronomie des Thongas se résume en ces quelques superstitions et observations. Le monde sidéral ne joue presque aucun rôle dans leurs préoccupations.

III. — PHÉNOMÈNES COSMOGRAPHIQUES ET MÉTÉOROLOGIQUES.

1° *Le Vent.*

Le vent est appelé *moya*, un mot intéressant qui signifie aussi l'esprit (le souffle humain aussi bien que la partie spirituelle de l'homme); ce terme est aussi appliqué à l'odeur ou au goût de certains objets. Par exemple on dira d'une boisson alcoolique qui a perdu sa force que le *moya* en est parti. C'est aussi le *moya* qui donne aux remèdes leur puissance.

Un autre terme pour vent, c'est *mheho*. Un vent violent s'appelle *shidzedze*, et s'il brise les arbres et endommage le maïs, on l'attribuera aux jeteurs de sorts qui se battent la nuit dans les champs et se disputent les épis.

On entend souvent mentionner *timheho ta mune*, les quatre vents. Voici le nom de chacun d'entre eux : *Nwaloungou*, le vent du nord (un curieux mot, peut-être en relation avec Baloungou, les Blancs; voir plus loin); *Nyingitimou* (Ro.), ou *Djonga* (Dj.), le vent du sud; *Mupfanyaka*, celui qui vient de la plaine d'argile, le vent d'ouest; *Mfenya*, la brise de mer qui vient de l'Est. Les bateleurs qui sont les grands connaisseurs des vents distinguent en outre celui du sud-ouest qu'ils appellent *Mfenyakoulou*, le grand Mfenya. A Shilouvane, le vent d'ouest qui souffle parfois avec une grande violence, se précipitant du haut des montagnes bordant le plateau du Transvaal, est appelé *Bourwa*, celui qui vient du pays où demeurent les Ba-Rwa (comparez I, p. 22). Deux autres termes de la classe bu-ma (dans laquelle rentrent les lieux, les contrées) sont appliquées à certaines parties du ciel : *Bousha*, l'endroit où le soleil se lève (ku sha), l'est, et *Boupeladambou* l'endroit où le soleil se couche, l'ouest. Ainsi on ne peut douter que les Thongas possèdent la notion des quatre points cardinaux.

2° *Géographie indigène.*

Les notions géographiques de la tribu sont par contre très rudimentaires. En fait, l'indigène non éduqué ne croit pas qu'il

soit possible de connaître un pays ou un endroit où on n'ait pas été soi-même. Chacun doit donc se faire sa propre géographie. Les chasseurs et les individus qui s'adonnaient à des expéditions commerciales connaissaient les Spelonken (Bvesha), Pietermaritzburg (Umgougoundlovou), Kimberley (Dayiman), et, de nos jours, presque chaque Thonga adulte a été à Johannesburg (Mkambène, John). Mais ceux qui sont toujours restés chez eux, les femmes particulièrement, sont d'une ignorance étonnante à propos de leur propre pays. J'ai rencontré plusieurs individus qui n'avaient aucune notion du fait que la rivière Nkomati, laquelle sort du Transvaal à Komati Poort, un endroit qu'ils connaissent tous, était la même que celle qui se jette dans la mer près de Morakwène, à 80 kilomètres de Komati Poort. Il faut dire, pour les excuser, que cette rivière, à Morakwène, s'appelle le Morako (locatif Morakwène), et ainsi bien des gens ne se sont jamais rendu compte de l'identité des deux!

Si vous désirez faire une grande impression sur les indigènes avec vos connaissances géographiques, vous n'avez qu'à leur citer les noms de tous les districts qu'occupe la tribu en suivant leur ordre topographique, tels que vous les avez appris par des conversations ou en étudiant la carte. Ils seront remplis d'admiration pour vous et s'écrieront : « Quel merveilleux voyageur vous êtes, pour connaître tant d'endroits si éloignés les uns des autres! » L'enseignement de la géographie dans les écoles tend naturellement à modifier cet état de choses.

3^o Tremblements de terre et arc-en-ciel.

Les tremblements de terre ne sont pas fréquents dans cette partie du monde; on en parle donc rarement. Les Thongas ont cependant un nom pour les désigner, *shimbeli*. Ils ne cherchent pas à les expliquer; ils croient qu'ils sont peut-être dus à l'action de leurs divinités. Je me rappelle avoir entendu un jour un bruit mystérieux accompagné d'un léger tremblement du sol; c'était durant la guerre anglo-boer et il avait été causé probablement par le fait qu'on avait fait sauter un pont de l'autre côté de la montagne. Tous les indigènes se couvrirent la tête avec leurs mains et ils paraissaient fortement impressionnés.

L'arc-en-ciel est appelé *shikwangoulatilo*, litt. ce qui enlève le danger du ciel. Remarquez dans ce mot le radical *kwangala* que nous avons déjà rencontré en parlant de l'art de la poterie (p.104, 105). Le ciel après la pluie est comparé à une marmite neuve

dont le danger doit être écarté. Mais ce n'est qu'une expression vide de sens, au moins à l'heure actuelle. Personne ne saura vous expliquer quel est le danger qui doit être supprimé; il est probable que la tribu avait des notions plus précises à ce sujet dans les temps anciens, et qu'elles se sont perdues. Dans certains clans du Nord (Nhkabelane, Mathiyé, Chibouri, Mongwé) l'arc-en-ciel est appelé l'arc de Nyandziyo. On dit que ce Nyandziyo vivait dans des temps reculés et que c'est lui qui a fait l'arc-en-ciel; il demeure dans les cieux et l'arc-en-ciel est l'arc dont il se sert. C'est lui qui a enseigné aux hommes l'usage de l'arc.

Les deux phénomènes météorologiques qui font la plus grande impression aux Sud-Africains sont l'éclair et la pluie, et, à leur sujet, ils racontent d'interminables histoires!

4° L'éclair.

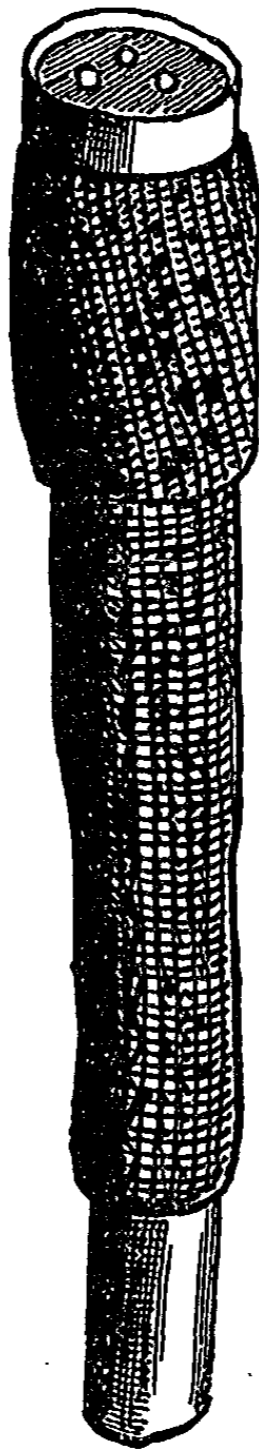
L'éclair est appelé *lihati* et on prétend qu'il est causé par un oiseau nommé *ndlati* (yin-tin). Ces deux mots sont évidemment parents, étymologiquement parlant. Ils possèdent tous deux le suffixe féminin *ti* que l'on rencontre sous la forme *eti* ou *ati* ou *oli*. Cet oiseau est aussi appelé *nkoukou wa tilo*, le coq du ciel, chez les Rongas ou *psele dja tilo*, la poule du ciel, et les magiciens savent fort bien déterminer son sexe, quand l'oiseau est tombé.

Le tonnerre est attribué soit à l'oiseau lui-même, soit plus fréquemment au « Ciel ». L'expression consacrée pour : « Il tonne » c'est : « Tilo dji djouma : Le Ciel gronde ».

Dans les clans du Nord, les magiciens qui pratiquent les arts magiques ajoutent de nombreux détails probablement empruntés à leurs collègues pédi qui semblent posséder une explication plus complète du phénomène. D'après eux, le *ndlati* (pédi, dali) est un oiseau de quatre couleurs, vert, rouge, noir et blanc, qui vit dans les montagnes, de préférence au confluent des rivières. Les mages des anciens temps connaissent l'endroit où il se cache, et avaient même trouvé ses œufs dans un nid flottant sur l'eau. Quand un orage éclate, l'oiseau vole dans la direction du ciel; ils peuvent être plusieurs, mais un seul est dangereux (*lebya*) et peut causer la mort. Il se précipite sur le sol, frappe un arbre sur sa route, déchire l'écorce et le bois, ou le brise; ou bien il tombe sur une hutte et la brûle; ou bien il se lance sur un homme et le tue. Lorsqu'il a atteint le sol, il est possible de s'en emparer, et j'ai entendu des gens déclarer sérieusement que quatre de ces oiseaux, incapables de s'envoler, avaient été trouvés l'année précédente

dans le pays de Sikororo. Mais l'oiseau peut aussi entrer dans la terre, jusqu'à une profondeur de deux ou trois pieds; alors, ou bien il y demeure en conservant sa forme, ou bien (c'est là la version la plus commune) il y dépose son urine (mouroundjou) qui avait causé l'éclair, et reprend son vol vers les montagnes. Le magicien qui sait comment « traiter le ciel » vient creuser à l'endroit où l'oiseau était entré et il y trouve une substance gélatineuse qui ne tarde pas à se solidifier. Je possède un peu de cette curieuse et précieuse drogue qu'un magicien pédi nommé Moudjoui m'a donnée. Elle ressemble à un morceau de craie et est envisagée comme ayant une grande valeur à cause de sa rareté, et parce qu'elle est indispensable pour fabriquer la merveilleuse médecine du Ciel. Si un village a été frappé par la foudre, le magicien du Ciel viendra en hâte et creusera à l'endroit donné jusqu'à ce qu'il ait exhumé le corps étranger; s'il le trouve, le tabou est enlevé; sinon les gens devront déménager leur village. De plus il est tabou de se chauffer à un feu allumé avec le bois d'un arbre frappé par la foudre ou de se servir de ce bois comme combustible.

Heureusement, il existe des moyens magiques pour empêcher ce terrible oiseau de tuer ou de provoquer des incendies. Le Pédi Moudjoui, comme son collègue thonga Makasana, possédaient tous deux la flûte enchantée au moyen de laquelle ils pouvaient forcer le Ciel — ou l'oiseau du Ciel — de les épargner. Moudjoui m'ayant vendu la sienne, il m'est possible de la décrire en détail. Elle se compose d'un os creux de 13 centimètres de longueur couvert de peau de varan, bouché à sa plus large extrémité au moyen d'une substance noire semblable à de la cire. A l'intérieur, pour conserver la flûte propre, il y a une plume de vautour que l'on introduit par l'autre extrémité. Cet os est censé être le fémur de l'oiseau ndlati; la substance semblable à de la cire a été fabri-



LA FLUTE DU CIEL.
Dessin de J. Wavre.

quée au moyen d'une poudre obtenue en séchant et pulvérisant un peu du cœur, de l'œil, des os, des plumes et de la viande de l'oiseau. Dans la cire sont incrustées trois graines d'*Abrus precatorius*, « la graine de la chance », bien connue au Sud de l'Afrique, semblable à un pois minuscule d'une splendide couleur corail avec un point noir sur le côté. Elle joue un grand rôle dans la magique thonga. L'adjonction d'*Abrus precatorius* est censée intensifier le son de la flûte et le rendre capable d'arriver jusqu'au ciel. Le magicien, voyant l'orage approcher, grimpe sur la colline, derrière le village, sans peur. Il souffle dans sa flûte : psee-psee... et crie : « Toi, Ciel! Passe plus loin! Je n'ai rien contre toi! Je ne me bats pas avec toi! » Il se peut qu'il ajoute sur un ton menaçant : « Si ce sont mes ennemis qui t'envoient contre moi, je t'ouvrirai le ventre avec mon couteau! »... Alors l'orage ira plus loin.

Cette invocation adressée au Ciel est curieuse et nous la comprendrons mieux quand nous étudierons le rôle que le Ciel joue dans la religion thonga. Je ne considère ici la superstition que pour autant qu'elle est un essai d'explication d'un phénomène de la nature. On pourrait demander à ce propos : Comment est-il possible que des gens qui ne sont pas dénués de sens d'observation croient fermement à de pareilles absurdités? L'idée que l'éclair est un oiseau vient peut-être du fait que ses mouvements, quand il tombe, ressemblent aux évolutions d'un oiseau dans les airs. Après tout le phénomène est si soudain qu'une pareille explication aura pu être facilement acceptée par l'imagination d'un sauvage. Quant aux déclarations relatives à l'urine congelée de l'oiseau, j'avoue que j'ai été incapable de comprendre sur quoi elles pouvaient bien être basées jusqu'au moment où j'ai vu quelques exemplaires des fulgurites que l'on rencontre là où la foudre a frappé le sol. La chaleur du courant électrique vitrifie le sable et forme dans le sol une sorte de tuyau qui se ramifie jusqu'à une certaine profondeur. Ces fulgurites, bien qu'elles ne correspondent pas exactement à la description des indigènes, pourraient bien être le substrat naturel sur lequel l'imagination bantou a bâti toutes ces superstitions.

*5° Le problème de la pluie
et la manière en laquelle les Thongas le solutionnent.*

D'un bout à l'autre de la planète, la question de la chute des pluies est d'une importance capitale, mais c'est peut-être le cas dans l'Afrique subtropicale plus que partout ailleurs. La pluie

peut ne pas tomber pendant sept mois, d'avril jusqu'en octobre, et personne ne s'en fait du souci; mais si elle manque en novembre et décembre, au commencement de la saison humide, c'est un terrible malheur, c'est la plus grande des calamités. La vie de chaque individu, et par conséquent du clan tout entier, est menacée. La famine se produira certainement, les céréales ne pouvant être semées que durant ces mois-là, et la famine n'implique pas seulement des souffrances et des angoisses; elle entraîne souvent la mort, au sein d'une tribu primitive, ignorant complètement la pratique du commerce avec d'autres contrées et ne possédant aucun moyen de transporter les vivres achetés dans des pays éloignés. Il ne faut donc pas s'étonner si l'imagination des indigènes sud-africains s'est efforcée de trouver des voies et moyens de régulariser la chute de la pluie et s'ils ont recouru aux rites, aux charmes, à toutes les puissances de la magie pour assurer à la tribu la précieuse pluie, et cela au moment opportun.

Les méthodes employées pour cela rentrent dans deux catégories : les rites qui ont pour but de faire disparaître les causes qui sont censées empêcher la pluie de tomber, et ceux au moyen desquels on la force à tomber, indépendamment de toute cause préventive.

*a) Les causes qui empêchent la pluie de tomber
et les rites par lesquels elles sont combattues.*

L'idée la plus répandue c'est que la pluie vient des dieux-ancêtres : « Psikwembu psi nisa mpfula » « les esprits des ancêtres font tomber la pluie. » Ainsi, au cas où les ondées printanières ne viennent pas arroser la terre au temps voulu, la première idée sera qu'il faut offrir un sacrifice aux dieux ancêtres, surtout si les osselets consultés ont révélé que c'est leur colère qui est la cause du malheur. Les hommes du clan se rendront au bois sacré, là où les ancêtres ont été enterrés: ils y chanteront un vieux chant de deuil (je suppose que le n° 15 sera choisi pour l'occasion) et quelques-uns d'entre eux frapperont les tombeaux avec leurs bâtons. Quant au sacrifice, il consistera en une victime de couleur noire; il se peut même qu'on offre aux dieux un être humain vivant. Nous reviendrons sur ces rites. Mais il se peut que ce soit un certain individu, un jeteur de sorts, possédant des pouvoirs magiques, ou plutôt des drogues enchantées qui empêche la pluie de tomber (a siba mpfula) à cause de la méchanceté de son cœur et parce qu'il hait ses compatriotes. Ce cas est plus rare.

D'autre part les Thongas établissent une relation directe entre la sécheresse et certains phénomènes physiologiques auxquels personne n'aurait songé à ce propos, à savoir les fausses-couches, lorsque le petit cadavre n'a pas été traité conformément à la règle, la naissance des jumeaux, la mort de bébés qui n'avaient pas encore été agrégés à la tribu par la cérémonie du *boha puri* (I, p. 59) et qui n'ont pas été inhumés dans un endroit humide; voilà les grandes causes naturelles qui empêchent la pluie de tomber! J'ai rencontré cette idée d'un bout à l'autre de la tribu thonga; je l'ai trouvée aussi chez les Pédis du Transvaal, qui y croient fermement, et il serait intéressant de savoir si les Soutos, les Zoulous, les Hottentots ont la même superstition.

Je vais citer ici les *ipsissima verba* de Mankhélou, le grand docteur de la cour Nkouna à Shilouvane. Je n'oublierai jamais le ton convaincu de sa voix, sa profonde conviction, lorsqu'il prononça les mots suivants comme une sorte de révélation : « Quand une femme a eu une fausse-couche, quand elle a laissé la sécrétion s'écouler sans rien dire et qu'elle a enterré l'enfant né avant terme dans un endroit inconnu, c'est assez pour faire souffler les vents brûlants qui dessècheront tout le pays; la pluie ne peut plus tomber, parce que le pays n'est plus en règle (*tiko a dja ha lulami*). La pluie craint cet endroit. Elle s'arrêtera à cet endroit même; elle ne peut aller plus loin. Cette femme a commis une faute grave. Elle a gâté le pays du chef, car elle a caché du sang qui ne s'était pas encore bien ordonné pour former un être humain. Ce sang est tabou. Ce qu'elle a fait est tabou! C'est là ce qui cause la famine et la mort. »

Alors que faut-il faire? Le chef appellera ses hommes et leur demandera : « Etes-vous dans un état normal? » Ils répondront : « Telle ou telle femme était enceinte, mais personne n'a vu ce qu'elle a mis au monde. » Cette femme sera arrêtée et on la forcera de montrer l'endroit où elle a enterré le fœtus. On creusera; le trou sera aspergé avec une décoction faite avec deux drogues préparées dans une marmite spéciale, le *mbendula* et le *nyangalé*; la femme elle-même devra se laver tous les jours avec ces médecines. Puis un peu de la terre prise dans ce trou sera réduite en poudre et jetée dans la rivière; de l'eau prise dans la rivière sera versée dans le trou; le pays sera de nouveau en ordre et la pluie tombera.

« Après quoi, nous, les docteurs, lorsque nous avons envoyé les vieilles femmes jeter dans la rivière la terre contaminée, nous leur ordonnons de faire une boule de cette terre et de nous la rapporter le lendemain matin tôt. Nous la pulvérisons, nous la mettons dans

un ustensile où elle doit rester cinq jours, et alors nous préparons la grande médecine pour asperger le pays. Cette médecine est versée dans des cornes de bœufs, et elles doivent aller à tous les gués, aux frontières de la contrée, sur les bords des rivières Nwebéti et Thabina, sur la route qui mène chez Sibila, à Diskop (Leydsdorp); mais il ne faut pas qu'elles traversent les rivières. Nos voisins font la même chose sur leur propre territoire. Une des filles fait un creux dans la terre, les autres trempent un bâton dans la corne et aspergent le trou. Nous allons aussi asperger le chemin sur lequel ces femmes ont marché quand elles avaient leur sang; ainsi nous enlevons le malheur causé par ces femmes. Le pays est de nouveau pur. La pluie peut tomber! »

Tel est le grand rite purificateur dans le clan Nkouna. Mankhélou m'affirme que les Pédis le pratiquent de la même façon. Il ne savait pas si cette coutume existe dans les autres clans thonga, mais Viguet m'a décrit une coutume très semblable qui est observée sur les bords du Limpopo et qui s'appelle le *mbélélé*. Lorsque les osselets ont révélé que le pays est « impur », le chef ordonne la célébration du *mbélélé* : c'est un temps de deuil (*nkosi*) pour tout le clan. On procède d'abord au *phokolo*, au sacrifice de la victime noire (voir VI^e Partie). Puis les femmes se rassemblent. Elles doivent ôter tous leurs vêtements et s'entourer seulement les reins avec des herbes, et, marchant à petits sauts, chantant un chant spécial : « Mpfula nana » — « Pluie tombe », elles se rendent à tous les endroits où des enfants nés prématurément ont été enterrés dans le sable sec des collines, elles exhument ce qu'il reste de ces petits corps dans des tessons et réunissent toutes ces matières impures en un lieu secret, de telle sorte que les enfants ne puissent pas voir ce qu'elles font. En outre elles versent de l'eau sur ces tombeaux afin de les « éteindre » (*timula*). Le soir du même jour elles vont enterrer ces impuretés dans la boue, près de la rivière. Aucun être masculin ne doit s'approcher durant l'opération; les femmes auraient le droit de frapper l'imprudent et de lui poser les questions obscènes des formules de la circoncision; l'homme alors leur répondrait en employant les paroles les plus impures qu'il saurait trouver, car tous les tabous du langage sont supprimés ce jour-là; la nudité elle-même n'est plus défendue, « car, disait Viguet « c'est la loi du pays ». Chacun consent à la suppression des règles ordinaires de la vie¹.

1. Le rite du *mbélélé* présente des analogies frappantes avec les rites de passage que nous avons déjà rencontrés souvent chez les Thongas. C'est

Chez les Rongas, je n'ai jamais entendu dire qu'il y eût une relation spéciale entre les enfants nés prématurément et la pluie. Quand ils accomplissent le rite du mbélélé, c'est une femme qui a mis au monde des jumeaux qui conduit la procession des femmes qui vont verser de l'eau sur les tombeaux des jumeaux, afin d'obtenir la pluie. Elles nettoient aussi les puits, les creusant à nouveau et enlevant toute impureté qui pourrait se trouver dans l'eau. Il se peut que, si on a enterré un enfant jumeau dans le sable de la colline, son cadavre soit exhumé, pour être de nouveau enterré près de la rivière; ou bien on se contente d'aller arroser son tombeau. Cela aura pour effet d'influencer le ciel qui est en train de tuer la terre par la chaleur terrible du soleil. Les vents brûlants d'octobre prendront fin et la pluie tombera.

Il y a quelque chose de mystérieux dans toutes ces coutumes. Elles reposent évidemment sur certaines idées relatives à la nature et à des phénomènes naturels, et, considérées sous cet angle-là, voici, je pense ce qu'elles signifient : Il y a certains cas où la naissance d'un être humain est tabou. Toute naissance en un sens est tabou, à cause des lochia; mais celle d'enfants nés prématurément est doublement dangereuse. Les enfants anormaux, comme les jumeaux, ceux qui meurent avant la cérémonie de *boha puri* (I, p. 59) et, dans certains clans aussi ceux qui percent leurs incisives supérieures les premières, sont une calamité pour le pays, car ils sont en rapport avec la puissance mystérieuse du Ciel et empêchent la pluie de tomber. Le grand remède au malheur, la seule manière de le prévenir, c'est d'enterrer ces enfants dans le sol humide. Si cela n'a pas été fait, le chef doit ordonner que les petits cadavres soient exhumés et inhumés de nouveau près de la rivière; c'est le but du mbélélé. S'ils sont humides, ces tombeaux ne causeront aucun mal¹.

une « période de deuil » dit Viguet, une période marginale qui, comme telle, est marquée par des manifestations obscènes consistant dans l'impureté du langage et l'absence de vêtement.

1. Dans le clan Maloulélé, comme nous l'avons dit déjà, ces trois catégories d'enfants doivent être *incinérés*, et les étrangers qui meurent dans le pays doivent l'être aussi, par crainte qu'ils ne se trouvent appartenir à l'une de ces catégories et qu'ils n'empêchent ainsi la pluie de tomber si on les enterrait dans le sable sec. Dans cette région le rite du mbélélé est appelé *nkélélé*. Rangane en donnait la description suivante: « Les femmes rassemblent les ossements des jumeaux, des enfants nés morts ou morts à leur naissance; elles y joignent leurs vieux chiffons (ceux employés pour leurs menstrues probablement). Elles apportent tous ces objets à un carrefour de chemins et les brûlent en chantant des chants impurs et disant : « C'est un grand jour! Il n'y a plus rien de défendu! Si on défend quelque chose, ce sera une

Quelle est l'origine dernière de ces étranges représentations? Comment expliquer la relation établie entre la naissance anormale d'êtres humains et la chute de la pluie? Nous trouverons la réponse à cette question en étudiant dans un prochain chapitre la notion du Ciel qui a inspiré tant de rites curieux. Il est possible, après tout qu'il y ait une idée religieuse à la base du rite du mbélé.

b) Les moyens magiques pour faire tomber la pluie.

L'exhumation des cadavres des enfants anormaux du sol des collines et leur inhumation près des rivières ne réussit probablement pas toujours à faire tomber la pluie. Les magiciens bantou ont donc inventé un grand nombre de charmes pour obtenir les ondées si désirées, et le pouvoir des faiseurs de pluie est énorme. Notre tribu ne paraît pas avoir poussé le développement de cet art aussi loin que d'autres. Les Souto-Pédis sont leurs maîtres dans ce domaine, et Mankhélou qui avait été leur disciple et qui était devenu faiseur de pluie renommé, m'a révélé tous les secrets de son art. Il avait en mains la fameuse drogue et s'en servait fréquemment, assurait-il, ayant été appelé souvent par des chefs souto résidant dans des districts éloignés, aussi loin que Prétoria. Il me raconta qu'il avait remporté de si grands succès que ces chefs lui avaient donné des bœufs, des chevaux, un wagon, de vieilles perles d'un grand prix, etc.

Où s'était-il procuré cette drogue merveilleuse? A Rivimbi (en venda Louvimbi) une contrée située au nord des Spelonken, non loin du Limpopo, où il s'était rendu, pour autant que j'ai pu m'en rendre compte, en 1865 ou 1866. Les gens de Louvimbi sont les descendants, de Louvimbi¹, un chef des anciens temps (aussi ancien que Nkouna, dit Mankhélou), lequel, après sa mort, monta au ciel et devint roi du ciel; il est encore vivant au ciel où il est devenu un esprit qui entend et sait tout ce qui se passe sur la terre. Ce Louvimbi est probablement identique à celui que les Vendas appellent le premier homme et au sujet duquel ils ont

insulte faite à la pluie; elle refusera de tomber. » La fumée qui s'élève de ce brasier constitue une offrande religieuse; le pays sera purifié et la pluie tombera. Comme on le voit, l'idée des Maloulékés est quelque peu différente de celle des Rongas.

1. J'ai publié un article sur les traditions venda relatives à Louvimbi ou Malouvimbi dans *The South African Journal of Science*, avril 1921, où on trouvera plus de détails sur ce personnage.

plusieurs autres traditions. Ils l'invoquent tous pour obtenir la pluie, assure Mankhélou, même Modjadji, la grande reine qui jouit d'une si grande réputation : elle ne prétend pas être supérieure à Louvimbi; c'est à lui qu'elle doit son pouvoir de faiseuse de pluie. Ses descendants ont conservé sa fameuse recette et Mankhélou leur a rendu visite. Il a apporté avec lui « boukosi » des richesses, et, en échange, ils lui ont donné des cornes pleines de la puissante drogue. L'une d'entre elles est en ma possession; c'est, semble-t-il une corne de bouc. Ces gens fabriquent la médecine de la pluie sur une large échelle. Il y a dans leurs huttes des paniers pleins des ingrédients qui entrent dans sa composition. Chose étrange, ces ingrédients sont tous *des produits de la mer*; pour autant qu'il m'a été possible de les identifier d'après la description de mon informateur, ce sont : des oursins (*shinana sha mitwa*) des algues (*pindja dja lwandle*), litt, corde de la mer, des morceaux d'os de baleines ou de poissons de mer, des coquilles bivalves, et aussi des morceaux de bois provenant de vaisseaux naufragés, etc. Tout ces objets ont été calcinés, et, lorsque la calcination a été suffisamment avancée, on a versé sur eux de l'eau de mer pour les « éteindre » (*timula*). Ils sont ensuite pulvérisés et « salés » avec une autre drogue appelée *shinyule*, quelque chose de noir que je n'ai pu identifier. La poudre ainsi obtenue est versée ensuite dans des cornes dont la moitié sont trempées dans de la graisse de brebis et deviennent par conséquent une médecine femelle. Mankhélou ayant obtenu quatre cornes, deux mâles et deux femelles, on l'assura qu'elles conserveraient leur vertu pour toujours; quand il verrait qu'il arrivait à la fin de leur contenu, il pourrait toujours préparer une nouvelle quantité de médecine en calcinant des produits marins à y ajouter, mais il devrait y joindre un peu de la drogue originale afin de « pfusha », c'est-à-dire de ressusciter la force de la poudre, conformément à la pratique universelle des magiciens bantou. La médecine originelle est la « source » (*shihlobo*). Si quelqu'un s'avisait de fabriquer la drogue lui-même, en employant exactement les mêmes ingrédients, il n'obtiendrait aucun succès, car la vertu provient de deux sources, des produits marins d'abord, mais aussi de la puissance du premier inventeur, Louvimbi.

De retour chez lui avec ce précieux charme, Mankhélou l'employait de la manière suivante quand un chef l'appelait pour faire tomber la pluie. Il priait d'abord le chef de tuer une chèvre noire ou une brebis noire (un bouc ou un bélier si les osselets le demandaient). Il fallait en tous cas que la tête au moins fût noire. Le

cœur de l'animal était percé avec un poinçon et le sang se répandait. Mankhélou commençait par laver ses cornes médicinales avec le sang et les enduisait ensuite avec le « psanyi », l'herbe à demi-digérée contenue dans les estomacs de la bête. Puis il prenait son *ntsiko*, c'est-à-dire les deux morceaux de bois qui lui servaient de briquet (p. 34), versait un peu de la poudre dans l'entaille du morceau de bois femelle et produisait du feu au moyen du frottement rapide que nous avons décrit. Tout en faisant cela il prononçait la prière suivante : « Voici les drogues, Louvimbi, fils de Tsomé. Donne-nous la pluie. » Puis il invoquait ses propres dieux leur disant : « Allez trouver Rivimbi en mon nom, et revenez tous ici pour faire tomber la pluie. » Cette cérémonie est une « mhamba », un moyen d'appeler les dieux, spécialement Rivimbi, « le maître de la mhamba ». Au bout d'un moment le bois du briquet commençait à brûler; on mettait dessus des feuilles de l'arbuste nembé-nembé (*Cassia petersiana*) et une fumée noire s'élevait vers le ciel. Alors des nuages noirs apparaissaient; un orage éclatait sans tarder. Une plume du ndlati, l'oiseau de l'éclair, était ajoutée aux feuilles afin d'obtenir protection contre la foudre.

Mankhélou était absolument convaincu de l'efficacité de ce procédé pour produire la pluie, et il semble qu'il y ait plus de sens dans ce rite que dans bien d'autres. Se servir de la mer pour faire tomber la pluie n'est pas si absurde après tout! Je ne prétendrai pas que les indigènes ont une idée claire de la manière en laquelle se forment les nuages (mapapa (Dj) mtlabi (Ro), ni qu'ils sachent que l'eau d'en-haut provient de l'eau d'en-bas; ils savent en tous cas que la mer c'est de l'eau, et la pluie aussi. Obtenir la pluie au moyen de la fumée noire se dégageant de produits marins que l'on brûle, c'est un procédé qui est conforme avec l'une des croyances les plus communes de l'homme primitif, à savoir que le semblable produit le semblable, croyance qui a trouvé son expression dans le fameux principe de la médecine ancienne : *Similia similibus curantur*.

Lorsqu'il pratiquait son art de faiseur de pluie chez lui, Mankhélou n'y mettait pas autant de pompe. Après avoir consulté ses osselets, il prenait quatre feuilles de la plante dit ntjéké (p. 18), les enduisait avec la poudre magique et les exposait aux rayons du soleil brûlant. Dès que les feuilles étaient complètement desséchées, « le ciel commençait à gronder et la pluie venait. »

La grande médecine de la pluie est d'origine venda ou pédi. Outre le sacrifice de la victime noire et le rite de purification du

pays par le mbélélé, qui sont des coutumes thonga caractéristiques, il semble que notre tribu possède encore un autre moyen d'obtenir la pluie, à savoir la *pêche du tjeba* que j'ai déjà décrite. Lorsque tout le clan s'est réuni pour aller attraper les barbots dans les étangs presque entièrement desséchés, on affirme qu'un orage doit éclater et que la pluie tombera. C'était le cas spécialement pour certains petits lacs, comme le Malangotiba, au Nondwane, et le Nsimé, près de Morakwène, parce que des batailles avaient eu lieu au bord de ces lacs, et que les cadavres des ennemis avaient été jetés dans leurs eaux. Ces lacs étaient donc devenus de grands « bois sacrés » (ntimu). Je suppose que les esprits des ennemis décédés, qui étaient certainement des « dieux d'amertume » (voir le chapitre suivant) étaient envisagés comme retenant la pluie, et que le tjeba avait pour but soit de les apaiser, soit de les rendre impuissants.

En résumé on peut dire que les rites de la pluie appartiennent à trois catégories : 1° les rites religieux, en rapport avec le culte des ancêtres (victime noire, visite aux bois sacrés, vieux chants et parfois offrande humaine); 2° les rites de purification du pays, inspirés par l'idée des relations mystérieuses existant entre la puissance du Ciel et les naissances anormales (mbélélé, nettoyage des puits, par des femmes que précède une mère de jumeaux); on y retrouve certains traits des rites de passage ordinaires, soit parce que la chute de la pluie inaugure la nouvelle saison, soit parce que la sécheresse est une calamité comparable à la mort et implique une contamination; 3° les rites magiques, dans lesquels les charmes empruntés à la mer jouent le rôle principal.

La *grêle*, shihangi (Dj), mahyana, litt. les petites pierres (Ro) est fréquente au pays des Thongas. D'après Mboza elle n'est pas l'objet de superstitions particulières. Chez les Pédis il est tabou d'aller travailler aux champs le jour où il y a eu une averse de grêle.

IV. — LE MONDE INORGANIQUE.

L'eau est appelée *mali*, un substantif de la classe bu-ma, celle des liquides, qui ne s'emploie qu'au pluriel. Remarquez encore ici le suffixe *ti* qui semble montrer que jadis, lorsque les idées mythologiques étaient plus claires, l'eau était considérée comme un principe féminin. Cette supposition est confirmée par le fait que les rivières (nambu, pl. milambu) ont aussi volontiers la terminaison féminine (I, p. 41, note). Voici les noms de rivières que

j'ai trouvés se terminant en *ti* : Nkomati, Nfoloti (Umbelosi) Nwebeti, Shalati, Timbati; la terminaison *elsi*, *edzi* est probablement une autre forme du même suffixe (Nwanetsi, Ntsatsi, Shingwedzi, Madzi, etc.). Un fait curieux qui révèle la même intuition, c'est que la rivière qui traverse le territoire du clan Tembé est appelée Mi-Tembé; il est très probable que ce *Mi* n'est autre que le préfixe féminin¹ qui veut dire *filie de*, comme dans Mi-Gogwé, etc. (I, p. 333).

La traversée des rivières est soumise à une curieuse règle. Il est tabou de se baigner dans une rivière avant de la traverser; tabou aussi de cuire sa nourriture de ce côté-ci du courant; le voyageur doit passer d'abord de l'autre côté, et c'est là qu'il prendra son repas. Cette règle a été universellement adoptée par les conducteurs de wagons dans l'Afrique du Sud. Dans leur cas, le tabou peut se justifier par la raison suivante : il est possible que les rivières de ce pays s'enflent soudain par le fait d'une pluie abondante qui s'est produite en amont et qu'on soit empêché de les traverser durant des jours. Le voyageur doit donc se hâter d'effectuer la traversée. Si le passage est réputé dangereux, un Thonga commencera par mâcher un peu de son *ndjao*, c'est-à-dire de la racine de *juncus* qu'il a toujours avec lui et qui est censée donner du courage et assurer la victoire sur les influences hostiles (Voir VI^e Partie).

Certains lacs et rivières sont supposés être habités par des esprits; il ne faudrait pas croire cependant qu'il s'agisse ici de la notion fétichiste ordinaire, selon laquelle un être spirituel spécial est incorporé à l'objet naturel; ces esprits sont des *psikwembu*, les esprits des ancêtres des possesseurs du pays auxquels leurs descendants sont seuls autorisés à offrir une propitiation.

Si un autre clan s'est approprié le pays dans lequel ces lacs se trouvent, si les crocodiles menacent de faire un mauvais parti aux pêcheurs ceux-ci appelleront un individu appartenant au clan des anciens occupants de la contrée et lui demanderont de faire un sacrifice pour apaiser ses dieux. Telle est la manière de procéder habituelle. Un examen attentif amène généralement à la conclusion que ces esprits des lacs et des rivières ne sont pas autre chose que des esprits d'ancêtres décédés. Au cours de mes investigations sur cette intéressant problème, j'ai cependant rencontré un

1. Bon nombre de noms de rivières ont le préfixe *li* ou *ri*, surtout ceux qui ont une origine *souto* : Lebvoubyé, Ritabi (Letaba), Ritshindjelé (Letit-éilé), Rimbelulé (Lepalulé, Ollfant). D'autres commencent par *awa*, *ma*, et semblent être d'anciens noms de personnes.

cas où il semble bien que l'esprit invoqué soit une sorte d'esprit de la Nature. C'est au bord de la mer, dans la partie septentrionale du Nondwane, à un endroit nommé Mahilane où se dressent deux grands rochers sur la plage. Lorsque les vagues de l'Océan déferlent contre eux, avec un bruit de tonnerre, les gens du pays vont y sacrifier en disant : « Tsou! O mer! Que les vaisseaux fassent naufrage, les bateaux à vapeur aussi, et que les biens qu'ils contiennent viennent jusqu'à nous et nous enrichissent. » Autrefois il arrivait qu'une jeune fille fût exposée en cet endroit comme offrande au pouvoir de Mahilane. Or c'est exactement ce qui se fait dans les bois sacrés pour les dieux-ancêtres, et, en fait, Mboza déclare que lorsque l'officiant présentait cette jeune fille, il disait : « Vous les psikwembo, les dieux-ancêtres, rendez la mer furieuse afin qu'elle cause le naufrage des vaisseaux. » Lorsque je pressai mon informateur de s'exprimer avec plus de précision, il me répondit : « Mahilane et la mer sont une seule et même chose (ntshumu wuñwe). Lorsque la mer mugit, les gens disent : Voilà Mahilane qui gronde! Près de l'île Sheffin là où les deux branches du Nkomati se rejoignent dans l'estuaire, les gens disent : Voilà Makaneta qui gronde! Ici ce n'est plus Mahilana, c'est Makaneta. »

Ce renseignement est extrêmement intéressant. Quant à Makaneta, nous le connaissons très bien; c'est l'ancêtre de Mboza et le descendant de Mazwaya (I, p. 342). Ce dieu-ancêtre commence à être confondu avec un phénomène de la Nature qui se produit dans la contrée où il vivait. La crainte religieuse éprouvée pour le dieu-ancêtre à l'impression de terreur inspirée par le grondement de la mer à tel point que les deux notions se fondent dans l'imagination du sauvage. Nous saisissons ici le moment exact où un esprit ancestral se transforme en un esprit de la Nature, et cet exemple montre aussi clairement que possible que l'idée de l'esprit ancestral est antérieure à celle de l'esprit de la Nature. Dans ce cas il n'y a pas de doute que l'Ancestralatrie a précédé le Fétichisme, aussi bien que le Naturisme. Ces deux dernières croyances peuvent facilement s'expliquer par le développement de l'Ancestralatrie, tandis qu'il serait beaucoup plus difficile de comprendre le processus opposé.

La mer, avec son immensité et la puissance de ses flots impressionne profondément les Thongas qui demeurent sur ses bords. Ils n'ont cependant pas beaucoup d'histoires à son sujet, et je ne les ai jamais entendu donner aucune explication quant à son extension et à propos du rivage qui se trouve de l'autre côté. Certains magiciens prétendent avoir été séjourner quelque temps

dans les profondeurs de l'océan, avoir « traversé la mer, comme ils disent, ce qui est en quelque sorte pour eux un brevet qui leur donne le droit d'exercer leur art. (voir chap. III).

La *marée* (*byaela*) est envisagée comme causée par une baleine qui avale et vomit alternativement l'eau de la mer; c'est l'idée répandue. Il y a pourtant certains indigènes qui établissent entre elle et la lune une relation, ayant remarqué que les marées sont plus hautes à l'époque de la pleine lune.

Il faut avoir de la crainte pour la mer, car elle est jalouse : « Si quelqu'un est emporté par une grande vague, ne criez pas! Ne dites pas : Il est perdu! sinon vous ne le reverrez plus jamais. Au contraire si vous dites : c'est bien! qu'il s'en aille seulement! alors la vague suivante le ramènera. » Voilà ce que Spoon déclarait d'un ton pénétré, et le vieux Makhani exprimait son assentiment par des signes de tête.

Il en est de même du *feu*, ajoutait Spoon. Un terrible incendie de prairie dévasta la région de Rikatla le 18 septembre 1908. Comme c'est toujours le cas à la fin de l'hiver, la brousse était complètement desséchée. Une lépreuse qui labourait son champ voulut se cuire un peu de manioc. La flamme se communiqua aux herbes sèches qu'elle avait mises en tas, et de là elle gagna la brousse. Deux huttes furent brûlées. « C'est bien leur faute, déclara Spoon. Quand le feu de prairie arrive, on doit l'éteindre tranquillement. Si on fait du bruit, si on crie, il se précipite tout droit sur vous. C'est là ce qui s'est passé. Au premier village, les gens ont lutté calmement et ont réussi à sauver leurs huttes. Mais chez Jeck, ils ont poussé des cris. Le Feu s'élança sur une hutte, celle du fils. Sa mère cria : Yo! Yo! Où mettrai-je mon fils désormais? Elle continua à se lamenter jusqu'à ce que la hutte eût été consumée à ras de terre. Alors le feu s'élança contre la grande hutte qui brûla elle aussi. Cette femme n'a personne à blâmer qu'elle-même! »¹

L'origine des *pierres* (*maribye*) est absolument inconnue. Pikinini, un jeune Nkouna qui était doué d'une imagination extraordinaire, me fit remarquer un jour les stratifications d'un énorme bloc de dolomite sur lequel on distinguait clairement des couches concentriques et il me dit : « Tu vois! Les pierres croissent

1. On recommande toujours le silence pour prévenir le malheur : en cas de guerre (I, p. 435) les femmes restées au village, doivent garder le silence; il en est de même lorsque le mari chasse les hippopotames, et lorsqu'un enfant est pris de convulsions dues au pouvoir du *tito* (le ciel). Voyez aussi mes remarques au sujet du rite du *kunga* (I, p. 121).

«elles aussi!» Un autre géologue indigène qui avait entendu raconter l'histoire de la création et qui venait du Littoral où il n'y a que du sable, étant venu visiter les montagnes du Drakensberg près de Shilouvane, fut très frappé à la vue des énormes rochers du Mamotsuri, et il donna essor à ses réflexions intimes en disant: « Il ne faut pas s'étonner que dans notre pays il n'y ait que du sable. Quand Dieu créa la terre il a employé toutes les pierres qui étaient disponibles en bâtissant ces montagnes! »

Les *fossiles* sont rares au pays des Thongas qui est entièrement recouvert de sable. Il y a cependant dans la partie méridionale du Mapoute un affleurement de roches crétaées appartenant à l'étage du Gault et qui contient des ammonites, des nautilus, etc. Les indigènes les appellent des *nsongo* et en ont grand peur. Ils prétendent que ces pierres qui sont munies de côtes marchent. Elles sont de mauvais augure (*singita*). Si un enfant ramasse un de ces fossiles et l'apporte au village, il est sûr de tomber malade, et il faudra lui faire suivre un traitement spécial.

Les Thongas sont grands amateurs de *crislaux*. Ils sont plutôt rares au Sud de l'Afrique. Lorsque les magiciens peuvent s'en procurer un, qu'il soit noir ou blanc, ils le portent généralement autour de leur cou avec les griffes ou les dents d'animaux sauvages et avec les petits sacs de peau dont ils se servent en guise d'amulettes. C'est ainsi que j'eus un jour la bonne fortune de pouvoir échanger un cristal que j'avais apporté de Suisse contre l'un de ces charmes!

La *terre* (*misaba*, pluriel de *nsaba*, *mu-mi*, grain de sable, litt. l'ensemble des grains de sable) est aussi une chose grande et importante pour les indigènes. Tout d'abord parce qu'elle est identifiée avec les gens qui l'habitent. *Tiko*, le pays, désigne aussi bien le sol que les gens. De plus la terre, c'est le chef (I, p. 363). Cette idée a donné naissance à plusieurs lois; ainsi la défense de l'éléphant qui est tombée sur le sol au moment où l'animal a été tué appartient au chef, etc. Le plus solennel des serments est celui qu'on prête avec de la terre (*ku funga u hahla hi misaba*).

Lorsqu'on accuse quelqu'un d'être un voleur ou un jeteur de sort, s'il prend un peu de terre et la met dans sa bouche en faisant *tsou*, et en déclarant: « Je ne sais rien de ce que vous dites », ceux qui ont à cœur son salut iront chercher un médecin pour lui donner un remède; c'est un *mondjo* (un moyen magique de divination (voir chap. III). On agit de même quand quelqu'un a prêté un serment en suçant un morceau de fer.

Voici encore une autre curieuse superstition à propos de la

terre : Si quelqu'un déménage d'un pays dans un autre, il faut que pendant les premiers jours il mélange à sa nourriture un peu de la terre du pays qu'il a quitté; il fera ainsi la transition de son ancien à son nouveau domicile (voir I, p. 53).

Les *métaux* que connaissait la tribu avant l'arrivée des Blancs n'étaient pas nombreux : *nhumbu* ou *nsimbi*, le fer, *nsuku*, le cuivre, *njopfu*, un mot qui désigne tous les métaux blancs, l'étain, l'argent, etc..., sont les seuls noms indigènes pour les métaux. Il n'y a pas de mot vraiment thonga pour désigner l'or. On l'appelle *gole* (gold!)

V. — LE MONDE VÉGÉTAL. LA BOTANIQUE THONGA.

Si les Bantous n'ont qu'une connaissance très limitée en astronomie, géographie, minéralogie, etc..., si ce qu'ils savent dans ces domaines-là ne mérite en aucune façon le nom de science, ils sont beaucoup plus avancés en ce qui concerne les plantes. Ici il est parfaitement permis de parler de science, un rudiment de science, sans doute, mais une connaissance réelle, précise qui a été transmise dès les anciens âges et qui dénote un véritable don d'observation.

La flore des environs de Lourenço-Marques n'est pas extrêmement riche; j'ai réussi cependant à y collectionner entre quatre et cinq cents espèces végétales que j'envoyai à l'Herbier Boissier à Genève pour la détermination. En février 1893, avant d'expédier le second lot de mes exsiccata, je rassemblai quelques indigènes de Rikatla dans la hutte que j'avais pompeusement décorée du nom de Musée, et, après leur avoir promis à chacun un shilling s'ils consentaient à rester jusqu'au bout de l'examen, je leur présentai les plantes sèches, leur demandant de me dire les noms qu'elles portaient dans leur langue, les usages qu'ils en faisaient, etc... Le résultat de l'enquête fut simplement merveilleux. Mon aréopage ne semblait cependant pas avoir été trié sur le volet : une vieille femme, aussi desséchée que mes exemplaires botaniques, une autre avec des cheveux ocrés, une jeune avec son bébé sur les épaules, un homme d'âge mûr, mon laitier, nommé Hamounde. Un peu plus tard arriva le jeune chef Mouzila, qui marchait lentement en balançant les queues suspendues à sa ceinture. Ce chef, malgré son rang social élevé, fit preuve d'une grossière ignorance en botanique; mais quelques-uns des assistants connaissaient au contraire le nom de presque toutes les plantes; si j'avais eu dans l'auditoire un *ñanga*, un médecin (ou mége) je suis

convaincu que j'aurais obtenu les noms de tous les spécimens de la collection, ce sont eux qui sont les grands connaisseurs dans ce domaine, leurs drogues étant presque toutes tirées du monde végétal.

Une étude de ces noms montre que les indigènes possèdent, outre la notion de l'espèce, celle du *genre*. Ce fait a été nié; il semble que, lorsqu'ils nomment les animaux, les Bantous distinguent bien les espèces, mais qu'ils ne les classifient pas en genres. En botanique il n'en est pas ainsi. Ils réunissent parfois sous un même nom des formes qui peuvent être très différentes d'aspect mais qui appartiennent au même genre. Voici quelques-uns de ces noms.

Tsouna veut dire fougère, et ce nom s'applique à l'*Achrostichum tenuifolium* qui grimpe contre les palmiers dans le marais aussi bien qu'aux autres petites espèces peu nombreuses de Filicinaées qu'on rencontre dans le District; *goñhwa*, c'est le nom des Liliacées, dont beaucoup d'espèces fleurissent au printemps: le *Crinum Forbesii*, avec ses magnifiques fleurs blanches et roses et d'autres formes très différentes, portant un capitule de fleurs de petite taille à l'extrémité de la tige; il y a cinq espèces de *Comelina* dans ma collection qui toutes sont appelées *nkompfana*, aussi bien les jaunes que les bleues. Un certain genre de Papilionacées, l'*Eriosema*, se nomme *rongolé*. Toutes les *Striga*, genre de Scrophulariacées, sont désignées par le même nom, *shilshinyambila*, c'est-à-dire celles qui empêchent l'eau de bouillir dans la marmite, car on croit qu'elles ont cet effet quand on les met dans le feu de la cuisine. Les Lobélies se nomment *shilawana*, etc.

Il est si vrai que les Thongas ont la notion du genre qu'ils savent distinguer les diverses espèces d'un même genre en ajoutant pour chacune d'elles une désignation particulière au nom générique. Ainsi il y a un arbre nommé *nkahlou*, une Apocynée, le *Tabernæmontana ventricosa*, dont la sève est employée comme styptique et dont les racines servent à faire une tisane pour les maladies des poumons; il a un congénère qui croît dans le marais des palmiers, qui a une taille plus élevée mais des feuilles très semblables. C'est le *Voacanga Dregei* des botanistes. Ceux-ci en ont fait un genre différent, mais il est très rapproché du *Tabernæmontana*, et les Thongas n'avaient pas mal observé quand ils faisaient rentrer les deux arbres dans le même genre. Seulement ils appellent le second *nkahloutjobo*, le *nkahlou* du marais, le *nkahlou palustris*! Des espèces voisines sont ainsi distinguées par la mention de leur habitat, soit qu'on les trouve sur la colline

(ntlhaba), dans la terre argileuse noire (nyaka), ou dans la forêt (mutju). Il y a le *mouhlou wa nllhaba*, celui de la colline de sable, et *muhlou-tjhobo* (Secamone, arbre de la famille des Asclépiadacées). Le cas est encore plus frappant à propos du genre Hibiscus. Le nom générique est *ntljhesi*; or on distingue le ntjhesi de la colline (Hibiscus surratensis, etc.), le ntjhesi de la terre noire, une autre espèce qu'on trouve à Morakwène dans l'argile; et il y a encore le *shintjhe sinyana sha nllhaba*, double diminutif de ntjhesi, la Sida cordifolia, une jolie petite Malvacée, très proche des Hibiscus, la panacée pour les maladies des bébés, qui les guérit des vomissements, du mal de tête, des blessures et des troubles intestinaux.

La même relation de parenté est établie entre deux arbustes en apparence bien différents mais appartenant, botaniquement parlant, au même genre Artabotrys; l'un est appelé *ntiti*, c'est l'Artabotrys brachypetala, l'autre *shintilana*, la petite ntiti, l'Artabotrys Monteiroæ.

La classification indigène ne repose cependant sur aucune étude anatomique approfondie, cela va de soi; aussi la notion de genre n'est pas toujours correcte, scientifiquement parlant. Les Thongas appellent *phakama* toute espèce de plante parasite, quelle que soit sa forme, et ils ont une crainte superstitieuse pour toutes ces plantes-là, particulièrement pour les plus grandes qui croissent sur d'autres arbres comme les nkanye et les nkouhlou. On dit d'elles : « Phakama dja singita ¹ ». *Nkoushé* est le nom général donné à toutes les plantes aquatiques, aussi bien aux algues proprement dites, comme le Lagarosiphon muscoïdes, qu'aux autres végétaux croissant dans l'eau et appartenant à diverses familles, comme l'Utricularia stellaris. *Nkaka* ou *nkakana* c'est le petit concombre déjà décrit (p. 18), tandis que *nkaka wa tjhobo* est une Convolvulacée (Ipomea carica). *Chirimbyali*, l'un des noms de plantes les plus connus, désigne d'abord l'Helichrysum parviflorum, une Composée jaune qui couvre les dunes et fleurit en hiver; mais *shirimbyati sha tjhéné*, le shirimbyati mâle, est le Gnaphalium stenophyllum, et *shirimbyati sha mutjou*, celui de la forêt, est un Indigofera appartenant à la famille des Légum-

1. « La plante parasite est de mauvais augure ». On ne dit pas *yila*, est tabou, bien que les plantes parasites soient soumises à certaines défenses semblables à celles qui concernent l'arbre frappé par la foudre qui, lui, est tabou. On ne doit pas se chauffer à leur flamme; leur bois ne doit pas servir à cuire de la nourriture, de peur que les hommes qui en mangeraient ne soient atteints d'hydrocèle.

mineuses. Ces trois plantes ont en commun de petites feuilles dures, de là le nom unique qui leur est donné, bien qu'elles appartiennent à des familles qui n'ont que des relations très lointaines, botaniquement parlant.

L'absence de précision scientifique dans la Botanique thonga apparaît encore dans le fait suivant : trois espèces différentes de *Vernonia* sont appelées par des noms différents, comme si les Thongas avaient été incapables de découvrir leur parenté. La *Vernonia cinerea* se nomme *nlshonlshongori*; la *Vernonia Pieretti*, *nkoukoulashibya* (la plante avec laquelle on balaye le seuil de la hutte); la *Vernonia Tigna*, *hloungouhloungou*.

Un autre cas où le même nom est appliqué à des plantes de familles différentes et n'ayant que des ressemblances purement extérieures est le suivant : le *ndjiba* est un arbre de grandes dimensions de la famille des Légumineuses (*Apalatoa delagoensis*, Schinz), tandis que le *shindjibana*, le petit *ndjiba*, est un petit arbuste dont les feuilles seules ont quelque analogie avec celles du grand *ndjiba*. Son nom scientifique est *Synaptolepis Oliveriana*, de la famille des Thymelacées.

Il n'est pas étonnant que la notion de genre, bien qu'elle existe indubitablement, n'ait pas toujours été correctement et universellement appliquée. Les Thongas n'ont aucune idée de l'anatomie des plantes; ils n'ont jamais disséqué une fleur et ignorent totalement que les fleurs possèdent des organes mâles et femelles. Et cependant ils ont remarqué qu'il y a dans les végétaux des différences de sexe. Ils ont vu, par exemple, que parmi les plantes des *nkanye* (un arbre dioïque) certains sont mâles et d'autres femelles, et ils ont grand soin de conserver quelques plantes mâles pour féconder les femelles. Mais ils croient que la fécondation s'opère par les racines.

En résumé, lorsque le nom d'une plante est susceptible d'une explication, nous constatons que, en la nommant, les Thongas ont considéré avant tout ses caractères extérieurs et l'usage qu'on en fait. Par exemple la belle Sterculiacée jaune, *Melhanis Forbesii*, est appelée Soleil couchant, *mouhlwadambou*, parce que sa couleur est semblable à celle du soleil quand il descend à l'horizon. Une certaine plante dont les graines éclatent quand on les presse est le *boupoutwana*, parce qu'elle fait « bou-bou-bou ». Une certaine Composée grimpante dont la sève est très juteuse, c'est le *kamélé*, celle qu'on presse (*kama*) pour en faire sortir le jus qui est censé avoir une vertu médicale. Une certaine Euphorbiacée dont les fruits sont fort recherchés par les perdrix (*Fluggea obovata*)

sera la *midyanhwari*, celle que mangent les perdrix. Celles qu'on nomme d'après les usages qu'on en fait, c'est par exemple *nkoukoulashibuya*, la plante avec laquelle on balaye le seuil; *nhlangoulabatjongwana*, celle avec laquelle on essuye les petits enfants quand ils sont sales! Étant très tomenteuse elle convient très bien pour cet usage. *Psekamafura*, litt. cuiseur d'huile, un grand arbre (*Casearia Junodi*), c'est celui dont le bois est le meilleur pour faire fondre la graisse contenue dans les amandes du mafuroira (p. 21), etc... L'Asparagus porte le nom de *nkwangoulalilo*, l'arc-en-ciel.

Quand on demande aux indigènes pourquoi, ils répondent que c'est parce que la couleur des feuilles de l'Asparagus ressemble à celle de l'arc-en-ciel; mais une autre explication qui me paraît plus probable est celle-ci : c'est parce que cette plante est donnée comme remède aux petits enfants afin d'empêcher le grondement du tonnerre « de déchirer leur diaphragme » (*handjoula lipfalo*).

La grande utilité du monde végétal c'est de fournir aux humains de la nourriture et des remèdes. Si les plantes ont été si soigneusement étudiées par les Bantous, c'est avant tout à cause des services qu'elles leur rendent dans ces deux domaines. Nous avons déjà parlé de la nourriture végétarienne des Thongas (p. 14 et suiv.) et je consacrerai quelques pages à leur art médical au II^e chapitre.

Dans l'appendice II on trouvera une liste de noms botaniques thonga avec leurs équivalents scientifiques. Ces plantes ont été identifiées par le D^r Schinz qui a publié la flore de la Baie de Delagoa dans le *Bulletin de l'Herbier Boissier*, n^o 10, 1900.

La conclusion à laquelle nous conduit l'étude des noms de plantes thonga, c'est donc que le monde végétal a été chez eux l'objet d'une observation sérieuse, en un certain sens scientifique. Leurs connaissances botaniques peuvent être comparées à celles de nos ancêtres d'il y a deux ou trois cents ans, avant que la Botanique devint une science véritable, lorsque les végétaux étaient encore appelés d'après leurs caractères extérieurs et étudiés en tant que plantes médicinales. Je serais même disposé à croire que ces connaissances, bien que d'un type inférieur, sont plus généralement répandues parmi les Thongas que parmi les paysans d'Europe, un fait qui montre que leurs facultés d'observation ne sont pas inférieures à celles de races plus avancées.

Les plantes jouent-elles un rôle dans la religion thonga?

Quand on voyage dans le pays, il n'est pas rare qu'on rencontre un arbre autour du tronc duquel un morceau d'étoffe est attaché,

évidemment dans un but religieux. La première idée qui se présente à l'esprit, c'est que l'arbre lui-même est l'objet d'un culte, mais ce n'est nullement le cas. Il est probable que cet arbre est celui qui a été désigné par les osselets divinatoires comme étant celui autour duquel le village devait être construit, et ce bout d'étoffe est une offrande faite aux esprits des ancêtres exactement comme s'il avait été déposé sur les tombeaux, ou à la porte de la petite hutte élevée sur un tombeau, dans le cas des possédés (voir I, p. 135 et plus loin, chap. III). Quant à l'arbre il n'est sacré qu'en vertu de cette association. J'ai parfois qualifié le *nkanye* d'arbre sacré, et les indigènes l'appellent en réalité le roi des arbres, mais il ne l'est pas par lui-même ou parce que quelque esprit de la Nature serait censé demeurer en lui; chacun a le droit de le couper sans transgresser aucun tabou; il est vénéré parce que c'est avec ses fruits qu'on prépare la bière nationale de février, parce que ses branches sont employées comme oreillers pour les morts et ses rameaux comme *mhamba* dans les cérémonies de l'enterrement (I, p. 133). Le rite religieux et social du *luma*, auquel la boisson faite avec les fruits du *nkanye* est soumise (I, p. 375) est observé par crainte des dieux ancêtres et pas du tout parce que l'arbre lui-même est adoré; en fait je n'ai jamais vu un végétal être l'objet d'un culte¹.

VI. --- LE MONDE ANIMAL.

Les plantes, *psimili*, ou *psa-kou-mila*, les choses qui croissent sont distinguées des animaux, qu'on appelle *psibandjana* ou *psihari* et dont on dit qu'ils *koula*, qu'ils grandissent, et non *mila*. Les Thongas possèdent des connaissances étendues au sujet des animaux. Ils donnent des noms à tous les grands, surtout, naturellement, à ceux qui se mangent, mais aussi à d'autres qui sont petits, insignifiants et apparemment inutiles.

Les *Annelida* portent le nom générique de *linyokana*, diminutif de *nyoka* (yin-tin), serpent; les sangsues *nljundju* (mu-mi), les lombrics *nshikwa* (jin-tin), aussi bien ceux qui demeurent dans la terre que ceux qui sont parasites dans les intestins des enfants.

Parmi les *Myriapodes*, les *Julidæ* sont nommés *khongololi* (djima), les Millepieds, *ndlandlalati* (yin-tin). Si l'un de ces ani-

1. Les Vendas plantent le bulbe d'une Amaryllidée nommée Lohomé près de la pierre qu'ils élèvent dans leur village comme autel. Voir S. A., *Journal of Science*, vol. XVII, p. 215.

maux a piqué un indigène, vous verrez celui-ci avaler un peu de terre et une gorgée d'eau par dessus, afin de prévenir l'enflure : « Le millepied mourra sur le coup, et toi, tu ne souffriras pas beaucoup, car tu as été plus sage que lui. » Litt. tu l'as prévenu dans la sagesse (u yi rangelile butlharin).

Il faut prendre les mêmes précautions avec les scorpions, *shiphamé* (Dj), *mubalane* (Ro). Quant aux araignées, *pume* (dji-ma), *ripe* (dji-ma) on ne raconte rien de spécial chez les Thongas¹. Les tiques portent le nom de *shikalane*, et la galle celui de *shinwalyana*, celle qui démange; on ne la connaît que trop bien, sans savoir cependant qu'elle est un animal microscopique. C'est à ce groupe qu'appartiennent probablement les *maroda*, un parasite très répandu dans les huttes du Bilène et des régions reculées du pays et dont la piqûre cause une fièvre spéciale.

Le monde des insectes, qui est d'une si admirable richesse dans les contrées tropicales², est assez bien connu des indigènes, bien

1. Chez les Pédis de Shilouvano, la grande mygale du genre *Hysteroocrates*, probablement, qui demeure dans un terrier était envisagée comme un devin (*muhlalubi*). Si un couple n'avait pas d'enfants, c'est elle qui décidait auquel des deux conjoints était la faute. Pour cela le mari devait couper un petit morceau de sa ceinture de peau et la femme en faire de même avec son tablier. Les deux bouts de peau étaient placés à l'orifice du terrier de l'araignée. Celle-ci choisissait l'un d'eux et l'emportait avec elle dans la profondeur. On creusait, on le retrouvait et celui des époux auquel il appartenait était désigné par là comme étant le coupable. On le traitait avec des médecines appropriées dans la composition desquelles le morceau de peau révélateur jouait un rôle.

Une autre vertu de la mygale chez les Pédis, c'est qu'elle guérit les convulsions des petits enfants. Il suffit pour cela de la faire se promener sur le corps de l'enfant durant l'attaque.

Il est intéressant de constater que, à l'autre extrémité du domaine bantou, au Cameroun, les araignées appartenant au même genre jouent un grand rôle dans la divination. Tel est le cas dans les tribus Dualla et Banon où cette araignée s'appelle *nginga* ou *ngôn*. Le devin trace quatre sillons vers les quatre points cardinaux à partir de l'orifice du terrier. Il place ensuite sur le trou ses feuilles divinatoires, au nombre d'une quinzaine ou plus. Ces feuilles sont des bractées de bambous (ou des écailles très légères de pangolin) dont l'un des côtés est teint en rouge et qui sont découpées à l'intérieur de manière à présenter des signes distinctifs. Quand l'araignée sort de son terrier, elle houscule ces feuilles qui retombent dans toutes les directions, et le devin établit son oracle d'après la manière en laquelle elles ont été éparpillées. Nous devons ces renseignements à M. H. Rusillon et D. I. Debarge et les feuilles divinatoires ont été figurées dans la *Revue anthropologique*, octobre-décembre 1930 par M^{lle} M. Dellenbach.

2. Pour s'en rendre compte, voir les publications suivantes se rapportant aux collections entomologiques que j'ai faites au sud du Mozambique et au Transvaal : *Coléoptères*, en collaboration avec D^r Bugnion, II, *Orthoptères*,

que la plupart de ses représentants ne leur soient d'aucune utilité pratique.

Orthoptères. L'*Acridius peregrinus*, la sauterelle qui ravage les champs, est appelé *humbi* (yin-tin) en rongas et *ndjiya* (yin-tin) en djonga. Les premiers nuages formés par ces millions d'insectes apparurent au commencement de la guerre entre les Portugais et les indigènes dans l'hiver 1894 et firent une grande impression à ces derniers. J'entendis alors raconter que cette calamité avait été prédite à la tribu par un « mouloungwana », un petit homme tombé du ciel (voir le chapitre suivant).

D'autres sauterelles portent le nom de *mhera* (yin-tin); les larves d'une certaine espèce qui abonde dans les champs et y fait beaucoup de mal s'appellent *hondje* (yin-tin, nom collectif qui n'a pas de pluriel, comme *humbi*). Le *Bamphygus*, une sauterelle grise ou brune, lourde, grosse, dont la femelle est aptère, c'est *phuphu* (dji-ma). Le grillon se nomme *shiyendlwa* et il y en a une certaine espèce qui se mange. Mais les Orthoptères auxquels les indigènes ont prêté le plus d'attention sont ceux de la famille des Mantes dont les représentants sont nombreux dans le pays. On les appelle *nwambyebou* (Dj) ou *nwambyeboulane* (Ro), litt. celui qui coupe les cheveux, sans doute à cause de la forme de leurs pattes qui ont l'air de ciseaux. Cet insecte joue un grand rôle dans la religion des Bochimans qui l'adorent. Les Rongas ont une coutume semblable; lorsque les petits bergers rencontrent une Mante dans la brousse, ils arrachent quelques poils aux peaux de leur ceinture et les offrent à l'animal en disant : « Tiens, grand-père! » On dit que dans les anciens temps les Mantes étaient considérées comme des dieux, ou plutôt comme les émissaires des dieux-ancêtres, exactement comme les petits serpents verts (chap. III); le nom qu'on leur donnait est *Mahoulwahoulwane* et si l'un de ces insectes entrait dans une hutte, on le laissait faire, car on croyait que c'était peut-être un dieu-ancêtre qui rendait visite à ses descendants. Il semble que ces idées relatives aux Mantes soient en train de disparaître et que l'offrande qui leur est faite ne soit plus qu'un jeu d'enfants. Une autre sauterelle volante porte le nom de *shipsalapfa*, une sorte d'onomatopée, et une autre encore *shishirikoko*; celle-ci est un gros insecte qui émet une espèce de mousse blanche ou de salive à travers son thorax. Quand on la

par le Dr A. von Schulthess; III, *Hémiptères*, par le Professeur Montandon, dans le *Bulletin de la Société Vaudoise des Sciences Naturelles*, XXV, p. 132-220; IV, *Lépidoptères*, dans le *Bulletin de la Société Neuchâtoise des Sciences Naturelles*, XXVII, p. 177-250.

voit voler, on lui dit : « Va vite là où il y a des gens qui mangent de la viande! »

Hémiptères. Les punaises sont très, trop bien connues en pays thonga, vu qu'elles ont établi leur demeure dans la plupart des huttes où elles sont tolérées. Leur nom est *nseketi* (yin-tin), les sauvages étant appelées *nseketi ya nhoba*, punaises de la brousse... Les poux *nhwala* sont considérés comme une vermine et souvent comme le résultat d'un sort jeté, surtout quand ils se multiplient sur la tête des enfants. Certaines espèces de pucerons produisent une exsudation semblable à de la cire sur des arbustes; on appelle cette substance *mubodi* et on s'en sert pour la fabrication des couronnes noires. D'autres sont nommés *shibungubungu*; ils sont rouges; de là leur nom. C'est probablement une espèce de cochenille.

Névroptères et Diptères. — Le terme employé pour mouche est *nhongana* (yin-tin). Les moustiques sont appelés *bousouna*, les puces *boulseka*, les fourmis, *bousoukoli*, et ces trois mots possèdent le préfixe *bou* qui désigne une collectivité, un grand nombre. Les gros taons s'appellent *bawa* (dji-ma), les Libellules, *moungoulane* (mu-ba) et les termites *mouhlwa* (mu-mi).

Lépidoptères. — Les papillons de jour et ceux de nuit sont désignés par le même mot, *phaphalati* (Dj.) remarquez le suffixe féminin) ou *phaphalane* (Ro, dji-ma), et leurs chenilles par le terme *houkwa* (yin-tin) ou *lomane*, ce dernier mot s'appliquant spécialement aux grosses chenilles de Saturnides que les indigènes mangent (p. 77). La relation de la chenille et du papillon n'est pas connue généralement; je n'ai rencontré qu'une fois un garçon qui savait qu'un certain beau cocon blanc employé comme ornement dans la danse (p. 94) donnait naissance au grand papillon de nuit vert pourvu de deux longues queues que les Anglais appellent la Queen Moth. La raison pour laquelle les papillons, quoique si nombreux dans le pays, ont si peu attiré l'attention des indigènes est sans doute le fait qu'ils ne contribuent en rien à leur diète. J'ai raconté l'histoire d'une femme qui voulut forcer un enfant à manger un papillon, ce qui fut envisagé comme une sorte de crime (I, p. 413).

Coléoptères. — Le terme général pour Coléoptères est *shifoufounounou*, et il s'applique particulièrement aux gros Ténébrionides (*Psammodes*), *shifoufounounou sha paripari* et aux grands Carabides noirs du genre *Anthia* qui courent dans les sentiers au printemps; l'une de ces *Anthia* présente des petites dépressions sur ses élytres et est appelée pour cette raison la vario-

leuse, *shifufununu shs nyedzane*. Un jour que je voyageais avec un indigène, nous aperçûmes un Carabide de moindre taille mais qui se distinguait par quatre taches d'argent sur le dos. C'était la charmante *Eccoctoptera mutilloides*. Je vis mon homme s'accroupir, tracer un cercle dans le sable autour de l'insecte en disant : « *Namunhla ndji ta shoura* » — « Aujourd'hui je mangerai autant que je veux! Aujourd'hui je me remplirai le ventre! » — « Que fais-tu là? » lui dis-je. — Oh! C'est le *shourwa shourwane*, répondit-il. « Quand on en rencontre un, on est sûr qu'on aura beaucoup à manger! » Il se trompait! le vrai *shourwa-shourwane* c'est la *Mutilla*, une sorte de guêpe aptère qui elle aussi a quatre taches blanches sur l'abdomen, et le coléoptère que nous rencontrâmes lui ressemblait tellement qu'il a confondu les deux insectes; le carabe n'est-il pas nommé mutilloïdes, fausse *Mutilla*?¹

Les Conides ou Bousiers s'appellent *gadlène*, et ces étranges mangeurs de fumier, qui sont extrêmement abondants dans le pays, jouent un rôle dans la sorcellerie, car on croit qu'ils sont à la disposition des jeteurs de sort qui les introduisent dans le corps de leurs victimes pour les tuer. Les jolis Cérambycides, avec leurs longues antennes sont les *ñwahomoulikotcho*, les bœufs de Rikotjo, ou, selon une étymologie plus probable, les bœufs aux cornes recourbées en arrière (*kotjeka*). Les enfants aiment à leur chanter une incantation en battant des mains devant eux. Leurs grosses larves blanches, *shipoungwana*, creusent des canaux dans les troncs pourris de certains arbres, le *nkanye*, le *nkouhlou*, etc. et sont un vrai régal pour les indigènes qui les rôtissent ainsi que celles d'une grande Calandre vivant dans le bois des palmiers et qu'on appelle *shimoukouta*. Le *shitambela* est un gros Buprests (*Sternocera Orissa*) que les petits bergers rôtissent et mangent après avoir arraché leurs élytres.

Hyménoptères. — Les guêpes sont appelées *moupfou* ou *moupfi* (*mu-mi*) et sont divisées en quatre classes différentes : les *moupfou* proprement dites (*Belonogaster*), les *llallanhongana*, les *bamaandlopfou* (espèce grise), et les *moupfoundlopfu*, la grosse guêpe noire qui fait des trous dans la terre. Quand quelqu'un est piqué

1. Cette coutume me rappelle celle des enfants de mon pays qui, lorsqu'ils trouvent une coccinelle, une hête-à-bon-Dieu, la font voler du côté du ciel en lui disant : « Va demander au bon Dieu qu'il fasse beau temps demain ; ou bien s'ils écrasent par hasard un gros scarabée doré, ils s'affligent en disant : « Il pleuvra demain! » Certains Coléoptères sont de bonne augure partout. Seulement si, en Europe, ils annoncent le beau temps, chez les Noirs ils prédisent un bon repas. La différence est significative!

par un de ces insectes, les autres se moquent de lui, et, s'il se fâche, ils lui disent : « Ne te mets pas en colère! C'est pour t'aider » Le terme qui désigne les abeilles est *nyoshi* (yin-tin) et leur miel est fort apprécié (p. 43). Les indigènes distinguent bien les abeilles mâles (*djongwé*, dji-ma), des ouvrières, et, quant aux larves *shipoungwa*, ils les mangent avec autant de plaisir que le miel lui-même; ils appellent les rayons *hahla* (dji-ma) ou *shihlenga*, la cire *moumpfou* (mu-mi) et le pollen récolté par les abeilles *nsindo*. Il faut mentionner spécialement la curieuse abeille *mbonga* à cause des superstitions dont elle est l'objet et du rôle qu'elle joue dans certains rites (I, p. 369). Cette espèce, qui d'ailleurs ne pique pas, creuse dans le sol un canal étroit de près d'un mètre de profondeur et pratique au bout de ce canal une excavation circulaire d'environ cinquante centimètres de diamètre dans laquelle elle construit son nid. Les indigènes prétendent que personne ne sait ce que ces petites abeilles font de la terre qu'elles extraient du sol quand elles préparent cette cavité. Le canal, dit-on, se continue sous le nid et n'a pas de fin. Il aboutit peut-être à des étangs souterrains où ces insectes vont boire, car on assure que personne n'a jamais vu une *mbonga* occupée à se désaltérer à un lac ou une rivière, comme le font les autres abeilles. De plus on prétend que l'entrée du canal conduisant au nid souterrain est invisible pour la grande majorité des gens. Seuls ceux qui appartiennent à certaines familles privilégiées peuvent la trouver et ainsi se procurer le précieux miel que les *mbonga* amassent dans leur ruche¹. Pour toutes ces raisons ces abeilles sont entourées d'une sorte de mystère, et c'est sans doute pourquoi leur miel est employé pour la fabrication du *nyokwekoulou*. Son nom scientifique est *Trigonia togoensis*, var. *Junodi* (Friesse).

Parmi les *Mollusques* plusieurs espèces sont employées comme

1. La famille Libombo était l'une de celles « que la *mbonga* aime » (randja). Élias, l'un de ses membres, m'a raconté qu'il avait un jour fait visite à l'un de ses voisins qui venait de bien balayer son village; il y découvrit l'ouverture d'un nid de *mbonga* et dit à son ami : « Il y a des *mbonga* dans ton village! » Mais cet homme fut incapable de trouver le trou. Alors Élias se mit à creuser jusqu'à la hauteur de ses épaules et il mit au jour le nid qui était tout environné de « calabasses » pleines de miel. Il déclare que, lorsqu'il pleut, ces petites abeilles se réunissent à l'orifice et le couvrent de leurs ailes étendues afin d'empêcher l'eau d'envahir leur domicile. Quand la pluie dure trop longtemps, elles descendent en hâte pour boucher l'entrée du nid, et alors l'eau descend par le canal dans les profondeurs de la terre. Il ajoutait : « Si quelqu'un n'appartenant pas à une famille qui « connaît le *mbonga* » découvre par hasard un nid, il lui arrivera malheur; un de ses parents mourra; ces abeilles lui porteront malchance (singita).

nourriture : la coquille de mer bivalve dite *mbalsana*, la bivalve des lacs d'eau douce dite *likallé* (li-tin) et l'huitre que l'on trouve sur le rivage du Tembé, *hwarou* (yin-tin). Les coquilles terrestres sont appelées *houmba* (yin-tin); les plus grandes (*Achatina Lamarkiana*) servent de cassettes pour y déposer les livres sterling et on les enterre souvent dans le sol des huttes; de là leur nom : *houmba ya boupfoundji*, la coquille des trésors! Une espèce plus petite ressemblant à nos escargots (*Aerope caffra*) et qui est d'ailleurs assez rare est considérée comme de mauvaise augure quand on la rencontre sur le chemin par les jours de pluie. Là où on va, on entendra certainement retentir des lamentations de deuil! Cet escargot d'une belle couleur verte s'appelle *chikoumboukwane*; les limaces s'appellent *holokompfa* et les petites coquilles de terre *shiboumbanyana*, diminutif de *houmba*.

Tous les *poissons* ont leur nom, mais n'ayant jamais vécu dans la proximité immédiate de la mer, je n'ai pas eu l'occasion de les apprendre. Je connais le *mfoungwé*, celui dont la bouche se termine par une scie, le *mangapfi* nom donné à une sorte de faucon et aussi appliqué au poisson volant, le *nhempfane* (yin-tin) qu'on trouve dans les étangs et le *nlima* (yin-tin), le barbeau, le poisson noir que le fiancé ne doit pas manger quand il fait sa visite au village de ses futurs beaux-parents (I, p. 105).

Amphibia. *Nlumbya* (mu-mi) est le nom de la grenouille ordinaire dont les jeunes sont bien connus et appelés *chiloungoula*. Une autre espèce plus élancée s'appelle *rebya* (dji-ma); les petites rainettes qu'on trouve sur les feuilles sont les *chiloungwaloungwana* (*Rappia marmorata* et *argus*); *kele* c'est le crapaud, *Bufo regularis*; le fameux *Breviceps mossambicus*, *chinana* (I, p. 85) joue le rôle du général de l'armée dans les contes.

Reptilia. — Les espèces de lézards sont nombreuses. La plus commune, celle qu'on trouve dans les maisons, sous les vérandas, c'est le *mponondjo* (mu-mi) (*Mabuia striata*); le *Lagodactylus capensis*, *rkolombya* (mu-mi) se rencontre sur les collines; le petit *Agama aculesta*, charmante espèce qui court dans le sable, c'est le *shipyindji* ou *shihonoka mahlo*, « lui qui vous dévisage »; le grand *gheko* qui peut changer la couleur grise de sa tête en bleu, c'est le *galagala* ou *phouloulou* (dji-ma) (I, p. 165). Il y a encore une espèce grise, singulièrement lourde d'allures, qui se cache dans les endroits sombres, sous les toits et qui se nomme *hokokwana* (dji-ma) (*Hemidactylus grenatus*); on dit que lorsque ce lézard s'attache au sein d'un être humain, il n'est possible de s'en débarrasser qu'en allant soi-même tetter la mamelle d'une chienne!

Mais le plus curieux des lézards de ces contrées, celui qui frappe le plus l'imagination des indigènes, c'est le caméléon (*Chameleon Petersii*), *loumpfana*. Les petits bergers lui jettent de la poudre de tabac dans la bouche pour se venger du mauvais tour qu'il a joué à l'humanité lorsqu'il s'attarda sur la route et arriva trop tard pour apporter son message de vie éternelle (comme nous le verrons plus loin). Les magiciens se servent du caméléon pour découvrir les voleurs. Ils en prennent un, l'enduisent d'une drogue qui le fait devenir tout blanc et ils le lâchent. « Alors le voleur, où que ce soit qu'il se trouve devient aussi tout blanc, et il mourra s'il ne confesse pas sa faute. »

La viande d'aucun de ces lézards n'est mangée par les indigènes mais celle du grand varan (improprement appelé iguane) qui vit dans la proximité des rivières, est considérée comme un vrai régal. C'est le *kwahlé* (dji-ma) dont on dit qu'il est très difficile à tuer. Quant aux *crocodiles*, *ngwenya* (yin-utin), on raconte toutes sortes d'histoires à leur sujet. Quand on a réussi à en tuer un, le contenu de son estomac est conservé avec soin; les Thongas affirment que chaque année, au commencement de la saison des pluies, les crocodiles avalent une pierre, de sorte que leur âge peut être connu en comptant ces pierres. Ces pierres sont tabou; si un sujet se permet d'en avaler une, il mourra; mais l'une d'elles est mise de côté, enduite de certaines drogues et avalée par le chef pour le prévenir du moment où il mourra, comme nous l'avons raconté déjà (I, p. 372). Ces pierres du crocodile jouent un rôle important dans la divination (Voir VI^e Partie, chap. I, III, D).

Les *tortues* dont le nom générique est *mfouljou* (yin-tin) sont aussi employées dans le jeu des osselets divinatoires. Une certaine espèce habitant les lacs est appelée *gamba* (dji-ma), tandis que les tortues de mer se nomment *hasi* (dju-ma).

Les *serpents* (*nyoka*, yin-tin) sont généralement craints et considérés comme dangereux, lors même que plusieurs espèces soient tout à fait inoffensives. La *chipyahle* (Ro), *mhiri* (Dj) est une grosse vipère grise aux allures paresseuses qui émet un souffle particulier; c'est l'une des espèces les plus venimeuses, avec la *mhamba* (yin-tin) une forme plus élancée qui se glisse volontiers dans le feuillage des arbres. « Si vous rencontrez une *mhiri*, disent les Nkounas, jetez une pincée de terre sur elle et vous en verrez bientôt apparaître une autre ». Les magiciens ont une foule de remèdes pour guérir les morsures de serpents. L'un d'entre eux consiste à prendre une tête de vipère qu'ils calcinent et dont ils

font une poudre. *Chiballankombe* (*Naia nigricollis*), « celle qui sculpte une cuillère », désigne une espèce qui dresse son cou et l'enfle de telle manière qu'il ressemble en effet à une cuillère. Le *hlarou* (yin-tin), c'est le boa. On mange sa chair. Un autre serpent appartenant à la famille des Clapidae est le *likouré*, une jolie espèce gris-violet (*Causus Lichtensteinii*). Parmi les espèces inoffensives il faut mentionner les jolis petits bleus appelés *chihoundjé* qui sont considérés comme les émissaires des dieux-ancêtres et dont nous reparlerons plus tard (*Dendrophis subcarinatus*). Le *nsoma* (yin-tin), très commun et inoffensif, est probablement *Dispholidus typus*. Il en est d'autres, de petite taille, pas plus grands que des vers de terre, mais durs et brillants comme du métal, qu'on appelle *toumbi-toumbi*, parce qu'ils se cachent (tomba) dans le sable. L'une de ces espèces paraît être *Xenocalamus bicolor*.

Les Thongas croient à l'existence de serpents légendaires. Au littoral on parle du *bouwoumati* qui demeure dans les lacs mais qui est invisible. On l'entend seulement crier « bou-wou-bou-wou » lorsqu'il pleut, et son cri est aussi fort que celui d'une antilope. Malheur au voyageur auquel il se laisserait voir! On raconte l'histoire d'un homme qui revenait d'une consultation d'osselets. Il vit le *bouwoumati* couché sur le sol, ses anneaux s'étendant au loin, obstruant tous les chemins. Il voulut revenir en arrière, mais au bout de trois jours il mourut. Au Transvaal ce serpent effroyable s'appelle *chihémhémhé*, nom par lequel on cherche à imiter son cri. Cette superstition est peut-être d'origine pédi, mais les Nkounas l'ont adoptée. Le *chihémhémhé* se tient dans les ravines boisées des pentes du Drakensberg. Si quelqu'un est assez imprudent pour y pénétrer, le serpent le poursuit en se glissant dans les branches au-dessus de lui et le pique sur le sommet de la tête. Un homme le rencontra un jour sur le chemin de Thabina; il le vit étendu sur la route, sa tête élevée au-dessus du sol, une tête qui était bicolore. Son corps était sans fin. Le malheureux s'efforça de l'éviter en faisant un long contour; il put atteindre son village, mais il mourut, car il avait vu le serpent que l'on ne peut voir sans mourir!

Les oiseaux (*nyanyana*, yin-tin). N'ayant pas fait de collection d'oiseaux, je ne puis indiquer les noms scientifiques qui correspondent à ceux que leur donnent les indigènes; ces noms sont très nombreux et ne sont pas toujours les mêmes dans les divers dialectes. Voici la liste que j'en ai dressée en questionnant les étudiants de mon école qui venaient de toutes les parties du pays thonga I).

Palmipeda. *Sekwa* (dji-ma), canard. *Sekwanyari*, *Sekwamhala*. *Chikoukoubi* (Mal. Kho.). *Nwafamben* (Mal. Nku), *Chihlakahla*. *Lingoubi* (Mal) *Chiyanyaken*, *Toutwana* (Mpf. Bil.). *Ngouloulwana* (yin-tin) (Mpf.).

Échassiers. (Tinyanyana ta psikokoko). *Koukolwé* (Mpf. Bil. Mal.) *Mounyangana*. *Nwaljangantjangana* (mu-ba) (Mpf.). *Makhondjwane*, *Goumba* (djima), *Mayiwabembé*, *Tshébane* (Mal) *Yindwa*, *randjane* (Kho. Mal.), *Mougalandlopfou* (Mpf, Mal.). *Tshembyane* (Mal). *Tjololwana* (Mal. Mpf.). *Nwamahlanga* (Mpf). *Mampfana* ou *chisibaliyendjo* (Voir I, p. 322).

Gallinacées. *Houkou* poule domestique (yin-tin). *Nkoukou* (mu-mi) coq. *Hwari* (yin-tin) perdrix. *Mhangelane* (yin-tin), pintade. *Chitjatjatja* (Mpf. Nku). *Nkougou* (Mpf.). *Matjatjana* (Nku.). *Teentana* ou *Keenkana* (dji-ma), caille (Mpf.). *Nkwahla* (Mpf. Kho.). *Houkoumati* (Mpf. Nku.). *Mangoko* (Mal.). *Makokwé* ou *Makwekwé* (Mpf.). *Hlokoyo* (Mal.). *Chibotshé* (Mal.). *Djyédyédyé* (Mal.). *Ndjendjélé* (Mal.). *Ndoura* (Nku.). *Ngoukouloukwana* (Nku.) ou *chiliwiliwi* (Mpf.) *Nkoulounkoulou*, un oiseau magnifique, rouge, vert et bleu, appelé l'oiseau des chefs, car les chefs aiment à se parer de ses plumes. C'est le Gallirex porphireolopus.

Pigeons. *Touba* (dji-ma), pigeon ordinaire. *Chibambalane* ou *bombokonye* (Mpf.), le même que *mbambawounyi* (Nku. Mal.). *Gororolwana* (Mpf.) qui correspond à *gourourwana* (Mal. Kho.). *Nyakoungoufé* (Mpf.), correspondant à *kopolo* ou *mangobolo* (Nku. Mal.). *Ngalane* ou *chidjuvapépé* (Mal.).

Passereaux. *Mbawoulwane* (yin-tin) (Mpf.), hirondelle, ou *mbeulwane* (Kho. Nku.). *Psikidyana* (Spel. Mal.). *Tinhwana* (Mpf. Bil.). *Tinkala* (Kho.). *Nkapa* (mu-mi) (Mpf.). *Nsongwana* (Mpf.). *Nhlekwana*. *Tshamalisa*. *Chidjengeletane* (Mpf. Nku.). *Nadwangafolen* (mu-ba) (Mpf.). *Nwamutjalatana* (mu-ba) (Mpf.). *Lidjadjana* (Spel. Mal.). *Timhatana* (Mpf.) *Tinhelwa* (Mpf.). *Ngodzi* (Spel. Mal.). *Khwezou*. *Kololwana*, etc. Le moineau ordinaire s'appelle *sowa* (dji-ma).

Grimpeurs. *Gongondjwane*, celui qui frappe, qui heurte, le pic. *Chiljemahangala* (Mal.). *Mounywane* (Mal.). *Ngobo* (Nku.) *Hokwé*, *Ndhlazi*, *Nkoro*.

Rapaces. *Gama* (dji-ma), l'aigle. *Khoti* (dji-ma), le vautour *Chikotane*. *Mangapfi*. *Chimoungou*. *Chihounounou* (Mpf.) ou

1. Abréviations : Mal. Malouléké; Kho. Khosen, Antioka; Nku. Nkoune; Mpf. Mpfoumo. Lourenço Marques; Bil. Bilène, vallée du Limpopo; Spel. Spelonken, Nord du Transvaal.

khounounou (Kho. Mal.). *Chokollwane, Hwati, Foukwane* (dji-ma). *Manhengana*, etc.

Coueurs *Yintsha* (yin. tin), l'autruche.

Certains oiseaux sont les objets d'idées superstitieuses. Tout d'abord l'oiseau mythique de la foudre dont nous avons raconté les exploits Puis le *mampfana*, celui qui arrête les voyageurs (I, p. 322). Il ne faut pas oublier le *nhlalala*, l'oiseau du miel. Quand un voyageur traverse des régions inhabitées, cet oiseau attire son attention en poussant des petits cris répétés; il vole d'une branche à l'autre et n'a pas de repos jusqu'à ce que le voyageur ait consenti à la suivre. Alors il le conduit à un arbre creux où il y a des abeilles. L'homme n'a qu'à se régaler et à donner la cire à l'oiseau. Mais s'il désire se faire montrer un second arbre, qu'il brûle la cire; le *nhlalala*, n'ayant pas eu son compte, le conduira à un autre tronc où le miel est si abondant que certainement le voyageur en laissera un peu pour ce guide si obligeant. En tout cas c'est ce qu'affirme Pikini le grand bavard qui m'a raconté ces histoires!

Les Mammifères. — Pour connaître toutes les idées des Thongas au sujet des bêtes de la brousse, il faudrait avoir fait partie d'une de leurs expéditions de chasse et les avoir entendus raconter leurs expériences cynégétiques. Un Européen à l'esprit quelque peu critique, tout en prenant un intérêt extrême à ces récits, aurait bien de la peine à déterminer le point où finit l'observation scientifique et où commencent les inventions de l'imagination. J'ai donné quelques-uns de ces récits à propos des rites de chasse. Je me contenterai maintenant de mentionner les noms de certains Mammifères et quelques superstitions les concernant.

Edentata. Les Thongas en connaissent deux espèces, le *mpandjana* (yin-tin), le fourmilier, qui est couvert de poils et le *kwaru* (dji-ma) qui a des écailles. Le seul Cétacé connu est la baleine, *nkomou* (yin-tin).

Solipeda. *Mangwa* (yin-tin) c'est le zèbre, et ce terme est parfois appliqué aux chevaux; mais le vrai nom du cheval, c'est *hanshi* (djima), évidemment une corruption du mot anglais horse. *Mbongolo* (yin-tin) c'est l'âne, *moula* ou *méoulwa*, la mule.

Pachyderma. *Ngouloubé* désigne primitivement le sanglier, et par extension le porc que l'on élève dans un grand nombre de villages. *Mpfoubou* (yin-tin) est l'hippopotame.

Ruminantia. *Homu* (yin-tin), c'est le bœuf, *role* (dji-ma), le veau. *Nyari* (yin-tin) le buffle. *Nyimpfou* (yin-tin, Djo) *Yimpfou* (Ro), la brebis. *Hamba* (yin-tin), le bélier, *Mbouti* (yin-tin), la

chèvre. Parmi les antilopes : *Mhahamhanla* (yin-tin), l'antilope des sables, *Hippotragus niger*. *Mhala* (yin-tin), appelée en Zoulou impala, *Mhounti* (yin-tin), le duiker. *Hongonyi* (yin-tin), le gnou *Mangoulwé* (mu-ba). *Mhellwa* (yin-tin) le water-buck des Sudafricains. *Nhlangou* (yin-tin), l'antilope des roseaux, reedbuck. L'élan s'appelle *mhofou* (yin-tin), la girafe, *nhoullwa* (yin-tin), etc.

Proboscidea. *Nalopfou* (yin-tin), l'éléphant.

Rodentia. *Mpfoundla* (yin-tin) le lièvre. *Nhlolo* (yin-tin), le lapin. *Khondlo* (dji-ma), la souris. *Vondo* (dji-ma). *Phephe* (dji-ma). *Ngolé* (yin-tin).

Insectovora. *Chillulandlela*, la taupe. litt. celle qui traverse le chemin. Quand une taupe passe à travers le sentier devant un voyageur, c'est un mauvais augure. *Tjoukounyana*, une taupe de couleur mordorée qui creuse ses canaux à la surface du sol. On fait de sa peau un bracelet que portent au poignet les gens souffrant de la Filaire, ce ver parasite qui se promène sous l'épiderme et cause des démangeaisons intolérables! Cas de magie imitative.

Carnivora. *Nsimba* (yin-tin), la civette. *Chipakana*, le chat. *Mbyana* (yin-tin), le chien. *Mhisi* (yin-tin), la hyène. *Hlolwa*, *nhlali* (mu-ba), le renard ou le chacal. *Yingwé* (yin-tin), le léopard. *Ndjaou* (Ro) *nghala* (Djo), le lion, etc.

Chiroptera. *Tangadana* (dji-ma) (Ro), *mangadyana* (mu-ba), (Dj), la chauve-souris.

Primates. *Mfene* (yin-tin), le babouin. *Habou* (yin-tin), le singe. Les singes sont envisagés comme des humains dégénérés qui ont perdu l'habitude de travailler et de labourer les champs et mènent pour cette raison une vie misérable. On voit que les Thongas ne sont pas darwinistes.

Cette collection de noms indigènes d'animaux est intéressante au point de vue linguistique tout d'abord. En comparant des listes pareilles provenant des divers langages bantou, on pourrait certainement tirer des conclusions philologiques précieuses. Constatons qu'il paraît y avoir une uniformité remarquable entre les dialectes sudafricains quant aux noms des grands mammifères, la racine étant la même, transformée dans chaque cas par les permutations phonétiques régulières¹; les noms des arbres, par contre sont très différents et varient même considérablement d'un clan thonga à l'autre. Mais ces noms nous intéressent aussi

1. Comparez les noms de ma liste avec ceux du zoulou et du nyandja publiés par Miss Werner dans la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, janv. avril 1911.

par la lumière qu'ils jettent sur les idées que les Bantous se font de la Nature. La notion du genre n'est pas aussi marquée chez les animaux que dans le domaine végétal. Elle n'est cependant pas absente. Ainsi les différentes espèces de canards sont toutes appelées *sekwa*, le *sekwa-nyari* et le *sekwa-mhala* étant deux espèces du genre *sekwa*... On pourrait même découvrir la notion d'ordre dans la classification des Mammifères que faisait Mankhólou lorsqu'il disait : « Les femmes ne mangent que la viande des animaux qui ont des *sabots*, et non celle des animaux qui ont des *griffes* » (p. 80).

Il est curieux de rechercher à quelles classes grammaticales ces noms appartiennent. La grande majorité rentre dans la classe *yin-tin* qui est vraiment la classe des animaux. Torrend faisait un rapprochement entre le préfixe *tin* et la racine *psala*, mettre bas, enfanter, et c'est peut-être correct. Mais beaucoup de ces noms sont de la classe *dji-ma* qui comprend volontiers les objets formant des groupes; les bêtes qui marchent en troupeaux, de même que les régiments de l'armée (*mabotsha*, *mabandla*, I, p. 423) appartiennent fréquemment à cette classe. (*Sekwa*, canard, *sowa*, moineau, *khoti*, vautour, *hansjhi*, le cheval des Blancs, le cheval de la cavalerie, etc.). Certains Mammifères prennent au pluriel le préfixe *ba*, celui des personnes. Les préfixes *mu-ba* sont toujours employés dans les contes où l'animal est personnifié; cependant il y a des cas où l'animal est incorporé dans cette classe sans qu'il semble y avoir aucune idée de personnification; la chauve-souris, le renard et l'antilope mangoulwé sont ainsi classifiés, et je ne trouve pas de raison à donner pour expliquer ce fait... Quelques autres noms d'animaux commencent par *bu*, qui est le préfixe singulier de la classe *bu-ma* dans laquelle rentrent les collectivités. *Bousouna* désigne le nombre immense des moustiques que l'on entend le soir pendant la saison des pluies bourdonnant aux oreilles, tandis qu'un seul moustique se dit *nsouna*, pl. *tinsouna* classe *yin-tin*; *bousoukoti*, c'est le peuple des fourmis qui grouille dans la fourmilière, tandis qu'une seule fourmi, c'est *nsoukoti*, pl. *tinsoukoti*, cl. *yin-tin*.

Ainsi, parmi les Bantous, la connaissance scientifique des animaux est encore dans un stage très primitif et peut être comparée à celle que possédait, par exemple, l'auteur du Lévitique. D'autre part le monde animal, à leurs yeux, n'est pas aussi éloigné de l'homme qu'il l'est chez nous. L'homme vit dans un rapport étroit avec l'animal, non seulement lorsqu'il lui fait la chasse et cherche à se transformer en « une chose de la brousse » (p. 76),

mais même dans la vie ordinaire, et il les considère comme très semblables à lui-même. Par exemple certains Thongas croient que les animaux *ont un langage*, et essaient de leur parler. J'ai déjà parlé de Pikinini; c'était un jeune homme du Bilène qui demeura quelque temps chez moi à Shilouvane, ayant quitté le Littoral après la défaite de Goungounyane... Comme il travaillait un jour avec des petits garçons Pédi, je l'entendis qui parlait avec volubilité. Il n'attendait évidemment pas une réponse de ses compagnons de travail qui ne savaient le thonga qu'imparfaitement. — « Que dis-tu », lui demandai-je. — « Oh! Je parle avec le coq. » — « Que veux-tu dire? » — « Je lui demande s'il sait ce qui se passe dans mon pays, chez Goungounyane. Il me répond qu'il le sait. Ce coq est très intelligent. C'est un homme. Quand les coqs ne savent pas ce qu'on leur demande, ils font *hiii* (adverbe descriptif qui signifie rester tranquille). » — « Y a-t-il d'autres bêtes avec lesquelles on peut causer? » — « Certainement! Toutes celles qui font partie du village. » — « Les chiens? » — « Non! Mais les pigeons! Quand quelqu'un meurt au village, le maître du village doit aller rassembler tous les pigeons en leur donnant quelque nourriture et un peu d'eau à boire, et il doit les informer du décès. Alors ils se mettent à roucouler; ils sont contents qu'on leur ait communiqué la nouvelle, et qu'on les ait traités comme des gens de la maison. Si on ne prend pas cette précaution, les pigeons quitteront le village l'après-midi et on ne les reverra plus¹. C'est ce qui est arrivé à un Ngoni à Bilène. »

Les animaux enchantés, eux aussi, peuvent parler, par exemple les hyènes qui ont été envoyées par les jeteurs de sorts. A Rikatla il y avait un homme nommé Guébouza dont le visage était tout défiguré, une hyène lui ayant arraché le nez; voici l'histoire qu'on racontait à son sujet. Un jour une hyène entra dans son village de grand matin quand chacun était encore endormi. Elle salua les gens disant : « Bonjour à vous tous. » — « Bonjour », répondirent les habitants de l'intérieur des huttes. — « Donnez-moi du feu », demanda la hyène. — « Ouvre la porte et prends un tison », répondirent-ils. — « Non! Ouvrez vous-mêmes! » Guébouza ouvrit la porte et la hyène le saisit avec ses dents par le nez qu'elle déchira. C'est là une des innombrables histoires de jeteurs de

1. On peut faire à ce propos un rapprochement curieux. Chez les paysans de la Suisse française et dans certaines régions de l'Angleterre et de l'Allemagne, lorsque le maître de la ferme meurt, il faut le faire savoir officiellement aux abeilles et quelqu'un s'en va près des ruches et dit ce qui est arrivé, sinon il arriverait malheur aux abeilles.

sorts que l'on raconte. Si l'on en excepte les cas que je viens de citer, je ne crois pas que les indigènes croient généralement que les bêtes ont un langage et que les gens peuvent converser avec elles. Cependant ils ne se sentent pas aussi éloignés du monde animal que c'est le cas chez les races plus civilisées.

Il y a encore un autre point sur lequel les Thongas admettent une ressemblance entre l'homme et l'animal : tous deux possèdent le *nourou* (I, p. 443; II, p. 75 et s.). Il faut dire cependant que le *nourou* n'existe que chez certains animaux, l'élan, l'antilope ndakazi, l'éléphant, l'hippopotame, etc... Nous reparlerons de cette curieuse notion en traitant de l'animisme thonga.

Cette idée de l'identité de l'homme et de l'animal est-elle poussée au point que l'indigène croie vraiment que les hommes peuvent se transformer en animaux et *vice-versa*? Il est certain que dans les contes on parle souvent d'hommes changés en hyènes, en lions, etc. (voir Doukouli, *Les Ba-Ronga*, p. 283 et aussi l'histoire des *Ogres Ziniko* p. 214). Mais ces récits sont purement fictifs. Ce n'est nullement une théorie universellement acceptée. Dans le cours ordinaire de la vie, de pareilles métamorphoses ne sont pas considérées comme possibles, mais on y croit sans hésiter dans le domaine de la magie. Les magiciens prétendent en effet qu'ils peuvent voler à travers les airs, avec leur hache, se transformer en oiseau, l'oiseau de la foudre, et ainsi tuer leurs ennemis. Mais ce sont les jeteurs de sorts qui sont envisagés comme possédant cette faculté par excellence; ils ont en particulier la puissance de changer des êtres humains en bêtes pour les faire travailler à leurs champs. Nous exposerons ces idées au chapitre III.

J'ai déjà mentionné l'oiseau « qui barre le chemin aux voyageurs » (I, p. 322); parmi les Mammifères il y a une certaine antilope qui est l'objet de la même crainte superstitieuse. C'est la petite antilope *mangoulwé* (ou chipéné) dont l'os astragale est employé dans la divination sous le nom de *maloumbi* (Voir, VI^e Partie. Lettre D). — « Quand elle traverse le sentier devant une troupe de voyageurs », dit Mankhélou, « le chef de la troupe dit à ses compagnons de s'arrêter; il prend les devants, va s'asseoir tout seul à l'endroit où l'animal a passé, et verse un peu de sa poudre magique dans les empreintes de l'animal. Puis il crie à ses compagnons de venir le rejoindre. Après avoir marché un moment avec eux, il se dépouille de tous ses vêtements et se couche sur le sol complètement nu, comme s'il était mort. Les autres continuent leur marche. Au bout d'un moment, il saute sur ses pieds, et, faisant un circuit à travers la brousse, il les dépasse sans

qu'ils s'en aperçoivent et va s'asseoir plus loin au bord du sentier. Ses compagnons le rejoignent bientôt et ils se demandent comment il a fait pour arriver là avant eux. Par ce rite il a prévenu le malheur que l'antilope aurait attiré sur les voyageurs. »

B. — IDÉES SUR L'ÊTRE HUMAIN

I. — L'ORIGINE DE L'HOMME.

Si les Thongas ne s'inquiètent guère de la création des cieux et de la terre, l'origine de l'homme les préoccupe davantage. Reprenons donc en détail l'histoire des commencements de l'humanité à laquelle nous avons déjà fait allusion (I, p.26). Elle contient deux parties : la création de l'homme et la cause de la mort.

1^o La Création de l'Homme.

Les premiers êtres humains sont sortis du *lihlanga*, du roseau, comme le disent certains, ou du *nhlanga*, du marais de roseaux, selon d'autres. Ces deux versions semblent correspondre à deux conceptions différentes. La première c'est qu'un homme et une femme sortirent subitement d'un roseau qui fit explosion (*baleka*). Selon la seconde, des hommes des différentes tribus émergèrent d'un marais de roseaux, chaque tribu possédant déjà son costume particulier, ses ustensiles et ses coutumes. Ainsi si l'on demande quelle est l'origine de la pioche en fer que les Vendas ont possédée avant les Thongas, on vous répondra : « Les Vendas sont sortis du marais de roseaux avec des pioches dans leurs mains ¹. »

Le premier homme et la première femme sont appelés dans les clans du Nord *Gwambé et Dzabana*. On ne raconte rien de spécial au sujet de ces ancêtres de l'humanité, mais leurs noms sont encore employés dans certaines circonstances. Lorsqu'il veut expulser définitivement la maladie dans le rite du *hondlola*, le médecin thonga dit : « Va-t'en chez Gwambé et Dzabana », une expression

1. Je crois que la première version est la vraie version thonga. Il se peut que l'idée que toutes les races sont sorties d'un marais de roseaux soit une altération de la conception primitive sous une influence nyai. Les Ba-Nyai disent en effet que tous les hommes ont émergé d'un grand trou, le trou de Myari ou Nwali, à l'époque où les pierres et les rochers étaient encore mous, en sorte que leurs empreintes sont restées gravées sur eux. On a supposé que le mythe du roseau était une allusion à un phénomène physiologique, mais cela ne me paraît pas probable.

qui correspond à celle-ci : « Va-t'en chez Chibouri et Nkhabélane », c'est-à-dire aux extrémités de la terre, bien loin. De même quand on a raconté beaucoup de contes durant la soirée et qu'il s'agit d'aller dormir, on renvoie tous ces contes à Gwambé et Dzabana. Pourquoi? Peut-être parce que ces deux personnages sont les vieux, les tout vieux, et que les contes qui sont eux aussi très anciens viennent d'eux! Ce qui est certain c'est que par cette sorte d'incantation, les conteurs de contes veulent empêcher que le sommeil de leurs auditeurs ne soit troublé par les histoires merveilleuses dont ils les ont entretenus. Dans la légende relative aux anciennes migrations, la *Route de Gwambé*¹ est aussi mentionnée. Quand les peuples anciens passèrent par cette route, la terre n'était pas encore solide, en sorte qu'ils laissèrent les empreintes de leurs pieds, de leurs mortiers, etc... sur les rochers où on les voit encore au bord d'une rivière appelée Hlantsabouhlalou. Peut-être est-ce une idée nyai? (I, p. 22).

1. Y a-t-il une relation entre ce *Gwambé* et le nom de Ma-Gwamba par lequel on désigne les Thongas aux Spelonken (I, p. 25)? C'est difficile à dire. Selon certains indigènes il existe encore un clan qui descend de Gwambé, le premier homme, et dont les chefs portent encore le nom de Gwambé. Les Vendas, lorsqu'ils virent arriver chez eux les marchands thonga qui venaient de Lourenço-Marques ou d'Inhambane leur vendre les produits de la civilisation les appelaient Makwapa, Baloungwana be Kwapen, les petits hommes blancs de Kwapa ou Gwamba, ceux qui apportent les étoffes et les perles achetées aux Blancs. Il semble qu'il existe encore un clan Gwamba quelque part dans le pays de Gaza, non loin de la frontière tchopi... On raconte en effet que le chef de ce clan envoya des messagers à la reine Modjadji pour obtenir d'elle la pluie. A leur retour ils se querellèrent et refusèrent de s'aider les uns aux autres pour ramasser le bois pour cuire leur nourriture et ils moururent sur la route où on voit encore leurs tombeaux. Il est intéressant de rapprocher de ce nom Gwambé ou Gwamba celui de *Gamba* que les premiers missionnaires portugais donnent au chef qu'ils allèrent évangéliser, à trente lieues au Sud-Ouest d'Inhambane en 1560. Sa capitale était Otongwé. Il fut baptisé, ainsi que 450 de ses sujets mais au bout de deux ans il rendit la vie intenable au missionnaire André Fernandez qui dut quitter le pays.

Ce Gamba (ou Gwamba?) était probablement le chef de la tribu Tonga de ce temps-là, qui était peut-être plus considérable qu'aujourd'hui (voir l'article déjà cité, vol. I.). Mais d'autres informateurs donnent une origine toute autre à ce nom de Ma-Gwamba. D'après eux Gwamba était le chef d'un des districts avoisinant les bords de l'Ollifant, près des villages de l'actuel Doundouli. Ses gens, lorsqu'ils voyageaient dans le pays des Ba-Venda leur disaient : « Nous, les sujets de Gwamba, acceptons même les vieilles. » C'est-à-dire : « Si elles nous reçoivent bien, nous les appelons nos femmes pour leur faire plaisir. » De là le nom qu'on leur donna. Il est possible qu'il existe encore d'autres explications de ce nom et qu'après tout il n'y ait pas de relation entre Gwambé, le premier homme et les Ma-Gwamba.

Dans les clans rongas les deux ancêtres de l'humanité sont appelés *Likalahoumba et Nsilambowa*. Le premier de ces noms signifie : celui qui a porté un charbon ardent dans une coquille, c'est-à-dire celui qui a inventé le feu. (A comparer avec la tradition hlengwé, I, p. 29) Nislambowa, le nom de la première femme, signifie : celle qui écrase les légumes. Les premiers humains sont donc, d'après ces noms, ceux qui ont introduit le feu et l'art culinaire dans le monde! Cette idée est intéressante et elle semble montrer que, pour l'indigène, ce qui fait le propre de l'homme et le distingue de l'animal, c'est la cuisson de la nourriture.

Dans les clans de Malouléké et aux Spelonken il existe une troisième tradition relative au premier homme, mais elle provient certainement des tribus venda ou pédi. On dit que le premier homme fut *Ribimbi* et son fils *Khoudjana* (mot qui devient *Hobyana*, conformément à la phonétique thonga). Les Thongas de ces régions disent seulement que *Hobyana* est le créateur des cieux et de la terre et le premier ancêtre des humains, mais les Vendas et les Pédis ont plusieurs traditions à propos de ces héros¹.

1. Voici une de ces curieuses traditions, une étrange histoire, en vérité lorsqu'on se représente que ces deux personnages sont les êtres divins qui ont créé le monde! Un jour, dans les temps anciens, *Khoudjana* planta une grande perche dans la terre, et il y fixa des échelons jusqu'au sommet. *Ribimbi* grimpa jusqu'au haut et *Khoudjana* enleva les échelons inférieurs et retourna à la maison. *Rivimbi* ne put redescendre, et, pendant qu'il était retenu sur la perche, son fils vola la nourriture qui avait été préparée pour le vieux et la mangea tout à son aise. Puis il alla remettre les échelons à leur place et *Rivimbi* put rentrer au village. Mais quand il voulut prendre son repas, il trouva son assiette vide. Alors sa femme lui donna la portion de *Khoudjana*!

Au reste ces traditions sont très confuses. D'après *Mankhélou*, *Rivimbi* ou *Louvimbi* est le même personnage que le grand faiseur de pluie chez les descendants duquel il alla chercher la drogue pour la pluie (p. 275). Il n'est pas seulement le créateur de la terre, mais aussi le protecteur de tous les hommes qui sont ses enfants. Ainsi lorsque quelqu'un veut faire du mal à un homme qui n'a commis aucune faute, les Vendas lui disent : « Ne tue pas l'homme de *Louvimbi*. » Si vous volez une perdrix prise dans un piège qui avait été dressé par quelqu'un d'autre, ils vous diront : « *Louvimbi* qui demeure là-haut vous voit! » Il semble qu'il soit un être supérieur, un dieu (*shikwembou*), voire même le chef des dieux, omniprésent et omniscient. De plus il y a une relation entre lui et *Myall* ou *Nwali*, le dieu des Nyais, qui est envisagé comme le père ou le fils de *Rivimbi*, ou comme identique avec lui. Il se peut que la tradition de *Rivimbi*, qui appartient aux Vendas et aux Pédis, et qui semble se rapporter au premier homme devenu ensuite le grand dieu, se soit confondue avec celle de *Nwali*, en sorte que des idées de provenance différentes se soient mélangées.

2^o *La Cause de la Mort.*

Quand les premiers humains furent sortis du marais de roseaux, le chef de ce marais envoya le caméléon (loumpfana) leur porter le message suivant : « Les hommes mourront, mais ils ressusciteront. » Le caméléon se mit en route, marchant lentement, selon son habitude. Entre temps le chef changea d'idée et envoya le gros lézard à la tête bleue, le galagala dire aux hommes : « Vous mourrez et vous pourriez dans la terre! » Galagala partit aussitôt à toutes jambes et dépassa bientôt loumpfana. Il fit sa commission et, lorsqu'enfin loumpfana arriva avec la sienne, les hommes lui dirent : « Tu viens trop tard. Nous avons déjà reçu un autre message. » Voilà pourquoi les hommes meurent.

Ce mythe est l'objet d'une foi si absolue que, lorsque les bergers aperçoivent un caméléon grimant une branche d'arbre, ils se mettent à l'agacer, et lorsqu'il ouvre la bouche, ils jettent dedans une pincée de tabac et s'amuse beaucoup à le voir changer de couleur, passer du vert à l'orange et de l'orange au noir, en agonie, pour la plus grande joie de ses persécuteurs qui se vengent ainsi de celui qui a causé la mort des humains! (p. 295).

On raconte la même histoire chez les Zoulous, et des mythes analogues se rencontrent dans plusieurs autres régions de l'Afrique, spécialement chez les Ba-Rotsi¹. Il serait intéressant de les réunir et de constituer ainsi ce qu'on pourrait appeler la Genèse africaine... On trouverait probablement que l'origine de l'homme et celle de la mort sont les deux grandes questions sur lesquelles l'imagination des Bantous s'est appliquée à jeter quelque lumière, et que, bien que l'élément moral manque totalement dans ces mythes, ils ressemblent frappamment à l'histoire biblique qui donne précisément une réponse aux deux mêmes questions.

II. — IDÉES RELATIVES AUX DIFFÉRENTES RACES HUMAINES.

Les Bantous ont-ils une idée claire de la race humaine? Ce qu'ils appellent *bankou* en thonga, *bantou* en zoulou, désigne certainement les Noirs, les premiers habitants du pays. Les Zoulous sont considérés, vu leurs aptitudes guerrières, comme étant une tribu supérieure mais peut-être pas autant qu'ils ne se l'imaginent eux-mêmes. En tous cas, ils sont pour les Thongas des *bankou*, appartiennent à la même espèce qu'eux. Je ne suis pas certain qu'ils

1. Comparez *Foi et Vie*, octobre 1919. Les Origines. A Jalla.

aient la même idée à propos des Blancs qui sont, non des banhou, mais des baloungou. Quelle est l'origine de ce mot? Comme il est aussi employé en zoulou (abeloungou), on a suggéré que son étymologie était le verbe *Kulunga*, être bon, être juste. Les Blancs seraient donc les gens corrects, les gens bien¹. Quelque flatteuse que cette explication puisse être pour la race blanche, j'ai bien des réserves à son égard. D'abord les Noirs n'ont généralement pas une si bonne opinion de nous. Ils admettent sans hésiter la supériorité des Blancs quant à l'intelligence, mais ils n'ont pas toujours fait l'expérience qu'ils se conduisaient correctement à leur égard. Secondement, si nous comparons le mot baloungou avec *ñwaloungou* qui veut dire le nord, avec *baloungwana*, les habitants du ciel (voir chap. III) et avec *Mouloungou*, le nom le plus répandu pour désigner le Dieu du Ciel dans l'Afrique Centrale, cela nous amène à supposer qu'il doit y avoir eu d'anciennes traditions mythologiques, maintenant oubliées, relatives aux Blancs, dans un temps où ils n'étaient pas encore bien connus.

Pour expliquer la supériorité des Blancs, Mankhélou me raconta l'histoire suivante qu'il assurait avoir entendue de son grand-père, au village de Shilouvane, bien avant l'arrivée des missionnaires. Après que Ñwali eût créé le premier homme duquel les Blancs et les Noirs descendent, tous les humains étaient nus. Gwambé eut des relations avec sa sœur, ce qui lui avait été défendu, et celle-ci eut un enfant. Dès lors il y a des enfants qui naissent, mais ce n'était pas l'intention de Ñwali qui désirait créer des êtres humains adultes seulement. Le Gwambé (premier ancêtre) des Blancs témoigna du respect pour son père qui était nu, tandis que le Gwambé des Noirs n'en fit rien; de là la détérioration (onhakala) des Noirs. « Nous avons été des fous, et cela nous a privés de tout, et Ñwali a dit : Vous les Noirs, vous userez vos ongles en grattant la terre pour obtenir de quoi manger. » Comme je l'ai fait remarquer déjà, Mankhélou n'avait pas la plus petite parcelle de sens critique. Cette histoire est évidemment celle de Noé assez curieusement transformée d'ailleurs. Mais l'idée d'une faute originelle commise par la race noire et ayant eu pour conséquence la position d'infériorité qu'elle occupe maintenant est courante dans bien des régions de l'Afrique et il est probable qu'elle est autochtone chez les Thongas.

1. D'autres Thongas prétendent que leurs ancêtres appellèrent les Blancs *Baloungou* parce qu'ils étaient propres. (Le verbe *lounga* a aussi ce sens.)
 « Ils sont toujours propres bien qu'ils ne se lavent pas. Ils ne se salissent pas. » Cette explication ne vaut probablement pas mieux que l'autre!

« Baloungou ba hloula hi lifu ntsena », c'est-à-dire : « Les Blancs ne sont vaincus que par la mort. » Cette phrase est devenue une sorte d'adage que les Noirs répètent quand ils voient les merveilles de la civilisation. J'entendais un jour un petit garçon qui la murmurait à demi-voix tandis que je jouais de l'harmonium.

Les Thongas se font de curieuses idées à propos des diverses sortes d'Européens avec lesquels ils entrent en contact. Comme je demandais à l'un d'entre eux s'il savait d'où venaient les Blancs, il répondit : « Les Portugais viennent de la mer et les Boers des montagnes. » — « Et nous, les missionnaires qui ne sommes ni Portugais ni Boers? » — « Vous venez du ciel », répondit-il avec un charmant sourire!

Pikinini, celui qui savait converser avec le coq, me raconta en détail ce que ses compatriotes de Bilène pensent des Blancs. C'était peu de temps après la déportation de Goungounyana.

— Goungounyana est mort. Les Portugais l'ont mangé!

— Qu'est-ce que tu dis?

— Certainement! Les Portugais mangent la chair humaine. Tout le monde le sait. Ils n'ont pas de jambes. Ce sont des poissons. Ils ont une queue à la place de jambes. Et ils vivent dans l'eau.

— Alors comment peuvent-ils se battre avec vous et vous vaincre s'ils sont des poissons et n'ont pas de jambes?

— Ho! Ceux qui viennent se battre avec nous sont les jeunes; ils ont des jambes. Ils nous prennent et nous placent sur un bateau à vapeur qui va loin, très loin. Ce bateau finit par arriver auprès d'un grand rocher tout entouré d'eau. C'est leur pays. On nous sort du bateau et on nous met sur une île, tandis que les soldats tirent des coups de fusil pour annoncer aux grands Blancs-poissons que nous sommes arrivés. Ils choisissent l'un d'entre nous et lui font une incision au petit doigt pour voir s'il est assez gras. Sinon ils l'enferment dans un grand panier plein d'arachides qu'on lui ordonne de manger pour s'engraisser. Quand il a pris assez d'embonpoint, on le couche dans une grande marmite allongée, de la taille d'un homme et chauffée tout rouge. Nous connaissons ces détails parce qu'un des nôtres, Ngomongomo, nous a expliqué tout cela. Il avait été pris, mais en route ses dieux-ancêtres lui vinrent en aide; il se couvrit d'une éruption de boutons si dégoûtants qu'on le laissa dans l'île et qu'on l'a ramené dans son pays. Il a tout vu. D'abord nous ne voulions pas le croire. Maintenant nous savons que c'est la vérité. »

Pikinini croyait sérieusement ce qu'il disait et ces idées absur-

des étaient acceptées comme des faits par la majorité de ses compatriotes à Bilène. N'est-il pas étrange de constater que, alors que beaucoup d'Européens se représentent les Noirs comme étant tous des cannibales, ces sauvages de leur côté croient exactement la même chose à notre sujet. Naturellement un contact prolongé avec les Blancs leur a appris à nous mieux connaître, et ils ont découvert que, après tout il n'y a pas une si grande différence entre les races!

Dans les temps anciens il semble que les Thongas aient cru que tous les Blancs, et pas seulement les Portugais, vivaient dans l'eau. On disait qu'ils avaient des yeux aussi bien devant que derrière la tête et qu'ainsi ils pouvaient voir de tous les côtés; on disait aussi qu'ils volaient les Noirs et les emportaient avec eux. C'est peut-être un vague souvenir des temps de l'esclavage. L'esclavage n'a cependant jamais fleuri sur la côte orientale de l'Afrique comme sur la côte occidentale.

III. — LE CORPS HUMAIN.

Anatomie. — Les Thongas n'ont jamais fait l'étude anatomique d'un corps humain. Ils ont un proverbe qui dit : « Ku pfura ndjilo mungema? — Ba lahla munhu wa ku fa ». — « Un feu de charbons ardents? — On enterre un mort. » De même que vous ne mettez pas votre main dans un feu, de même vous vous garderez de toucher un cadavre. Ils n'ont jamais fait un examen *post mortem*! Ce qu'ils savent du corps humain vient uniquement des déductions qu'ils ont tirées en voyant l'intérieur des bœufs, des porcs et des antilopes qu'ils ont dépecés. Si l'on tient compte du fait que leurs connaissances à cet égard ont été obtenues d'une manière si indirecte, on ne peut que s'étonner qu'ils sachent tant de choses sur la structure intime du corps humain.

Ayant enseigné les rudiments d'anatomie aux élèves de notre Institution, je suis en mesure d'affirmer qu'ils ont des termes pour désigner la plupart des os du squelette. *Pala* (dji-ma) est le nom du crâne; *lihlaya* (li-tin) celui de l'os maxillaire; *lillalla* (li-tin) désigne la clavicule; *ikhongollo*, la colonne vertébrale; *khalla* (dji-ma) l'os de l'épaule; *chintjilji*, le sternum; *chikangana*, l'extrémité du sternum; *libambo* (li-tin) la côte; ils croient que les côtes sont au nombre de dix de chaque côté; *chikukwana*, c'est l'humérus; *nkono* (mu-mi), le cubitus; *nwalihlanga*, le fémur; *lihandja*, le tibia; ils semblent ignorer l'existence du radius et du péroné; *guywa-guywane* la rotule; *nhlolo* (yin-tin), l'astragale.

D'autres os sont appelés du nom de la région du corps à laquelle ils appartiennent; ainsi *nyongwa* (yin-tin) désigne la hanche et aussi l'os du pelvis; *hlakala*, c'est le poignet, mais aussi les os du carpe; *chipapa*, c'est la paume de la main et les os du métacarpe; *litiho* (yin-tin), c'est le doigt et ses phalanges; *chikuñwana*, le doigt de pied et ses phalanges; *chirendjé*, le talon; *nkondjo* (mu-mi), la plante du pied. Le pouce s'appelle *khudjou* (dji-ma).

Les différents organes du corps sont aussi bien connus : *byongwé* (bu-ma) (Dj), *bongwé* (Ro) c'est le cerveau; *tihló*, pl. *mahlo* (dji-ma), l'œil; *ndlebe* (yin-tin), l'oreille; *nhompfu* (yin-tin), la narine, le nez; *nomo* pl. *milomo* (mu-mi), la lèvre, la bouche; *lidjimi*, la langue; *nkolo* (mu-mi), le cou; les Thongas savent qu'il y a deux canaux dans le cou, l'un pour la nourriture et l'autre pour l'air, mais ils ne sont pas très sûrs lequel est devant et lequel derrière! *Hahou* (Ro), *phaphou* (Dj), le poumon; *chidelo*, l'estomac; *mbilou*, le cœur; *chibindji*, le foie; *libengo*, la rate; *lipfalou*, le diaphragme; *roumbou* (dji-ma), l'intestin, y compris l'organe génital mâle interne. Le nom des organes génitaux extérieurs est tabou (*mbolo*, pour l'homme, *khondjo*, pour la femme); *yinso* (yin-tin) c'est le rein; *nhlóngé*, la peau; *nwala* (mu-mi), l'ongle; *nsisi* (mu-mi), le cheveu; *ndlepfou* (yin-tin), pl. *malepfou*, le poil de la barbe, etc...

Si on pousse l'enquête un peu plus loin, on s'aperçoit qu'il existe une grande ignorance à propos de faits pourtant très importants. Ainsi le mot *nsiha* (mu-mi) désigne à la fois les nerfs, les tendons, les veines et les artères; *nyimba* (yin-tin), c'est l'utérus, mais aussi la grossesse. Les indigènes semblent croire qu'un nouveau *nyimba* est créé pour chaque nouvelle grossesse. Ils ne savent rien à propos des glandes et je n'ai jamais pu découvrir le nom du pancréas.

Notions physiologiques. — N'ayant que des notions anatomiques aussi rudimentaires, il est évident que les Thongas ne peuvent savoir ce qui se passe réellement dans le corps humain et qu'ils n'ont aucune idée claire sur le système merveilleux et compliqué de la physiologie humaine. L'existence du système nerveux leur est inconnue, ainsi que la manière en laquelle le sang (*ngati*, yin-tin) provient de la nourriture par le processus de la digestion; ils ne savent rien de la circulation, de l'action de l'air sur le sang, etc... Il ne faut pas en être surpris. Nos ancêtres, il y a trois cents ans n'étaient guère plus avancés qu'eux sur ce point.

D'autre part les Bantous, et spécialement les Thongas, ont un certain nombre d'idées physiologiques qui sont de pures supersti-

tions n'ayant aucun fondement scientifique et auxquelles ils croient cependant fermement. Ces idées donnent lieu à de nombreuses pratiques et ont inspiré des rites de purification très importants. C'est là un sujet d'un grand intérêt dont l'étude jette beaucoup de lumière sur la condition de l'homme non-civilisé. J'ai cherché à expliquer ces idées physiologiques dans un article publié dans la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, mai 1910. Il n'est guère possible d'entrer ici dans tous les détails et je dois renvoyer le lecteur à cet article. Néanmoins ma description de la Vie de la Tribu ne serait pas complète si ce sujet était entièrement laissé de côté; je donnerai donc rapidement une idée générale de cette curieuse physiologie indigène. Pour les Thongas, la vie humaine se compose d'un certain nombre de périodes qui se succèdent et ont chacune leur caractère particulier.

Comme nous l'avons constaté dans l'Évolution de l'homme (I^{ère} partie), la première de ces périodes va de la naissance à la chute du cordon ombilical; le bébé est alors dans un état de contamination à cause des lochia, et ne doit pas être touché; du huitième jour jusqu'au sevrage, c'est la période de l'allaitement qui est divisée elle-même en deux ou trois sous-périodes par la présentation à la lune et par la fixation de la ficelle de coton autour des reins. L'enfant est ainsi introduit progressivement dans la société des humains. Jusque-là il était considéré comme en traitement, car un enfant n'est pas encore un être humain normal; il n'est que « de l'eau, mati; il n'est pas ferme; il est toujours menacé par la maladie et doit constamment boire la médecine des milombyana. La cérémonie du *hondlola* met un terme à cette période de l'allaitement et, par l'acte du sevrage, il entre dans la période de l'enfance proprement dite (I, p. 61).

La première enfance est une *boukhouna*, c'est-à-dire un état d'imperfection accompagné d'une sorte de souillure; l'enfance proprement dite elle aussi est une *boukhouna*, et cette infériorité méprisable doit être enlevée par les rites de la circoncision dont la signification est aussi bien physiologique que sociale. Quand ils veulent se marier, les garçons et les filles ont à observer de nouveau un certain nombre de cérémonies d'un caractère social plutôt que physiologique afin de passer de la classe des gens non-mariés dans celle des mariés.

Mais, à côté de ces idées sur la vie humaine qui donnent naissance à tant de rites et de coutumes, les Thongas distinguent au moins cinq phénomènes physiologiques qu'ils envisagent comme entachés de souillure et à propos desquels il faut prendre des pré-

cautions spéciales : le flux menstruel, les lochies, la maladie, la mort et la naissance des jumeaux. Protéger les individus, la famille, le clan contre ces souillures dangereuses, c'est le souci constant de tout thonga adulte; et pour atteindre ce but, ils se soumettent à des cérémonies de purification sans fin, et observent d'innombrables tabous; il est donc indiscutable que ces idées physiologiques, sans fondement scientifique quelconque, et fausses, jouent un rôle immense dans leurs vies et leur causent une foule d'ennuis inutiles.

Il n'est pas nécessaire de consacrer beaucoup de temps ici à ces cinq phénomènes physiologiques si redoutés. Quant à la menstruation, le sujet a été traité dans le I^{er} volume, p. 176 (comparez vol. II, p. 46). Pour les lochies, voir vol. I, p. 42; les idées relatives à la maladie seront exposées dans le chapitre III; quant à l'effroyable puissance de contamination qui réside dans la mort, le lecteur a pu la mesurer en étudiant les rites des funérailles et du deuil. Nous reviendrons avec plus de détails sur les coutumes relatives aux jumeaux, dans le chapitre suivant. L'importance de ces faits dans le système des tabous sera aussi exposée dans le chapitre IV.

L'acte sexuel, bien qu'il ne soit pas considéré comme une cause de contamination, au même titre que les cinq autres phénomènes physiologiques dont je viens de parler, est néanmoins l'objet de restrictions très caractéristiques. J'ai déjà expliqué en quoi elles consistent quand j'ai parlé de la vie conjugale (I, p. 176). Il ne sera peut-être pas superflu cependant de traiter de nouveau cette question, en la considérant sous son aspect physiologique, et dans son rapport avec la conception bantou de la nature, et en donnant, en même temps, des références précises aux cas que nous avons rencontrés jusqu'ici.

Remarquons tout d'abord, que, comme certains de mes informateurs le disaient, l'acte sexuel pratiqué par les garçons et les filles avant le mariage, dans leur gangisa, a une signification entièrement différente de celle qu'il a lorsqu'il est accompli par des gens mariés. Il semble que ce ne soit pas l'acte physique en lui-même qui soit la raison de tous ces tabous, mais l'acte dans la mesure où il est une manifestation régulière de la vie collective de la famille : c'est seulement dans ce cas qu'il a une répercussion terrible sur la vie de la communauté. Les gens mariés qui ont des relations sexuelles régulières, « qui sont chauds », constituent un danger dans les trois circonstances suivantes :

1^o Ils sont dangereux pour les membres individuels de la com-

munauté qui sont faibles de santé, et en qui la maladie prendrait une virulence nouvelle, s'ils entraient en contact avec des gens mariés. Ceci est vrai du maître du village quand il est gravement malade (I, p. 128), de la mère qui a mis au monde un bébé (I, p. 46), du bébé lui-même, que l'on regarde comme « n'étant pas encore ferme », (et les relations sexuelles sont défendues à ses parents tant qu'ils n'ont pas attaché le fil de coton autour de ses hanches) (I, p. 49); du garçon circoncis (I, p. 79); des convalescents, qui ne doivent pas marcher sur le même chemin que les gens mariés, ou qui, s'ils le font, doivent attacher à leurs chevilles une racine du jonc *soungi*, qui les protégera contre l'émanation ou la transpiration (*nyoukou*) que les gens mariés ont laissée dans les empreintes de leurs pieds ou sur l'herbe. Pendant toute leur convalescence les relations sexuelles leur ont été strictement interdites (ch. III, B. III, 4).

2° Les relations sexuelles sont un danger pour la *communauté elle-même* dans son ensemble, quand son existence est menacée. On les interdit en temps d'épidémie. Mboza qui avait entendu dire qu'une proclamation avait été affichée à Lourenço-Marques à propos d'une épidémie, était convaincu que le but du décret était d'interdire les relations sexuelles au sein de la communauté blanche! La même loi s'applique à toutes les périodes marginales, parce que ce sont des temps critiques, pendant lesquels la vie de la communauté est menacée. Tel est le cas pendant le « Grand Deuil » (I, p. 144). Les meneurs du deuil doivent *rester calmes*; sinon il pourra se produire des querelles; le deuil pourrait « les vaincre ». Quand on déménage le village dans un autre endroit (I, p. 305) la même continence est de rigueur.

3° Les gens mariés sont encore tabou dans certaines opérations ou certaines recherches, dont le succès serait compromis, s'ils y prenaient part ou s'ils se permettaient d'entretenir leur relations ordinaires.

Ce ne doit pas être une personne mariée qui allume la fournaise où la femme-potier fait cuire ses marmites¹. Pourquoi cette

1. Selon M. Ed. W. Smith, la même règle est observée dans les opérations qui concernent la fonte du minerai de fer chez les Ba-Ila. Un petit garçon et une petite fille sont placés dans le haut-fourneau, quand il a à peu près un pied de hauteur, et ils doivent mâcher un haricot dans leur bouche et l'avaler. Nous avons ici un très bon exemple de la philosophie primitive des Bantous. L'innocence, ou, si l'on peut dire ainsi, la fraîcheur des petits, empêchera la flamme d'être trop intense et de gêner toute l'opération, et la lente mastication du haricot assurera la désintégration du minerai et le succès de la fonte (*The Ila Speaking People*, I, p. 205).

règle? Sans doute parce que si des gens mariés, qui sont « chauds », le faisaient, le feu ne pourrait plus être contrôlé et toutes les marmites se fendraient. C'est pour la même raison que les relations sexuelles sont si strictement interdites pendant la chasse et la pêche. Le gibier ou le poisson deviendraient si sauvages que l'on ne pourrait les prendre : le gros gibier tuerait probablement les chasseurs.

Cette conception de l'acte sexuel explique pourquoi certaines fonctions du rituel doivent être remplies soit par de jeunes enfants, encore ignorants des affaires sexuelles, soit par des vieilles femmes qui ont passé l'âge de la maternité et appartiennent de ce fait à la classe des asexués (I, p. 432).

D'autre part, comment expliquer que cet acte, si sévèrement interdit dans tant d'occasions, soit le grand acte purificateur par lequel la communauté se débarrasse de la souillure de la mort et revient à la vie normale? Nous avons vu que tel est le cas après la mort d'un personnage important dans un village, de même que lorsque le village est déménagé dans un autre endroit, probablement à cause de la souillure qu'il avait contractée en suite de la perte de l'un de ses membres. Remarquons que l'acte sexuel, pour obtenir le résultat désiré, doit être accompli rituellement, c'est-à-dire s. n. i. (I, Annotatio 2 et 13). Il semble que, dans l'idée des Thongas, la mort souille non seulement les objets appartenant au défunt, ses outils, ses assagaies, même son feu, mais aussi ses parents, même les parents de sa femme et, par dessus tout, ces sécrétions des organes génitaux qui sont la vraie source de leur vie, et par lesquelles la communauté est maintenue et multipliée. Ils doivent être purifiés de manière à ce que le groupe social puisse revenir à l'état normal. Les cérémonies que nous avons décrites (I, p. 147 et s.) sont significatives au plus haut degré. Chaque couple doit accomplir le rite à son tour et tous doivent participer à une lustration collective qui s'accomplit dans un lieu déterminé et selon un ordre de préséance fixé. Cette purification amènera la restauration complète du village et une vie nouvelle et pure sera possible dès lors.

Je devrais peut-être m'excuser quelque peu de m'être attardé à traiter un sujet que l'on laisse généralement de côté comme trop délicat. J'espère pourtant que mes lecteurs conviendront que toutes ces idées physiologiques et ces étranges coutumes, loin d'avoir un caractère de luxure ou de licence, dénotent au contraire une conception profonde et sérieuse de la vie et une aspiration à la pureté qu'il est des plus intéressant d'observer. Elles sont

en même temps au nombre des manifestations les plus frappantes du dynamisme bantou.

A côté de ces grands principes de la physiologie thonga, je puis mentionner encore quelques autres idées concernant les diverses sécrétions du corps humain.

Cracher (kou thouka) est un signe de manque de respect, comme nous l'avons vu. On l'interdit surtout en présence de gens qui mangent, et si quelqu'un se permet cette incongruité devant eux, ils l'insulteront en lui disant : « Mange ton propre chikohlolo » (crachat). Quand quelqu'un expectore, les autres personnes présentes couvriront de sable le flegme, non à cause d'un tabou, mais par dégoût.

Le *sang* (ngati, yin-tin) est aussi recouvert de sable instinctivement quand il a coulé. Ici nous sommes en présence d'un tabou, car les jeteurs de sorts pourraient employer ce sang pour ensorceler celui qui l'a perdu. Les charmes des jeteurs de sorts sont appelés communément *tingati*, *sanga*.

Quant à la *sueur* (nyoukou, mou-mi) bien que je ne puisse affirmer que cette idée soit généralement reçue, je crois qu'elle est considérée comme venant du dehors et tombant sur les hommes, comme la rosée (mbéré) sur l'herbe. Quand ils pénètrent dans un local chaud et renfermé, les indigènes disent : « Il y a de la sueur icil » L'étymologie de ce mot est *kou nyouka*, fondre.

Les *excréments* (matjimba) sont regardés avec dégoût, mais ne sont l'objet d'aucun tabou.

Railler (yahlamoula) n'est l'objet d'aucune superstition.

Le *hoquel* (chitikwane) n'est pas craint chez les enfants, mais par contre on le craint beaucoup chez les malades et il est parfois considéré comme le résultat d'un ensorcellement; les magiciens hoquètent aussi pour manifester la puissance mystérieuse cachée en eux.

Roler (kou bisa) n'est pas du tout envisagé comme inconvenant. Au contraire, en le faisant, un invité témoigne à son hôte sa satisfaction du copieux repas qu'il vient de faire!

Quand quelqu'un *éternue*, c'est l'occasion donnée pour lui présenter ce vœu que voici : « Boutomi ni hourongol » — « Vie et sommeil » Celui qui éternue prononcera peut-être lui-même une prière dans le genre de celle-ci : « Boupsayil Boukhwari! (deux mots liturgiques d'invocation aux dieux). Je vous prie! Je n'ai aucune colère contre vous! Demeurez avec moi, et laissez-moi éternuer! Accordez-moi le sommeil et laissez-moi la vie afin que je puisse aller mon chemin, que je puisse trouver une antilope

(morte dans la brousse), que je puisse la prendre sur mes épaules; ou que je puisse aller tuer « ndlopfou hou kéné », un éléphant (c'est-à-dire rencontrer une jolie fille et obtenir ses faveurs, etc...) Maintenant c'est assez, toi, mon nez! »

Quant à la taille *des cheveux* nous en avons déjà parlé (I, p. 140). Au Tembè et dans le Nondjwane il y a une superstition curieuse qui s'attache aux cheveux : il est tabou de les jeter sans précautions; un oiseau appelé *makhondjwana*, ou *nwantshé-koula*, pourrait les trouver et les employer à édifier son nid, et vos cheveux ne repousseraient plus!

IV. — L'ÂME HUMAINE.

Les Thongas ont une quantité de noms pour désigner les *facultés psychiques* et ils les placent généralement dans les divers organes du corps. La *patience* réside dans le foie, et l'identification est si complète qu'il n'y a qu'un mot pour désigner à la fois l'organe et cette vertu : *chibindji*. La *haine* est placée dans la rate, et toutes deux sont appelées *libengo* (dérivé de kou bengà, hâyr). *Mbilou*, le cœur est le siège du *génie* et des dons intellectuels. Un homme habile à certains métiers ou à certains arts a été enseigné par son cœur. Du cœur viennent les décisions de la volonté. Quo de fois un païen nous a dit ne pouvoir se convertir au christianisme, parce que son cœur ne le lui avait pas encore dit (*mbiliu a yi si hlaya*). Avoir bon cœur implique la bienveillance, la compassion. La poitrine *chifouba*, non pas les poumons, est le siège de l'intelligence et de l'éloquence (comme *pectus* en latin). Un homme muet est celui « dont la poitrine est morte ». Le diaphragme, *lipfalou*, singulier, ou *limpfalou*, ou encore *mapfalou* pluriel, est la conscience; ses contractions sont identifiées aux scrupules de conscience. La tête (*nhloko*) et les intestins (*marumbu*) ne semblent être le siège d'aucune faculté spéciale.

Mais, bien que les indigènes placent les facultés psychiques dans divers organes, ils croient certainement à un principe psychique indépendant, en une *âme*. Néanmoins leurs idées sur ce point sont des plus confuses. Ils l'appellent *moya*, l'esprit, et dans les clans ronga, *hika*, le souffle; (le pluriel *mahika*, dans l'expression « kou ba ni mahika », signifie être hors de souffle). C'est le principe vital de l'homme et quand une personne est mourante, ses parents restent assis près d'elle « attendant le départ du souffle » (*langouséla kou souka ka hika*). « L'esprit s'en est allé » « *moya wou soukilé* », disent-ils, quand la mort est survenue. Ils n'ont aucune

théorie quant à la manière en laquelle le souffle sort du corps, et ne ferment pas les narines ou la bouche pour l'empêcher de s'échapper¹.

Un troisième nom pour l'âme est *ntjhouti* (mou-mi), ou *chitjhouti* (Ro), *ndjouti* (Dj), c'est-à-dire l'ombre. Il semble qu'on l'applique spécialement à l'âme défunte, plutôt qu'au principe psychique des vivants. On m'a affirmé que personne ne peut rêver du *chitjhouti* d'une personne encore vivante, mais seulement de celui d'un mort. L'ombre comme telle n'est pas l'objet de beaucoup de tabous ou de beaucoup de craintes superstitieuses. Les indigènes n'ont pas peur de marcher sur l'ombre d'un chef par exemple. On peut même se demander s'ils identifient l'ombre matérielle avec le *chitjhouti*, la partie spirituelle de l'homme qui se sépare du corps à la mort².

En tous cas plusieurs pensent que c'est le *chitjhouti* qui devient *chikouémbou*, le dieu-ancêtre.

Dans les temps anciens, les Thongas craignaient de regarder leur propre image réfléchie dans l'eau d'un lac. Ils semblent avoir dépassé maintenant ce stade. La raison était peut-être qu'ils croyaient que leur principe spirituel était identique avec leur image. Cette notion semble être à la base de la crainte qu'ils ont d'être photographiés, comme nous allons le voir tout à l'heure.

Nous voyons donc que les Thongas ne sont nullement dogmatiques sur ce sujet. L'âme est à la fois le souffle, c'est-à-dire quel-

1. Un indigène de Bouchabélo, près de Middlebourg, Transvaal, affirmait en ma présence que, dans cette contrée, les *Scutos* croyaient que l'âme humaine s'échappait du corps à la mort sous la forme d'un scarabée *Copris* (bousier). On ne remplit pas la tombe, jusqu'à ce qu'on ait vu un *Copris* dans les environs; et, si un faucon apparaît en même temps, la satisfaction est plus grande encore : le scarabée s'est transformé en un faucon et l'âme a trouvé vraiment son essor. Un fait étrange est que ces *Soutos*, lorsqu'ils donnent des remèdes à un malade et voient qu'ils ont obtenu l'effet désiré, ajoutent : « Ils se sont bien entendus avec le *Copris* », tandis que si le malade meurt, ils disent : « Le *Copris* a refusé les remèdes. »

2. Dans l'histoire qui suit, une relation directe est établie entre l'ombre réelle et le principe vital. Un magicien ronga, *Chidzabalano*, avait coutume de révéler sa puissance surnaturelle comme suit : il s'étendait sur le sol et ordonnait que l'on plaçât un mortier sur sa poitrine et que trois femmes y pllassent leur mains. Cela ne semblait faire aucune impression sur lui (un fait que l'on peut aisément expliquer, s'il s'était mis dans un état de catalepsie). Mais l'idée venait soudain à l'une de ces femmes qu'il avait passé dans son ombre, aussi frappait-elle l'ombre avec son pilon. Le magicien se levait aussitôt en criant; il avait réellement abandonné son corps et était entré dans son ombre.

que chose qui a la même nature que le vent, l'ombre ou la forme de l'homme en opposition avec la chair de son corps.

Quelle que soit la notion originale, ils considèrent l'être humain comme double et capable de se dédoubler dans certaines occasions : leurs représentations sur ce point peuvent jeter un peu plus de lumière sur leurs idées concernant la nature de l'âme.

Certains pensent que cette *désincarnation* a toujours lieu pendant la nuit et que l'âme revient quand son possesseur s'éveille; c'est le cas surtout lorsqu'il s'agit des esprits qui se dédoublent par leur pouvoir magique et sortent de leur corps pour aller jeter des sorts pendant la nuit, comme nous le verrons. Mais, même si cette croyance n'est pas universelle, certains croient que toutes les âmes s'en vont (ou meurent) pendant le sommeil. J'ai entendu un garçon prier sérieusement un soir que son âme puisse revenir à lui le lendemain matin! C'est une espèce de dédoublement physiologique normal qui n'a pas de mauvaise conséquence. Mais un dédoublement pathologique existe également, et il est très dangereux. Il peut être causé par la photographie que l'on prend d'un homme. Les indigènes ignorants font instinctivement des objections à se faire photographier. Ils disent : « Ces Blancs veulent nous voler (*pépoula*) et nous emporter avec eux bien loin, dans des pays que nous ne connaissons pas et nous resterons des êtres incomplets. » Quand on leur montre des vues sur l'écran, on les entend prendre en pitié les gens que l'on exhibe dans les projections, et dire : « Voilà comment ils nous maltraitent quand ils nous photographient! ¹ »

Mais la grande et dangereuse séparation de l'âme et du corps qui cause la mort est celle qu'opèrent les jeteurs de sorts par leurs charmes magiques. Nous étudierons ces conceptions étranges dans le chapitre troisième. Ils croient fermement que tel est le résultat de la sorcellerie; aussi, quand quelqu'un est mourant, et que les osselets divinatoires ont révélé que la maladie était causée par un certain *noyi* (esprit ou jeteur de sorts), le magicien l'enferme avec le mourant dans la hutte et lui donne l'ordre suivant : « Ramène l'esprit que tu as pris et caché quelque part. » Certains magiciens qui sont plus puissants que les jeteurs de sorts prétendent être capables de retrouver l'esprit volé et de ramener ainsi

1. La réflexion suivante illustre bien la crainte superstitieuse que les indigènes ont de l'image des morts. Avant que la guerre de 1894 éclatât, j'avais été montrer des projections lumineuses dans des villages palens éloignés, et les gens m'accusèrent d'avoir causé les troubles qui suivirent, en ramenant à la vie (*pfoucha*) des hommes morts depuis longtemps.

le malade à la santé. Dans des cas d'épilepsie, ou de quelque autre trouble psychique accompagné d'inconscience, quand le malade revient à lui, ils triomphent : n'ont-ils pas ramené l'âme? Mais ils disent que cela doit être fait en hâte. Il s'agit de ne pas perdre de temps!

Enfin, le dédoublement dernier de la personnalité a lieu à la mort. Le corps se décompose, mais l'ombre s'en va et continue sa vie comme un dieu, un chikwémou. La croyance en la persistance de la vie après la mort est universelle; elle est à la base de l'ancestralâtrie qui est la religion de la tribu. Nous étudierons les idées relatives à la vie future quand nous parlerons des dieux-ancêtres.

Ce que les Thongas ne peuvent absolument pas comprendre, c'est la résurrection du corps. « Mbouti yi fa, yi bola; homou yi fa, yi bola, mounhou a fa, a bola! » — « La chèvre meurt, elle pourrit; le bœuf meurt, il pourrit, l'homme meurt et pourrit! » répond le thonga sceptique, quand on lui raconte l'histoire de la résurrection.

Dans l'ensemble, leurs idées sur la vie future ne sont pas très différentes de celles des anciens Grecs, qui croyaient que l'âme humaine s'en allait après la mort dans le royaume des ombres.

Les rêves ne sont généralement pas aimés des Thongas. Si quelque chose qu'ils ont rêvé se réalise en fait, cela les « dégoûte » (nyenyetsa). Quand un homme a vu plusieurs fois une femme dans ses rêves, surtout si elle est enceinte, il consultera les osselets. S'il rêve qu'il a des relations avec elle, il se peut qu'il aille le lendemain la frapper avec une canne. Il laisse la canne sur le sol et s'en va sans dire un mot. Selon Mboza, on fait cela pour échapper à l'obsession, et pour empêcher le rêve de devenir réalité. C'est la raison, je suppose, qui poussait un jeune homme à dire un jour à son missionnaire : « Je rêve de beaucoup de gens, mais je reste calme! » Chez les Thongas, les rêves ne semblent pas jouer le grand rôle que la théorie animiste leur attribue dans la formation des croyances primitives.

CONCLUSIONS SUR LE CHAPITRE PREMIER. CLASSIFICATION DES CONCEPTIONS QU'ONT LES THONGAS SUR LA NATURE ET SUR L'HOMME.

Pendant la Conférence missionnaire mondiale d'Edimbourg, on discutait un jour la question suivante : comment les diverses religions doivent-elles influencer la manière de présenter le mee-

sage évangélique? Les orateurs mentionnaient fréquemment dans leurs discours l'animisme. Dans la galerie réservée aux épouses des missionnaires, une dame écrivit quelques mots sur un bout de papier et le passa à un monsieur qui était assis par hasard non loin d'elle : « Pouvez-vous me dire ce que c'est que l'animisme? » — Malheureusement la réponse du monsieur est inconnue! Je suppose qu'il se trouva quelque peu embarrassé... La dame posait la question avec raison car peu de gens comprennent réellement ce que l'on entend par ce vocable! Il n'est pas si facile de donner en un instant une définition exacte et adéquate de sa signification sur un bout de papier.

On considère les tribus sudafricaines comme animistes dans leurs croyances. Elles appartiennent à cette section de l'humanité que l'on dit professer la religion animiste. Mais en quoi consiste leur animisme? Depuis que Tylor a inventé le premier le mot d'animisme et l'a défini la « croyance en des êtres spirituels », ce terme a acquis une popularité étonnante, mais il a été employé avec si peu de discernement qu'il a perdu beaucoup de sa clarté et qu'il a été nécessaire à l'anthropologie moderne de restreindre sa signification, pour lui conserver une précision scientifique quelconque.

L'animisme selon le professeur Marett (*The Threshold of Religion*, p. 15) implique non seulement l'attribution de la personnalité et de la volonté, mais celle « d'une âme ou d'un esprit ». Il appelle « *animalisme* » les conceptions d'après lesquelles les objets de la nature sont dotés de personnalité et de volonté seulement, mais non d'une existence distincte en tant qu'esprits. Dans la mesure où le pouvoir attribué aux objets de la nature n'est pas clairement personnifié, mais est conçu comme une énergie plus ou moins indépendante, ou comme une vertu, nous avons à faire au *dynamisme* et non à l'animisme. A ces distinctions, je désire en ajouter une autre qui est essentielle. Quand on parle avec des sauvages ou des hommes semi-primitifs, on les entend parfois exprimer leurs idées ou donner des explications qui sont purement *personnelles*, alors que d'autres de leurs idées sont *collectives*. Si nous désirons nous rendre compte quelles sont les conceptions d'une tribu dans son ensemble, nous devons considérer avant tout cette dernière catégorie; elles sont généralement incorporées à des rites ou à des coutumes que chacun accepte; elles sont en réalité des *croyances*, tandis que les conceptions de la première catégorie sont simplement des *idées* qui jaillissent de l'imagination du sauvage.

Après avoir ainsi esquissé les grandes lignes de notre classification, voyons maintenant dans quelle mesure les conceptions thonga sont animistes, animatistes ou dynamistes.

1^o Idées individuelles.

Une certaine année, les arbres *mintjhopfa* ne donnèrent pas de fruits. Un garçon de Rikatla, appelé Zinyao, prit une canne et il s'en alla dans la brousse frapper tous les *mintjhopfa*, en les réprimandant parce qu'ils n'avaient pas fait leur devoir. Un ethnographe, anxieux de pénétrer le mystère des âmes primitives, pourrait en déduire que les Thongas croient en la personnalité des arbres et que chaque arbre possède un esprit voire un esprit responsable; ce serait pourtant absolument faux. Zinyao faisait la même chose qu'un petit garçon qui frappe la table contre laquelle il s'est heurté la tête, ou comme une petite fille qui brise sa poupée parce qu'elle est fâchée contre elle. Le même Zinyao qui avait évidemment une tendance animiste prononcée, vit un jour un grand papillon de nuit tomber sur le sol; une poule se précipita immédiatement sur lui et le dévora. Zinyao regarda très attentivement la scène et je l'entendis qui murmurait : « Le Fils du Papillon va chez le Fils-de-la-Poule, là-bas, et lui demande de payer une amende, car, dit-il, j'ai été mangé par toi sur la terre. » Si l'on prenait cette réflexion au sérieux, elle signifierait que, pour la mentalité thonga, chaque animal a une âme qui continue à exister après la mort, et même que des torts faits à un animal pendant sa vie terrestre doivent être réparés dans le monde à venir. Cette conclusion serait absolument erronée. Aucun thonga ne croit sérieusement à une survie des animaux après la mort; et quant à un jugement final, on n'en a pas idée, même en ce qui concerne les êtres humains que l'on croit cependant immortels! Ces vues étaient les *vues personnelles* de Zinyao.

Je ferais rentrer dans la même catégorie la description que Spoon faisait du combat entre la lune et le soleil (p. 262). Le même informateur me donna une autre fois un compte-rendu éloquent de la bataille des eaux près du lac de Rikatla, lorsque la pluie dure plusieurs jours : « Dans la dépression, il y a un marais de papyrus qui se remplit d'eau; à un quart d'heure de distance le lac lui-même monte à cause de la pluie; il y a un canal qui joint le marais au lac et dans ce canal les eaux affluent des deux côtés; elles se rencontrent au milieu et commencent à lutter; mais les eaux du marais de papyrus arrivent avec une force

plus grande, et après un moment, elles remportent la victoire sur l'autre courant et s'acheminent triomphalement vers le lac! » Ces idées individuelles sont soit animatistes (celles qui ont trait aux arbres, au soleil et à la lune, à l'eau, à l'éclair), soit animistes (la plainte du Fils-du-Papillon). Mais elles n'ont pas grande importance. Elles sont du même genre que la description que donne le Psalmiste du soleil lorsqu'il le compare à l'époux qui sort de sa chambre nuptiale, ou à celle d'Homère qui compare l'aurore à une jeune fille aux doigts de rose. C'est de la poésie une simple personnification des objets et des forces naturelles, et non pas des croyances. La tendance poétique est très marquée dans les races primitives. Il se peut que des idées de ce genre aient été plus répandues autrefois, si la tribu a réellement passé par une phase plus ou moins mythologique, une hypothèse en faveur de laquelle on peut avancer quelques bonnes raisons.

2° Croyances collectives.

Les croyances des Thongas qui méritent d'être appelées ainsi, à cause de leur universalité et parce qu'elles se révèlent dans des rites et des coutumes importantes, sont les suivantes :

1° L'âme humaine continue à exister après la mort. Elle est alors revêtue de nouvelles puissances qui font d'elle un objet de respect et de crainte. *Les esprits des ancêtres* sont les objets principaux de l'adoration religieuse. Ils forment la catégorie principale des esprits (psikwémou);

2° Bien que les esprits des décédés n'aient généralement rien à faire avec d'autres personnes que leurs descendants, certains d'entre eux, surtout ceux qui appartiennent à des tribus étrangères peuvent prendre possession de personnes humaines vivantes et leur causer des tourments qui doivent être traités par l'exorcisme. Nous avons ici la seconde catégorie d'esprits;

3° Certains individus ont le pouvoir de se dédoubler magiquement pendant la nuit, et leur esprit sort pour tourmenter, tuer et manger d'autres personnes. Ce sont les *jeteurs de sorts* (baloyi); cette troisième catégorie d'esprits accomplit ses actions mauvaises en se séparant du corps qu'ils habitent, mais ce corps est encore vivant et ils y rentrent... Ces trois croyances sont d'une inspiration nettement animiste;

4° Il y a dans l'homme, et dans un certain nombre d'animaux de grande taille, un principe semi-spirituel, le *nourou*, qui s'échappe du corps quand l'individu est tué à la guerre, ou à la

chasse, et au moyen duquel l'homme tué, ou l'animal, se venge lui-même du meurtrier. Quelle est la relation qui existe entre le nourou et l'ombre (chitjouti?) On ne la précise pas. Le nourou semble d'une nature plus matérielle, car il peut pénétrer dans une racine et demeure attaché au cadavre et aux ossements de la personne ou de l'animal tué. Cette catégorie d'ennemis spirituels, inventée probablement sous l'influence de la crainte et du remords, n'a rien à faire avec les êtres humains ordinaires, et ne tourmente que ceux qui ont tué, en les amenant, comme on le croit généralement, à la folie. La croyance au nourou semble un compromis entre l'animisme et le dynamisme.

5° Il y a dans les plantes, les animaux et les pierres, des vertus cachées qui peuvent être utiles ou nuisibles à l'homme. Les médecins indigènes (tinanga) ont une connaissance plus ou moins ésotérique de ces vertus, et les magiciens (bangoma), qui possèdent des pouvoirs spéciaux, peuvent les contrôler et les employer dans l'exercice de leur art médical ou magique. C'est là du vrai dynamisme. ;

6° Certains objets naturels, comme la mer, le feu de brousse sont parfois vaguement personnifiés. C'est de l'animisme;

7° Mais au-dessus de tout cela il y a le Ciel, Tilo, que l'on regarde parfois comme un être réel, parfois comme une puissance impersonnelle beaucoup de superstitions mystérieuses trouvent leur explication dans cette notion étrange du Ciel qui était peut-être plus claire autrefois. C'est plus que de l'animisme; il y a là une idée vaguement théiste, même monothéiste.

La différence essentielle entre l'animisme et le dynamisme me semble claire. Mais elle n'est pas du tout absolue. Nous rencontrerons souvent des rites qui appartiennent à l'un et à l'autre, ou font un caractère intermédiaire. Dans les chapitres suivants, la nature exacte et l'influence de ces différentes espèces d'esprits et de forces impersonnelles seront étudiées, et j'espère qu'une explication de tous les faits qui les concernent jettera un peu plus de lumière sur le sujet, et montrera, au moins, que l'animisme thonga est très différent de l'animisme des Indes néerlandaises, par exemple, où les indigènes croient à des milliers d'esprits de la terre, de l'air, de l'eau, des montagnes et des arbres; très différent également du fétichisme que l'on rencontre dans d'autres tribus bantous du Centre ou de l'Ouest de l'Afrique.

Avant de clore ce chapitre dans lequel j'ai essayé d'esquisser ce que j'ai appelé d'un terme un peu prétentieux la « philosophie

Naturelle des Bantous », et comme préparation à l'explication des rites religieux et dynamistes décrits dans les chapitres suivants, je crois qu'il sera utile d'exposer les principes qui semblent être à la base de la plupart de ces rites, et que l'on pourrait appeler les *axiomes de la mentalité primitive*.

En ce qui concerne ce que l'on nomme communément *les rites magiques*, je prétends qu'ils ne sont nullement arbitraires, mais qu'ils reposent sur un certain nombre de principes bien définis. Ces axiomes de la mentalité primitive sont ce que les anthropologues ont appelé à juste titre des représentations collectives, c'est-à-dire que chacun les admet. Quelle que soit leur origine, ils font partie de la structure mentale de tout indigène. Une étude attentive des rites révèle au moins trois axiomes de ce genre : Le semblable agit sur le semblable et produit le semblable : la partie représente le tout et agit sur le tout; le désir exprimé produit le résultat désiré.

1° *Le semblable agit sur le semblable et produit le semblable*. Tous les éléments de la nature dépendent les uns des autres, et, s'il existe une ressemblance entre deux d'entre eux, ils sont d'emblée considérés comme ayant une relation spéciale l'un avec l'autre, et comme capables de s'influencer l'un l'autre. L'application de ce principe est universelle, dans le domaine religieux comme dans celui du dynamisme. L'esprit indigène est extrêmement prompt à saisir une ressemblance entre les objets ou les phénomènes les plus hétérogènes, et il établit immédiatement une relation de cause à effet entre eux. Nous avons déjà vu d'innombrables exemples de cette loi. La *couleur* agit sur la couleur : des moutons noirs et de la fumée noire produisent un nuage noir plein de pluie. La *forme* produit une forme semblable; un collier de grains de maïs autour du cou d'un varioleux produit une éruption de petites pustules transparentes qui ne sont pas dangereuses, au lieu des grandes et larges pustules mortelles (voir chap. III, A.). La *désintégration* produit la désintégration; mâcher un haricot assure la fonte du fer dans le fourneau (p. 313, note). *Un certain état d'esprit* produit une condition semblable dans les êtres vivants et même dans les phénomènes matériels; la continence des petits enfants assure le contrôle de la flamme de la fournaise, alors que la passion des personnes mariées accélère la maladie, et accroit la fureur des bêtes sauvages etc. ¹.

1. Pour montrer jusqu'où cette action du semblable sur le semblable peut aller, voici encore un dernier exemple que j'ai donné dans mon article sur

On a appelé cette sorte de magie la *magie imitative*. Un corollaire de ce principe est que l'image ou l'objet qui représente une chose est en relation étroite avec la chose elle-même, et que toute action opérée sur l'image aura sa répercussion sur la chose représentée.

2° *La portion d'un ensemble agit sur le tout*. Les éléments de la nature sont considérés comme formant des ensembles, des complexes, dans lesquels les parties composantes sont unies de telle manière qu'elles réagissent les unes sur les autres. Le corps est un de ces ensembles : un organe isolé peut agir en conséquence sur tout le corps ou le remplacer (voir le cas de la trompette du ciel (Illustration p. 269) qui est le fémur de l'oiseau de l'éclair, et que l'on emploie pour chasser l'orage). Mais il existe de ces ensembles beaucoup plus compliqués, par exemple le village, mouti. Quand la mort frappe son chef ou l'un de ses membres, tout le village est contaminé. Le contact matériel est ici de la plus grande importance; mais on tient aussi compte de considérations plus spirituelles en établissant ces ensembles. Pourquoi la première femme du chasseur doit-elle s'enfermer dans la hutte pour sauver son mari de la fureur de l'hippopotame (p. 66)? Parce qu'elle est unie à lui par un lien mystérieux, étant sa vraie femme, sa femme par excellence (I, p. 273). La communauté de vie est plus complète entre elle et son mari qu'entre le chasseur et ses autres femmes. Je préfère pour cette raison appeler cette sorte de magie *magie communioniste*, au lieu de magie sympathique, terme que l'on emploie généralement. Dans beaucoup de rites magiques, la magie imitative et la magie communioniste sont combinées.

3° *Les mots par lesquels un désir est exprimé avec emphase produisent le résultat désiré*. L'homme primitif, du fait de la forme hiérarchique de son groupe social, est habitué à commander et à

La conception magique de la Nature chez les Bantous (South African Journal of Science, nov. 1920). Un magicien avait eu la bonne fortune de découvrir un nid de corbeau rempli de petits. Il grimpe sur l'arbre, et attache tous les petits oiseaux ensemble par les pattes. Mais la mère n'est pas embarrassée pour délivrer sa progéniture. Elle apporte chaque jour une feuille prise à différents arbres et la dépose dans le nid. Le magicien la regarde faire. Il grimpe sur l'arbre, regarde la feuille et reconnaît l'arbre auquel elle a été prise. Il s'en va alors déterrer un morceau de la racine de cet arbre. Après quelques jours, il aura recueilli tout un tas de différentes racines. A ce moment les petits corbeaux seront libres, car la ficelle qui les attachait se sera desserrée ou aura pourri, et le magicien possèdera une médecine de première qualité au moyen de laquelle il pourra délivrer ses malades de n'importe quelle maladie ou de n'importe quel souci qui lie ou tourmente leur esprit.

être obéi. Il attache une grande importance à sa parole et entend que les forces naturelles accomplissent sa volonté comme ses subordonnés. C'est peut-être l'une des raisons qui expliquent la prépondérance de cette sorte de magie, laquelle a inspiré les incantations, les imprécations, etc.... Il existe sans doute d'autres raisons, et les formes de *magie verbale* sont nombreuses.

Nous ne pouvons évidemment donner aucune valeur scientifique à l'un quelconque de ces axiomes de la mentalité primitive. ils sont absolument faux. Il est inexact que dans la vie le semblable produise le semblable, que la partie agisse sur le tout, et que le désir exprimé produise le résultat désiré. Le rite magique peut avoir un résultat objectif, dans la mesure où son accomplissement donne à celui qui l'accomplit une plus grande confiance en lui-même, produisant ainsi une auto-suggestion favorable au succès de l'opération. De plus, le magicien favorise en lui le développement de certaines facultés subliminales qui ne sont pas encore bien connues, mais qui sont réelles et grâce auxquelles il peut accomplir des actes étonnants (spécialement dans le domaine de la divination). Mais les rites magiques sont entièrement irrationnels; ils sont condamnés à disparaître devant le progrès de la Civilisation et de la Science.

CHAPITRE II

RELIGION

Vers la fin du XVIII^e siècle, un officier militaire portugais visita la baie, et après avoir passé une année et huit mois dans le pays, envoya au prélat de Mozambique un très curieux rapport sur l'agriculture, le commerce et la civilisation de la contrée (p. 120). Voici l'une des phrases de son rapport : « Tous les habitants sont des Hottentots et n'ont pas de religion. » Qu'il ait ignoré la différence entre les Bantous et les Hottentots, ce n'est que naturel; l'ethnologie de l'Afrique du Sud n'existait pas encore. Mais qu'après un si long séjour parmi les indigènes il ait déclaré que ces gens n'avaient pas de religion, cela semble étrange en vérité! Je puis cependant comprendre cette erreur et l'excuser. Chez les Thongas, il n'y a pas de temples, point de jour réservé pour le culte, pas de classe de prêtres, en fait, rien d'extérieur, qui attire l'attention sur leur religion. Même s'il avait assisté à quelque'une des cérémonies religieuses de la tribu, le visiteur aurait très bien pu les prendre pour de simples réunions de famille, car il n'aurait rien remarqué qui ressemblât à de la crainte religieuse dans l'offrande du sacrifice, volée par les *baloukoulou* (I, p. 154), dans la prière coupée par des rires, ou dans les chants pareils à ceux que l'on entend chaque jour, et qui peuvent avoir même parfois un caractère quelque peu obscène. Et pourtant, malgré tout cela, combien réelle est l'*Ancestralâtrie*, la religion des Thongas, celle, en fait, de tous les Bantous sud-africains. Combien fréquentes et multiples sont ses manifestations! Elle est *la première et la plus évidente de leurs intuitions religieuses*, et tout Européen qui a séjourné dans leurs villages, appris leur langage, et s'est efforcé de comprendre leurs coutumes, aura eu l'occasion de se familiariser avec cette religion. Mais il y a *une seconde série d'intuitions religieuses*, moins faciles à saisir. Dans le quartz du « veldt » sud-africain, les mineurs, au cours de leurs recherches, trouvent parfois un filon; ils brisent la roche dure, la lavent, lui appliquent certains procédés chimiques et découvrent qu'il y a de l'or dans le filon. J'ai fait une expérience semblable en parlant avec les indigènes thongas. D'une manière tout à fait inattendue, je les ai

entendus parler du *ciel*, non comme d'une espèce d'être impersonnel, mais comme d'un roi, plein de puissance et omniscient, qui doit être craint par les voleurs, parce qu'il les connaît. C'est en poursuivant mon enquête que je découvris cette seconde série d'intuitions religieuses, tout à fait distincte de la première, et qu'on peut justement appeler *une conception déiste du ciel*. Je vais maintenant décrire ces deux parties du système religieux des Thongas. Plus tard nous pourrions discuter de leur relation l'une avec l'autre. « Système » est peut-être un trop grand mot, car aucun théologien ou philosophe indigène n'a jamais classé cette masse d'idées religieuses quelque peu confuses, et nous ne devons rien y chercher de logique ou d'organique. Nous y trouverons même probablement des contradictions. En essayant de mettre quelque ordre dans le sujet, je m'efforcerai en même temps de faire un exposé fidèle et respectueux des idées indigènes.

A. — ANCESTROLATRIE

I. — LES DIEUX-ANCÊTRES (« PSIKWEMBOU »).

1^o Le nom des dieux-ancêtres.

Tout homme qui a quitté cette vie terrestre devient un *chikwembou*, un dieu. Nous verrons plus tard que traduire *chikwembou* par dieu (avec un petit d) n'est nullement incorrect. Ce mot est vraiment intéressant, mais malheureusement l'étymologie n'apporte aucune lumière pour comprendre sa signification. Il appartient à la classe chi-psi, la classe des instruments. Prenons le verbe « famba », marcher; faisons-le précéder du préfixe « chi » et changeons la finale « a » en « o », et nous obtenons « chifambo », « la chose avec laquelle on marche! » Ainsi *chikwembou* serait « la chose avec laquelle on *kwemba*. Mais cette racine *kwemba* n'est jamais employée, et sa signification est inconnue. Il existe une autre forme *nkwembou*, de la classe mou-mi, très rarement employée, et qui a la même signification, et on entend aussi parfois le mot *boukwembou*, le nom abstrait dérivé de la même racine. *Boukwembou* selon Viguet signifie « la puissance qui crée la vie et cause la mort, qui donne la richesse ou la pauvreté ». En pédi, les dieux-ancêtres sont appelés *badimo*, un mot qui semble apparenté à *khedimo* (en haut, au ciel). Mais j'ai entendu mettre en doute cette parenté¹. En zoulou, l'étymologie des termes *indhlozi*

1. Les Vendas appellent les dieux-ancêtres *badzimo*, un mot qui est évidemment le même que le soutu *badimo*. M. Th. Schwelinus qui connaissait

et *ilongo*, que l'on emploie pour désigner les dieux-ancêtres, est aussi inconnue, et c'est grand dommage, car il aurait été intéressant de voir si la racine dont ils sont dérivés signifie aussi « en haut ». N'est-il pas étrange que, dans ces trois langages étroitement apparentés, les termes employés pour désigner les esprits, au sujet desquels ces tribus ont exactement les mêmes idées, soient sans aucune relation linguistique quelconque? En soutu, ces esprits appartiennent à la classe « mou-ba » la classe des personnes, ce qui semble naturel. En zoulou, leurs deux noms appartiennent à la classe, yin-tin, et dji-ma, respectivement; en thonga ils ressortent de la classe chi-psi. Cette dissemblance est vraiment curieuse.

2^o Catégories des dieux-ancêtres.

Comme tout être humain devient un chikwembou après sa mort, il en résulte qu'il y a plusieurs catégories de dieux-ancêtres. Quel est le destin des petits enfants lorsqu'ils meurent? On n'accomplit aucune cérémonie religieuse sur leur tombeau, et aucune prière ne leur est adressée. Le rite de la baguette (I, p. 137) ne commence à être accompli que pour des enfants qui sont morts à l'âge de la puberté. Cependant on voit des enfants dans l'assemblée des dieux quand ils se montrent dans les bois sacrés. Comment cela se fait-il? C'est l'un des points sur lesquels on ne peut obtenir aucune explication vraiment claire : sans doute la question n'a-t-elle pas semblé digne d'une enquête!

Les deux grandes catégories de dieux sont *ceux de la famille et ceux du pays*, ces derniers étant ceux de la famille royale. Ils ne diffèrent pas de nature. Dans les calamités nationales on invoque ceux du pays, tandis que dans des affaires qui concernent uniquement la famille on invoque ceux de la famille.

De plus, chaque famille a deux séries de dieux, *ceux du côté du père et ceux du côté de la mère*, ceux de « kwerou » et ceux des « bakokwana » (I, p. 257). On les considère comme égaux en dignité. Ils peuvent être tous invoqués les uns comme les autres et

très bien le venda m'a assuré que l'étymologie de ce vocable devait être rattachée au verbe dzima (en thonga tima) qui signifie éteindre (timula tora, éteindre sa soif). Les badzimo seraient ainsi ceux qui procurent le repos, qui soulagent de l'angoisse. Comme cette racine *dzimo* est largement répandue parmi les tribus bantous pour désigner les dieux-ancêtres, il serait intéressant de savoir si le verbe correspondant existe aussi et si cette étymologie peut être acceptée. Le mot *nilmou*, bois sacré en thonga, vient peut-être aussi de la même racine.

les osselets divinatoires sont toujours consultés pour décider quels sont ceux auxquels l'offrande doit être faite. Il semblerait, toutefois, que ceux du côté de la mère ont le cœur plus tendre et sont plus populaires que ceux du côté du père. La raison en vient sans doute du fait que les relations sont plus faciles avec la famille de la mère qu'avec celle du père. Il est aussi possible que nous ayons ici un reste de la période matriarcale où les ancêtres de la mère seuls étaient connus et par conséquent invoqués. En tous cas le rôle des neveux batoukoulou dans les offrandes montre qu'ils sont les vrais représentants des dieux, non de ceux de leur père, mais de ceux de leur mère.

J'ai entendu mentionner deux autres catégories de dieux : les *dieux des assagaies* (psikwembou psa matlhari) et les *dieux de l'amertume* (psa chibiti). Les premiers sont ceux qui ont été tués au combat; les derniers ceux qui se sont noyés, ont été tués par une bête féroce ou se sont suicidés, ou encore la femme enceinte qui a été enterrée sans qu'on lui ait ouvert le ventre (I, p. 160). Dans la plupart de ces cas, le cadavre n'a pas été enterré avec les rites et les cérémonies de rigueur; on n'a pas pu prendre soin du décédé comme il le fallait : de là son amertume; ou bien, comme dans le cas de la femme enceinte, quelque chose a été enterré sans avoir rendu préalablement le dernier soupir (I, p. 135). Dans le cas du suicide, le pauvre homme qui s'était pendu était plein de tristesse : « La grande amertume, c'est la corde », disait Mboza. Dans la plupart de ces cas, personne n'était présent à la mort! Ces dieux sont de ce fait courroucés et sont ceux que l'on doit craindre le plus.

Les *dieux de la brousse*, *psikwembou psa nhoba* sont aussi particulièrement craints. Il existe un petit chant que l'on chante pour souhaiter la bienvenue aux voyageurs arrivant sains et saufs à la maison :

**Chikwembou cha nhoba chi etlele!
Chi etlele, banwhanyana!
Ama-dikeo-dikeo-dikeo!**

**Le dieu de la brousse est resté endormi!
Il est resté endormi, jeunes filles!
Hourra! Hourra! Hourra!**

Les esprits des décédés qui errent dans la brousse, et n'ont pas été enterrés suivant les règles, essayent d'attaquer les voyageurs innocents. Heureux êtes-vous d'échapper à leur colère! Pour cette raison on dit souvent à un parent qui part en voyage : « Va avec

ton dieu », c'est-à-dire avec le dieu-ancêtre spécial qui peut te protéger contre les dangers de la brousse.

J'ai aussi entendu faire mention des *psikwembou psa lihanye*, les dieux des querelles. Quand une offrande prescrite par les osselets et présentée à un certain dieu-ancêtre n'a pas obtenu le résultat désiré, les gens disent : « Ce dieu est un dieu de querelles. Faisons une offrande aux autres pour qu'ils le réprimandent. »

3° Résidence des dieux-ancêtres et leur mode de vie.

Les idées sur ces deux points sont très confuses, même contradictoires. Certains disent que les décédés vont dans un grand village *sous la terre*, un village où tout est blanc (ou pur « kou basa »); là, ils cultivent leurs champs, récoltent de grandes moissons, et vivent dans l'abondance; ils prennent de leurs richesses pour en donner à leurs descendants sur la terre. Ils possèdent aussi beaucoup de bétail. Le lieu où ils vivent semble être une espèce de Hadès ou de Paradis¹. Mais lorsqu'on examine les rites funéraires, on pourrait en déduire que le défunt, au contraire, reste *dans son tombeau*. Son tombeau n'est-il pas sa maison (I, p. 132)? Ne s'assied-il pas sur sa place publique, où ses nattes ont été étendues? D'après cela la vie du *chikwembou* semble être la continuation exacte de sa vie terrestre. La preuve que telle est bien la repré-

1. Les Ba-Ila (voir Rév. Ed. W. Smith, *The Ba-Ila-speaking people*, II, p. 119) croient que les esprits vont *Kiriwé*, à l'Est, chez Chilanga, le Créateur. Mais dans cette tribu on a les mêmes idées contradictoires que les Thongas au sujet de la demeure des ancêtres défunts.

Chez les Ba-Rotsé, sur le Zambèze, on dit que le mort s'en va chez Nyambé, le dieu des dieux. Ils se percent le lobe de l'oreille et se font d'autres incisions sur le corps comme signe qu'ils appartiennent à Nyambé. Quand ils meurent et atteignent l'extrémité de la terre à la grande rivière Walamba (le Styx des tribus zambéziennes) le passeur qui conduit les morts sur l'autre rive regarde s'ils ont les marques voulues, et dans ce cas seulement, il les conduit vers Nyambé (voir *Ames primitives*, Th. Burnier, *Missions de Paris*, 102, Bd Arago).

Les Tchopis croient que leurs dieux-ancêtres habitent dans les rivières. Ils ne craignent pas les tombeaux où les défunts ont été enterrés, et même cultivent le sol qui les recouvre, déclarant que les ossements seuls restent en terre, et que les esprits eux-mêmes sont partis dans la rivière où on les entend chanter, danser et souffler dans des cornes d'antilope. Quand le chef présente une offrande nationale, il mélange de l'eau avec la viande pour l'offrir aux dieux, et l'officiant tourne ses yeux vers la rivière quand il prie. Il place la part de la victime destinée aux dieux sur le rivage du fleuve, et chacun s'en retourne à la maison. Les dieux viennent quand tous sont partis, et prennent l'offrande. Il est tabou de rester en cet endroit et d'être vu par eux.

sentation la plus habituelle se trouve dans le fait que les deux objets qui représentent les dieux dans la collection des osselets divinatoires sont les suivants : 1^o l'astragale ou l'ongle d'un fourmilier, parce que le fourmilier vit sous terre et ne sort que pendant la nuit; 2^o l'astragale d'une antilope, trouvée dans les excréments d'une hyène; l'hyène a mangé l'antilope, et avalé l'os qui est revenu au jour; de même les dieux ont été enterrés; ils vivent dans leur tombeau quitte à en sortir (voir chap. III, D). Une troisième idée plus ou moins intermédiaire c'est que les dieux demeurent dans les *bois sacrés*, et continuent là leur vie de famille sous une forme humaine, parents et enfants, même les bébés qui sont portés par leurs mères. Mboza allait jusqu'à dire qu'ils sont mariés et procréent des enfants puisque l'on voit des bébés sur le dos de leurs mères... Nous retrouvons ici l'idée que la vie de l'autre monde est la reproduction exacte de l'existence terrestre.

4^o Les Bois Sacrés.

Ce sont de grands fourrés presque impénétrables, où les anciens chefs ont été enterrés. Chaque clan possède un ou plusieurs de ces cimetières : on les appelle *ntimou* (mou-mi). Le *ntimou* est réservé aux hommes de la famille royale, à ceux qui ont été les possesseurs du pays. Ils sont enterrés dans diverses sections de la forêt, « d'après leurs villages »; c'est-à-dire que les cimetières sont répartis dans le bois d'une manière qui correspond à la disposition des villages des vivants. C'était le cas au bois sacré de Libombo. On n'enterre ni femme ni neveu utérin dans les cimetières officiels.

Ces forêts sont tabou. Il n'est pas permis d'y chercher du combustible, ni d'y couper un arbre, ni de laisser le feu de brousse y pénétrer. Si quelqu'un a imprudemment allumé l'herbe dans les environs, et est incapable d'éteindre la flamme, si le feu pénètre dans le bois et passe sur un tombeau, l'homme doit offrir une chèvre en sacrifice, pour « éteindre » (*timoula*) le bois sacré. L'entrée en est absolument interdite; seul le gardien du bois sacré (*moutaméli wa ntimou*), le prêtre, descendant des dieux enterrés dans la forêt, peut y pénétrer. Il y va de temps en temps offrir des sacrifices, et se glisse au travers de l'épais feuillage, par un sentier étroit et à peine visible. J'ai souvent visité l'un des plus célèbres de ces bois sacrés, celui de Libombo, à trois kilomètres à l'est de la station de Rikatla. Les vieux chefs du clan Libombo y étaient enterrés, et Nkolélé, le propriétaire de la forêt, en était très fier. Il prétendait que Mahazoule, son supérieur, le chef du Nondwane,

un des membres de la famille royale de Mazwaya, dont les ancêtres avaient conquis le pays du Nondwane, craignait cet endroit et, pour l'éviter, prenait un autre chemin plus long pour Lourenço Marquês; ou, s'il était forcé de prendre celui qui passait près du bois, il s'arrêtait à quelque distance en signe de respect pour les vieux chefs enterrés là. Je n'ai rien découvert de très remarquable dans cette forêt. Me frayant un chemin à travers les buissons, les ronces et les lianes, j'arrivai à une espèce de tumulus, très peu élevé, sur lequel on pouvait voir quelques feuilles sèches de maïs, restes d'offrandes qui avaient été déposées là précédemment. Le jeune homme qui me servait de guide — bien à contre cœur, j'imagine, — détourna son visage avec une expression de terreur quand nous atteignîmes ce tombeau. Dans un autre endroit je trouvai quelques autres tombes. Naturellement les serpents foisonnent dans ces fourrés, où on les laisse tranquilles, mais je n'en vis aucun à cette occasion. Aucun mausolée n'est construit sur ces sépulcres vénérés; tout ce que nous vîmes ce fut quelques morceaux de vieille poterie toute noire, des restes de jarres et de plats qui appartenaient aux défunts et qui furent brisés en cet endroit après leur mort.

Le respect qu'inspirent ces bois sacrés aux indigènes n'est certainement pas dû à des objets inaccoutumés qu'ils auraient pu y voir. Il est irraisonné et maintenu vivant par les histoires vraiment terrifiantes que l'on raconte à leur sujet. On les narre le soir, à voix basse, et avec des regards effrayés. Je vais donner ici celles que m'ont racontées divers informateurs : ces histoires illustreront mieux que n'importe quelle explication philosophique, les idées des indigènes sur leurs dieux. Celles qui se rapportent au bois du Libombo sont les plus typiques. Je les dois à Spoon et au vieux Nkolélé. Je commencerai par celles dont l'origine est la plus ancienne, et dont le caractère légendaire est le plus évident.

« Un jour une femme passait près de la forêt de Libombo; elle cueillit un fruit sala (p. 19) sur un arbre et le mangea; puis elle alla labourer son champ. Une autre fois, comme elle cassait la coque d'un autre sala contre un tronc avant de le manger, elle vit que le fruit, au lieu d'avoir une graine à l'intérieur, était rempli de petites vipères. Elle le jeta loin d'elle, mais les vipères lui dirent : « Continue! Mange! Ne t'avons-nous pas vue cueillir chaque jour un sala? Et ces fruits sont à nous et non à toi! Qu'est-ce qui nous restera à manger, à nous les dieux? N'avons-nous pas fait pousser cet arbre? » Elle s'en retourna à la maison et mourut, parce qu'elle avait été maudite par les dieux.

Une autre femme passait près de la forêt par un jour pluvieux, et elle vit un enfant qui avait grimpé sur un arbre et mangeait des baies. Elle s'approcha de l'enfant et lui dit : « Donne-moi quelques baies ! » Le garçon ne répondit rien et elle commença à en cueillir quelques-unes pour elle. Quand elle en eut cueilli assez, elle dit : « Vas-tu continuer à cueillir des baies par une pluie pareille ! Où est ta mère ? » Il garda encore le silence. Elle eut pitié de l'enfant, pensant qu'il était vraiment à plaindre : — « Viens », dit-elle, « laisse-moi te porter sur mon dos ! » Elle grimpa sur l'arbre, en descendit avec l'enfant, et l'attacha sur son dos avec son pagne ; puis, mettant son panier conique sur sa tête, elle partit pour la maison. En arrivant à sa hutte, elle vit qu'un feu avait été allumé à cause de la pluie. — « Ajoutez-y du bois », dit-elle, « à cause de cet enfant, que j'ai trouvé sur la route en train de manger des baies. » Elle dénoua son pagne, et essaya de mettre l'enfant sur ses jambes ; mais il ne voulut pas bouger, et s'attacha à son dos, où il resta absolument silencieux. Les gens dirent à la femme : « Pose-le sur le sol pour qu'il puisse venir se réchauffer près du foyer. » Il ne voulut pas. Alors ils lui dirent : « Descends ! » Mais il continua à refuser de bouger. Les habitants du village dirent alors à la femme : « N'as-tu pas passé près de la forêt de Libombo ? » — « Oui ! j'y ai passé », dit-elle, « et j'ai trouvé là cet enfant qui cueillait des baies, et je l'ai pris avec moi. » — « Ce n'est pas un enfant ! C'est un dieu ! », s'écrièrent-ils ! « Un enfant n'aurait jamais une tête dure comme celui-ci. Et regarde ses jambes ! Quelle force ! Comment as-tu pu penser que c'était un enfant ? » « Mais », dit-elle, « j'ai vraiment pensé que c'était un enfant ; serait-il possible que ce fût un dieu ? » Ils envoyèrent chercher des magiciens, jeteurs d'osselets. D'emblée ils surent ce qui en était : « Ha ! Hé ! Tu l'as trouvé à Libombo, n'est-ce pas ? » Ils s'efforcèrent de l'enlever de force, mais il s'attacha encore plus étroitement au dos de la femme, en raidissant ses jambes autour de sa taille et ses bras autour de son cou. Ils essayèrent de desserrer ses bras, mais c'était impossible ! Alors ils l'engagèrent à retourner à Libombo et à aller implorer les mattres de la forêt pour qu'ils la libèrent de l'enfant. Elle prit son panier, et retourna à l'arbre où elle l'avait trouvé. Le gardien de la forêt parut bientôt. C'était Makoundjou (l'ancêtre de Nkolélé). Il invectiva la femme et ceux qui l'accompagnaient en disant : « Quand vous voyez des fruits dans la forêt ne les cueillez pas ! Si c'est du maïs, laissez-le, ou si vous le cueillez laissez au moins un épi. Si vos poussins s'y réfugient, ne les suivez pas. Si vos chèvres s'échappent et y entrent, ne les poursuivez pas. Nous

en avons assez nous, gens de Libombo, d'offrir des sacrifices pour vous, les passants. Vos ennuis sont la conséquence des péchés (psihono) que vous commettez en cet endroit. « On prit une poule blanche et la sacrifia pour la femme. En prononçant le « tsou » le prêtre dit : « Voilà le bœuf que nous offrons pour accompagner notre demande. Que ce dieu quitte son dos : elle ne savait pas que c'était un dieu. Par quel chemin les gens pourront-ils passer à l'avenir si vous, les dieux, vous y semez des obstacles? » Tandis que l'on offrait le sacrifice, cet être quitta soudainement son dos; il disparut et personne ne vit comment et où il s'en était allé... Quant à la femme elle fut prise de tremblements violents et mourut...

Un homme viola un jour la défense de couper du bois sec dans la forêt. Tout à coup il reçut par derrière des fruits de kwakwa et de sala qu'on lui lançait. C'étaient les dieux. Il essaya de fuir, mais ne trouva pas le chemin pour sortir du fourré. Il s'égara et, fatigué d'errer dans la forêt, il laissa tomber son fagot de bois mort. Alors les dieux le laissèrent trouver de nouveau chemin, mais quand il fut dehors, à découvert, il s'aperçut qu'il ne portait plus rien, et que même sa hache lui avait été prise.

Parfois les dieux se font entendre; quand ils sont spécialement heureux ils jouent de la trompette, chantent et dansent. Les passants essayent souvent de jeter un regard de leur côté, mais le bruit s'arrête immédiatement, et recommence juste derrière leur dos. Les gens du pays savent très bien d'où vient cette musique et à Libombo, ils peuvent même dire le chant que l'on entend dans la forêt. C'est bien dommage que je n'aie pu obtenir la musique de cette ode des dieux! Je puis néanmoins en donner les paroles qui sont, il faut l'avouer, assez terre à terre.

**Avec des arachides et des oignons, nté, nténté!
Préparez une bonne sauce dans la marmite!**

Ces légendes sont anciennes, mais voici un ou deux faits tout à fait récents, qui montrent que l'âge des bois sacrés n'est pas tout à fait passé ou, au moins, que la terreur religieuse qu'ils inspirent survit encore dans quelques cœurs fidèles!

Spoon me certifia qu'il avait vu un jour tout un troupeau de chèvres dans la forêt, alors qu'il récoltait des amandes tihouchlou. Il courut le dire à son grand-père, Nkolélé, et lui demanda s'il pouvait se les approprier. Nkolélé le réprimanda en termes sévères : « Malheureux! Ne t'avise pas de les toucher! Elles appar-

tiennent aux dieux! Ne leur adresse pas même la parole! C'est tabou (psa yila). »

Les jeunes gens de Libombo avaient coutume de blasphémer dans leur cœur, et disaient : « Il n'y a point de dieux. » — « Mais, ajoutait Spoon, nous avons vu bien vite qu'il en existait, quand ils tuèrent l'un d'entre nous appelé Mapfindlène. Il se promenait le long du sentier, en chantant et en faisant des sauts, quand il marcha sur un serpent qu'il n'avait pas vu et qui le mordit. Pendant la nuit les dieux s'approchèrent de lui. Il commença à se gratter tout le corps. Il les vit contre la paroi, semblables à des serpents; ils disaient : « Tu nous as blessés! » Personne d'autre ne les vit. Sa mère essaya de le calmer, mais il se mit à pousser des cris perçants et lui dit : « Laisse-moi! Les dieux me tuent parce que je les ai foulés aux pieds! Au secours! » « On jeta les osselets et le devin dit : « Ce malheur vient des dieux de votre famille! N'a-t-il pas marché sur un serpent? » Ses parents offrirent un sacrifice aux dieux, pour essayer de se les rendre propices : mais les dieux étaient irrités, et Mapfindlène mourut.

L'histoire suivante est la plus récente. Elle me fut contée par le héros lui-même, Nkolélé, le vieux prêtre de Libombo.

Après la guerre de 1894-1895, les autorités portugaises établirent un camp à Morakwène, et décidèrent d'y construire le siège d'une circonscription. Dans ce but, il fallait élargir le sentier primitif qui conduisait à Lourenço Marques, et les indigènes durent laisser abattre des arbres et nettoyer le terrain sur une largeur de quelques mètres des deux côtés du sentier; on construisit alors une belle route de quelque vingt kilomètres. Cette route passait tout près du bois sacré de Lilombo, car on avait décidé de suivre le tracé du sentier qui longeait ce bois sur une distance d'environ un demi-kilomètre. Or il y avait en cet endroit un immense acajou du tronc duquel sortait une grande branche deux à trois mètres au-dessus du sol juste au-dessus du sentier; on dut la couper et les gens des environs furent chargés de le faire. « Quand ils se mirent à l'ouvrage », me dit Nkolélé, le (28 novembre 1895), je m'en fus voir ce qu'ils faisaient avec le grand acajou. Comme j'étais assis, les dieux vinrent me trouver et me dirent : « Que fais-tu là? Tu aurais dû rester à la maison. » Je tombai à la renverse inconscient et restai dans cet état quatre jours. Je ne pouvais manger : ils avaient fermé ma bouche. Je ne pouvais parler! Mes gens me ramassèrent et me portèrent à la maison. On appela mes parents et mes enfants : les habitants du village disaient : « Notre médecin nous a quitté! Il est mort! » Alors mon fils aîné

s'en alla offrir un sacrifice dans le bois sacré. Il mit en liberté une poule qui s'envola et ne revint pas, et pria ainsi : « O mes ancêtres! Voici mon bœuf. Ne tuez pas mon père! » Alors je me relevai. Ah! Ce fut lui, Ngéléńwana, mon fils aîné, qui me sauva! Je regardai autour de moi et dis : « Pourquoi tous ces gens sont-ils réunis ici? » Ils étaient terrifiés. Alors ils me dirent que les dieux de Libombo étaient courroucés contre moi. Les dieux me dirent (sans doute par le moyen des osselets) : « Prends un bœuf-coq » (ce qui veut dire un bœuf, l'animal du sacrifice, mais il peut être un coq), « et va chez ton frère Chihoubane. Qu'il te donne une poule, puis va sacrifier. Pourquoi es-tu allé là? Tu aurais dû rester à la maison et envoyer tes enfants. » Je ne suis plus allé sur la grande route. Je m'en vais par le sentier du marais et jamais par l'avenue construite par les Blancs. Maintenant je puis de nouveau retourner par ce chemin, car j'ai offert mon sacrifice, et les dieux ont dit : « Il nous a demandé pardon par le moyen de ses offrandes. »

Cette histoire n'a-t-elle pas quelque chose de significatif et de touchant? La civilisation s'avance irrésistiblement, écrasant tout sur son chemin, rognant sans remords et peut-être sans le savoir l'orée du bois sacré! Et là, sous l'acajou mutilé, le vieux prêtre, gardien des traditions, tombe en défaillance et demande pardon d'avoir été le témoin involontaire du sacrilège.

Ces histoires ne sont pas restreintes au bois sacré de Libombo. On en conte de semblables au sujet de toutes les forêts. Mboza dit :

« Une femme fut assez imprudente pour couper quelques branches de bois sec dans le bois sacré de Masingué près de Morakwène. Elle entendit soudain une voix étrange : « bi... bi... » et reçut des coups. Elle courut à la maison en laissant ses vêtements dans la forêt. Arrivée à la maison, elle demanda à son mari d'aller les chercher, mais il refusa car il avait trop peur. Ce fut Nkoumouza, le gardien de la forêt, qui s'en alla les chercher, mais ils durent lui donner une bouteille de vin comme récompense. »

Voici une autre histoire plus ancienne à propos de la même forêt :

« Dans les temps anciens on voyait fréquemment les dieux qui s'en allaient à la file les uns des autres puiser de l'eau au puits. Ils avaient leur chemin à eux. Ils étaient de courte taille et les femmes portaient leurs bébés dans le *ntéhé* mais, chose étrange, elles les portaient les pieds en haut et la tête en bas! Un homme appelé Michimongo, avait construit son village près de la forêt.

Les dieux, irrités contre lui, entrèrent dans ses huttes, tandis qu'il travaillait aux champs avec ses gens. Seul un petit enfant était resté au village; les dieux l'enveloppèrent dans une natte et le cachèrent quelque part derrière les huttes. Puis ils s'en furent dans la direction des champs et crièrent : « Michimhongo! Il y a des visiteurs dans ton village. » L'homme regarda qui l'appelait mais ne vit personne. Il alla à la maison et vit que l'enfant avait disparu. Le soir les dieux vinrent et lui dirent : « Regarde derrière les huttes. Mais déménage tout de suite; ne reste pas près de notre chemin! Si tu le fais, nous te tuerons toi et ton enfant. » Le malheureux n'eut pas besoin d'un second avertissement!

Non loin de cet endroit, dans le district de Nkanyène, se trouve le bois sacré de Thatlha. On dit qu'une énorme marmite y a été placée il y a longtemps, une marmite enchantée qui possède la faculté de locomotion. Elle peut se mouvoir jusqu'au village qui est là-bas (à un demi-kilomètre). Mais bien qu'elle soit peut-être arrivée seulement hier à l'endroit où vous la voyez, elle est déjà tout à fait cachée dans la haute herbe et les buissons, comme si elle y était restée des années! Elle se promène d'un bout du cimetière à l'autre. C'est tabou de la toucher. Quand les Portugais essayèrent d'établir un camp dans cet endroit, ils entendirent des bruits étranges pendant la nuit, des tambours, des trompettes, etc. Les Landis (indigènes) leur dirent : « Prenez garde! Il y a des dieux ici. » Alors ils transportèrent leur camp à Morakwène (Mboza).

Le bois du Tembé, appelé Moudlomadlomana, est très célèbre. On dit que, dans les temps anciens, il y avait là une ancre, et que, avant de faire son sacrifice, le prêtre la soulevait, puis la laissait retomber sur le sol en disant : « Chawanel (Je te salue) Tembél » Si l'offrande était acceptée on entendait le son d'une trompette : « bvé... bvé... » très loin au fond du bois, mais on ne voyait aucune forme humaine. Cette ancre avait aussi des pouvoirs extraordinaires. Quand le pays était en guerre avec ses voisins, et que cela n'allait pas bien pour le clan Tembé, l'ancre s'en allait d'elle-même dans le district de Matjolo. C'était le présage d'une catastrophe terrible!

Personne n'a jamais pénétré très loin dans le bois sacré de Tiyini, celui du clan de Matjolo, car on disait que quiconque s'y hasarderait se perdrait car il ne pourrait retrouver le chemin pour en sortir. Quand les gens de Matjolo avaient besoin de la pluie, ils emmenaient avec eux un jeune homme du pays dans le bois, là, ils l'abandonnaient. Les dieux acceptaient leur offrande

et le jeune homme, frappé de paralysie, se voyait incapable de suivre dans leur retraite ceux qui l'avaient conduit au martyre. Il les voyait s'en aller, mais restait en arrière pour être dévoré par les dieux. Les autres se hâtaient de faire leur sacrifice et s'en retournaient à la maison : il leur était interdit de regarder en arrière. Une fois à la maison, ils racontaient comment ils avaient vu sur le sol, dans la forêt des empreintes d'adultes, et même de petits enfants assez âgés pour ramper sur les mains et les genoux! Souvent, à ce qu'ils assurent, ils rapportaient la pluie avec eux!

D'après toutes ces histoires, il est évident que, dans l'idée thonga, les dieux-ancêtres habitent les bois sacrés, et mènent là une vie dans l'intérieur de la terre, parfois au dehors, très semblable à la vie terrestre. Mankhélou avait néanmoins une autre idée, que l'on peut difficilement concilier avec cette représentation-là. Sur la branche fourchue qui lui servait d'autel dans sa hutte, on voyait une longue branche à l'écorce grise et brillante prise à un arbuste grim pant appelé *nwabola*. Cette branche avait d'énormes épines, que l'on supposait capables d'attirer des choses précieuses, des choses éloignées, et de les réunir dans la hutte : de l'argent, des bœufs, des filles à marier, etc. et aussi les dieux-ancêtres : « Quand ils passent à travers le pays, en venant de notre vieux domicile près du Limpopo, ils sont pris par les épines, et restent avec nous pour nous bénir. » L'idée que les dieux volent à travers l'espace se rencontre très rarement. Je n'ai jamais entendu dire que les dieux fussent au ciel, malgré le terme *souto badimo*, que certains croient signifier : ceux qui sont en haut.

5° *Relation entre les Dieux-Ancêtres et leurs descendants encore en vie.*

L'apparition des dieux-ancêtres sous une forme humaine dans les bois sacrés n'est pas fréquente. Les dieux se révèlent à leurs descendants par d'autres moyens plus ordinaires; tout d'abord par des apparitions *sous forme d'animaux*; soit les Mantes (p. 290) soit, plus souvent encore les petits serpents bleus verts que l'on appelle *chihoundjé* (p. 295). On voit fréquemment ces reptiles charmants et inoffensifs dans les huttes. Ils se glissent dans le chaume du toit ou le long des roseaux des parois¹.

1. Voici l'histoire que l'un de mes informateurs du pays de Khocène m'a contée : toute sa famille était rassemblée pour une fête de mariage. Les gens étaient fort occupés à se divertir et à s'amuser sur la place du village. Les vieilles femmes étaient restées dans la hutte, et elles virent soudain deux

Les indigènes ne les touchent jamais, car ils pensent que ce sont certains de leurs dieux-ancêtres qui sont venus leur rendre visite. C'est tabou de les tuer. Si une maladie survient dans le village, il se pourrait que les osselets révèlent que quelqu'un, dans la hutte, a blessé les dieux, et alors on devrait offrir un sacrifice pour les apaiser. Ils apparaissent aussi sous la forme de la grosse vipère grise (chiphyachla) ¹.

En second lieu, les dieux-ancêtres communiquent avec les vivants *par leurs rêves*. Si quelqu'un rêve de l'un de ses parents morts, il est très effrayé, et va consulter les osselets, pour savoir exactement ce que le dieu veut de lui (Viguet). Si l'apparition est pénible, si le dieu vient en ennemi, comme s'il voulait combattre, le rêveur, à son réveil, va prendre un peu de tabac, ou un petit

petits serpents verts qui se fauflaient dans les parois de roseaux. Elles en furent fort effrayées, et appelèrent tout de suite le maître du village. Il vint, vit les serpents, et dit : « Ne craignez rien! Ce sont nos dieux-ancêtres! Ils sont venus prendre part à notre fête! »

1. Dans la description qu'il me fit d'un sacrifice où il officiait en septembre ou octobre 1895, le vieux prêtre Nkolélé me présenta comme un fait l'histoire suivante que je vais reproduire mot à mot :

« J'allai moi-même dans le bois avec l'offrande que j'avais préparée pour les dieux, et alors *il sortit*. C'était un serpent; c'était le père de Makoundjou, le Maître de la Forêt, Mombo wa Ndlopfou, Face d'Éléphant. Il vint et tourna autour de ceux qui étaient présents. Les femmes s'enfuirent, terrifiées. Mais il était venu seulement pour nous remercier. Il n'était pas venu pour nous mordre. Il nous remercia en disant : « Merci! Merci! Vous êtes donc encore là, mes enfants! Vous êtes venus me combler de présents, et m'apporter des fruits! C'est bien! » Il était venu nous remercier pour notre poulet. Car même si l'on ne tue qu'un poulet, il est entièrement satisfait. Pour lui, ce poulet a la même valeur qu'un bœuf. C'était une énorme vipère, aussi grosse que ma jambe ici (il montrait sa cheville). Il s'approcha de moi et resta tout tranquille, sans me mordre. Je le regardai. Il dit : « Merci! Ainsi tu es encore là, mon petit-fils! »

— Mais, dis-je à Nkolélé, que me racontes-tu? Est-ce un fait réel ou le produit de ton imagination?

— C'est un fait indubitable! Ce sont de grandes vérités! Ensuite je priai en disant : « Toi, Mombo-wa-Ndlopfou, Maître de ce pays, toi qui l'as donné à ton fils Makoundjou; Makoundjou l'a donné à son fils Hati; Hati l'a donné à Makhoumbi; Makhoumbi l'a donné à Kinini; Kinini l'a donné à Mikabyana; Mikabyana l'a donné à Mawatlé (Mawatlé l'a donné à son fils, à moi-même, doit être sous-entendu ici)... Voici mon offrande. N'est-elle pas belle? Et me voici, je suis resté seul. Si je n'avais pas apporté ceci avec moi, qui vous aurait donné quelque chose? N'est-ce pas bien ainsi? Je te demande à toi, mon ancêtre, tous les arbres; les palmiers pour construire les maisons, les troncs que l'on peut creuser pour en faire des canots; que ces troncs ne tombent pas sur les gens et ne les écrasent pas, quand ils vont les abattre, là-bas, au marais. »

morceau d'étoffe, suspend ce dernier quelque part dans les roseaux de la paroi, ou verse le tabac en poudre près de la porte, en guise d'offrande. Le dieu peut aussi lui avoir enjoint de lui offrir quelque chose à boire. L'homme achètera alors une bouteille de vin ordinaire, et en versera un peu devant la porte; il boira le reste avec ses compagnons. Si le rêve survient pendant un voyage et que le dieu ancêtre paraisse heureux, le voyageur jettera un peu de tabac sur le sol, à son réveil, et dira : « Je t'avais prié de m'aider en chemin; tu es vraiment venu! Aide-moi encore à aller de l'avant! » Mais si le dieu-ancêtre a un regard courroucé et lui dit : « Pourquoi ne me donnes-tu pas un morceau de calicot? Tu m'as oublié » — le voyageur se procurera un morceau d'étoffe et l'attachera autour d'un arbre; puis il dira : « Quand je m'en retournerai à la maison après avoir gagné de l'argent, je t'en donnerai. »

Mais le grand moyen qu'emploient les dieux pour révéler leur volonté est la collection des *osselets divinatoires*, que l'on jette en toute occasion, et que l'on appelle « la Boula », la Parole. Ce mot signifie-t-il la Parole des dieux? Pas exactement, mais, dans la plupart des cas, le devin pense qu'il tient son pouvoir divin d'un parent décédé, qui consultait lui-même les osselets et qui lui a transmis sa faculté d'interprétation. Quelle que soit l'explication réelle, le fait demeure que c'est par le moyen des osselets que les Thongas croient connaître la pensée et le désir de leurs dieux, et c'est la raison pour laquelle comme nous le verrons plus tard, la divination joue un rôle si énorme dans leur vie. Il est de la plus grande importance pour eux qu'ils sachent ce que leurs dieux pensent et ce qu'ils font, car l'existence même du village et du clan, et le bien-être de chacun de leurs membres dépend d'eux. La « Boukwembou », ou Divinité, n'est-elle pas « le pouvoir de tuer ou de faire vivre, d'enrichir ou d'appauvrir? » Les indigènes croient fermement en ces deux actions opposées de leurs dieux. Pour eux les psikwembou sont les maîtres de toutes choses : de la terre, des champs, des arbres, de la pluie, des adultes, des enfants et même des baloyii ou jeteurs de sorts! Ils ont la toute puissance sur tous ces objets et toutes ces personnes.

Les dieux peuvent *bénir* : si l'arbre est couvert de fruits, c'est qu'ils l'ont fait pousser (I, p. 390, note); si les récoltes sont abondantes c'est parce qu'ils forcent les jeteurs de sorts à multiplier le grain, ou les empêchent de le détruire (I, p. 374); si vous rencontrez une amphore de vin de palme, c'est votre dieu qui vous a envoyé cette aubaine (p. 43). Quand Mboza sortit indemne de

la bataille de Morakwène, un de ses parents s'écria à son retour : « Les dieux de Makanéta ont encore été avec toi ! » (Psikwembou psa ka Makaneta psa ha kou yimélélé). Quand un homme a risqué de se noyer, ou de se fouler la cheville sur un tronc où il s'est pris le pied, il dira souvent : « Les dieux m'ont sauvé ! »

Mais ils peuvent aussi *maudire*, et faire tomber sur leurs descendants des malheurs sans fin. Si la pluie manque, leur colère en est cause; si un tronc vous tombe dessus, c'est eux qui l'ont dirigé dans sa chute; si votre enfant a de la fièvre et du délire, ils sont en lui, en train de tourmenter son âme; si votre femme est stérile, c'est eux qui l'ont empêchée d'avoir des enfants; ce sont peut-être les dieux de votre mère qui l'ont fait, parce que vous n'avez pas donné à votre oncle maternel le *Ijoumba*, la part du lobolo qu'il a le droit de réclamer (I, p. 257); en fait toute maladie, toute calamité peut venir d'eux. Il y a sans doute d'autres causes de malheur: les jeteurs de sorts, par exemple, ou le Ciel, et les osselets montreront qui a causé le dommage; mais les dieux-ancêtres sont certainement la force spirituelle la plus puissante qui agisse sur la vie de l'homme. De là, la nécessité de se les rendre propices au moyen des prières et des sacrifices.

II. — MOYENS DE PROPITIATION. OFFRANDES ET SACRIFICES.

L'étude de ces rites de propitiation est très intéressante, et elle jettera peut-être un peu plus de lumière sur les idées des Bantous concernant leurs dieux-ancêtres. Certains de ces moyens de propitiation ont un caractère nettement magique. Par exemple quand Mankhélou désirait persuader ses dieux de rester endormis et de le laisser en paix, il prenait des racines qui avaient été amenées à la lumière par une rivière sur les berges de laquelle les grosses eaux avaient emporté le sol. On comprend facilement pourquoi les dieux sont dans la terre, par conséquent des objets trouvés dans la terre peuvent exercer une influence sur eux. Aussi avait-il coupé ces racines en petits morceaux, il les avait cuites avec la viande d'une chèvre, et avait bu le jus; l'assagaie qui avait servi à tuer la chèvre avait été préalablement recouverte d'une poudre fabriquée avec ces racines. Il avait attaché l'astragale de la chèvre à sa cheville, du côté droit si le dieu qu'il voulait se rendre propice appartenait à la famille de son père, et du côté gauche s'il appartenait à la famille de sa mère. Si la cérémonie propitiatoire s'adressait à une femme, l'astragale était

attachée avec une courroie en bandoulière autour de son corps.

Nous verrons que des *actions magiques* comme celle-là interviennent souvent dans le culte des ancêtres des Thongas. Ce fait s'accorde avec leur conception générale de la nature, comme nous l'avons montré (p. 324), et avec les principes magiques ou les axiomes de la mentalité primitive. Mais à cet élément magique vient s'ajouter l'élément religieux : l'officiant sait qu'il désire influencer des êtres vivants, conscients et supérieurs, aussi a-t-il recours par-dessus tout à des *moyens spécifiquement religieux*, c'est-à-dire aux offrandes et aux prières. Il offre à ses dieux ce qu'il appelle une *mhamba*, et non des *miri*, charmes ou médecines semblables à ceux auxquels on a recours dans la magie proprement dite. Nous comprendrons mieux ce que le mot *mhamba* signifie, quand nous aurons décrit les différentes espèces d'offrandes.

1° Classification des Offrandes.

Ces offrandes sont beaucoup plus variées et compliquées que l'on ne pourrait le croire à première vue. On peut leur appliquer les principes suivants de classification :

1° Les *offrandes individuelles et les offrandes de famille*. Ce sont celles qui concernent un homme ou sa famille seulement, et les *offrandes nationales*, celles qui concernent le clan tout entier;

2° Les *offrandes simples* appelées *gandjéla*, et les *offrandes sacramentelles*, accompagnées de la fameuse syllabe *tsou* qui en fait un *hahla* (Ro) ou un *phahla* (Dj);

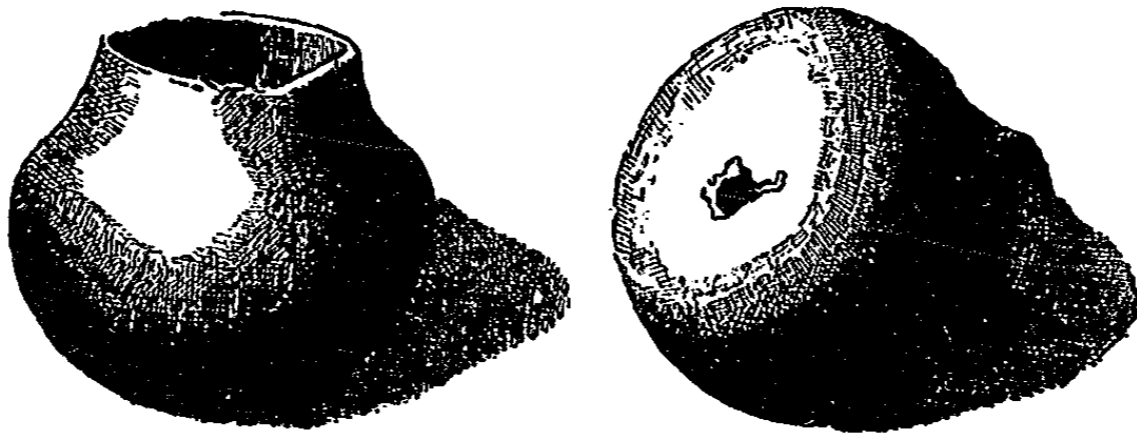
3° Les *offrandes avec effusion de sang*, et celles où il n'y a pas de victime tuée;

4° Les *offrandes régulières*, présentées à certaines dates, ou liées à certains événements définis de la vie de la famille ou du clan, et celles que l'on présente dans des circonstances *spéciales*.

a) Offrandes individuelles et offrandes familiales.

Offrandes simples (Gandjéla). — Ici le rituel est réduit au minimum. L'offrande est présentée par le père de famille au *gandjélo*, l'autel ou l'endroit où se célèbre le culte. Nous avons déjà dit que cet autel est une petite marmite placée du côté droit de l'entrée du village, ou sous l'arbre désigné par les osselets

(I, p. 305) ¹. Dans certains cas, surtout si le chef du village est un médecin ou un magicien, l'autel consiste en une branche fourchue fichée dans le sol, soit dans sa hutte, soit au milieu de la place du village. Tel était le cas dans le village de Mankhérou (voir le portrait de Mankérou, T. I., hors-texte). Cet autel était une branche de *nkonola* (ou *nkonono*); cet arbre-là le *mpfilou* et le *chisalala* sont les seuls arbres employés dans ce but. Il avait enlevé l'écorce à certains endroits et avait frotté le tronc avec ses poudres noires; il y avait ainsi deux bagues noires sur la branche, de cinq centimètres



LE COBELET DE SOKIS, AUTEL DE L'HUMANITÉ PRIMITIVE.

de large environ. On pouvait voir une quantité d'objets curieux suspendus aux branches latérales : des paniers remplis de racines, des calabasses de différentes grandeurs, contenant les précieuses médecines, des bouts de branches de l'arbuste *ñwabola* (p. 339), avec leurs grandes épines etc. Quand il avait gagné quelque argent ou quand il avait eu la chance d'acquérir quelque chose, Mankhérou avait coutume de placer ces objets près de la branche, et de les laisser là pour la nuit, pour informer ses dieux de sa bonne fortune. Au pied de la branche, la terre était recouverte d'une couche d'argile noire circulaire; au bord du cercle un petit sillon était creusé. Les hommes moins importants que ce grand *ñanga* se contentent de la petite marmite que j'ai déjà décrite. Cette

1. Si des gens de différents clans habitent le même village, par le fait que des étrangers ont « kondza », c'est-à-dire se sont mis sous l'autorité du chef (I, p. 403), il y aura un autel central, l'autel du maître du village, au pied de l'arbre sacré, où des offrandes seront présentées pour lui et pour ses parents; mais les gens d'autres clans auront leurs propres autels, près de l'entrée principale, à l'endroit où les représentants de chacun de ces clans se réunissent pour discuter de leurs propres affaires.

marmite peut être placée sur la tombe si l'ancêtre a été enterré près du village.

Dans le cas de Sokis (I, p. 133) c'était le *propre ustensile du défunt* que l'on employait. Il était percé au fond pour permettre à la bière de pénétrer dans le sol, lorsque les parents de celui qui venait de mourir lui présentaient une offrande ¹.

Les Offrandes régulières sont apportées à l'autel par le maître du village. Quand il a fini de préparer sa provision de *tabac*, il met avec soin quelques feuilles de côté, et va les déposer près de la petite marmite. Quand il a pilé assez de tabac à priser, il en met deux cuillerées dans la marmite, une pour les dieux paternels, l'autre pour les dieux maternels, en disant pendant l'opération :

« Folé hi lédji! Tlhanganan mi djaha, mi nga ndjih olobise loko ndji djaha folé, mi ko' ndji mi tjona. »

« Voici un peu de tabac! Venez tous et prenez une prise; ne vous fâchez pas contre moi quand je prise, et ne dites pas que je vous prive de votre part. »

Après avoir présenté son offrande, l'homme doit retourner à sa place sur le *houbo*, sans regarder en arrière : c'est tabou.

Une autre manière de *gandjéla* est d'offrir un morceau d'étoffe (*ntourou*), que l'on peut attacher à l'entrée ou à l'arbre du village (p. 288). On verse aussi des liquides dans le *gandjélo* (I, p. 326) : de la bière, quand a lieu une fête où l'on en boit; du vin, lorsqu'on en a acheté au magasin voisin; du vin de palme, quand la grande amphore a été remplie dans la forêt et que la précieuse boisson a été apportée au village. (On se souvient que l'amphore du vin de palme s'appelle *gandjélo*.)

Des Offrandes occasionnelles sont présentées par exemple dans le cas du *chirwalo* (I, p. 380) quand les beaux-parents sont venus faire visite en apportant des jarres de bière. On offre d'abord un peu de bière aux dieux pour que les jarres ne se cassent pas pendant le voyage de retour. Il en est de même après un rêve sans lequel les dieux ont réclamé telle et telle offrande.

Les Offrandes sacramentelles : *Kou Hahla (Ro)*, *Phahla (Dj)*. — Ces offrandes sont beaucoup plus importantes que les offrandes

1. J'ai réussi à me procurer cet ustensile, que l'on peut bien appeler l'autel de l'humanité primitive. J'offris à la femme de Sokis un petit porc en échange. Elle accepta très volontiers le marché, mais sa belle-sœur fit des objections, sans doute parce qu'elle craignait la colère du défunt... La veuve lui répondit : « Quand il était vivant, tu lui as assez souvent refusé de la bière! Tu peux faire de même maintenant et accepter le petit porc. » Grâce au bon sens de la femme de Sokis, je possède maintenant ce précieux petit ustensile percé, et puis en donner la reproduction dans l'illustration ci-contre.

simples et elles se distinguent de ces dernières par deux caractères : d'abord, elles sont toujours ordonnées par les osselets divinatoires; puis elles sont toujours accompagnées par le *tsou* sacramentel. On commence par consulter les osselets qui donnent de nombreuses indications sur la nature de l'offrande, le lieu où l'acte de culte doit être accompli (dans la hutte, derrière, au seuil, sur la place, dans le bois sacré ou dans la brousse). Quand la cérémonie se passe sur la tombe, les osselets révèlent si l'officiant doit se tenir à l'endroit de la tête ou à celui des pieds. (voir chap. III, D., pour la consultation des osselets).

L'Offrande d'Amertume. — Il y a un caractère progressif dans les offrandes, selon la valeur du don qui accompagne le « *tsou* ». Dans certains cas tout ce qu'on donne aux dieux est la petite quantité de salive qui accompagne l'émission du *son* sacramentel. Ces offrandes sont appelées « Offrandes d'amertume » (*kou hahla hi chibiti*) et constituent une catégorie très curieuse. Elles sont généralement présentées par un chef de village qui est accablé de tristesse et dénué de tout, « Il montre sa misère en n'offrant que sa salive. Il penche la tête sur son épaule avec un regard de douleur profonde. Son cœur est rempli d'amertume! Il n'a rien! Il ne cherche donc pas à gagner le bon vouloir de ses dieux en leur offrant de riches présents. Il désire plutôt obtenir leur bénédiction par son aspect abject et misérable. Et ils auront vraiment pitié de lui! » (*Mboza*). Cette description est touchante! Mais cette sorte d'offrande, si elle fait preuve de plus de piété individuelle que d'autres, doit seulement être présentée rituellement, c'est-à-dire sur l'ordre des osselets. Le sacrifice d'amertume peut être offert quand aucun mal n'a encore frappé le village, comme un préventif contre le malheur.

L'Offrande du Charbon. — Quand un chef de village a de grandes difficultés (querelles dans le village, maladie parmi ses gens), les osselets peuvent lui ordonner de présenter une offrande, de *hahla* avec un morceau de charbon. Il prend un charbon éteint, le place entre ses lèvres, prononce le *tsou* et ajoute :

« *Akhwaril* c'est-à-dire Doucement! Toi, tel et tel. Ce que tu désires le voici. *Aboupsayil* c'est-à-dire Gentiment! Ceci est du feu! Ceci est la gueule du lion! Que ce qui me trouble finisse! etc...

L'Offrande de la Terre. — La terre est l'offrande des chefs, car ils sont les maîtres du sol (I, p. 381). Les sujets peuvent aussi l'employer pourtant, dans diverses occasions. Quand les osselets n'ont pas révélé que la maladie est envoyée par les dieux-ancêtres, quand ils n'ont pas dit qu'elle était l'œuvre des jeteurs de sorts

alors elle est causée par « la terre, misaba », c'est-à-dire par des gens inconnus du pays (bhanou ha misaba). Les osselets disent : « Va chercher le nombril de la terre. » Le nombril de la terre, c'est la termitière. L'officiant prend alors un morceau d'un nid de termites et *hahla* par ce moyen. Il adresse sa prière à ses dieux-ancêtres pour être délivré de ses ennemis.

L'Offrande d'une Épine (Mhamba ya Moutwa). — On l'appelle aussi « kou hahla ka chihlahla », le sacrifice de la forêt. Le chef a vu que le malheur est tombé sur le village; tous ses gens meurent, le village va disparaître et retourner à la brousse. Il va alors à la forêt, cueille une épine, et accomplit l'acte religieux en suçant l'épine, et en émettant un peu de salive. Il revient à la forêt et place l'épine là où les osselets le lui ont ordonné.

L'Offrande du Mépris (Mhamba ya Litsañwa). — Nous avons déjà vu un cas où cette offrande est présentée. C'est une des parties du rituel de l'enterrement (I, p. 137) et nous l'avons appelée le rite de la branchette. Mais on peut encore se servir de cette branchette dans d'autres occasions. Dans certains clans (Nkouna, Khosa, Hlengwé) elle n'est pas employée lors de l'enterrement, mais ordinairement quand quelqu'un désire *éviter le mépris*, être bien reçu par ceux chez lesquels il se rend, par exemple quand il veut aller chez ses débiteurs et craint qu'ils ne le traitent avec mépris et ne refusent d'accepter sa réclamation, ou quand un jeune homme va faire sa cour à une jeune fille et craint qu'elle n'accepte pas favorablement ses propositions. L'acte religieux s'accomplit comme suit : l'officiant coupe un rameau de nkagne. Nous avons souvent parlé de cet arbre dont les fruits servent à la préparation de la fameuse bière du boukagne : on le regarde partout comme le plus précieux des arbres. C'est un arbre dioïque, comme nous l'avons vu (I, p. 375). La branchette doit provenir d'un arbre femelle si un homme *hahla* pour lui-même, et d'un arbre mâle si une femme le fait pour elle-même. L'officiant mord l'extrémité de la branchette et suce un peu de la sève dans sa bouche; puis il émet cette sève avec sa salive et commence sa prière.

L'Offrande du Figuier (Mhamba ya Hloulawoumbé). — Cet arbre se nomme chihlampfana ou hloulawoumbé. Il croît fréquemment comme parasite sur un autre arbre; ou bien il l'entoure, en croissant autour de son tronc, l'enserme et l'étouffe. Si un homme a un ennemi, s'il est des gens qui le haïssent, il déterre un bout de la racine de ce figuier, et l'emploie pour faire sa prière. Ceux qui le persécutent seront étouffés et périront, comme le tronc autour

duquel le hloulawoumbé croît. (Hloulawoumbé signifie vaincre les autres) ¹.

Les Offrandes des Médecins. — Les médecins indigènes sont très pieux, comme nous l'avons déjà dit. Tenant les secrets de leur art de leurs ancêtres comme une tradition de famille, ils demandent toujours la bénédiction de ces derniers sur leurs divers traitements. Ils le font en présentant de vraies offrandes, accompagnées du « tsou » et d'une prière liturgique. Dans le premier volume (p. 58), j'ai décrit la cérémonie religieuse qui accompagne le bain de vapeur mensuel donné aux bébés; un rite religieux est aussi accompli dans le hondola du sevrage (I, p. 60). Ce sont là des cas typiques. Une autre offrande de la même nature est présentée pour un homme qui va *partir en voyage*, pour Johannesburg, par exemple. Le docteur, après avoir préparé les médecines protectrices, les apporte à l'entrée de la hutte du voyageur, et appelle son client; alors, gardant un peu de la décoction dans sa bouche, il crache sur lui avec le *tsou* sacramentel, et fait la prière suivante :

« Akhwari! Abousayi! Ndji hlaya psolepso! Khongelwa a nga dlawi. Kou dlawa phalabourena! Khembo a dji souke, dji ya ka Chibouri, dji ya ka Nkhabelane! A a fambe psiné, a kandéjtéla balala, mitwa mi etlele, kou yetléla ni tindjaul A. a ye nwa mati ya kone, ma mou tjabisa hi djo tlouka ledji.

« Gentiment! Doucement! Je le dis. La mort ne s'approche pas de celui pour qui l'on prie : la mort ne vient que pour celui qui se fie à sa propre force! Que le malheur s'éloigne, qu'il aille à Chibouri, et Nkhabélane (l'extrémité du pays, voir I, p. 57). Qu'il voyage en sûreté; qu'il foule aux pieds ses ennemis; que les épines dorment, que les lions dorment; qu'il boive de l'eau là où il ira, et que cette eau le rende heureux, par la vertu de cette feuille (c'est-à-dire de mes herbes médicinales).

A ces mots, l'homme de l'art ajoute généralement une invoca-

1. Je mentionnerai ici une autre cérémonie religieuse qui est aussi appelée une mhamba, bien que je ne puisse assurer qu'on y prononce la prière d'usage. C'est l'*offrande d'une pierre*. Les pierres font presque entièrement défaut en pays thonga. Mais à la frontière swazi, sur les collines du *Lébombo*, il y a des rochers de porphyre et lorsqu'un indigène passe à un certain endroit, sur la route d'Estatuone, il ramasse une pierre, lui crache dessus, la frotte contre ses deux genoux, puis la jette sur un tas formé par les pierres jetées par ceux qui ont passé là avant lui. Ce tas de pierres s'appelle *chiltane*. On dit que l'on accomplit ce rite pour demander une bénédiction sur le voyage; ainsi le voyageur sera bien reçu dans les villages et on lui donnera beaucoup de nourriture. Cette coutume est très répandue dans d'autres tribus.

tion à ses propres dieux-ancêtres; il les prie de bénir les médecins qu'ils ont données à leurs descendants, et de s'unir aux dieux du voyageur pour assurer le succès de son entreprise. Puis, il emploie la décoction pour laver le corps du jeune homme qui est censé payer la note à son retour.

Les Offrandes des Chasseurs. — On les appelle *byalwa bya ngenge*, la bière de ngéngé. Cette bière est fabriquée avec des grains de maïs qui ont été concassés, mais non amollis par une longue infusion dans l'eau, comme on le fait généralement en préparant la bière : on en fait alors de la farine; puis on y ajoute de l'eau et le premier chasseur l'offre aux dieux-ancêtres, sous cette forme avec tous ses compagnons debout près de lui. Ils doivent partir immédiatement; par conséquent on n'a pas le temps de préparer de la vraie bière.

Les Offrandes des Voyageurs. — Ceux-ci ont aussi leur *mhamba* particulière, que l'on appelle *Lehika*. Il s'agit seulement d'un peu d'eau que l'officiant prend dans sa bouche, puis crache en faisant : « Pff! » (chez les Hlengwés : « Phaaal »). « Mes dieux-ancêtres! Puissé-je ne trouver aucune difficulté en chemin, etc... ». Cette offrande de l'eau est aussi présentée par un chef de village que troublent des querelles incessantes. Le moyen de les faire cesser n'apparaît pas clairement. Alors il demande à ses dieux de « pfoula ndléla », d'ouvrir le chemin, de manière à ce que tous les cœurs puissent trouver le soulagement. Il obtiendra ainsi du secours pour « pastre son village, kou byisa mouti ». L'idée de « trouver un chemin » suffit à expliquer que cette offrande soit faite dans deux circonstances si différentes l'une de l'autre. Je ne sais pourquoi on emploie de l'eau pour obtenir ce résultat.

Les offrandes que j'ai décrites jusqu'ici ont un caractère plus ou moins individuel. Examinons maintenant celles qui sont en relation directe avec la vie de la famille.

Sacrifices familiaux ordinaires. — Nous avons vu qu'ils sont accomplis lors des événements les plus importants de la vie. Lors du *sevrage* (I, p. 60;) ce sacrifice pourrait néanmoins être plutôt appelé un sacrifice médical), le *jour du mariage*, soit publiquement comme dans les clans rongas (I, p. 108), soit privément, par le père de la fiancée seul, comme c'est la coutume chez les Nkounas. On supplie les dieux de donner à la jeune femme mariée « timbéleko », des naissances, c'est-à-dire des enfants, parce qu'il semble que la puissance d'enfantement dépende directement des dieux. On accomplit aussi des actes religieux réguliers à l'enterrement (I, p. 132), lors de l'écrasement de la

hulle (I, p. 150 et s.), pendant le jour des *mahloko* (I, p. 203), et lors de l'*adjudication de l'héritage* (I, p. 195).

J'ai déjà mentionné le sévère tabou qui concerne les victimes tuées dans ces sacrifices. Les portions distribuées aux différents parents ne doivent pas être mangées dans le village du défunt, ni dans ceux des différents visiteurs. Cette viande doit être rôtie en chemin, et mangée sur place, et il est de même tabou de l'assaisonner de quelque façon que ce soit. Les habitants du village du défunt peuvent manger la viande bouillie, mais il est interdit d'ajouter des arachides à la sauce.

Ce sont là les grands sacrifices familiaux où les neveux utérins jouent un rôle si curieux, et à l'occasion desquels les affaires de famille sont discutées et réglées. Ils jouent un rôle très important dans la vie de la famille, et c'est pourquoi je les ai décrits avec détails, quand j'ai parlé de la vie sociale de la tribu, car la religion et la vie sociale sont intimement liées ici. Je n'ai donc pas besoin de dire grand'chose de plus à leur sujet. Avec leur rituel clairement établi et typique, ils forment l'élément le mieux défini et le plus stable de la vie religieuse de la tribu.

Rangane affirme qu'une autre offrande est présentée régulièrement dans le district de Malouléké. *Quand on cuil pour la première fois du maïs* de la nouvelle saison, chaque chef de village prépare un peu de farine, en prend une cuillerée, et la répand devant lui en adressant une prière en même temps aux esprits des Nyais, c'est-à-dire aux dieux des Nyais, qui ont été conquis par les Maloulékés. Il appelle cela : « *magandjélo ya kou ñwantséka* », c'est-à-dire « le sacrifice goûté puis jeté loin ». Il s'agit évidemment de propitier les dieux qui étaient les premiers propriétaires du pays et qui pourraient faire du mal aux envahisseurs ou les détruire. Voyez p. 332 le respect que montrait Mahazole pour le bois sacré de Libombo et aussi la curieuse requête des Samaritains, II, Rois XVII.

Sacrifices familiaux spéciaux. — J'entends ici particulièrement les sacrifices offerts *en cas de maladie*. Quand les osselets ont montré que la maladie est causée par les dieux (et non par les jeteurs de sorts, le ciel, ou la contamination, qui sont les trois autres causes possibles), et aussi qu'elle vient de tel et tel dieu-ancêtre, un dieu d'amertume, ou un dieu de la ligne paternelle ou maternelle, ils indiquent ensuite la nature de l'offrande qui doit être faite, le lieu où elle doit être présentée, et parfois même la personne qui doit officier. Voici la description détaillée que Viguet donne d'un sacrifice offert pour un ntoukoulou, un neveu utérin

malade : « Suppose », dit Viguet, « que je sois l'enfant malade. Les osselets ont dit que l'offrande doit être présentée aux dieux de nos *bakokwana* (famille de la mère); nous allons alors chez nos parents du côté de notre mère, chez mon *maloumé* et lui demandons d'offrir le sacrifice. L'offrande peut consister en une poule ou un ornement, comme un bracelet. Si c'est une poule, mon *maloumé* la tuera selon le rite cérémoniel; il prendra quelques plumes du cou souillées de sang, les mettra dans sa bouche, crachera sur elles, fera *lsou* (le sang de la victime se mêle ainsi à la salive du prêtre) et il dira (*boulabouléla*) :

« Vous, mes dieux, et vous tel et tel, voici notre *mhamba* (offrande)! Bénissez cet enfant, faites-le vivre et grandir; rendez-le riche, pour qu'il puisse tuer un bœuf pour nous (quand nous irons le visiter). Vous ne servez à rien, vous les dieux; vous ne nous causez que des peines! Car même quand nous vous présentons des offrandes, vous ne nous écoutez pas! Nous manquons de tout! Toi, tel et tel (il nomme le dieu à qui l'offrande est présentée selon l'ordre des osselets, c'est-à-dire le dieu courroucé qui a persuadé les autres dieux de causer du mal au village en rendant l'enfant malade, tu es plein de haine! Tu ne nous enrichis pas! Tous ceux qui réussissent y parviennent par l'aide de leurs dieux! Maintenant nous t'avons fait cette offrande! Appelle tes ancêtres, tel et tel; appelle aussi les dieux de l'enfant malade, car les gens de chez son père n'ont pas volé sa mère; ces gens, de tel et tel clan, sont venus en plein jour (loboler la mère). Venez donc ici à l'autel! Mangez et partagez-vous votre bœuf (la poule!) selon votre sagesse. »

Le prêtre prend alors une plume des ailes, un ongle du pied gauche et le bec, et après les avoir attachés ensemble, il les fixe au poignet ou à la cheville gauche de l'enfant, les suspend à son cou, en passant la ficelle sur l'épaule et sous le bras gauche, (tout se fait du côté gauche, car c'est une offrande aux dieux de la mère; ce serait du côté droit s'il s'agissait des dieux du père). Ces parties de la victime sont appelées *psiroungoulo*, les amulettes religieuses.

Si c'est un bracelet que l'on offre, sur l'ordre des osselets, le prêtre versera un peu de bière consacrée sur l'objet, et dira sa prière. Puis on attachera le bracelet au pied de l'enfant. Celui-ci ne doit ni l'enlever, ni l'échanger contre quelque chose d'autre : il appartient aux dieux.

Cette description de Viguet est typique des sacrifices offerts en cas de maladie. Dans le clan *Malouleké*, le sacrifice offert pour un malade se fait comme suit : le chef prend de la bière très di-

luée, spécialement préparée pour les dieux, la bière appelée *byala bosila*, et un rameau de nkagne. Il ordonne à son patient de s'asseoir près de l'autel, et après avoir trempé le rameau dans la bière, il le suce et dit : « Phaal (ce mot correspond à tsou) : voici de la *byala bosila*, toi, Makhima! Prends-la et porte-la à ton père Machakhadzi; appelle tous les autres et viens boire ici! Que toute maladie s'éloigne! Guéris cet homme! »

Je dois rappeler aussi le sacrifice offert lors de la curieuse cérémonie du *dlaya chi longo*, dans le cas d'un mariage entre parents rapprochés (I, p. 246), et je vais en décrire deux autres, le sacrifice pour le fils qui vient de revenir de Johannesburg et le sacrifice de réconciliation.

Quand un jeune homme, absent de la maison pendant un certain temps, revient dans son village, il ne peut être y reçu sans des précautions spéciales. Si une mort est survenue dans le village il doit être purifié de la contamination collective avant d'oser manger la nourriture du village. C'est le « *louma milomo* » (I, p. 140) dicté par la crainte de la souillure de la mort. Certaines des provisions du défunt, gardées dans une marmite, et diluées dans de l'eau chaude, doivent être versées entre ses deux grands orteils, et il doit ensuite les frotter l'un contre l'autre. Mais auparavant un acte religieux est de rigueur. Avant que le jeune homme qui revient soit autorisé à entrer dans son village, il doit rester un moment dehors, pendant que son père, assis à l'entrée principale, coupe le cou à une poule qu'il a choisie auparavant, et la jette sur le bagage du jeune homme. La victime agonisante saute çà et là (*phouphoumela*). L'officiant prend alors quelques-unes des plumes souillées de sang, prononce le *tsou*, et dit :

« Voici votre fils. Il est revenu sain et sauf à la maison, parce que vous l'avez accompagné! Peut-être a-t-il rapporté des livres sterling pour loboler. Peut-être prendra-t-il femme! Je ne sais. La grande chose c'est qu'il soit en santé, et que vous l'ayez ramené sain et sauf! »

L'Offrande de Réconciliation. — Un des actes religieux les plus curieux relatif à la famille est celui que l'on appelle *kou hahlela madjiéba*, c'est-à-dire accomplir une action sacramentelle relative aux *madjiéta*. *Djiéta* (*dji-ma*) signifie un serment téméraire ou un serment accompagné d'imprécation. Si deux frères se querellent et que le plus jeune croyant être celui qui subit l'injure, rompt toute relation avec son aîné, il se peut qu'il dise dans sa colère : « Je ne te parlerai plus jamais, et ne viendrai plus jamais dans ton village! » C'est un « *djiéta* ». Pour donner plus de poids à l'impré-

cation, le frère en colère mettra l'ongle de son pouce sous l'une de ses incisives, le poussera de l'intérieur à l'extérieur et dira : U ta kota u *ñwo* psi nga yentchekanga! », ce qui veut dire probablement : « Puisses-tu mourir si cela n'arrive pas » (si je ne tiens pas mon serment). Ou bien il se pincera la-peau sous l'œil, et la tirera en avant en disant : « U ta kota houm! (Même signification). Les deux hommes peuvent rester des années sans la moindre relation l'un avec l'autre. Mais si une grave maladie éclate dans le village du plus jeune, et que les osselets lui enjoignent de faire une offrande, il se trouve dans un cruel embarras. Il n'a pas le droit de l'offrir lui-même, car, selon la grande loi de la prêtrise dans l'ancestralâtrie, c'est son frère aîné qui doit le faire pour lui. Les osselets, consultés à nouveau, répondent : — « Il y a quelque chose qui fait obstacle. Tu as fais un nœud. Commence par le défaire, puis offre le sacrifice. » Le frère puîné ira alors chez son aîné et lui dira : « J'ai péché en jurant avec serment que je ne reviendrais jamais à ton village. Allons « hahlela djiéta », accomplir l'acte sacrificiel qui abolira le serment téméraire ¹.

L'aîné le réprimandera sévèrement, mais acceptera probablement ses excuses. C'est cette rencontre, en vue d'une confession et d'une réconciliation, qui est appelée kou hahléla djiéta, même si aucun autre acte, aucun *tsou* et aucune prière ne l'accompagnent. Néanmoins la réconciliation peut être célébrée d'une manière plus solennelle dans une cérémonie, à laquelle assistent les membres âgés de la famille. Le frère qui a prononcé l'imprécation prépare une décoction d'une herbe spéciale, appelée mou-dahomou, et la verse dans une coque de sala. Chacun vient sur la place du village, et les deux ennemis d'antan s'asseyent au milieu sur le sol. L'offenseur élève la coque à ses lèvres, boit à petits traits la décoction, la crache avec le *tsou* ordinaire, et dit : « Voici

1. Voir aussi mon article sur « Le sacrifice de réconciliation » chez les Baronga (*South African Journal of Science*, février 1911). Le djiéta est toute sorte de serments téméraires, non seulement celui que l'on prononce contre un frère. Si un homme jure qu'il n'entrera plus dans un petit lac (parce qu'il y a été piqué par quelque chose), ou dans une rivière (parce qu'il a été poursuivi par un crocodile) c'est aussi un *djiéta*. S'il voit qu'il est nécessaire qu'il entre de nouveau dans ce lac ou dans cette rivière, il doit tout d'abord hahlela djiéta, c'est-à-dire abolir son serment par un acte sacramentel. Ce n'est pas nécessairement une prière aux dieux, mais seulement une invocation adressée à l'imprécation elle-même : « Toi, djiéta, j'ai dit que je ne rentrerais pas dans ce lac mais je veux y pêcher (tjeba p. 83) et manger du poisson! Qu'il ne m'arrive pas malheur à cause de cela. » Alors il prend un peu d'eau dans ses mains, et la jette dans le lac.

notre djiéta. Nous l'avons prononcée parce que nos cœurs étaient pleins d'amertume. Aujourd'hui elle doit prendre fin. C'est bien que nous fassions la paix. » L'autre frère, l'offensé, prend alors la coque, et après avoir accompli le même rite du tsou, il dit : « J'étais courroucé à bon droit, car c'était lui qui m'avait offensé le premier! Mais que cela soit fini aujourd'hui; mangeons avec la même cuiller, buvons dans la même coupe, et soyons de nouveau amis. » Alors il brise la coque : ils boivent et se réjouissent ensemble.

Dans les clans du Nord cette offrande s'appelle *byalwa bya houwa* la bière du bruit (à cause du bruit que firent les hommes qui se querellaient). On l'estime aussi nécessaire, non seulement pour réconcilier des frères brouillés, mais comme une protection contre les jeteurs de sorts. Ceux-ci seraient en effet encouragés à ensorceler ces hommes, pendant que, si l'un d'entre eux tombe dans le malheur les gens diraient que c'est son frère qui lui avait jeté un sort; les jeteurs de sorts auraient ainsi une occasion de le tuer sans avoir à craindre d'être découverts! Cette offrande consiste en plusieurs sortes de céréales du maïs, du millet, du sorgho, tirés des greniers de tous ceux qui ont pris part à la dispute; deux poignées de grains sont apportées à l'autel et jetées sur lui, puis les deux frères qui désirent se réconcilier exposent leurs griefs. L'offrande n'est pas réellement de la bière, bien qu'elle soit appelée bière du bruit (les céréales offertes ne sont ni pilées ni cuites). Néanmoins, comme le disait mon informateur, c'est vraiment de la bière, car ces céréales crues représentent de la bière. Les indigènes ne pensent pas avoir dit quoi que ce soit de contradictoire en s'exprimant de cette manière! Notons que ces céréales sont prélevées dans tous les greniers (Tembé). Les membres de toute la famille doivent être réconciliés, réunis de la même manière.

On recourt à la même offrande dans les cas d'accouchements difficiles et prolongés (I, p. 45), quand on sait que la femme en travail a vécu en mauvais termes avec une autre femme. On appellera cette dernière; elle prendra un peu d'eau dans sa bouche, et la crachera sur la partie inférieure du ventre de l'autre, en faisant *phaa*, puis elle prononcera les paroles suivantes : « Les paroles que nous avons prononcées étant en colère doivent finir. Puisses, tu trouver de l'aide (Lepsi hi nga boulaboula psi fanele kou héla-u pfouneka) ». Cette prière ne sera pas accompagnée par une invocation des dieux-ancêtres de l'une ou l'autre de ces femmes. Une cérémonie semblable a lieu quand les osselets ont révélé que le retard dans l'enfantement ou le fait que l'enfant tarde à prendre

le sein maternel sont dus à l'amertume de ses parents dans leurs relations précédentes. Le devin dira au père : « Hlalela chibiti, fais une offrande à cause de l'amertume. » La cérémonie aura lieu dans la hutte. Le père viendra et sans mettre rien dans sa bouche, il fera *tsou* et dira : « Qu'elle mette au monde l'enfant! Ce que j'avais (dans mon cœur) je l'ai laissé! Soyons unis de nouveau (A a beleke! Lepsi ndji nga na psou ndji psi tjikile! Hi tlhangana kambé). Dans ce cas l'offrande est aussi appelée une offrande d'amertume, quoiqu'elle soit très différente de celle que nous avons décrite sous ce nom.

Offrande du « Grand Millet » (Mabélé Makoukou). — Le millet (mabéle ou ñwahouba) est la plus petite des céréales cultivées par les Thongas; cette offrande est pourtant appelée « grande » à cause de son importance et de son caractère. C'est une vraie *offrande d'actions de grâces*. Quand toute la famille a une raison spéciale de se réjouir, par exemple lorsqu'il y a eu dans son sein une grave maladie et que le malade est guéri, tous les membres de la famille se réunissent pour offrir le « grand millet ». Souvenons-nous que cette céréale est peut-être celle que les Thongas connaissent depuis le plus longtemps. Si une fille vit très loin, dans le village de son mari, elle doit venir quand même et amener ce dernier avec elle, car un bœuf sera tué, si possible, ou tout au moins une chèvre et il ne faut pas qu'il manque l'occasion. Une cérémonie préliminaire est accomplie pour annoncer (hlehleleta) aux dieux-ancêtres qu'un bœuf est mis à part pour eux. Si l'on se réjouit du retour heureux d'un fils qui a été absent longtemps, et travaillait à Kimberley par exemple, on apporte son fusil à l'autel avec le bœuf vivant, et l'officiant remercie ses dieux en offrant de la « byala bosila », de la bière de grains pilés. Voir plus loin). Quand la vraie bière est préparée, quelques jours plus tard, on accomplit la seconde cérémonie, en présence de tous; le bœuf est tué, et l'on présente l'animal en offrande; on prépare la bière de millet, puis le *psanyi* de la victime est répandu sur l'autel avec un petit peu de cette bière. Pendant la prière d'actions de grâces, les femmes poussent leurs cris dits mikouloungwana après chaque phrase qu'elles approuvent particulièrement. Nous avons ici une des rares offrandes qui ne soit pas dictée par la peur ou le malheur.

Avant de passer au sujet suivant, les Offrandes Nationales, je désire donner la description circonstanciée d'une cérémonie religieuse accomplie près de la station missionnaire de Shilouvane par la famille des Makaringés et à laquelle prirent part près de

200 membres de ce sous-clan. Ces Makaringés vivent parmi les Nkounas, mais appartiennent au clan des Ba-ka-Baloyi, qui demeure près du confluent de l'Olifant et du Limpopo. Je dois cette description à M. A. Jaques, de même que la photographie qui l'accompagne. (Voir photos hors-texte.) Je ne sais à quelle catégorie appartient cette offrande. Comme aucun événement particulièrement triste n'était survenu pour la provoquer il est possible que nous ayions à faire aussi à une offrande d'actions de grâces. Je laisse la parole à M. Jaques :

« En janvier 1924, j'ai eu l'occasion d'assister à un sacrifice offert par les Makaringés. La cérémonie se passait sur les tombeaux de leurs ancêtres, sur la colline qui se trouve au pied de la montagne du Marovougne. Près de deux cents membres de la famille étaient présents.

Une première libation de bière fut faite sur l'emplacement où les vieux savaient que se trouvaient les tombeaux. Le chef du clan, le vieil indouna Mougwaléni, officiait. Accroupi sur ses talons, il tenait dans ses mains un rameau de nkagne femelle; il le plaça dans sa bouche et cracha deux fois, en prononçant le son sacramentel tsou. Puis il versa un peu de bière en invoquant ses dieux-ancêtres. Tous les membres du clan, accroupis en cercle autour de lui, battaient des mains en cadence, les paumes légèrement recourbées, de manière à produire ainsi un bruit sourd. C'est la manière respectueuse de saluer les bakoñwana, les parents de la femme et les mpsélékoulobyé (un terme qui désigne le père et la mère d'un gendre ou d'une bru). Cette manière de saluer montre le respect que l'on éprouve pour les dieux-ancêtres.

Puis la victime (dans ce cas une vache) fut tuée. Un jeune homme essaya de lui percer le cœur avec une assagaie (Il est curieux de noter que j'ai toujours vu les Thongas transpercer un animal du côté droit). Mais dans cette occasion l'arme mal dirigée frappa le sternum, et comme l'acier était mal trempé, elle se courba. C'était pénible à voir, mais heureusement quelqu'un assomma l'animal avec une hache...

Une fois la bête dépecée, le second sacrifice fut offert. Quelqu'un apporta sur un plat la portion réservée aux esprits, et qui consistait en un morceau du cœur, de l'oreille, de la langue, des jambes de devant, de l'une des jambes de derrière, du foie, des intestins, et toute l'herbe contenue dans le premier estomac.

Le cercle se reforme, et tous ceux qui étaient présents, reprennent la même position. Mougwaléni prend chacune des portions

l'une après l'autre et les place sur le sol, en s'adressant lui-même aux décédés; il les appelle par leurs noms, en leur parlant familièrement et demande leur protection : « Que la moisson soit abondante : que le bétail se multiplie : que toutes nos femmes deviennent enceintes. » Il emploie de préférence les expressions négatives : « Ne soyez pas irrités contre nous; que nos vaches ne perdent pas leurs veaux; que nos femmes n'aient pas de fausses couches, etc. » Pendant ce temps, les gens continuent le même battement de mains (appelé kou diya ou kou losa goupsi, goupsi exprimant exactement le son assourdi produit par les paumes recourbées).

Malgré ce battement rituel des mains, les gens présents ne font pas preuve de beaucoup de respect. Ils s'amusent et plaisantent, tandis que le chef du clan prie. Un peu de tabac a été placé comme libation sur tous les tombeaux et tous se servent dans la provision. L'influence des idées européennes s'aperçoit. Un homme crie : « Enlevez vos chapeaux! » et la plupart des hommes obéissent, montrant ainsi qu'ils sont conscients qu'il s'agit d'une cérémonie religieuse digne de respect.

Aussitôt que cette cérémonie est accomplie, ils commencent à danser. Immédiatement le battement des mains change. On le fait maintenant avec les mains plates. Ce sont surtout les femmes, surtout les vieilles, qui dansent. Gabaze, la première femme du chef Nkouna Mouhlaba, qui appartient au clan des Makaringés, la sœur de Mougwaléni, se fait remarquer par ses contorsions. Ce sont les danses ordinaires.

Ils mangent la viande rôtie ; ils boivent la bière apportée par les femmes. Les portions offertes aux mânes sont mangées comme le reste, et je n'ai pas remarqué qu'elles aient été réservées à certaines personnes. La peau de la victime est coupée en minces lanières, que les hommes enroulent autour de leur poignet droit, les femmes autour de leur poignet gauche. »

b) Offrandes nationales.

On les présente à la capitale, aux ancêtres du chef, car les dieux de la famille royale exercent leur pouvoir sur le clan, comme le chef exerce le sien sur les familles de ses sujets.

L'offrande nationale régulière c'est le louma des prémices, leur consécration, que j'ai décrite en détail comme étant l'une des principales manifestations de la vie nationale (I, p. 375 et s.). La conception bantou de la hiérarchie apparaît clairement dans

cette coutume : les dieux doivent être les premiers à jouir des produits de l'année nouvelle, puis le chef, les sous-chefs, les conseillers, les chefs de village, puis les frères plus jeunes, par rang d'âge. Un tabou sévère défend à n'importe qui de jouir des prémices avant ses supérieurs : cette loi s'applique au millet et au boukagne dans certains clans, mais aussi au sorgho, aux feuilles de courge et à la bière, etc., dans d'autres ¹.

Le tabou sexuel est aussi imposé. Ceux qui transgressent cette loi sont accusés de « détruire l'efficacité de l'offrande, nyumbisa mhamba ». A la cour ngonï, où les excès sexuels étaient fréquents, (voir Annotatio 14), on dit que les chefs demeuraient continents pendant quinze jours au temps du louma. La raison de ce tabou se trouve probablement dans le fait que le louma signifie l'entrée dans une nouvelle année, dans une nouvelle saison, et qu'il est à cet égard un rite de passage.

La portée religieuse de ce rite est évidente : si l'on privait les dieux du droit qu'ils possèdent en vertu de leur position hiérarchique, ils se vengeraient en détruisant la récolte; aussi doivent-ils recevoir leur part les premiers.

Dans le clan des Maloulékés, où la coutume semble avoir subi l'influence des Nyaïs, il y a aussi une offrande régulière à la capitale, quand la récolte est encore en pleine croissance. Rangane la décrit comme suit : « Quand le chef voit que le millet est menacé par la vermine dans les champs, il dit : « Peut-être que les matres du pays (c'est-à-dire mes ancêtres défunts) sont irrités : peut-être ne les ai-je pas adorés comme il le fallait ». Il réunit les fils de la famille royale (mangalakana) de toutes les parties du pays, prépare de la bière, et choisit une chèvre pour le sacrifice; ils s'assemblent autour des tombes avec leurs enfants et leurs neveux utérins, y font leur offrande, puis après avoir mangé tout ce qu'il est permis de manger, ils s'en reviennent. »

Les offrandes nationales spéciales sont celles qui sont en relation avec la pluie. Si la pluie tombe à la bonne période de l'année, le sacrifice ne sera pas offert; mais si elle manque, on accomplira tous les rites prescrits. Ce sacrifice pour la pluie, nous l'avons déjà dit, est appelé *pholoko* dans les clans du Bilène, et s'accomplit de

1. Chez les Maloulékés un second louma est nécessaire après la récolte, quand on prépare la première bière. Les sous-chefs, ou même les chefs de village établis dans des districts très éloignés de la capitale, peuvent obtenir la permission d'accomplir la cérémonie du louma pour leur propre compte, mais ils doivent d'abord demander cette autorisation à l'autorité supérieure, et, après avoir fini, ils doivent envoyer au chef sa part.

la manière suivante : Les osselets sont consultés, et l'on enterre une marmite spéciale appelée pholoko, juste au-dessous de la surface du sol, au milieu d'un emplacement propre, bien caché dans un fourré d'épais buissons épineux. La victime, un bélier noir sans une seule tache blanche est amenée là, et tuée selon les rites. L'herbe trouvée dans la panse de l'animal est pressée sur la marmite, de manière à ce que le liquide vert qu'elle contient s'y écoule. On a creusé quatre sillons en forme de croix dirigés vers les quatre points cardinaux, avec la marmite comme centre. Des petites filles (« qui sont encore ignorantes », c'est-à-dire qui ne connaissent rien dans le domaine des relations sexuelles), sont envoyées au puits et rapportent de l'eau dont elles remplissent la marmite jusqu'à ce qu'elle déborde dans les sillons. Ceci fait, elles s'en retournent auprès de leurs mères. Le rite du *mbélélé* suivra immédiatement (p. 271). Ce sacrifice du pholoko est l'acte religieux qui ressort à l'ancestralatrie, tandis que le *mbélélé* est inspiré par des idées entièrement différentes. Le rite du pholoko est remplacé dans le clan Nkouna par la visite officielle aux tombes, avec l'exécution d'un vieux chant de deuil; la coutume est aussi de battre les tumulus avec des cannes (est-ce pour réveiller les dieux ou pour leur montrer le mécontentement de leurs adorateurs? Je ne sais). Dans plusieurs bois sacrés on offre aux dieux une *victime humaine* vivante, comme nous l'avons dit (p. 338). Le rite du pholoko est un sacrifice régulier avec effusion de sang.

Si une guerre menace le pays, on présente une autre offrande appelée *Mhamba ya Bourena, l'Offrande du Courage*. Le général de l'armée choisit une épine, une grande épine prise au mounga (*Acacia horrida*), une épine qui n'est pas crochue; il la suce sans la mordre, et émet de la salive en disant : « Tsou! Vous les dieux-ancêtres, tel et tel, des ennemis veulent prendre votre pays! Donnez-nous du courage! Puissions-nous les transpercer avec cette épine, avec l'assagai! (Ñwi, psikwembou, man, man, man., Yimpi yi ta, yi ta teka tiko djenou! Hi nyikan bourena, hi ba tlhaba hi moutwa lo, hi tlharil »). Cette offrande ressemble à l'offrande de l'épine présentée par le chef de village, mais elle a une signification tout autre, et il est probable que l'épine employée est différente.

Une autre cérémonie religieuse nationale, qui rappelle le rite du rameau de nkagne dans les cérémonies funéraires, est celle que l'on accomplit avec l'aide de la *grande mhamba* à laquelle j'ai déjà fait allusion (I, p. 366). Cet objet, la mhamba par excellence dans les clans de Tembé et de Zihlahla, est très curieux. Il est si

vénéré que les gens craignent de l'appeler par son propre nom, et parlent de lui comme de « hlongwe », mot qui signifie richesse. D'après la description de Hlekisa (un indigène du Tembé) il est fait avec les ongles et les cheveux des chefs défunts. Quand un chef meurt, les parties de son corps qui se conservent le plus longtemps, sans se décomposer, comme les ongles, les cheveux et les poils de la barbe, sont coupés avec soin, mêlés au fumier des bœufs qui ont été tués à sa mort, et l'on en fait une sorte de boulette, que l'on entoure de bandelettes de la peau du bœuf. Quand un autre chef meurt, on fait une seconde boulette que l'on ajoute à la première, et ainsi de suite à travers les siècles. La mhamba du Tembé a environ un pied de long aujourd'hui, au dire de mon informateur, qui est un cousin de l'homme auquel avait été confiée la garde de cette relique sacrée et qui l'avait vue souvent. Le gardien doit être un homme d'un tempérament particulièrement calme, maître de sa langue, il ne doit pas être adonné à la boisson.

Le chef lui donne de l'argent ou peut-être une femme pour sa peine, à cause de la responsabilité dont il s'est chargé vis-à-vis du pays. Il garde la mhamba dans une hutte spécialement construite pour cela, derrière son propre village. Toutes les fois qu'il est appelé à l'employer pour un but religieux, il doit s'abstenir de toute relation sexuelle pendant un mois entier. Le sacrifice accompli alors consistera en une chèvre, tuée de la manière ordinaire, mais consacrée sans le tsou habituel. Le tsou est remplacé par la mhamba que l'officiant brandit de la même manière que le rameau de nkagne (I, p. 137) dans la cérémonie funéraire, en traçant des cercles dans l'espace, et en invoquant les dieux. Cet objet est entouré d'un grand mystère. Mboza pense que le *njobo* du Nondjwane, gardé dans la hutte sacrée de nyokwékoulou (I, p. 366), la médecine nationale, était la même chose; mais la plupart des gens ignoraient en quoi il consistait. En tout cas, la même loi était appliquée aux deux objets et l'on regardait comme la plus grande calamité la prise de cet objet par les ennemis, en temps de guerre. Quand le clan est forcé de prendre la fuite et d'aller chercher un refuge ailleurs, le gardien de la mhamba doit s'enfuir le premier. Toute l'armée se tient entre le gardien de la précieuse amulette du clan et l'ennemi. Elle est plus que son drapeau, et elle ne sera pas prise avant que tous les guerriers aient été tués ou dispersés. On dit qu'une fois, pendant la guerre entre Tembé et Mapoutjou, ce dernier réussit à prendre la mhamba; une terrible inondation s'ensuivit, car les dieux de Mapoutjou étaient irrités parce qu'ils étaient de la même famille que ceux de Tembé

(I, p. 313). Ne sachant qu'en faire, les gens de Mapoutjou, finirent par faire une incision à une chèvre entre les deux jambes de derrière, et introduisirent la mhamba dans son corps. Puis ils conduisirent la chèvre à la rivière qui marque la frontière entre eux et le pays de Tembé, et la jetèrent dans l'eau. C'est le grand-père de mon informateur, un homme du Tembé, qui fut prié de conduire la chèvre au fleuve. Ainsi les propriétaires légitimes retrouvèrent leur mhamba (N'y a-t-il pas une ressemblance frappante entre cette histoire et la capture de l'arche de l'alliance par les Philistins?)

La mhamba du pays de Zihlahla était gardée par un certain Pétchéla, qui l'emmenait avec lui de lieu en lieu, en cas de fuite, refusant d'en confier le soin à qui que ce soit, si ce n'est à ses propres enfants. Existe-t-elle encore maintenant que le clan a été privé de son indépendance? Dans le Nondjwane l'amulette nationale était gardée par la famille de Godhela, comme nous l'avons dit (I, p. 368) et ce privilège était héréditaire.

L'histoire de la *grand mhamba du clan de Chirindja* (entre le Nondjwane et Manyisa) est encore plus frappante que celles qu'on raconte à propos du palladium de Tembé et Zihlahla. L'homme qui m'a révélé ces secrets le fit un peu à contre-cœur, en disant que ceux qui en trahissent quelque chose s'exposent à la mort. Dans ce clan, la mhamba n'est autre que *la peau des visages des chefs défunts*. Dès qu'un chef est mort, le grand nanga Mankétwana enlève la peau de la face, du front au menton, et l'étend sur le sol, en plantant des chevilles tout autour pour qu'elle sèche sans se recroqueviller. Il coupe aussi les doigts. Le tout est alors remis à une vieille femme qui n'a plus de relations sexuelles, la femme d'un des sous-chefs. Elle ajoute cette peau à celles des anciens chefs et conserve le paquet dans une hutte spéciale, la hutte de la mhamba, laquelle est construite derrière la hutte principale du nouveau chef, dans laquelle elle dort. Personne n'est autorisé à y entrer; les hommes mariés surtout ne doivent pas le faire; cela peut être permis à une femme seulement si le bébé qu'elle porte sur ses épaules n'a pas encore passé par la cérémonie qui consiste à lui attacher la ficelle de coton autour des reins (I, p. 58. Il faut se souvenir que les relations sexuelles lui avaient été interdites depuis la naissance de l'enfant jusqu'à l'accomplissement de ce rite. Elle est par conséquent pure). Le chef ose y entrer, mais seulement s'il s'est abstenu de relations avec ses femmes pendant toute une semaine. Mankétwane lui-même est tenu d'observer cette loi, autrement la « mé-

decine, mourir » serait gâtée et perdrait toute sa vertu. (Le tabou sexuel est évidemment dicté, dans ce cas, par le fait que la *mhamba* est en relation directe avec les affaires militaires, comme nous le verrons. Voir I, p. 435). Dans cette hutte sacrée, la vieille femme garde un feu sans cesse allumé, où brûlent des bûches d'un certain arbre appelé *chibondjwane*, coupé sur l'ordre du chef par ses sujets. De temps à autre, elle expose les peaux aux rayons du soleil pour tuer les vers qui les attaquent. Si les ennemis envahissent le pays, elle s'enfuit en portant le paquet dans une natte. S'ils s'approchent d'elle, elle disparaît immédiatement (*nyoumba*) en laissant la natte sur le sol. Dès qu'un ennemi l'a prise, il devient fou; il commence à errer dans la brousse, incapable de retourner chez lui. Quand la guerre est terminée, la vieille femme va au lieu où elle avait laissé la *mhamba*; si elle ne la retrouve pas immédiatement, son cœur n'en n'est nullement troublé. On jette les osselets, et ils indiquent l'endroit où la *mhamba* a été laissée par les ennemis. Deux jours ne passent pas sans qu'on l'ait retrouvée! La grande *mhamba* est employée d'abord pour la préparation des expéditions militaires. Une petite portion des doigts et des peaux est coupée et ces morceaux sont mélangés aux autres médecines de la guerre; on en fait une boulette que l'on place sur un morceau de poterie cassée et on met le tout sur un feu dans le bois sacré. Tous les guerriers passent l'un après l'autre et exposent leurs assagaies, leurs jambes et leurs visages à la fumée de ce feu; enfin le grand *ñanga* éteint le feu, et l'armée est prête à partir. La *mhamba* de Chirindja joue aussi un grand rôle dans les cérémonies religieuses nationales, comme dans les autres clans ¹.

1. Il est intéressant de comparer la *grande mhamba* des Thongas à deux objets trouvés dans d'autres tribus bantou. Le premier est le « *byéri* » des Pahouins du Congo français. C'est un fétiche très puissant qui n'est autre qu'un crâne, gardé dans une boîte au fond des huttes de ces indigènes, dans un coin obscur; on l'emploie comme un moyen de devenir riche et de découvrir les jeteurs de sorts. Dans les temps anciens, on disait que c'était le crâne du père du propriétaire de la hutte, déterrée par ce dernier, et enduit de diverses drogues. Pour posséder aussi vite que possible cet objet si précieux, un fils pouvait aller jusqu'à empoisonner son père. Aujourd'hui, d'après le témoignage de M. F. Grébert (*Au Gabon*, p. 154) le *byéri* n'est pas nécessairement le crâne d'un ancêtre. Tout crâne peut être employé, soit celui d'un voyageur mort sur la route des caravanes, soit même le crâne d'un homme appartenant à un clan étranger et qui a été assassiné. Quelle que soit l'origine du *byéri*, il agit par sa propre vertu et non à cause de sa relation avec l'esprit d'un ancêtre. C'est un vrai fétiche, un objet matériel et magique qui est capable de tuer ou d'enrichir, à cause du pouvoir qui est en lui. La *mhamba* thonga n'est pas un fétiche. Sa vertu n'est jamais dissociée des esprits des

2° *Éléments fondamentaux
du culte des ancêtres.*

La succession des cérémonies religieuses dans un sacrifice typique, comme celui que l'on accomplit lors de l'écrasement de la hutte, est la suivante :

1° On consulte d'abord les osselets qui révèlent à quel dieu-ancêtre, quand, comment, et par qui le sacrifice doit être offert;

2° L'officiant, dans la règle le plus vieux membre masculin de la famille, vient présider la cérémonie;

3° Les victimes sont apportées soit par ceux qui ont été désignés, soit par ceux qui les ont offertes volontairement;

4° Elles sont immolées par les neveux utérins : les chèvres ou les moutons, en leur perçant le cœur, les poules en leur coupant la gorge. Parfois la tête de la chèvre est tournée vers un certain point de l'horizon;

5° La victime bête, ou, si c'est une poule, se débat sur le sol en agonisant. A chaque coup d'assagaie ou de couteau, les neveux

anciens chefs, dont les ongles, les cheveux ou la face ont été employés pour la fabriquer. Quelle que soit son action, elle est due au fait que ces ongles, ces cheveux ces faces exercent une influence sur les anciens chefs auxquels ils appartenaient, d'après ce principe de la magie que la partie agit sur le tout. L'origine du byéri est certainement aussi le culte des ancêtres, mais l'ancestralité a évolué et s'est transformée ici en un fétichisme bien caractérisé. J'en conclus que l'ancestralité thonga est plus simple, plus spiritualiste, et qu'elle doit en conséquence être plus ancienne que le système actuel des Pahouins.

Chez les Ba-Ganda (voir Rev. J. Roscoe, *Les Ba-Ganda*) il y a des dieux puissants qui ont leurs prêtres et leurs médiums, et sont adorés selon un rituel compliqué. L'un d'entre eux est le dieu de la guerre Kibouka. Ils ont leurs temples, où se trouve l'autel sacré, placé sur un tabouret. On a réussi à s'emparer de l'autel de Kibouka et il fut envoyé au musée d'ethnologie de Cambridge, où l'on découvrit qu'il contenait, avec d'autres objets, un sac où se trouvait un maxillaire humain, un membre viril et un cordon ombilical orné de dessins. Nous avons là une preuve que le dieu Kibouka est un dieu-ancêtre, quelle que soit la splendeur qu'ait atteint son culte au cours des âges. Ici de nouveau nous sommes en présence, apparemment, d'une forme plus évoluée de l'ancestralité qui s'est probablement développée sous l'influence du système social des Ba-Ganda. Ils sont devenus une nation gouvernée par une puissante famille royale, vieille de plus de mille années. Chez eux, les esprits des rois défunts restent mystérieusement unis à leurs maxillaires de la même façon qu'ils le sont, chez les Thongas; ils sont influencés avec leurs ongles, leurs cheveux ou leurs visages chez les Thongas qui semblent encore à un stage moins avancé de l'évolution.

utérins poussent leurs cris de joie ¹. C'est la manière en laquelle ils « acquiescent » (pfoumela) ou « répondent », car ils acceptent l'offrande au nom des dieux ². Toute la foule se joint à ces manifestations de joie;

6° On dépèce la victime, et l'un des membres, ou des petits morceaux pris à chaque membre, sont mis de côté pour les dieux; l'herbe à demi digérée *psanyi*, trouvée dans l'intestin, en particulier dans l'estomac *chihlakahla*, est mise à part avec soin;

7° Le prêtre prend un peu de *psanyi* mélangé au sang de la victime, le porte à ses lèvres, émet un peu de salive, et projette le tout, en prononçant la syllabe *tsou*, ceci étant le moyen de consacrer l'offrande, ou, si l'on peut dire, de l'expédier jusque chez les dieux;

8° Il prononce la prière, interrompu occasionnellement par un membre de la famille, qui a une plainte à faire;

9° Dans certains cas spéciaux de malheur, pendant qu'il prie, il répand le liquide vert, contenu dans le *psanyi*, sur ses auditeurs, qui s'en frottent le corps;

10° Un des neveux « coupe sa prière » (c'est-à-dire y met fin) en introduisant dans sa bouche un peu de bière consacrée ou de vin, ou encore un peu du gésier de la poule;

1. Chez les Nyais ils battent des mains et crient : « Ndiyol tout est bien! »

2. Il n'est pas nécessaire d'ajouter plus de détails sur le rôle que jouent les neveux utérins dans le sacrifice, car nous l'avons décrit à fond dans le premier volume, p. 253, quand nous avons parlé du système familial. Les deux grandes raisons de leur rôle de premier plan dans le rituel religieux semblent être les suivantes : 1° pendant la vie de leur oncle maternel, et aussi de tous les membres de la famille de leur mère, ils avaient des relations très intimes avec eux, « mangeant la même portion de nourriture, sans craindre leur salive ». En conséquence, ils mangent maintenant la viande de la victime à la place des dieux-ancêtres de leur mère; 2° les parents du côté maternel ont un devoir religieux spécial envers leurs neveux. Ils tiennent lieu de prêtres pour eux (I, p. 257), car on présente souvent des offrandes aux dieux de la famille de la mère par l'intermédiaire de l'oncle maternel. De là le fait que les neveux utérins jouent un rôle si important dans le rituel du culte. Il est possible d'ailleurs que ce rôle soit moins marqué dans les sacrifices qui n'ont pas de rapport avec le deuil, moins marqué aussi dans les clans autres que ceux des Rongas.

En effet, d'après une communication que j'ai reçue de M. A. Jaques, dans les clans du Nord les neveux utérins ne volent pas la portion des offrandes réservée aux dieux-ancêtres. Il semble que cette coutume se rencontre essentiellement dans les clans rongas où le terme spécial *moupsyana* (un vieux mot bantou correspondant à *um-ichana* en xosa et à *mochana* en southo) a aussi été conservé pour désigner le neveu utérin, tandis qu'il est tombé en désuétude dans les clans du Nord. Dans les sacrifices dont mon collègue a été le témoin, les batukulu petits-fils jouaient un rôle proéminent.

11° Les neveux utérins volent l'offrande et s'enfuient, poursuivis par la foule, qui leur jette des boulettes de psanyi. Ils mangent la portion des dieux;

12° Si l'offrande a été présentée pour un individu spécial, l'as-tragale de la chèvre, ou certaines parties de la poule sont attachées à son corps, et il les porte un certain temps du côté droit ou du côté gauche : du côté droit si l'offrande est faite aux dieux du père, du côté gauche s'il s'agit des ancêtres maternels.

Examinons avec plus de soin certains de ces actes, pour comprendre mieux les éléments de cette cérémonie.

a) La prêtrise.

Les Thongas n'ont pas de caste sacerdotale, comme nous l'avons déjà dit. Le droit d'officier dans les cérémonies religieuses est strictement réservé au *frère aîné*. Toutes les offrandes doivent être présentées par son intermédiaire. Le supplanter en cela est un grand tabou, et l'offenseur s'attirerait infailliblement la malédiction des dieux et même la mort. Il existe cependant des offrandes de moindre importance, que chacun peut présenter à ses dieux; par exemple un amoureux éconduit peut, après avoir consulté les osselets, présenter quelque chose à ses dieux pour obtenir leur aide dans le but de regagner les faveurs de la belle qu'il aime. Mais, dans la règle, personne ne doit *hahla* ni même *gandjéla* avant la mort de ses parents. Après leur mort, si leur fils les voit en rêve, il doit montrer aux défunts son adoration en répandant sur son oreiller de bois un peu de tabac pilé : c'est là le commencement de ses fonctions religieuses : « Il commence à apprendre à *gandjéla* » (Rangane), et s'il est le plus âgé, il peut devenir, avec le temps, le prêtre de toute la famille. J'ai pourtant entendu un homme du Tembé m'affirmer qu'il avait *hahla* alors que son père vivait encore, mais dans ce cas il avait été désigné par les osselets. Un petit enfant peut même officier si les osselets l'ordonnent; son père le tiendra alors dans ses bras et priera à sa place. Souvent les osselets appellent une *femme* à prononcer la prière, surtout la sœur aînée : il n'y a pas d'antiféminisme dans la religion thonga. Mais, dans la cérémonie du *louma*, ce doit toujours être un homme, le chef lui-même, qui sera l'officiant principal. Les épouses des hommes du clan ne peuvent naturellement pas jouer un rôle important dans les offrandes présentées pour le clan, car elles sont membres elles-mêmes d'un autre clan et elles ont leurs propres dieux-ancêtres, auxquels elles adressent

parfois leur prière dans la hutte (voir App. IV). Chez les Thongas, la femme n'adopte pas les dieux de la famille de son mari¹.

On peut voir les premiers indices de *la constitution d'une classe sacerdotale* dans le fait que la mhamba, l'objet sacré employé par la famille royale pour invoquer ses dieux, ou la médecine dont l'invulnérabilité des guerriers dépend, est confiée, dans chaque clan, aux soins d'un homme dont les fonctions sont héréditaires. Aussitôt que le lien politique devient plus fort et que la puissance du chef principal devient plus étendue, les actes religieux accomplis à la capitale deviennent plus importants, et la personne qui officie devient une sorte de grand prêtre. Si cette évolution continuait, on voit aisément comment une classe sacerdotale se formerait, aux dépens du culte de famille primitif, qui perd ainsi de plus en plus son importance. Chez les Thongas, ce n'est pas encore le cas et leur système religieux semble refléter un état de choses très ancien; selon toute probabilité nous avons là la forme pure de l'ancestralité primitive.

b) Conception thonga des offrandes.

Grâce à de nouvelles informations recueillies depuis la première édition anglaise de ce livre, je crois qu'il est possible de comprendre plus pleinement la signification de ce grand mot thonga *mhamba* que j'ai traduit soit par offrande, soit par sacrifice, en relation avec l'immolation d'une victime. La *mhamba* peut désigner des objets de deux catégories distinctes : des aliments, des vêtements, etc., qui sont immédiatement utiles à l'existence humaine et qui sont *donnés* aux dieux-ancêtres; puis des objets magiques ou magico-religieux, qui ne sont pas donnés mais seulement employés dans l'acte cultuel. Le but est le même, quelle que soit la nature de l'objet : il s'agit d'obtenir la faveur et l'aide des dieux-ancêtres; mais dans le premier cas l'officiant s'adresse lui-même à des esprits vivants, conscients, doués d'intelligence, de sentiments et de volonté, et il essaie de les amener à

1. Il semble exister une profonde différence entre les Thongas et les Soutos sur ce point. M. P. Ramseyer m'a affirmé, en se basant sur des exemples tout à fait dignes de foi, qu'au Basoutoland une femme prend le nom de famille de son mari (*seboko*) et abandonne ses *midimo*. Les *midimo*, me dit M. Ramseyer, sont non seulement les *badimo* proprement dits, c'est-à-dire les dieux-ancêtres, mais toutes les forces surnaturelles auxquelles un clan croit, le totem, l'esprit (*moaa*) de la pluie, de la foudre, de la maladie. Une femme *souto* peut devenir une *Tébélé* par mariage, bien que cela arrive rarement.

satisfaire ses besoins; tandis que dans le second cas, il croit que son offrande agira sur eux magiquement, c'est-à-dire automatiquement, d'après les principes de la magie expliqués plus haut. Examinons de plus près ces deux espèces de mhamba.

1° *Les dons*. — Ils sont de nature très variée. D'abord ce sont les *animaux domestiques*, le bœuf, la chèvre, la poule, dont se servent les sujets seulement, le mouton étant offert par le chef lui-même. Les porcs ne sont jamais employés pour le sacrifice, ni les antilopes, ni les autres espèces de gibier. Je n'ai jamais entendu parler d'offrande de viande d'animaux sauvages.

La victime est en général immolée, mais il y a des cas où elle est consacrée encore *vivante*. Si une poule ou une chèvre vivantes sont offertes aux dieux (on place une bague parfois à la jambe de la poule), il est tabou désormais de les tuer ou de les vendre; si elles meurent, elles ne doivent pas être mangées mais doivent être remplacées par une autre ¹. Une autre espèce d'offrande vivante est le *sacrifice humain* offert dans certains bois sacrés pour obtenir la pluie, mais on y recourt rarement. « La victime erre dans la forêt jusqu'à sa mort », dit Mboza, « les dieux la prennent. »

L'espèce d'offrande la plus commune ce sont les *produits des champs*, surtout le millet dans le louma officiel, mais aussi d'autres céréales comme le sorgho, le maïs, le likoro (p. 15), diverses espèces de courges. On n'offre jamais d'arachides. Mais les dieux ancêtres apprécient les boissons, non seulement la bière nationale, mais aussi le vin des Blancs. Ils aiment les narcotiques aussi bien que les boissons enivrantes, et une prise de tabac leur est fréquemment offerte.

Les *étoffes*, surtout les mouchoirs ornés de divers dessins, (ces dessins sont souvent prescrits par les osselets), sont une offrande fréquente, les ornements aussi, par exemple le bracelet dans le sacrifice offert pour le neveu utérin; mais il est probable que c'est le jeune homme malade qui portera ce bracelet à la place des dieux.

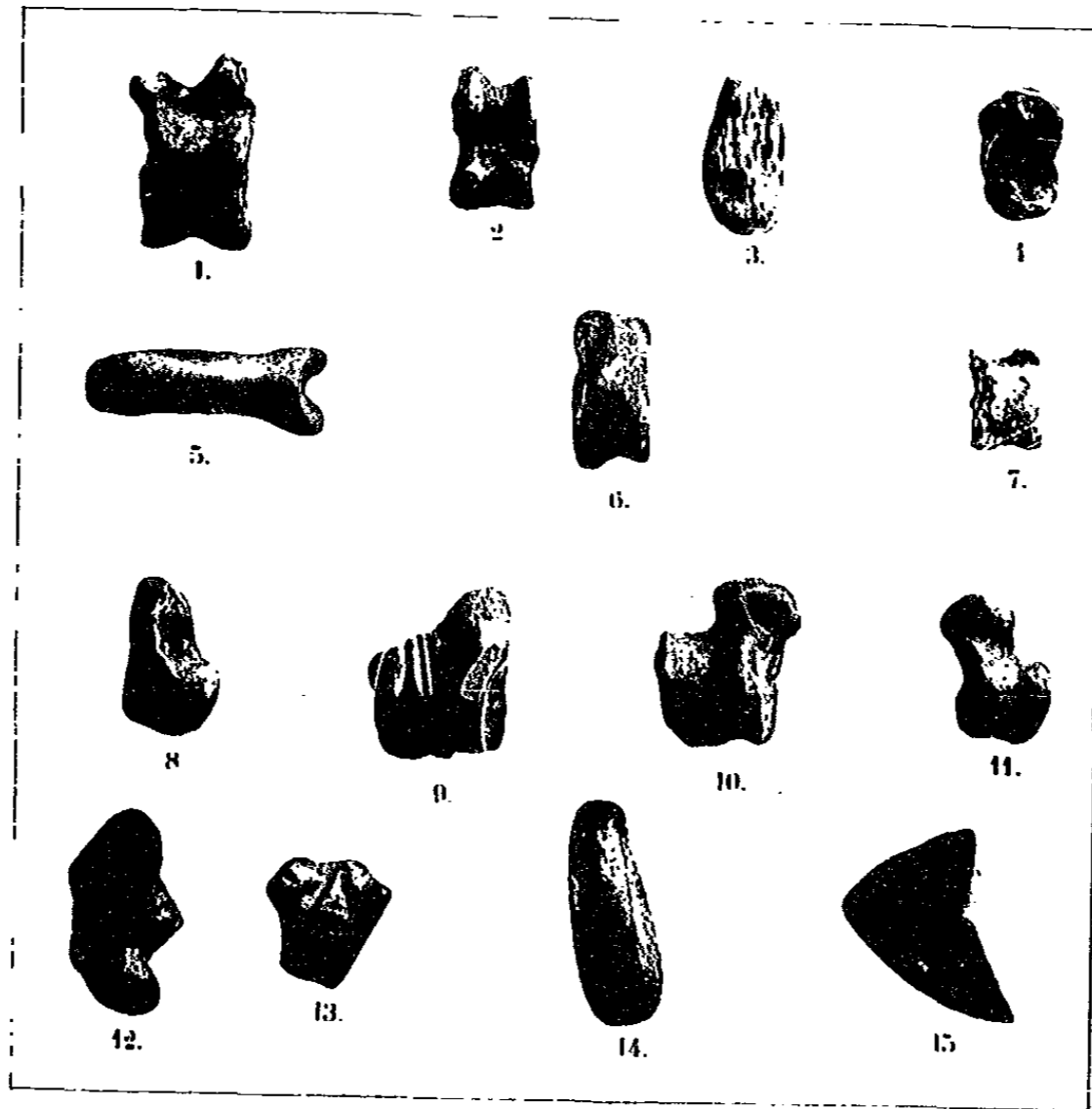
Enfin on trouve parfois sur les tombeaux « des richesses, hlengwé », des défenses d'éléphants ou des dents d'hippopotames (Nkolélé). Je n'ai jamais entendu parler d'argent consacré aux

1. J'ai entendu parler de deux cas d'*offrande humaine vivante* au Bilène et dans la région de Manyça. Une jeune fille avait été consacrée aux dieux-ancêtres; elle était donc une mhamba. Dans le premier cas une chèvre avait aussi été donnée comme mhamba vivante. La jeune fille mourut, et la chèvre aurait dû être brûlée avec tout ce qui lui appartenait, mais les parents l'offrirent à des indigènes chrétiens, qui n'avaient plus peur des dieux-ancêtres.

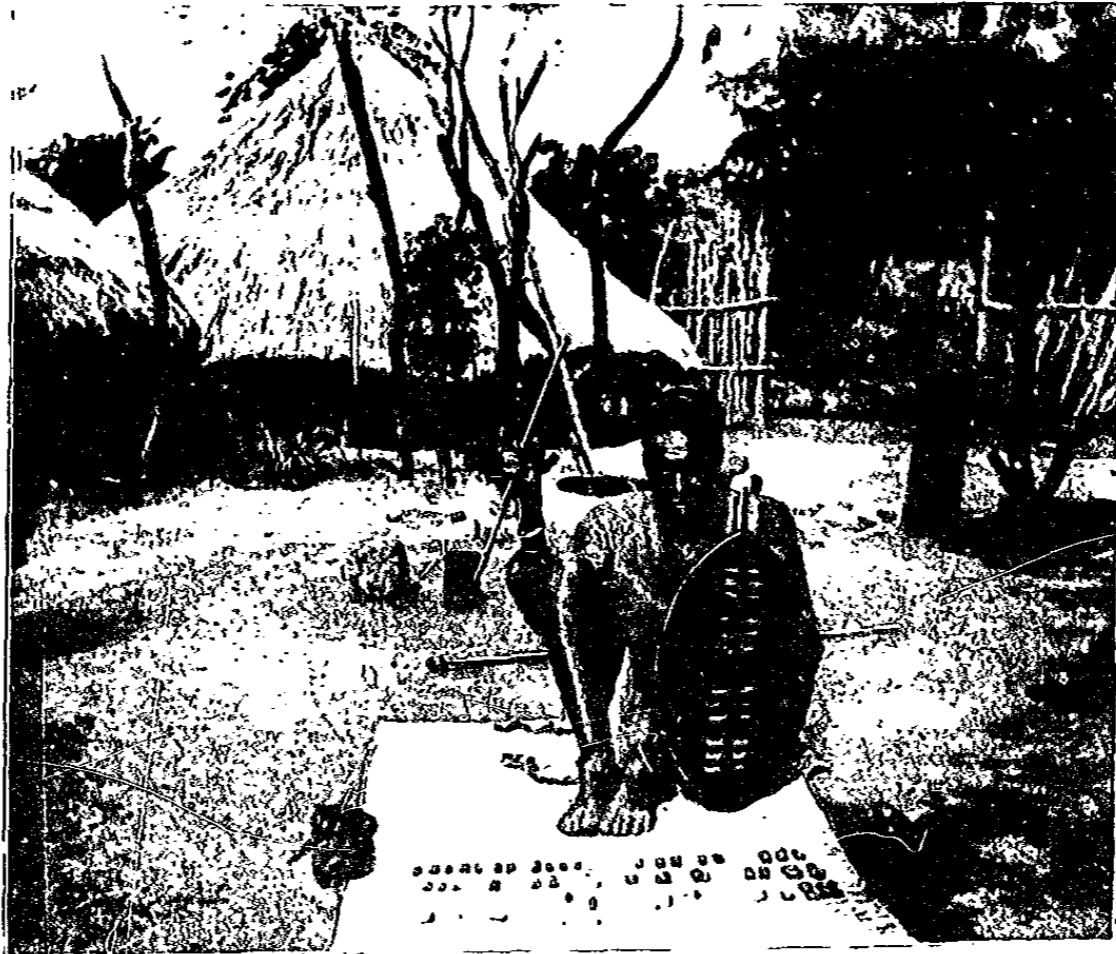
dieux-ancêtres, mais on peut dire d'une manière générale que toutes les choses qui réjouissent le cœur d'un être humain peuvent être placées sur l'autel et employées pour s'attirer les faveurs des esprits ancestraux.

Quelle est la valeur réelle de ces dons? Tout bien considéré, il faut avouer qu'elle est bien petite. Le juif qui sacrifiait brûlait son offrande : il brûlait la victime pour que Jéhova fût réjoui par le fumet de la viande rôtie s'élevant vers le ciel. On ne trouve rien de semblable chez les Thongas. Quand on fait une offrande vivante, il y a un certain élément de renoncement à soi-même, car celui qui sacrifie se refuse désormais la possibilité de la manger ou de la vendre; mais les osselets prescrivent rarement de telles offrandes. Généralement les offrandes ne coûtent rien. Les Thongas offrent à leurs dieux une chèvre, mais ils la mangent eux-mêmes. On coupe un petit morceau de chaque membre : c'est assez pour les dieux, et les neveux utérins voleront même cela. Si les osselets ont prescrit le sacrifice d'un bœuf, il peut arriver que le chef de village qui doit officier, n'ayant rien d'autre à offrir, s'en aille trouver l'un de ses voisins qui possède une vieille peau de bœuf sèche, et en coupe un petit morceau : cela sera suffisant. ce sera son bœuf. Quant aux poules, une plume ou les os sont placés sur l'autel, mais la viande est consommée par les gens; seulement l'animal, que ce soit une poule ou une chèvre, doit être en parfaite condition; on ne dit pas si c'est en l'honneur des dieux ou pour satisfaire ceux qui la mangeront. Il en est de même pour les céréales. Les osselets prescrivent souvent une mhamba appelée *byala bosila*. En quoi consiste-t-elle? On la prépare comme suit : l'Officiant prend une poignée de grains de maïs et les amollit en les trempant un instant dans l'eau. Il brasse ensuite le mélange, en prend un peu dans la bouche et prononce son *tsou*. Il peut même se contenter de l'écume produite par le brassage. Personne ne voudrait manger de la *byala bosila* ni en offrir à un visiteur. Les particules de son laissées dans le tamis quand on prépare la bière sont aussi bien suffisantes pour les dieux. « Mais remarque, me disait mon informateur, que de cette manière personne, même le plus pauvre, ne sera en peine pour trouver une mhamba à offrir à ses dieux. »

Comment expliquer cela? Mboza m'affirmait qu'on agissait ainsi pour « tromper » (*kanganyisa*) les esprits des ancêtres, comme s'ils étaient encore les méchantes vieilles gens auxquelles les petits enfants ont coutume de voler leur nourriture (I, p. 127). Mais je doute de l'exactitude de cette explication. Le fait que les

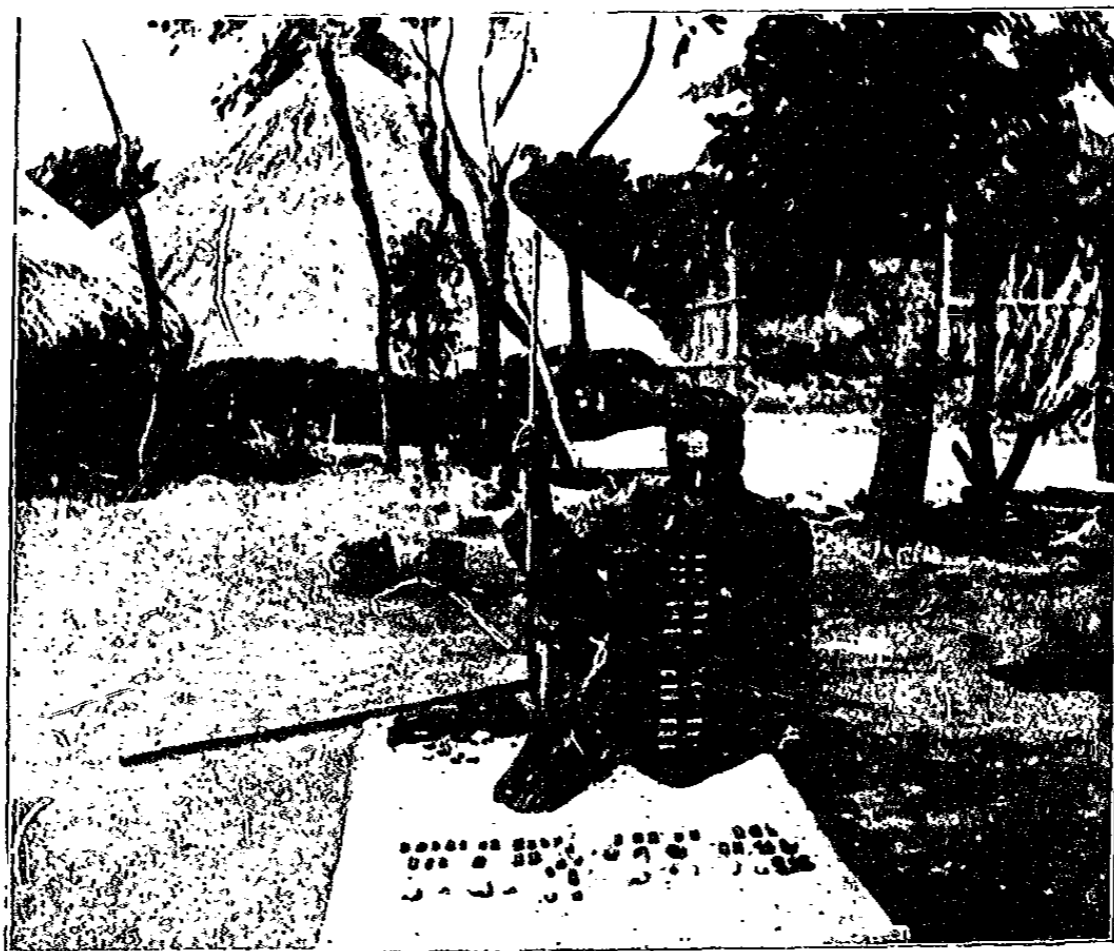


QUELQUES-UNS DES OSSELETS DIVinatoIRES DE MANRHÉLOC



MANKHÉLOU REPRÉSENTANT LA POSITION " NTJOUNDA "

Phot. H. A. Junod



MANKHÉLOU REPRÉSENTANT LA POSITION " MINKONO "

offrandes ont si peu de valeur est dû plutôt à ce que les indigènes savent parfaitement bien que les dieux ne mangent ni ne prennent rien de ce qu'on leur présente, et que les offrandes sont dévorées par la volaille qui court alentour. Quand le vieux prêtre Nkolélé me contait l'histoire de la théophanie décrite à la page 339 il ajoutait « Même si quelqu'un tue un poussin, le dieu est pleinement satisfait, car pour lui, il a la même valeur qu'un bœuf. » Voilà apparemment la vraie explication. Les dieux ne demandent pas réellement de la nourriture ou des richesses; ils regardent la mhamba seulement comme un témoignage de l'amour de leurs descendants et une preuve qu'ils ne les ont pas oubliés et rempliront leurs devoirs à leur égard¹. Si tel est le cas, les offrandes, même si elles ont peu de valeur réelle, acquièrent une valeur religieuse et spirituelle véritable. Mais il faut avouer que, à supposer même que telle a bien été l'idée à l'origine, la principale préoccupation des adorateurs d'aujourd'hui est d'observer exactement les détails du *rituel prescrit*. C'est là ce qui rend l'offrande acceptable et non pas l'attitude du cœur envers les dieux... Une offrande peut être refusée par les dieux. Un adorateur peut être « vaincu » par sa mhamba et retournera alors à la maison en tremblant, car il n'aura réussi qu'à augmenter la colère des esprits. Par conséquent, il faut que les règles du rituel soient bien observées, et surtout les indications des osselets divinatoires.

Certains détails de ce rituel sont très intéressants, surtout le *tsou*, si souvent mentionné, par lequel l'offrande est consacrée. Que veut-il dire? Les indigènes eux-mêmes sont incapables de l'expliquer, aussi sommes-nous réduits à de simples suppositions. Il consiste en une émission de salive, généralement mélangée à quelque chose qui faisait partie de la victime : quelques-unes des plumes courtes du cou souillées de sang, si c'est d'une poule qu'il s'agit ou un peu de psanyi également mêlé de sang s'il s'agit d'une chèvre. Mais dans l'offrande d'amertume (p. 346) il n'y a que de la salive : et cependant c'est un vrai « *hahla* », et ce fait prouve que la salive est un don, le *don personnel de l'adorateur*. Il donne d'abord à ses dieux quelque chose qui vient de lui et le mélange au sang ou au psanyi de la victime, et c'est seulement

1. Dans l'ancestralité chinoise on trouve la même chose. Les adorateurs n'offrent pas à leurs ancêtres du vrai argent, mais des fac-similés en papier, qu'ils brûlent pour les ancêtres, dans la pensée que les esprits des divers objets pénétreront dans l'autre monde et seront acceptés par les esprits des défunts. Les adorateurs bantou sont probablement sous l'influence inconsciente d'une idée analogue.

alors qu'il s'approche d'eux. Ainsi il semble bien y avoir une signification profonde dans l'acte sacramentel, quoique la plupart des adorateurs ne s'en rendent pas compte (un fait qui se retrouve malheureusement dans toutes les religions); elle existe, bien qu'inconsciente, et a donné naissance au rite; le don de soi-même est nécessaire pour obtenir la faveur de la Divinité. Quel est le but du sang et du *psanyi* que l'on ajoute à la salive? Y a-t-il une raison quelconque dans le *choix du sang* que l'on mélange à la salive pour adresser son offrande aux dieux (*sungoulisa mhamba*)? Le sang (*ngati*) serait-il regardé comme contenant la vie de l'animal, comme c'était le cas chez les Juifs, qui l'employaient dans les sacrifices « pour couvrir l'âme » ou les péchés de l'adorateur (de là l'idée d'expiation?) Il n'y a pas trace d'une conception semblable chez les Thongas. Il est vrai qu'ils préfèrent recourir aux sacrifices avec effusion de sang dans les cas de malheur, de maladie ou de mort, quand une certaine idée de faute peut être présente. Néanmoins l'élément moral, s'il a jamais existé, a entièrement disparu de l'horizon actuel de l'ancestralatrie.

D'autre part, l'emploi du *psanyi*, l'herbe à demi digérée trouvée dans l'estomac *chihlakahla*, est plus facile à expliquer. C'est évidemment pour la famille un moyen de purification, sinon du péché, du moins du malheur (*khombo*); de là la coutume de se laver le corps avec le liquide vert qu'on en extrait, une cérémonie religieuse qui nous semble bien dégoûtante, mais que les indigènes jugent parfaitement propre, car leurs idées sur le fumier animal sont tout à fait différentes des nôtres (p. 38, note). On place une grosse boulette de *psanyi* sur la tête de la fiancée après la cérémonie du *dlaya chilongo*, ceci afin d'éloigner les dangers d'un mariage consanguin, et pour lui rendre plus facile la procréation des enfants. Des boulettes de cette substance sont jetées aussi aux neveux utérins, quand ils s'enfuient, après avoir volé l'offrande (I, p. 155); ou encore on en lance contre le toit de la hutte du défunt, quand on la ferme officiellement, pour écarter le danger de la mort; la chèvre immolée doit contribuer ainsi à la restauration de la paix et du bonheur de la famille.

On ne fait aucun usage spécial des os de la victime, excepté dans les offrandes présentées pour les possédés comme nous le verrons plus tard. La seule partie de la victime que l'on garde est l'*ostragale* ou les *psiroungoulo* que j'ai déjà décrits, et que l'on attache à la personne en faveur de laquelle le sacrifice a été offert probablement afin de lui assurer une bénédiction durable de la part des dieux.

Il faut remarquer que le rituel des sacrifices aussi bien que l'art médical donne une grande importance au sexe de la victime. Dans la règle il doit y avoir opposition entre le sexe de l'animal immolé et celui de la personne pour laquelle on offre le sacrifice. S'il s'agit d'une femme, on sacrifiera un bouc ou un coq; s'il s'agit d'un homme la victime sera une chèvre ou une poule..

Quelle est la raison de cette règle? — « Psi yaka mouti », me dit mon informateur. « Cela édifie le village » Comme un village ne peut se développer et se multiplier que par l'union de l'élément mâle et de l'élément femelle il est nécessaire pour obtenir le succès dans n'importe quel domaine d'unir les deux sexes. Ce principe est d'une application universelle : quand une fillette est malade, c'est un jeune garçon qui lui apportera sa médecine, et vice-versa. On suit aussi cette règle dans un autre cas. Il peut arriver qu'une mhamba ait été mal présentée et risque de causer un nouveau malheur au lieu d'apaiser les dieux. « Cette mhamba doit donc être éteinte (timou la) », de manière à « rester tranquille » à se refroidir, parce qu'elle pourrait causer des ennuis à ceux qui l'ont offerte et les vaincre » (Mboza). On atteint ce but en offrant une mhamba du sexe opposé, qui corrigera la première. Ainsi, si l'on a employé un rameau de nkagne femelle dans la cérémonie funéraire, alors que le rite prescrit un rameau de nkagne mâle, on répétera la cérémonie avec un rameau mâle pour « éteindre » la première mhamba.

On peut faire une dernière observation à propos des dons présentés aux dieux-ancêtres : c'est que les *psiroungoulou*, les portions de la victime qui sont attachées à la personne pour laquelle on a offert le sacrifice, doivent être fixées au côté gauche du corps si cette personne est une femme, au côté droit, s'il s'agit d'un homme; de plus, dans les sacrifices offerts aux dieux maternels, on les attache toujours au côté gauche de la personne, quel que soit son sexe. Pourquoi? Parce que le côté gauche appartient à la femme, le droit, à l'homme. Nous avons vu que tel est déjà le cas dans la hutte (I, p. 177). *Chimantji* est le terme employé pour gauche; son étymologie est inconnue. *Chinéne* signifie droit; et aussi, bien, bon, vrai. En cela, comme en beaucoup d'autres choses, le sexe fort s'est attribué la bonne part!

2° *Objets magiques employés dans le culte.* — En premier lieu vient la *grande mhamba*, les cheveux, les ongles ou les peaux du visage des anciens chefs défunts. Nous avons évidemment à faire ici à un cas de *magie communioniste*. J'explique de la même manière l'emploi des racines amenées à la lumière par une rivière qui

a emporté le sol (p. 342); mais il se pourrait aussi que nous ayons là un exemple de *magie imitative* : les racines étaient cachées dans le sol et sont venues à la lumière; de même les dieux-ancêtres ont été enterrés dans le sol et sont revenus bénir ou maudire leurs descendants. La curieuse astragale d'antilope, avalée par une hyène et trouvée plus tard dans les excréments de cet animal, et que Mahnkhérou employait pour représenter les dieux dans sa collection d'osselets divinatoires, favoriserait cette seconde explication. En fait, la plupart de ces objets sont supposés agir en vertu du principe de similarité; le rameau de nkagne, parce que cet arbre vénéré montrera le respect que l'on porte à la personne vivante ou morte, en l'honneur de laquelle on l'emploie; le morceau de charbon, parce que l'ennemi sera réduit à l'impuissance comme le morceau de bois a été consumé par le feu; l'épine employée par le général de l'armée, parce que les guerriers seront en mesure de transpercer leurs adversaires et de les tuer, etc... Le nombre des objets magiques employés dans ce but est-il limité à ceux que j'ai mentionnés? Je ne le pense pas. Il est probable qu'on en pourrait découvrir d'autres dans les divers clans de la tribu. J'ai même la preuve que les adorateurs indigènes, qui ont une imagination particulièrement fertile, inventent encore de nouveaux objets magiques pour présenter leurs prières. Mon vieil ami Mankhérou était en train de me raconter les détails de la bataille du mois de novembre 1901, pendant la guerre de Sikororo (I p. 478), quand, tout à coup, il sauta sur ses pieds et, saisissant une petite touffe d'herbe, il dit : « Écoute! Je veux te montrer la mhamba que j'ai faite quand l'ennemi se précipita sur nous. Je ramassai sur le sol une gerbe de tiges de cuscute qu'une femme avait employée pour attacher son fagot de bois mort, et, fiévreusement, je séparai ces tiges en disant : « Qu'ils soient dans l'impossibilité de nous entourer ou de nous surprendre! » Puis j'éparpillai les tiges dans toutes les directions et dis : « Qu'ils soient dispersés de la même manière, emportés et détruits! » Et c'est exactement ce qui arriva! A mon retour de la bataille, je montrai à toute l'armée comment j'avais prié. » Cet appel spontané du vieux général aux dieux en faveur de son pays, à l'heure du danger suprême, est vraiment digne d'être conservé dans les annales de la tribu; il prouve que le culte des ancêtres est encore une force vivante et n'est pas devenu une simple affaire de rite, chez ceux qui le pratiquent. Cette prière du général nkouna, cette exclamation d'une âme angoissée en présence d'un grand danger, on peut la regarder comme de la *magie verbale*, car elle n'est pas expressé-

ment adressée aux dieux; et l'on peut en dire autant de la formule employée pour revenir sur un serment téméraire dans l'offrande de réconciliation, car la mention des dieux est aussi absente dans ce dernier cas. Néanmoins, tous ces actes sont *mhamba*. Ils sont accomplis en réalité avec l'idée que les dieux entendent et voient ce qui est dit et fait et qu'ils seront ainsi poussés à venir au secours de leurs adorateurs. Le caractère magique de ces rites est surtout marqué dans les cas de magie communioniste; ceux que l'on range sous le nom de magie imitative pourraient peut-être se nommer aussi bien des symboles, au moins certains d'entre eux ¹.

Elias Libombo vint un jour vers moi et me dit : « Mon frère, Klass, est mort. Il était la *mhamba des Libombos*. Maintenant c'est son frère puîné qui sera appelé ainsi. « Nkolélé, le père de ces

1. Mais qu'est-ce qu'un symbole dans la religion et quelle est la différence entre le symbole et le rite magique? Je ne puis traiter ici ce sujet important avec toute l'ampleur et tous les détails désirables. Prenons un exemple seulement. L'offrande de l'encens que l'on présentait chaque soir dans le temple de Jérusalem et qui est pratiquée dans certaines branches de l'Église chrétienne, est considérée comme un symbole. La fumée odoriférante qui monte vers les voûtes du temple correspond aux prières des fidèles, et l'on envisage que ces dernières montent au ciel vers Dieu et lui sont agréables, exactement comme l'encens réjouit par son agréable odeur les narines de celui qui le sent. Mais dans la religion hébraïque on ne croit pas que l'encens porte les prières à Dieu d'une manière réelle et magique. C'est un symbole. Psychologiquement, cet emploi de l'encens peut s'expliquer comme suit : la représentation matérielle d'un acte religieux (ou d'une vérité religieuse) tend à augmenter chez le fidèle la foi en l'efficacité de l'acte ou en la réalité de la vérité. Son âme trouve ainsi une satisfaction à accomplir l'acte symbolique au moyen duquel il se sent amené lui-même à une communion plus étroite avec son Dieu. Il est facile de comprendre qu'au cours de l'évolution religieuse, une conception plus haute de Dieu a fait évoluer l'acte magique qui s'est transformé en symbole, et que le symbole lui-même disparaîtra ou sera réduit au minimum quand l'idée de Dieu aura été parfaitement spiritualisée et que la communion avec le Père céleste sera réalisée sans aucun moyen extérieur et sans intermédiaire. Une comparaison de la grande *mhamba* avec les reliques des saints ou d'autres reliques employées dans certaines religions permettrait probablement de découvrir une évolution de ce type-là.

Quelques savants croient que l'évolution religieuse a traversé une *phase préanimiste*, où le culte des esprits n'avait pas encore paru à l'horizon de l'esprit humain et où l'homme primitif n'employait que des objets magiques pour exercer une influence sur les puissances surnaturelles. C'est peut-être vrai, mais, en ce qui concerne les Bantous, ils ont depuis longtemps dépassé ce stade. Même quand ils ont recours à des procédés magiques pour influencer leurs dieux-ancêtres, ces procédés ont un caractère qui les distingue de la magie ordinaire qu'ils pratiquent quand ils désirent exercer une action sur les formes impersonnelles de la nature. Tout ce que l'on fait pour obtenir la faveur des dieux-ancêtres est un *mhamba*, et non un *mouri*, comme je l'ai déjà dit.

deux hommes était la mhamba de Libombo avant eux. Nous rencontrons donc ici une autre signification de ce grand mot de mhamba. Klass n'était pas un don offert aux dieux-ancêtres des Libombos, ni un objet magique employé pour obtenir leur faveur, mais c'était le plus vieux membre de la famille, l'intermédiaire officiel et indispensable entre tous les Libombos et leurs dieux. Il était, pour cette raison, une mhamba. En considérant tous ces faits je suis amené à proposer la définition suivante de ce mot : *Une mhamba c'est tout objet, tout acte ou toute personne que l'on emploie pour établir un lien entre les dieux-ancêtres et leurs adorateurs.*

Après avoir ainsi fait l'analyse de tous les éléments contenus dans la mhamba thonga, nous pouvons conclure avec assurance que sa valeur spirituelle et religieuse est indéniable. Quelle que soit la place qu'occupe le rite dans les cérémonies de l'ancestralité, quel que soit le mélange d'éléments de dévotion et de magie qui s'y trouvent, l'offrande n'est pas un simple don extérieur qui apaise les dieux par sa valeur matérielle, ni un simple moyen de coercition qui les forcerait à se plier à la volonté des adorateurs. Par la mhamba, le Thonga tend réellement à entrer en relation avec les esprits puissants qui gouvernent sa vie ¹.

1. Les pratiques religieuses et magiques sont plus ou moins mélangées dans le rituel thonga et il est évident que plus le degré de magie contenu dans un rite est petit, plus le sentiment religieux sera authentique. Je dois à mon informateur vanda la description d'un sacrifice que l'on offrait dans sa tribu pour un enfant malade, où les deux éléments sont combinés d'une manière extraordinaire. On l'appelle *l'offrande de la chèvre habillée* (mboudzi ya ou dzwindisa).

On se procure une chèvre et on la place devant un baquet d'eau mélangée à certaines médecines. On la force à boire cette eau jusqu'à ce qu'elle soit pleine à sauter, et qu'elle meure. Alors on la dépèce, et on l'éventre. On en extrait le gros intestin dont on coupe une partie. On coud une des extrémités de manière à obtenir une sorte de poche. On prend un morceau de viande à chaque membre et une provision de graines de diverses céréales est apportée sur l'emplacement du sacrifice avec des médecines. On introduit toutes ces différentes espèces de nourriture dans la poche, et, tout en la remplissant, on adresse des prières au dieu-ancêtre. En faisant cela, l'officiant place des graines dans l'intestin de la chèvre, d'une main, et de l'autre choisit d'autres graines qu'il met à part. Et, pendant toute l'opération, il prie : « Mangez à satiété et laissez-nous quelque chose pour notre propre usage. » Ainsi le dieu-ancêtre a reçu sa nourriture, il a été dûment gavé. Alors on coud la poche à l'autre extrémité. Mais le dieu-ancêtre doit aussi être vêtu ! On coupe une lanière dans la peau de la chèvre et le sacrificateur l'enroule autour de la poche. Puis il va au tombeau du grand-père, en emportant l'offrande avec lui, creuse la terre, et place la poche parallèlement au cadavre qui est étendu

c) Prières.

L'acte de la prière s'appelle *khongota* (Ro), *khongela* (Dj) (on emploie le même mot pour « supplier »), ou *boulaboulela*, parler aux dieux ou les réprimander; *boukouljéla* désigne une longue prière monotone dans laquelle l'officiant répète la même chose indéfiniment. J'ai donné vingt-deux différentes formes de prières en décrivant les actes religieux multiples des Thongas : deux prières de médecins indigènes (I, p. 57, II, p. 348); celles qu'on prononce le jour de mariage (I, p. 108); le jour de la mort, avec le rameau de nkagne (I, p. 137); dans la cérémonie de l'écrasement de la hutte (I, p. 154; à la distribution des veuves (I, p. 196); à la mort d'une sœur (I, p. 204); à la cérémonie de la destruction du lien de consanguinité (I, p. 248); dans les voyages (I, p. 324, II, p. 349); lors de l'offrande des prémices (I, p. 375); avant la pêche du tjéba (II, p. 84); après avoir éternué (II, p. 315); en offrant du tabac à l'autel (II, p. 346); pour un neveu malade (II, p. 352); lors du sacrifice de réconciliation (II, p. 352); au culte de famille des Makaringés (II, p. 357); lors de l'offrande

dessous; alors il prie de nouveau : « Nous t'adorons, grand-père! Nous t'avons vêtu. Voici ta nourriture. Mange à satiété et réjouis-toi. Puis laisse-nous de la nourriture à nous, beaucoup de nourriture pour que nous puissions aussi nous réjouir et bénis l'enfant malade. »

Essayons d'analyser ce rite d'après les idées magiques que nous avons exposées, p. 324. Nous avons affaire ici au complexe du dieu-ancêtre. On s'est procuré une chèvre, un don a été offert. Cet acte-là, c'est de la religion. Cette chèvre est devenue une propriété du dieu-ancêtre, une partie de lui-même. Dès lors la chèvre représente le dieu, et toute action accomplie sur elle sera en même temps accomplie sur le dieu. La chèvre est remplie d'eau pour éteindre la soif du dieu. Une poche est fabriquée avec l'intestin, partie de l'animal qui représentera le tout, et on y introduit de la nourriture pour nourrir le dieu. Tous ces éléments sont des exemples de *magie communioniste* et la prière qui les accompagne est l'élément religieux du sacrifice. Certaines graines sont mises à part pour être semées plus tard. Comme elles appartiennent à la provision préparée pour l'offrande, elles participent à la nature de l'ensemble de la provision; elles sont entrées dans le complexe du dieu-ancêtre; elles sont donc tout particulièrement propres à être semées, puisque la bénédiction du dieu sera sur elles. Nous avons de nouveau des exemples ici de magie communioniste, tandis que les actes qui consistent à remplir la chèvre d'eau et de nourriture, et à s'enrouler la lanière autour de la poche peuvent être regardés comme des exemples de *magie imitative*. Le fait de placer la poche sur le tombeau dans le même sens que le corps de l'ancêtre montre une fois de plus l'identité des deux, et le sacrificateur est intimement persuadé qu'il a réellement exercé une influence forte et contraignante sur son dieu par tous ces rites (voir mon article sur « Quelques traits de la religion des Ba-Venda ». *S. A. Journal of Science*, avril 1921).

du charbon (II, p. 346); lors de l'offrande du courage (II, p. 359); voir aussi la prière de Mankhérou avant la bataille (II, p. 372) et l'invocation de Nkolélé dans le bois de Libombo (II, p. 340, note).

La plupart de ces prières ont un caractère *extrêmement liturgique*; chacun sait ce qui doit être dit à l'occasion de chaque sacrifice régulier. L'élément personnel est presque entièrement absent. Voici les éléments principaux d'une prière typique :

Après la consécration de l'offrande par le *Isou* sacramentel, une sorte de *dédicace*, l'officiant commence volontiers parfois par ces mots : « Abousayi! Akhwaril » ou « Ibousayi! Ikhwaril » qui signifient : « Gentiment! Doucement! » On les prononce avec une intonation paisible, particulière, douce et pressante tout à la fois, comme pour exprimer des sentiments profonds. Selon Mboza l'adorateur veut dire : « Je ne suis pas en colère contre vous! » C'est le « *tisola* » des païens, ajoutait-il. *Tisola* dans le langage chrétien des Thongas signifie s'humilier ou se condamner en demandant pardon.

Puis vient l'*invocation*. Si le sacrifice est offert pour une personne malade, le dieu à qui l'offrande est présentée et qui a été désigné par les osselets comme la cause du malheur, est invoqué et on lui demande d'amener avec lui tous les autres dieux qu'il avait appelés à son aide pour punir le malade; ou bien le prêtre peut appeler son propre père et l'engager à venir et à amener son grand-père, ce dernier amènera son père, et ainsi de suite jusqu'à l'ancêtre le plus éloigné. Les ancêtres en ligne directe sont priés d'appeler tous les grands-oncles et tous les défunts des lignes collatérales. Ou, si l'officiant prie pour le bien-être du pays, il s'adressera tout d'abord à son ancien ancêtre, parce que c'est lui qui a donné le pays à ses descendants, et il convoquera ensuite le fils et le petit-fils de cet ancien fondateur de la dynastie, en continuant la succession des générations, jusqu'à ce qu'il arrive à son propre père. C'est comme si l'on désirait avoir autant de dieux que possible présents à la cérémonie. On peut aussi convier les dieux de la famille du père, si le sacrifice est offert aux dieux de la mère (p. 352).

La *demande* suit l'invocation, et diffère naturellement suivant les circonstances. Au sacrifice du *louma* (en janvier) le prêtre demande aux dieux d'accroître les produits des champs. Aux réunions de famille, après une mort, le frère aîné engage les dieux à bénir la famille, à écarter les mauvais sentiments ou les querelles à donner de la sagesse et la force au nouveau chef, pour qu'il ait

du succès dans la tâche qui lui incombe de gouverner le village 1.

Quand c'est à propos d'un grand malheur que l'acte religieux est accompli, la demande est précédée ou suivie de vraies *insultes* lancées à la face des dieux. Il existe deux termes pour désigner cette curieuse partie de la prière : *holobela* ou *holobisa*, réprimander les dieux ou *roukatela*, le mot qui signifie « insulter » dans le langage ordinaire. On peut voir un exemple de cette manière étrangement impertinente de s'adresser aux dieux dans le sacrifice pour un neveu malade (p. 352). Ces insultes sont généralement proférées pendant que le prêtre répand le *psanyi* sur les épaules des assistants.

La dernière partie de la prière est *sa fin soudaine* quand l'un des neveux utérins place une portion de la victime dans la bouche de l'officiant, en « coupant son oraison » (*tjéma*). Cet acte fait vraiment partie du rituel. Quand la victime est une poule, on emploie le gésier, que l'on a à moitié rôti pendant la longue prière. Le prêtre le mange et prend ainsi le premier sa part de la viande de l'offrande.

Les prières aux ancêtres ne témoignent pas de beaucoup de sens religieux, et sont en tout cas dépourvues de tout respect. Pendant qu'ils sacrifient, les indigènes rient, parlent à haute voix,

1. La *musique* ne joue aucun rôle dans le rituel thonga. Pendant la préparation de l'offrande ceux qui sont présents chantent souvent, mais ces chants sont ceux qui accompagnent les danses ordinaires et n'ont aucun caractère religieux. J'ai entendu une fois seulement un vrai chant sacré. Moungomane, le danseur et musicien distingué qui gagnait sa vie en exerçant son art dans les environs de Lourenço-Marques (p. 166) me disait que lorsqu'il présidait un culte dans son village, il avait coutume de « chanter sa prière ». Il m'a donné les paroles de ce cantique, mais malheureusement pas la mélodie. Il vaut la peine de les citer :

« Que la viande ne s'arrête pas dans vos gorges! Mangez, vous chefs, vous dieux-ancêtres... Ils viennent (les bœufs); ils me voient en train de mener le deuil sur vous, père et mère, exposé, ici, dehors, où je reçois de vous la vie, de vous qui êtes sous terre; je reste ici (sur la terre). Je suis un pauvre misérable.

« Les bœufs sont immolés! Immolez les bœufs! Les voici. Je mène deuil sur vous. Mangeons-les ensemble, toi mon père et toi ma mère! Donnez-moi la vie et donnez-la aussi à mes enfants. Mangeons ces bœufs que je possède, mais que je possède pour vous. Puissions-nous ne pas être atteints par la maladie de poitrine ici, à la maison.

« Voici le chant avec lequel nous vous accompagnons, tandis que vous vous en retournez là-dessous. Que nous restions en bonne santé! »

A un moment donné le neveu utérin répondait en disant :

« Je te magnifie, mon père! Vous me verrez, père et mère! »

Et tous ceux qui étaient présents, voyant qu'ils auraient de la viande à satiété se joignaient au chœur de louanges, en battant des mains.

dansent, chantent des chants obscènes, interrompent souvent celui qui prie par leurs remarques, et s'insultent les uns les autres à propos de leurs affaires de famille. L'officiant lui-même assis à l'endroit désigné par les osselets, parle d'une voix monotone, en regardant droit devant lui, avec une complète indifférence. Rien dans sa manière d'être qui dénote la crainte. On peut faire peut-être exception pour le cas de la famille des Makaringés qui battaient des mains pendant la prière de la même manière que lorsqu'on salue les bakoñwana (p. 356). Ils ont autant de respect pour leurs dieux-ancêtres que pour leurs beaux-parents, et c'est beaucoup dire. J'ai entendu dire que, dans le pays du Mapoutjou, les gens s'agenouillent pendant la prière. Dans le Nondjwane les femmes seules s'agenouillent, tandis que les hommes restent assis sur leurs talons, l'attitude habituelle pendant le culte ¹.

Si les dieux étaient vraiment des vieillards encore vivants, on ne pourrait leur parler avec plus de familiarité. Ceci nous amène à examiner enfin en quoi consiste la divinité des dieux-ancêtres

d) Nature divine des dieux-ancêtres.

J'ai résumé dans un paragraphe précédent (p. 328 et s.) tout ce que les indigènes disent au sujet de leurs dieux. Revenons à ces

1. Les Ma-Lomba, cette curieuse tribu établie au milieu des Thongas et des Vondas des Spelonken, qui ont certaines coutumes sémitiques (I, p. 74) sont beaucoup plus respectueux envers leurs dieux-ancêtres. Ils ont des réunions de prières auxquelles prennent part les vieillards de plusieurs familles; l'un d'entre eux, celui qui connaît le mieux les dieux-ancêtres, prononce la prière pour les autres, « citant toutes leurs montagnes », c'est-à-dire toutes les collines sacrées où les ancêtres ont été enterrés, et à la fin de chaque phrase ils répondent : « houndjili... ». Quand la prière est finie, chacun d'eux lève un bras et dit : « Amen! » C'est sans doute une des coutumes empruntées aux populations sémitiques avec lesquelles ils ont été en relation dans les temps anciens. Quand ils entendirent les chrétiens prononcer le même mot pour clore leur prière, ils en furent très étonnés. L'un d'entre eux me dit : « Cela prouve que nous étions des chrétiens autrefois et que nous sommes des apostats. » Une de leurs formules, quand ils prient, est la suivante : « Toi tel et tel, aide-nous, et rends-nous capables d'arriver jusqu'à Moudzimou. » Moudzimou est le nom par lequel ils désignent l'Être suprême en qui ils croient et à propos duquel ils disent : « Tout ce que vous mangez, c'est Moudzimou qui vous le donne! » Si un enfant refuse d'obéir, ils lui disent : « Moudzimou te verra! » Pour eux les dieux-ancêtres ne sont que des intermédiaires entre eux et Moudzimou. Ils s'appellent souvent Basilamouzi, musulmans, et prétendent qu'il y a eu des musulmans qui appartenaient à leur tribu (A ba ri ba ka hina).

derniers après avoir étudié le rituel religieux, et posons-nous la question suivante : Que nous révèlent toutes ces cérémonies quant aux conceptions des Thongas sur les esprits ancestraux auxquels ils rendent leur culte? D'une part les dieux-ancêtres sont de *véritables dieux*, dotés des attributs de la divinité, d'autre part ils semblent n'être que des *êtres humains*, qui se trouvent exactement sur le même niveau que leurs adorateurs.

1^o Ils sont *divins*. Quand un vieillard décrépît, homme ou femme, meurt, il devient d'emblée un dieu : il est entré dans le domaine de l'infini. Les Thongas n'ont aucune idée claire de l'infini. Ils ont pourtant un terme technique pour l'exprimer : « lepsi nga yiki helo (Dj, ou mbandou (Ro) », « ce qui n'arrive pas au point où cela finit. » Cette idée a certainement été étendue aux ombres qui ont atteint le rang de psikouémbou. Les psikouémbou sont *omniprésents*. Comme Mankhélou le dit : « Pour eux la distance n'existe pas (a psi na koulé); ils sont présents partout (psi kon hikwakou). Ils sont semblables au ciel, au soleil et à la lune. Il n'y a aucun endroit où l'on peut dire que la lune n'est pas. » La notion d'*omniprésence* est peut-être celle que le Thonga a le mieux comprise. Il croit aussi à l'*omniscience* : les dieux savent ce que leurs descendants font, bien qu'ils puissent être loin d'eux, habitant peut-être dans des pays éloignés. L'*omnipotence* découle du fait qu'ils ont le contrôle sur tout dans la vie de leurs descendants. En ce sens, ils sont supérieurs aux jeteurs de sorts. Quant à leur relation avec le Ciel, je n'ai rien entendu dire sur ce point. Les indigènes ne font pas de philosophie. Mais il est certain que, pour eux, les esprits ancestraux sont dotés d'attributs divins.

2^o D'autre part *ce ne sont toujours que des humains*. Ils ne sont pas des êtres transcendants devant lesquels de misérables pécheurs tremblent et auxquels ils adressent leurs prières. L'attitude des adorateurs que j'ai décrite, la liberté avec laquelle ils insultent leurs dieux, montrent qu'ils les regardent comme étant exactement sur le même niveau qu'eux. Cette nature humaine des dieux se révèle clairement dans deux faits : leur pouvoir est limité et le caractère moral leur manque. Le domaine où ils exercent leur pouvoir est limité, c'est seulement *celui de leur propre famille*; ils savent ce qui concerne leurs descendants, les bénissent ou les punissent, mais sont absolument indifférents aux autres hommes, et ne s'occupent pas plus de leurs affaires que quand ils étaient encore vivants sur la terre. Je n'ai rien à craindre ou à espérer des dieux de mon voisin s'ils n'ont pas le même « chibongo » que moi

(I, p. 342). Il est vrai que les dieux de la famille royale sont invoqués pour tout le pays, et possèdent le pouvoir de faire tomber la pluie pour tous; mais c'est le chef ou ses oncles qui doivent s'approcher d'eux et leur offrir des sacrifices. Je n'ai aucun droit à le faire. Il semble qu'il y ait une exception dans le cas des dieux d'amertume, ou de la brousse, qui attaquent le voyageur, bien qu'il appartienne à une autre famille. Mais c'est vraiment un cas exceptionnel et ce sont les gens de leur clan qui ont négligé de les enterrer qui se trouvent être le plus exposés à leur colère.

Une autre preuve qu'ils sont humains est la suivante : bien que les dieux aient acquis ces puissances divines ontologiques, ils ne possèdent aucune supériorité morale. Ils ne sont pas meilleurs que lorsqu'ils étaient des hommes. Leur caractère est celui des vieilles gens susceptibles, qui sont sensibles à tout manque de respect ou d'attention de la part de leurs descendants. Ils désirent qu'on pense à eux, et qu'on leur présente des offrandes. Il semble qu'ils n'ont besoin de rien, car ils vivent dans l'abondance, néanmoins ils exigent une observance ponctuelle des devoirs que leurs descendants ont à leur égard. Ils veulent *louma*, manger les prémices, et avoir leur part des feuilles de tabac et du tabac pilé. Ils sont jaloux, et se vengent lorsqu'on les oublie ¹. Le seul péché qui semble digne de punition à leurs yeux, c'est de les négliger. Néanmoins il y a deux autres fautes qu'ils condamnent sévèrement et pour lesquelles ils vont jusqu'à tuer leurs descendants : la première c'est la *transgression de la loi de la hiérarchie*, (ainsi que nous l'avons vu quand nous avons décrit le sacrifice de réconciliation); ils punissent spécialement le jeune homme, fût-il un chef, qui ose faire une entorse au droit du *prêtre régulier*, ce qui est un grand tabou; secondement, ils tuent un homme qui abandonne toute retenue dans le domaine des relations sexuelles; quand

1. Un conte très intéressant, unique, que je dois à Camilla et que j'ai publié dans *Les Chants et les Contes des Ba-Ronga*, p. 264, met en scène les gens de Machakène, près de Lourenço-Marques; ils ont oublié pendant plusieurs années de faire des offrandes à leurs dieux. La famine s'en est suivie. Les hommes s'en vont au marais pour couper de la canne à sucre. Ils n'arrivent pas à la briser, et les dieux les chassent. Les femmes viennent à un endroit où du miel découle d'un arbre, elles essaient d'en prendre les rayons, mais voilà que leurs mains se brisent et demeurent fixées contre le tronc! Les osselets ordonnent à Saboulana, une fillette, d'aller offrir un sacrifice au bois sacré. Elle entre dans la forêt et voit les dieux rassemblés. Ils lui disent : « Va dire à tes gens qu'ils ont péché, parce qu'ils ont labouré le sol et moissonné sans nous présenter aucune offrande. Maintenant nous sommes heureux, parce qu'ils sont venus nous invoquer. » Cette histoire me fut racontée non comme une légende des bois sacrés mais comme un conte.

quelqu'un a cette tendance, les gens disent : « Les dieux l'entraîneront dans la forêt épaisse, et l'y tueront. A l'égard des autres péchés, ils restent parfaitement indifférents. Mboza affirmait même avec une tristesse qui me rappelait la plainte d'Asaph dans le psaume LXXII que les hommes de mauvaise vie ne tombent pas malades et ne tombent pas sous le coup du malheur; la toux ne s'attaque qu'à l'homme bon; les jeteurs de sorts l'ensorcèlent et laissent de côté les méchants, « car les dieux voient qu'ils ne valent pas la peine qu'on s'occupe d'eux. »

Pour conclure, je dirai que ce qui manque à la conception des dieux-ancêtres, si on la compare aux religions plus élevées, c'est à la fois la transcendance et les attributs moraux.

III. — CARACTÉRISTIQUES GÉNÉRALES DE L'ANCESTROLATRIE.

Si j'avais à énumérer les traits caractéristiques de l'ancestralatrie je dirais : c'est une religion *spiritualiste*, en ce sens qu'aucune idole n'y est adorée; il n'y a ni idolâtrie, ni fétichisme. Les esprits, et les esprits seuls sont l'objet du culte.

C'est une religion *animiste*, comme je l'ai définie dans le précédent chapitre, car les catégories des dieux-esprits étant nombreuses, et ces esprits étant servis pour obtenir leurs faveurs, ou se les rendre propices quand ils sont en colère.

Quoi qu'elle consiste essentiellement en offrandes et en prières, qui sont des actes nettement religieux, elle est *mélangée à la magie* et cela dans une large mesure.

C'est une religion *particulariste de la famille* car chaque famille a ses dieux particuliers. Nous pouvons aussi y voir les débuts d'une religion *particulariste nationale* (la grande mhamba).

C'est une religion *sociale*, car ses prescriptions tendent à sauvegarder et à renforcer la hiérarchie qui est le trait fondamental de l'ordre social.

C'est une religion *non-sacerdotale*, car il n'y a pas de classe de sacrificateurs sacerdotale; mais pourtant la prêtrise du frère aîné est fortement établie.

C'est une religion *amoral*, par où je n'entends pas dire qu'elle est *immorale*, c'est-à-dire opposée aux lois de la moralité, mais qu'elle n'a pas ou très peu de relation avec la conduite morale de l'individu. Elle ne contient pas de prescriptions morales, excepté celles qui assurent l'observation de l'ordre hiérarchique de la famille. Elle ne promet pas de récompense, et ne menace d'aucun châtement après la mort.

Par conséquent elle est purement *eudémoniste*, car les cérémonies religieuses ont pour seul but des bienfaits matériels se rapportant à la vie terrestre, à savoir l'abondance, la santé, la paix et un sommeil non troublé!

Elle est *aphilosophique*, c'est-à-dire qu'elle ne cherche pas à répondre aux grands problèmes qui touchent à l'origine et à la fin du monde et de l'existence humaine. Les questions de causalité et de finalité sont absolument en dehors de son horizon.

Elle est essentiellement *ritualiste* et laisse peu de place aux sentiments religieux profonds. L'adoration y est pratiquement inexistante. Néanmoins les éléments d'une *religion personnelle* n'en sont pas tout à fait absents. Certaines expressions des prières liturgiques révèlent de l'humilité et de la confiance, par exemple : « La mort n'atteint pas l'homme pour lequel on prie, mais seulement celui qui croit en ses propres forces » (p. 348); la gratitude pour avoir échappé au danger est parfois exprimée d'une manière spontanée et naïve : et le sacrifice d'amertume (p. 346) ne provient-il pas aussi d'un sentiment de dépendance touchant? La vieille formule d'invocation et le mot sacramentel *tsou*, inexplicable actuellement, semblent prouver qu'il y avait, dès les temps anciens, dans le cœur de l'adorateur quelque chose qui ressemble au *don de soi-même* et quelque aspiration à une communion réelle entre ses dieux et lui (voir Appendice III sur la Religion personnelle chez les Thongas).

On parle généralement de l'« Animisme » comme d'une *religion de crainte*. Appliquée à l'ancestralatrie thonga, cette affirmation serait exagérée. Il n'y a, il est vrai, dans le cœur des Thongas aucun amour profond pour les dieux-ancêtres; comment pourrait-il en être ainsi quand ces « psikouémbou » sont si jaloux, et leur témoignent eux-mêmes si peu d'amour? Mais on ne peut pas dire qu'ils sont remplis d'une crainte continuelle. L'attitude est plutôt celle de l'*indifférence*. Les indigènes ne demandent qu'une chose : pouvoir vivre en paix, et que leurs dieux interviennent dans leur vie le moins possible.

B. — LA CONCEPTION DU CIEL.

Quand on étudie les tragédies classiques de la Grèce, et spécialement celles d'Eschyle et de Sophocle, on est amené à cette conclusion c'est que les dieux de l'Olympe, en qui on peut reconnaître plus ou moins distinctement la personnification des forces de la

nature, ou des héros divinisés, n'étaient pas les seuls êtres en qui ce peuple, si doué intellectuellement, croyait, ni les seuls objets de sa vénération. Plus haut que l'Olympe, habitant dans des cieux plus éloignés, une mystérieuse divinité veille sur l'humanité, une divinité plus sage et plus noble que Zeus, le capricieux, ou Artémis, la voluptueuse; parfois on l'appelle Némésis, le vengeur, le destin inexorable, et parfois c'est un dieu plus humain et d'un caractère plus moral. Mais cet Etre Suprême est conçu vaguement; ce mystérieux personnage est comme voilé. Dans la religion thonga, nous trouvons un phénomène analogue. Au-dessus des dieux que les gens du commun connaissent et invoquent par leur nom, il existe une puissance qui reste pour la plupart mal définie, et qu'ils désignent sous le nom de *Ciel* (*Tilo*). Ce mot *Tilo*, qui dans le langage ordinaire désigne le firmament (p. 259), contient un sens beaucoup plus profond et étendu. Je ne me flatte pas de réussir à jeter une lumière complète sur ces idées qui sont si obscures dans l'esprit des indigènes. Mais le lecteur qui étudiera soigneusement les faits et les coutumes que je vais décrire, se convaincra certainement qu'il existe deux séries parallèles d'idées religieuses dans la religion thonga. Nous avons déjà examiné celles qui se présentent les premières à l'observateur. Examinons maintenant les autres; elles ne sont pas moins intéressantes, ni moins pittoresques; elles sont peut-être plus profondes que celles de l'ancestralâtrie ordinaire. Cette croyance est encore dans un stade si embryonnaire qu'elle échappe très facilement à l'observation. Comme nous l'avons déjà dit, c'est une veine, un filon d'or, qui a été découvert grâce à certaines circonstances fortuites, et qu'il s'agit d'exploiter avec grand soin.

I. — LA DÉFINITION DU CIEL.

Tilo est un grand mot; il vient de la même racine que *soulou*, le nom très honoré d'une tribu grande et puissante.

« Avant que vous veniez nous enseigner qu'il y a un Etre parfaitement bon, un Père Céleste, nous savions déjà qu'il y avait un Ciel mais ne savions pas qu'il y avait quelqu'un dans ce ciel. » Voilà la déclaration de Camella, la femme la plus intelligente de notre congrégation de Lourenço-Marques, qui connaissait aussi le mieux les anciennes coutumes des Rongas. Timothéo Mandlati me disait d'autre part : « Nos pères ont tous cru que la vie existait au Ciel (*boutomi byi koné tilwen*) ». Il est certain que, d'après les idées des Thongas, comme d'après celles de beaucoup d'autres

tribus, le Ciel était un *endroit*; un endroit très désirable, où l'on trouvait une chose bien rare sur la terre, le repos. C'est cette croyance qui a inspiré un chant que l'on retrouve sous une forme très semblable chez les Zoulous¹ et même chez les Soutos et dont voici les paroles :

(Solo) Boukali bya ngoti!
(Tutti) Nha ndji yahliya ngoti, ndji ya Tilwen!
Ndji ya kouma kou wisa!

(Solo) Quelle chose rare qu'une corde!
(Tutti) Ah! si seulement je pouvais me fabriquer une corde et monter au Ciel, j'y trouverais du repos.

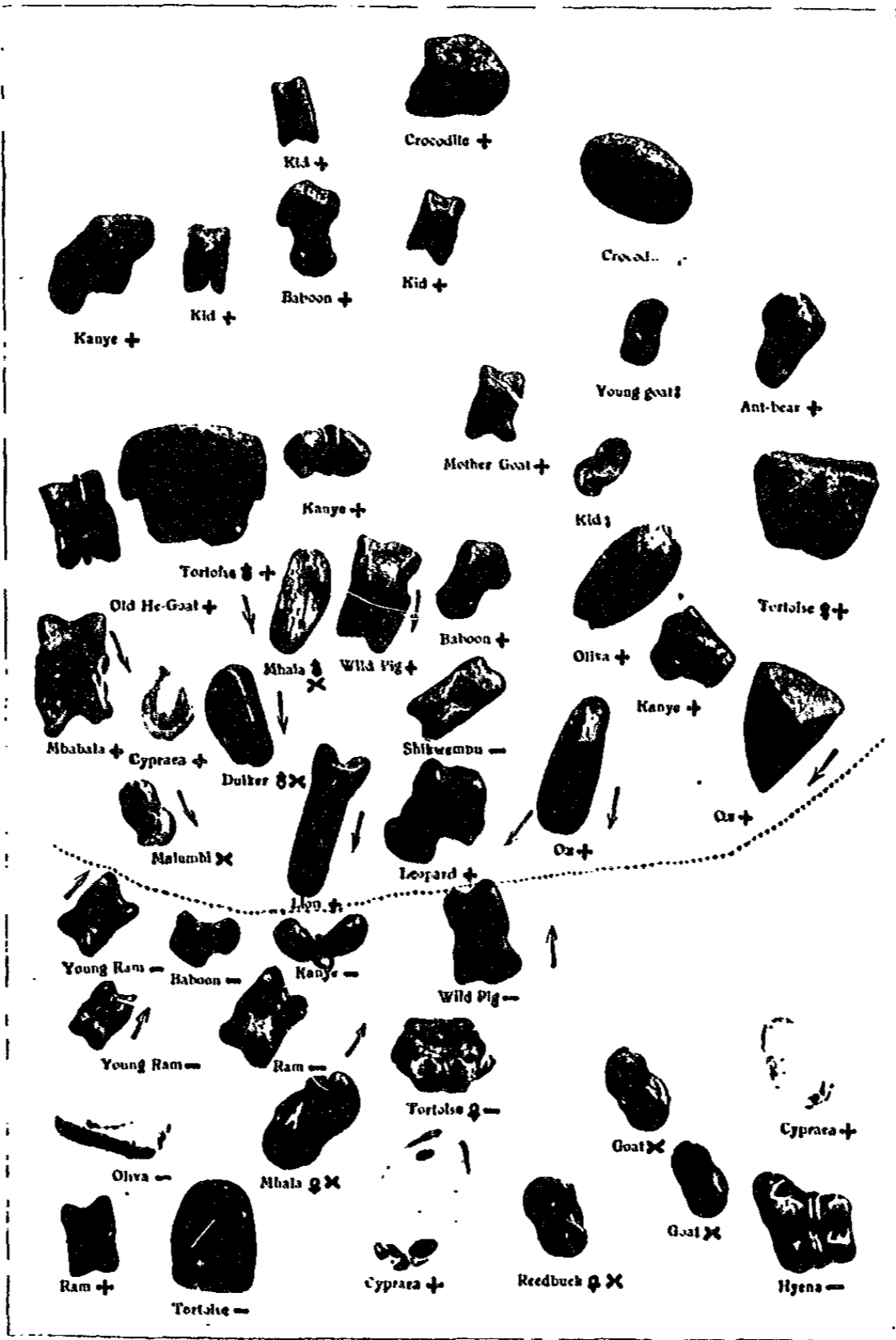
C'est un vieux refrain qui est venu au travers des âges et qui n'est nullement un écho de la religion chrétienne : c'est du bantou pur, authentique! Ainsi les guerriers quand ils se lancent des paroles de défi avant le combat d'une troupe à l'autre, crient : « Préparez votre corde et montez au Ciel. Il n'y a pas de place pour vous ici bas. Ici vous ne trouverez que la ruine! »².

Cependant les Thongas ne déclarent jamais croire que les hommes vont au ciel après leur mort. Ils deviennent des « psikouémbou » et nous avons déjà vu quelle est leur demeure. En dépit de cela, Viguet m'a raconté l'histoire d'un Hlongwé qu'il avait connu il y a très longtemps et qui avait coutume de s'adresser aux gens dans ces termes mystérieux :

« Même si vous mangez beaucoup de graisse et de miel, et buvez beaucoup de bière, le jour viendra où vous direz « hokou-hokou » (vous tomberez sur le dos, c'est-à-dire vous serez malades à la mort); les gens diront : « Wool » (c'est-à-dire ils vous pleureront) et vous demanderont : « Où allez-vous? » Alors répondez : « Je m'en vais chez Ngoundjou ya Mapsélé, la Source de Grâce, dans l'endroit où les bœufs sont conduits par des vautours (parce qu'il n'y a ni haine ni mort là-bas), où le moustique est tué avec un bâton (parce que tout est florissant et grand là-bas), où

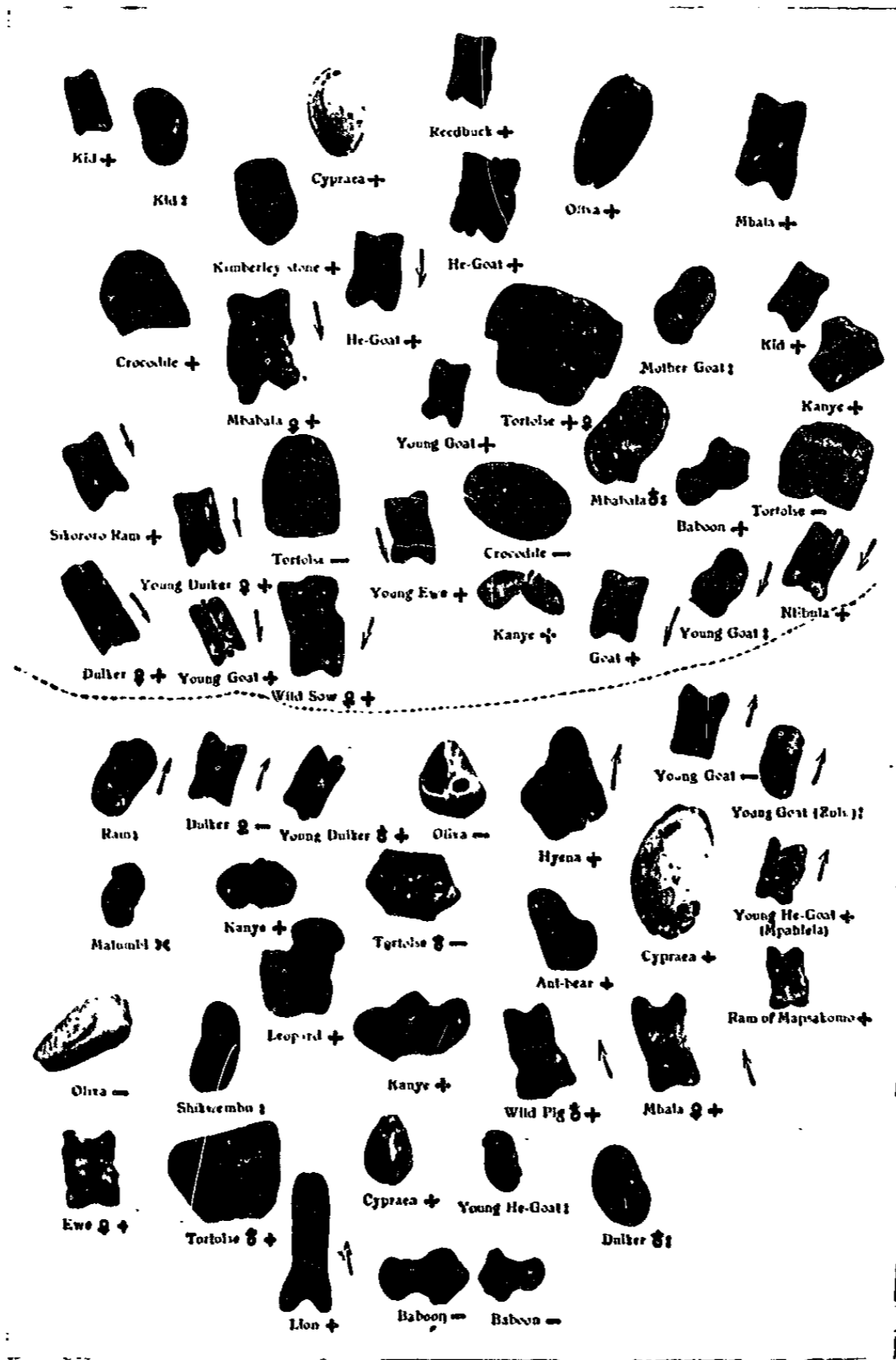
1. « Qui pourrait faire une corde avec laquelle aller au ciel? » Telle est la version zouloue donnée par Callaway.

2. Quand un joueur d'osselets a décidé que celui qui le consulte doit faire une offrande, il lui dit souvent, en regardant vers le ciel : « Va faire ton offrande et dis : C'est bien si je puis vaincre les gens d'en bas par le pays qui est au loin. » Les gens d'en bas ce sont les joueurs de sorts. Le pays qui est au loin, c'est le ciel. Une autre version dit : « C'est bien si je puis vaincre les gens d'en bas et atteindre le pays qui est au loin. » Dans le premier cas le ciel est considéré comme possédant une puissance plus grande que celle des joueurs de sorts; dans le second il signifie évidemment le lieu du repos.



" LA BATAILLE DE MOUDI "

11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.



PROPHÉTIE D'UNE MIGRATION

les poules meurent à force d'être grasses (parce qu'il n'y a ni maladie, ni famine dans ce pays heureux) au Ciel! »

Ce Hlengwé avait entendu ces paroles chez lui, ou les avait inventées lui-même.

Mais Tilo est plus qu'un endroit. C'est une *puissance* qui agit et se manifeste de diverses manières. On l'appelle parfois *Hosi*, Seigneur. Cependant cette puissance est généralement considérée comme entièrement impersonnelle. Les Thongas semblent penser que le Ciel dirige et provoque certains grands phénomènes cosmiques auxquels les hommes doivent se soumettre bon gré, mal gré, plus spécialement ceux qui sont subits ou inattendus, par quoi j'entends surtout la pluie, les tempêtes, et, dans les affaires humaines, la mort, les convulsions et la naissance des jumeaux. Cette idée donne naissance à plusieurs coutumes caractéristiques que je vais décrire brièvement.

C'est le Ciel qui cause chez les petits enfants ces terribles et mystérieuses *convulsions*, qui les emportent sans qu'ils aient été vraiment malades, si l'on peut ainsi parler... « Il est malade à cause du Ciel. » « A ni Tilo », me disait un vieux médecin indigène en parlant d'un cas comme celui-là. Ainsi le Ciel est le grand « nombo », la maladie infantile (I, p. 52), tandis que la diarrhée est le petit nombo.

Mais il y a plus : *C'est le Ciel qui tue et qui fait vivre*. De là l'expression que l'on entend fréquemment : « Le Ciel l'a aimé » quand quelqu'un a échappé à un danger terrible, ou qu'il est particulièrement prospère, et : « Le Ciel l'a haï », quand il a eu un grand malheur ou qu'il est mort.

La même idée se retrouve dans le chant funèbre suivant :

Wa hi kanganyisa, Tchabane!
Hi yingélé Tilo, dji kou dja bouya nininini!
Hi koumi babanouna babiri, ba famba ba hloulouba Tilo.
Wa nga yingéla psa bambé, ou ta yingela ni psa kou!

Tu nous a trompés, Tchabane!
Nous avons entendu le Ciel tonner. Le grondement va arriver bientôt. — Nous avons vu deux hommes qui allaient jeter les osselets au sujet du Ciel.

Sans doute tu as entendu parler des malheurs d'autrui.
Tu entendras parler des tiens aussi!

Paroles énigmatiques dont j'ai pu, avec l'aide des indigènes, débrouiller le sens : — Tu nous as trompé, Tchabane, toi qui essaies de nous rassurer. Nous avons entendu le Ciel. Un orage a

éclaté, une averse soudaine est tombée, un éclair a brillé : Le Ciel a frappé! Il a tué quelqu'un. Deux hommes passaient, terrifiés : ils s'en furent consulter les osselets, pour essayer de détourner d'eux ces coups du Ciel. C'est en vain! Si tu as vu la tristesse de ceux qui pleurent leur mort, n'imagine pas que tu échapperas. Ce sera bientôt ton tour!

Un autre chant qui fait allusion au Ciel comme à la puissance qui tue a déjà été mentionné, quand j'ai parlé des coutumes concernant le veuvage (I, p. 195) : « Que te dirons-nous, ô Roi? »

Le conte de la *Route du Ciel* (voir *Les Chants et les Contes des Ba-Ronga*, p. 237) est aussi très significatif à cet égard. Il raconte l'histoire d'une jeune fille qui a cassé sa marmite, et qui, craignant les reproches de sa mère prend sa ficelle et monte au Ciel. (Toujours la même idée qu'au ciel on est à l'abri contre tous les maux)¹. Elle y trouve un village et les habitants lui donnent un enfant à cause de sa gentillesse et de son obéissance. Sa sœur essaie de faire la même chose. Mais elle a un mauvais caractère, elle est méchante. Le Ciel fait explosion (baléka), la tue (par la foudre) et ses ossements sont projetés juste devant la maison de ses parents. Dans le conte des « Aventures de Bonawasi » (*op. cit.*, p. 295) le Ciel intervient et fait don à un jeune indigène d'une sagesse particulière, grâce à laquelle il obtient les faveurs du gouverneur de la ville. Il est possible que quelque idée européenne de Dieu se soit introduite dans la composition de ce conte, où l'on discerne des traces d'influence étrangère. Mais ce n'est certainement pas le cas dans l'histoire de Nwahoungouki, que j'ai publiée dans *Les Ba-Ronga*, p. 312, et dans laquelle on attribue au Ciel la pleine connaissance d'un crime caché et connu du seul meurtrier. Cette idée est si loin d'être une innovation due à l'influence européenne que les indigènes réfléchis sont tous d'accord pour dire que dans les temps anciens, on attribuait plus généralement la mort à la puissance du Ciel. On disait fréquemment que « le Ciel était tombé (kou we Tilo) sur tel et tel village. » De nos jours on croit plutôt que ce sont les dieux-ancêtres ou les jeteurs de sorts qui causent la mort.

Le Ciel est aussi censé punir ceux qui se moquent des femmes

1. La mention de cette ficelle est due peut-être à une tradition que l'on rencontre fréquemment dans d'autres tribus. Selon les Ba-Rotsé Léza, Dieu, qui habitait sur terre, est monté au ciel un jour par une toile d'araignée. Certains hommes essayèrent de monter par le même moyen, mais ils échouèrent (voir A. Jalla, *Foi et Vie*, oct. 1910).

stériles, à en croire le proverbe suivant que M. H. Ph. Junod a recueilli à Manjacaze :

Illeka! Tilo ra ku bona! Mafela ya gotsé ya ku fa ni tihwembé ta yona.

Moque-toi! Le Ciel te voit! (L'infirmité d'une femme stérile) c'est une mort qui ressemble à celle d'une courge dont les pépins sont morts au dedans d'elle.

Mais cette croyance au Ciel n'a pas inspiré seulement ces proverbes, ces chants et ces contes; elle a aussi donné naissance à des coutumes curieuses dont la description rendra plus claire cette conception des Thongas. Leur existence prouve que nous n'avons pas à faire à une invention « animatique » d'une personne douée d'imagination particulièrement vive, mais à une véritable croyance tribale.

II. — COUTUMES RELATIVES A LA CONCEPTION DU CIEL.

1° *Le Ciel, les Jumeaux et la Pluie.*

Cette puissance qui cause l'éclair et la mort, est liée aussi d'une façon toute spéciale à la naissance des jumeaux en sorte que leur mère est appelée elle-même « Tilo », « le Ciel », et les enfants « bana ba Tilo », « enfants du Ciel »¹.

Or l'arrivée dans ce monde de deux ou trois nouveau-nés en même temps est considérée par les Thongas comme un grand malheur, une souillure à cause de laquelle on doit accomplir des rites tout à fait particuliers. Je vais donner ici le détail de ces rites, tels qu'ils sont pratiqués dans les clans de Zihlahla, du Nondjwane et des Nkounas, comme ils m'ont été décrits par Tobane, Mboza, Mankhérou, etc.

Les jumeaux (hahla, ou bandjwa, dji-ma) ne sont plus mis à mort aujourd'hui. On les laisse vivre tous les deux. Mais dans les temps anciens on se débarrassait de celui qui était le plus faible en apparence, en le laissant périr de faim ou en l'étranglant avec une corde. On l'enterrait comme les autres nourrissons (I, p. 158), dans une marmite fêlée, à fleur de terre, en laissant un trou pour permettre à l'air de pénétrer, afin que « l'esprit (moya) puisse sor-

1. A notre école de Lourenço-Marques, il y avait une charmante fillette appelée Nwana-wa-Tilo, la Fille-du-Ciel, parce qu'elle avait un frère jumeau.

tir », de manière à ce que, pour la mère aussi, « l'esprit puisse sortir », puisse s'envoler et ne ferme pas (les issues), ceci étant la première condition pour qu'elle puisse avoir d'autres enfants ¹.

Mais la mort d'un des deux jumeaux n'est pas du tout considérée comme pouvant suffire à écarter la malédiction. Immédiatement après la naissance, on va chercher un médecin spécial qui possède les médecines nécessaires en pareille occurrence. Chimhountana et Manganyélé étaient dans le district de Libombo les spécialistes qui savaient délivrer le pays de la malédiction que les jumeaux attiraient sur lui. Nwachihouhouri de la famille de Matiméla était celui du clan de Zihlahla. Le seul médecin qui passait pour être supérieur à eux, c'est celui qui traitait les cas de lèpre. La mère devait quitter le village immédiatement, et l'on construisait pour elle une petite hutte misérable, derrière les autres, où elle s'en allait vivre avec ses jumeaux. On brûlait sa hutte précédente avec tout ce qu'elle possédait.

A *Zihlahla*, toutes les femmes se rassemblent le jour même et partent dans toutes les directions, Nord, Sud, Est et Ouest, pour puiser de l'eau dans de vieillesalebasses dans les lacs ou les puits des environs. Elles s'en vont en sautillant et en chantant :

Mbélélé! Mbélélé! Que la pluie tombe!

C'est le chant du mbélélé (p. 273).

Puis elles reviennent. La femme s'assied avec ses deux bébés dans ses bras. Elles lui versent de l'eau dessus, en chantant tout le temps le même refrain monotone. Cette cérémonie est accomplie pour éloigner la malédiction de la naissance des jumeaux qui est une mort (*khombo dja lihahla, dji nga lifou*). Pour compléter la purification, le magicien donne au père et à la mère une certaine drogue, que l'on garde dans la famille Matiméla. La mère en placera un peu dans la petitealebasse des milombyana, qui contient la boisson réservée aux nouveau-nés.

A *Khocène*, la purification est accomplie par le magicien seul (voir *Les Ba-Ronga*, p. 414). Il verse sa drogue dans l'une des marmites apportées par les femmes, y ajoute le psanyi de la chèvre sacrifiée à cette occasion, et verse tout le contenu sur les épaules de la mère, qui tient les deux bébés sur sa poitrine. Ensuite il verse sur elle de l'eau pure prise dans une autre marmite,

1. Même si un enfant meurt au bout de dix jours ou plus, si on l'enterre dans le sol, son tombeau doit être tout à fait à fleur de terre ; s'il était enterré trop profond, la mère n'aurait plus d'autres enfants.

et la femme se lave consciencieusement ainsi que ses deux bébés pendant toute l'opération. Jusqu'à ce que la purification soit accomplie, aucun habitant du village n'est autorisé à manger quoi que ce soit, et le jour suivant, il est tabou de travailler aux champs, car cela empêcherait la pluie de tomber.

Chez les *Nkounas*, la mère des jumeaux s'assied à l'entrée de la hutte et la médecine est répandue sur le toit au-dessus du seuil; elle passe à travers le chaume, tombe sur la femme et ainsi celle-ci se trouve purifiée en même temps que la hutte.

Cette purification préliminaire une fois accomplie, la femme s'en va vivre dans son abri, en dehors du village. Elle doit vivre complètement séparée de tous les autres habitants. Elle a ses propres marmites, sa hache, son mortier et son pilon à elle et prépare toute sa nourriture. Personne ne lui rend même visite, et les gens ne lui parlent qu'à distance. Personne ne voit ses enfants qu'elle-même. Chacun d'entre eux a droit à un sein; toujours le même. Pour lui aider à prendre soin des jumeaux, la mère doit « acheter » une fillette qui devra s'occuper d'un des deux enfants. C'est une règle. Il est tabou pour une jeune fille de s'amuser avec un enfant jumeau, fût-elle même sa sœur aînée. Cependant il est possible de se débarrasser de ce tabou et de la souillure (*chisila*) qui accompagne sa violation en payant une livre sterling ou dix shillings.

Les autres femmes ont peur que le malheur d'enfanter des jumeaux ne s'attache à elles, si elles touchent quelque chose appartenant à la mère des jumeaux ou si elles s'enduisent d'ocre tirée de sa provision à elle, ou encore si elle, la femme souillée, s'enduit de leur graisse, à elles. C'est pourquoi il est tabou pour une mère de jumeaux de puiser de l'eau ailleurs qu'en un certain lieu désigné. Quand elle s'en revient avec son eau, elle doit faire attention à la petite couronne d'herbes qu'elle porte sur sa tête pour tenir la marmite en équilibre; elle ne doit pas la jeter avec celles qu'emploient les autres femmes, de peur que ces dernières ne soient contaminées (*tekela*).

Toutes ces prescriptions montrent clairement que la mère des jumeaux, pendant ce temps est considérée, de même que la veuve (I, p. 188) comme étant en dehors de la sphère de la société. Mais sa souillure est pire que celle de la veuve, en sorte que, pour qu'elle puisse être purifiée, les exigences du *lahla khombo* (éloigner la malédiction) sont beaucoup plus sévères. Selon Mboza, elle doit « tromper » quatre hommes l'un après l'autre, dans la brousse, et tous les quatre mourront. Elle entendra dire que tel

et tel fait *djoo-djoo*, c'est-à-dire devient livide, que son corps enfle, qu'il est mort! Elle en sait la raison. Il a pris sa souillure! Peut-être le quatrième ne mourra-t-il pas, mais tombera seulement malade des poumons. Ces hommes lui ont été indiqués par les osselets divinatoires. Chaque fois qu'elle a réussi à accomplir la cérémonie de purification décrite dans le Vol. I, p. 192, elle en informe son médecin qui « prépare pour elle un bain de vapeur ». Ensuite elle s'en va demeurer dans la hutte de ses parents, a des relations avec un amant, et donne naissance à un autre enfant. Alors sa purification est complète, et son mari s'en va avec 10 shillings la chercher, et la ramène chez lui. L'amant a fini d'enlever la « bouhahla », la condition dans laquelle se trouve une mère de jumeaux. Il l'a lavée (*hlampsa*). On lui construira une nouvelle hutte, elle recevra d'autres ustensiles, et la vie de famille recommencera normalement.

Quant aux jumeaux eux-mêmes, on ne les fait pas passer par la cérémonie de la présentation à la lune (I, p. 55), comme les autres enfants. On les sèvre plus tôt; immédiatement après la réapparition de ses règles, la mère procède au *lahla khombo*, qui dans ce cas coïncidera avec le *loumoula*, le sevrage des enfants. On les nourrit dès lors avec du lait de chèvre.

Les jumeaux ne sont pas aimés des autres gens. On leur prête un mauvais caractère. Quand ils commencent à se traîner sur leurs genoux et essaient d'aller vers d'autres huttes, les gens leur jettent des cendres et les chassent en disant : « Ces enfants sont les enfants du Ciel! Filez! Vous nous ennuyez! » Si un enfant semble avoir des dispositions particulièrement mauvaises, on lui dit volontiers : « Tu es méchant, tu es juste comme un enfant jumeau! » — « *Hahla dja karata* » — « Les jumeaux sont pénibles », dit-on aussi communément; et si un enfant est exceptionnellement difficile à élever, les gens disent : « C'est un jumeau! On n'en peut rien faire! » (*A dji kotekil*)

On prend des précautions spéciales à l'égard des jumeaux, quand ils vont faire une visite de deuil. Un des fossoyeurs va à leur rencontre à l'entrée du village et dit : « Ne craignez rien, fils du Ciel. » Il dépose alors un peu de cendres sur leur tête et sur leurs fontanelles. On fait cela parce que les jumeaux sont faibles (*ma ni bouchapou*) et la souillure de la mort pourrait les affecter plus que d'autres enfants; il s'agit donc de les protéger et voilà pourquoi on enduit avec une médecine préventive le milieu de la tête et « l'extrémité de l'arbre de vie », c'est-à-dire la fontanelle. La mère aussi doit prendre des précautions analogues. Elle doit

se coucher la face contre terre près de la hutte du défunt, à l'endroit où la paroi a été percée pour faire sortir le cadavre. Puis le fossoyeur apporte quelques charbons ardents dans un tesson, verse un peu d'eau sur eux, et trempe ses doigts dans cette eau; il applique ensuite ses mains contre le ventre de la femme et les ramène autour de sa taille, en pressant la peau tout le temps, jusqu'à ce que leurs paumes se rejoignent sur l'épine dorsale; ainsi elle est « guérie au dedans » (*dahiwa ndjen*), elle ne souffrira pas des troubles internes auxquels elle est particulièrement encline, puisqu'elle a donné naissance à Tilo, le Ciel (*Comp. I, p. 145*)¹.

Les coutumes relatives aux jumeaux que je viens de décrire et qui se retrouvent dans la plupart des clans thongas s'expliquent de deux manières : 1^o La naissance de jumeaux est une mort, par conséquent une souillure, la pire des souillures. De là les « rites de purification » qui ont le caractère de *rites de passage*; la mère est enfermée à part, et passe par une période d'isolement, après laquelle elle est admise à nouveau dans la société quand elle a passé par un pénible traitement pour la « débarrasser de sa souillure »; 2^o mais la cause de la souillure n'est pas une mort ordinaire; c'est le Ciel. Elle est le Ciel; on dit qu'elle a fait le Ciel (*a hambu Tilo*), qu'elle a porté le Ciel (*a rwi Tilo*), qu'elle est montée au Ciel (*a khandjiyi Tilo*). Cette relation établie entre elle et le Ciel, elle apparaissait déjà dans les « coutumes relatives à la pluie » décrites précédemment. Qu'on se souvienne que le jour qui suit la naissance de jumeaux est un *chimousi*, un jour de repos. Personne ne doit labourer le sol, de peur que cela empêche la pluie de tomber. Quand le « mbélélé » a lieu au Nondwane et à Zihlahla (*p. 273*), les femmes demi-nues que l'on envoie nettoyer les puits prennent avec elles une mère de jumeaux, sans doute pour qu'elle leur

1. Une autre catégorie de personnes qui ont une relation spéciale avec le ciel sont les *albinos*. L'albinisme n'est pas fréquent chez les indigènes sud-africains, mais on le rencontre cependant quelquefois. Les albinos sont appelés en thonga *khalandlali*, littéralement *charbon-éclair*. On croit qu'ils ont été brûlés (*hisa*) par la foudre dans le sein de leur mère avant leur naissance. « *Ba tlalilé, a ba woupfanga, ba benglwi hi Tilo* », c'est-à-dire : « Ils sont des êtres incomplets, ils ne sont pas encore mûrs, ils ont été hais par le ciel » : tels sont les termes dans lesquels on les décrit. Néanmoins ils ne sont pas considérés comme tabou (*yila*), ils inspirent seulement le dégoût (*nyénnya*).

Quant à celles qui souffrent de cette sorte de disgrâce, les autres femmes ne s'enduisent point avec la même ocre qu'elles, sinon elles donneraient naissance à des albinos; elles ne boivent pas non plus à la même coupe. Les hommes ne les épousent pas, et de ce fait elles sont classées avec les lépreuses et les jeteuses de sorte, considérées comme répugnantes.

montre où les tombeaux des jumeaux se trouvent. Mais encore pour une autre raison : Dans le bois sacré de Libombo, il y a un trou dans lequel on fait entrer la femme; ses compagnes versent sur elle l'eau qu'elles ont puisée dans tous les puits jusqu'à ce que le trou soit à moitié rempli et que l'eau arrive à la hauteur de ses seins. Cette cérémonie fera tomber la pluie. Pourquoi? Sans doute parce que la femme du Ciel étant mouillée, le Ciel lui-même deviendra humide. Spoon ne m'a pas donné cette explication lui-même, mais quand je la lui proposai, il l'accepta volontiers. On doit arroser les tombeaux des jumeaux pour la même raison. Dans certains cas on verse de l'eau aussi sur les tombeaux des ancêtres, parce que la pluie est censée venir à la fois d'eux et du Ciel, et on arrose leurs tombeaux pour amener soit le Ciel soit les dieux-ancêtres à faire tomber la pluie. De là encore, la précaution que l'on prend d'ensevelir les jumeaux dans des endroits humides, et de les exhumer dans les périodes de sécheresse, s'ils ont été enterrés dans du terrain sec ¹.

La relation entre les jumeaux et le Ciel, que l'on discerne si clairement dans ces coutumes, réapparaît lorsqu'il s'agit des orages, qui sont, nous le verrons, une autre manifestation du Ciel. Quand la foudre menace un village, les gens disent à un jumeau : « Aide-nous! Tu es un fils du Ciel! Tu peux donc lutter avec le Ciel (mi kota Tilo), il t'entendra quand tu lui parleras. » Alors l'enfant sort de la hutte et prie le Ciel dans les termes suivants : « Va-t'en! Ne nous ennuie pas! Nous avons peur. Va-t'en gronder plus loin! » Quand la tempête a pris fin, on remercie l'enfant ².

La mère des jumeaux peut aussi apporter le même secours.

1. Cette règle est étendue dans certains clans aux enfants nés prématurément, quoiqu'ils ne soient pas des jumeaux, et même à des enfants en très bas âge auxquels on n'a pas encore attaché le fil de coton autour de la taille ou qui n'ont pas encore poussé leur première dent d'en haut. D'autre part, chez les Nkounas, aucune relation spéciale ne semble établie entre les jumeaux et le ciel. On peut expliquer ces différences en supposant que tous ces cas anormaux étaient attribués à l'influence du ciel dans les temps anciens, mais que la relation aurait été conservée dans les différents clans seulement pour l'une ou l'autre de ces catégories. On peut remarquer que dans le chant des veuves (I, p. 195), le Roi du ciel semble avoir causé la mort du mari; voilà une autre preuve que le ciel était autrefois regardé comme la cause la plus fréquente de la mort.

2. M^{me} Junod, missionnaire pendant plusieurs années parmi les Fans ou les Pahouins du Congo français, m'a raconté qu'un jour, après un ouragan, l'arc-en-ciel apparut soudain dans le ciel. Une de ses jeunes élèves courut vers elle, et cacha son visage dans le sein de son institutrice. Quand cette dernière demanda la raison de cette crainte, elle apprit que cette fillette

N'est-elle pas montée au Ciel? « Elle peut parler avec lui, elle est chez lui (ou dans lui) « a li kou djoné » (Spoon).

Nous trouvons dans ces rites un exemple frappant de la combinaison des trois formes de magie expliquées plus haut (p. 323). Le ciel, la pluie, la foudre, la mère des jumeaux, et les jumeaux eux-mêmes forment un tout dont les parties sont unies. Une action accomplie sur la mère des jumeaux aura donc son effet sur le Ciel : ceci est de la *magie communioniste*. Cette action consiste à verser de l'eau sur elle (non pas seulement à la plonger dans un lac). Selon le principe de la *magie imitative*, le Ciel sera ainsi arrosé et arrosera à son tour la terre de pluie. L'action du jumeau qui commande à la foudre d'épargner le pays est un cas de *magie verbale*. Tout ceci serait tout à fait logique et la conclusion serait parfaitement légitime, si seulement les prémisses étaient vraies!

Les coutumes concernant les jumeaux varient d'un clan à l'autre. Tandis que dans une tribu ils sont mis à mort, dans d'autres leur arrivée est regardée comme un grand bonheur. Tel est le cas au *Tembé* et à *Mapouljou* où l'on dit que les femmes désirent avoir des jumeaux, et que si certaines ont eu cette bonne chance, les autres leur demandent un peu de la graisse dont elles s'enduisent le corps, espérant obtenir le même résultat en s'en oignant. La hutte n'est jamais brûlée. La mère donne naissance aux jumeaux derrière la hutte (*foukwène*, I, p. 41). Quand il est temps pour elle de réintégrer son domicile, on pratique une ouverture derrière la hutte. Le mari est exclu de la hutte jusqu'au jour de la présentation à la lune (une cérémonie qui, dans ces clans, n'est pas supprimée dans le cas des jumeaux). Quand il est de nouveau admis, sa femme lui frappe les jambes avec une canne pour le « guérir » (*kou mou daha*). Frapper est souvent un rite d'agrégation (voir Van Gennep, *Rites de Passage*, p. 55). Rappelons-nous que le clan *Tembé* est originaire du Nord (I, p. 28) et qu'il a conservé certaines coutumes qui sont différentes de celles des autres *Thongas*¹.

était un enfant jumeau, et que les jumeaux n'osent pas regarder l'arc-en-ciel. Ainsi la relation entre le ciel et les jumeaux existe aussi dans cette tribu de l'Ouest africain.

1. Parmi les *Héréros*, la naissance de plusieurs enfants à la fois est l'événement le plus heureux qui puisse arriver! Le Rev. E. Dannert a publié dans le *Capetown Folklore Journal* une description des coutumes des indigènes de cette tribu relatives à cet événement. Les *Héréros* sont établis dans le Sud-Ouest africain, à peu près à la même latitude que les *Thongas*. Le père et la mère sont condamnés au silence complet, sous la menace d'attirer la malédiction sur ceux qui leur parlent. Tous les membres de la tribu sont

2^o *Le Ciel et le « Nounou ».*

Voici une coutume bien extraordinaire, et qui, à beaucoup d'égards, ressemble fort à celles que je viens de décrire. On trouve, sur la côte de Delagoa, un petit coléoptère du genre *Alcides*, de la famille des *Curculionides*. Il a un appareil buccal en forme de trompe, une carapace très dure d'un demi-centimètre de longueur, marquée sur chaque élytre par deux bandes blanches longitudinales. Les Noirs l'appellent le *nounou*. C'est une plaie pour les champs de haricots et de maïs (un peu comme les hannetons chez nous). En décembre ou janvier, quand ces insectes commencent à foisonner, les hommes importants du pays ordonnent aux devins de jeter les osselets, et envoient les femmes ramasser le « nounou » sur les tiges de haricots. Elles les recueillent dans des coques de « sala ». Puis une femme qui a donné naissance à des jumeaux est désignée. Une de ses filles, l'une des jumelles, doit aller jeter toute la récolte d'insectes dans le lac voisin. Elle est accompagnée par une femme dans la force de l'âge, et, sans prononcer une parole, elles doivent aller droit au lac en question. Derrière elles marche toute la troupe des femmes, les bras, la taille et la tête couverts d'herbe, portant des branches de manioc aux grandes feuilles qu'elles agitent de ci et de là, en chantant le chant suivant composé pour cette occasion :

Nounou, mouka! Hi da mabele!

Nounou, va-t'en! Que nous puissions manger du maïs!

convoqués et amènent leurs bestiaux avec eux. La famille des jumeaux doit paraître devant l'assemblée et elle est reçue par des lamentations. Chaque individu doit se présenter aux parents et leur offrir un présent de perles, ou d'autres ornements, en échange duquel le père et la mère les purifient au moyen d'une certaine poudre. Après cela, le père a le droit d'aller de village en village et de demander de chacun un boeuf, comme une sorte de rançon. Il devient un homme riche. C'est le rite du *kounga* que nous avons rencontré à plusieurs reprises chez les Thongas (I, p. 120). Comment expliquer cette divergence de coutumes entre les Héréros et la plupart des Thongas? Sans doute par cette idée vague et mystérieuse du ciel, qui se trouve derrière les conceptions religieuses de ces tribus, et qui a inspiré tous ces rites. Cette puissance céleste, quand elle se manifeste, stupéfie les indigènes, parce qu'elle cause « une mort », et présuppose une malédiction. Chez les Thongas c'est la mère et ses enfants qui sont l'objet de cette malédiction, de là les cérémonies qu'on leur impose. Chez les Héréros, c'est toute la tribu qui est affectée. La famille dans laquelle les jumeaux sont nés a été distinguée et honorée par cette visitation du ciel, et amasse pour elle toutes les amendes qui doivent être payées pour regagner la faveur céleste.

La jumelle jette sa petitealebasse dans le lac sans se retourner (car il lui est défendu de regarder derrière elle). Puis les hurlements sauvages commencent à s'élever toujours plus forts, et les femmes chantent leurs chants obscènes (ta kou roukétéla), qu'elles n'oseraient jamais chanter en temps ordinaire, et qui sont réservés pour ces cérémonies, pour la recherche de la pluie, et pour la chasse du « nounou ».

Ce jour-là, comme pendant le mbélélé, malheur à l'homme qui se trouve sur les chemins. Il est attaqué sans pitié par ces mégères, qui le tirent de côté, ou même le maltraitent, sans qu'aucun de ses compagnons ne vienne le secourir. Ils se retirent loin du chemin, car ils savent quel serait leur sort s'ils rencontraient la troupe sauvage! Aussi la plupart du temps restent-ils tranquillement à la maison, dans leurs huttes!

Le « nounou » n'est pas toujours jeté dans l'eau. Parfois pour se débarrasser du fléau, ou pour le conjurer, les femmes partent en troupe, armées de bâtons et vont jeter ces insectes destructeurs dans les contrées voisines. Il semble que les hommes se mêlent plus ou moins à ces manœuvres surnoisées, car on dit que cette manière de passer le « nounou » à ses voisins conduit souvent à des batailles rangées, dans lesquelles on se sert de cannes qui avaient été emportées dans un but bien défini, et les coups pleuvent drus et serrés. Les gens de Rikatla, citoyens du Nondwane, avaient coutume de faire don de leurs pseudo-hannetons aux habitants du district de Makounyoulé, qui appartenaient au clan de Mabota. Mais la vraie manière de conjurer le fléau du nounou est de noyer les insectes dans le lac, et cette coutume, de même que les précédentes, a certainement quelque rapport avec la notion du Ciel, car cette peste apparaît sous l'influence de cette puissance mystérieuse qui préside à tous les phénomènes inexplicables de l'atmosphère et de la vie des charaps, ou de l'existence humaine.

Nous avons vu comment les deux séries de coutumes religieuses jouent un rôle parallèle dans les rites qui concernent l'obtention de la pluie. Le rite du nounou qui dérive de la notion du Ciel a son correspondant dans le rite ancestrolatrique des Maloulékés chez lesquels le chef rassemble ses fils afin de prier ses dieux-ancêtres pour la destruction de la vermine (psidi) qui mange le maïs et met la moisson en danger (p. 358).

3° *Le ciel, les orages et les voleurs.*

La manifestation la plus caractéristique du Ciel est l'orage. Crédules comme ils le sont, les indigènes déclarent avec convic-

tion que dès que les femmes ont terminé de nettoyer les puits, et d'arroser les tombeaux des jumeaux, les nuages apparaissent, un tourbillon s'élève et « le Ciel commence à tonner ». « Tilo dji djouma ». J'ai déjà exposé les idées des Thongas au sujet du tonnerre et de l'oiseau de la foudre (p. 268), et le charme puissant préparé avec la chair, les plumes et l'urine de ce volatile merveilleux! On fait encore usage de cette médecine extraordinaire dans un autre cas : c'est un adjuvant précieux pour la *découverte des voleurs!* Le magicien qui possède cette poudre du Ciel (Ñwagwalène de Chikhabelé dans le clan de Mabota), quand on l'appelle pour désigner un voleur, s'y prend de la manière suivante : Supposons que quelqu'un s'aperçoive que quelque objet de valeur a disparu de sa hutte; il dira à ses parents rapprochés, à ceux qu'il soupçonne d'avoir commis le larcin : « Prenez garde! Si vous ne le confessez pas nous irons chez Ñwagwalène, qui vit à Chikhabelé! » Cette menace peut suffire à provoquer un aveu. Sinon, l'individu qui a été lésé s'en va chez le devin et réclame son assistance; ce dernier prend son panier d'objets magiques, ses médecines, et sa grande canne noire, celle qu'il portait quand il a creusé la terre et trouvé l'urine de l'oiseau, ou l'oiseau lui-même. Une entaille a été faite par lui à la canne pour montrer la profondeur du trou au fond duquel il a découvert le Ciel. Portant ces charmes avec lui, il se rend chez le chef. On lui accorde audience et il crie à haute voix : « O Chef! un vol a été commis! Or, jamais personne n'a osé me voler jusqu'ici. Que ferai-je? » Alors le chef convoque ses sujets et invite le coupable à confesser sa faute. Si tous nient, Ñwagwalène part avec tout son attirail pour l'endroit où le vol a été commis, et « traite cet endroit avec ses médecines » (a dahela mbangou). Il répand ses poudres sur le sol, élève sa canne en l'air, puis il s'adresse au Ciel en prononçant les paroles suivantes :

Wé Tilo, hi wene u ka ni mahlou, ou bonaka bousikou ni nhlekanhi!
Ba tekile psa nga, ba kanota! Tana u ba komba ba psha!

— O Ciel, c'est toi qui as des yeux qui voient de nuit comme de jour...
Ils ont volé mes biens et ils le nient! Viens et découvre-les : Qu'ils
[soient consumés!

Alors les nuages s'assemblent, et vers le soir, l'orage éclate. La foudre frappe le voleur dans sa hutte, et fait reparaitre les objets volés. J'ai vu cela arriver à Hoñwana, déclarait Spoon, mais de pareils cas sont devenus moins fréquents ces dernières années... »
Selon Camilla, la personne coupable est parfois punie par une

attaque terrible de vermine, dont elle ne peut se débarrasser : ou bien on la met en présence d'un certain nombre de feuilles de palmier qui, en suite d'une espèce de jugement surnaturel, se transforment en serpents, si elle est vraiment coupable d'avoir volé les objets qui font défaut.

L'intervention du Ciel dans la recherche des voleurs est aussi un fait que l'on constate à Khocène. Mon collègue, M. Grandjean, m'a raconté la coutume suivante qui est très significative : Quand un orage éclate, les gens qui ont vu disparaître certains de leurs biens vont se tenir à la porte du voleur qu'ils soupçonnent, et il peut arriver que l'habitant de la hutte terrifié par le tonnerre, jette dehors les objets volés.

On peut conclure de ces coutumes tout à fait authentiques que les indigènes attribuent au Ciel l'*omniscience* plus spécialement en ce qui concerne le vol. Le panier d'osselets n'est jamais consulté pour découvrir un voleur. De plus le Ciel, par le fait qu'il garantit la propriété et inspire aux gens la crainte de voler, possède en quelque sorte une *influence moralisante*.

J'ai aussi entendu dire à des informateurs de la région Nkouna, que, dans la composition du charme employé pour protéger les cultures contre les voleurs, il entre une petite quantité de poudre obtenue en brûlant un tronc qui a été frappé par la foudre, c'est-à-dire par le Ciel; ou bien le magicien brûlera certaines branches du même arbre dans le champ lui-même et les mettra dans la proximité des tiges de manière à ce que celles-ci soient enveloppées par la fumée qui en sort. Si un voleur entre dans le champ avec des intentions mauvaises : « Tilo dji ta mou dlaya, c'est-à-dire le Ciel le tuera. »

4° Le ciel et les Baloungwana.

En 1894, nous l'avons déjà dit, les sauterelles, que l'on n'avait pas vues pendant près de cinquante ans, réapparurent sur le littoral de Lourenço-Marques, au Natal et au Transvaal. L'imagination populaire fut fortement impressionnée par ce phénomène inaccoutumé, que l'on salua avec des sourires d'étonnement au début, mais qui plus tard fut la cause de lamentations sans fin. Je me promenais un jour sur la colline de Lourenço-Marques avec un vieillard, conseiller d'un des sous-chefs du Tembé, un individu intelligent et réfléchi, quand il me dit tout à coup, avec le plus grand sérieux, à voix basse, comme s'il parlait d'un événement important : « N'as-tu pas entendu dire que, à Mapoutjou, deux

nains (psimhounouanyana) sont tombés du Ciel : un petit homme et une petite femme. Ils sont venus pour dire aux gens : « Ne tuez pas les sauterelles! Elles nous appartiennent! » Ce conseiller ne faisait que répéter ce que tout le monde pensait et disait, dans les villages indigènes; ces sauterelles qui arrivaient des hauteurs de l'atmosphère, sans qu'on s'y attende, c'était une manifestation du Ciel, comme la foudre, la pluie, les jumeaux ou le nounou et ces êtres célestes étaient venus pour l'annoncer aux hommes.

Mais la croyance en l'existence au Ciel d'*êtres spéciaux* date de bien avant l'arrivée de ces insectes terribles et destructeurs. L'idée était familière depuis longtemps aux Rongas et probablement à tous les Thongas. Ces personnages n'étaient pas seulement décrits comme des nains; on les appelait des baloungwana. On disait qu'ils tombaient du Ciel à l'époque des grandes pluies. Ainsi, Timotheo Mandlati m'a dit que les gens en avaient vu apparaître quelques-uns il y a longtemps, dans le pays Nkouna, et qu'ils s'en étaient retournés au Ciel dans un nuage; ils vivent dans l'espace, et, quand il tonne sans que la pluie tombe, les Nkounas disent : « Baloungwana ba tlanga henhla ». Ces baloungwana s'amuse^{nt} là-haut! Ou bien ce sont eux qui chantent dans le Ciel quand il y a un roulement de tonnerre prolongé et qui font : « wouwou-wouwou! »

Quand quelqu'un passe sur la route, ils se disputent là-haut pour savoir qui c'est. L'un dit : « C'est tel et tel », et les autres le contredisent. Alors ils crachent sur le voyageur qui est tout étonné de voir un peu de salive tombée sur ses mains. Il la prend pour de la pluie, et regarde au Ciel pour voir d'où cette pluie vient. Les baloungwana peuvent alors voir son visage et celui qui avait deviné juste dit aux autres : « Vous voyez! C'est moi qui avais raison! »

Dans le Bilène, j'ai entendu parler d'un homme qui défendait aux enfants de cueillir les belles fleurs rouges du *Tecoma capensis*, et leur disait que les baloungwana désiraient s'en faire des vêtements. Le même individu croyait que ces petits êtres lui donneraient des bœufs.

Les Rongas disent qu'un d'entre eux tomba sur la colline de Lourenço-Marques près de la maison de Sithini, le fils de Machakène, juste avant la guerre fameuse entre Mozila et Mawéwé (I, p. 32), les deux chefs qui se disputaient le royaume de Gaza, et que l'arrivée de ce nain avait été un présage des troubles qui allaient suivre. « Beaucoup de gens l'ont vu », disait Charlie en 1895 (il avait alors 40 ans). « Nous étions trop jeunes pour qu'on

nous eût permis de le voir; les Blancs l'ont pris et l'ont conduit à Mozambique. » Donc le Ciel est habité. C'est une idée généralement admise, mais il faut convenir qu'elle est très vague.

C. — REMARQUES ET CONCLUSIONS SUR LA RÉGION THONGA

I. — ORIGINE DE LA CONCEPTION DU CIEL

L'Ancestralâtrie est une religion claire et bien définie, qui a sa théologie (c'est-à-dire les idées qui se rapportent aux psikwembou), ses sacrifices et ses prières. Les croyances obscures et mystérieuses qui concernent le Ciel et qui sont incorporées dans quelques-uns des rites les plus extraordinaires de la tribu, ont un caractère très différent. Il y a en elles quelque chose d'incohérent, de vague et d'inattendu, et, comme elles sont d'une nature essentiellement déiste, comme elles ne sont accompagnées d'aucun vrai culte, elles pourraient tout aussi bien être absentes de l'horizon spirituel des Thongas. semble-t-il.

Néanmoins, quand nous étudions les croyances d'autres tribus bantou, nous arrivons à la conclusion exactement opposée : il serait étrange, en vérité, qu'aucune idée religieuse de ce genre ne se rencontrât dans notre tribu. En fait, la présence de deux catégories d'idées religieuses est universelle parmi les Bantous. Ils croient tous en une sorte d'Être Suprême, un Père de Tous, qui porte différents noms : *Nzame* chez les Fans et dans un grand nombre de tribus de l'Ouest Africain; *Nyambé* chez les Barotsé; *Léza* dans certains districts au Nord du Zambèze; *Mouloungou* parmi quinze tribus de l'Est africain (voir J. Torrend, *Comparative Grammar of the S. A. Bantu Languages*, p. 68); *Ounkouloukoulou* dans le Zoulouland; *Noungoungoulou* dans les environs d'Inhambane et *Moudimo* chez les Soutos, etc., etc... Le *Tilo* thonga est très probablement l'un de ces noms. Ce mot vient peut-être de la racine *oulou*, haut, élevé, et *ilou*, le ciel, que M. P. Sacloux a rencontrée avec cette signification dans le langage des tribus de l'Ouest et du Centre de l'Afrique. (*Moulou* chez les Bembas; *Lioulou* en kimboundou; *Dioulou* en louba; *Wilou* en louyi; *Egoulou* en ganda; *Idjoulou* chez les Tongas du Zambèze, etc. Cette racine, avec le préfixe personnel, a donné naissance au terme *Mougoulou*, qui désigne Dieu en Tabwa, et à *Moukourou* en Héréro. Il est possible que *Moukourou* soit plutôt

parent de l'*Ounkouloukoulou* des Zoulous, le Grand Etre (voir Mgr. Le Roy, *La Religion des Primitifs*, 1909, p. 498).

Dans les tribus sudafricaines, la conception de l'Etre Suprême n'est pas du tout aussi précise que dans beaucoup de régions du Centre de l'Afrique. Le Tilo thonga, bien qu'on l'invoque parfois, est à peine un être distinct, et semble plutôt une personnification de la Nature. Serait-ce là l'origine de la conception de l'Etre Suprême, ou s'agit-il plutôt d'une transformation de celle-ci? Je me suis abstenu dans *Les Ba-Ronga* d'exprimer une opinion définie sur ce point. Une étude plus approfondie m'a conduit à croire que la seconde conclusion est la plus probable et que les idées concernant le Ciel étaient plus précises dans des temps plus anciens. C'est en tous cas la conviction des indigènes intelligents et assez âgés pour se souvenir de ce que pensait autrefois la tribu. Ils disent : « En ce qui concerne la mort, les gens affirment communément maintenant qu'elle est causée par la sorcellerie, tandis qu'autrefois ils l'attribuaient au Ciel. » Notons également le nom des nains que l'on croit habiter le Ciel, les *baloungwana*. Ce mot est un diminutif de *mouloungou*, *baloungou*, par lequel on désigne chez les Zoulous et les Thongas les Blancs de toute provenance, qu'ils soient européens ou asiatiques. Les habitants du Ciel auraient-ils été appelés « *baloungwana* » à cause de leur ressemblance avec les Blancs? Cela semble peu probable, car le nom des *baloungwana* et les idées qui lui sont rattachées existaient bien avant que l'on eût connu généralement les Blancs, en tous cas, bien avant que ces derniers se fussent établis dans le pays. Il est donc plus raisonnable de penser que le nom de ces êtres mythiques, comme celui par lequel les Blancs sont désignés, est un dérivé d'un terme préexistant; et quel serait-il sinon le fameux vocable « Mouloungou », qui désigne Dieu, le Dieu unique, et Suprême, dans tant de dialectes bantou de l'Est africain, à partir du lac Victoria Nyanza jusqu'au Zambèze, à Senna et à Quelimane? Je serais tenté de croire que les tribus habitant dans les environs de Delagoa ont aussi eu connaissance de ce nom, si largement répandu, et qu'il disparut, au cours des siècles, de leur théologie, en laissant seulement une trace, le terme *baloungwana*, appliqué à ces êtres célestes qui descendent occasionnellement sur terre et *baloungou*, qui désigne la race supérieure, dont la sagesse a toujours semblé surnaturelle aux Noirs. Si cette hypothèse se confirmait, nous aurions le droit de conclure que l'idée du Ciel, telle qu'elle est décrite dans ce chapitre, est la survivance défigurée d'une conception monothéiste plus haute, que les Bantous au-

raient eue avant leur dispersion, et qui aurait évolué de diverses manières parmi les différentes tribus.

II. — L'ANTIQUITÉ DE L'ANCESTROLATRIE.

Le culte des ancêtres semble d'autre part une religion extrêmement ancienne dans l'humanité. On a découvert dans ces dernières années des sépulcres préhistoriques où la position du squelette et la présence d'objets dans le tombeau semblent prouver que les rites funéraires des races d'alors étaient très semblables à ceux que pratiquent les Bantous d'aujourd'hui. En comparant l'enterrement de Sokis (I, p. 134, note) avec celui d'un être humain de l'âge moustérien, dont les ossements furent découverts par Hauser dans le célèbre Abri du Moustier¹ je remarquai les ressemblances suivantes :

1° Dans les deux cas le cadavre avait été traité avec toute sorte d'égards et de soins affectueux, protégé contre la terre, et muni d'un oreiller;

2° Les jambes et les bras ont été repliés contre le corps, une coutume très répandue parmi les races primitives, et due en premier lieu à la croyance en la vie future;

3° Le défunt est censé dormir : de là l'oreiller qu'on lui donne;

4° La vie future est envisagée comme la continuation exacte de l'existence sur terre. De là le fait que les objets desquels le défunt était accoutumé à se servir sont placés sur le tombeau ou à l'intérieur, les nattes, les haillons et le gobelet dans un cas, les silex et les coups de poing dans l'autre;

5° Si les rites accomplis pour Sokis peuvent s'expliquer par l'hypothèse qu'il est devenu un *chikwembou*, un dieu revêtu de pouvoirs divins, s'ils sont vraiment des actes de culte, il n'est que raisonnable de supposer que ce sont les mêmes conceptions religieuses qui ont donné naissance à des rites semblables chez les primitifs moustériens. L'âge du Moustier est une des premières périodes du quaternaire. Certains paléontologues le croient antérieur à la dernière période glaciaire, et pensent que les habitants de la Dordogne vivaient il y a vingt mille ou même cinquante mille ans. Ils avaient une religion, dans cette époque reculée, et cette religion était probablement l'Ancestrolâtrie.

1. Voir mon article sur « Deux enterrements à vingt mille ans de distance. *Anthropos.*, 1900, I, v. Comparez aussi *L'homme préhistorique*, janvier 1909.

III. — RELATION ENTRE L'ANCESTROLATRIE ET LA CONCEPTION DU CIEL.

La conclusion que l'on peut tirer des deux paragraphes précédents c'est que le Culte des Ancêtres et la Conception de l'Être Suprême sont tous deux très anciens, et la question se pose naturellement de savoir lequel a précédé l'autre. Je ne prétends pas être en mesure de donner ici la solution de ce grand problème; je désire simplement attirer l'attention de mes lecteurs sur les deux faits suivants :

1^o Quand on les interroge sur l'antiquité relative des deux catégories de leurs idées religieuses, les Thongas répondent qu'ils ne peuvent rien dire. Leur conception du Ciel est trop impersonnelle pour qu'ils puissent faire une comparaison entre les deux. Leurs voisins, les Swazis et les Zoulous, par contre, sont très affirmatifs sur ce point. Mr. W. Challis (*The East and the West*, juillet 1908) résume leurs déclarations comme suit :

« Il y a longtemps, un chef grand et noble des Bantous, avait l'habitude de faire, à l'aube, l'ascension d'une montagne qui avait deux sommets jumeaux, et là, il priait le « Grand » (Ounkouloukoulou) pour son peuple. Son fils qui lui succéda eut peur de s'approcher du Grand Dieu que son père adorait, alors il appela l'esprit de son père afin qu'il intercédât pour lui et pour son peuple devant le Créateur de tous. Graduellement, chaque chef de famille adopta cette méthode de s'approcher de Dieu, jusqu'à ce que chaque famille ait eu ses propres esprits ancestraux tout d'abord comme médiateurs, puis simplement comme des êtres qui apportaient le bonheur ou le malheur et que l'on devait propitier par des sacrifices, des flatteries constantes et des goins. Mais Dieu n'est plus dans leurs pensées maintenant; seule une vague tradition chez les vieillards survit quant à l'existence de celui qui est le Grand par-dessus les Grands. »

D'après Callaway, les Zoulous déclarent que la même évolution s'est produite chez leurs ancêtres. Il semble que l'on ait à faire à un phénomène analogue à celui de l'adoration des saints du moyen âge, après une période où la religion avait eu un caractère beaucoup plus pur et transcendant.

2^o Un second fait qui milite en faveur de cette manière de voir c'est le flottement qui existe dans la conception des esprits ancestraux. D'un côté ils ne sont que des hommes que l'on peut insulter; c'était le cas précisément des saints auxquels je viens de

faire allusion; on se rappelle le cas de cet adorateur qui frappait l'image de saint Antoine de Padoue, parce que le saint ne lui avait pas aidé à retrouver tel objet perdu. D'autre part, on les revêt des attributs de l'omniprésence, de l'omniscience et de l'omnipotence dans leurs relations avec leurs descendants. Il semblerait que l'idée de la divinité qui n'était pas liée au début avec les esprits des défunts, leur eût été appliquée d'une façon maladroite et purement extérieure;

3° Il est étonnant de voir combien facilement l'idée du Dieu chrétien est adoptée par les Bantous. Ils n'ont presque aucune difficulté à croire que tel est bien le Dieu réel, celui auquel l'homme doit rendre son culte. Livingstone a remarqué ce fait, il y a longtemps déjà, et il a été confirmé, en tout cas en ce qui concerne les Bantous du Nord, par Miss Kingsley et aussi par la plupart de ceux qui se sont donné pour tâche d'amener ces tribus au christianisme. Il semble qu'on leur raconte une vieille histoire, qu'ils ont bien connue autrefois et qui est maintenant à demi oubliée. En ce qui concerne les Thongas, je crois que le processus psychologique est le suivant : quand ils entendent parler du *chikwembou* qui est au Ciel, une jonction s'opère sur-le-champ dans leur esprit, liaison entre les deux éléments caractéristiques de leur religion; leur *chikembou* est personnel mais pas transcendant : leur Ciel est transcendant mais pas personnel. Dieu, le vrai Dieu qu'on leur prêche, est à la fois personnel et transcendant : c'est comme si les deux électricités différentes entraient soudainement en contact l'une avec l'autre, et produisaient une étincelle de lumière... Le résultat est décisif. Les deux idées ne peuvent plus rester séparées. Quand l'indigène a adopté le Dieu vivant du christianisme, ou bien il le comprend de plus en plus pleinement, et alors il trouve une profonde satisfaction dans sa nouvelle religion, ou bien il devient athée, s'il ne veut pas se soumettre à la règle morale inséparable de la profession chrétienne; il retourne bien rarement à l'ancestralâtrie ou à ses conceptions déistes ou naturalistes précédentes. C'est une preuve nouvelle que la connaissance du Dieu unique qui règne sur tous, sommeillait dans son cœur et sa conscience, et ceci probablement en vertu des anciennes conceptions monothéistes des Bantous.

L'évolution de l'humanité a été longue! Même si les Bantous ont eu autrefois l'idée de Dieu, cela ne prouverait rien quant à la religion primitive de l'humanité. Cette question, pour autant qu'elle touche à la dogmatique, est entièrement en dehors du cadre du présent ouvrage, et il est probable que la Science ne

réussira jamais à la résoudre par ses seules lumières. Je puis donc la laisser en dehors de mon propos.

Ma dernière observation a montré la caducité de la religion thonga. Elle n'a pas le force de résister à l'ascendant des religions révélées plus élevées qu'elle, le mahométisme et le christianisme. De là la facilité avec laquelle les Thongas se convertissent à l'une ou l'autre de ces religions. Ce fait est très important pour l'avenir de la tribu, et nous en reparlerons dans notre Conclusion (voir aussi *Quelques remarques complémentaires sur l'idée de l'Être Suprême et sur le Culte des Ancêtres dans leur relation avec l'Histoire des Religions*. Appendice IV).

CHAPITRE III

MAGIE

Sans prétendre donner ici des définitions qui puissent s'appliquer à toutes les races primitives et me rendant compte d'autre part de la difficulté du sujet, j'estime cependant qu'il est nécessaire, au commencement de ce chapitre, d'expliquer aussi clairement que possible la distinction que je fais entre la Religion, la Magie et la Science, telles qu'elles se présentent parmi les tribus sud-africaines.

Sous le terme *Religion*, je fais rentrer tous les rites, les pratiques, les conceptions ou les sentiments qui présupposent la croyance à des esprits personnels ou semi-personnels revêtus des attributs de la divinité et avec lesquels l'homme essaie d'entrer en relation, dans le but de gagner leur assistance ou de détourner leur colère, essentiellement par le moyen d'offrandes et de prières.

Dans le terme *Magie*, j'inclus tous les rites, les pratiques et les conceptions qui ont pour but d'agir sur des influences hostiles, neutres ou favorables, exercées soit par les forces impersonnelles de la Nature, soit par les êtres humains qui jettent des sorts, soit encore par des esprits personnels, dieux-ancêtres ou des esprits hostiles qui sont censés prendre possession de leurs victimes, ces rites et ces pratiques étant inspirés par les principes magiques expliqués plus haut (p.323). Je distingue deux sortes de magies : la Magie blanche, par laquelle l'homme essaie de se protéger lui-même contre ces influences ou de les faire tourner à son profit, et la Magie noire, par laquelle l'homme tente de se servir de ces forces contre son prochain.

J'appelle *scientifiques* tous les rites, les pratiques et les conceptions inspirés par la véritable observation des faits. J'inclus dans cette catégorie certains traitements médicaux, certaines idées qui se rapportent à la botanique, à la zoologie, etc.

Ces divers éléments sont enchevêtrés dans la pratique à tel point que la Religion est fortement teintée de Magie, ainsi que le démontre le chapitre précédent. D'autre part, la Magie se combine souvent avec des éléments religieux (voir Possession) et le vrai domaine de la Science est envahi de tous côtés par des con-

ceptions d'un caractère magique. On s'en rendra compte par l'étude des quatre sujets que j'inclus dans ce chapitre sur la Magie : Art médical, Possessions, Sorcellerie et Divination.

La confusion de ces trois domaines dans l'esprit des indigènes explique aussi le caractère complexe des individus qui pratiquent l'art médical ou magique. Le médecin indigène (ñanga) est loin d'être uniquement un homme de science; il tient plus ou moins de la nature du magicien et invoque aussi les ancêtres qui lui ont transmis leurs charmes. Le magicien (mungoma) est parfois une sorte de prêtre, par exemple lorsqu'il se met à exorciser les esprits des possédés. Le devin (wa bula), dont l'art est entièrement basé sur des conceptions magiques, prie occasionnellement ses dieux-ancêtres pour qu'ils l'aident dans la consultation des osselets qu'il a reçus d'eux. Je suis convaincu que ces trois domaines sont essentiellement distincts et que le Thonga perçoit lui-même vaguement cette distinction. Mais ils empiètent avec la plus grande facilité l'un sur l'autre, et j'essaierai de suivre cette gradation, m'efforçant de ne point altérer les idées originales tout en les expliquant intelligiblement.

A. — ART MÉDICAL

Les pratiques médicales des Bantous du Sud de l'Afrique sont très intéressantes au point de vue ethnographique, mais leur étude a aussi une importance pratique. Dans les pays civilisés, la profession médicale est soumise à des restrictions; le candidat doit passer des examens et démontrer qu'il est capable de traiter ses futurs patients. On ne trouve rien de semblable chez les Thongas. La seule qualification du docteur, c'est qu'il a hérité de l'un de ses ancêtres quelques recettes qu'il emploie avec plus ou moins de succès pour les patients qui viennent le consulter. Des mesures ne devraient-elles pas être prises par les gouvernements coloniaux pour mettre un terme aux agissements des médecins indigènes ou tout au moins pour les soumettre à une règle?

Il est nécessaire d'avoir une connaissance précise de leurs pratiques avant de conclure sur ce point. Cette étude présente un très grand intérêt pour les missionnaires aussi. Tous ils ont remarqué combien souvent leurs convertis, quand la maladie les saisit, abandonnent la station missionnaire et courent à leurs charlatans, interrompant peut-être brusquement un traitement prescrit par un médecin-missionnaire qui a passé par toute la

filère des études. Le résultat presque certain sera la perte éventuelle de leur santé et de leur foi. Essayons donc de comprendre l'art médical indigène et de voir à quel point l'on peut se fier à ses représentants.

I. — LES MÉDECINS-INDIGÈNES.

J'ai rencontré bon nombre de *ñanga* (yin-tin), nom technique des médecins-indigènes. Tous sont très fiers de leurs connaissances qui, fait à noter, sont pour la plupart *héréditaires*. Certaines drogues ont été expérimentées, puis employées pendant des années par un individu qui les devait probablement à son père ou à quelque autre ancêtre. Avant de mourir, ce dernier transmet son art à son fils ou à son neveu utérin, à celui de ses descendants qui paraissait « poussé par son cœur » à entrer dans la carrière. Cela étant, la compétence des médecins-indigènes varie beaucoup d'un individu à l'autre. Il en est qui traitent un seul genre de maladies ou une seule catégorie de patients, parce qu'ils sont les seuls à connaître le remède qui convient à leur cas. Eliashih par exemple, l'un de nos premiers convertis, un indigène de Khosène, n'avait qu'une drogue, l'écorce d'un certain arbre aux propriétés violemment purgatives, qu'il prescrivait dans tous les cas, tuant à moitié ceux qui venaient à lui pour être traités et qui avaient en cette drogue une foi d'autant plus grande qu'elle venait de plus loin. Eliashih n'était pas vraiment un *ñanga*. Sam Ngwatsa, mon voisin de Rikatla, soignait uniquement les maladies infantiles. Il connaissait la prescription des *milombyana* et savait *biyeketa* (I, p. 52, 56); on allait le consulter comme spécialiste dans ce seul domaine. Nous avons vu qu'il y a aussi un docteur spécial qui se fait fort de traiter le cas dangereux de la mère des jumeaux et un autre qui traite la lèpre; ce dernier est envisagé comme le plus habile de tous. Spoon-Elias avait une connaissance plus étendue que Sam de la « *materia medica* » populaire, mais il n'était qu'un débutant. Son collègue du Nondwane, Kokolo, était infiniment supérieur — un individu dans la force de l'âge, portant la couronne noire qui distingue les notables du pays. Il appartenait à une ancienne famille de docteurs; son père Mankena et son grand-père Mahlahlana avaient pratiqué avant lui et lui avaient transmis le legs précieux de leur expérience. Tobane, que j'avais prié de me présenter à un praticien vraiment intelligent, m'avait dit en parlant de cet homme : « Awa dahal » — « C'en est un qui réussit ses cures! » et il avait

ajouté avec un profond respect : « Il paraît que même les Blancs de Lourenço-Marques vont le consulter! » Kokolo, sans trop se faire prier, me montra ses drogues et en « déterra » exprès pour moi. Il fallut payer assez cher, car cet homme de l'art ne travaille pas pour rien; ce fut d'ailleurs avec une conscience évidente de son talent et de ses capacités qu'il m'expliqua l'usage de ses médecines.

Mais le médecin-indigène le plus distingué que j'aie jamais rencontré, ce fut le vieux Mankhélou qui peut être regardé comme un des maîtres de la profession dans la tribu thonga. « C'est sérieux, ce que je fais! J'ai battu un bœuf (c'est-à-dire fait cadeau d'un bœuf) à mon oncle maternel Hloméndhlène! Je lui ai même donné deux bœufs, et il m'a enseigné son art médical! Il m'a conduit partout et m'a montré toutes ses drogues. » C'est ainsi que Mankhélou devint un véritable *ñanga*, étant déjà un devin, un maître dans l'art de jeter les osselets, un faiseur de pluie, un conseiller, et le général de l'armée. Sa famille entière partageait son caractère professionnel et l'assistait dans ses travaux. Ses femmes parcouraient la brousse pour extraire les racines médicinales qu'elles collectionnaient dans leurs paniers *lihlelo*.

A leur retour à la maison, on consultait les osselets pour désigner la personne qui devait couper les racines en morceaux (*gemela*.) Cela fait, les femmes les pilaient dans leurs mortiers; une portion de la matière était séchée au grand air et réduite en poudre sans passer par la cuisson; c'étaient les *médecines mâles*. L'autre portion était rôtie dans des fragments de pots cassés, carbonisée, puis pilée et réduite en poudre; c'étaient les *médecines femelles*. Tout le village s'assemblait et aspirait la fumée au moyen de roseaux. On tuait une chèvre et l'on offrait un sacrifice; le liquide contenu dans le *psanyi* (p. 364) était pressé sur les drogues brûlantes pour les éteindre; un peu de boukanye servait encore au même emploi. Pendant ce temps, Mankhélou faisait *tsou* et adressait à ses dieux, particulièrement à l'ancêtre qui lui avait enseigné sa science, la prière suivante :

Vous! tel et tell Faites en sorte que vos drogues se lèvent (*pfuka*, c'est-à-dire trouvent une force nouvelle). Qu'ils viennent, les gens de chez les Zoulous, de Mosilékatsé, de Mpfoumou! Qu'ils pensent à nos feuilles (*matluka*, le terme communément employé pour drogues). Qu'ils apportent des défenses d'éléphants, des jeunes filles à marier, etc. Qu'ils rêvent de nous!

Cette opération du renouvellement des drogues a pour but de leur donner une force nouvelle. Mankhélou disait : « Nous faisons

luma nos drogues pour l'année prochaine : nous réveillons nos calabasses pour que la saison prochaine ne nous soit pas trop dure... Cela va consolider notre maison; les mauvais rhumes ne nous attaqueront pas trop violemment; cela empêchera le vent d'entrer; nous ne serons plus gravement malades, car nous avons obtenu de nouvelles drogues. Quant aux anciennes, elles ont été contaminées (*khuma*) par les malheurs de l'année dernière. Elles sont folles (*hungukile*). Une pluie nouvelle tombe; que les drogues, elles aussi, soient nouvelles, et nous pourrions entreprendre nos voyages et vendre nos marchandises. »

Le *ñanga* ôtait alors de chaque calabasse un peu de l'ancienne poudre et la lançait sur le sentier, à la croisée des chemins; puis il lavait les calabasses, au même endroit : « Le malheur est ainsi jeté à terre. Les passants l'emporteront avec eux, car c'est là, sur le chemin, que nous l'avons jeté. » La poudre nouvelle était ensuite ajoutée au reste de l'ancienne et la faisait « lever ».

Afin de faire mieux comprendre la nature de l'art de Mankhélou, je mentionnerai brièvement *les racines* (*rimetju*), ou *les feuilles* (*tluka, ri-ma*), ou, pour employer le grand terme générique, *les drogues* (*muri, mu-mi*) dont se composait la poudre merveilleuse des calabasses. Mankhélou n'était pas l'homme d'une seule médecine. Il se déclarait médecin universel, c'est pourquoi il mélangeait toutes les différentes espèces de drogues, persuadé que, de cette manière, elles auraient un effet certain sur tous les cas qui lui seraient soumis. En voici la description, telle qu'il me la fit lui-même :

Ntjébé : celle qui nous donne la force de fouler aux pieds nos ennemis; nous foulons aux pieds aussi les vents qui abîment le maïs; nous expulsions le froid qui nous a fait tousser (Remarquer le triple usage de cette drogue).

Chikoulou : celle qui foule aux pieds le malheur.

Mpoñwana wa bourisi malouba-loubana : vainqueur de l'ennemi et du malheur.

Chinano : celle qui fait dormir l'ennemi; vous en suspendez quelques feuilles sur votre bouclier et ils sont vaincus par le sommeil, ils ne vous voient pas arriver.

Nembé-nembé : grâce à elle, vous surprenez votre ennemi pendant qu'il dort encore et vous le tuez avant qu'il ait pu se défendre.

Mpelchou wa milomou : celle des lèvres! elle conjure les malédictions et rend inoffensives les assagaies des autres!

Rihinga ra ndlela : une racine trouvée sur le sentier; elle vous

aide à poursuivre votre chemin, malgré les efforts des autres pour vous arrêter.

Chivoungé : celle qui attire les patients vers le docteur.

Nandjiyane : celle qui rend agréables ses paroles et les fait aimer des patients (de *nandjiya*, être agréable).

Mvakazi, *phouphouma ra malhari* : celle qui est employée pour faire vomir aux meurtriers la drogue principale des *tintébé* (I, p. 445).

Mbendjoula : celle qui fortifie toutes les autres drogues.

Ce sont là les principaux arbres ou plantes qui entrent dans la préparation de la poudre. Il est nécessaire de les *saler* en leur ajoutant la *mer*, c'est-à-dire les médecines provenant de la mer, celles dont Mankhélou se sert aussi pour faire tomber la pluie (p. 275).

Le caractère sexuel de ces drogues est essentiel. Les drogues femelles sont surtout employées pour asperger l'armée et les assagaies, les mâles pour traiter les maladies. Nous retrouvons ici la loi de l'opposition des sexes; le domaine militaire est le domaine mâle par excellence; il faut le traiter au moyen des drogues femelles. Au contraire, lorsqu'on égorge une chèvre pour un sacrifice, on place dans sa bouche une petite quantité de drogue mâle, et l'on en enduit aussi l'arme dont on se sert, et *vice-versa* s'il s'agit d'un bouc. « Agir d'une autre manière est tabou. Tous les *ñangas* font cela. » (Voir l'explication de cette règle, p. 371).

Il peut y avoir des éléments véritablement scientifiques dans les pratiques médicales des Thongas. On a fait l'expérience que certaines racines guérissaient certaines maladies, et la tradition en a transmis la recette de père en fils. Pourquoi n'y aurait-il pas dans les plantes du pays des propriétés curatives semblables à celles de l'écorce du *Cinchona* ou des graines de ricin? et pourquoi les Thongas ne les auraient-ils pas découvertes? Néanmoins les *ñanga* indigène n'est certainement pas un homme de science, et les meilleurs d'entre eux, les plus renommés, sont peut-être les moins scientifiques. Ceux qui traitent une seule maladie et qui ne connaissent qu'une seule drogue sont probablement ceux qui se rapprochent le plus des vrais médecins; ils se basent sur les résultats de l'expérience. Mais la ligne de démarcation entre la science et la superstition est vite franchie et l'art médical pénètre avec la plus grande facilité dans le domaine de la magie, cela d'autant plus qu'on ne réalise pas la différence entre Science et Magie. *Muri*, qui signifie à l'origine arbre, plante, herbe médicinale, est en même temps tout moyen de produire un effet quelconque,

naturel ou surnaturel, sur quelle influence que ce soit, hostile ou favorable, personnelle ou impersonnelle¹. C'est ainsi que l'arbuste du *ntjébé* aide à Mankhélou à atteindre trois buts à la fois : la guérison d'une mauvaise toux, la protection du maïs et l'expulsion de l'ennemi.

On s'est souvent demandé si les médecins indigènes sont sincères ou s'ils ne sont que de simples charlatans vivant de la stupidité des patients qu'ils trompent? Je suis convaincu, après avoir écouté leurs conversations, que la plupart d'entre eux croient réellement à la valeur de leurs drogues, ce qui ne les empêche pas de se servir à l'occasion de trucs pour impressionner leurs patients et leur faire admettre qu'ils possèdent une puissance miraculeuse. Un de mes élèves, qui avait accompagné un *ñanga* pendant quelques temps dans le désir d'embrasser lui-même la carrière médicale et qui avait ainsi eu l'occasion d'examiner de près le travail de son maître, m'a assuré que, d'une manière générale, cet homme administrait ses drogues honnêtement et en toute bonne foi. Mais si quelqu'un venait à lui souffrir d'un mal de dent et demandant son assistance, le docteur se procurait d'abord un petit ver qu'il trouvait dans la baie d'un arbuste de la famille des solanées appelé roulane. Il le mettait dans un pot rempli d'eau bouillante. Le patient devait alors aspirer la vapeur du pot, la tête couverte d'un linge. L'inhalation terminée, le *ñanga* prenait un morceau de charbon dont il lui frottait le front et le tour des yeux en disant : « Tes yeux sont maintenant ouverts, et tu es capable de voir ce qui causait ta souffrance. » Il vidait l'eau du pot et le petit ver blanc apparaissait, ressemblant à la carie d'une dent gâtée. « Voilà ce qu'ils t'avaient fait », ajoutait le *ñanga* (« Ils » signifiant évidemment les jeteurs de sorts). Voilà un truc pur et simple. Mais selon mon interlocuteur c'était aussi un traitement médical, car le but de ce truc était de convaincre le patient qu'il était guéri. C'était ce que nous appellerions un moyen de suggestion. Si, l'opération terminée, le mal n'avait pas disparu, le *ñanga* disait à son patient qu'il n'avait pas payé une somme suffisante pour que la guérison pût être effectuée, que ses dieux-

1. Le récit suivant, que je tiens de l'un de mes collègues, illustre bien l'idée que se font la plupart des Thongas du *muri*, remède. Un homme du clan de Libombo trouva une bouteille remplie d'un sel blanc qu'il se figura aussitôt être un *muri*. Il recueillit la bouteille et la garda soigneusement dans sa hutte. Un jour, se sentant indisposé, il se dit que l'occasion était venue d'employer sa précieuse drogue et il en avala une forte dose. N'était-ce pas un *muri*? Il fut empoisonné et en serait mort si mon collègue n'avait réussi à le sauver en lui administrant un contre-poison.

ancêtres (ceux du ñanga, qui lui ont donné ses drogues) étaient irrités d'avoir reçu un paiement aussi minime, etc... La ruse qui consiste à faire croire aux patients qu'un objet malfaisant a été extrait de leurs corps est fréquemment employée.

Ce procédé correspond à deux idées dont nous parlerons plus tard et qui sont particulièrement familières aux indigènes : c'est que la maladie est une chose matérielle et qu'elle est généralement causée par un objet introduit dans le corps par les jeteurs de sorts.

Le caractère complexe de l'art médical des primitifs si évident chez leurs médecins indigènes, ressortira plus clairement à mesure que nous poursuivrons notre étude.

II. — PRATIQUES MÉDICALES.

Les cas de chirurgie sont traités au pire; toute intervention nécessitant l'usage d'un couteau est regardée comme absurde, sinon coupable¹. Dans le traitement des *ulcères*, le but du ñanga semble être de dissimuler la plaie sous une poudre noire qui doit donner le change au patient; il se croit guéri, puisqu'il ne peut plus voir sa plaie. Mankhélou se servait de l'écorce de l'arbre *Ndjoupfoura* (un arbre à la sève blanche) qu'il pilait et dont il enduisait l'ulcère, renouvelant l'application le quatrième jour, puis cinq jours plus tard, puis six jours plus tard. Pour les *bles-sures*, Kikolo employait la sève du *Chilangamahlo*, qu'il faisait tomber goutte à goutte sur la blessure saignante. Le *Nkahlou*, plante à la sève laiteuse sert communément à cet usage. « Mais, dit Kokolo, « le chef, c'est le Chilangamahlo. » Les *meurtrissures* sont traitées par la méthode du *rimba*. Lorsqu'une personne a fait une chute, et qu'on craint des complications, on allume un feu; quand il y a assez de tisons embrasés et que le sol est surchauffé, on pousse de côté les cendres, on verse sur la place un peu de sable pris à la rivière et sur lequel on met quelques feuilles de nkouhlou. Le patient se couche alors sur l'endroit qui a été ainsi traité. C'est une application inattendue du principe *similia similibus curantur*; comme on a brûlé le sol et qu'on l'a ensuite rafraîchi (timoula) au moyen du sable, ainsi on empêchera la meurtrissure de brûler dangereusement le patient! Les *dents*

1. Goungounyane, qui tua des milliers de pauvres Ba-Chopi sans le moindre remords, ne pouvait dissimuler son horreur au D^r Liengme qui, pour guérir ses patients, osait amputer leurs membres ou leur ouvrir le corps!

carriées ne sont pas arrachées, à proprement parler; elles sont cassées au moyen d'un morceau de fer sur lequel frappe le dentiste indigène jusqu'à ce qu'il ait extrait le plus possible de la dent! Parfois, il brise aussi la mâchoire; il arrive même que la mâchoire passe au travers de la joue, causant une terrible blessure! Un jour, un de mes collègues dut procéder à l'extraction de l'os maxillaire inférieur qui avait été projeté en dehors par les efforts d'un *ñanga* pour arracher une dent! Les *morsures de serpents* sont traitées au moyen d'une poudre faite d'un serpent brûlé et réduit en cendres mélangé à certains autres ingrédients, le tout *salé* de sel ordinaire. Des incisions sont pratiquées dans toutes les jointures, poignet, cheville et coude, de même qu'à la partie antérieure du cou, et l'on y introduit la poudre. Les enfants sont inoculés par mesure préventive, afin qu'une fois mordus le venin ne les affecte pas; le docteur a « précédé le serpent » (*yi yi rangerile*).

Les *cas de médecine* sont en général traités plus rationnellement que les cas de chirurgie. Voici quelques-unes des prescriptions de Kokolo et de Spoon.

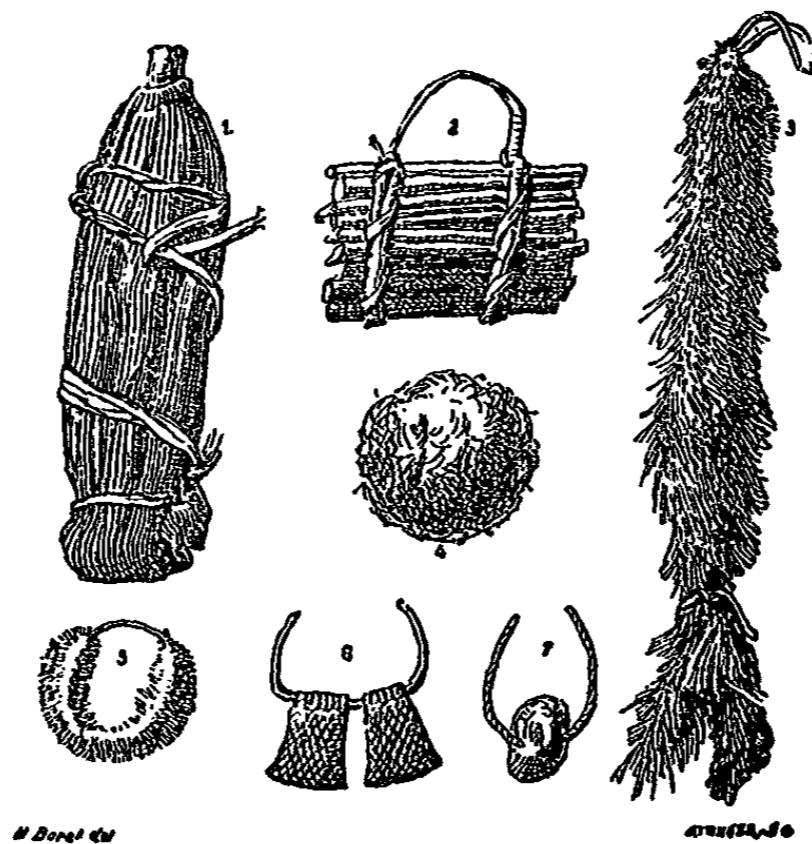
Tout d'abord, la drogue employée quand le patient « sent sa tête », autrement dit quand il a un *mal de tête*; c'est la racine d'un arbrisseau nommé *Nhlangoula*, qui paraît être un véritable anesthésique, et dont on se sert de la manière suivante : l'écorce fraîche est râclée au moyen d'un couteau; une certaine quantité est mise dans un linge que l'on plie et applique sur le front pendant une demi-journée. Pour un *mal de dent*, on emploie la même drogue, à laquelle on ajoute une autre drogue nommée *Ndjenga*; on les bouillit; le patient garde dans sa bouche un peu de cette décoction et le mal doit disparaître.

Quand cela « mord à l'intérieur », c'est-à-dire quand on souffre de *coliques* ou de dévoiement des intestins, on a recours aux racines *Mounwangati*, *Chimbyati* et *Chidlanyoka* réunies en un faisceau. Le docteur prépare avec grand soin cette médecine, en coupant les racines d'égale longueur et les assemblant au moyen d'une ficelle de fibre de palmier.

Il fait entrer dans son mélange une assez grande quantité de racines dont l'effet est moyen et seulement quelques fragments de celles qui agissent plus violemment. Le faisceau, nommé *chitsimbo* est alors bouilli pour extraire le principe actif des drogues et la décoction est avalée par le patient telle qu'elle est. Quelquefois elle est mélangée au maïs dans la préparation du repas, et prise de cette manière. Comme le faisceau — ou paquet — de ces racines est

censé retenir longtemps ses propriétés médicales, un seul paquet peut être employé à plusieurs reprises durant toute une semaine.

La prescription contre la dysenterie est la suivante : *Chimbyali*, *Chidlambangi*, *Likalahoumba*, *Nkonono* (*Terminalia sericea*) et *Nsala* (*Strychnos spinosa*). Celle de la bronchite ou du coryza est : *Menyomamba*, *Mphesou* (une espèce de mimosa, *Albizzia versicolor*), *Chongwé*, *Nichatché* (arbuste de la famille



PHARMACOPÉE THONGA.

1. Boîte faite de bractées de maïs et contenant une médecine. — 2. Shit-simbo. — 3. Peau de taupe, contenant des drogues pulvérisées. — 4. Pilule (Mhula). — 5. Bracelet de tjukunyana. — 6. Timfisa, amulettes. — 7. Racine de sungi.

des papilionacées), *Gowane* (*Zygia fastigiata*, grand mimosa) et *Mouhlandlopfou*. Cette dernière drogue est très violente; l'avant-dernière l'est moins. Contre l'*hydrocèle*, on emploie les racines suivantes : *Lihlehlwa*, *Nichatché*, *Nkonono*, *Mamountana*. Les indigènes considèrent que cette maladie est contagieuse et transmise par les relations matrimoniales.

J'ai obtenu de mes docteurs indigènes deux purgatifs. Le premier est un aloès ou cactus, dont l'une des variétés croît en abondance sur les dunes de sable. La sève en est pressée sur des graines

de millet ou de sorgho conservées dans des sortes de boîtes joliment fabriquées avec des feuilles de maïs; on cueille une tige de maïs dont on brise l'épi, et les deux larges bractées qui l'entourent adhérant par leur base à la tige, forment un réceptacle très primitif que l'on se procure aisément (n° 1). La médecine est ainsi conservée jusqu'au moment où l'on en a besoin; elle est alors pulvérisée et prise dans de l'eau. Le second de ces purgatifs est l'écorce d'un arbre qui croît dans la vallée du Nkomati, au pays de Khosène. C'est celui auquel il a déjà été fait allusion et dont l'un de nos chrétiens, Eliashib, se servait, l'administrant à si fortes doses aux habitants de Rikatla qu'il faisait généralement plus de mal que de bien.

Trois ou quatre autres racines rentrent encore dans la fabrication du paquet destiné aux enfants; comme nous l'avons indiqué plus haut, (I, p. 51), elles sont comprises sous le terme général de *milombyana*, qui désigne les médecines favorisant la croissance des nouveau-nés. Si un parasite intestinal est expurgé par le *dlanyoka*, il est carbonisé et réduit en poudre; une incision est pratiquée dans le ventre de l'enfant et sur les côtés, et l'on y frotte la poudre. C'est une espèce d'inoculation, une autre application du principe : « le semblable est guéri par le semblable. »

Le paquet employé pour traiter l'hématurie contient six drogues *Houmboulo*, *Ntchopfa*, *Chinlilana* (un arbrisseau Apocynæa apparenté à l'Artabotrys, *Likalahoumba*, *Ndindjila* et *Chimbyali*. Conformément aux ordres du docteur, les drogues sont bouillies dans une marmite avec des haricots; au bout de peu de temps, on sort le paquet. Le patient doit alors transpercer d'une épine un grain de haricot et le jeter par-dessus son épaule gauche; il perce un second grain de la même manière et le jette par-dessus l'épaule droite, puis un troisième qu'il avale. Les deux premiers grains servent à « éprouver la terre », c'est-à-dire à rendre propices les diverses influences malfaisantes qui existent dans le sol et qui sont probablement la cause de la maladie. C'est la première partie du traitement. La seconde consiste à piler dans un mortier de gros tubercules blancs ressemblant à des pommes de terre allongées. La pâte ainsi obtenue est pressée dans une cruche et le patient doit en boire le jus et manger les haricots, assaisonnés comme nous l'avons indiqué. Chaque soir, il boira une tasse du mélange amer (le jus extrait du paquet) et une tasse de la médecine douce préparée avec les tubercules. Si, après cela, l'hématurie n'a pas cédé, le patient subira le *phoungoulo*, le bain de vapeur dont je parlerai plus loin. La méthode que je viens de

décrire est celle de Spoon. Le Dr Kokolo prescrivait un autre traitement pour le même mal; il utilisait les racines du *Chiolé*, du *Nembé-Nembé* et du *Nhlanhlana* dont il recommandait l'emploi comme de coutume sous forme de tisane, après les avoir coupées en menus morceaux dans un pot. Elles étaient ensuite rôties sur les braises, et la fumée devait être aspirée au travers d'un roseau; les fragments carbonisés étaient broyés, et la poudre ainsi obtenue mélangée à la nourriture ordinaire. Un fait curieux à noter, en relation avec cette maladie, c'est que la femme du patient, s'il est marié, doit subir le même traitement. La *gonorrhée* est traitée par le mélange suivant : *Chilangamahlo*, *Hlahlana*, *Nembé-nembé* (*Cassia petersiana*) et *Ninti* (*Artabotrys Monteiroides*). Si c'est nécessaire, le Chimbyati est ajouté comme auxiliaire. C'est avec les feuilles de cette dernière plante que Kokolo fabriqua l'énorme pilule dont il me fit cadeau (n° 4).

Pour la maladie que nous venons de mentionner, de même que pour l'hématurie, si le traitement interne ne suffit pas, on a recours à un moyen plus efficace. Un certain nombre de racines seront brûlées et pulvérisées; la poudre noire sera mélangée à de la graisse provenant de l'estomac d'un bœuf. La boulette ainsi obtenue, sera placée sur un brasier et le patient devra exposer la partie malade à la chaleur et à la fumée qui s'en dégagent.

Les Thongas ne considèrent pas la *fièvre malarienne* comme très dangereuse, et, chose étrange, elle n'a pas même pour eux de nom spécial. On dit qu'on « sent sa tête » ou qu'on « a chaud au corps ». Les indigènes y sont si accoutumés et les accès sont en général si bénins qu'ils n'y prêtent pas grande attention. Ils se couchent sur le sol, exposés aux brûlants rayons du soleil, enveloppés d'une couverture, et transpirent à cœur joie! « Prends de la racine de *Mbalatangati*, cuis-en dans une petite marmite et bois cela à la cuiller, tu dormiras bien », dit Mankhélou.

Mankhélou traite la maladie des poumons (tuberculose) de la manière suivante : il mélange une partie des poumons d'un crocodile et d'une brebis avec de la graisse de gnou et avec une racine de l'arbre *Khawa*. Il brûle tous ces ingrédients sur un tesson de marmite cassée et le patient doit aspirer la fumée au moyen d'un roseau; cela « séchera sa poitrine », car la graisse du gnou est toujours sèche, elle ne peut fondre!

La *lèpre*, « la maladie qui vainc les médecins », a ses spécialistes. Il y en avait un dans le voisinage de Rikatla, mais il refusait absolument de faire part de son secret. Il appartenait à la tribu chopi. Les Pédis défendent aux lépreux les relations sexuelles.

Une nourrice qui n'a pas de lait doit prendre un certain arbrisseau, une euphorbiacée nommée *nélé* contenant un jus laiteux, l'écraser dans un mortier, la cuire dans de l'eau et la boire. Si une vache refuse de nourrir son veau, les indigènes frottent le veau avec l'herbe *ribvumbara* qui a une odeur agréable. La vache la sent et permet au veau de téter.

Le traitement de la *stérilité* a été décrit (I, p. 179). Mankhélou essayait de la guérir en prenant une racine de Nembé-nembé et une de Nhlangowoumé qu'il cuisait ensemble et il ordonnait à la femme de les manger pendant une période de six jours, mélangées à sa nourriture. Cette drogue était destinée à la « fermer », de manière à ce qu'elle n'ait plus ses « tihweti » et soit ainsi rendue capable de concevoir. Pendant ce temps, elle devait subir le rite du horola ou hondlola, que je décrirai plus loin.

La *petite vérole*, nyedzane, fut introduite à plusieurs reprises dans le pays par les Blancs, ou par les armées des Zoulous revenant de leurs campagnes dans le Nord. Il y a eu cinq ou six épidémies au moins dans les environs de Lourenço-Marques au cours de ces cinquante dernières années. J'ai été témoin de la dernière en 1918 à Rikatla, et j'ai pu ainsi obtenir des renseignements de première main sur la manière dont les indigènes traitent cette maladie et sur leurs étranges idées à ce propos. Je les ai publiées en détail dans le *S. A. Journal of Science* de juillet 1919, et je donnerai ici la description des coutumes les plus importantes des Rongas relatives à cette maladie. Quand la petite vérole a envahi le pays, et est arrivée aux limites du territoire d'un clan, les conseillers s'assemblent à la résidence du chef et décident l'inoculation générale de la population. C'est un remède qu'ils emploient depuis longtemps. Ils ont observé que la maladie, lorsqu'elle est produite par l'inoculation du virus, est moins forte que lorsqu'elle *hahela*, c'est-à-dire « vole » sur l'individu. (Il y a une part de vérité dans cette assertion; cependant, la protection n'est guère effective, et l'inoculation est souvent suivie de cas graves et même fatals. Elle n'immunise pas toujours contre une seconde attaque).

On se procure le virus dans un clan voisin déjà attaqué par la maladie, et ce sont les *batukulu* du chef, ses neveux utérins, les fils de ses sœurs, qui sont préposés à cette fonction. Ne sont-ils pas les favoris de leur oncle maternel? Personne ne pourrait les soupçonner d'amener le malheur dans le village de leurs *bakokwana!* Le *ntukulu* qui sera particulièrement choisi pour rendre ce service au pays est désigné par les osselets. Ce sont aussi les osselets qui indiquent le village du clan voisin où il ira

chercher le virus. Le fluide séreux est pris sur des vieillards ou des enfants qui n'ont pas de relations sexuelles; nous en savons déjà la raison. Le ntukulu s'inocule lui-même, inocule ses camarades, et ils retournent chez eux; quand leurs pustules sont mûres, ils inoculent tous les membres du clan que la maladie n'a pas encore atteint. A partir de ce jour commence pour tout le clan une période marginale distincte, avec tous les tabous qui accompagnent les phases critiques de la vie de la communauté. Personne n'est autorisé à se laver le corps. Une continence absolue est imposée à tous. Le sel est prohibé car, dit-on, il fait couler plus vite le sang dans le corps et pourrait envenimer les blessures.

Mais à côté des tabous ordinaires, on prend encore d'autres mesures dictées par la nature spéciale de la petite vérole. Chez les Noirs, cette maladie revêt deux formes différentes que l'on peut appeler la forme blanche et la forme noire. La première est beaucoup moins grave que la seconde; les pustules sont grandes, superficielles, répandues sur tout le corps et distinctement séparées les unes des autres; la peau qui les recouvre est décolorée, blanchâtre; elles ne tardent pas à sécher et ne laissent pas de traces profondes. Dans la seconde forme, qui est le type confluent et hémorragique de la maladie, les pustules sont petites, noires, rapprochées les unes des autres et remplies de sang; elles déchargent bientôt un fluide repoussant; la fièvre est forte et la mort peut survenir. Le but du traitement consiste uniquement à provoquer la forme blanche et bénigne de la petite vérole et à prévenir la forme noire. Il est donc tabou de manger quelque viande que ce soit contenant du sang car le sang est noir et doit par conséquent être évité. Au contraire, le poisson est permis, car il est blanc, il ne contient pas de sang de couleur foncée. Un autre expédient auquel les médecins indigènes ont recours pour obtenir ce résultat, c'est de placer devant les yeux de leurs patients des grains de maïs, car ces grains sont blancs comme les pustules désirées et semblables de forme; il faut aussi empêcher qu'ils ne voient des grains de millet dont la couleur est foncée. On amollit des grains de maïs dans de l'eau, on les perce et on en fait des colliers que les patients portent autour du cou; tandis que les épis de millet qui se trouvent dans les roseaux du toit de chaque hutte et qui serviront de semence à la saison prochaine sont enlevés avec soin et cachés quelque part dans la brousse durant toute la période de l'épidémie. Si la forme maligne de la petite vérole se développe malgré toutes ces précautions, le conseiller branle la tête et dit aux parents du patient : « Hahlani! Faites une offrande. » Mais ce hahla particulier n'est

pas une véritable offrande; la prière n'est pas adressée aux dieux-ancêtres. Les mots principaux de cette prière sont : « Mavuzane, dhlula! » Ce sont des expressions zoulou qui correspondent en ronga à : « Mabutise, tlula! » c'est-à-dire : « Inquisiteur, passe ton chemin! » Qui est cet Inquisiteur? C'est la Petite Vérole elle-même, Nyedzana, plus ou moins personnifiée et considérée comme un terrible visiteur qui vient à un moment donné examiner le pays pour découvrir les pécheurs. Le grand péché que cet inquisiteur recherche spécialement, est le *buloyi* ou meurtre par ensorcellement. Que le patient confesse les actes de sorcellerie qu'il a commis et il sera épargné. S'il les cache, la petite vérole le tuera. Supposons que la personne si gravement malade soit une femme adulte, la femme de l'un des hommes du village. On appelle d'abord ses parents. Le conseiller et tous les habitants du village assistent à la séance dans la hutte. « Confesse ta faute! » diront-ils tous à la femme. Il se peut qu'elle réponde : « Non! Je ne suis pas une jeteuse de sorts » (A ndji noyi!) Ils insistent : « Ne cache rien! » Pressée de questions, elle dira peut-être : « Oui! Je me promène de nuit! J'ai mangé tel et tell! J'ai mangé mon propre enfant! » Si le patient est un enfant en bas-âge, c'est son père qui fera la confession à sa place. Il prendra l'enfant dans ses bras et dira : « Mavuzane, dhlula! Inquisiteur, passe ton chemin! Oui! nous sommes des jeteurs de sorts. J'ai enseigné à mon enfant à manger des corps humains! Mais nous ne persisterons pas dans ces mauvaises actions. Va-t'en et laisse-nous en paix! »¹.

Quand la maladie a suivi son cours et que les pustules ont séché, on fixe un jour qui marquera la fin de la période marginale et la reprise de la vie régulière pour tout le clan. Ce retour est marqué par les *rites spéciaux de réintégration et de purification* qui ont pour but d'enlever la souillure apportée par la maladie. Le principal rite purificateur, celui qui termine régulièrement toute période marginale, est le *nettoyage des huttes*; le fond de chaque hutte est recouvert d'une nouvelle couche d'argile mêlée ou non de fumier de vache. Le sol ancien est couvert pour toujours. C'est une manière de dire : « Voici, les choses vieilles sont passées, toutes choses sont devenues nouvelles. » Au matin de ce jour, chaque patient doit aller se laver tout le corps *sur le chemin*, comme pour y déver-

1. Nous avons ici un des cas dans lesquels une force impersonnelle de la nature est envisagée comme un être personnel revêtu d'un pouvoir surhumain qu'on invoque. La prière de la Petite Vérole (avec lettres majuscules) peut être comparée à celle qui est prononcée dans un cas d'imprécation ou quand une personne désire annuler son serment (p. 351).

ser toutes les impuretés de la maladie. De plus, les cendres trouvées dans tous les foyers, à l'intérieur des huttes, les colliers de grains de maïs, les ustensiles employés par les malades gravement atteints, parfois leurs vêtements, l'ocre avec lequel ils se sont oints, bref tous les objets qui ont eu une relation quelconque avec le fléau sont réunis et jetés au hasard sur les sentiers les plus fréquentés, de préférence à la bifurcation des chemins, — un rite qui n'est certainement pas altruiste et encore moins antiseptique! Nous verrons sous peu comment il s'explique.

Les indigènes ont une crainte particulière des *maladies nerveuses*. Ils croient que la *mélancolie* est causée par les esprits possesseurs qui formeront le sujet du paragraphe suivant. *L'idiotie* est sans remède; on ne peut rien faire pour un idiot : « C'est la mort! La mort l'a trouvé! » (Mankhélou). Le *délirium* (mihahamo) est guéri par le *Mbouloula khoulla*. Le patient doit entrer dans le creux duquel est tiré l'argile qui sert à recouvrir le fond des huttes et il est lavé à cet endroit même, au moyen d'une décoction de cette drogue. De plus, on coupe une baguette du même arbre, on la met dans le toit de la hutte, et la personne qui partage la hutte du patient la nuit aura soin de poser chaque soir la baguette près de sa tête : « C'est ainsi que nous tuons le délirium. » (Mankhélou). Une autre forme de démence est appelée *rihuhé*, « la maladie qui vient de loin avec le vent », « ri pfa timhehwène » (Mankhélou). Une drogue est préparée, avec la racine *chiromo* mêlée au poumon d'une brebis et au sang trouvé dans son cœur. Tout cela est brûlé sur un tesson de marmite et réduit en poudre. Le patient est amené auprès du tesson; on lui fait à la tête une incision qui saigne abondamment jusqu'à ce que le pot soit rempli de sang; le sang est bouilli dans le pot, il se solidifie et on le brûle. Le *ñanga* va l'enterrer dans une fourmilière, conformément au rite du *timoula* décrit plus bas. On introduit la médecine dans la blessure du patient qui mange la viande et s'endort : — « Si vous avez été à la hauteur de la situation, il est guéri; vous lui avez donné du sommeil en abondance. Vous avez tué le *rihuhé*. » (Mankhélou). La maladie nommée *wulleka* est à la fois les *convulsions* des petits enfants, généralement expliquées par l'action du Ciel ou *Tilo*, (p.383) et *l'épilepsie*. Le grand remède pour l'épilepsie qui terrifie les indigènes est fourni par les singes et les babouins. Des morceaux de leur peau et leurs excréments sont rôtis dans un pot cassé. On y ajoute des morceaux de peau de lion. Quand la poudre a été préparée de la manière ordinaire, on en enduit les membres du malade et l'on asperge aussi son corps d'une décoction de ces

mêmes drogues, ou bien encore, elles servent à préparer un onguent qu'on applique sur la tête, les doigts et tous les membres du patient; ces derniers sont ensuite étirés avec force (olola). Le malade est étendu, et sur sa tête sont placées des feuilles de l'arbre hlampfoura (*Kigelia pinnata*) : — « Il dort, il urine, il a une selle, il est guéri! » Mais pour confirmer la guérison, on procède à une très curieuse cérémonie qui rappelle le rite du bouc émissaire, si souvent rencontré chez les primitifs. Avec une herbe appelée *mouhoulane*, le docteur fabrique une image de singe (habou) qu'il enduit des drogues ci-dessus mentionnées et qu'il attache à une longue corde; un petit garçon doit alors traîner le mannequin hors du village, tandis que ses camarades le frappent avec des bâtons en criant : « Va-t'en! Va-t'en! » Il court jusqu'à un arbre, loin dans la brousse. Tous les garçons y suspendent le mannequin qui reste là, balancé par le vent. La maladie a ainsi été expulsée.

Quand la folie est accompagnée d'une grande excitation, au point de menacer la sécurité des habitants du village, on empêche le malade de faire du mal en lui mettant des entraves : le pied du fou est introduit dans un bloc de bois où l'on a pratiqué une ouverture en forme de losange; un rivet de bois est alors fixé au travers de l'ouverture, de manière à ce que le malade soit incapable de retirer son pied. S'il veut marcher, il est obligé de traîner après lui ce lourd bloc de bois. Il ne tarde pas à perdre ses forces; mal nourri, couvert de vermine, il meurt dans une lamentable condition.

..

Au cours de notre étude de ces divers traitements, nous avons mentionné une vingtaine de prescriptions des médecins-indigènes, contenant en tout quelque quarante ou cinquante drogues différentes qu'ils emploient de diverses manières : application sur le corps, inhalation, fumigation, infusion, décoction, inoculation, manipulations de drogues carbonisées ou pulvérisées, etc... Nous pouvons donc affirmer que, jusqu'à un certain point, les Thongas possèdent un *ars medica*. Pour compléter notre revue médicale, il me faut décrire encore quelques pratiques curieuses des docteurs thongas qui rappellent étonnamment celles auxquelles nos médecins à nous ont quelquefois recours.

Commençons par la *ventouse*. Une description détaillée en est donnée dans l'histoire du « Gambadeur de la Plaine » (*Chants et Contes des Ba-Ronga*, page 357) où une jeune fille ressuscite un buffle en employant ce moyen. Voici comment elle s'y prend : Elle

fait bouillir de l'eau dans laquelle elle met le paquet des drogues voulues; elle nettoie soigneusement une certaine place qui se trouve dans la région de la tempe et y fait quelques incisions avec un rasoir (*likari*). Une corne (*nhluku ya ku lumcka*), ouverte aux deux extrémités, est appliquée sur les incisions; l'opérateur met sa bouche sur l'une des extrémités, tire son souffle et fait ainsi sortir le sang abondamment. La blessure est ensuite exposée à la vapeur émanant du paquet *chitsimbo* bouillant; et ensuite d'un onguent spécial conservé dans unealebasse.

La seconde en ligne, dans le genre de ces pratiques, est le *phungulo* (Dj.), ou *hungulo* (Ro.), espèce de *bain turc* ou *bain de vapeur*, prescrit pour guérir certains maux, de même qu'après les rites funéraires pour enlever la souillure de la mort (I, p. 140). On construit au moyen d'une natte que l'on met debout sur le côté, un enclos circulaire au milieu duquel on installe le patient, et, près de lui, on met, sur des tisons embrasés, une marmite contenant des feuilles qui sont censées posséder des propriétés médicales. Une seconde natte est étendue sur l'enclos, le patient étant ainsi enfermé dans une sorte de petite cellule. La fumée des tisons provoque une toux terrible. La vapeur qui s'échappe de la marmite cause une forte transpiration qui s'écoule de chaque pore, et la victime de ce traitement est laissée dans cette situation extrêmement inconfortable pendant un laps de temps considérable. Quand enfin on estime que le remède a eu le temps de faire tout l'effet voulu, les nattes sont enlevées. Le patient se trouve soudainement à l'air libre, ruisselant de sueur. J'ai vu un homme rester dans ces conditions exposé à la fraîcheur de la nuit tombante, en grand danger de contracter une inflammation des poumons. Le docteur lui frotte les joues ou d'autres parties du corps avec une poudre blanche ou noire. Tel est le bain turc des Thonga, auquel il est fait allusion fréquemment dans leur folklore. Dans la plupart des cas, le *phungulo* est administré lorsqu'on craint la souillure rituelle, ou lorsqu'on pense que cette souillure est la cause de la maladie. L'empoisonnement spécial provoqué par les impuretés qui se rapportent à la mort, à la menstruation, aux lochia, etc..., se manifeste par l'enflure des jointures, des mains et des pieds, par des douleurs dans les os, etc... On a aussi recours à ce bain de vapeur pour guérir les personnes mariées qui ne peuvent avoir d'enfants. Dans leur cas, le médecin fait un paquet *chitsimbo* des racines suivantes : *Nhlangawoumé*, *Mpongwana*, *Ritiyi*; il les cuit dans la marmite à l'intérieur de l'enclos; et il met dans le feu, sous la marmite, une partie de la chair de la chèvre sacrifiée pour l'oc-

casion, en particulier l'utérus. La chair a été précédemment enduite de drogues. De cette manière, la médecine s'introduira dans les patients, soit par la vapeur, soit par la fumée. « Ba wupfa » « ils mûrissent » ou « ils sont cuits ». Quand la natte a été enlevée, on verse sur eux une marmite d'eau froide, dont le contenu éteint le phungulo qui « les a cuits ». Ils devront emporter avec eux la viande et la cuire dans leur hutte avec le paquet des racines. Un autre paquet est déposé dans la marmite où ils conservent leur bière.

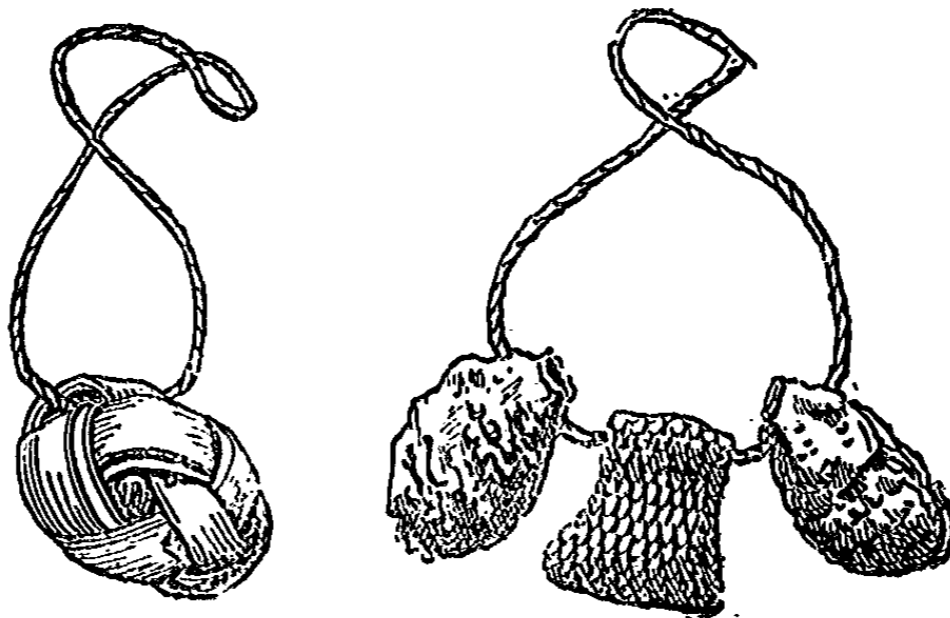
Une troisième pratique, tout aussi ancienne que la précédente, est le *lhema* ou *cautérisation*. Il peut arriver qu'on la fasse en appliquant sur la partie malade un paquet de racines préalablement chauffées. Mais, d'une manière générale, la cautérisation se fait *avec le pied*! Curieux procédé, en vérité! Kokolo m'en a fait la description détaillée. Une pioche est chauffée à blanc; un individu complaisant prête son pied, un pied qui ne connaît guère l'emploi de la chaussure et dont la plante est dure comme du cuir! Cette semelle naturelle est d'abord frottée avec les feuilles d'une plante appelée *Choungwé* qui a été tout d'abord mâchée, puis mélangée, dans la paume de la main, à de la salive et à de la graisse. Pour obtenir le même effet, Mankhélou se servait d'une sorte de graisse contenant, à côté d'autres ingrédients, les drogues suivantes : *Hlampfoura* et *Nwamboula-wamilwa*. Puis, l'obligé opérateur pose son pied sur la pioche chauffée à blanc, le retire, et, d'un mouvement rapide, l'applique sur l'endroit à cautériser; le patient peut à peine supporter ce contact. Quant au propriétaire du pied, la peau calleuse de la plante de son pied, est, paraît-il, si épaisse qu'il ne ressent aucune douleur. C'est le remède pour le « sang » dit *chitjébe*, c'est-à-dire probablement la pleurésie.

La dernière pratique à mentionner, celle par laquelle le docteur donne à son patient un certificat de guérison, est le *hondlola* (Ro.) ou *hondla* (Dj.); c'est une cérémonie de purification pratiquée après le traitement, pour enlever la souillure (*nsila*) de la maladie. « De cette manière », dit Mankhélou, « nous dispersons (*houlourisa*) le sang qui a rendu le patient malade et qui ne reviendra plus à lui avec violence. » Le *hondla* est obligatoire après toutes les maladies graves et après le sevrage. J'en ai fait la description dans ce dernier cas (I, p. 61). Selon Mankhélou, il faut toujours que le *hondlola* soit accompagné d'un sacrifice. Dans le cas d'un adulte, on égorge une chèvre. Le docteur met de côté un morceau de chacun des membres de la chèvre, et « par leur moyen », il prie ses dieux, disant :

Toi! tel et tel! voici le bœuf que j'ai égorgé... Donne-moi la force (ndji thwasane matimba) de guérir cet homme. Je n'ai point d'autres drogues! je n'en ajoute aucune à celles que vous m'avez données. Donc, donnez-moi de la force; acceptez-moi des deux mains, afin que je sois capable d'accomplir cette guérison.

Le psanyi de la chèvre est alors mélangé à diverses drogues, en particulier au *chireli* et à la poudre des Calebasses.

Le patient, assis sur une natte, se frotte vigoureusement tout le corps (*tihorola*) avec le psanyi; on réunit avec soin toutes les particules (*timhore*, ou *timhorola* ou encore *timbhorola*) qui sont tombées sur la natte et l'on consulte les osselets pour savoir à quel endroit elles doivent être jetées. C'est le rite du *toumba*,



AMULETTES MÉDICO-MAGIQUES.

qui suit le *hondlola*. Les osselets indiqueront peut-être un trou dans un tronc d'arbre ou la rivière, la vase du marais ou une fourmière ou encore l'entrée d'une taupinière. Le médecin prend les *timbhorola* dans un fragment de pot cassé ou dans une coquille de *sala*, et les introduit dans le trou qu'il bouche avec un peu d'argile; il a avec lui de l'eau dans une petite calebasse; il en prend une gorgée en disant : « Tsoul » ou « Phéoul Que le malheur reste ici. » Sur le chemin du retour, il ne faut pas qu'il regarde en arrière : c'est tabou. Si le *toumba* est pratiqué dans une fourmière et si les fourmis elles-mêmes bouchent l'orifice, c'est un très bon signe! Les osselets ordonneront peut-être que les particules contenues dans la coque de *sala* soient déposées dans une autre

espèce de fourmière, faite d'herbe; le ñanga devra aller de jour préparer la place de la coquille. Le soir venu, il ira dans l'obscurité l'introduire dans le trou, marchant à reculons. Les fourmis emporteront tous les timborola dans leur retraite et ainsi « le malheur restera avec elles » (Mboza). Le rite du hondlola est généralement accompagné de la préparation d'*amulettes protectrices (limfisa)*. Après avoir coupé les ongles et les cheveux du patient, on les met dans de petits sacs faits de peau de lézard qu'on lui attache au cou. On rencontre fréquemment des indigènes portant cet ornement, dont le but est d'assurer la permanence de la guérison. Quelquefois, les ongles sont ceux d'une main et d'un pied seulement. Le *psirungulo*, c'est-à-dire l'astragale de la chèvre égorgée, ou le bec, les pattes et quelques plumes de la poule sont aussi suspendus au cou du patient. C'est l'*amulette religieuse*, tandis que le sac en peau de lézard est l'*amulette médico-magique*. Aux convalescents, on remet un *fowa*, consistant en une racine nommée *soungi* (il n'y a pas de relation entre ce terme et le soungi de l'école de circoncision) contenue dans une sorte de boîte ronde en feuilles de palmier, qui est attachée à la cheville. Elle doit les protéger contre la transpiration des gens mariés.

Ils portent parfois un petit fragment de roseau plein d'une poudre protectrice; les nourrices font de même pendant toute la période de l'allaitement¹ (I, p. 51).

Le rite du hondlola marque aussi le moment où les relations sexuelles, suspendues pendant la maladie, sont rétablies. Le jour du hondlola, étant la célébration de la victoire remportée sur la maladie, est envisagé comme un jour de fête. Pour « réjouir le cœur » du docteur et en signe de gratitude, on prépare de la bière.

1. Je mentionnerai ici deux autres articles que portent fréquemment les indigènes Thongas : l'un est le réceptacle desséché qui portait les graines du grand arbuste *Protea* (arbre à sucre) très commun sur les pentes du Drakensberg. Elle a l'apparence d'un cône dur, brunâtre, tout couvert des lignes concentriques de petites aspérités carrées. Elle guérit du vertige! Pourquoi? Sans doute parce que, si on la fait tourner rapidement, elle donne le vertige au spectateur. Elle est suspendue au cou par une sicoile. Ce curieux remède est rapporté des montagnes de Barberton par ceux qui s'en vont travailler au Transvaal. Le second est un bracelet que l'on remarque souvent autour du poignet des petits enfants; il est fait de la peau tannée d'une espèce de taupe appelée *ljukunyana* qui creuse ses sillons presque au niveau du sol. Le parasite *Filaria*, fréquent dans notre tribu, rampe sous la peau de façon semblable. Ce sont deux nouveaux exemples du principe : *similia similibus curantur*. Des sachets remplis de poudre de serpent se portent souvent aussi comme préventifs.

C'est aussi le jour du règlement des comptes : le docteur doit être payé. D'ailleurs, cet individu n'a pas attendu jusqu'ici pour réclamer un « rafraîchissement ». Dès le début de la maladie, il a fallu *pfoula hwama*, c'est-à-dire soulever le couvercle de la besace qui recèle la médecine, par le moyen d'une pièce d'argent : six pence ou un shilling. A certains moments, il a éprouvé un vif désir de changer de médecine; dans ces occasions spéciales, on lui a fait cadeau d'un poulet en guise d'encouragement; mais le jour du hondlola, quand sa valeur a été victorieusement éprouvée, et que la guérison est un fait accompli, il s'agit de régler définitivement les comptes du *ñanga* qui cessera dorénavant ses visites.

III. — CONCEPTION DE LA MALADIE.

Les détails qui précèdent nous aideront à comprendre les conceptions qui sont à la base de ces rites et de ces cérémonies. Possédant des notions d'anatomie et de physiologie aussi restreintes et inexactes, il n'est pas étonnant que les Bantous du Sud de l'Afrique manquent totalement d'une connaissance correcte de la pathologie. Leur savoir est à la fois superficiel et superstitieux. J'essaierai d'en fournir la preuve par l'étude des noms qu'ils donnent aux maladies, des causes auxquelles ils les attribuent, de leur notion de la contagion et des idées qui sont à la base des rites marquant la fin d'une maladie.

1° En ce qui concerne la méthode qu'ils emploient pour nommer les maladies, elle est extrêmement infantine. Les Thongas donnent à la maladie le nom de l'organe affecté; par exemple : « J'ai un pied, j'ai une main, j'ai un cou » (*ndji ni nenge, boko, nkolo*) signifie « j'ai mal au pied, à la main, au cou ». Ces expressions curieuses proviennent sans doute du fait qu'ils ne se rendent compte de l'existence d'un organe particulier que s'ils en souffrent. « Il a une tête », signifie : « Il est atteint de folie. » Pour « j'ai mal à la tête », ils emploient généralement l'expression « *ndji yingela nhloko* » qui signifie « je sens ma tête ». Très souvent on les entend se plaindre d'« un sang » (*ngati*) qui se meut d'un endroit à l'autre et s'installe finalement dans le côté, dans l'estomac ou ailleurs. C'est une idée analogue à l'ancienne idée des humeurs morbides. Il y a donc autant de maladies qu'il y a d'organes, et l'on nous demande souvent des remèdes contre la maladie de « la nuque » ou « contre un trouble du dedans ». Ce dernier peut signifier gastrite, congestion du foie ou dysenterie, et nous serions souvent

dans l'impossibilité de prescrire quel remède que ce soit, n'étaient les images pittoresques et souvent singulièrement appropriées dont se servent les patients ou leurs amis pour décrire les divers symptômes de la maladie; par exemple, si un malade souffrant de « trouble du dedans » dit que « cela mord », nous savons qu'il s'agit d'un cas de colique intestinale. Mais cela devient quelque peu embarrassant quand le patient déclare qu'il souffre d'un ver intérieur qui passe de l'estomac au cou et revient par les poumons, si encore il ne lui prend pas fantaisie de se loger dans la tête! » Il fait du bruit, quelque chose comme *pfie... pfie...* », me disait un vieillard en décrivant cet animal, qui joue un rôle important dans la science médicale des indigènes¹ (I, p. 51).

Il y a cependant quelques termes techniques pour désigner certaines maladies; ainsi *moukouhlwane* signifie toux et catarrhe muqueux de la gorge et du nez. Le *mboukoulu* ordinaire semble désigner l'inflammation des amygdales, tandis que le *mboukoulu* spécial, maladie généralement attribuée à l'influence malfaisante des esprits des trépassés, est accompagné de fièvre, de vertige, de délirium et de folie. L'hydrocèle (*masangou*, ou *masenge*) est bien connue et fort répandue, ainsi que la bilharzia, une forme de l'hématurie nommée *chinyalou* ou *ndjoundjwane* qui peut revêtir une forme dangereuse et qui est due à un parasite spécial. Le rhumatisme est appelé *chifambo*, le coureur, car il va de place en place. La syphilis, importée dès longtemps par les Européens, est universellement connue et elle est, hélas! si répandue dans les environs de la ville de Lourenço-Marques que presque tous les indigènes en sont atteints. Les indigènes l'appellent *bouba* (probablement, de bubo). La gonorrhée est d'importation plus récente; selon mon informateur Tobane, elle date du temps où fut construit le chemin de fer de Prétoria; elle est nommée *chikandjameli*, la maladie qui écrase les villages.

Les maladies éruptives sont peut-être celles que les indigènes savent le mieux reconnaître. *Chintchinana* est le nom donné à la rougeole, et qui paraît s'appliquer aussi à la fièvre scarlatine. La petite-vérole est appelée *nyedzane* et, quant aux troubles psychi-

1. Le ver solitaire et le lombric, appelés l'un et l'autre *linyokana*, petits serpents, sont très communs parmi les indigènes qui les connaissent fort bien. Ils vont jusqu'à penser que ces vers sont nécessaires à la digestion. Une vieille femme avait demandé un vermifuge à un de mes collègues et la drogue avait produit son effet. Mais elle revint lui demander une autre médecine pour empêcher la totalité des parasites de s'échapper, « car », disait la vieille femme, « qui mangerait ma nourriture ensuite? »

ques ou nerveux dont nous venons d'étudier le traitement, ils sont attribués soit au Ciel, soit aux esprits méchants, soit aux vents. Le nom de la maladie appelée *woutleka* vaut la peine d'être remarqué. Il s'agit de l'épilepsie. Ce mot vient de *woulla*, qui signifie voler, arracher de force; *wutleka*, le dérivé qualificatif (Grammaire thonga, § 196) signifie l'état d'une chose qui a été arrachée. On pourrait en conclure que le sens est passif, que c'est le patient qui a été volé par la maladie qui lui enlève la conscience de soi. Pourtant Mankhélou donne de ce terme l'explication suivante : « Le patient a volé le *rirabi* » a *wutle rirabi* ». Ce mot *rirabi* est étroitement lié à *rabi* qui signifie branche; le vieux docteur déclare que c'est là le nom de la maladie. Si cette étymologie est correcte, c'est donc que le patient s'est emparé de la maladie, commettant une sorte de rapt. Mais toute étymologie indigène est sujette à caution.

Tous ces noms démontrent le manque de précision des connaissances pathologiques des Thongas.

2° En ce qui concerne les causes des maladies, les Thongas sont plongés dans la plus profonde superstition. Tout médecin, avant de traiter une maladie, essaie d'en diagnostiquer la cause. Le *ñanga bantou* fait de même, mais avec cette différence qu'il ne tient presque aucun compte des symptômes physiques. Pas d'auscultation, pas de palpation, pas d'examen des sécrétions, sang, salive ou urine, car ces choses-là sont dégoûtantes et doivent être recouvertes de sable aussi vite que possible! Le grand moyen dont on dispose pour diagnostiquer une maladie, ce sont les osselets. Il y a trois grandes causes de maladies : les esprits des dieux, les jeteurs de sorts et les *makhumo*, c'est-à-dire la souillure de la mort ou le contact de personnes impures. Une quatrième cause, moins commune, est le Ciel. Les osselets, suivant la manière dont ils tombent, révéleront laquelle de ces causes doit être combattue.

3° Leurs idées sur la contagion ne sont guère plus exactes que leurs autres conceptions pathologiques. Les deux maladies les plus redoutées à cet égard sont la tuberculose pulmonaire (*lifouba*) et la lèpre (*nhlokono*). La tuberculose n'est pas un mal tout à fait nouveau introduit par la civilisation¹, bien qu'elle ait

1. La tuberculose pulmonaire paraît être plus ancienne aux environs de la ville de Lourenço-Marques que dans l'intérieur. Ce sont en effet mes informateurs ronga de cette région qui m'ont décrit les coutumes relatives à l'enterrement des phthisiques. Mankhélou connaissait cependant lui aussi la *lifouba* (même mot que *lifouba*) à Shilouvane, au Transvaal. Mais elle devait être rare. Le D^r Liengme m'assure qu'il n'en a pas rencontré un

énormément augmenté depuis que les jeunes Thongas s'en vont travailler dans les villes. Une preuve qu'elle a été connue de longue date, c'est l'existence d'un rituel fixé dans la manière de la traiter. Dans l'esprit du Thonga, elle est causée par les *mak-humo*, c'est-à-dire par la contamination de la mort ou par la souillure résultant du contact avec une femme en état d'impureté physiologique. De là une loi ordonnant à tous ceux que ces *mak-humo* atteignent de se servir de cuillers pour manger; ils se protègent ainsi contre le poison qui pourrait provoquer la tuberculose.

Voici un trait curieux de leur conception de la contagion. Quand Sokis mourut (I, p. 133), j'entendis quelques-uns de ceux qui étaient présents dire à sa sœur qui portait un enfant sur le dos : « Ne crie pas! Si tu cries, la maladie sautera sur ton bébé! » Il y avait deux raisons à cet avertissement : crier en présence du malheur décuple le danger (comparer p. 281); de plus, la contagion de la maladie doit être particulièrement redoutée s'il s'agit des membres de la famille du malade ou du mort.

D'où l'étrange coutume suivante : quand un homme meurt de la tuberculose, il est absolument défendu à ceux de sa parenté de manger la moindre parcelle de la nourriture qu'il a laissée. La cérémonie du « *luma milomo* » (I, p. 140) n'est d'aucune utilité dans ce cas. Autrefois, on brûlait tout son maïs. De nos jours cependant, il est permis aux personnes qui n'appartiennent pas à sa famille d'acheter et de consommer ses provisions. Le grand grenier, reproduit en hors texte au début de ce t. II, contenait le maïs récolté dans les champs de Sokis. Il était vendu à des étrangers, tandis que les personnes de sa famille achetaient le maïs conservé dans le petit grenier, à l'usage de sa veuve et de ses enfants. C'est sans doute pour la même raison que la femme d'un tuberculeux doit *lahla khombo* avec des étrangers et non avec les hommes du village (I, p. 194).

Cette idée singulière de la contagion dicte aussi les règles rela-

seul cas à la cour de Goungounyana où il résida en 1894 et 1895, et pourtant il y vit des milliers d'hommes. Actuellement, les ravages de la tuberculose, surtout chez les jeunes ayant travaillé dans les mines, sont terribles. « Le 16, 3 % meurt de cette affection dans les hôpitaux du Transvaal », écrivait le chef du Service de santé de Lourenço-Marques en 1925, et combien qui viennent s'éteindre misérablement à leur retour dans leur village. M. H. Ph. Junod à Manjakare a vu le tiers du corps de ses jeunes évangélistes enlevé en quelques années par la terrible maladie, six sur dix-huit, et les femmes commencent à se contaminer (voir l'article du D^r A. Perret-Gentil dans la *Revue Médicale de la Suisse Romande*, 1931, n° 1.

tives à l'ensevelissement des *lépreux*. Les personnes appartenant à sa famille ne doivent rien avoir affaire avec son enterrement (I, Appendice VIII). Ce sont les parents par alliance qui sont chargés de ce devoir; ou bien encore, il est possible que, dans sa détresse, la famille du lépreux décédé ait recours à un ami. « Avez-vous préparé quelque chose pour ma récompense? » demandera-t-il; si tel est le cas, il se met à creuser la fosse tout à côté de la hutte où le malade est mort; il enlève quelques roseaux de la paroi, et il tire le corps dans le trou sans qu'on accomplisse aucune des cérémonies habituelles. La famille est rassemblée loin de là, sur la place du village; elle n'ose même pas assister à l'enterrement. Tous les ustensiles sont brisés et jetés très loin dans l'épaisseur de la forêt, de peur qu'un membre de la famille ne touche l'un d'eux et ne meure. Ou bien ils sont laissés dans la hutte, et le village entier déménage aussitôt. On appelle la lèpre *nhloula-badahi*, la maladie qui est plus forte que les docteurs. Elle est très redoutée; cependant, les lépreux ne sont pas séparés de la communauté; ils vivent dans le village avec tous les autres habitants et ils participent même aux repas en commun, mais ils mangent après les autres. Quant aux « fêtes de bière », ils y assistent, mais ils doivent se munir de leur propre gobelet, tandis que les autres conviés reçoivent le leur du maître du village.

Une autre maladie dont les indigènes craignent la contagion est la « possession » par les *esprits des Ndjaos*. Si vous ramassez sur le chemin quelque objet ayant appartenu à un possédé, sa maladie « sautera sur vous (tlulela) ». L'épilepsie est aussi redoutée pour la même raison. Il ne faut pas qu'une femme qui allaite voie un épileptique en proie à une crise, car alors l'enfant qu'elle porte sur le dos deviendra épileptique.

Traitant de la conception de la maladie, je dois rappeler au lecteur la conviction des indigènes que les *relations sexuelles* entre les habitants du village aggravent l'état du patient qui demeure dans ce village, et que par conséquent elles sont défendues pendant les périodes d'épidémie et dans tous les cas de maladies graves. De là, les précautions prises pour que les convalescents portent le *soungi*, ainsi que nous venons de le voir.

4° Les rites spéciaux qui marquent la fin d'une maladie projettent une vive lumière sur la conception thonga de la maladie. Un mal grave constitue une période marginale, soit pour l'individu atteint, soit dans le cas d'une épidémie, pour la communauté, et le rite du *hondlola* est la méthode dont on se sert pour réintégrer le patient dans la société; il a donc clairement le

caractère d'un rite de passage. La friction au moyen du psanyi, l'enlèvement de la souillure de la maladie, le rejet des « timbhola », les ongles et les cheveux coupés, tous ces rites sont des rites de séparation de la période de la maladie, tandis que les réjouissances du jour du hondlola et le rétablissement des relations sexuelles¹ sont des rites de réintégration. Dans les maladies de possession, il s'agit, comme nous le verrons, de l'admission dans la société de personnes possédées par les esprits, et ce rite correspond à une initiation.

Dans le cas de l'épidémie, c'est tout le clan qui passe par la période marginale, et tous ses membres doivent accomplir les rites de réintégration qui les font rentrer dans la vie normale.

Mais ces rites ont encore une signification. Ils ont pour but de « disperser la maladie ». Dans le véritable hondlola, les particules tombées sur la natte pendant l'opération du frottement sont jetées dans une fourmilière; c'est le *toumba*, qui correspond au rite consistant à jeter à la bifurcation des chemins toute la « nsila », c'est-à-dire de toutes les impuretés des malades de la petite-vérole. A cette occasion, le corps du patient est aussi lavé au même endroit; de même à la fin de la rougeole. Une idée unique se trouve à la base de toutes ces coutumes, c'est que, par leur moyen, le patient ou le clan *se débarrassera définitivement de la maladie*. La maladie forme un tout organique dont un élément important est le dépôt laissé par la transpiration sur la peau, autrement dit, la saleté qui la recouvre, les ustensiles qu'il a employés pendant la période d'isolement, la poussière de sa hutte, etc... On jette tout cela soit dans une fourmilière — et les insectes en disposeront, — soit sur le chemin où les voyageurs le piétineront. Les voyageurs, par leur contact avec ces impuretés, non seulement prendront sur eux de la maladie qu'elles représentent, mais encore l'emporteront dans des pays lointains. La requête du médecin indigène, lorsqu'il prononçait sa prière, sera ainsi exaucée (I, p. 128; II, p. 313) : « Qu'il s'en aille, le mauvais sang, à Nkhabelane, à Chibouri... aux extrémités de la terre! » Je ne crois pas que cet acte apparemment hostile de jeter sur le chemin la poussière d'une hutte contaminée ait à l'origine le désir que les voyageurs soient infectés par la maladie. L'objet principal

1. Nous apprenons souvent qu'une femme chrétienne qui s'était fait traiter par un médecin païen a eu avec lui des relations sexuelles. Nous attribuons généralement ce fait à la seule immoralité, mais il est probable qu'il s'agissait d'une partie du traitement, au moment précis où les tabous sexuels étaient levés.

des Thongas est de disperser la contagion conformément aux principes de la magie communioniste et imitative. Mais il est dangereux quand même pour le passant de marcher sur ces balayures. C'est un de ces « makhumo » pourrait être la cause d'une maladie.

Le système médical des Bantous est mélangé de tant de superstitions et d'erreurs qu'on ne saurait guère lui accorder confiance. Il est donc très difficile de répondre à la question que je posais au début de ce chapitre. Quel est le devoir du gouvernement des Blancs vis-à-vis des mages indigènes? L'idéal serait de les remplacer par des docteurs bien qualifiés et civilisés. Cela étant impossible, qu'au moins l'on encourage les médecins-missionnaires, que leur nombre augmente, et qu'un cours de médecine pour indigènes éduqués soit institué; si ce ne peut pas être un cours universitaire complet, du moins qu'on leur donne une instruction suffisante pour leur permettre de traiter scientifiquement leur prochain et que l'on mette fin peu à peu aux pratiques de l'art douteux des médecins indigènes.

B. — POSSESSIONS

Le curieux phénomène psychique que je vais maintenant décrire appartient au domaine de la médecine; on l'appelle en effet « la maladie » ou plutôt « la folie des dieux » (hubyi bya psikwembou). Elle a en outre un caractère nettement religieux, les esprits qu'on se figure être la cause de la maladie étant des *psikwembou*, esprits des trépassés, auxquels un culte doit être rendu dans la suite. D'autre part, les rites relatifs au traitement de cette espèce de folie sont positivement magiques, et ceux qui en ont souffert deviennent souvent des magiciens et s'attribuent un pouvoir surnaturel.

Ce sujet présente un très grand intérêt au point de vue de la psychologie et de la psychiatrie. Les phénomènes de possession existent dans la plupart des races non-civilisées et même chez des peuples plus avancés, et il serait utile de comparer les manifestations de cette maladie chez les Thongas avec celles qu'on rencontre dans d'autres parties du monde. Je laisserai toutefois cette tâche à des professionnels, et j'essaierai de décrire fidèlement et clairement, et si possible de comprendre, les faits dont j'ai été moi-même témoin. Cette maladie s'est énormément répandue parmi les Thongas depuis le dernier quart du siècle passé. On dit qu'elle était auparavant fort rare ou même inconnue; depuis lors, elle est devenue une véritable épidémie, bien qu'elle soit actuelle-

ment en décroissance. Les possessions sont plus fréquentes chez les Rongas que dans les clans du Nord.

I. — LES ESPRITS QUI CAUSENT LA MALADIE.

Chose étrange, les dieux ou esprits auxquels on attribue le pouvoir de prendre possession d'êtres humains ne sont pas les ancêtres des Thongas eux-mêmes, les dieux-ancêtres, mais les esprits des Zoulous et ceux de la tribu des Ndjaos habitant le pays qui s'étend au-delà de la Sabie, jusqu'aux environs de Beira. Il paraît que les premières possessions qui se manifestèrent étaient dues aux esprits des Zoulous et des Ngonis; il est possible qu'elles aient coïncidé avec l'invasion des guerriers de Manoukosi et avec l'exode croissant des jeunes gens vers les villes, lorsqu'ils vont travailler dans les mines de diamants de Kimberley, ou les mines d'or de Johannesburg ou à Natal, traversant ainsi dans leurs voyages des territoires occupés par les Zoulous. Quant aux esprits des Ndjaos, ils sont parfois appelés *amandiki* et ils ont, dit-on, suivi les guerriers thongas et ngoni de Goungounyane qui s'établirent pour quelques années à Mosapa, en plein pays ndjao, au nord de la Sabie, et qui redescendirent plus tard de cette région montagneuse dans la plaine fertile du Bilène (Bas-Limpopo). D'autre part, lorsque la guerre de 1894 à 1895 obligea à la fuite les Rongas du Nord, ceux de Mabota, de Zihlahla et du Nondwane, ils emportèrent avec eux, à ce que l'on raconte, les esprits qui les avaient possédés et les « disséminèrent » si complètement dans les pays du Nord, que, de retour chez eux, ils ne furent plus molestés par ces *psikwembou*. C'est du moins ce que m'assura un indigène. Dès maintenant, il nous faut noter soigneusement ces deux idées : les esprits qui tourmentent les indigènes sont les *mânes des ressortissants d'autres tribus*, non pas celles des gens du pays, et elles attaquent fréquemment les Thongas qui doivent traverser des contrées étrangères, les suivant ensuite dans leurs migrations subséquentes ¹.

Les possessions par les Ndjaos paraissent être plus dangereuses que celles des Zoulous. « Bundjao bya karata » « la possession Ndjao est douloureuse ». Si les incantations se font en zoulou pour

1. Toutefois, dans le cas de Mholombo, l'esprit était un vieux chef du Tembé, un véritable ancêtre, et dans celui de Nwashihwana il y avait en elle une foule d'occupants, parmi lesquels son propre fils Manuel, décédé quelque temps auparavant. Dans le cas de Mboza, c'était aussi un Ronga, mais il était mort en pays étranger (voir plus loin).

les possessions des Zoulous, elles se font en langue ndjao lorsqu'elles sont causées par des esprits ndjao, et l'on reconnaît ceux que ce malheur a atteint, aux grosses perles blanches qu'ils portent dans les cheveux. Quelquefois, ils ont un simple cordon de perles suspendu quelque part à la tête. Je me souviens fort bien avoir vu, au bord d'un ruisseau, dans une vallée boisée du nom de Nhalalalène où nous avons fait halte au cours d'un voyage, une belle jeune femme qui portait un de ces curieux ornements. J'en fus frappé et je demandai à l'un de nos compagnons pourquoi elle était ainsi parée. « Elle invoque les esprits des Ba-Ndjao », répondirent-ils.

II. — DÉBUT ET DIAGNOSTIC DE LA MALADIE.

J'ai étudié avec soin l'histoire de plusieurs cas de possession parmi les Ronga (voir *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie*, tome X, p. 388). La plupart d'entre eux commencent par une crise bien distincte où le patient est inconscient, mais il ne semble pas qu'elle ait été préparée par des troubles nerveux. Une femme des environs de Lourenço-Marques, Nwashiñhwana, s'enfuit de chez elle et se jeta dans la mer. Le contact de l'eau froide lui fit reprendre ses sens, après quoi les osselets déclarèrent qu'elle avait des *psikwembou*. Une autre, Mhlolombo, entendit en rêve une voix qui l'appelait; c'était l'esprit possesseur qui plus tard se révéla comme étant celui d'un chef mort depuis longtemps. Je vais maintenant décrire en détail le cas de Mboza, qui fut possédé lui-même et qui devint plus tard un véritable exorciste. Après avoir travaillé quelque temps à Kimberley, il s'en était retourné chez lui en bonne santé. Peu de temps après, il se mit à boiter et cela dura six mois. Il attribuait au rhumatisme (*chifambo*) la peine qu'il avait à marcher. Son état s'améliora, mais d'autres symptômes commencèrent à se manifester; il perdait l'appétit et bientôt cessa presque complètement de manger. Voici son propre témoignage : « Un jour que j'étais allé avec un autre jeune homme cueillir des joncs pour fabriquer une natte, tout d'un coup les *psikwembou* commencèrent en moi » (*ndji sunguleka hi psikwembou psikañwe*). Je rentrai à la maison tremblant de tous mes membres. J'entrai dans la hutte, mais soudain je sautai sur mes pieds et me mis à attaquer les gens du village; puis je m'enfuis, suivi de mes amis; ceux-ci me saisirent et immédiatement les esprits se dispersèrent (*hangalaka*). Revenu à moi, j'appris que j'avais blessé un *khehla* (un homme à la couronne de

cire (I, p. 125) et que j'avais frappé au dos d'autres personnes : « Ha! », dirent-ils, « a ni psikwembou — il a les dieux (ou il est malade des dieux) ». Il semble donc que les premiers signes de la possession sont la crise nerveuse et aussi l'apparition de certains symptômes suspects : une douleur persistante dans la poitrine, un hoquet qu'il est impossible de réprimer, des bâillements inaccoutumés, un amaigrissement sans cause apparente, etc...). Toutefois ces symptômes ne suffisent pas pour prononcer un diagnostic et les osselets doivent toujours être consultés avant d'arriver à une conclusion. On place les amulettes du patient (son « ombre », comme on les appelle) sur la natte, et c'est à côté d'elles que les osselets sont jetés. Nous verrons, à la lettre D, de quelle manière ils doivent tomber pour confirmer le diagnostic. S'il en a été ainsi, une seconde consultation a lieu pour désigner le docteur auquel sera confié le traitement. Il y a des médecins indigènes spécialistes, pour cette maladie. Ils ne sont pas de véritables *ñangas*, on les appelle *gobela* (dji-ma), du moins tel est le cas chez les Rongas qui souffrent des possessions plus que les autres clans. Ces gobela ont fondé un grand nombre d'écoles rivales, différant légèrement quant aux drogues employées et aux rites suivis; les écoles de Khongosa, Sindondondo, Nwatchoulou, qui sont des hommes, et les écoles de Nwamoutheto (dans le district de Chifimbatlelo) et de Thamboulanyoka, c'est-à-dire Os-de-Serpent, qui sont toutes deux des femmes, etc. Nwashinhwana fut traitée par un disciple de Khongosa; Mboza par Nwatchoulou.

III. — LE TRAITEMENT DES POSSESSIONS, OU L'EXORCISME.

Autrefois le seul remède consistait à balancer devant le patient une grande feuille de palmier (milala); on estimait qu'il suffisait de cela pour « disperser les esprits ». Maintenant le traitement est beaucoup plus compliqué. Bien qu'il varie un peu de l'une à l'autre des diverses écoles mentionnées plus haut, il comprend quatre rites principaux : le battement des tambours, l'ablution dans laalebasse gobo, l'absorption du sang d'une victime et la cérémonie du hondlola. Dans le traitement de Khongosa, c'est le rite du gobo qui est le premier; on l'appelle *baselo*. Une certaine racine, le *phuphumane*, est préparée et plongée dans l'eau d'une grossealebasse coupée en deux de manière à former une grande cuvette. On remue le mélange; il se produit une écume abondante avec laquelle le patient doit se laver; ou bien il prend la cuvette sur les genoux, aspire un peu de l'écume entre ses lèvres et la

rejetée aux quatre vents, en disant *Isou*; c'est là évidemment un moyen préliminaire de gagner la faveur des esprits possesseurs qui vont être invoqués dans le rite suivant et suppliés de se révéler.

Dans le cas de Mboza, le rite de la calabasse était la seconde partie du traitement et la première le battement du tambour.

1^o *Le Ballement des Tambours (Gongondjela).*

Ce rite extraordinaire évoque le souvenir des sabbats de sorcières du Moyen-Age par l'infernal vacarme que doit subir le possédé. Toutefois, cette ressemblance n'est qu'extérieure, il est totalement différent, car il n'a rien à voir avec la sorcellerie proprement dite et n'est, aux yeux des Thongas, qu'une « pratique médicale ». Étrange pratique médicale, en vérité, et bien faite pour tuer le patient plutôt que pour le guérir!

En premier lieu, les osselets doivent être consultés pour désigner l'endroit où se tiendra le sabbat. Si l'osselet qui représente le patient tombe au milieu des autres, cela veut dire que les tambourins ou « tams-tams » doivent être battus à l'intérieur de la hutte. Si l'osselet tombe sur le bord extérieur, le sabbat aura lieu sur le pas de la porte; s'il tombe plus loin que tous les autres, le traitement se fera sur la place du village (*hubyen*); s'il roule encore plus loin et si l'astragale de la gazelle errante est aussi séparé des autres osselets, cela signifie que l'assemblée doit se tenir dans la brousse, très loin du village. Si les osselets restent muets, s'ils ne révèlent rien, on recommence à les jeter, derrière la hutte ou sur la place du village, jusqu'à ce qu'ils parlent. Il faut aussi que les quatre coquilles *Oliva* et *Cypraea*, qui font partie du jeu d'osselets, tombent sur le dos, c'est-à-dire que l'ouverture des coquilles soit visible. Cela signifie que les dieux de la possession, les esprits, s'en iront; une sortie leur a été réservée; tandis que, si les coquilles sont tombées de la manière inverse, exposant leur côté convexe, le devin dira : « *Ma tikarata ntsena* », « tous vos efforts sont vains »; le sabbat sera sans effet; les esprits ne trouveront aucune porte de sortie!

Mais on ne tardera pas à trouver le moyen de résoudre cette difficulté, et bientôt le sabbat va battre son plein.

Au centre de la hutte, le patient est assis. Abattu, les yeux baissés, le regard fixe, il attend... Dans tout le pays, chacun sait qu'aujourd'hui, ce soir, quand paraîtra la nouvelle lune, l'exorcisme étrange et terrible commencera. Tous ceux qui ont été pos-

sédés autrefois seront les officiants. Le directeur de la cérémonie, le gobela, qui a été désigné par les osselets, prend son tambourin fait de la peau du grand lézard varan tendue sur un cadre circulaire (voir planche, p. 111, n° 9). Dans l'air calme du soir résonne le premier coup. Il se répercute de tous côtés; il arrive au travers des taillis jusque dans les villages voisins et il y provoque une étrange émotion, un ravissement extraordinaire inspiré par la curiosité, la méchanceté et je ne sais quel sentiment de satisfaction inconsciente. Tout le monde se précipite dans la direction d'où part le son bien connu; chacun se hâte vers la hutte du possédé; il n'en est pas un qui n'ait le désir de prendre part à cette lutte, à ce conflit avec les forces du monde invisible.

Les voilà tous rassemblés; les uns sont munis de tambourins, d'autres de grandes boîtes de fer-blanc qu'ils ont recueillies dans les débris hors de ville (les boîtes dans lesquelles se vend le pétrole à Lourenço-Marques); d'autres encore ont des calebasses remplies de menus objets et qui vont faire l'office de crécelles (ndjélé, yin-tin); et maintenant, se pressant autour du patient, ils commencent leur hideux vacarme, battant, brandissant, secouant de toute leur force leurs divers instruments de torture. Il y en a qui effleurent la tête ou les oreilles du malheureux. C'est un tintamarre assourdissant qui se prolonge, avec de courtes interruptions, toute la nuit, jusqu'au moment où les exécutants de ce concert fantastique n'en peuvent plus de fatigue.

Ceci d'ailleurs n'est encore que l'orchestre, l'accompagnement. L'essentiel c'est le chant, la voix humaine, le chœur des exorcisés, un court refrain qui suit un solo plus court encore, répété cent, mille fois, toujours avec le même objet en vue vers lequel tous s'acharnent avec sérieux et persistance : forcer l'être spirituel, le mystérieux esprit possesseur qui est là, présent, de se révéler et de déclarer son nom; à la suite de quoi seulement il sera considéré comme vaincu. Ces chants sont à la fois simples et poétiques. Ils s'adressent à l'esprit en termes louangeurs, essayant de le cajoler, de le flatter, de se mettre de son côté et de l'engager ainsi à accorder la faveur insigne de se rendre enfin. Voici le premier de ces chants que j'ai entendus. Un jour, en voyage, mon attention fut attirée par le vacarme d'un sabbat tout près derrière les taillis; je sautai de mon wagon et me trouvai au beau milieu d'une cérémonie d'exorcisme.

Chibendjana! ou voukelé vantou!

Rhinocéros! tu attaques les hommes!

C'étaient les paroles que criaient les chanteurs autour d'une pauvre femme qui paraissait plongée dans une sorte de rêve et tout à fait inconsciente; mon arrivée n'eut presque aucun effet sur le tumulte infernal, et pourtant l'apparition d'un homme blanc dans les villages de ce district était généralement considérée comme un événement.

Quand les heures ont passé sans produire aucun effet visible sur le patient, le refrain change. La nuit est probablement fort avancée, l'aube va paraître :

Sors, esprit, tu nous fait pleurer jusqu'au lever du soleil!
Pourquoi nous maltraites-tu de la sorte?

Ou bien, sans doute dans le but d'exercer une pression plus forte, ils menaceront l'esprit de l'abandonner définitivement s'il refuse de prêter attention aux injonctions des joueurs de tambourins :

Venez, allons-nous-en! Oiseau des chefs! Partons (puisque tu nous traites si durement).

Les mélodies des incantations des exorcistes ont un caractère singulièrement incisif, pénétrant. J'ai eu l'occasion d'en noter une qui était chantée avec un étrange accompagnement d'alto à la quarte. Cette mélodie est celle du n° 32 de la collection. L'effet troublant de cette musique était intensifié par un *sforzando* très prolongé quand le chœur attaquait la phrase dominante. C'est le chant universellement connu et chanté dans les environs de Lourenço-Marques.

Réveille-toi Réveille-toi! Le jour se lève! Maintenant l'oiseau chante!
Joue, Zoulou, joue dans la brousse. Maintenant l'oiseau chante!

La signification n'en est pas difficile à saisir. « L'aube est là. Donc réveille-toi, esprit qui dors (cet esprit est appelé Mu-Ngoni Zoulou, car il s'agissait dans ce cas, pensait-on, d'une possession par un Zoulou). Déjà les oiseaux s'ébattent dans les taillis. Bientôt nous serons obligés d'aller au travail et de te quitter. C'est ta dernière chance; sors, salue le matin et révèle-toi à nous! »

On insiste. Le patient commence à donner des signes d'assentiment. Le psikwembou se prépare à sortir. Ceux qui sont présents l'encouragent :

Shawane! Mu-Ngoni. Huma ha hombe hi tindlela ta ku lulama...
Nous te saluons, esprit! sors doucement, par des voies droites.

Ce qui veut dire : Ne fais pas de mal au malade. Epargne-le!

Vaincu enfin par ce bruyant concert, le patient en arrive à un état d'exaltation nerveuse. La crise se produit, résultant évidemment de la suggestion hypnotique exercée. Il se lève et se livre à une danse sauvage dans la hutte. Le vacarme redouble. On supplie l'esprit de déclarer quel est son nom. Un nom est crié, un nom zoulou, celui de quelque ancien chef décédé comme Manoukosi ou Mozila; parfois, chose étrange, c'est le nom de Goungounyane lui-même, bien qu'il fût alors encore vivant. Une vieille femme, une ancienne possédée, me dit qu'elle avait crié le nom de Pitlikeza; or il se trouve que ce Pitlikeza était un barde itinérant, un Zoulou, qui parcourait le district de Delagoa alors qu'elle était jeune fille. Elle était absolument convaincue que l'esprit de cet individu avait élu domicile en elle, bien des années après le passage de Pitlikeza dans le pays.

Dans le cas de Mboza, le patient était couvert, pendant toute la durée du rite du tambour, d'une grande pièce de calicot. Une boulette médicinale fut brûlée sous le calicot, dans une marmite remplie de braises, une boulette mâle (faite de graisse de bœuf ou de bouc); comme il ne se produisait aucun résultat, une seconde boulette fut introduite dans les braises, une boulette femelle, faite de graisse de chèvre. L'exorciste, Nwatsoulou, adressa aux dieux la prière suivante :

Aidez-nous, vous, esprits des Ngonis (esprits, ou dieux, psikwembou). J'ai reçu de vos mains cette médecine, donc « ils » doivent sortir de mon malade tout de suite. S'il a par hasard avalé un serpent ou un crapaud qui empêche les esprits de sortir, faites en sorte que ces animaux s'enfuient bien loin et qu'il y ait une sortie pour les esprits.

La seconde boulette était presque entièrement consumée quand Mboza se mit à trembler; les femmes chantèrent de plus belle. Au travers du tumulte, la voix du gobela se fit entendre : « Sors, Ngoni! » Puis il ordonna aux chanteurs de se taire, rampa sous le voile et dit : « Toi qui dances là, qui es-tu? un Zoulou? un Ndjao? es-tu une hyène? » Le patient secoua la tête et répondit : « Non! » « Alors, tu es un Zoulou? » — « Oui, je suis... » et après une pause : « Je suis Mboza. » Le propriétaire de ce nom, Mboza, était un Ronga qui était mort à Kimberley il y avait bien des années. Le bruit s'arrêta et la troisième boulette fut introduite. C'est la « boulette par excellence », celle qui n'est ni mâle ni femelle, celle dont on attend le plus d'effet. Soudain le malade se leva, se jeta

sur ceux qui étaient présents, les frappa à la tête et courut hors de la hutte ayant l'impression que les esprits le battaient! « Ce jour-là, chacun vit que j'avais en moi de terribles esprits », me confessa-t-il. Il peut arriver, au cours de la crise de folie, que le patient se jette dans le feu et n'en éprouve aucun mal, ou qu'il tombe en catalepsie (a womile, lit. il a séché), qu'il donne de la tête contre du bois ou contre le sol sans ressentir quoi que ce soit.

Quelquefois le concert de tambourins se prolonge trois jours, quatre jours, une semaine. Une femme que je connais (elle s'est depuis lors convertie au christianisme et a pris le nom de Monique) a subi un traitement de ce genre pendant sept jours. Tout dépend de l'état nerveux du patient et du degré d'abattement où il se trouve réduit par le jeûne et la souffrance.

L'esprit ayant déclaré son nom est dès lors connu et on peut l'interroger. Spoon, le devin, dont la femme a été possédée deux fois, une fois par les Zoulous et une fois par les Ndjaos, m'a fait le récit de l'une de ces conversations. Il se trouvait dans un village des environs quand on le fit chercher en toute hâte : sa femme, qui avait participé à un sabbat à tel et tel endroit, venait d'être attaquée par la maladie des dieux. Il courut à l'endroit indiqué et trouva en effet que sa femme était hors de sens et dansait comme une possédée. Jamais auparavant, il n'avait remarqué chez elle le moindre signe de possession. Dès qu'elle fut un peu calmée, l'esprit commença à parler et à répondre aux questions qu'on lui posa : « Je suis entré dans ce ligodo, c'est-à-dire dans ce corps, ce vase, de telle et telle manière. Son mari s'en était allé travailler dans les mines d'or. Je suis entré en lui alors qu'il était assis sur une pierre et, quand il revint à la maison, je le quittai et j'entrai dans sa femme. « — Es-tu seul, esprit? », a-t-on coutume de demander, à quoi il se peut qu'il réponde : « Non, j'ai avec moi mon fils et mon petit-fils »; et, si les témoins de cette scène soupçonnent qu'il y a en effet dans le patient plusieurs esprits, ils ont recours de nouveau à l'orchestre des tambourins pour déloger toute la compagnie. Parfois le possédé prononce jusqu'à dix noms différents.

Il se peut aussi que le gobela demande uniquement le nom du père et celui du grand-père de l'esprit possesseur, ceci afin de mieux connaître l'esprit et toute sa généalogie.

Il peut arriver que l'esprit, à la première séance, réclame un don : un « ntourou », pièce de calicot de telle et telle couleur. C'est aussi à ce moment, en général, que le patient *chante son chant*. Chaque personne possédée invente un chant qui sera désormais

le sien, et au moyen duquel les crises ou les transes seront provoquées ou guéries. Nwashihwana chantait :

Hélas! mon père! Les médecins ne peuvent rien pour moi!
Qui me délivrera?

Mboza :

Je suis celui qui voyage de-ci de-là, je sors du corps des magiciens.

Ces chants sont généralement en zoulou et on affirme que, même si le patient ne connaît pas ce langage, il est rendu capable de s'en servir dans ses conversations par une sorte de miracle des langues!

Le premier rite est maintenant accompli. Il a réussi à contraindre l'esprit de révéler son nom ¹.

2° Le rite du bassin gobo.

Mboza, ayant révélé le nom de l'esprit, devait maintenant subir le rite du gobo. On lui plongeait la tête dans le bassin, non pas entièrement cependant, mais de manière à ce que les yeux en tous cas fussent immergés. Puis le gobela dit : « Ouvre les yeux ». Il

1. L'exorcisme par le battement de tambour est la méthode classique pour chasser les esprits. Au cours de ces dernières années, à partir de 1910, une autre méthode, appelée *ku femba*, a été inventée et, chose étrange, elle est en relation avec un mot nouveau emprunté de l'animisme européen, le mot *chipoko*, qui est devenu courant dans la terminologie thonga. Chipoko vient du boer spook, qui signifie revenant. Selon l'idée indigène, les jeteurs de sorts ont le pouvoir de s'assujettir des revenants comme esclaves et de les faire travailler pendant la nuit dans leurs propres champs. Ils peuvent aussi les envoyer prendre possession de leurs victimes et les tourmenter. Lorsqu'on croit le patient possédé par l'un de ces chipoko, l'exorciste fera usage du femba de la manière suivante : il prépare, en tressant des racines médicinales, une petite couronne semblable au *hari* que les femmes placent sur leurs têtes pour porter leurs cruches d'eau. Le patient se couche dans sa hutte, entouré des exorcistes qui frappent leurs tambours. Le magicien touche l'un de ses membres avec le hari, puis il souffle sur celui-ci et l'approche de ses lèvres en aspirant longuement. Si rien ne se passe, il touche un autre membre, le bras, le côté, la jambe, la tête, en aspirant longuement chaque fois, à la recherche de l'esprit. Tout à coup, il est pris d'une attaque et tombe à terre inconscient! L'esprit est entré en lui, il a avalé l'esprit. Ses assistants le relèvent et le portent hors de la hutte. Ils lui demandent : « Qui es-tu? » Il leur dit son nom; il les informe aussi qu'il a été envoyé par tel et tel, un jeteur de sorts. Ce jeteur de sorts est peut-être « un habitant de votre village, avec

éprouva la sensation d'une brûlure et ne vit rien, si ce n'est un espace rouge parsemé de points noirs qui se mouvaient de ci de là au travers du champ visuel. On le maintint dans cette position pendant un long moment. Puis il releva la tête et l'eau ruissela sur son visage et sur son corps : il était purifié (a basile). Mais il ne semble pas que ce rite soit uniquement un rite de purification. Par cette manière de baptême, le patient, dit-on, a « traversé la mer ». Il entre dans une vie nouvelle et il est clair qu'il s'agit d'un rite de passage. Dès maintenant il peut parler, car « il a tout vu ». C'est là la drogue qui « fait voir ». (muri wa ku bonekisa). On dit que, dans cette ablution du gobo, certains patients ont appris l'art de la divination.

Mboza raconte qu'une fois les deux premières phases du traitement terminées, il s'endormit profondément. Le jour suivant devait commencer la troisième.

3° *L'apaisement par le sang (ku thwaza).*

Lors de la conversation qui suivit le concert des tambourins, les esprits, s'exprimant par la bouche du patient, quoique parfaitement distincts de ce dernier, avaient déjà réclamé des cadeaux; mais il en est un surtout qu'il est indispensable de leur présenter si l'on veut se les rendre propices et se débarrasser d'eux (hanga-lasa). Le refrain de la seconde strophe du chant des exorcistes, déjà cité, mentionnait cette offrande, et, pour induire l'esprit à révéler son nom, la lui promettait à moitié. C'est ce qu'on nomme le *thwaza*.

Aba ka Khongosa ba thwaza hi hukul

qui signifie : Ceux de l'école de Khongosa traitent au moyen du sang d'une volaille. Il faut du sang, du sang en abondance pour effectuer la guérison du patient et pour obtenir de l'hôte importun qui le possède l'assurance qu'il ne le tourmentera plus. En règle générale on lui offre mieux que le sang d'une volaille. Dans la plupart des écoles, c'est une chèvre que l'on prend, si le patient est un homme, et un bouc si c'est une femme. L'exorciste chargé

lequel vous mangez chaque jour votre bouillie de maïs ! » Le chipoko continue sa confession : « Ouil cet homme m'a envoyé pour tuer le malade. »

Nous en apprendrons davantage sur ces chipoko quand nous traiterons de la sorcellerie. Nous avons ici un mélange curieux de sorcellerie et d'idées de possession auxquelles s'ajoute un élément européen. Mon informateur m'assure que ce rite du femba est tout à fait moderne et je le crois volontiers.

de la cure ordonne aux assistants de répéter le chant qui provoqua la première crise. Derechef le possédé s'excite et les symptômes de folie furieuse décrits plus haut reparaissent. Alors on transperce l'animal à la naissance de la jambe (dans le cas de Mboza, ceci se passa à l'entrée de sa propre hutte) et le patient, se jetant sur la blessure, suce avec avidité le sang qui en jaillit, jusqu'à en avoir l'estomac rempli. Lorsqu'il a bu à satiété, il faut qu'on l'arrache de l'animal; on lui administre certaines médecines (dont l'une, un émétique apparemment, se nomme *nlchatchou*); au moyen d'une plume on lui chatouille la lurette et il se retire derrière la hutte pour vomir tout le sang absorbé. De cette manière, l'esprit ou les esprits sont dûment apaisés et expulsés.

Le malade, qui se remet peu à peu, est lavé à nouveau et enduit d'ocre. Les esprits veulent avoir de l'ocre le jour du *thwaza*, et le tourmenteraient s'il n'accédait pas à leur désir. Parfois on accomplit encore pour l'exorcisé le rite du *kounga*, c'est-à-dire que personne n'est autorisé à lui parler avant de lui avoir offert un cadeau (Comparer, I, p. 120) ¹.

Il est intéressant de noter ce qui est fait avec les diverses parties de la chèvre sacrifiée : la *vésicule biliaire* est fixée dans les cheveux du patient, conformément à la coutume (p. 49), c'est le symbole du bonheur et de la chance assurés par le sacrifice; on le revêt ensuite de *bandes de la peau de l'animal*. Tous les joueurs de tambourins qui sont eux-mêmes des *mathwaza*, c'est-à-dire qui ont déjà subi les tortures de la possession, s'ornent aussi de ces bandes de peau, en les croisant sur la poitrine. Ces bandes doivent être liées ensemble par des *mounganazi*, cordelettes faites des

1. V. hors-texte une photographie représentant un exorciste bien connu du nom de Hokoza, qui s'était acquis une grande réputation dans les régions du Tembé et de Mapoutjou, un brave homme qui manifestait même une certaine sympathie pour le christianisme, alors que, pour des raisons faciles à comprendre, la plupart des magiciens lui sont fortement opposés. Selon le Rév. A. Aubert, Hokoza avait coutume d'enseigner à ses patients l'art magique dès le jour du *thwaza*. Tandis que l'exorcisé était assis dans sa hutte, après avoir vomi le sang, quelques-uns des disciples du magicien s'emparaient de la partie du crâne de la chèvre à laquelle sont fixées les cornes, ainsi que de l'astragale et de la vessie de l'animal, et s'en allaient les cacher dans un endroit donné. A leur retour au village du patient, ce dernier commençait à danser et à chanter son chant; il entraînait dans un état de transe et se précipitait dehors à la recherche des objets cachés. C'était une espèce d'épreuve : Hokoza voulait se rendre compte si l'exorcisé possédait le don de divination. S'il réussissait à trouver l'astragale, il se l'attachait au pied droit; quant à la vessie, il la fixait dans ses cheveux. Hokoza était alors satisfait et prédisait à son élève un brillant avenir.

racines de l'arbre mounga, lesquelles sont d'agréable odeur et ont la propriété de « réjouir le nez » des esprits; on les emploie toujours dans le rituel de la possession. Autrefois, on rencontrait fréquemment des indigènes parés de ces bandes; dans ce temps-là, elles devaient se porter *une année entière*, jusqu'au hondlola. La *chair* de la chèvre sacrifiée procure aussi le moyen d'exorciser pour de bon les forces mystérieuses des esprits. On coupe un petit morceau de chaque membre, et ces morceaux sont cuits à part dans une marmite avec une poudre préparée pour la circonstance. L'exorciste en chef coupe une branche d'acacia munie d'énormes épines blanches et polies sur chacune desquelles on *embroche un morceau de viande*. Le patient se précipite vers la branche et saisit un morceau de viande entre les dents. Tout en le mangeant, il court dans la direction de l'est. Il revient, saisit un autre morceau de la même manière et court du côté de l'ouest, et ainsi de suite vers les quatre points cardinaux. C'est ainsi qu'il rend propices les esprits de tous les pays, où qu'ils se trouvent. Les jeunes mathwaza, c'est-à-dire ceux qui ont été récemment initiés, doivent aussi saisir les morceaux de viande avec les dents, mais ce n'est pas le cas pour gobela et les vieux mathwaza. Ce rite est un de ceux de l'école de Khongosa. Nwachoulou n'avait pas coutume de l'observer. Les restes de la chèvre sont alors cuits et mangés. On célèbre une fête, au cours de laquelle le chef exorciste danse et chante son chant, tandis que tout le monde l'encourage et l'accompagne en frappant des mains (wombela). Les *cornes et les sabots* seront conservés soigneusement et placés sur le toit de la hutte, directement au-dessus de la porte (shirañwin) par laquelle entre le malade, ceci évidemment pour protéger la demeure contre les influences malignes. L'*astragale* sera attachée, avec les bandes, sur le sternum du patient. Les *os* de la chèvre sont l'objet d'un soin spécial. On ne doit pas les casser pour en sucer la moelle, mais il faut les brûler à l'ombre d'un grand arbre, « où il fasse frais ». Ainsi les esprits seront rafraîchis (titimela) et on évitera qu'ils soient trop sauvages. Parfois les os sont conservés à part dans une marmite et brûlés le jour du hondlola.

C'est alors que commence la période de convalescence. Elle dure une année et constitue une période marginale distincte, ainsi que l'indique clairement le fait que les relations sexuelles sont absolument défendues durant toute cette phase et jusqu'au hondlola. Elle est aussi plus ou moins une période d'apprentissage, puisque le possédé va devenir lui-même un exorciste, pourvu que son pouvoir magique se développe d'une manière satisfaisante. Il

accompagne le gobela partout, l'assiste dans ses cures et apprend ainsi l'art de l'exorcisme. L'apprenti doit aussi observer les rites de protection, que je décrirai sous peu, et qui sont obligatoires pendant toute la période de la convalescence et même plus tard.

*4° La purification finale du Hondlola
et le revêtement des Amulettes (Timfisa).*

Comme nous l'avons vu, le hondlola ou enlèvement de la souillure de la maladie est nécessaire au terme de toute maladie. Ainsi donc, dès que le possédé est reconnu guéri, il doit accomplir ce rite; à une condition toutefois : c'est que le possédé, homme ou femme, ait observé la loi de la continence pendant toute la durée de la convalescence. On s'assure que cette règle a été observée, en plaçant une volaille sur la tête du patient. Si, conformément à l'ordre reçu, le malade a été continent, la bête restera tranquille; elle ne s'envolera pas, même si quelqu'un l'approchait de tout près... Mais si elle s'envole à grand bruit, l'exorciste courroucé prend congé, disant : « Vous avez péché, et, ce faisant, vous avez ruiné l'effet de mes médecines (mihonile mour) . » Par contre, si la règle a été observée, la bête demeure sans mouvement; on l'égorge et son sang sera employé dans le rite du hondlola au moment de la friction. Elle est ensuite plumée et mangée par les habitants du village, mais le patient et son conjoint de même que l'exorciste en chef n'y toucheront pas. A partir de ce moment, le mari et la femme sont autorisés à vivre ensemble comme précédemment.

Les rites du hondlola apparaissent tout particulièrement compliqués dans les cas de possession. Voici comment ils se suivirent dans celui de Mboza. 1° Il dut offrir une livre sterling à Nwachoulou en paiement de ses services. Il lui donna l'argent accompagné d'un pot de bière. 2° Alors le docteur prit saalebasse *gobo* et agita la médecine de manière à produire une écume abondante, tout en invoquant ses dieux en ces termes : « Réveillez-vous, vous qui crachez sur le chemin, vous, Zoulous, qui avez des oreilles capables d'entendre », etc... 3° Puis il cria : « Mboza, mange ! » Et l'exorcisé de s'agenouiller et d'avalier l'écume. 4° L'exorciste prit ensuite de la graisse *mafireira*, en fit au creux de la main un mélange avec de la poudre médicinale et en enduisit le corps du convalescent, le frictionnant des genoux aux pieds, aux bras, à la poitrine, à l'abdomen et à la tête. 5° Il coupa les ongles de ses mains et de ses pieds au moyen d'un couteau ainsi qu'un peu de

ses cheveux, sur le front, et il mit le tout dans les sacs de timfisa avec la poudre médicinale. 6° Suivit la friction ordinaire du hondlola : on avait préparé une boulette faite de racines des arbres *bamhoulane* et *chilewana* écrasées dans un mortier, et une poule avait été tuée. Mboza s'assit sur une natte et le docteur fit une friction de tout son corps avec la susdite boulette. Il recueillit les *timhora*, les particules tombées sur la natte, les mélangea au sang de la poule et frictionna à nouveau le patient. 7° Des *timhora* tombèrent encore sur la natte; on les ramassa une seconde fois; une partie fut introduite dans les sacs-amulettes et les autres furent pressées de manière à former une boule qui fut non pas jetée au loin comme dans le cas des maladies ordinaires, mais soigneusement placée au fond de la hutte, à l'endroit où devait être plantée la branche fourchue.

N'oublions pas qu'il s'agit ici d'un exorcisé et que le hondlola, dans ce cas, signifie non pas seulement la réintroduction du patient dans la société des gens bien-portants, mais aussi sa réception dans la société des magiciens. C'est le dernier acte de *l'initiation* : lui-même devient un magicien, un docteur capable de traiter les cas de possession. Cette dignité nouvelle est symbolisée par le *chiphandjé* (branche fourchue) et lui est conférée le jour même, comme aux médecins indigènes (p. 343) ou aux devins (voir plus loin). Pour Mboza, ce fut N'watshoulou qui choisit et coupa une branche de l'arbre nommé *chiralala*. Il creusa un trou au fond de la hutte de Mboza, mâcha son soungi ou racine ndjao et souffla contre la base de la branche avant de la fixer dans le trou. Puis il affermit la branche dans le sol et y suspendit les paniers remplis de drogues et lesalebasses de poudres médicinales desquels il faisait don à son disciple. Cette branche sera le dépôt de drogues du nouveau magicien, l'endroit où il conservera toutes ses drogues magiques; elle sera aussi son *autel* (*gandjelo*), non point l'autel des dieux-ancêtres qui ne jouent aucun rôle ici, mais celui des esprits possesseurs auxquels s'adressera désormais son culte. En disant cela, nous abordons le sujet qui suit :

IV. — LA CONDITION NOUVELLE DE L'EXORCISÉ.

Il est intéressant de suivre étape après étape le cours de l'initiation par laquelle passe le possédé, dans les divers actes du traitement. Le battement du tambour a provoqué ou accentué la manifestation en lui d'une double personnalité : la personne pos-

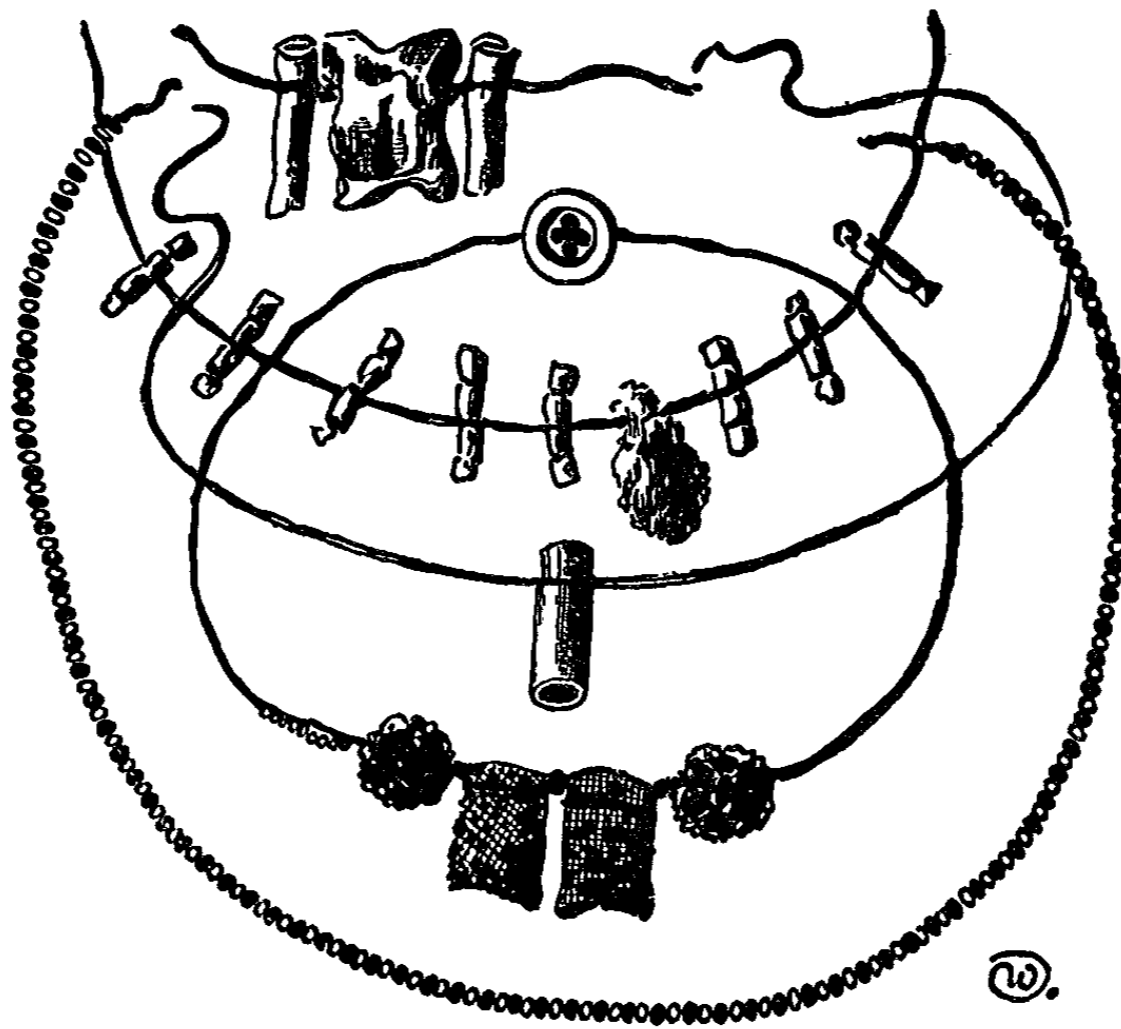
sédée et l'esprit possesseur¹. Le baptême de laalebasse lui a aidé à traverser la mer et à parvenir au pays lointain des miracles et du pouvoir magique! L'absorption du sang a fait de lui un être supérieur, un homme qui ne craint pas ce que craignent les autres; il a *thwaza*. Ce terme est celui dont on se sert aussi pour désigner la nouvelle lune (p. 261); telle la lune, il est né de nouveau, une lumière nouvelle est apparue après l'obscurité. Il est entré dans une vie nouvelle. La période de convalescence, avec ses tabous, est l'épreuve dernière; par le hondlola, il entre définitivement dans la société des initiés. Il mènera désormais une vie spéciale, caractérisée par des rites protecteurs et propitiatoires tendant au développement de ses facultés subliminales.

1° Rites protecteurs.

Dès sa « nouvelle naissance » et plus encore par la suite lorsqu'il a été élevé à la dignité de magicien, l'exorcisé, qui a maintenant pénétré dans le monde mystérieux des êtres revêtus de pouvoirs magiques, va devenir le point de mire de tous ses collègues dans les arts magiques; en premier lieu, les baloyi, les jeteurs de sorts,

1. Jusqu'à quel point le dédoublement de la personnalité est-il poussé chez les possédés thonga? Cela varie selon les individus. Pour que le dédoublement soit complet, il faut que l'on constate l'existence de deux moi distincts, l'ancien moi et le moi nouveau qui est celui de l'esprit possesseur; il faut que, dans l'état de transe, le malade ait conscience de lui comme étant l'esprit et qu'il oublie totalement qui il est. C'est ce qui arrive dans bien des cas, Mboza m'affirme qu'on peut aller causer avec certains possédés, quand ils sont hors d'eux, entretenir une longue conversation avec eux; c'est l'esprit qui répond. Soudain le malade se tait; il prend un air hébété; il revient à lui. Ses interlocuteurs lui disent : « Nous avons longtemps parlé avec ton esprit » mais il le nie, il n'en a plus du tout conscience. Chez Mboza lui-même, ce fut très différent. Durant tout le long traitement de l'exorcisme, sauf, peut-être, dans la crise du début, il m'assure qu'il était resté conscient. C'est lui, dit-il, qui choisit le sachant et le voulant le nom de son esprit possesseur Mboza. A-t-il donc joué la comédie? Pas du tout. Voici, je pense, comment il faut comprendre sa situation psychologique. La représentation collective, c'est-à-dire la croyance à la réalité de la possession, croyance qu'il partageait, confirmée par le verdict des osselets, a agi sur lui à la façon d'une suggestion plus puissante encore que les tambourins et les chants d'exorcisme, et il se croyait vraiment possédé. Mais il avait les nerfs solides, un robuste bon sens et il n'arrivait pas à oublier entièrement qui il était et à se sentir complètement quelqu'un d'autre. Il restait cependant membre de la société des mathwaza, parce que cela lui rapportait certains avantages. Mais quand des importuns s'efforçaient de le faire entrer dans l'état de transe, il leur jetait à la face le nom de son esprit possesseur : « Mboza », uniquement pour se débarrasser d'eux.

qui le mettent à l'épreuve pour se rendre compte s'il est capable de découvrir leurs actes criminels; puis les autres magiciens, mécontents de l'existence de ce rival prêt à leur disputer leur clientèle. Il faut donc qu'il se tienne continuellement sur ses gardes, le soir surtout, moment où il doit se défendre contre leurs charmes



AMULETTES PROTECTRICES DES EXORCISÉS.

nocturnes. La médecine protectrice par excellence est une boulette faite de la poudre d'un grand nombre de racines brûlées puis liées ensemble par de la graisse provenant des entrailles d'une chèvre. La première de ces racines est celle de l'arbre *mabophé*, qui se trouve dans le pays du Bilène. Elle a le pouvoir de lier (*bopha*, en zoulou, signifie lier) les genoux des jeteurs de sorts qui viennent de nuit, de telle sorte que le lendemain matin ils soient découverts tout nus dans la hutte de l'exorcisé. La racine du *noulou* paraît être employée dans le même but. Le *nsala*, qui entre aussi dans la composition des boulettes protectrices, a

plutôt pour objet d'assurer le succès du traitement entrepris par le nouveau gobela : de même que les fruits de cet arbre abondent, les possédés en grand nombre viendront à lui.

La boulette est employée comme traitement médical, mais les mêmes drogues se retrouvent sous forme de poudre, dans un fragment de roseau ou dans les calebasses suspendues à la perche fourchue. Chaque soir, l'exorcisé en avale une pincée et en jette une autre pincée dans le feu de sa hutte, ceci pour empêcher les ennemis d'entrer ou pour les faire prisonniers. Avant de manger, il doit se protéger en mâchant (phora) un peu de *manono*, espèce de racine antiseptique ou « anti-sorcière », de la grosseur d'un bâton et qu'il porte toujours avec lui; c'est le *luma* (I, p. 140) spécial de l'exorcisé. Qui sait si, par leurs maléfices, ses rivaux n'ont pas empoisonné sa nourriture? S'il entreprend de faire un voyage, il doit toujours mâcher d'abord son *ndjao*, la racine de jonc souvent mentionnée qui « nettoie les chemins »; c'est là « son bouclier », car le *ndjao* connaît tout, éprouve (*djinga*) tout et vainc l'hostilité des gens et des choses. C'est le remède universel contre toute influence hostile. Lors donc qu'il l'a mâché, il crache sur son bâton, le frotte, puis se met en route, en disant : « Le chemin est mûr (*wupfile*), partons! » L'astragale est le principal des charmes que doit porter le possédé; elle est attachée à son cou entre deux petits sacs d'amulettes ou entre deux roseaux.

La vie de l'exorciste est une lutte constante contre les influences spirituelles malfaisantes. Ces rites protecteurs seront observés tant que dure l'année de la convalescence.

Un autre rite, pratiqué seulement après le *hondlola*, est le *haza*, c'est-à-dire la purification mensuelle de l'exorciste. Il emplit sa calebasse *goño* d'une décoction de racines des arbres *mphesou* et *ntjebé*, la boit entièrement, se chatouille la gorge avec une plume et vomit la médecine. « A *tibasisa ndjen* » — « il s'est purifié intérieurement ». Le *haza* se répète à chaque nouvelle lune. La relation du possédé avec la lune, établie d'abord par le fait qu'il a *thwaza* comme la lune, est maintenue et intensifiée par ce rite.

2° Rites propitiatoires.

Outre les drogues protectrices, l'exorcisé porte un collier fait de menus fragments d'une liane rampante du nom de *mayambatjou*, retenus ensemble par une cordelette *mounganazi*. (Voir le second collier de l'illustration). Il doit par là *calmer ses dieux* et les disperser quand ils veulent lui faire violence. Car l'exorcisé court

en effet un grand danger : il est exposé à de graves attaques nerveuses, particulièrement pendant les premières semaines qui suivent l'exorcisme. Il arrive que son chant retentisse dans le lointain; alors tout à coup il est pris de folie; armé de sa hachette ou de l'assagaie qui sert pour les danses, il se précipite sur ses voisins. Ceux-ci s'enfuient, ou, au contraire, se rassemblent et frappent des mains autour de leur compagnon furieux, dans l'espoir qu'ils aideront ainsi à disperser les esprits et à le calmer. Parfois, se sentant mal à son aise et prévoyant une crise, c'est le pauvre homme lui-même qui leur demande de chanter. Il se peut aussi que, sous l'empire de la folie, il s'en aille très loin dans la brousse, inconscient, tout à fait hors de sens, se déchirant les vêtements et la peau aux épines. C'était souvent le cas de Nwachinhwana. Lorsqu'elle était dans cet état, son mari la suivait jusqu'à ce qu'il la vit tomber d'épuisement, une fois la crise passée, et il la ramenait à la maison; alors, revenue à elle-même, elle était profondément triste et pleurait amèrement. C'est donc afin d'éviter d'être tourmentés par leurs esprits que les exorcisés cherchent à se les rendre propices; ils les adorent véritablement, et c'est ainsi que naît *une religion nouvelle* totalement différente de l'ancestralité, et qui a ses rites et ses devoirs.

Comme nous l'avons déjà indiqué, l'exorciste a, dans sa hutte, *son propre autel*. C'est la branche fourchue, autour de laquelle un cercle fait d'argile surélevée est soigneusement construit et entretenu. L'exorcisé y dépose ses offrandes, en particulier du tabac et sa boîte à priser. Veut-il une prise? Il entre dans la hutte en frappant ses mains l'une contre l'autre, salue ses esprits et, prenant la boîte, jette une pincée de tabac au pied de la branche en disant : « Toi! Ngoni, tu vois que je n'ai pas volé! Je t'ai donné ta part en premier lieu. » Sa femme fera de même. C'est une « mhamba ». — Quand il est prêt à partir pour un voyage, il s'approche de l'autel, s'accroupit (une femme s'agenouille) et prend congé des esprits. Ayant en main son assagaie et sa racine de manono, il dit : « Adieu, Ba-Ngoni! Cette hutte est à vous; gardez-la bien! Je vais à tel et tel endroit », et il leur demande de bénir son voyage. A son retour, il informe les esprits que tout s'est bien passé. S'il est malade, et si les osselets ont révélé que les esprits en sont la cause, il revient à l'autel et dit : « Vous, Ba-Ngoni! Pourquoi êtes-vous en colère contre moi? » Ce n'est pas seulement à l'autel que s'accomplissent ces actes d'adoration. Ou qu'il soit, avant de boire de la bière, l'exorcisé en versera une petite quantité à part pour ses esprits. Avant de manger, il leur jettera un peu de nour-

riture. Il s'agit donc d'une adoration quotidienne, beaucoup plus continue et plus individuelle que les rites de l'ancestralité, d'une communion réelle avec les esprits qui, après avoir tourmenté l'exorciste, sont devenus ses bienfaiteurs et lui ont donné le pouvoir de gagner de l'argent en guérissant autrui! Il y a chez l'exorciste beaucoup plus de religiosité que chez l'indigène en général.

3^o Développement des facultés subliminales.

Toutes ces crises nerveuses, naturelles ou provoquées, la double existence psychologique qu'elles entretiennent et la participation régulière aux cérémonies d'exorcisme ont sur la mentalité des exorcisés une influence fort nuisible; ils ont une expression extraordinaire, quelque chose de sauvage, comme s'ils n'étaient pas dans leur bon sens. On les entend parfois gémir ou émettre subitement un cri, sans raison. Cette instabilité nerveuse peut passer et il est possible que l'exorcisé revienne à un état normal; mais il se peut aussi que, s'il possède ces forces mentales étranges que la psychologie moderne nomme subliminales et qui sont plus ou moins latentes dans tout individu, il se produise en lui un développement soudain de ces facultés et qu'il devienne un véritable magicien. La faculté de *seconde vue* peut apparaître. Ou bien, il devient un *devin*, qui exercera son art soit en se mettant dans un état d'extase, soit en jetant les osselets. Ou bien encore il sera un *faiseur de miracles*, un *prophète*, etc.

Mholombo, qui était une femme extraordinairement douée, possédait ces dons. Elle pouvait découvrir les jeteurs de sorts : une nuit qu'elle traversait la contrée de Mabota, elle rencontra l'un des conseillers du chef, accompagné de deux autres individus; il conduisait sa propre femme au marais pour la manger. Ces hommes agissaient ainsi en leur qualité de jeteurs de sorts. Mholombo les reconnut aussitôt et leur dit : « Inutile de la manger. Sa chair est trop amère. » Terrifiés, les jeteurs de sorts s'enfuirent et confessèrent leur faute le lendemain matin!

J'ai raconté dans le *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie* de 1910 comment elle reçut ses osselets divinatoires de l'esprit qui la possédait, comment elle prophétisa l'arrivée des missionnaires, comment elle découvrit l'homme qui avait volé 8 livres sterling au chef de Mpfoumo, comment le pouvoir lui fut donné de traverser la rivière Nkomati en marchant sur les eaux, etc. Possédant le même pouvoir, Chidzabalane était capable de quitter son corps et d'aller habiter sa propre ombre

(p. 316). Nous aurons à parler encore de la profession du magicien lorsque nous traiterons de la sorcellerie.

4^o La société des exorcisés.

Si l'on voit s'accroître la puissance d'un exorcisé, si ses traitements lui réussissent, tous ses mathwaza se joignent à lui et il devient le fondateur d'une école. Il invente de nouveaux rites, découvre des drogues plus efficaces et, de toutes parts, les clients affluent. Nous avons vu qu'il existe cinq ou six écoles au Nord de Lourenço-Marques dans les contrées de Mabota et du Nondwane. Mboza, qui avait déjà guéri deux malades, aurait pu en fonder une nouvelle.

Chaque école d'exorcistes célèbre sa *fête annuelle*, l'hiver, quand la saison des moissons est terminée; tous les disciples du maître sont tenus d'y assister. C'est alors que s'accomplit le rite du *renouvellement des drogues*, déjà mentionné comme étant une pratique médicale courante chez les médecins indigènes. Nwatshoulou confiait l'organisation de la fête à Mboza qui était son favori. Celui-ci se tenait à l'entrée principale du village pour souhaiter la bienvenue aux exorcistes qui s'approchaient, munis de leurs calabasses vides; chacun d'eux, à son arrivée, présentait sa contribution annuelle pour le maître : c'était deux shillings ou une demi-couronne, ou encore une natte, une volaille. Le jour suivant, ils allaient tous couper du bois pour leurs feux, et, réunis en petits groupes de deux ou trois mathwaza autour de chaque feu, ils brûlaient les drogues dans de vieilles marmites cassées. Ils en inhalaient la fumée au travers de roseaux, et absorbaient l'écume de la décoction poupoumana et psekamafoura dans le bassin gobo. Le soir venu, les vieilles gens du village se mettaient à piler les racines carbonisées et Mboza remplissait les calabasses de la nouvelle médecine protectrice. Puis les danses commençaient; chaque exorciste y allait de son propre chant et tous chantaient en chœur les refrains connus à la ronde, tels que : « Vouka, Mungoni », etc. C'était un jour de grandes réjouissances!

Il existe, nous l'avons vu, une très grande rivalité entre ces diverses écoles. Parmi les magiciens, la haine professionnelle est poussée à l'extrême; non seulement ils éprouvent et dévoilent leurs collègues qui pénètrent de nuit dans leurs huttes, mais ils se volent mutuellement leurs drogues. Voici d'après ce qui me fut raconté, comment Sindondondo vainquit Khongosa. Sindondondo était un homme extraordinaire; il habitait sur la rive ouest

du Nkomati, à Shifoukoundjou. Or, pendant deux ou trois ans il disparut, et on le considérait comme mort lorsqu'un beau jour il reparut, racontant qu'il avait demeuré au fond de la mer pendant cette longue absence. Là, il n'avait rien mangé, il avait été semblable à un poisson. Les chefs du pays qui est sous les eaux lui avaient fait cadeau de la fameuse drogue *ndzoundzou* et il revenait maintenant avec un paquet de ces précieuses racines. On célébra son retour par une fête et il fut dès lors un grand magicien qui exorcisa un nombre considérable de malades. Lui et sa femme — il n'en avait qu'une — étaient les seuls habitants du village. Il avait sa manière à lui de se nourrir, ne mangeait que du maïs de l'année précédente et ne buvait pas de bière (Les exorcisés observent fréquemment des tabous individuels en ce qui concerne leur nourriture). Sa branche fourchue se trouvait non point dans la hutte mais dehors, sur le houbo, et lorsqu'il partait en voyage il donnait ordre à un voisin de prendre soin de ses drogues et de sa basse-cour. Si par hasard quelqu'un pénétrait dans le village, il le trouvait peuplé d'énormes serpents qui rampaient autour de la branche magique. Khongosa, qui demeurait dans le district de Nkanyène, sur la rive est du Nkomati, convoitait la merveilleuse drogue *ndzoundzou*. Une nuit, il traversa la rivière pour mettre à exécution le projet qu'il avait formé de la voler. Mais Sindondondo était sur ses gardes; il mit à l'œuvre ses charmes protecteurs, qui se saisirent du rival et le retinrent prisonnier jusqu'au lever du soleil (*chwela*). Alors Sindondondo fit preuve de magnanimité : « Pourquoi, mon ami (*gobelakoulori*) n'es-tu pas venu de jour t'enquérir si tu pouvais avoir ma médecine? Je te l'aurais donnée. Je pourrais maintenant te couvrir de honte et montrer au peuple entier quelle espèce d'exorciste tu es! Mais j'ai pitié de toi! Va, retourne chez toi! » — Et il le relâcha. Mboza était convaincu de la vérité de ce récit.

Il peut arriver qu'un disciple s'émancipe et fonde une nouvelle société d'exorcisé; son maître en est évidemment fort contrarié, car le nouveau docteur sera un concurrent dangereux et refusera désormais de payer sa contribution à son initiateur; s'envisageant comme son supérieur. Le vieux gobela s'approchera de son autel et priera ses dieux Ngonis de rendre inefficaces les drogues de son rival. Supposons que cette prière soit entendue : le jeune gobela devra implorer son pardon et payer une amende d'une livre sterling s'il veut assurer le succès de ses cures subséquentes. Il est possible qu'il *succède* à son maître, mais seulement en cas de mort de ce dernier.

5° Rites funéraires accomplis pour l'exorcisé.

A l'ensevelissement de l'exorcisé assistent tous les autres mathwaza et, s'il était un exorciste, ses disciples. Des rites spéciaux sont observés aux funérailles. Le cadavre est tabou. Il doit être recouvert d'ocre. Le tombeau est enduit d'argile. Le corps n'est pas couché sur le côté mais il est placé dans la position assise et la main tient l'assagaie ou la hachette dont le mort s'est servi pour accompagner les danses et les chants de l'exorcisme. Sur sa tête, on met un bouquet de *chibowa*, une Urticaire qui croît dans l'eau; *Cela le rafraîchira*, car sa pauvre tête a été si fatiguée, elle a souffert tant d'angoisses, de douleurs, d'excitation! » L'herbe ayant été cueillie dans l'eau, il semble qu'elle doive *calmer les esprits* lesquels resteront dans le tombeau, et n'en sortiront pas pour tourmenter les gens du village. En outre, on bâtit sur l'emplacement même du tombeau une petite hutte, comme ce fut le cas pour Sokis (I, p. 136) cela dans la même intention, c'est-à-dire pour protéger l'exorcisé contre la chaleur et de la fatigue. S'agit-il d'un maître et non pas d'un disciple seulement? Ses drogues seront conservées dans la hutte jusqu'à l'adjudication de l'héritage. Le plus habile parmi ses disciples, celui qui s'y entend le mieux dans l'emploi de ses charmes, dansera sur le tombeau, encouragé par ses compagnons qui frappent des mains, et, le deuil terminé, c'est lui qui « relèvera les drogues » en les brûlant de la même manière qu'à la fête annuelle; c'est lui aussi qui succédera éventuellement à son maître.

6° Conclusions sur les Possessions.

Des cas de possessions pareils à ceux que nous venons de constater parmi les Thongas se rencontrent chez beaucoup d'autres peuples. Un missionnaire suisse, le Rev. H. Rusillon, de la Mission de Paris à Madagascar, a attiré l'attention sur des pratiques fort semblables connues sous le nom de Tromba, chez les Hovas. On est frappé d'autre part de la ressemblance extraordinaire de cette maladie telle qu'elle se présente chez les Thongas avec celle des démoniaques du Nouveau Testament. Les indigènes, à l'ouïe du récit du démoniaque de Gadara dont l'esprit s'appelait Légion, identifient immédiatement ce phénomène en disant : « C'étaient des psikwembou. »

Il n'y a pas de doute que ces phénomènes psychologiques revê-

tent un caractère morbide. Le fait qu'ils apparaissent en général sous forme d'épidémies est bien significatif. On a fait l'observation que des épidémies semblables se sont fréquemment produites dans des populations affaiblies par les souffrances d'une guerre de longue durée alors que la résistance nerveuse était diminuée par les privations. Les progrès de l'alcoolisme, d'une part, et la désagrégation de l'ancien ordre social sous l'influence de la civilisation européenne, d'autre part, seraient-ils cause de la propagation rapide de cette maladie parmi les Thongas au cours du dernier demi-siècle?

Sans prétendre donner ici une analyse scientifique complète de ces phénomènes, je ferai cependant les deux remarques suivantes :

1^o Les phénomènes de possession tels que les concevaient les Juifs, étaient dus aux *mauvais esprits*, agents diaboliques qui tourmentaient la misérable humanité et qui étaient chassés par la puissance du vrai Dieu. Le dualisme était à la base de leurs conceptions religieuses, alors que cette notion est complètement absente des croyances des Thongas. Les Bantous du Sud de l'Afrique n'ont pas encore atteint ce point du développement religieux où les idées antagonistes du bien et du mal sont transposées dans la sphère du divin, donnant par là même naissance aux dieux et aux démons. Les esprits possesseurs ne sont pas plus mauvais que les dieux-ancêtres. Ils sont tous amoraux. Ils peuvent bénir ou maudire. Il n'est tenu aucun compte de leur caractère moral.

2^o Grâce aux progrès de la psychologie moderne, nous avons l'explication d'un grand nombre de ces phénomènes. La maladie de la personnalité qui se manifeste par la présence d'une double conscience psychologique est bien connue; la suggestion hypnotique qu'exercent inconsciemment sur leurs victimes les joueurs de tambours est une explication suffisante de la marche de la maladie, et le genre de vie auquel s'astreignent les exorcisés est bien calculé pour développer leurs facultés médiumnistiques. Beaucoup des soi-disant miracles de possession se comprennent donc aisément. Ce serait aller trop loin toutefois que d'exclure *a priori* toute possibilité d'influences spirituelles extérieures dans ces phénomènes. Un fait que les indigènes constatent toujours avec grand étonnement s'impose d'ailleurs à l'attention : Aussitôt qu'ils se soumettent à l'influence chrétienne, ces malades sont guéris, immédiatement et pour toujours. Nous avons parmi nos convertis des exorcistes qui avaient acquis une grande réputation et qui racontent, les yeux brillants, comment par leur foi nou-

velle ils ont été délivrés de leurs terribles angoisses. Car ils savent bien, — quels que soient les succès qu'ils aient pu obtenir au cours de leur carrière d'exorcistes —, que la condition dans laquelle ils se trouvaient était une maladie, une douloureuse maladie dont ils sont extrêmement heureux d'être délivrés. Ce fait ne saurait être oublié lorsqu'on tente d'expliquer les possessions.

C. — SORCELLERIE

J'ai relevé, dans un article publié dans le Rapport de la South African Association of Science de 1906, le peu de compréhension dont font preuve les Blancs en général à l'égard de ce sujet important et difficile. Presque toujours on confond les jeteurs de sorts et les sorciers. Ce qui a contribué à répandre cette fausse notion, c'est que le mot sorcier, sorcerer en anglais, s'emploie indifféremment pour ceux qui jettent des sorts et pour les magiciens. Afin d'éviter des erreurs déplorables, j'estime qu'il est nécessaire dès l'abord de marquer clairement la distinction entre la magie noire et la magie blanche. Quoiqu'ils ne se servent pas de ces deux adjectifs en parlant de la magie, les indigènes du Sud de l'Afrique distinguent si bien entre les deux espèces de magies, qu'ils possèdent deux termes différents pour les désigner. Ils appellent la magie noire *bouloyi*; ce sont les pratiques magiques criminelles des jeteurs et des jeteuses de sorts pour ensorceler les gens innocents. La *bouloyi* est un crime. Quant à la magie blanche, elle est désignée par le terme *boungoma* qui signifie les opérations magiques de ceux qui entrent en lutte avec les influences mauvaises et qui usent de leur pouvoir non pour le malheur de leurs compatriotes, mais pour leur bien. Le *moungoma* (magicien) est par conséquent l'ennemi juré du *noyi* (jeteur de sorts). Il est fort possible qu'à l'origine leur pouvoir à tous deux soit de même nature. Mais l'usage qu'ils en font est entièrement opposé, l'un s'en sert dans l'intérêt de la société, l'autre contre ce même intérêt. Nous allons donc étudier séparément ces deux catégories de personnes.

I. — MAGIE NOIRE (BOULOYI).

Bouloyi, nom abstrait appartenant à la classe bou-ma, de même que *noyi* (pl. *baloyi*) sont des mots dérivés du verbe *kou loya* (Ro), *lowa* (Dj.), ensorceler. Ce mot est très intéressant. Il semble

qu'il ait été connu déjà des Bantous primitifs (comparer Meinhof, *Grundriss*, p. 173). Il se retrouve dans les langages souaheli, herero, xosa, soto, thonga, etc. Chose curieuse, en zoulou cette racine est absente; elle est remplacée par *thakata*. En thonga, sa signification la plus courante est : ensorceler. Mais le même mot peut désigner aussi le mariage d'un homme avec sa cousine germaine (I, p. 248). En outre, lorsque Nkolélé me décrivit le sacrifice du bois sacré, il dit, en parlant du *ntoukoulou* quise préparait à voler l'offrande : « Voici le *noyi* qui s'approche, prêt à voler la bière... » J'ai aussi entendu nommer *bouloyi bya hosi*, c'est-à-dire le pouvoir magique du chef (I, p. 372), la pierre du crocodile dont le chef se sert comme charme pour se protéger. Ces exemples prouvent que le mot *loya* s'emploie parfois, bien que rarement, dans un sens plus général. Sa signification technique est toutefois, et reste : faire du mal ou tuer par sorcellerie. Qui sont ces *baloyi* et quels sont les crimes qu'ils commettent?

1° *Les baloyi.*

Les *baloyi* sont nombreux dans chaque tribu. Leur pouvoir est héréditaire, mais, chose étrange, il se transmet par la mère, non par le père. Par conséquent, si un polygame a trois femmes et que l'une d'elles soit un *noyi*, tous les enfants que lui donnera cette femme *noyi* seront des *baloyi*, mais ce ne sera le cas d'aucun de ses autres enfants. Ce terrible pouvoir est absorbé par le petit enfant avec le lait de sa mère, mais, pour qu'il soit vraiment efficace, il faut qu'il soit confirmé par des médecines spéciales. La mère *noyi* met à part un de ses fils auquel elle n'administrera pas ces drogues et il est alors libéré de la *bouloyi*. Elle agit ainsi afin que, si, plus tard, l'un de ses enfants est accusé de meurtre par sorcellerie et s'il est appelé à passer par l'ordalie (que nous décrivons ci-après), l'enfant immunisé puisse être envoyé subir l'épreuve à la place du coupable. Le chef consentira à la substitution, car il est notoire que tous les fils d'une femme *noyi* sont également des *baloyi*. Mais la médecine intoxicante de l'ordalie n'aura aucun effet sur le substitut, et par conséquent le vrai *noyi* échappera!

Ces *baloyi* se connaissent entre eux; ils forment une sorte de *société secrète* au sein de la tribu; ils s'assemblent de nuit dans le désert, revêtus de leurs corps spirituels, pour manger de la chair humaine. C'est un véritable « *houbo* », c'est-à-dire une place publique où ils discutent des moyens à employer pour porter atteinte à la propriété ou détruire la vie d'autrui. Ils en viennent

parfois aux mains. Si l'un d'entre eux, au cours de la discussion, suggère par exemple qu'il n'y ait point de maïs cette année-là, et si sa proposition est rejetée par les autres, il est considéré comme battu et condamné à une amende, laquelle consiste en un corps humain qu'il doit se procurer par le crime de sorcellerie. Il se peut qu'il choisisse son propre enfant comme victime pour l'horrible festin! Ce qui précède prouve donc qu'il y a des baloyi plus puissants que les autres et qu'ils cherchent constamment à se supplanter les uns les autres par la découverte de nouveaux charmes plus efficaces.

Quant aux membres de la tribu qui ne sont ni sorciers ni jeteurs de sorts, les baloyi les considèrent comme des êtres stupides ne méritant rien de mieux que d'être mangés par eux! Car ce sont eux, les mangeurs d'hommes, qui sont les êtres vraiment intelligents, supérieurs et sages! (Ba tlharihile). Ils s'appellent aussi « bahanyi », ceux qui vivent, sans doute en raison de cette espèce de vie supérieure qui est la leur. Toutefois ils sont pour toute la tribu un objet de grande crainte, et quand un jeune homme cherche à se marier, la première chose à considérer dans le choix de sa future femme est qu'elle n'appartienne pas à une famille de jeteurs de sorts. La plus grave insulte qu'un homme puisse jeter à la face d'un autre est cette accusation : « Tu es un noyi ¹ ».

L'activité des baloyi est presque essentiellement nocturne. C'est pour cette raison qu'ils s'appellent aussi, par euphémisme : « ba bousikou », « ceux de la nuit ». En effet, ils possèdent la faculté de se dédoubler durant leur sommeil; ils ont de grandes ailes et, sortant de leurs huttes en traversant la couronne d'herbe tressée qui se trouve au sommet du toit ou en franchissant la porte close, ils s'envolent dans les airs et se rendent à leur horrible besogne.

Par le fait qu'ils agissent dans les ténèbres de la nuit, une rela-

1. Les Thongas se sentent profondément blessés lorsqu'ils pensent qu'on les soupçonne seulement d'appartenir à la catégorie des baloyi. Un jour, je proposai à mes élèves de l'Institut de Shilouvane de déménager pendant la mauvaise saison au Sanatorium que nous avons installé à la montagne pour éviter le danger des accès de fièvre fréquents dans le Bas-Pays. Comme ils n'avaient nulle envie de quitter leurs quartiers plus confortables de la station et qu'ils alléguaient toutes sortes de difficultés, je leur dis : « Mais si votre institutrice dévouée, mademoiselle telle et telle, prend la fièvre à cause des chaleurs humides du climat malarien, ne serez-vous pas responsables de ce qui peut arriver? » Cette remarque émut fort les élèves. « Quoi? dirent-ils, on nous prend pour des baloyi! Nous avons donc le pouvoir de commettre le crime de sorcellerie? »

tion s'établit entre eux et les oiseaux nocturnes, le hibou en particulier (*kouhounou*). Lorsqu'ils entendent le cri sinistre de cet oiseau, les hommes vont prendre une torche sur laquelle ils crachent un peu de poudre ndjao, et s'en vont chasser l'importun. On identifie aussi les baloyi avec les feux follets, les lumières qui se meuvent sur les marais, les « feux de nuit » (*mindjilo ya bou-sikou*); ces feux, croit-on, sont les baloyi eux-mêmes ou tout au moins sont-ils envoyés par les baloyi en guise de menace¹.

Deux questions se posent ici. L'esprit indigène s'imagine-t-il qu'un véritable *dédoublé* de la personnalité se produit lorsque les baloyi s'en vont à leurs expéditions nocturnes, ou croit-il que c'est leur personne physique telle qu'elle apparaît à l'ordinaire qui sort de la hutte? Pour autant que j'ai pu m'en rendre compte, la théorie *souto* diffère de la théorie *thonga*. Les *Soutos* disent que la personne tout entière du jeteur de sorts, âme et corps, s'en va. Sur la natte où il était couché, rien ne reste de lui, tandis qu'il fait sa promenade nocturne! Les autres habitants de la hutte, profondément endormis par ses charmes, ne remarquent rien. La version des *Thongas* est différente. Selon eux, le *noyi* n'est qu'une partie de la personnalité. Quand il s'envole, sa « *ntjhouti* », son ombre, reste en arrière, couchée sur la natte. Mais ce qui reste, ce n'est pas le véritable corps. Seuls, les gens simples, les non-initiés se le figurent. En réalité, ce qui reste, c'est une *bête sauvage*, sur laquelle s'est porté le choix du *noyi* qui s'est identifié avec elle. J'ai découvert ce fait dans la confession frappante que me fit un *Nkouna* très intelligent, S. Gana. « Supposons », dit-il, « que mon père est un *noyi* et que moi je ne le suis pas. Je désire épouser une jeune fille que j'aime. Mon père sait qu'elle est un *noyi*, car tous les baloyi se connaissent entre eux, et il me dit : « Ne fais pas cela! Elle est *intelligente*; tu t'en repentiras! » Cependant je persiste dans mon idée. Il me supplie d'abandonner ce projet et me prédit un grand malheur. Je l'épouse. Une nuit, mon père entre dans ma

1. L'un de mes informants disait : « Nous marchons en paix le long du sentier; il est nuit; nous causons agréablement avec nos compagnons. Soudain, un feu follet apparaît. A cette vue terrifiante, nous suspendons immédiatement notre marche, car l'un d'entre nous est le coupable. Il ne peut y avoir d'autre cause. Nous organisons une assemblée de confession (*rerela nyiwa*, voir plus bas) dans laquelle le *noyi* qui se trouve parmi nous sera réprimandé. Parfois ceux qui voient les feux de nuit piétinent le sol, prennent une pincée de terre entre leurs doigts et la mettent à la bouche (*khabouta*). » (Il se peut que ce soit une espèce de « *mhamba* » pareille à celle qui est décrite à la page 346, et qui a pour but d'obtenir la protection contre les « ennemis de la terre »).

hutte et m'éveille : « Que t'avais-je dit? Regarde : Ta femme est partie! » Je regarde de son côté : elle est là, dormant paisiblement. — Non, la voici. — Ce n'est pas elle! Elle est loin! Prends cette assagaie et transperce-là! — Non, père, je n'ose pas! — Fais ce que je te dis! » Et, joignant l'acte à la parole, il met l'assagaie dans ma main et m'oblige à la frapper violemment à la jambe. Un cri, le cri d'une bête sauvage retentit, et là, à la place de ma femme, c'est une hyène qui apparaît, une hyène qui, dans son épouvante, dépose ses excréments et s'enfuit en hurlant. Mon père me fait avaler une poudre qui me permettra désormais de reconnaître quels sont les baloyi et quel est leur genre de vie. Puis il s'en va, me laissant tout tremblant de frayeur. Au moment du lever du soleil, j'entends un bruit pareil au vent dans les branches et soudain, du sommet de la hutte, quelque chose tombe à côté de moi. C'est ma femme. Elle est étendue, elle dort. Mais elle a une blessure à la jambe, à l'endroit même où la hyène fut frappée. »

Il faut conclure de ce récit dramatique que, dans l'idée des Thongas, un véritable dédoublement de la personnalité se produit quand le noyi se rend à ses occupations nocturnes.

La seconde question qui se pose est la suivante : Si les baloyi mènent une existence double, celle de plein-jour, où ils sont de simples humains, et celle de nuit pendant laquelle ils se livrent à leur activité de sorciers, se rendent-ils compte le jour, de ce qu'ils ont fait la nuit? En d'autres termes, sont-ils conscients de leurs actes de sorcellerie? La réponse à cette question n'est pas aisée, car l'esprit indigène lui-même ne paraît pas être au clair sur ce point. L'idée ancienne et originale c'est que le noyi *ne sait pas ce qu'il fait*; il ne réalise qu'il est un noyi qu'au moment où, par des méthodes dont on trouvera plus loin l'explication, la révélation lui en est donnée. Il est donc inconscient. Son activité nocturne lui est inconnue quand il se retrouve dans la vie ordinaire. Par exemple, — à ce que m'ont assuré mes informateurs, — il se peut qu'un homme, dans son existence de noyi, envoie un crocodile tuer un autre homme et soit ensuite le premier à éprouver de la sympathie pour le malheureux et à déplorer l'accident. Il sera stupéfait quand le devin lui apprendra qu'il est, lui, la cause de la mort par sa sorcellerie. Il ignorait absolument qu'il fût un noyi. Quant aux baloyi qui depuis longtemps se livrent à leurs maléfices, ils se rendent compte, semble-t-il, de leurs actes et ils en sont même fiers; ils sont donc plus ou moins conscients de leur vie double. Il en est qui vont plus loin; renonçant à leurs pratiques mauvaises, ils deviennent des magiciens et se servent des

connaissances qu'ils ont acquises pour déjouer les enchantements d'autres baloyi.

Mais voyons maintenant quels sont les actes odieux qu'ils commettent sous leur forme de baloyi.

2° Les crimes des baloyi.

a) Tout d'abord les baloyi sont *voleurs*. C'est le côté le moins criminel de leur activité. Ils volent surtout du maïs et d'autres produits des champs. Ils vidant les arachides de leur contenu (p. 16). Les magiciens possèdent une certaine médecine dont ils enduisent les épis de maïs de leurs jardins; et le noyi, lorsqu'il s'apprête à les arracher de leur tige, est pris sur place, incapable de lâcher l'épi. Ce qui est plus curieux encore, c'est que les baloyi d'un pays se groupent en une armée qui s'en va batailler contre les baloyi d'un autre pays, dans le but de les dépouiller de leur maïs, qu'ils emportent dans leurs propres champs. En 1900, par exemple, il y eut une véritable guerre entre les baloyi de Mpfoumou, près de Lourenço-Marques, et ceux de la presqu'île d'Inyack, à l'entrée de la Baie de Delagoa. Cette année-là les pois indigènes furent abondants à Mpfoumou, et la cause en était attribuée à la victoire des baloyi de Mpfoumou sur leurs ennemis d'Inyack. Ils devaient leur succès à la supercherie suivante : ils avaient ramassé une grande quantité des fruits d'un petit concombre, le nkakana, dont ils avaient fait une sorte d'échelle immense, suspendue entre ciel et terre; sur cette échelle, ils avaient traversé les 30 ou 40 kilomètres de la baie de Dalagoa, et ils s'en étaient allés voler tous les pois d'Inyack¹.

Quand un orage déracine des arbres et casse des branches, on

1. Lors d'une de ces expéditions à l'île d'Inyack, les baloyi du district de Mouvombi voulurent acheter de la nourriture chez leurs collègues de l'autre côté de la baie. A cet effet une femme qui était une noyi réputée prit avec elle sa belle-fille qui, elle, n'était pas une noyi. Elle la conduisit à travers les airs, sur l'échelle des nkakana, jusqu'au village de Magilankinsin, un chef d'Inyack. Comme la jeune femme ignorait tout de l'art du bouloyi, cet homme refusa de la recevoir et la renvoya chez elle. Pendant ce temps, son mari, Midlalène, remarquait son absence et, lorsqu'elle reparut le lendemain matin, il l'interrogea : « Où es-tu allée? — A Inyack. — Vraiment! — Oui, j'ai vu tout ce qui s'y passe. — De quelle manière t'y es-tu rendue? — Je n'en sais rien. — Et comment es-tu revenue? — Je ne le sais pas davantage. — As-tu vu Magilankinsin? — Oui. » Le mari, qui soupçonnait sa mère de lui avoir joué ce tour par son bouloyi, la chassa de son village. Mboza racontait cette histoire qu'il tenait pour parfaitement authentique, et ajoutait : « Ces événements eurent lieu il y a quelque dix ans. »

ne manque pas de dire que ce sont les « armées (yimpi) des baloyi » qui ont passé, sous la forme d'une terrible tempête, durant la nuit.

b) Mais le grand crime des baloyi, c'est qu'ils *tuent*. Ils sont meurtriers et d'autant plus à craindre qu'ils agissent inconsciemment, incognito et sans être vus. Deux motifs les poussent au crime : la haine et la jalousie. L'un d'entre eux a-t-il été offensé, il est certain qu'il se vengera en mettant à mort son ennemi. Il s'échappe de sa hutte pendant la nuit (comme nous l'avons vu), déploie ses ailes et vole tout droit à la demeure de l'homme qu'il hait. Mais elle est bien protégée, car tout à l'entour s'élève une barrière spirituelle de charmes ou médecines diverses qui ferment le village à toute invasion de sorciers. Comment va-t-il s'y prendre pour perpétrer son crime? Il s'est entendu d'avance avec un autre noyi résidant dans ce village, lequel a pratiqué une ouverture dans la barrière spirituelle, quelque chose qui ressemble à l'un des petits trous de la barrière matérielle! Le voilà à l'intérieur du village; il essaie maintenant de pénétrer dans la hutte par la porte qu'il trouve fermée; il frappe, mais se voyant incapable d'entrer par ce moyen il vole au sommet de la hutte et, à travers la couronne d'herbe tressée, il descend dans la demeure de son ennemi qui dort paisiblement sur sa natte. Il procède alors à l'opération d'ensorcellement : le malheureux est condamné à mort! « O loyiwile », « il a été ensorcelé »; « kou sa ntjhouti ntséna », « il ne reste que son ombre ». L'on dit aussi que seul le « ntjhoumbou », le cadavre reste, et que son être véritable a été volé et mangé. On l'appelle parfois *ntoungoulou*, mot par lequel on désigne une guêpe dont le nid a été détruit et qui erre à l'aventure, ne sachant où aller et incapable de piquer parce qu'elle n'a pas de home... Le cœur de l'ensorcelé a été volé et déposé dans quelque trou ou quelque caverne (mhakouène). « Ba mou pépoullilé », ils l'ont ravi (image d'une plume qu' -) le vent (emporte). Il se lèvera au matin, mais il mourra peu de jours après; ce qui mourra de lui, ce sera son ombre seulement, tandis que lui-même a été tué durant cette nuit tragique. Il est déjà mangé! Ou encore, il sera atteint de folie (lihlanyi) et l'on dira : « Les vivants ont eu raison de lui. » « Ba mou kotilé bahanyi. » Nous retrouvons ici, sous une forme plus mystérieuse encore, l'idée de la dualité de la personnalité humaine. Qu'il soit possible d'envisager comme étant déjà entièrement mangé un homme qui a encore des jours et des mois à vivre, c'est ce que je ne saurais prétendre expliquer. Telle est cependant l'idée des indigènes. Un de mes informateurs s'essayait

à tourner la difficulté en disant : « le noyi emporte et mange l'intérieur du corps, les entrailles; l'enveloppe extérieure seule demeure et l'homme ne tarde pas à mourir! » Quand on montre aux indigènes l'absurdité de leur idée, ils rient et c'est tout.

Pour arriver à ses fins, le criminel peut recourir à divers moyens; par exemple, *il montre du doigt* son ennemi; cette méthode d'envoûtement se retrouve chez beaucoup d'autres peuples. Si plus tard le malheur vous atteint, vous vous rappellerez que tel et tel vous a « montré du doigt » (*komba hi litiho*) et vous le soupçonneriez de vous avoir jeté un sort.

Ou bien, il peut vous faire passer sous son pouvoir, en se servant de votre propre sang, s'il en est par hasard tombé quelques gouttes à terre (*a kou loyela ha yone*). C'est la raison pour laquelle les indigènes prennent toujours la précaution de recouvrir de terre le sang qui s'est échappé d'une blessure (p. 315). Mais les cinq méthodes principales dont le noyi dispose sont les suivantes : *rouma*, *mitisa*, *matchelwa*, *ntchouchou* et *mpfoulo*.

Le *rouma* (de *rouma*, envoyer) consiste à envoyer un crocodile, un lion, ou plus souvent un serpent, à l'endroit où doit passer la personne détestée pour la tuer ou tout au moins la blesser. On se rappelle l'histoire de Guébouza, dont le nez fut déchiré par une hyène; c'est un cas typique de *rouma*. A Mapoutjou, les païens accusaient les convertis de se servir, pour les ensorceler, des hiboux qui avaient pris pour refuge le toit de la chapelle! A Khosène, aussi, on croyait fermement que les chrétiens étaient responsables de l'apparition dans le lac de Sokotiba d'un crocodile du Nkomati qui aurait été envoyé par eux pour tuer tous ceux qui refusaient de se convertir au christianisme! Si le noyi ne désire pas tuer, il peut se contenter de dépêcher dans le champ de l'ennemi un troupeau d'antilopes qui saccageront les cultures et mangeront les patates. A Shilouvane même, dans le village chrétien, à l'époque où les « dyukers » étaient nombreux dans les champs et causaient de sérieux dommages, on entendait dire : « *Ils nous envoient leurs dyukers!* » Qui, *ils?* Mystère! *Ils*, c'étaient les *baloyil*! Mais ils ne fallait pas prononcer leur nom!

Le *mitisa* (de *mita*, avaler; *mitisa*, faire avaler) est la seule des cinq méthodes d'ensorcellement dont on se sert en plein jour. Elle consiste à donner à boire ou à manger à un visiteur d'un mets ou d'un breuvage où certaines drogues ont été introduites. La bouillie de maïs, la bière ont leur apparence ordinaire; cependant, grâce aux charmes ensorceleurs, aussitôt qu'ils ont pénétré dans la gorge ils s'y transforment en créature dangereuse qui menace de

vous étouffer et provoque une maladie peut-être mortelle! Il se peut donc que vous ayez avalé sans le savoir un serpent, un scarabée du genre Copris, l'un de ces étranges mangeurs de fumier, ou bien une grosse mouche, ou encore la chair de certains animaux. Par son traitement, le magicien auquel vous avez remis votre cas s'efforce avant tout de vous débarrasser de ces corps étrangers; il commence par vous faire rejeter la nourriture avalée, puis il vous montre triomphalement un fragment d'os, une dent, le fameux scarabée ou d'autres objets qu'il y avait lui-même habilement placés là auparavant (p. 411). Il est une médecine que les indigènes aiment à se faire inoculer à la langue; elle a la merveilleuse propriété de forcer la nourriture ensorcelée à révéler sa vraie nature au moment où elle est introduite dans la bouche. Si vous avez suivi ce traitement préventif, vous pourrez entendre sous vos dents le bruissement des élytres du scarabée et vous cracherez immédiatement la première bouchée du mets qui cause la mort.

Les *malchelwa* (kou tchela, verser) sont non seulement les corps étrangers que le noyi introduit en vous par la nourriture empoisonnée, mais aussi les *tingali* (les sangs) répandus sur vous la nuit en si grande abondance que le fond de la hutte en est encore touhumide au matin ¹.

Le *nichoutchou* (kou tchoutcha, inspirer) est encore un moyen de se débarrasser de l'ennemi. C'est un ensorcellement de la volonté. Le noyi inspire à son ennemi l'idée de quitter le pays. Sans aucun motif, le malheureux ensorcelé fait ses préparatifs pour se rendre à Johannesburg ou ailleurs. Il y devient la proie d'autres baloyi qui le tuent. Lorsqu'un jeune homme meurt dans les mines — c'est le cas de centaines d'entre eux — ses parents disent :

1. Le récit suivant est un exemple frappant de cette espèce-là de « bouloiyi ». Un évangéliste de la région de Manyica, Abel M. avait accueilli chez lui la fille de sa femme. Lui-même n'avait pas d'enfants. La fillette tomba sur le seuil de la hutte et se fit mal à la jambe. Ses parents la reprirent chez eux et, remarquant la maigreur anormale de la jambe, consultèrent les osselets. Le devin déclara qu'Abel avait « loya » sa nièce par pure jalousie, parce qu'il n'avait pas d'enfants; il avait « mangé la jambe de la fillette »; et, comme il était chasseur, il avait tué une antilope et introduit le fémur de l'animal dans la jambe de l'enfant, à la place de l'os; le véritable os se trouvait caché quelque part dans la hutte d'Abel et le magicien offrait aux parents de se rendre lui-même au village de l'évangéliste; il se vantait d'être capable de le découvrir. Craignant un scandale, Abel supplia les parents de sa femme de ne point y consentir. Ceux-ci lui dirent alors : « Reprends l'enfant dans ta maison, et soigne-la toi-même. » C'est ce qu'il fit, pour le plus grand bien de la fillette, qui guérit peu après.

« Telle et telle maladie l'a tué », mais l'auteur de sa mort n'est nullement à Johannesburg... Il est ici, tout près; c'est lui, le noyi qui le haïssait; il l'a fait mourir par « nchoutchou ».

Le *mpfoulo* est pire encore. Ce mot, qui vient du verbe *pfoula*, ouvrir, désigne le pouvoir mystérieux que possèdent les *baloyi* d'ouvrir toutes choses. L'un d'eux, un Nkouna, nommé Nwayekeyeke, par ses charmes ouvrait les kraals des bœufs; la nuit, il entrait dans tel village, tenant une queue d'hyène enduite de médecines spéciales et il endormait tous les habitants d'un profond sommeil. Cela fait, il s'en allait, brandissant la queue, dans la direction du kraal qu'il ouvrait et dont il faisait sortir les bœufs. Puis il s'enfuyait avec la rapidité du vent, suivi de tout le troupeau qu'il avait ensorcelé. Quand, fatigué, il voulait se reposer un instant, il sautait sur un arbre, de peur que les bœufs, irrésistiblement attirés par la queue, ne se précipitassent sur lui et ne le piétinassent. Si, dans sa course effrénée, il était vu de quelqu'un, il criait : « Prends un bœuf, je te le donne ! » Il atteignait enfin son village et introduisait les bœufs volés dans son propre kraal. Mais il existe encore d'autres sortes de *mpfoulo*, celui par exemple au moyen duquel le noyi ouvre la hulle, fait disparaître le mari endormi et commet adultère avec sa femme. Toutefois le plus grand *mpfoulo* est celui qui consiste à ouvrir un homme. Le récit qui suit indique de quelle manière s'accomplit cet acte criminel. Il y a quelque cinquante ans, un jeune homme du nom de Nkokana, oncle de mon informateur, faisait l'admiration de la tribu tout entière par son habileté à danser en imitant un caméléon. L'école de circoncision venait de se terminer; tous les garçons étaient entrés solennellement dans le kraal du chef pour la cérémonie décrite au volume I, p. 91 le fameux kou nenga. L'un des hommes de la tribu, un noyi, frappé de la perfection avec laquelle Nkokana avait accompli l'acte cérémonial et rempli de jalousie à son égard, résolut de l'ensorceler. Alors que les jeunes gens, heureux d'être arrivés au bout de leur épreuve, s'en retournaient chez eux ce jour-là, traversant un bois épais, une voix se fit entendre soudain; elle appelait : « Nkokana ! » Le garçon répondit : « Oui, je viens », et se dirigea vers l'endroit d'où partait l'appel. Personnellement Au lieu de rejoindre ses compagnons, il se mit à courir ici et là dans la brousse, comme pris de folie, poursuivi par cette voix dont il ne pouvait découvrir la provenance. Il y passa la nuit. Enfin, complètement épuisé, il rentra au logis mais il n'était plus que l'ombre de lui-même et il mourut quelques jours plus tard. Il avait été « ouvert » par le sorcier. Quand le

noyi se sert de cette forme-là d'ensorcellement, c'est généralement qu'il condamne sa victime à devenir son esclave et à travailler pour lui.

c) Ceci nous amène au dernier des crimes des baloyi. Il est possible que ce qu'ils cherchent ne soit pas de tuer leurs victimes mais de *les employer à leur service*, soit pour labourer leurs champs, soit pour couper leur bois, etc. Un jour, aux environs de la station de Shilouvane, on aperçut dans un champ des empreintes de léopard. Les gens de l'endroit étaient convaincus qu'elles n'étaient autres que les empreintes d'une personne ensorcelée envoyée de nuit sous la forme d'un animal¹ pour servir le propriétaire du champ. On dit que les baloyi, lorsqu'ils s'assemblent pour délibérer, choisissent celles qu'ils veulent parmi les victimes qu'ils ont déjà vaincues par le moyen du ntchoutchou, et qu'ils les changent en léopards, en hyènes, en serpents et les forcent à cultiver leurs champs ou à aller dans ceux des autres pour y déraciner les plants de maïs et les « conduire » (byisa) dans les champs des baloyi eux-mêmes. Un jour, un Nkouna de Thabina déclara qu'il avait été le témoin d'un vol nocturne semblable, et il fut chassé du pays, car, disait-on, il n'aurait pas eu connaissance d'un tel acte s'il n'était lui-même un noyi. Depuis quelques années, à partir du moment où les Rongas adoptèrent le mot *chipoko* (voir p. 441, note) la croyance s'est répandue que ces serviteurs nocturnes des baloyi sont les esprits des trépassés et ressemblent à de petits enfants. Les baloyi les tiennent cachés pendant le jour dans les bois, et, quand vient la nuit, ils les envoient cultiver leurs champs. On parla beaucoup de ces hébé-laboureurs ensorcelés par les jeteurs de sorts lors de l'étrange réveil de Mourimi que je décrirai plus loin (voir aussi le chant de la jeune fille chrétienne ridiculisant la jeteuse de sorts trompeuse et comparer avec l'App. V).

Je dois ajouter ici, pour être juste vis-à-vis des jeteurs de sorts qu'il existe aussi de *bons baloyi*, c'est-à-dire des baloyi qui usent de leur pouvoir pour le bien d'autrui. C'est le cas lorsque les esprits des ancêtres les envoient augmenter les produits des champs,

1. A Mapoutjou, on pousse plus loin encore la connexion entre animaux et baloyi. Mon collègue M. W. Audéoud, s'était laissé dire que les baloyi se croient véritablement les possesseurs de certaines bêtes. L'un d'entre eux possédait un sanglier sauvage. Un chasseur qui avait tué le petit de ce sanglier fut ensorcelé par le noyi, ce dernier estimant qu'il avait droit de propriété sur le petit aussi bien que sur le père! Nous avons vu en traitant des rites de chasse, que les baloyi domestiquent les hippopotames de la rivière Komati et les emploient comme montures (p. 69 et suiv.).

si la prière prononcée le jour du louma a été entendue des dieux (I, p. 375). On dit alors que les jeteurs de sorts ont *ioyela masinou*, ensorcelé les champs pour les faire produire davantage (*loyela*, dérivé applicatif de *loya*). Ceci porterait à croire que les *baloyi* sont plus ou moins soumis au pouvoir des dieux-ancêtres. Il peut aussi arriver que le *novi* prenne sous sa protection une personne qui lui a témoigné de la bonté et empêche ses camarades de lui faire du tort. Mais ces cas sont rares et les *baloyi* sont et restent dans l'opinion des Thongas des criminels.

Voler, tuer, réduire à l'esclavage, tels sont les crimes de ces êtres malfaisants. En outre, ils peuvent être la cause de toutes sortes de maux qui s'abattent sur leurs infortunées victimes. J'ai raconté (I, p. 177) l'histoire du jeune homme qui était venu se plaindre à moi de ce que sa tante, une *noyi*, l'empêchait, par ses maléfices, d'avoir avec sa femme des relations sexuelles; cette dernière était enceinte, et la jeteuse de sorts s'efforçait d'agir sur l'enfant et de le changer en serpent, en lièvre, en caille ou en *duiker*, de manière à faire mourir la mère le jour de la naissance.

II. — LA MAGIE BLANCHE ET LES MAGICIENS.

1^o *Distinction entre magiciens et jeteurs de sorts.*

Comme nous l'avons déjà indiqué, le pouvoir que les magiciens prétendent posséder ne diffère peut-être pas, dans son essence, de celui qu'on attribue aux *baloyi*. Ils se vantent même parfois d'être des *baloyi*, des *baloyi* plus puissants que les vulgaires jeteurs de sorts et par conséquent capables de découvrir ces derniers et de déjouer leurs mauvais tours. C'est ainsi que *Mathouza*, l'un des plus célèbres des médecins-magiciens *ronga*, avait coutume de dire : « Je suis, moi, le grand *Noyi*! C'est moi qui tue! Je sais voler. Je les connais donc tous et je les démasque! » Mais il est au moins quatre points sur lesquels les magiciens diffèrent absolument des jeteurs de sorts :

1^o Leur activité n'est ni secrète, ni nocturne, ni plus ou moins inconsciente. Ils agissent ouvertement, à la lumière, en plein jour, et ne cherchent nullement à cacher leur puissance magique; au contraire, ils en font montre, ils en revêtent les signes extérieurs en se couvrant de leurs charmes; la plupart d'entre eux portent les « *tingoya* » et s'enduisent d'ocre (p. 93).

2^o Tous subissent une préparation ou passent par une initia-

tion qui diffère selon l'espèce de magie qu'ils pratiquent. Ils possèdent donc pour ainsi dire des patentes soit pour avoir été reçus dans la société des magiciens, leurs collègues (c'est aussi le cas des médecins indigènes, des exorcistes et des jeteurs de sorts), soit pour avoir découvert des drogues nouvelles et efficaces lors d'un séjour, réel ou prétendu, au fond de la mer, au désert ou ailleurs;

3° Tandis que les *baloyi* se servent, dit-on, de poisons, *lingali* (sangs), les magiciens, eux, emploient les *miri*, c'est-à-dire des herbes médicinales, ou d'autres objets, qui tous sont censés posséder un pouvoir spécial. Je ne dis pas un pouvoir « surnaturel », car la notion impliquée dans ce terme ne saurait exister sous une forme définie chez un peuple à peine arrivé à une conception vraie de la Nature. Plus les *miri* sont forts, plus le magicien est fort aussi. A part leurs drogues, il est certain qu'ils se croient investis d'un pouvoir personnel, dû au développement de leurs facultés de seconde vue, etc., facultés qu'ils attribuent d'ailleurs aux esprits (dieux-ancêtres) desquels ils ont hérité leurs drogues;

4° Il est une dernière et non moins importante différence entre eux : les magiciens sont les partisans, les soutiens de l'ordre social, et non des criminels qui cherchent à le renverser. Ils prédisent l'avenir, guérissent les maladies, préviennent le malheur sous toutes ses formes, luttent contre les *baloyi* et sont régulièrement consultés par le Tribunal indigène lorsqu'il s'agit de découvrir les jeteurs de sorts.

Entre les *baloyi* inconscients, dont les crimes sont purement imaginaires, et les *bangoma* dont le pouvoir magique s'exerce pour le bien de ceux qui ont recours à eux, il faut mentionner encore la catégorie des individus méchants, qui tuent leur prochain le sachant et le voulant au moyen de poisons véritables ou par leurs pratiques criminelles, soit pour se venger de leurs propres ennemis, soit pour aider à d'autres à se débarrasser des leurs. Il est possible que le terme *kou loya* s'emploie dans un sens élargi pour désigner de tels actes, mais le mot spécial s'appliquant à ces crimes-là est *kou dambika*; nous l'avons rencontré déjà, dans le cas de l'amoureux évincé cherchant à jouer un mauvais tour à la jeune fille qui l'a méprisé (I, p. 99). Dans les environs de Rikatla habitait un homme qui prétendait être un noyi de ce type-là, et posséder en même temps le pouvoir de « traiter » (*daha*) la sorcellerie. C'était un *Souto*, un étranger. Or, un *Ronga* du pays, qui avait résolu de se débarrasser d'un ennemi, vint réclamer son assistance; le magicien le pria tout d'abord de lui apporter une brebis qu'il égorgea; puis il enduisit une racine de l'arbre *ntjhopfa*

de la graisse de cette brebis à laquelle il ajouta quelques drogues de couleur noire (I, p. 60). La graisse et les drogues devaient donner à la racine le pouvoir d' « emporter » le cœur de l'ennemi; le magicien l'enterra dans le chemin et déclara à son client : « Quand la racine sera pourrie, ton ennemi sera mort. » Mais elle fut découverte, grâce aux osselets qui révélèrent l'endroit où elle se trouvait, et l'homme qui avait consulté le magicien dut payer une amende d'une livre sterling. Qu'il se commette des actes conscients de sorcellerie tels que celui-ci, cela ne fait pas de doute; cependant ils ne rentrent pas dans le loya proprement dit.

2° Catégories diverses de magiciens.

Dans l'immense domaine de la Magie, on rencontre des magiciens spécialisés dans telle ou telle branche et d'autres qui prétendent exercer les arts magiques sous toutes leurs formes. On peut distinguer les catégories suivantes, parmi eux :

1° Ceux dont l'activité revêt le moins le caractère magique. Ce sont les *ñanga* (yin-tin), ou *ba-mouri* dont nous avons parlé dans le chapitre qui traite de l'art médical (comparer chapitre I : les médecins-indigènes).

2° Ceux qui, ayant passé par la cérémonie de l'exorcisme, sont devenus eux-mêmes exorcistes. Ils sont désignés par le terme *gobela*; leur initiation a été décrite tout au long au chapitre II;

3° Ceux qu'on appelle *mungoma*, les véritables magiciens, doués d'un pouvoir divinatoire et miraculeux, qui luttent contre les *haloyi*, font tomber la pluie, influencent le Ciel, etc., sans même qu'ils aient nécessairement passé par l'épisode de l'exorcisme;

4° Ceux que leur pouvoir qualifie spécialement pour découvrir les jeteurs de sorts et qui, pour cette raison, sont appelés *chinoussa* les « flaireurs »;

5° Les jeteurs d'osselets (*ba-boula*) que nous décrirons au chapitre IV.

Les prêtres, *ba kou hahla*, ne rentrent dans aucune de ces catégories, étant donné le caractère totalement différent que revêt leur activité particulière; ils ont recours non pas à la Magie mais à la Religion.

3° Quelques magiciens *lhonga*.

Si je fais la revue des magiciens avec lesquels je suis entré en contact, je constate que fort peu d'entre eux — en fait *Sam*

Ngwetsa et *Kokolo* seuls — s'étaient limités à l'art médical. Le but des magiciens est de multiplier le plus possible les branches de leur activité afin de faire d'autant plus de profit. *Mankhélou*, avec sa branche fourchue, était un médecin indigène de premier rang, grâce à sesalebasses qui contenaient un mélange de toutes les drogues les plus efficaces, salées au moyen des charmes de la mer qu'il tenait de Rivimbi. Mais il était un magicien aussi, puisqu'il faisait tomber la pluie, découvrait les baloyi, et surtout jetait les osselets avec succès; toutefois, il paraissait ignorer complètement l'art de l'exorcisme. *Makasana* au contraire, un Thonga du district de Lydenbourg, avait acquis sa puissance en suivant le traitement de l'exorcisme et obtenu ses drogues de son exorciste, ce qui faisait de lui un véritable *moungoma*. Il portait autour de son cou trois colliers de perles jaunes semi-transparentes entre lesquelles se trouvaient de petits sacs carrés en peau de lézard, les *timfisa*, qui contenaient : 1° des drogues contre les morsures de serpents; 2° des charmes contre les baloyi; 3° les *maringo ya tilo*; les charmes du Ciel. Il avait aussi, suspendues au cou, des griffes d'oiseaux et une dent de crocodile; ses cheveux étaient allongés en *tingoya*, queues de rats, qui pendaient de tous côtés, et, au sommet de la tête, il portait une chaîne minuscule en forme d'étroit turban à laquelle était fixée une cartouche de laiton; c'était sa tabatière, qui reposait confortablement sur son épaisse toison! *Makasana*, possesseur de toutes ces drogues, était à la fois exorciste, magicien pour découvrir les jeteurs de sorts, médecin et magicien du Ciel. Cette dernière qualification était, peut-être, la plus importante pour lui. Il avait à lutter, me disait-il, contre ses rivaux qui cherchaient à l'éprouver par leurs charmes. — « Au milieu du jour, dans la clarté du ciel, je vois apparaître au-dessus de ma tête un petit nuage tout noir. L'oiseau de la foudre est en lui, qui veut me tuer, envoyé par un de mes ennemis. Je verse alors dans la paume de ma main un peu de médecine du Ciel. Quand je vois l'oiseau déployer ses ailes, prêt à fondre sur moi, je souffle vers le ciel un peu de ma drogue et l'oiseau, sans force, tombe à mes côtés. Je le saisis et le coupe par la moitié. Je prends un peu du cœur, un peu des yeux, j'écrase les os, je réduis en poudre tous ces ingrédients et c'est là ma grande médecine. De l'un des os, je me fais une flûte dans laquelle j'introduis quelque peu de poudre. Vienne l'orage, je puis désormais sortir sans danger et conjurer la foudre en jouant de la flûte », etc. (p. 169, illustration).

Mathouza, le magicien du Nondwane, exerçait son activité

essentiellement en vue de découvrir les baloyi. Il en était de même de *Nwachihandjimé*, le grand magicien Nkouna, un homme au physique admirable, dont les yeux brillaient d'un éclat surnaturel. Je l'ai vu, une fois, alors qu'il venait d'accomplir le rite qui consiste à dévoiler le noyi, désigner une femme parmi les assistants, en dirigeant contre elle la queue qu'il portait toujours avec lui. C'était une queue énorme, fixée à un manche richement décoré de perles et de fil de cuivre tressé. La queue qui est un des principaux attributs du mougoma, est généralement une *queue de gnou*. On raconte que la mère gnou, lorsqu'elle mis bas son petit, le frappe (*phyita*) de sa queue et lui communique ainsi la force de marcher et de la suivre. De là vient l'usage magique spécial de la *queue de gnou*. A l'intérieur de la queue se trouvent cachées certaines drogues possédant une vertu révélatrice; le magicien s'enfouit le nez dans les poils de la queue avant de prononcer sa sentence et de battre (*phyita*) le noyi. *Nwachihandjimé* disparut de son village pendant des mois entiers, dit-on, et revint du désert amaigri mais doué d'un pouvoir magique tout nouveau. J'essayai un jour d'attirer son attention sur des sujets plus spirituels que son art et ses drogues. Il fixa sur moi ses yeux au regard sauvage, comme s'il était incapable de suivre ma démonstration; soudain, il émit un cri pareil à un hoquet et tourna le dos (Le hoquet est un symptôme bien connu, qui montre, soit que l'on a été ensorcelé par « *mitisa* » soit que l'on possède un pouvoir magique).

A la station de Shilouvane, il m'est arrivé de faire une fois l'inventaire des charmes d'un autre magicien Nkouna. Il portait dans ses cheveux plusieurs objets hérités de son père qui avait lui-même mougoma : un bracelet de laiton, quelques bagues et un collier auquel était attachée une pièce de six pence. A son cou pendait un fragment de la peau de la chèvre qui avait été sacrifiée à la mort de son père; c'est ainsi qu'il s'efforçait d'acquérir et de conserver la puissance de celui qui avait été son initiateur et qui était devenu son dieu. Il avait, fixées sur sa tête, deux griffes de panthère dirigées l'une contre l'autre et comme prêtes à saisir quelque chose; elles devaient l'aider à saisir (*kou ba*) le jeteur de sorts par le rite du *voumisa* que je décrirai plus loin : tandis qu'il marchait, deux vessies de chèvres, vides, se balançaient dans sa toison de *tingoya*, signe évident qu'il avait réussi des traitements et obtenu des chèvres en récompense. En se heurtant l'une l'autre, ces vessies faisaient un bruit qui « appelait d'autres chèvres à lui ». Il avait encore, suspendus à son cou, deux dents de croco-

dile, un morceau de corne de buffle, « psiboho psa nga » — « ce qui me lie, c'est-à-dire m'affermit », une autre corne, brisée par un boulet et dans laquelle il conservait sa médecine *noulou* (p. 448), une racine d'algue marine blanche dont il se servait dans les cérémonies d'exorcisme pour produire l'écume dans le rite du *gobo*, enfin une corne de chèvre remplie d'une certaine poudre qui guérissait la maladie du « bourwa ». Le bourwa est un vent d'ouest violent qui souffle à Shilouvane; les baloyi s'en servent, dit-on, comme moyen d'ensorcellement par les oreilles.

Le magicien frotte son patient avec cette corne, la lui applique ensuite contre une oreille, puis contre l'autre et de cette manière guérit l'ensorcelé. Une autre drogue, nommée « richwala » l'aidait à acquérir un grand nombre de femmes et à avoir beaucoup d'enfants. Il portait encore un éperon de coq qui devait lui donner « du courage et du poids ». Ce mougoma me fit visite à Shilouvane le 28 juin 1899 et je lui achetai un « kaross » (tapis) de peaux de marmottes de la valeur de six livres sterling qu'il avait gagné en exerçant son art.

Je reproduis la photographie d'un vrai *gobela* rongga du Tembé, prise à Rikatla lors d'une tournée qu'il faisait dans le pays, accompagné de deux assistants, pour exorciser les possédés. Il avait un aspect terrifiant avec tout son attirail militaire et magique, ses grandes peaux de serpents et sa queue de gnou; il condescendait à peine à prononcer un mot, et il ne se départit pas un instant de la tenue la plus digne. Il était, avant tout, un exorciste.

Les quelques descriptions qui précèdent sont suffisantes pour illustrer l'activité complexe des magiciens. Ils disposent de charmes et de trucs sans fin, mais il est certain qu'ils mettent un grand sérieux à la pratique de leur art et qu'ils sont convaincus d'être de très utiles et puissants personnages.

III. — MÉTHODE EMPLOYÉE POUR COMBATTRE LES JETEURS DE SORTS.

Toute la puissance des magiciens est mise à contribution pour déjouer les enchantements des baloyi. Leurs drogues servent à deux fins, la protection et la guérison, cette dernière consistant principalement à découvrir le jeteur de sorts.

1^o *Méthodes de protection.*

Le village est, nous l'avons vu (I, p. 297) bien protégé par les *drogues contre les baloyi*. La clôture elle-même, l'entrée principale et le seuil de la hutte du chef ont été l'objet, lors de leur construction, d'un traitement magique. Cependant, quand le magicien le juge nécessaire, il « fait revivre » les drogues en brûlant un peu de sa poudre dans un petit feu, allumé sur le chemin qui conduit au village. L'entrée principale est ainsi protégée, et il fait de même sur le seuil de la hutte du chef. La fumée tient à distance les jeteurs de sorts. Des pierres recouvertes de poudre sont placées partout pour fermer les entrées.

« Ces médecines ont un effet merveilleux », dit Mankhélou. « Un noyi réussit-il à entrer dans la hutte, le pouvoir de la fumée est tel qu'il est immédiatement découvert. On le voit soudain paraître là, sans vêtements, comme plongé dans un rêve, ne voyant rien, ne sachant rien. Si c'est une femme, j'appelle son mari et je la lui montre... « Que fais-tu là? » lui dit-il. Elle ne répond pas un mot. Alors je m'adresse à lui : « Voyons, mon ami... je pourrais bien être dur à ton égard, mais j'ai pitié de toi. Ne laisse jamais ta femme faire une chose pareille, à l'avenir. Donne-moi en paiement un ou deux bœufs et je garderai le silence sur tout ceci! Il consentira. Puis je frapperai la femme de mon bâton. Elle s'éveillera et, honteuse de se trouver dans une hutte autre que la sienne, sans vêtements, elle s'enfuira chez elle! » Tel est le témoignage de Mankhélou, et il est persuadé qu'il a réussi plus d'une fois!!

Mboza m'a assuré qu'il avait été lui-même témoin d'un cas semblable à Mouthiyane (près de Rikatla). Une femme avait été « surprise par le soleil levant (*shor^{ala}*, p. 262) ». Elle était complètement nue et l'on pouvait voir quelque chose de flamboyant, pareil à du feu, sur ses deux épaules; c'était le reste de ses ailes. Vaincue par les drogues magiques, elle n'avait pas eu le temps de faire rentrer ses ailes dans sa chair, et une partie de ces appendices était demeurée visible à l'extérieur. A cette vue chacun s'était sauvé et le chef avait donné l'ordre que la femme fût enfermée dans sa hutte.

Pour lutter contre les baloyi, certains magiciens ont la coutume de *parcourir la brousse pendant la nuit* et de les saisir au vol, par leurs ailes de feu. Rappelons-nous de quelle manière Mholombo empêcha deux jeteurs de sorts de tuer une femme (p. 451)

et comment les exorcisés se protègent eux-mêmes, en se servant de la drogue mabophé et en avalant leur poudre noulou (p. 448).

2^o *Méthode de découvrir les baloyi.*

Que faire si, malgré toutes les médecines de protection qui entourent le village, et malgré celles que les habitants ont avalées ou qui leur ont été inoculées, une maladie grave se déclare, un de ces malheurs terribles généralement attribués aux baloyi? La première chose à faire, c'est *découvrir* le coupable.

Qui cela peut-il bien être? Fort probablement les membres de la famille du malade ont déjà quelque idée à ce sujet, car — et ceci est un point très important à noter lorsqu'on cherche à donner une explication psychologique de ces coutumes — au début de la plupart des cas de bouloiyi il s'est passé quelque chose qui a éveillé les *souçons*. Il se peut qu'une querelle ait eu lieu entre deux personnes et que l'une d'elles en colère, ait dit à l'autre : « N'ta kou bona », c'est-à-dire : « Je te reverrai! » En entendant ces mots, les personnes présentes s'écrieront immédiatement : « Cet homme est un noyi. Il a révélé en plein jour les crimes qu'il commet de nuit. » L'individu en question est peut-être dans l'ignorance complète de cette accusation. On arrivera à la même conclusion s'il montre du doigt une autre personne. Un mot imprudent qui paraît à première vue tout à fait innocent peut amener le même résultat, pour peu que des sentiments hostiles aient existé entre les deux personnes ¹.

1. L'évangéliste Silas G., dans une conversation qu'il eut un jour avec Saul N., un de ses anciens d'église, au sujet du paiement des contributions ecclésiastiques fit la remarque suivante : « Tel et tel ne paie pas son dû; il serait bon de le rappeler à son devoir. » Saul répondit : « Cela ne m'étonne pas; cet homme a une méchante femme; on ne peut que manquer à son devoir quand on est affligé d'une pareille compagne! — Non, dit Silas, chacun est tenu de payer sa contribution. Toi, par exemple, tu ferais certainement ton devoir, même si tu avais une méchante femme! — Je maintiens qu'une femme qui se conduit mal ôte tout courage à son mari. Examine ton propre cas, Silas. Ta femme entrave ton œuvre d'évangéliste. N'a-t-elle pas dit l'autre jour en voyant mon bébé : « Il est gros comme une courge! » A ces mots, Silas tressaille... c'est une accusation de bouloiyi! Si la femme de Silas avait dit que cet enfant était gros comme une courge, c'est parce qu'elle s'appêtait à manger le bébé pendant la nuit; elle était donc une noyi! Une enquête fut immédiatement ouverte pour s'assurer si elle avait réellement prononcé ces paroles ou non, et l'émoi fut grand au sein de la petite congrégation. En fin de compte, l'ancien fut blâmé d'avoir, par son accusation de sorcellerie, enfreint les règles des églises indigènes, et il donna sa démission. Quant à

La jalousie peut suffire pour éveiller les soupçons, sans même qu'une parole ait été prononcée¹.

Une femme qui a perdu plusieurs enfants est aussi volontiers soupçonnée de sorcellerie, puisqu'il est admis couramment que la mort d'un bébé est causée par sa propre mère qui voulait le « manger ». Le fait d'appartenir à une famille de baloyi serait encore une indication dans ce sens, la bouloiyi étant, nous l'avons vu, héréditaire.

Cependant le soupçon seul ne suffit pas pour justifier des poursuites contre un noyi. Il faut une preuve objective, une pièce d'évidence convaincante, et ce sont les magiciens qui sont appelés à la fournir. Les membres de la famille *se rendront chez le devin* qui jettera les osselets pour découvrir si la maladie est due ou non à la sorcellerie. La consultation est secrète; ce sont de simples préliminaires. Au nombre des osselets qui servent à la divination chez les Thongas, il s'en trouve certains qui représentent les *baloyi*, en particulier l'astragale du reed buck ou du duiker, la petite antilope qui rôde de nuit au moment où les jeteurs de sorts sont à l'œuvre. Si cet osselet spécial tombe d'une certaine manière à côté de l'osselet qui représente le patient, ou près de ses amulettes qui ont été placées sur la natte, la preuve est donnée que la maladie est le résultat de la bouloiyi. On cherche alors le nom du noyi, et il se peut qu'il soit désigné dès le premier jour; les parents de la victime ne s'aventureront cependant jamais à l'accuser uniquement sur le témoignage des osselets. Il convient de se rendre ensuite chez le *moungoma*, le magicien qui « flaire » les baloyi.

Le magicien se sert de divers moyens pour découvrir un noyi.

l'évangéliste et sa femme, la souffrance mentale que leur avait causée l'insinuation de l'ancien « les fit maigrir ».

1. Parmi mes évangélistes se trouvait un homme très actif et intelligent qui cultivait des champs étendus et ne manquait de rien. Il n'en fallait pas davantage pour éveiller les soupçons de ses voisins. Il leur avait dit : « Nous ne devrions pas travailler le dimanche! » ce qui avait encore accru les soupçons. « Il est évident, disaient les uns, qu'il n'est pas seul! Comment pourrait-il avoir des récoltes pareilles alors qu'il ne travaille pas le dimanche? Sans doute, il a des aides, qui cultivent ses champs! Ce sont nos propres dos qu'il emploie pour labourer ces grands champs. D'ailleurs, si ses cultures sont si abondantes et si belles, c'est qu'il a pris notre maïs par sorcellerie. — Mais, rétorquaient les autres, vous n'avez pas sujet de vous plaindre; le maïs abonde aussi dans vos champs! — Non, disaient les ennemis de l'évangéliste, bien que vous voyiez du maïs dans nos champs, ce n'est plus du maïs : il a été pris par lui. » Ils entendaient par là que, telle une personne ensorcelée qui n'est plus normale parce qu'elle a été vidée de ses viscères, leurs céréales avaient perdu leur vertu, elles avaient été volées par bouloiyi.

a) La corne enchantée.

Dans la chaîne de montagnes des Murchison demeure un magicien qui possède une corne enchantée; il y introduit un court rameau d'arbre enduit d'une médecine « anti-baloyi ». Ceux que l'on soupçonne d'avoir commis le crime de sorcellerie doivent essayer de tirer le rameau hors de la corne. Le noyi n'y parviendra pas, bien qu'il déclare comme les autres : « Je n'ai pas tué. » Chez les Nkounas, le magicien qui a réussi à découvrir un jeteur de sorts prend l'habit de ce dernier et le suspend à un arbre en guise de trophée.

b) La flûte enchantée.

Lorsqu'une personne meurt et que sa mort est attribuée à la sorcellerie, sa famille peut en appeler à un certain mougoma qui « traite le tombeau » au moyen de ses drogues. S'il croit qu'il a découvert le noyi, il donne à l'un des membres de la famille du mort une petite flûte et lui dit d'en aller jouer dans les environs du village. Cela aidera non seulement à découvrir le jeteur de sorts mais aussi à le punir; il mourra. Ce rite est appelé « jouer de la petite flûte (koi yimbelela chinangana) pour quelqu'un ».

c) Le rera nyiwa ou ba houngwé.

Rera nyiwa ou *ba houngwé* signifie convoquer une réunion dans le but de découvrir les jeteurs de sorts. On recourt à ce moyen en cas de maladie du chef ou lorsqu'une épidémie se produit et menace le village, le chef de village ou le sous-chef assemble tous les habitants et s'adresse à eux en ces termes : « Houngwé! » (ce qui signifie : « Prenez garde à vous! ») « Les osselets ont parlé : C'est tel et tel : une femme qui a deux, trois ou quatre enfants... ou qui a été mariée deux fois... une veuve... une jeune fille... un homme... un médecin... Cessez vos enchantements et rendez la vie au malade! Nous vous connaissons! N'exercez pas sur lui vos maléfices pendant la nuit! Si vous ne lui rendez pas la vie, nous vous tuons! » Les assistants se regardent les uns les autres, consternés, cherchant à découvrir qui peut bien être celui que les osselets ont désigné et à qui ces paroles s'adressent. Le rera nyiwa est un avertissement solennel à tous les baloyi de la contrée; peut-être la vie du chef sera-t-elle ainsi prolongée.

On recourt aussi à cette méthode de conjurer les baloyi quand il s'agit des produits du sol, lorsque certains champs promettent une belle récolte et d'autres pas, ou que les chenilles ou les sauterelles ont dévasté certains champs et en ont épargné d'autres. Les baloyi sont responsables de cette inégalité! Un nyiwa de ce genre eut lieu dans la région de Matalane, près de Rikatla, à la fin de 1918, de la manière suivante : Tous les hommes du clan furent convoqués à la petite capitale et ordre fut donné aux femmes de rester au logis. Les hommes parcoururent tous les champs, ceux du marais et ceux de la colline sablonneuse, prenant dans chaque champ des produits de tous genres, patates, manioc, maïs, courges et même ananas. Cela fait, ils se réunirent tous quelque part dans la brousse autour d'une grande marmite et se mirent en devoir de manger; celui que les osselets avaient désigné prit la première bouchée (luma) et offrit une « mhamba ». Puis il dit à tous : « Nous avons vu quels sont les champs prospères et quels sont ceux qui ne donnent rien! » Cette cérémonie avait sans doute pour but d'ordonner aux jeteurs de sorts imaginaires de cesser leurs maléfices. Elle était en même temps un repas symbolique par lequel chacun des membres de la petite communauté mangeait un peu des produits de chaque champ; ils reconnaissaient ainsi que tous étaient égaux (ba fanana) et que cette inégalité ne devait pas être détruite par les pratiques des jeteurs de sorts qui volent le bien des autres et s'enrichissent à leurs dépens.

d) Le procédé du « flair ».

Toutefois, si l'on veut préciser quel est le nom du noyi pour le punir (au cas où sa victime est morte par exemple, et où il n'y a rien à faire sinon se venger du criminel) le mougoma procédera à la *divination shinousa* qui consiste à découvrir le coupable en le « sentant ». Elle se pratique de deux manières, par l'interrogation ou par l'extase.

1° *L'interrogation*. — La famille de l'ensorcelé se rend chez le devin *shinousa* et lui remet une livre sterling en le priant de découvrir le meurtrier. Il fait asseoir les plaignants en demi-cercle, se tient debout devant eux et commence à les interroger. Ils répondent à chaque question par le mot *mamoo* qui signifie oui, dans le langage de la sorcellerie. De là vient le nom zoulou de la cérémonie : *voumisa*, c'est-à-dire « faire dire oui à quelqu'un »

Le *mamoo* n'est pas toujours prononcé sur le même ton; quelquefois il l'est froidement, d'autres fois avec chaleur; cer-

taines fois avec hésitations ou, au contraire avec conviction, et l'habile devin perçoit chaque nuance de ce perpétuel *mamoo*. Il connaît par le menu toutes les haines des habitants du village; à mesure que l'interrogatoire se fait plus pressant, il s'approche de plus en plus de l'individu sur lequel pèsent déjà les soupçons de ses clients. Le *mamoo* s'intensifie. Les questions se précisent. Enfin, lorsqu'il se sent d'accord avec ceux qui sont venus le consulter, le *moungoma* prononce un nom et laisse retomber sa queue. Il est baigné de sueur après ce grand effort et il garde le silence; il affecte une assurance qui doit convaincre chacun de son infailibilité; le « flair » du *moungoma* a triomphé, il a « senti » le coupable. Le jour suivant, les membres de la famille du malade se rendent au village du noyi en portant des branches qu'ils balancent de ci de là devant lui et lui disent : « Ainsi donc, c'est toi qui nous tues! » L'accusé ne répond pas. Enfin il dit : « C'est bien, nous irons demain consulter nous aussi notre *moungoma* ». Les deux parties s'en vont donc auprès d'un autre devin. La cérémonie du « flair » recommence, mais il est fort probable que le verdict du second *moungoma* confirmera celui du premier; les augures savent que, s'ils se contredisaient les uns les autres, c'en serait fait de leur autorité. La terrible queue s'abat donc de nouveau sur la tête de l'accusé. La preuve et la contre-preuve ayant été obtenues, le cas peut être porté devant le tribunal. Le plaignant en appelle au chef, mais avant que celui-ci puisse prononcer la condamnation, il faut que la culpabilité du noyi soit encore confirmée par une dernière épreuve, la fameuse ordalie du *mondjo*.

2° *L'extase*. — Ce procédé relève plus ou moins du *rera nyiwa*. Tous les sujets sont convoqués à la capitale, car le chef a décidé de réunir et d'amener captive dans son village toute la *bouloyi* du pays. Le devin arrive, paré de ses amulettes et des insignes divers de sa puissance. Il a en main sa queue magique en guise de fouet et une *assagaie*, et il se met à danser. Toute la foule, assise sur la place autour de lui, bat des mains (*wombela*) et lui chante un refrain spécial :

**Ñwachongana khalo! Fambaou ya teka, ou ya teka, moungoma!
Beau danseur à la taille élancée! Va chercher, va chercher, devin!**

Il danse toujours; telle la Pythie antique, il entre dans un état de surexcitation nerveuse, d'inspiration. Il brandit la queue magique, dilate ses narines, hume l'air de tous côtés, comme s'il voulait sentir d'où vient le mauvais sort, puis il prend ses jambes à son cou et se précipite dans une certaine direction, tandis que

l'assemblée continue à chanter et à battre des mains. Il arrive vers une hutte, y entre et plante victorieusement son assagaie dans un coin. On creuse à cet endroit et on découvre justement là où tel individu dressait son oreiller de bois, la nuit, pour dormir, une petite gourde pleine de sang, des paquets d'objets équivoques servant aux maléfices, ou peut-être un serpent. Il est d'ailleurs fort possible que le devin les y ait cachés d'avance. Néanmoins il les emporte triomphalement : ce sont là les armes avec lesquelles les jeteurs de sorts perpètrent leurs crimes, les « sangs » (tingati) qu'ils allaient jeter de nuit sur leurs victimes.

Il revient au village du chef. Celui-ci, très fâché, lui ordonne d'aller montrer ces objets à leur possesseur. Alors le magicien, faisant signe à la foule de cesser son chant, ira les jeter devant l'occupant de la hutte, pour lui faire honte en présence de tout le monde. Les charmes mystérieux et la gourde du noyi seront en tout cas consumés par le feu, et il faudra que les morts et les maladies s'arrêtent au village.

e) L'ordalie du mondjo.

Le moyen final et suprême de démasquer les baloyi est, nous l'avons mentionné plus haut, l'ordalie du mondjo. Il s'agit ici d'une procédure légale ordonnée par le chef en vue de l'instruction judiciaire du cas. Cette coutume rappelle les jugements de Dieu du Moyen-Age (ordalie vient de « urteil », jugement). Elle est connue de la plupart des tribus bantou, variant de l'une à l'autre, mais ayant toujours le même objet en vue, à savoir la découverte des jeteurs de sorts en les faisant passer par une épreuve à laquelle les coupables sont censés succomber.

Cette épreuve s'appelle, parmi les Rongas, comme d'ailleurs d'un bout à l'autre de la tribu thonga, *boire le mondjo* (kou nwa mondjo). Le mondjo est une plante de la famille des Solanées, une *Datura* probablement, qui possède des propriétés intoxicantes et dont un magicien spécial se sert dans la préparation du breuvage destiné à révéler les jeteurs de sorts. Toute personne accusée de sorcellerie ou d'un crime quelconque peut avoir recours à ce moyen pour se disculper. Il est possible qu'une femme accusée d'adultère, par exemple, dise : « Allons boire le mondjo. » Le magicien du mondjo lui donnera, de même qu'au plaignant, un peu de sa drogue, et celui des deux qui sera enivré par le breuvage magique ou qui, après l'avoir bu, tombera dans l'inconscience,

sera déclaré coupable. Mais il se peut aussi que l'ordalie du mondjo soit ordonnée par les chefs, comme le rera nyiwa, non seulement pour avertir mais pour démasquer les jeteurs de sorts et se débarrasser d'eux.

Voici comment a lieu cette cérémonie au Nondwane. Quand la décision a été prise à la capitale que tous les sujets subiront l'ordalie, le chef envoie dire aux gens de Chihahou de préparer le mondjo. Ces gens-là forment un petit clan sur la rive gauche du Nkomati, pas très loin de la mer, au Nord du district de Manyisa. La plante du mondjo est cultivée par les médecins de Chihahou, mais elle n'est en aucune façon leur propriété, car mon voisin Hamounde, qui demeurait à Rikatla, à deux pas de la station, en avait un plant dans son jardin où je l'ai vu moi-même. Mais c'est à Chihahou qu'on possède la recette pour la préparation de ce philtre enchanté. Elle est fort compliquée et délicate. Il y entre des ingrédients étranges, entre autres — fait à noter — *un peu de graisse d'un lépreux mort depuis longtemps* et que l'on a conservée, ou une poudre faite avec l'os calciné de ce même lépreux! Pour être sûrs que la boisson est efficace, les gens de Chihahou l'expérimentent sur un certain individu nommé Moudlayi. Cet homme passe pour le chef, le « taureau » de tous les jeteurs de sorts de la contrée (nkounzi ya baloyi). Il est plus fort que tous les autres dans l'art des maléfices. Si donc le philtre produit en sa personne l'ivresse caractéristique par laquelle les jeteurs de sorts sont révélés, c'est que la préparation a bien réussi. Au cas où Moudlayi n'aurait pas été enivré, on enverra dire au chef : « Yi hi hloulile », « le breuvage nous a vaincus » et on fera un nouvel essai jusqu'à ce que le mondjo ait la vertu nécessaire. Lors donc qu'ils ont fini la préparation du philtre, les gens de Chihahou s'en viennent selon les prescriptions de l'étiquette, non chez le grand chef, mais auprès de celui des conseillers qui représente les intérêts de leur coin de pays. Les autres conseillers viennent les saluer, mais l'affaire est tenue secrète. On envoie alors des messagers chez tous les petits chefs du district, en leur disant de se réunir dans tel et tel endroit avec tout leur monde. Cette assemblée populaire a lieu aux environs d'un lac. Chaque homme, chaque femme doit défilier devant les maîtres du breuvage et boire une petite gorgée tiède de la décoction dans un récipient particulier. Déjà à ce moment-là, quelques-uns, saisis de terreur, se confessent : « Ndja loyal » — « Je suis un jeteur de sorts », disent-ils. On les réunit à part, sous un arbre. Les autres s'assoient en ligne, au grand soleil de midi. Les voilà donc assis, tous, exposés à la chaleur torride. Ils ont

reçu cet ordre : « Ne bougez pas! N'allez pas vous gratter! Demeurez immobiles! »

Moudlayi se met à danser devant eux. Il écarquille les yeux, puis fixe les buveurs de mondjo d'une manière étrange. Dans sa chevelure est plantée une grande plume qu'il fait aller de gauche à droite en balançant la tête... Tous le regardent avec intensité.

Soudain en voilà un qui se gratte le bras frappant dans sa petite trompette qui fait *nlé-nlé-nlé*, Moudlayi s'approche de lui et lui fixe sa plume dans les cheveux, au-dessus du front. L'autre cherche à l'enlever, mais il frappe l'air à côté de la plume, incapable de la saisir. En voilà un second qui manifeste les mêmes symptômes d'ivresse (*popya*), un peu plus loin. Moudlayi continue ses allées et venues au bruit de son pipeau. Un troisième, un quatrième sont vaincus à leur tour. Ils veulent se relever, ils empoignent les herbes pour s'aider, ils tombent à terre ou se traînent impuissants. Les autres s'écartent d'eux. Il paraît que le mondjo arrête la salivation chez tous ceux qui participent à l'ordalie; mais, chez les vrais coupables, ce phénomène s'accroît; leurs mâchoires se crochent. Ils veulent parler et font : *bé-bé-bé-bé* (ils bégayent). On les emporte, on va les mettre tous ensemble sous l'arbre où les conseillers du chef les gardent, empêchant leurs amis et parents de s'approcher d'eux.

« *Sekelekanel* » — « Levez-vous! » crie-t-on alors à tous les autres, à la foule, à ceux qui n'ont pas été enivrés. Sautant sur leurs jambes, ils doivent courir de toutes leurs forces jusqu'au lac et aller s'y baigner. Quelques-uns s'embarrassent en chemin; ils se bousculent, tombent par terre, y restent, incapables de se relever. D'aucuns même se laissent choir dans l'eau : tous ceux-là sont des baloyi. Les autres, ceux qui ont traversé victorieusement l'épreuve du mondjo, reviennent et sont licenciés après avoir reçu trois pincées d'une certaine poudre; ils jettent l'une par-dessus l'épaule droite, l'autre par-dessus la gauche et mangent la troisième, cela pour enlever encore la souillure qu'ils ont contractée en buvant ce breuvage dégoûtant où se trouve en dissolution... de la graisse humaine! Quant aux malheureux hypnotisés, leur affaire est certaine. La boisson magique a révélé leur caractère criminel. Il faut leur faire avouer leurs forfaits. Les conseillers les interrogent. Pour leur rendre la capacité de parler, on leur verse dans la bouche une tisane particulière faite avec une plante nommée « *tchéké* », on les masse (*lthema*) avec les feuilles sur les joues et sur tout le corps. Ils retrouvent leur salive. Peu à peu ils reviennent à eux, et

alors ils parlent : « Oui! Je mange les gens! j'ai mangé tel et tel, j'ai encore une provision de sa chair... Je déteste tel et tel et voudrais le tuer, mais je ne l'ai pas encore fait... Je jette des sorts au maïs pour l'empêcher de croître. » Alors ils sont sévèrement tancés on leur dit : « Cessez vos sortilèges! Faites que les céréales réussissent, sinon nous vous tuons! »

Comment expliquer les phénomènes causés par le mondjo? D'après la déclaration d'un vieil indigène, l'ivresse des baloyi provient de la présence d'éléments de chair humaine dans le breuvage. Le noyi, qui les avale avec le philtre, a ainsi accompli pendant le jour ce qu'il a coutume d'accomplir la nuit : il a mangé son prochain; de là le fait qu'il a perdu ses sens. En réalité, l'individu qui administre la drogue est assez habile pour la distribuer inégalement, en donnant une plus forte dose à ceux que l'on soupçonne d'être des baloyi. De plus — et il n'y a pas de doute à ce sujet — Moudlayi se sert des procédés de l'hypnotisme; il suggestionne son monde et voilà pourquoi certains individus tombent dans un état qui semble bien être cataleptique.

3° *La punition des jeteurs de sorts.*

Quel est le châtement infligé à ceux qui sont déclarés coupables du crime de sorcellerie? Rappelons-nous que la sorcellerie est un crime, un homicide, doublement condamné par le tribunal. Elle avait été définitivement prohibée par le chef Shilouvane, en ces termes : « Je ne permets à personne de mourir, dans mon pays, à moins que ce ne soit de vieillesse. Que les baloyi cessent leurs enchantements, ou je les tuerai tous! » Autrefois le crime de sorcellerie encourait la peine de mort et le coupable était pendu sur-le-champ. Le dernier qui, dans le clan Nkouna, mourut de cette manière fut Moudebane; ce fut Mankhélou lui-même qui l'exécuta. Les jeteurs de sorts sont empalés ou noyés, suivant les cas.

Si le crime ne paraît pas justifier un pareil traitement, on a recours à la flagellation ou au bannissement. A Khosène, les jeteurs de sorts étaient chassés des villages et ils erraient dans le pays, dormant dans des villages en ruine, sujets aux moqueries et aux insultes des enfants; on leur attachait autour des biceps des nerfs de bœufs que l'on serrait au point de les faire pénétrer dans les chairs, occasionnant de terribles douleurs.

L'un de mes informateurs, Fénise, qui but le mondjo à la mort de Zihlahla, le chef du district de Mpfoumo, décédé aux environs de 1870, me dit que la plus forte pénalité imposée aux sorciers fut

une amende d'une ou deux chèvrès ou d'une livre sterling. Il attribuait à la proximité des Blancs la douceur de cette punition. Les gouvernements civilisés établis en Afrique font en effet leur possible pour lutter contre la recherche en sorcellerie et leurs efforts n'ont pas été inutiles. Actuellement, les chefs indigènes se contentent d'infliger aux jeteurs de sorts une amende de 10 ou 15 livres sterling dont ils prélèvent eux-mêmes la moitié. J'ai entendu dire que l'un d'eux, qui déclarait être chrétien, ne voyait aucune objection à augmenter ainsi sa liste civile en poursuivant les jeteurs de sorts.

IV. — CONCLUSIONS SUR LA SORCELLERIE.

La sorcellerie est un des grands fléaux de la vie indigène. Cette superstition qui a pris possession de l'esprit bantou exerce sur celui-ci un pouvoir énorme que j'attribue à trois causes : 1° *Les croyances animistes*, dont l'explication est donnée à la page 322, et qui sont à la base de l'idée de la double existence des haloyi. 2° *Le cannibalisme*, qui n'a peut-être jamais existé en tant que coutume générale au Sud de l'Afrique, mais qui a été pratiqué sporadiquement dans les périodes de famine et qui a laissé dans l'esprit des générations subséquentes un sentiment de dégoût et d'horreur; ce sentiment se manifeste aussi dans leurs nombreuses histoires d'ogres; 3° *La haine terrible* dont l'indigène est capable. S'il est possible que, dans ces tribus, des membres de la communauté en accusent d'autres d'avoir tué et mangé des êtres humains, c'est parce qu'ils savent qu'un indigène possédé par la haine ne recule devant rien pour assouvir son désir de vengeance.

Rappelons-nous d'ailleurs que les superstitions de la sorcellerie étaient fort répandues, au temps de nos propres ancêtres; c'était une véritable épidémie aux xiv^e et xv^e siècles et au xvi^e siècle même; dans la plupart des pays européens, des centaines de sorciers furent soumis à la torture et brûlés vifs, condamnés par les tribunaux officiels. J'ai tenté d'établir un parallèle entre les idées et les pratiques des sorcelleries de la Suisse française et celles des Thongas. Je ne puis m'y arrêter ici et me bornerai à renvoyer le lecteur au numéro d'octobre 1910 de la *Revue Foi et Vie*, où cette comparaison a fait l'objet d'un article. La différence la plus frappante consiste en ce que, chez les Thongas, nous sommes encore dans *l'âge prédualistique*, où l'opposition entre un Esprit bon et moral (Dieu) et les esprits du mal (les démons, Satan) n'existe pas encore dans la religion. Ainsi ils n'invoquent

pas le pouvoir de Dieu pour révéler les sorciers ou pour protéger l'innocent contre leurs sortilèges lesquels ne sont pas envisagés comme venant du diable. Mais ce sont les mêmes conceptions animistes qui se retrouvent à la base de la sorcellerie européenne et de la sorcellerie africaine.

Cette superstition a sur la vie indigène un effet désastreux. Elle est une source intarissable de trouble, de craintes, de querelles, de douleurs. Chose curieuse, la sorcellerie est en augmentation depuis ces dernières années. Elle cause la ruine des villages. — « Autrefois », disent mes informateurs, « vous pouviez voir des villages de dix ou vingt huttes. Aujourd'hui, ils sont détruits par les accusations de sorcellerie. Chaque individu va bâtir sa hutte à part, par crainte d'être ensorcelé ou parce qu'il est soupçonné d'être un noyi »¹.

La tribu Thonga souffre profondément des résultats de cette superstition de la sorcellerie; et c'est là ce qui explique un mouvement étrange, mi-magique, mi-religieux, qui se produisit dans les années 1914 à 1917 et qui fut un effort sérieux et touchant de la tribu pour se libérer de cette plaie. On trouvera à l'appendice V la description du « Mouvement de Mourimi ».

J'ai déjà expliqué comment j'estime que le Gouvernement pourrait et devrait intervenir dans la répression de la sorcellerie. Mais elle ne sera véritablement extirpée que sous une double influence : celle de l'esprit scientifique qui détruira les absurdes conceptions animistes magiques qui forment la base de ces pratiques superstitieuses et celle de la religion chrétienne, la religion d'amour et de lumière qui bannit la crainte et la haine.

1. La sorcellerie est un mal qui affecte aussi les communautés chrétiennes indigènes où elle sème la haine; cette doctrine animiste est beaucoup plus difficile à extirper que l'ancestralité qui est complètement abandonnée au bout de peu de temps par les convertis.

Il en est parmi les chrétiens indigènes qui sont tellement convaincus de la réalité de la sorcellerie qu'ils interprètent Matth., X, 28, en disant : « Ceux qui tuent le corps et qui ne peuvent tuer l'âme, ce sont les baloyi. » Malheureusement, une traduction en zoulou du mot grec *καρμα* en un mot qui correspond à *baloyi*, dans Apocalypse, XXII, v. 15, est venue confirmer leur idée que les jeteurs de sorts existent réellement, puisque la Bible elle-même les mentionne! Il va sans dire que les plus avancés parmi eux comprennent l'absurdité des théories de la sorcellerie; mais beaucoup n'en sont pas encore arrivés là. J'en donnerai pour preuve la lettre suivante de Johannesburg adressée par un jeune converti à son père : « Si le Seigneur le permet, je rentrerai à la maison en février; attends-toi donc à me voir ce mois-là. Je te supplie de n'avertir personne de mon retour, de peur qu'on ne m'ensorcelle en préparant (litt. en plaçant) des serpents pour moi (*ba ndji bekela tinyoka*) ».

D. — DIVINATION

Les pratiques divinatoires sont extrêmement répandues chez les Thongas. Enveloppés de tant d'influences malfaisantes, possédant peu ou point de connaissances scientifiques et n'ayant aucune notion d'un Dieu capable d'illuminer le chemin de la vie, ils essaient d'obtenir des directions par les diverses méthodes qu'ils ont inventées, et il faut admettre qu'ils sont arrivés dans ce domaine à un très haut degré d'habileté. Leur désir intense de connaître ce que réserve l'avenir est à la base des présages et des pratiques divinatoires. Considérons brièvement les premiers.

I. — LES PRÉSAGES.

Il en existe deux catégories; certains objets sont de mauvais augures, ils *singita* ou *hlolela*, c'est-à-dire qu'ils prédisent un malheur; d'autres au contraire sont favorables, ils annoncent le bonheur, et particulièrement l'abondance de la viande! Parmi les premiers, nous avons mentionné déjà les *étoiles filantes* (p. 265); *l'escargot* (p. 294) : s'il vous arrive d'en rencontrer un sur le chemin, vous apprendrez peu après la mort d'un membre de votre famille; *la tige de cuscute* (*yendjé-yendjé*)¹; néanmoins certaines familles ne la considèrent pas comme un mauvais présage, bien qu'à d'autres elle prédise le malheur; *l'abeille mbonga* appartient à la même classe de présages (p. 293) ainsi que les espèces variées *des parasites des arbres*. De même la *vipère* (p. 295) le *likure* (p. 295), petit serpent grisâtre : s'il souffle sur vous ou s'il vous mord, vous maigrissez et deviendrez gris comme lui; l'oiseau aux longues pattes *chilshinyariendjo* prédit le malheur quand on le rencontre étant en voyage (I, p. 322) comme aussi le serpent *bouwoumati* et l'oiseau *nkangou*.

D'autres objets sont des présages favorables : le coléoptère

1. La cuscute croît sur les collines sablonneuses du pays thonga où elle couvre de grandes étendues de terrain; on sait que cette plante, qui a d'abord une racine, devient ensuite un parasite des végétaux auxquels elle s'attache, et alors sa tige et sa racine meurent. Les indigènes ont remarqué ce fait et la cuscute en a pris à leurs yeux une valeur spéciale. Lorsqu'ils trouvent par hasard une plante encore pourvue de sa tige et de sa racine, les magiciens la prennent et en font usage, en particulier dans les rites de l'exorcisme. Mais, en ce qui concerne le commun des mortels, cette tige rare est un mauvais présage.

Eccepleptera, la *Mutilla* (p. 291) et particulièrement le *Bombalosi*, de la famille des Curculionides, curieux insecte qui, aussitôt qu'on le touche ou l'effraie, se laisse tomber par terre et fait le mort; il est le symbole de la richesse. Les indigènes le suspendent à une ficelle au-dessus de la porte de la hutte; j'ai entendu dire que d'autres le suspendent à leurs cheveux et, dans ce cas, il est censé manger les poux!

Les indigènes croient à toutes ces superstitions avec plus ou moins de sérieux. Mais lorsqu'il s'agit de sonder l'avenir et de découvrir ce qu'ils ont à faire pour éviter le malheur, les Thongas ont recours à de véritables méthodes de divination. Parmi ces pratiques de mantique, il y en a de simples et de plus compliquées.

II. — MOYENS DE DIVINATION DE MOINDRE IMPORTANCE.

1^o Le premier que je mentionnerai est le *pshapsha* qui correspond à ce que nous appelons la courte bûche et qui se pratique exactement de la même manière, en plaçant entre les doigts des brins d'herbe ou des bâtonnets de longueurs différentes et en tirant l'un d'eux après avoir décidé d'agir de telle et telle manière suivant que ce serait le plus long ou le plus court qui sortirait. Le *pshapsha* est plus ou moins un jeu, auquel se livrent surtout les enfants;

2^o Une méthode plus sérieuse de divination est le *mondjo*, le philtre enchanté, employé en tribunal comme moyen officiel pour découvrir les coupables (I, p. 409) surtout les jeteurs de sorts et les femmes adultères. Nous l'avons décrit longuement dans le paragraphe qui précède;

3^o Un troisième moyen est la *divination par extase* employée par le magicien lorsqu'il « hume l'air » pour découvrir les sorciers. Les hommes âgés affirment qu'il existait autrefois des devins qui étaient capables de devenir quoi que ce soit lorsqu'ils s'étaient mis dans cet état psychologique particulier où les facultés subliminales peuvent se développer d'une manière extraordinaire. Hendrick, un vieillard de Khosène, me disait, parlant de l'un de ces *chinousa* (terme par lequel on désigne cette espèce-là de devins) : « Il avait coutume de parcourir le pays en pratiquant son art dans les villages. Il pouvait décrire minutieusement une chèvre qu'il n'avait jamais vue; ou, si quelque individu, pour l'éprouver, avait enfoui dans la terre un objet quelconque, il s'en allait tout droit là où l'objet était caché et disait : « Creusez là et

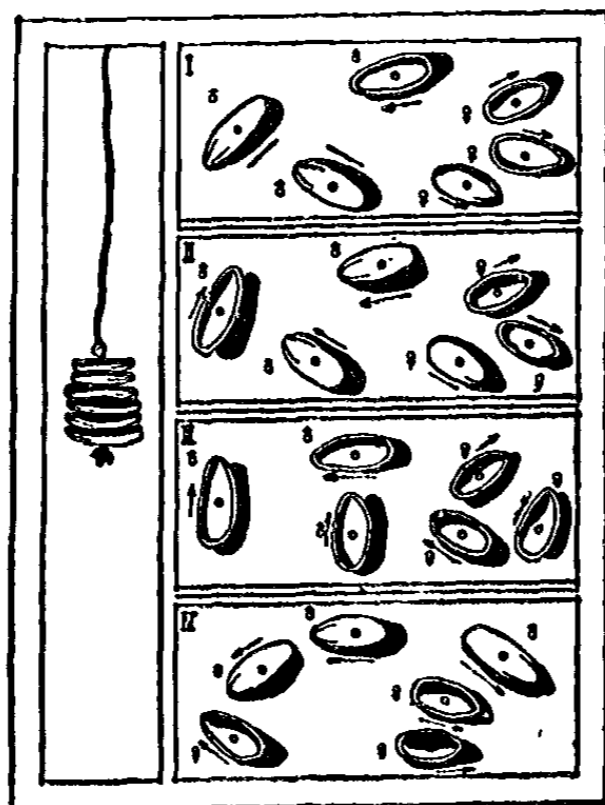
vous le trouverez ». Viguet affirmait aussi qu'autrefois, dans les clans des Hlabis, on rencontrait des devins véritables, dignes de toute confiance; et j'ai entendu raconter moi-même, par un témoin sûr, qu'un certain devin, appelé dans un village des environs de Rikatla, avait réellement découvert des livres sterling qui aient été cachées quelque part par un individu qui avait quitté le pays.

4° et 5° Un jeune homme du clan de Mabota me fit la description de deux autres méthodes de divination qu'employait son père, le vieux Toumbène (I, p. 494). L'une s'appelait *le Petit Gobelet* (chintjekwana). Le devin prenait dans la main gauche un petit gobelet et le tenait par son anse. Il y plaçait une corne, soit de chèvre, soit d'antilope, et, de la main droite, il se frappait la cuisse droite, tout en posant la question qu'il voulait élucider. Il disait : « L'affaire est-elle bien telle que je dis? » S'il avait bien deviné, la corne se mettait à s'agiter. Si tel n'était pas le cas, elle restait immobile. Toumbène consultait aussi le sort au moyen de *la Petite Calebasse* (nhoungoubane). Il avait suspendu au cou de la dite calebasse des lambeaux d'étoffe. De plus, autour de la calebasse, il avait passé une ficelle dont il tenait l'extrémité par le pouce de la main gauche. Il élevait cette main, tandis que, de la droite, il se frappait doucement la cuisse droite, tout en interrogeant sa calebasse, l'appelant du nom qu'il lui avait donné, Nkochi-wa-tihomou. Lorsque la calebasse était d'accord, elle répondait au moyen des lambeaux d'étoffe qui s'agitaient en tous sens. Sur quoi il lui disait : « Arrête-toi! » et elle s'arrêtait. — « Il nous étonnait beaucoup, notre père », ajoutait mon informateur! « Son pouvoir de divination venait de ce qu'on lui avait fait certaines incisions à la main et qu'on y avait inoculé une médecine spéciale. Il avait été instruit par un homme nommé Chitakoulé. Ceux qui n'ont pas été initiés ne peuvent consulter la calebasse; les lambeaux d'étoffe ne s'agitent pas pour eux, pas plus que ne s'agite la corne du petit gobelet. »

Tous ces moyens de divination sont primitifs. Nous en arrivons maintenant à ceux qui sont plus compliqués, en particulier aux fameux osselets divinatoires. Mais avant d'aborder ce sujet extrêmement curieux et intéressant, il nous reste à décrire le système du *Hakati*, qui est basé sur les mêmes idées, et qui, par le fait qu'il est plus simple, offre une introduction utile à l'étude des osselets.

III. — LE HAKATI.

Hakati (yin-tin) est le nom donné au noyau d'un certain fruit du désert; ce noyau, ovale, est coupé en deux parties qui forment deux cupules pointues, légèrement entaillées aux extrémités. Chacune des deux extrémités est appelée *nomou*, la bouche, bien qu'il y ait évidemment deux parties, la partie antérieure qui est pointue, tandis que la partie postérieure est émoussée. Un jeu se compose de six cupules, trois mâles (♂) et trois femelles (♀),



LES HAKATI.

les premières se distinguant uniquement par leurs dimensions plus considérables. Dans le jeu que je possède, quelques cupules sont marquées de signes différents qui ne semblent pas avoir d'autre but que celui d'aider le devin à reconnaître immédiatement telle et telle coquille. Les coquilles, percées d'un trou au milieu, peuvent être passées dans une ficelle et suspendues autour du cou (voir le côté gauche du cliché ci-contre).

Le *hakati* s'emploie surtout dans la contrée

hlengwé (Gaza) et fut inventé, dit-on, par la tribu ndjao; les Rongas ainsi que d'autres clans parmi les Thongas, le découvrirent lors de leurs expéditions de chasse et l'introduisirent chez eux. Ce sont surtout les chasseurs qui s'en servent, dans le but d'obtenir des directions et des prédictions au sujet de leurs entreprises cynégétiques et parfois aussi de leurs affaires domestiques (*psa mouti*) quoique, dans ce dernier cas, le *hakati* ne soit guère suffisant.

Je donne ici l'illustration de quatre cas qui me furent expliqués par Spoon. Les coquilles sont jetées sur une natte, et, pour inter-

prêter le cas, il faut tenir compte de deux choses principales : la direction vers laquelle elles pointent et le côté sur lequel elles sont tombées, soit sur le dos, dans la position négative, qui laisse voir le côté concave de la coquille, soit sur leurs « jambes », dans la position positive, qui laisse voir le côté convexe de la coquille.

N° 1. — Deux coquilles femelles sur le dos, dirigées vers la droite : ce sont les femmes qui sont restées au village, endormies. Une autre (coquille ♀ sur ses jambes) est debout, c'est-à-dire déjà au travail. La coquille mâle, en haut, c'est le chasseur qui s'en va de grand matin poursuivre l'éléphant (la coquille ♂, à droite) avec son fusil (la coquille ♂ en bas). Le chasseur est sur le dos : il a manqué l'éléphant qui, étant sur ses jambes, s'enfuit ! Le présage est défavorable !

N° 2. — Même scène : les femmes endormies au logis, à l'aube. Mais ici le chasseur est sur ses jambes et l'éléphant sur le dos : l'animal sera tué ! Signe favorable !

N° 3. — Un cas de maladie. Tout le monde sur le dos, mâles et femelles ! Leurs cas est désespéré ! C'est à peine s'ils respirent encore !

N° 4. — Un autre cas de maladie. A gauche, trois coquilles ; celle du milieu est le patient ; celle d'en bas, dans la position négative, représente la douleur du patient, sa bouche grande ouverte, gémissant ; celle du haut est une coquille femelle, une femme qui est cause de la maladie, soit par ensorcellement, soit parce qu'il a eu des relations illégales avec elle. A droite, trois autres coquilles : celle d'en haut, la coquille mâle, représente un ami qui sort du village à la recherche d'un remède ; les deux autres, des coquilles femelles, sont deux femmes qui ouvrent la bouche, non pour se lamenter, mais pour rire ! Elles se moquent de l'individu qui fut assez sot pour s'exposer à une pareille honte !

Ceux qui s'adonnent à la pratique de l'art du hakati doivent aussi passer par une initiation. Il faut qu'ils enfouissent leurs coquilles dans la terre du chemin et, quand passe une personne, ils en déterrent une qui doit être mâle si le passant est un homme et femelle si c'est une femme.

IV. — LES OSSELETS DIVINATOIRES (BOULA).

Le hakati est considéré comme un moyen plus ou moins enfantin. Au contraire, les osselets divinatoires constituent tout un système admirable, de divination et le rôle qu'ils jouent dans la vie de la tribu est énorme. Ils sont appelés, de leur petit nom, *nhlolo* (yin-tin) ; mais on les désigne surtout par leur grand nom : *boula*, sans doute le même mot que *kou boula*, parler, c'est-à-dire la Parole, avec une lettre majuscule, la Révélation ! Il me souvient avoir entendu dire au vieux Masélésélé, magicien Nkouna : « Vous,

chrétiens, vous croyez en votre Bible. Notre Bible à nous est de beaucoup supérieure! Ce sont les osselets divinatoires! »

J'ai eu, pour m'initier à cet art merveilleux, plusieurs maîtres. Spoon, tout d'abord; Spoon n'était qu'un commençant, et son jeu n'était pas complet, mais il avait une connaissance parfaite des règles et toutes ses explications me furent confirmées dans la suite de mon étude. Mon second maître fut Masélélé, le vieux Nkouna auquel il vient d'être fait allusion; il était aveugle et reconnaissait au toucher ses osselets pour lesquels il professait une véritable vénération. Pour le malheur de ce pauvre Nkouna, sa hutte fut la proie de l'incendie, lors de la guerre de Sikororo (I, App. X) et le précieux panier qui contenait ses osselets fut détruit. « Pourquoi ne t'ont-ils pas averti du destin qui les attendait? » demandai-je un jour à Masélélé. « Puisqu'ils savent tout, ils auraient pu te donner l'ordre de les sauver! » Il ne trouva rien à répondre à cette remarque, mais sa foi n'en demeura pas moins inébranlable. Tel était aussi le cas de Mankhérou qui, sa vie entière, pratiqua son art, et qui était attaché à ses osselets par toutes les fibres de son cœur. Son jeu, le plus complet que j'aie jamais vu, comprenait 64 objets. Il possédait même deux jeux, l'un contenu dans un sac de cuir, l'autre dans une sorte de filet aux mailles serrées; il nommait le premier le Père et le second le Fils. Le Père restait toujours au logis tandis qu'il prenait le Fils avec lui dans ses voyages ¹.

J'ai passé avec lui bien des heures, cherchant à comprendre son enseignement dans son entier et lui-même se donnant beaucoup de peine à m'initier de la sorte; il ne me cachait rien et était le premier à s'étonner de sa complaisance à mon égard : « Je ne dirais pas cela à mon propre fils! » s'écriait-il. J'eus donc là l'occasion de pénétrer dans les profondeurs de l'esprit bantou qui n'a probablement rien inventé de plus compliqué et de plus typique que ce système de divination. Il est évident qu'une personne raisonnable ne peut en aucune façon croire à la valeur objective de ces pratiques. L'astragalomancie n'a pas plus de réelle valeur que la chiromancie, la nécromancie et toutes les autres « mancies ».

1. J'ai entendu parler d'un joueur d'osselets du Tembé qui possédait aussi deux paniers d'osselets auxquels il donnait les noms de panier des chefs et panier des sujets; il faisait usage du premier dans les cas de crimes, pour découvrir les auteurs de sorts; ces osselets-là étaient « ceux qui tuent », et lorsqu'ils avaient accompli leur œuvre, le devin les laissait reposer une semaine entière, se servant durant ce laps de temps du second panier. Il les lavait ensuite, et ils pouvaient être employés à nouveau.

Néanmoins, je dois admettre que le système thonga dépasse de beaucoup en ingéniosité les autres systèmes à moi connus et qu'il répond admirablement aux besoins des indigènes, car il correspond à tous les éléments de leur vie et les photographie, pour ainsi dire, de telle manière que, dans tous les cas possibles, des indications et des directions peuvent être obtenues.

J'ai expliqué dans ses détails l'art de Spoon dans « Les Ba-Ronga ». Je m'en tiendrai ici aux révélations de Mankhélou; elles sont plus complètes, car ce vieillard était un maître de la profession de devin comme de celle de médecin indigène.

1° Objets formant le jeu d'osselets divinatoires.

Ils peuvent se diviser en deux classes : les *osselets* proprement dits, dont la plupart sont des os astragales, et les divers objets qui *ne sont pas des os*. Je vais les énumérer en indiquant chaque fois leur nom indigène, car ce sont des mots techniques formant un vocabulaire à part d'un caractère vraisemblablement archaïque.

a) Dans la première classe, celle des os, nous trouvons tout d'abord des os *d'animaux domestiques*, chèvres et brebis qui, par là même, représentent *les gens du village* :

Cinq astragales de boucs : 1° *Mboulwa*, l'astragale d'un vieux bouc qui a subi l'opération de la castration, le vieillard. 2° *Mboulwana* (diminutif de *mboulwa*), un bouc moins vieux : les hommes d'âge mûr. 3° *Chivimbiri*, un bouc non opéré : les hommes dans la fleur de l'âge. 4° *Chivimbidjana* (diminutif du précédent), un plus jeune bouc non opéré : les jeunes hommes de seize à vingt ans. 5° *Morisana wa limbouli chiañwa-mafi*, l'astragale d'un chevreau encore allaité : les petits garçons, les bergers des troupeaux.

Six astragales de chèvres : 1° *Gocha nkala wa mboulwa*, la vieille femme qui n'est plus capable d'enfanter¹. 2° *Mihlan-*

1. Cet osselet a une longue histoire, comme c'est d'ailleurs le cas de la plupart d'entre eux. Quand Mankhélou fut emprisonné et condamné à mort sous l'ancien gouvernement boer pour avoir étranglé un soi-disant jetour de sorts (I, p. 410), un devin consulta les osselets pour lui, et lui conseilla de dessiner sur le sol l'image d'un village indigène et d'invoquer chaque jour ses dieux-ancêtres du côté maternel, l'assurant qu'ils le délivreraient et il lui enjoignit de leur sacrifier une chèvre lorsqu'il serait de retour à la maison. Il ajoutait : « Si quelqu'un t'offre une vache en chemin, refuse! » Grâce à des pôtitions présentées au Gouvernement en sa faveur, Mankhélou fut en effet relâché. Sur le chemin du retour, tout le monde venait l'accueillir. Les habitants d'un certain village voulurent lui offrir une vache, mais

gwana ya boukati, chingouki cha timbouti, une femme d'âge mûr, encore capable d'enfanter et qui s'enduit encore d'ocre. 3° *Ntiboulana* (de tiboula, enfanter pour la première fois, I, p. 181) : la jeune femme mariée qui n'a eu qu'un enfant. 4° *Nhombela*, une chèvre avant la parturition : la jeune fille qui pratique le *gangisa* (I, p. 95), qui rôde de nuit et n'est pas encore mariée. 5° *Nhombedjana et nhombedjana yo-añwa-mafi*, chevrette sevrée et chevrette allaitée : fillette qui ne sait encore rien dans le domaine sexuel, ou nourrisson.

Ici, comme partout ailleurs, les chèvres représentent les sujets, les brebis par contre correspondent aux chefs. Il y a cinq astragales de brebis : 1° *Hamba, nouna wa noni* : un bélier opéré, le chef et les membres âgés de la famille royale. 2° *Chikwéla cha timpfou* ou *Khouna ra timpfou*, un bélier non opéré : les fils de la famille royale, les *éyévé:l* (bana-ba-kou-psala). 3° Un autre *Shikwéla*, astragale du bélier qui fut sacrifié lors de la guerre de Sikororo et dont le psanyi servit à l'aspersion de l'armée Nkouna; cet astragale représente l'armée; il est l'objet d'une attention particulière quand les osselets sont jetés en rapport avec une affaire militaire. 4° *Noni wa timpfou*, une vieille brebis, la veuve du chef. 5° *Nhombela ya timpfou*, une jeune brebis, les jeunes filles de la famille royale. Quant à la femme du chef, elle est représentée par l'astragale de l'antilope femelle *mhala*.

Dans l'un de ses jeux d'osselets, Mankhélou possédait aussi deux objets *provenant d'un bœuf* : l'un, un os poli, de forme ovale et long de cinq centimètres, l'autre, un sabot orné de marques triangulaires sur l'un de ses trois côtés (voir cliché). Ces deux os représentaient la tribu Nkouna qui a pour totem un buffle (Comp. I, p. 346). Mais c'est là une coutume empruntée aux Soutos-Pédis. Je n'ai jamais rencontré ailleurs, dans le système de divination thonga, d'osselets correspondant à des totems; l'idée du totem est entièrement étrangère à l'esprit des Thongas qui n'ont pas subi l'influence de leurs voisins Pédis.

A côté des astragales d'animaux domestiques, il y en a un grand nombre qui proviennent d'animaux sauvages.

Tout d'abord, les antilopes : le *mhala mâle, tsombé ra mhala*, signifie le chef, et la *mhala femelle, sa femme*; le *mhounti mâle,*

il refusa. Quand il fut arrivé à son village, une des femmes de son oncle maternel vint à lui, lui apportant vingt pots de bière, cinq paniers de maïs et lui amenant trois chèvres. Il s'empressa de sacrifier une des chèvres, dont l'astragale devint la *gocha* de son jeu d'osselets... Il ne peut regarder cette *gocha* sans un tressaillement du cœur!

tsombé ra mhounti, le duiker des assagaies, signifie les guerriers, et la femelle mhounti, appelée *mbiri*, désigne les femmes de mœurs légères : *mbiri ya kou lola*, *ñwachifamba ni mafoura ekou rimène*, la femme qui s'enduit le corps de graisse et d'ocre, même pour aller aux champs (cherchant ainsi à attirer l'attention des hommes). Le *nolangou* (reedbuck) qui erre la nuit, signifie les jeteurs de sorts qui se livrent de nuit à leurs enchantements. Mankhélou, dans son jeu, n'avait que l'astragale de la femelle. L'antilope *mhalala* habite les forêts; elle n'aime pas à en sortir pour aller dans la plaine; son astragale désigne par conséquent le chef qui se repose dans sa hutte et ne va pas s'exposer au labeur et à la chaleur du jour.

L'astragale du *ngoloube ya kou dya marambo, yi tjela mitchi yi ralarala, yi langoula hi mallhelo*, le sanglier qui mange des ossements, qui creuse des trous et qui furette de tous côtés, c'est le mège à la recherche de racines pour la préparation de ses drogues. La femelle du sanglier est la femme du mège.

Trois astragales d'une forme très différente, proviennent de *babouins* : *nouna wa mfené*, le babouin mâle, *nsali wa mfené*, le babouin femelle, *nhombela ya mfené*, le jeune babouin. Ils symbolisent le *village*, le village ferme, en sécurité, car les babouins ne changent jamais le lieu de leur habitation. « Jamais on ne voit les ruines de leurs demeures; les hommes ont beau bâtir dans leur voisinage, ces singes-là ne quitteront pas définitivement l'endroit; au printemps suivant on les voit réapparaître. »

Les osselets suivants sont asexuels. Il en existe un seul dans chaque jeu, sans qu'il soit indiqué s'il est mâle ou femelle. C'est d'abord une phalange de *lion* (*ndjao*) mâle ou femelle, provenant soit d'une patte de devant, soit d'une patte de derrière, gauche ou droite. Le lion étant le roi des animaux sauvages, le chef par excellence, sa phalange représentera le chef de la tribu. Elle signifie aussi les Blancs, dont la richesse est considérée comme égalant celle des rois! Puis c'est l'astragale du *léopard*, *yingwe, chidya mafoura*, l'animal qui se nourrit de graisse et non d'herbe, qui est aussi seul de son espèce; c'est l'astragale du mâle; il représente ceux qui sont assez riches pour pouvoir choisir leur nourriture, qui mangent de la viande, non pas les pauvres, les malheureux, mais « les chefs, et vous, les Blancs », dit Mankhélou! La *hyène* tient la place des conseillers, des parasites; ceux-ci ressemblent à la hyène qui suit le lion et la panthère pour dévorer les restes de leurs festins et qui ronge les os d'une proie qu'elle n'a pas eu la force de tuer! Mais l'astragale de la hyène représente aussi les

jeteurs de sorts; ces derniers ne mangent-ils pas la chair des êtres qu'ils ont volés? les dieux-ancêtres, car elle reste cachée dans son trou tout le jour, comme les psikwembou dans leurs tombeaux; le chef lui-même, pour autant que le chef, lui aussi, mange ses sujets et qu'il est impossible de le poursuivre pour recouvrer les biens perdus comme il est inutile de poursuivre une hyène!

Le *fourmilier*, qui creuse les trous où habitent les porcs-épics, fournit au jeu d'osselets un astragale qui a lui aussi plusieurs significations : il représente les dieux-ancêtres, parce que la terre est leur demeure et qu'ils n'en sortent jamais de jour; le pouvoir de la mort, car c'est lui qui creuse le tombeau; et le chef lui-même, parce que les fourmiliers mangent de la terre et que le chef aussi, lorsqu'il offre un sacrifice porte un peu de terre à sa bouche en faisant « tsou ». C'est son droit, car la terre est à lui; elle appartenait à ses ancêtres avant lui et c'est par elle qu'il les invoque (I, p. 381). Spoon se servait d'une des griffes du fourmilier et non de l'astragale.

Un osselet très curieux est celui qui s'appelait *chikwembo*, dieu-ancêtre. C'est l'astragale d'une mhala trouvée dans les excréments d'une hyène. Mankhélou avait fait cette découverte des plus rares sur le chemin du Swaziland. L'os est fort endommagé, preuve évidente qu'il fut mordu par des dents acérées. Nous avons vu déjà combien judicieux était le choix de cet os pour représenter l'esprit des trépassés : de même que cet astragale avait été mangé par une hyène et avait reparu au jour, ils ont été « avalés » par la terre, mais pour revenir à la vie et à la lumière en une nouvelle et divine existence!

Le dernier astragale du jeu est le *maloumbi*, l'astragale du *chipéné* ou de l'antilope *mangoulwé*; il est aussi asexuel : *chirombé cha matiko*, *maloumbyana wa tintibo*, *nsinyarendjol* la plus misérable du pays, la petite antilope tachetée de blanc, celle qui arrête les voyageurs. Cette pièce joue un rôle spécial dans le système divinatoire, où elle représente ce qui a un caractère violent (lôba) : le chef, l'ennemi et en particulier la puissance mystérieuse du Ciel. Pour cette raison les devins qui consultent leurs osselets à propos de la pluie, l'examinent avec la plus grande attention. Si l'osselet tombe dans la position « sur les coudes » (voir plus loin), cela veut dire que « l'œil du Ciel est ouvert, le nœud est défait, la bouche du Ciel est ouverte, la pluie tombera » Alors Mankhélou présentera l'offrande de la pluie; d'abord, les quatre feuilles, puis, si cela ne suffit pas et si le chef le demande, le sacrifice du bélier noir (p. 270).

Je fais rentrer dans la catégorie des os les fragments d'*écaille de tortue*, *mfouljou*, qui sont au nombre de quatre dans le panier de Mankhélou : *mboulwa oua mfouljou*, la tortue mâle adulte, *nsati*, *ntiboula a mfouljou*, la jeune tortue. Selon qu'ils tombent d'une manière ou d'une autre, ces objets annoncent la paix ou le malheur, la prospérité ou la famine ¹.

b) La seconde catégorie comprend les objets qui ne sont ni des os, ni des parties du corps d'un animal. Les plus importants sont les *coquilles de mer* (djouma, dji-ma) qui appartiennent à deux genres différents : les coquilles *Oliva*, représentant les attributs mâles, assagaies, courage viril, etc., et les coquilles *Cyprea*, correspondant aux attributs féminins, paniers, marmites, grossesse, naissances, bœufs du lobolo, etc.

Il y a en outre deux *noyaux de nkanye*, de forme anormale, l'un qui fut trouvé par une femme, le *nkanye femelle*, l'autre par un homme, le *nkanye mâle*. Ces noyaux anormaux sont fort rares. Ils représentent le monde végétal, en particulier les *médecines*, les *drogués*. Ils sont accompagnés d'un petit rameau de *nkanye*, *nhombela ya nkanye*, la fillette du *nkanye*, qui fut coupé par une petite fille du village de Mankhélou, un jour que ce dernier s'en était allé chez ses « bakokwana » (les parents de sa mère) offrir un sacrifice. Étant leur neveu utérin, il avait des droits spéciaux et profita de l'occasion pour enrichir, avec leur aide, sa collection d'objets divinatoires.

Le panier contient encore deux *pierres* : la première se nomme *ribye ra ngwenya* ou *chimidyá cha ngwenya*. C'est une pierre trouvée dans l'estomac d'un crocodile; ces pierres-là sont en général de couleur sombre, et représentent par conséquent le deuil, l'impureté (*khoumo*, *nsila*); la seconde est appelée *ribyé ra dayamane*, la pierre de diamant; elle n'est malheureusement pas un véritable diamant, mais une pierre qui porte des dessins curieux, qu'un voyageur a trouvée sur le chemin ou dans quelque contrée éloignée. Elle signifie la chance, l'argent, les richesses qu'on rapporte des pays étrangers, l'or que l'on extrait du sol comme ce fut le cas pour cette pierre. Le lecteur verra reproduite en hors-texte une partie du contenu du panier de Mankhélou, ses osselets les

1. Un jour qu'il voyageait, par une pluie torrentielle, Mankhélou trouva une tortue et grâce à elle enrichit son jeu d'un osselet. Peu après, sur son chemin, il aperçut un animal (je n'ai pu en saisir le nom) qui venait de mourir, et il le mangea. Un peu plus loin, dans un village, on lui offrit un gros bouc. Il en déduit dès lors que, lorsque la tortue tombe à côté de l'astragale du dit animal, on peut prévoir une grande abondance de viande!

plus curieux et les plus rares. Dans celui de Masélésélé, se trouvaient aussi deux fragments de porcelaine blanche qui représentaient les Blancs; un autre devin Nkouna avait choisi dans ce but une navette de machine à coudre. Mais ce sont là des nouveaux venus dans le panier du devin; les anciens jeux ne les contiennent pas.

En cherchant à comparer les explications du vieux Nkouna Mankhérou, initié dès longtemps, devin expérimenté, avec celles de Spoon qui appartenait aux clans du Littoral et n'était encore qu'un débutant de l'art, je trouve entre elles une remarquable concordance. Les différences cependant ne manquent pas et s'expliquent sans peine par l'imagination merveilleuse dont chaque devin fait preuve. Par exemple, pour Spoon, le sanglier représentait les dieux-ancêtres, parce qu'ils demeurent comme eux dans les bois sacrés et creusent la terre; mais il signifiait aussi, par extension, les membres âgés de la famille, ceux qui sont à la veille de devenir des dieux; le duiker, c'était le jeteur de sorts, car lui aussi rôde autour des villages pendant la nuit, et le voyageur, car le duiker prend rarement du repos.

Bien que les osselets aient une signification précise et définie, ils peuvent aussi désigner d'autres objets, pour autant qu'il est possible d'établir une relation entre l'animal et ces objets, et nous savons avec quelle facilité l'esprit Bantou découvre ces relations entre les hommes et les animaux.

*2^e Consultation des osselets divinatoires,
et règles qui président à leur interprétation.*

C'est à un informateur du *t'embé* que je dois la description suivante complète de la suite des actes qui sont accomplis dans une consultation des osselets divinatoires. Supposons que l'un des habitants du village est tombé malade subitement. Ceux qui partagent sa hutte vont immédiatement appeler le chef du village, fût-ce de nuit; ce dernier vient inspecter le patient et, s'étant convaincu de la gravité du cas, il se hâte de se rendre chez le devin; il a soin de prendre avec lui le collier du patient auquel sont suspendues ses amulettes protectrices (*timfisa*); si le malade ne portait pas d'amulettes, le petit chef les remplace par les racines de quelque plante commune, le *tjeké* par exemple ou bien encore par celles d'une herbe très répandue, le *ntlangui*; avec ces racines il frotera son front et sa poitrine et elles prendront dès lors le nom de *ntjouleko*. Arrivé au village du devin, le

consultant expose brièvement l'objet de sa visite. On déroule une natte sur laquelle sont placés les ntjouléko quelque part, sur le côté; le devin prend en main tous ses osselets, les tient fermement, puis, après avoir mâché un petit morceau de racine magique ¹, il crache sur les osselets et les lance sur la natte en prononçant avec emphase le mot : « Mhamoo! » Ceux qui sont présents à la consultation répondent sur le même ton : « Hizwaa! Si ya vouma! » — « Oui! Nous sommes d'accord. » C'est l'acte préliminaire. En crachant sur ses osselets, le devin les réveille (pfousha); il leur ouvre les yeux (hanyanyisa). Il les passe ensuite au consultant, lequel devra les lancer lui-même tant que durera la consultation, tandis que le devin, tenant son petit bâton, ne fera que les montrer en expliquant leur signification.

Tout d'abord, le consultant prend le collier avec les amulettes du patient ou les racines déjà mentionnées, et il en frotte trois ou quatre des osselets. Ceux-ci, par ce contact étroit avec le malade, prennent sa « nsila », la sueur de son corps, et établissent ainsi une relation entre lui et les osselets. Les osselets « le connaîtront », et, par le fait qu'ils ont été enduits, pour ainsi dire, de la « nsila » du patient, ils seront l'objet d'un intérêt spécial; s'ils tombent dans une position « douteuse », incertaine, (gomé), le devin hésitera à interpréter les révélations des autres osselets ².

Le devin pose maintenant la question : « Qu'en est-il du patient? » et alors le consultant jette pour la première fois les osselets. S'ils tombent d'une manière qui correspond à l'état du malade (si l'osselet qui le représente est sur le dos, comme lui) tout est bien. Le devin, de son bâton, indique en quoi consiste cette correspondance. C'est là une preuve que les osselets ont été véritablement réveillés et qu'ils sont disposés à parler. La question est alors posée pour la seconde fois, afin que la première réponse puisse être confirmée.

Le chemin étant ainsi ouvert, on peut dès maintenant procéder à de nouvelles enquêtes; en premier lieu, quelle est la cause de la maladie? Vient-elle des dieux-ancêtres? d'un dieu-ancêtre mâle du côté paternel? de tel et tel arrière-grand-père? ou de telle et telle arrière-grand-mère? Si la réponse des osselets est négative,

1. Mankhélou se servait à cet effet d'un bulbe de Liliacée du nom de chiroungoulou, d'une odeur agréable.

2. Quand le devin ou son client consulte les osselets pour lui-même, il frotte ces trois ou quatre astragales contre son propre front et contre sa poitrine avant de les lancer sur la natte, et c'est ainsi qu'il établit la relation voulue entre lui et eux.

on essaie un autre nom, et la consultation se poursuit par élimination; l'on prononce successivement les noms des grands-oncles décédés, des parents, des oncles, peut-être même du fils mort en bas âge. Si ce n'est pas dans la ligne paternelle que se trouvent les dieux-ancêtres responsables de la maladie, le même interrogatoire recommence à l'égard des ancêtres maternels, les bakokwana, le devin suggérant lui-même au consultant les noms à mentionner. Il se peut que les osselets, jetés jusqu'à deux et trois fois à propos du même nom, désignent l'un des ancêtres. Alors commence une autre série de questions. Pourquoi le dieu est-il courroucé? Est-ce parce que le patient a négligé ses devoirs envers lui? Que peut-on lui offrir pour l'apaiser? De la viande de chèvre? Des habits? De la bière? Du maïs? Qui présentera (tamela) l'offrande? Le petit-chef? Un adulte? Un enfant? Tel parent du patient qui s'entendait mal avec lui et qui a juré de ne jamais remettre les pieds dans son village? Si c'est ce dernier qui est désigné, il faut qu'il vienne, et qu'il commence par présenter l'offrande de réconciliation (décrite p. 352). Les osselets doivent de même désigner la personne qu'on chargera d'égorger la victime et celle qui dira « tsou » et prononcera la prière. Un nourrisson sera peut-être désigné; en ce cas, c'est son père qui, avec l'enfant dans les bras, priera à sa place. Ainsi que nous l'avons vu (p. 365), les femmes sont souvent désignées.

Néanmoins, il est possible que les osselets ne soient pas d'accord du tout que la maladie a été causée par un dieu-ancêtre. La consultation se dirige alors d'un autre côté. Serait-ce un jeteur de sorts? une jeteuse de sorts? Est-ce tel et tel? Ou encore tel et tel? Si aucune réponse affirmative ne peut être obtenue de cette manière, il reste encore une alternative. Le patient a-t-il été contaminé par la souillure de la brousse (la poussière des huttes contaminées jetée à la croisée des chemins) ou par celle des empreintes de pas (mitila, p. 431)?

Telle est, dans une consultation ayant rapport à la maladie, la procédure suivie. Elle sera modifiée selon les circonstances, quand on interrogera les osselets à propos d'autres difficultés.

Si, dès le début, aucune correspondance ne peut être établie entre la position des osselets et le cas en question, s'ils « refusent de parler », peut-être le devin roulera-t-il sa natte et quittera-t-il la hutte; il s'en ira jeter les osselets ailleurs, sur la place du village, dans la brousse ou derrière la hutte; mais la consultation ne se termine pas avant qu'une réponse claire ait été obtenue.

Pour se rendre compte si les osselets ont réellement consenti à

parler, il faut examiner principalement trois ou quatre choses : le *côté* sur lequel ils sont tombés, la *direction* vers laquelle ils sont tournés, leur *disposition* ou leur position les uns à l'égard des autres, et la *relation* des osselets mâles et des osselets femelles entre eux, à savoir si tous les osselets mâles ou tous les osselets femelles sont du même côté. Chacun des objets qui composent le jeu des osselets peut tomber de deux manières, puisqu'ils ont tous un côté *convexe* et un côté *concave*. S'ils montrent leur côté convexe (position boukhatcha), on dit qu'ils sont *pleins* (kou tala), qu'ils sont *debout sur leurs jambes* et qu'ils *avancent* (kou famba); c'est le *côté positif*, que j'indique par le signe +; s'ils tombent de manière à montrer leur côté concave (position lwandla), ils sont *vides* (kou pshya, l'image d'un lac desséché), ou ils sont couchés *sur le dos*; c'est la position négative que j'indique par le signe —. Dans le premier cas, l'être ou le principe que représentent les osselets est heureux (tjaka), en paix (roula), actif; il marche; il est puissant; dans le second cas, il est fatigué (karala), honteux (lingana) sans force, mourant (fa). Les astragales de chèvres et de brebis, tombés sur leur côté convexe, montrent que les habitants du village, ou le chef, sont en bonne santé, qu'ils agissent, qu'ils ont du succès; sur leur côté concave, ils montrent au contraire ces mêmes personnes couchées, malades ou mourantes. D'autre part, l'astragale du fourmilier, dans la position positive, indique que le fossoyeur creuse un tombeau, ou que les dieux-ancêtres sont éveillés, prêts, selon toute probabilité, à infliger une punition, etc. Il ne serait donc pas correct de dire que le côté convexe est le côté favorable et le côté concave le côté défavorable. Le premier représente la position *active*, le second la position *passive*. En outre, la plupart des astragales peuvent tomber non seulement sur leurs deux côtés principaux mais aussi sur le côté droit ou gauche. Le droit, nommé *ntjoumba*, est quelque peu convexe. Mankhélou m'en expliquait la signification en prenant une attitude imitant cette position (Voir photo hors-texte). Il s'asseyait, protégé par son bouclier, *la poitrine gonflée*, prêt à cracher (comme un chat), et l'assagaie levée, comme s'il allait la lancer; c'était la position de l'hostilité, de la colère. Le côté gauche, nommé *dzwarî* ou *minkono*, c'est-à-dire « les coudes », est quelque peu concave. C'est la position de l'homme à demi appuyé sur ses coudes, *la poitrine vide*, qui jouit de la vie et n'est une menace pour personne, car son assagaie est tournée vers le sol (Voir photo hors-texte). J'indique le *ntjoumba* au moyen du signe de multiplication \times , et les *minkono* au moyen du signe de division :

ces deux positions se rencontrent rarement. Spoon ne les connaît même pas, car elles font partie d'un art plus compliqué que n'était le sien. Les deux premières positions que j'ai décrites sont de beaucoup les plus communes. Voyons maintenant qu'elle est la signification de quelques-uns des osselets divinatoires dans ces diverses positions :

Babouin +, le village est ferme; pas de ruines! Babouin —, le village est détruit; maladie ou mort; ce que l'on mange ne reste pas à l'intérieur : dysenterie.

Dieu-ancêtre +, les dieux sont heureux et reconnaissants. Ou bien ils vont intervenir pour punir ou sauver. Dieu-ancêtre —, ils dorment; il n'y a rien à craindre; × ils sont fâchés, ils parlent à voix basse; ; , ils parlent d'une voix douce.

Nkanye +, les médecines ont les yeux ouverts (les deux amandes qui sont à l'intérieur du noyau de nkanye ayant été enlevées, ce dernier paraît avoir deux yeux, visibles dans la position positive et cachés dans la position négative); les médecines soulagent, elles guérissent. Nkanye —, les yeux des médecines sont clos; le médecin n'aura aucun succès.

Pierre du crocodile +, il y a la paix dans le pays, le village est heureux, aucun malheur n'est prévu. Pierre du crocodile —, dans l'eau, quelque part, le crocodile est caché qui vous guette et va vous tuer : c'est la famine, la mort, la souillure.

Carapaces de tortue +, le village est enduit d'ocre; chacun transpire agréablement et se promène lentement comme les tortues lorsqu'elles sortent par un jour de pluie et se nourrissent d'herbe. Les habitants du village boivent de la bière et ont de la nourriture en abondance. Carapaces de tortue —, le malheur est entré au village; tout est sombre (le côté concave de la tortue est rugueux et noirâtre). Tout est en désordre sur la place du village; l'herbe y croît; c'est la famine, la mort. Les tortues sont cachées dans leurs trous.

Coquilles de mer femelles +, les rivières sont pleines; la grossesse suit son cours normal; les richesses qu'amènent par mer les grands bateaux sont en sûreté. Coquilles de mer femelles —, les rivières sont vides; une naissance est imminente, mais on ne sait si elle sera heureuse ou non; un naufrage a eu lieu en mer, on trouvera des richesses sur le rivage!

Coquilles de mer mâles +, les assagaies sont en bonne condition; les hommes ont du succès dans leurs entreprises. Coquilles de mer mâles —, les assagaies sont brisées; l'armée sera défaite.

Les coquilles de mer dans la position négative, montrant par

conséquent leur ouverture, signifient aussi une bouche ouverte qui va rire ou pleurer : si elles sont toutes dans la position négative, ce sont des lamentations, parce que c'est toujours pour se lamenter que tous les habitants du village ouvrent ensemble la bouche; si deux ou trois seulement laissent voir leurs dents, ce sont des rires, car les habitants du village ne rient jamais tous à la fois... Quelques-uns seulement peuvent rire ensemble!

S'il est vrai que, dans l'interprétation des osselets, il faut considérer avant tout le côté sur lequel ils tombent, la *direction* dans laquelle ils regardent n'en est pas moins très importante, car elle révèle les intentions et les mouvements de tous les personnages en jeu; leur *disposition* indique la relation des personnages entre eux; de plus, si toutes, ou la majorité des astragales du même sexe tombent dans la même position, c'est là un signe dont il faut bien prendre note; en voici la raison : Dans le cas d'une femme malade, si vous désirez des directions sur la manière de la traiter, vous jetez les osselets; si la chèvre tombe du côté négatif, c'est la preuve qu'ils parlent; mais si tous les autres astragales féminins montrent aussi leur côté concave, alors il n'y a plus de doute : la Parole a vraiment parlé; on vient d'en avoir l'irréfutable confirmation!

3^o Quelques cas d'Astragalomancie.

Mes informateurs m'ont expliqué un certain nombre de cas qui, mieux, que quoi que ce soit, illustrent le système de l'astragalomancie. J'ai donné dans le *Neuvième Bulletin de la Société Neuchaleloise de Géographie* (1896) la représentation de sept de ces cas, expliqués par Spoon. Je publierai à nouveau, ici, l'un d'entre eux, le cas de la maladie de la mère de famille, et deux cas nouveaux, beaucoup plus complexes que je dois à Mankhélou. Ces trois cas suffiront, je pense, à illustrer le système divinatoire. Qu'il me soit permis de les précéder des deux exemples suivants :

Prédiction de la pluie : Bélier × et Mhala ×, le chef est plein de confiance; les boucs, les petits chefs, sont heureux et reconnaissants; Mbalala +, le chef est content; il y aura de l'humidité dans la forêt! Tortues —, on ne voit que du noir; le sol est sombre à cause de la pluie. Olivae +, toutes les huttes sont fermées; personne ne s'aventure à sortir de peur d'être trempé! Babouins +, le village aura de la nourriture en abondance. Si Babouin était —, la pluie serait accompagnée de vents violents qui abattraient le maïs; ce serait la famine.

Endroit où doivent être jetés les timbhorola (c'est-à-dire la saleté qui, au cours du rite du hondloda, tombe du corps d'un convalescent,

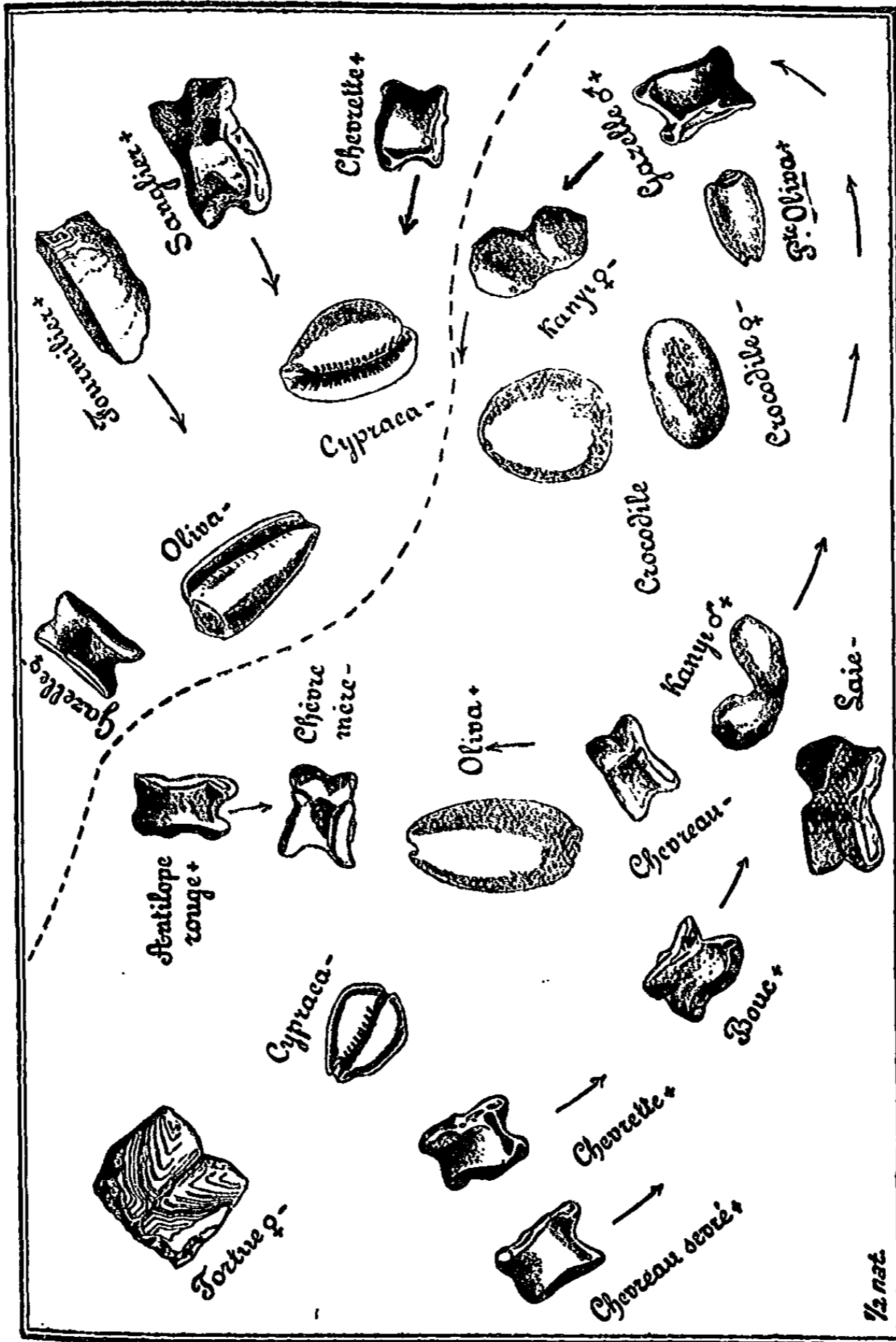
p. 424). Le devin procède ici par interrogations, afin d'obtenir les directions désirées. Il questionne : « Dans la rivière? » et jette les osselets; si l'astragale du patient tombe dans la position +, et la Tortue mâle aussi, tandis que les astragales femelles sont sur leurs coudes, jouant, souriant; si le Lion est —, (les « mauvais sangs » ont été vaincus); si la Hyène est —, (on est maître de la maladie mortelle); si le Fourmilier est — (les dieux dorment), et si les Tortues femelles sont +, signifiant que les femmes pourront bientôt s'enduire d'ocre, alors la réponse est : oui. Si tel n'est pas le cas, le devin demande : « Dans une fourmilière? » et jette à nouveau les osselets, jusqu'à ce qu'il ait obtenu une réponse positive.

Les chefs consultent toujours les osselets pour savoir si le moment est arrivé de semer les graines de courges et de millet. Si toutes les coquilles de mer tombent en laissant voir leurs ouvertures (yahlama), et si les astragales du bélier et de la brebis sont dans la position +, le temps d'ensemencer est arrivé.

Voir à la page 436 de quelle manière les osselets sont consultés pour obtenir des directions en ce qui concerne *les rites d'exorcisme* et, à la page 475, le rôle qu'ils jouent dans *la découverte des jeteurs de sorts*.

a) La maladie de la mère de famille.

Nous voyons, au centre, l'astragale de *Chèvre-mère* —; la mère est malade, couchée sur le dos! Au-dessus, l'*Antilope rouge*, Maloumbi + et au-dessous, *Oliva* +, la regardent; ce sont deux influences malignes qui ont convergé vers elles pour la mettre dans cet état. La *Cyprea*, grande ouverte, à sa gauche, annonce qu'elle souffre de dysenterie! A l'extrême gauche, nous voyons *Chevreau* + et *Chevrette* + sur leurs jambes; ils marchent; ils se dirigent vers le *Bouc*, le père, qui est aussi dans la position +, c'est-à-dire qu'il n'a pas perdu tout espoir; il regarde du côté du *Nkanye*, la médecine à laquelle il aura recours pour guérir sa femme. Ce faisant, il tient en échec la *Laie* —, le dieu-ancêtre, qu'il empêche ainsi d'ajouter son influence hostile à celle des deux autres ennemis. Tout près de lui, *Chevreau* — est couché sur le dos; c'est un des enfants de la malade, un jeune garçon au désespoir, qui ne quitte pas sa mère. Le père, s'étant concerté avec ses enfants, part dans la brousse, suivant la direction des trois flèches au bas du cliché. A droite, nous voyons la *Gazelle mâle* +; c'est lui, de nouveau; il revient de sa promenade, comme le voyageur (la gazelle mâle, toujours sur ses jambes, représente souvent les voyageurs). Il tient la médecine, les racines qu'il a extraites du sol (*Nkanye* —). Mais le noyau de *nkanye* est du mauvais côté; les racines médicinales ont été malaisées à obtenir; elles pénétraient profondément dans le sol, pareilles aux deux protubérances du noyau! En outre, les deux *Pierres du Crocodile* — parlent de mort, et la petite *Oliva* + regarde le père d'un air hostile. Les osselets que nous voyons au haut du cliché à droite, ne contiennent pas le moindre encouragement. Le *Sanglier* + est un parent âgé qui vient faire visite à la malade. Il est accompagné d'une jeune fille, *Chevrette* +, qui se dirige aussi vers le village en poussant des lamen-



1/2 nat.

M. Borel del.

D'après « Les Ba Ronga ».

LE CAS DE LA MÈRE MALADE.

Attinger sc.

tations; ces dernières sont représentées par les Cypreas ouvertes, devant elle; plus haut, le *Fourmilier* + s'apprête à creuser le tombeau! Près de lui la *Gazelle* —, sur le dos, est sans force, et, dans le coin à gauche, la *Tortue* — est aussi sur le dos. Pas de transpiration agréable, pas de paix, pas de bonheur au village!

Comme on le voit, les osselets ont procuré une triple révélation; ils ont dépeint la situation présente, fait connaître son origine et indiqué le pronostic et le remède; la maladie est grave, mais il y a encore quelque espoir si le père va à la recherche de la médecine qu'il faut à la malade. Si l'astragale du bouc avait été sur le dos et si celui de la laie s'était présenté en état d'activité, menaçant encore la malade, tout serait perdu.

b) La bataille de Moudi (Voir hors-texte).

Quand, le 6 novembre 1901, le signal fut donné que l'armée ennemie de Sikororo s'approchait (I, App. X), Mankhélou, saisi d'une grande frayeur, consulta ses osselets. La Parole répondit avec une telle précision qu'on serait tenté de croire que son message fut retouché *post eventum*. Mais Mankhélou affirme que de nombreux témoins étaient présents et qu'ils peuvent garantir l'authenticité de la prophétie de la victoire qui fut remportée le jour suivant.

Les osselets, en tombant, formèrent deux groupes : le premier, qui occupe les deux tiers du cliché, dans la partie supérieure, du côté du devin, représente par conséquent sa propre armée; victoire complète! Le second, dans la partie inférieure du cliché, représentait l'ennemi : défaite complète! J'ai séparé les deux groupes au moyen d'une ligne pointée. Examinons tout d'abord celui de la partie inférieure. Trois Béliers sur le dos : les chefs sont tués; le bélier représente Rios, général en chef du clan de Sikororo, le grand ennemi. La veille, un bélier avait été sacrifié pour demander aux dieux la victoire. Son astragale avait été ajouté aux autres osselets et devait représenter Rios; le voilà donc, mort, sur le champ de bataille! Sanglier et Nkanye, auprès de lui, sont aussi sur le dos : leur médecin a été incapable de les protéger. Babouin lui-même est —, le village de Sikororo est détruit! et les Tortues —, sont noires : pas de paix au village! pas d'ocre reluisante! C'est l'obscurité, le malheur! Mhala femelle X : les femmes se frappent la poitrine et poussent des cris. Voyez : tous les astragales femelles sont sur le dos, ou sur le côté, donc en détresse. Oliva — : les armes de guerre sont brisées, impuissantes. Les deux Cypreas + : pas de rire joyeux, mais des visages sombres! Hyène —; c'est Titus le chrétien pédi qui servait de conseiller au chef, l'aide de Rios; il a été tué. Voyez dans le coin, à gauche, en bas, le Bélier —. Il représente le vieux Sikororo, le chef resté là-bas, dans les montagnes et qui avait été opposé à cette attaque perfide. Il est seul; il ignore les méfaits de Rios, le chef au pouvoir. Les Nkounas ne feront aucun mal à ce bon vieillard.

Du côté Nkouna, au premier plan, se trouvent Lion et Maloumbi; l'un est +, l'autre X, c'est-à-dire qu'ils sont tous deux pleins de courage : ils représentent le pouvoir supérieur : vous, les Ba-Monéri (les missionnaires), qui fûtes nos soutiens dans ces heures d'angoisse!

Léopard +; les fils du chef se précipitent sur l'ennemi. Bœuf +, le totem du clan Nkouna est en bon état, sain et sauf. Chikwembou dort; les dieux ancêtres ne sont pas inquiets; ils se reposent. Sanglier +, le médecin —, qui fit l'aspersion de l'armée, est heureux; toutes ses drogues sont efficaces (Nkanye +), leurs yeux sont ouverts. Voyez, derrière Maloumbi : les troupes guerrières, Mhounti, Mhala, sont dans la position ntjoumba, pleines de courage, et leurs armes (Oliva +) parlent de force, de victoire; les fusils tireront droit contre le but. Derrière eux, les chevreaux et les chevrettes, petits garçons et petites filles, font des jeux; ils sont paisiblement appuyés sur leurs coudes (position minkono). Le chef (Mbabala +), qui est resté au village, est heureux et c'est le cas aussi du vieux Bouc, son oncle, qui n'a pas pris part à la bataille. Fourmilier +, le dieu-ancêtre du village est aussi tranquille; les deux Tortues + se réchauffent aux rayons du soleil; les femmes sont encore occupées à s'en-duire de graisse et d'ocre!

La bataille du 6 novembre 1901 fut pour la tribu Nkouna un événement de première importance et pour moi une occasion unique d'étudier quelques-unes des coutumes les plus curieuses de la tribu. Je lui dois la consultation d'osselets qui précède, le récit de la mhamba de Mankhélou (p. 371) et la révélation d'un bon nombre de rites militaires (I, p. 441).

c) La prophétie d'une migration (Voir hors-texte).

Le jour où il devait renouveler la force de ses drogues, jour de fête pour tout le village, Mankhélou jeta ses osselets et les osselets lui promirent des choses merveilleuses : une foule de visiteurs distingués se préparaient à venir lui rendre hommage; ce seraient des princes, chargés de richesses, et son pouvoir allait être accru d'une manière étonnante! Comme il habitait la ferme de la Mission, il arriva un beau jour et me dit : « Réjouis-toi, mon missionnaire, tu vas avoir de nouveaux locataires et ils augmenteront la valeur de ta ferme! Ils s'appêtent à partir maintenant... Mon dieu, Shilouvane, me l'a révélé. Ils arriveront avant la saison des labours. Je te donnerai un bœuf, s'ils ne viennent pas! » Quelques mois plus tard, comme rien ne paraissait à l'horizon, je demandai à mon vieil ami ce qui en était de mon bœuf. Il partit d'un bon rire et répondit : « Viens! je te montrerai de quelle manière les osselets m'ont menti », et il plaça ses soixante-deux osselets sur sa natte pour montrer comment ils étaient tombés le jour de la consultation.

De nouveau, nous avons ici deux moitiés, séparées sur le cliché par une ligne pointée : la première, dans la partie inférieure, qui représente le clan migrateur au moment de son arrivée, la seconde, dans la partie supérieure qui représente le village de Mankhélou accueillant ses hôtes. Deux Babouins —, le village des voyageurs est en ruines; ses habitants le quittent; ils ont pour chefs Lion qui est +, c'est-à-dire en bonne santé, et Bélier : qui joue et rit parce qu'il est content. Maloumbi est ×; il a la poitrine pleine, car il s'en-fuit; c'est un homme puissant, mais il est hors d'haleine. Près de Bélier, nous voyons sa fille, Gazelle ♀ sur le dos : il l'offre en mariage.

Elle nous donnera même un enfant (jeune Gazelle mâle, à côté d'elle!) et cet enfant sera un garçon, car il est entouré de Tortue ♂ et de coquille Oliva mâle. Il semble que ces chefs aient été dépossédés de leur propre pays, ainsi que le montre le Bélier de Mapsakomo; ce dernier astragale fut joint au jeu d'osselets lors d'un sacrifice offert à l'occasion de la mort de Mapsakomo, rival de Mouhlaba qui était mort de dépit quand ses droits de chef avaient été contestés (I, p. 388). Devant lui, Chevreau prouve aussi l'origine étrangère des visiteurs, car cet astragale vient du district de Mpahlella, au sud de l'Oliphant. Chevrette qui est en train de jouer, a la même signification, car son astragale vient du Swaziland. Devant elle se trouve une autre Chevrette —; c'est une jeune fille qui nous est offerte en mariage, la même peut-être que Gazelle ♀, ou peut-être une autre; peu importe, elle confirme la prédiction. Cette Chevrette s'appelle : celle de *ringela bowoumba*, parce que son astragale vient de l'animal qui fut sacrifié au moment où l'on accomplit le rite qui consiste à enlever la malédiction de bowoumba (I, p. 183). Peut-être cet osselet signifie-t-il que le malheur des nobles étrangers sera de même enlevé, lorsqu'ils viendront demeurer chez nous! Hyène est dans la position + : ce sont des gens rusés; personne ne s'aventure à les poursuivre! ils tiennent ferme ce qu'ils possèdent ou ce qu'ils ont volé! Léopard + : ce sont des gens riches qui se nourrissent de viandes grasses. Les deux Cypreas + représentent la mer et les richesses apportées dans le pays par les bateaux à vapeur! On dirait que ce sont des Blancs! Sanglier +, ils amènent avec eux leur médecin et leurs drogues (Nkanyo +); leurs enfants (Chevreau : et Gazelle ♀) font des jeux et dansent! Leurs femmes (Mhala +, Brebis +) sont couvertes d'ocre, ainsi que l'indique Tortue +. Leurs dieux, Chikwembou et Fourmilier +, sont avec eux et leur ont « ouvert la route » : ils pointent dans la même direction. « Regarde Brebis, la vieille femme, la veuve des chefs! Qu'a-t-elle donc, suspendu à son cou? Oliva! — probablement une dent de crocodile, une amulette enduite avec soin de drogues protectrices? » Telle est la procession des nouveaux arrivants.

Dans la partie supérieure, nous voyons le village de Mankhélou accueillant les voyageurs. Devant courent les enfants et les femmes (Gazelle ♀ +, jeune Gazelle +, Chevreaux + et Chevrettes +, Nihoula +); ils considèrent curieusement les visiteurs. Les vieux habitants du village les suivent de près : Mbabala ♀ +, la femme du chef; le chef lui-même, Mouhlaba, Mbabala ♂ : est sur ses coudes, calme et souriant; il ne craint nullement cette invasion pacifique et sa mère, Chèvre-Mère, est là qui danse. Babouin +; n'est-ce pas la preuve que le village est en sûreté? Trois osselets représentent Mankhélou lui-même [: Bélier + et deux Boucs +. Il s'avance avec dignité à la rencontre des arrivants. A l'arrière-plan, au village même (dans le haut du cliché), des garçons (les chevreaux) jouent à l'ombre des arbres (nkanyo); deux femmes sont occupées à se débarrasser mutuellement de leurs poux! Ce sont l'Antilope reedbuck et Cyprea, la coquille de mer femelle. L'une des Tortues est dans la position —; elle montre son côté sombre. Mais il ne faut pas y voir un signe de maladie ou de souillure; au contraire : le village a été si bien nettoyé que le sol noir est visible partout; le fond des huttes aussi a été recou-

vert d'argile fraîche. Le noir indique encore que la brousse a été brûlée et prophétise le moment où paraîtront les étrangers; c'est lorsque les feux de brousse auront réduit toute l'herbe en cendres, c'est-à-dire en septembre ou octobre, à la fin de l'hiver. La Tortue, devant le Bouc, est + : c'est le visage radieux de Mankhélou. « Mahlwen ka mboulwa kou nyouka! » — « sur le visage du vieux perle une douce transpiration! » Ses drogues sont en bon état (Nkanye + signifie à la fois les drogues et l'ombre des arbres). Crocodile est —, les rivières sont basses, ce qui confirme la prédiction de l'époque de l'arrivée. La Pierre de Kimberley est +; le sol est ferme; Oliva +, le ciel est clair; nous sommes contents! A notre lever, au petit matin, c'est du côté de l'Est que nous regardons! etc.

« Merveilleux! » dis-je à Mankhélou; « seulement ils ne sont pas venus! » — « Cela ne fait rien », répondit-il. — « Alors les osselets t'ont trompé! » — « Point du tout! S'ils n'arrivent pas cette année, les étrangers arriveront l'année prochaine! Du reste, nous les devins, nous ne craignons pas de nous entendre dire que nos osselets sont menteurs. Quand, plus tard, nos prophéties se réalisent, c'est alors que tout le monde est convaincu et s'émerveille! » Et si, pour finir, la Parole a menti, ce n'est pas ma faute! — « Vraiment! explique-moi cela! » — « Ce ne sont pas nos propres idées qu'expriment les osselets; nous ne faisons que les interpréter; ce sont eux qui parlent! » — « Ils ont donc une force en eux-mêmes? » — « Non! la puissance est dans la poitrine du devin! » C'est sur ces mots que se termina la démonstration. J'y reviendrai sous peu.

4^o Initiation des devins.

L'astragalomancie n'est nullement un art ésotérique; chacun, dans la tribu connaît les osselets et leur signification, et tous les hommes assistent aux consultations et aident à l'interprétation. Il s'en faut toutefois que chacun soit un devin; une initiation est nécessaire pour tout praticien qualifié. Si un jeune homme sent qu'il possède les qualités de perspicacité et de ruse que requiert la pratique de cet art, il commence à se procurer, l'un après l'autre, les astragales nécessaires. Ce n'est pas une petite affaire. Spoon m'a raconté qu'un jour, mécontent d'un certain devin et de ses prédictions, il se dit : « Je pourrais tout aussi bien consulter les osselets moi-même! » Il ramassa donc, dans une hutte, un astragale de chèvre; puis il en obtint d'autres à la chasse; en route pour Johannesburg, il trouva une pierre curieuse dont il fit la pierre de la chance. Lorsqu'il eut réuni dix astragales, il se mit à jeter les osselets pour ses camarades auxquels il donnait des conseils dans leurs affaires d'amour! Il consultait aussi ses osselets avant de partir pour la chasse et il remarqua que, si l'astragale de la Gazelle tombait dans la position négative, il tuait du gibier. Il

n'était cependant qu'un apprenti et ne pouvait prétendre au droit de recevoir de l'argent pour ses consultations; il se faisait payer par des bracelets qu'il suspendait à la ficelle de son panier¹.

Quand l'apprenti a gagné un nombre suffisant de bracelets, il se rend auprès d'un vieux devin, les lui donne et le prie de l'initier à son art, afin que lui aussi devienne un maître. Les vieux praticiens auxquels on s'adressait étaient, dans le district de Movoumbi, Chichakane, et, dans le clan de Mabota, Nwahanwana. Voici quelles sont les cérémonies d'initiation parmi les Rongas.

Le maître prend tous les osselets de l'apprenti, tue une volaille et les introduit dans le corps de l'animal²; puis il cuit le tout. Le candidat mange la volaille et retourne chez lui avec ses osselets; il enterre les astragales sur le chemin à l'entrée du village, se cache derrière les buissons et attend. Quand une femme vient à passer, il déterre un astragale femelle; quand c'est un homme, un astragale mâle; le Bouc, dans le cas d'un homme d'âge mûr, le Chevreau dans le cas d'un garçon, etc. De cette manière, dit-on, tous ses osselets reviennent à lui. » Puis il fait une nouvelle visite au maître. Le vieillard lui ordonne de fermer les yeux et aligne devant lui tous ses osselets; le candidat doit les reconnaître tous au toucher et les prendre l'un après l'autre en main, en prononçant le nom de chacun. C'est un examen qui a évidemment pour but de s'assurer s'il les connaît à fond. Une fois l'épreuve passée avec succès, le nouveau devin subira un hondlola, une longue ablution aux feuilles de nkouhlou, et la cérémonie d'initiation est terminée; il a dès lors le droit de réclamer un paiement en argent, jusqu'à la somme de trois pence. Pour un shilling, il consentira à jeter les osselets pendant tout un jour, jusqu'à ce qu'ils aient tout révélé.

L'initiation, chez les Nkounas, est quelque peu différente; l'apprenti n'est autorisé à pratiquer son art que lorsqu'il a gagné une chèvre. Il va pratiquer dans des villages étrangers, où, n'étant pas connu, il laisse à ses clients l'illusion qu'il est un initié. Lorsqu'il a réussi, il amène la chèvre à son maître et « se fera cuire ses osselets » (a ta psekeriwa boula). Il met dans une marmite une des jambes de devant et le diaphragme de l'animal, auxquels il ajoute une racine nommée banga. Il y joint les deux jeux d'osse-

1. Voir le panier divinatoire de Spoon sur le cliché de la page 111, n° 2.

2. Je suppose qu'il ajoute ses propres osselets à ceux du candidat afin que la vertu divinatoire de ceux-là puisse pénétrer ceux-ci. Telle est la règle suivie dans l'initiation Nkouna. Voir plus loin.

lets, celui du maître et le sien, et il cuit le tout. Quand la viande est tendre, le contenu de la marmite est versé dans un panier *lihlelo* et tous deux boivent le bouillon en l'aspirant dans leur bouche. Puis ils mangent la viande, coupée préalablement en morceaux, sans la toucher de leurs mains; ils la saisissent avec les dents, « tels les vautours, qui sentent la viande de loin ». Le cœur d'un vautour a été cuit avec les autres drogues « afin que le nouveau devin rêve de choses lointaines et s'en aille droit à elles ». Il est ainsi rendu capable de deviner quoi que ce soit, sans crainte et sans hésitation.

Quant aux osselets restés dans le panier *lihlelo*, ils doivent être lavés au moyen d'une autre drogue, une certaine écorce d'arbre nommée *mbandjwa*. Puis le nouveau devin doit donner la preuve de son pouvoir de divination : choisissant parmi tous les astragales mélangés ceux qui lui appartiennent, il doit les prendre un à un, sans faire une seule faute, en prononçant le nom qu'il leur a donné. S'il se trompe, il devra passer par la même épreuve plus tard; il s'en retourne chez lui, laissant reposer les osselets; au bout de quelques jours, il revient; cette fois-ci, les osselets sont trempés dans de la bière; maître et apprenti boivent la bière; on lave les osselets, on les jette et le candidat doit choisir les siens de nouveau. Il est probable qu'il réussira et qu'il sera dès lors considéré comme un maître. Mais il faut encore que le vieux devin lui fasse cadeau d'un des osselets de son propre jeu qui « régnera sur le jeu de l'initié »; il sera le *père* et la *mère* du jeu, et il faudra toujours le considérer en premier lieu. Tant que le roi du jeu indique un présage heureux, le nouveau devin ne se troublera pas, même si les autres osselets prédisaient le malheur. D'autre part, que le roi tombe dans la position — ou \times , et le jeune homme craindra de prononcer un verdict favorable.

Le devin (*wa boula*) est, dans la plupart des cas, aussi un médecin, un *ñanga*, et il est probable qu'il initiera aussi le candidat à la connaissance de ses drogues. « Car », disait Mankhérou, « il ne sert pas à grand'chose de posséder la Parole seule : il faut que le devin possède aussi les *mbhoulo*, les médecines magiques ». Les honoraires du maître initiateur étaient autrefois 80 pioches ou une femme, et l'initié, lors de ses visites au village de son maître, avait coutume de passer la nuit dans la hutte de cette femme. Une fois en possession de ces qualifications, le jeune devin a le droit de planter la *branche magique fourchue* (*chipandje*. Voir Hors-texte I, « Mankhérou »). L'initiateur doit enseigner à son élève les règles nombreuses qui accompagnent ce rite; tout

d'abord, il faut qu'il s'en aille extraire d'un étang profond, une certaine quantité de sable blanc, et qu'il l'enfouisse dans sa hutte à l'endroit même où sera placée la branche, laquelle sera de cette manière « plantée dans l'abîme » (chidziba). En cas, d'incendie de la hutte, ou si des ennemis y mettent le feu, de l'eau jaillira des profondeurs du sol et empêchera la chipandjé d'être consumée. En outre, un sacrifice sera offert aux ancêtres qui ont transmis à l'initiateur ses drogues et l'on se servira du psanyi de la brebis qu'on a égorgée pour en frotter la branche fourchue. Une relation intime et durable s'établit ainsi entre le vieux maître et son disciple. A la mort du premier, celui-ci « fera revivre » ou « réveillera » ses drogues en un grand nombre de cérémonies qui ont pour objet d'enlever la souillure qui s'est attachée à eux par cette mort. Ces règles s'appliquent aux médecins aussi bien qu'aux devins.

La branche fourchue est à la fois le laboratoire, l'autel (elle porte aussi le nom de gandjélo, p. 343) et le musée du magicien. Il y suspend ses drogues dans des Calebasses, son panier d'osselets, le psiroungoulo (certaines parties du corps des victimes conservées comme amulettes, p. 424) et tout objet de valeur qu'il peut posséder. Quand Mankhélou avait gagné quelque argent en jetant les osselets, il en informait ses dieux en déposant son gain au pied de la branche où il le laissait toute une nuit!

Je ne saurais dire si les devins formaient autrefois *une classe à part* dans la tribu, une classe mieux définie, plus fermée et plus secrète qu'elle ne l'est actuellement. Cela est fort possible, car le hondlola, qui les fait passer de la condition d'apprenti à celle de maître, est un véritable rite d'intégration; par lui, ils sont introduits dans un état nouveau et acquièrent une position spéciale. Désormais, à chaque nouvelle lune, il faudra qu'ils lavent rituellement leurs osselets, afin de les débarrasser de la souillure du mois précédent, et qu'ils les frottent ensuite avec le psanyi.

Si un devin constate qu'il n'a pas de succès dans ses prédictions, il consulte un autre membre de la confrérie qui lui conseille d'offrir une victime en sacrifice à tel de ses dieux-ancêtres qui fut lui-même jeteur d'osselets et qui est considéré comme ayant transmis les osselets à son descendant malchanceux. L'esprit d'interprétation du devin décédé entrera en lui.

Pour attirer les clients, Mankhélou avait au milieu de ses osselets une petite boulette de graisse, et, lorsqu'il arrivait à un village il plaçait un fragment de la boulette sur un tison embrasé tout en disposant alentour ses osselets; la fumée qui se déga-

geait de la graisse devait inciter les habitants du village à venir à lui. « C'est ainsi que j'en voyais un surgir de tel côté, avec un bœuf, puis un autre, d'un autre côté, avec une chèvre, et que je faisais de bonnes affaires! »

On rencontre aussi, mais rarement, des femmes qui exercent l'art de jeter les osselets.

5° *L'importance des osselets divinatoires.*

De tout ce qui précède, on conclura aisément que l'art des jeteurs d'osselets est loin d'être un jeu d'enfant et qu'il n'est pas davantage une affaire de charlatans qui trompent leur prochain trop crédule. C'est bien un art, exercé *en toute sincérité* par des devins qui croient recevoir des révélations spéciales. On peut citer bien des preuves de leur sincérité.

1° Le fait, que nous avons mentionné que cet art n'est ni secret, ni ésotérique, que chacun en connaît les règles et peut prendre part à l'interprétation;

2° La confiance des devins dans la puissance de leurs osselets, et leur attachement profond à leur panier divinatoire ¹.

Chacun de leurs astragales a reçu un nom qui leur rappelle soit la personne qui leur en fit cadeau, soit les circonstances dans lesquelles il fut trouvé, soit quelque moment de triomphe dans leur carrière. Leur vie tout entière se rapporte à leurs osselets qu'ils aiment véritablement et auxquels ils sont liés par toutes les fibres de leurs cœurs!

A n'en pas douter, les devins sont rusés! Leur interprétation ne procède pas de l'évidence mathématique mais du pouvoir extra-

1. La conversation à laquelle j'ai fait allusion déjà et que j'eus avec Mankhérou après qu'il m'eut expliqué la prophétie manquée, est bien frappante à cet égard. Voici quelle en fut la conclusion : « Mankhérou, lui dis-je, tu vois bien que tes osselets te trompent! Ils sont vieux, secs et morts, et ne peuvent te venir en aide! Viens donc et reçois la lumière de la vraie révélation, celle de Jésus-Christ. — Tu as raison, Monéri, répondit-il. Je suis un vieillard! Mes osselets ne peuvent plus m'être utiles, puisque je ne voyage plus pour mes affaires ou pour aller prendre part à des fêtes! Bientôt, il faudra que je vienne à l'église. — S'il en est ainsi, veux-tu me donner ton panier? Il m'intéresse beaucoup; je te l'achèterai volontiers. — Hé! Monéri! Impossible! — Pourquoi donc? Vends-moi au moins le Fils, si tu veux garder le Père! — Non! Je veux garder le Fils! — Eh bien! Donne-moi le Père! — Jamais! fit-il, scandalisé. — Tu vois bien que ton cœur y est encore, mon vieux! — Oui. Quand un enfant est malade de la dysenterie, puis-je le laisser sans secours? Ne faut-il pas que je consulte les osselets pour savoir quelle drogue lui administrer?... » Je ne réussis donc à acheter ni le Fils ni le Père. Mais, après la mort du devin, quelques années plus tard, ses héritiers consentirent à me vendre un de ses jeux qui se trouve maintenant en ma possession.

ordinaire de leur imagination. La Tortue, dans la position négative, peut signifier aussi bien la terre noire, la mort, la souillure, qu'un village bien balayé, ou la brousse après le feu de prairie, selon les exigences du cas; mais il n'y a pas là un essai conscient de tromper; chacun approuve l'ingéniosité de ces différentes interprétations; cela va de soi. Il est évident que souvent la prophétie ne se réalise pas, comme nous l'avons vu pour la prédiction de Mankhélou. Ou bien c'est exactement le contraire qui arrive. Un de mes évangélistes, Filipi Mabémame, lorsqu'il était encore païen, s'en fut consulter un devin de Matjolo au sujet de la naissance d'un enfant qui était attendu sous peu. « Ce sera un garçon, et il vivra », répondirent les osselets. En fait, ce fut une fille et elle mourut! Voilà pourquoi de nombreux indigènes sont plus ou moins sceptiques et disent : « Tinhlolo i ntlhangana na pso! » — « Les osselets disent la vérité quand par hasard cela arrive ainsi! » Néanmoins, leur foi ne saurait être ébranlée pour longtemps! Le désir de connaître l'avenir est plus fort qu'eux, et ils consultent de nouveau, mais un autre devin cette fois. On dit du premier : « Psa mou hloula », — « Cela le dépasse », et on s'en va essayer ailleurs! Des docteurs expérimentés n'ont-ils pas été traités parfois exactement de la même manière, même chez les Blancs! Un jour que Viguet s'était querellé avec un jeteur de sorts, l'homme de l'art maintint qu'il disait toujours la vérité. « Vraiment? », rétorqua Viguet, « Et que m'as-tu donc dit? Tu m'as promis des bœufs et des chèvres en grand nombre. Où sont-ils? Pourquoi ne m'as-tu pas dit « Hanya, hanya, hanya... Vis, vis, vis... il arrivera qu'un certain jour nous nous disputerons! » Néanmoins, les sceptiques sont rares. La foi aux osselets est aveugle, mais elle est grande !

Comment donc expliquer la confiance que vouent aux osselets les devins et leurs clients?

Aurait-elle son origine dans une croyance religieuse? Il n'est pas aisé de définir jusqu'à quel point l'art divinatoire repose sur la religion. D'une part, le pouvoir d'interpréter les osselets vient des dieux-ancêtres, qui furent eux-mêmes des jeteurs d'osselets, et c'est eux qu'on invoque pour recevoir ou faire revivre ce pouvoir. Mankhélou allait jusqu'à dire que la prophétie de l'arrivée des étrangers lui avait été inspirée par feu son père, Shilouvane. D'autre part, la Boula, la Parole n'est pas généralement reconnue comme étant le moyen par lequel se révèlent les dieux-ancêtres. En un certain sens, les osselets sont *supérieurs aux dieux* dont ils peuvent dénoncer les intentions. La Boula est la révélation d'un

pouvoir plus ou moins impersonnel, qui est indépendant des dieux.

Il est indéniable que l'art divinatoire est *essentiellement magique*; il repose sur les axiomes universels de la mentalité primitive, lesquels font partie intégrante de l'esprit bantou (p. 322) et c'est là un fait qui suffit à expliquer la valeur incontestable qu'il revêt aux yeux des Thongas. Le semblable prend la place du semblable. Un objet peut en signifier un autre en vertu d'une simple similarité extérieure. De cette manière, les êtres humains sont représentés par les animaux qui leur ressemblent sur un certain point. L'antilope reedbuck, qui erre la nuit, représente les jeteurs de sorts, qui font de même; la hyène, parce qu'elle se nourrit des restes du festin du lion, est le parasite, à la suite du chef, etc. Il y a donc des objets représentatifs et des objets représentés. Mais le semblable agit aussi sur le semblable : par quelque effet mystérieux, la destinée de l'objet représentatif sera la destinée de l'objet représenté. Il n'y a pas de doute que les devins prétendent parfois avoir le pouvoir, non seulement de poser un diagnostic, de découvrir les causes et de donner un conseil, mais aussi d'influencer le cours des événements et de déterminer certains résultats. Mankhérou croyait qu'il avait contribué à la défaite de la tribu de Sikororo quand ses osselets avaient dépeint la ruine de l'armée ennemie d'une manière si vivante. Si la magie imitative est à la base de l'art divinatoire, le rôle qu'y joue la magie communioniste est tout aussi grand. La partie représente le tout. L'astragale, qui n'est qu'un os de petite dimension, représente le corps dans son ensemble et sa destinée prophétise la destinée de l'animal tout entier, ou de la personne tout entière à laquelle il correspond. L'esprit indigène a une conception beaucoup plus profonde que le nôtre de l'unité du monde animal et du monde humain. Spoon me dit une fois, d'un air mystérieux : « L'astragale de la chèvre représente véritablement les habitants du village; les chèvres ne vivent-elles pas dans le village même? Elles nous connaissent, elles savent ce qui est en nous. » Remarquez aussi que le consultant prend les amulettes du patient et les frotte contre les osselets afin que ces derniers soient rendus capables de dire toute la vérité à son sujet. Les amulettes, si elles ont été suspendues au cou du patient pendant la cérémonie du hondlola, ne contiennent-elles pas ses ongles et ses cheveux? Elles sont en outre recouvertes de sa « nsila », l'exsudation de son corps, la représentation matérielle de sa personnalité. Par ce contact, le patient fait en quelque sorte partie du « complexe Boula » et il lui arrivera à lui-même ce qui arrive aux osselets; tout ce que

disent les osselets s'appliquera désormais directement à lui. Il faut probablement chercher dans cette conception magique de la Nature la raison profonde et cachée pour laquelle les devins professent une foi si ferme en leur art.

D'un autre côté, cet art est si parfait qu'il est compréhensible que les devins éprouvent à l'exercer une très grande satisfaction. Qu'on veuille bien se rappeler qu'en réalité tous les éléments de la vie indigène se trouvent représentés par les objets que contient le panier des osselets divinatoires. Nous y avons un résumé de l'ordre social des Thongas tout entier, et de toutes leurs institutions, si bien que les osselets une fois lancés leur fournissent l'image instantanée de tout ce qui peut leur arriver. C'est un système si habile, que je n'hésite pas à le classer, avec leur langage, leur folklore, leurs coutumes en ce qui concerne le lobolo et leurs rites funéraires, parmi les manifestations de leur vie psychique qui dénotent le plus d'intelligence. Si l'on admet les prémisses de la divination, il me paraît que l'astragalomancie est infiniment supérieure à la chiromancie, comme à tous les autres systèmes qui ont été inventés par nous. Elle est supérieure aussi à la divination par les quatre tablettes d'ivoire ou de bois pratiquée par un certain nombre de tribus sud-africaine et dont la description se trouve à l'appendice VI¹.

Toutefois, s'il est vrai que le système de divination dénote une véritable intelligence, il faut reconnaître que ses *résultats* dans la vie psychique de la tribu sont *déplorables*. Ces pratiques divinatoires vouent à l'insuccès tout essai sérieux de faire intervenir la

1. Il y a des raisons de croire que la divination par le moyen des astragales est très ancienne dans l'histoire de l'humanité. Les Grecs pratiquaient l'astragalomancie. Dans un article auquel je fais allusion à l'appendice VI le Rev. N. Roberts fait mention du temple de Dodone dans lequel, d'après Cicéron, se trouvait un grand bassin de cuivre surmonté d'une statue d'homme; cet homme avait à la main un fouet à trois courroies auquel étaient suspendus de petits astragales. Mis en mouvement par le vent, ces derniers frappaient contre le bassin et le son qui s'en échappait avait un caractère prophétique. C'était bien de l'astragalomancie, quoique d'une espèce différente de celle que nous avons décrite. Aristote fait allusion fréquemment à l'astragale; il dit entre autres que l'un des côtés, nommé *coon*, représente le chiffre 6; un autre côté, nommé *chion*, le chiffre 1, etc., ce qui prouve que, de son temps déjà, l'astragale était identifié avec le dé à jouer. Celui-ci, qui est aussi, désigné en grec par le mot *αστραγαλος* est un simple astragale dont les bords ont été coupés de manière à former un cube parfait. Nous retrouvons la trace de l'emploi de l'astragale plus loin encore dans le passé. Angelo Mosso, que cite l'auteur dont nous venons de parler, affirme qu'il trouva un grand nombre d'astragales en Italie, où ils étaient employés dans les coutumes de la religion primitive, à une époque qui appartient à la période néolithique. Une

raison ou l'expérience dans la vie pratique. Les médecins indigènes auraient pu étudier avec soin les vertus médicinales des plantes et ils auraient peut-être acquis des connaissances véritablement utiles. Mais pourquoi prendre la peine d'étudier, quand il suffit de jeter les osselets pour savoir qu'elle est la racine qui guérira la maladie? (Voir ce que nous disions à propos du diagnostic, p. 426). En outre, les osselets annihilent la conscience morale ou tout au moins entravent le développement normal de cette précieuse faculté. Quand, dans la vie du Bantou, le malheur survient, il pourrait être poussé à l'introspection, à faire un retour sur lui-même et sur sa conduite et à se rendre compte que c'est telle mauvaise action commise par lui qui en est cause. De cet examen pourrait résulter un progrès moral. Mais il est inutile de se donner tout ce mal! Il n'y a qu'à jeter les osselets. Ils révèlent que la cause du malheur, c'est telle et telle influence spirituelle, celle des jeteurs de sorts, des dieux, de la souillure, du Ciel, et qu'il faut la combattre par tel et tel moyen, — telle drogue ou paquet de drogues, telle victime, mâle ou femelle, qui sera offerte par tel individu, de telle manière. Il suffit de cela, et la conscience reste endormie¹ comme aussi la raison. J'ai la conviction que les osselets, quels que soient les prodiges d'habileté auxquels ils ont donné lieu, ont été extrêmement préjudiciables au progrès intellectuel et moral des indigènes.

Ceci nous amène à notre dernier chapitre où seront traitées les questions relatives au Tabou et à la Moralité.

collection de plus de trente astragales a été découverte au cours des fouilles faites à la station lacustre d'Auvernier, sur le lac de Neuchâtel, ce qui paraît bien prouver que ces osselets jouaient un rôle dans les coutumes de l'humanité primitive. S'il en est ainsi, les Bantous n'ont fait que conserver l'astragale, comme ils ont conservé l'usage de l'oreiller de bois des anciens Égyptiens, l'ancestralâtrie des Moustériens et le « mbaya » des Lybiens. L'astragale est encore employé aujourd'hui dans un jeu des petits bergers des Alpes suisses où les osselets représentent des bœufs et des vaches; et je me suis le hasard de voir que les Boers sud-africains ont la même coutume et qu'ils nomment ces osselets dol-osse.

1. Désireux de savoir si les osselets étaient jamais consultés dans le but d'obtenir des directions morales, je demandai un jour à Mankhélou : « Puisque tu consultes tes osselets en toute occasion, se pourrait-il que tu le fasses avant de te rendre à une fête de bière? Il se peut qu'on en arrive à se quereller, qu'on aille jusqu'à se battre!... Ne pourrais-tu pas en être informé par tes osselets qui te diraient de t'abstenir de participer à l'orgie? » Il se mit à rire de bon cœur. « Non! dit-il. Si je voyais que les participants à la fête commencent à trop boire, je m'en irai avant qu'ils soient complètement ivres. » Aurait-il réellement fait cela? J'ai quelque doute à cet égard, mais ce qui est certain c'est que les osselets n'ont rien à voir à la moralité!

TABOU ET MORALITÉ

Quand on prend la peine d'étudier avec soin la vie des soi-disant sauvages, on ne tarde pas à remarquer que, loin d'être libérée de toute règle et de toute contrainte, comme le croient certains observateurs superficiels, elle est au contraire soumise à un grand nombre de lois et de défenses qui enserrant l'homme primitif dans un réseau de coutumes et de traditions. Il y a deux genres principaux de défenses. Celles qui apparaissent le plus clairement sont les *tabous*, que nous avons rencontrés à chaque page dans notre étude. Ils jouent un rôle considérable dans la conduite de l'indigène. Mais il faut y ajouter des contraintes qui paraissent être d'un tout autre ordre, les *principes moraux*. Il est extrêmement difficile de définir le rapport qui existe entre les tabous et ces notions morales. C'est là une des questions les plus discutées actuellement par les anthropologues. J'essaierai de démontrer quel est ce rapport dans la phase de développement humain à laquelle sont arrivés les Thongas du Sud de l'Afrique.

A. — LE TABOU

J'ai déjà tenté de donner une définition provisoire du *yila* ou *tabou* des Thongas, lorsque pour la première fois, au cours de cette étude, nous avons rencontré une interdiction de ce genre, vol. I, p. 42 : « Tout objet, tout acte, toute personne qui comporte un danger pour l'individu ou la communauté, et qui doit, par conséquent, être évité, cet objet, cet acte ou cette personne étant frappés d'une sorte d'interdit. » Après avoir donné l'explication de certaines de tabous, je n'estime pas que cette définition ait à être modifiée. Son élément essentiel est que tout objet, tout acte ou toute personne tabou constitue un danger¹; il faut donc l'éviter.

1. Le mot *yila* correspond de très près au terme tabou dont l'emploi est si fréquent en anthropologie. Il arrive qu'on s'en serve, dans le langage courant, dans un sens plus étendu, pour des cas où ne se perçoit pas clairement

I. — CLASSIFICATION DES TABOUS.

Résumons maintenant notre étude des tabous en essayant de les classer.

Les plus primitifs d'entre eux sont ceux que les ethnographes modernes appellent *les tabous sympathiques*, ceux que l'homme observe instinctivement afin de conserver sa vie ou d'éviter une souffrance. Il est tabou de toucher un tison brûlant ou un feu quelconque. Pour cette espèce-là d'interdictions, les Thongas emploient parfois le mot *yila*; ils diront par exemple que « *psa yila* » qu'un enfant joue avec un couteau. Mais ces tabous-là, dont l'évidence s'impose d'elle-même à tout homme, ne jouent pas de rôle particulier dans les coutumes des Thongas.

1^o Il n'en est pas de même des *tabous physiologiques*, la première catégorie à laquelle je m'arrêterai.

a) Tout d'abord, les tabous qui se rapportent à la *souillure*. En parlant des idées physiologiques des Thongas (p. 312) nous avons fait la remarque qu'il y a six phénomènes physiologiques considérés comme particulièrement dangereux, du fait qu'ils sont les grands *agents de souillure* : la menstruation, le lochia, la maladie, la mort et la naissance des jumeaux. Quiconque a été souillé par l'un ou l'autre de ces agents est tabou et contraint d'observer certaines règles; il doit se soumettre à certaines interdictions afin d'éviter à son entourage une contagion dont les résultats pourraient être fatals; dans la plupart des cas, il passe par une période marginale, à la fin de laquelle il est réadmis dans la société. Il existe donc une grande quantité de tabous que j'appellerai les *tabous physiologiques proprement dits*. A cette catégorie appartiennent les *tabous sexuels* et les *tabous féminins spéciaux* (I. p. 173); j'y ajouterai ceux qui paraissent avoir à leur origine l'idée de la souillure de la mort, les *tabous militaires* qui se rapportent aux meurtriers (I. p. 443) et les tabous qui sont à la base des *rites de chasse* (p. 74). L'*adultère* est tabou, parce que le mari craint les « mauvais sangs » qui pourraient contaminer sa femme par son inconduite. Pour autant que le *tolem* est envisagé comme nécessaire à la conservation de la santé de l'individu, je fais aussi rentrer dans la catégorie des tabous physiologiques ceux qui s'appliquent au totem; ils sont d'ailleurs fort peu nombreux chez les Thongas (I. p. 347).

la notion de danger, mais il est pris alors dans un sens volontairement élargi. En réalité, le *yila proprement dit* correspond exactement à la définition qui précède.

b) Une autre variété de la même catégorie comprend les Tabous se rapportant à la *croissance*, à un *changement de condition* ou aux *initiations diverses* par lesquelles un indigène peut être appelé à passer. Nous l'avons vu, la vie entière de l'indigène se compose de stages successifs; il faut marquer par des cérémonies le passage d'un stage à l'autre et ce passage comporte toute une série de tabous. Pour s'élever d'un stage inférieur à un stage supérieur, il est nécessaire que l'individu passe par une période marginale qui le sépare du premier et l'introduise dans le second. Son exclusion de la vie normale n'est pas due, dans ce cas, à la souillure, mais elle se rapporte à l'idée de *croissance*. Telle est l'origine des tabous qui accompagnent la fixation de la *ficelle attachée autour des reins du bébé* (I. p. 58), le *sevrage* (I. p. 61) quand l'enfant passe de la petite enfance à l'enfance proprement dite, la *puberté*, lorsqu'il entre dans la vie adulte par la circoncision, le *mariage* ou l'introduction dans le groupe des personnes mariées; l'*initiation* dans la société des possédés et dans la profession de magicien ou de devin est accompagnée de tabous semblables.

Il semble que tous les tabous appartenant à cette catégorie aient été dictés par l'idée du danger qui accompagne l'impureté rituelle ou le passage d'une condition dans une autre.

2° Dans la seconde catégorie de tabous sont compris les *tabous cosmiques*, beaucoup moins nombreux. La Nature interdit certains actes; s'ils sont commis, la pluie manquera, la communauté souffrira. L'interdiction de couper des racines à la nouvelle lune (p. 261), de labourer les champs quand la pluie est tombée dans la matinée (p. 29) de se réchauffer à la chaleur d'un feu fait avec des plantes parasites ou avec l'arbuste *ntjhopfa* (p. 22) et quelques tabous concernant l'agriculture, appartiennent à cette catégorie. Quelques-uns des tabous physiologiques les plus sévères, ceux qui sont en relation avec les jumeaux ou avec l'enterrement des enfants dans la terre sèche, deviennent des tabous cosmiques pour autant qu'ils empêchent la pluie de tomber (p. 271).

3° Une troisième espèce de tabous sont ceux que j'appelle les *tabous de prévision*. La prévoyance est dangereuse dans certaines occasions : Ne vous mettez pas à bâtir votre hutte avant d'être marié! (I. p. 241). Ne préparez pas le ntéhé avant la naissance de votre enfant (I. p. 50) ni votre panier *ngoula* avant la moisson! Dans cette classe peuvent rentrer aussi les tabous des voyageurs.

4° Une quatrième catégorie comprend les nombreux *tabous sociaux*, c'est-à-dire les interdictions relatives aux actions qui constituent un danger pour l'ordre social. Les lois de l'exogamie (I.

p. 246), la coutume du hlonipa, c'est-à-dire certains mots déclarés tabous par le chef (I. p. 364), et en particulier les curieux tabous qui sont observés dans les relations entre familles alliées (I. p. 239) sont des tabous sociaux. Les tabous relatifs au déménagement d'un village (I. p. 305) sont physiologiques en tant qu'ils ont pour origine la crainte de la souillure, et sociaux en tant qu'ils ont pour objet de conserver la vie de l'organisme social, qu'est le *mouti*. Mais ceux dont le caractère social est le plus marqué sont les tabous relatifs à l'idée de *hiérarchie*, dont nous avons parlé en traitant des cérémonies des prémices ¹ (I. p. 373) et des règles relatives aux semences. Il est tabou de « précéder » le chef ou le frère plus âgé dans les travaux agricoles, semailles et moisson.

5° Nous en arrivons à la cinquième catégorie : les *tabous religieux*. Dans la hiérarchie familiale, les dieux-ancêtres, qui sont les aînés de tous les membres de la famille, occupent le premier rang et il faut les traiter en conséquence; de là viennent les tabous religieux du louma : interdiction de manger des produits de la récolte nouvelle avant d'en avoir présenté les prémices aux dieux et, dans le même ordre d'idées, défense d'empiéter sur les droits d'un frère aîné (p. 354). Nous nous rendons compte ici à quel point la vie sociale et la vie religieuse sont intimement liées, dans l'ancestralité. Oublier d'accomplir ses devoirs envers les dieux (p. 380) et tuer les serpent verts dans lesquels ils s'incorporent (p. 339) sont encore des tabous religieux.

6° J'ajouterai une sixième catégorie : les *tabous du langage*, kou rouketela, c'est-à-dire l'emploi d'expressions obscènes non admises dans la vie ordinaire. Les mots qui désignent l'acte sexuel et les différentes parties des organes génitaux *yila*, et sont remplacés par des substituts qui servent d'euphémismes. On dit aux enfants, lorsqu'ils font usage de telles expressions : « Psa yila! Vous figurez-vous que nous sommes en train de nettoyer les puits? » Cette remarque vient du fait que tout tabou de langage est suspendu dans les périodes marginales et en particulier quand le pays « est en deuil », c'est-à-dire quand le temps des pluies tarde

1. Les tabous du louma sont à la fois sociaux et religieux mais ils rentrent aussi dans la première variété des tabous physiologiques en ce qu'ils sont engendrés par la crainte de la souillure (la nourriture d'une personne décédée, vol. I, p. 140) et dans la seconde variété en ce qu'ils se rapportent à un changement de condition : premier usage du produit de la moisson nouvelle (I, p. 373) ou d'une viande qu'on n'avait pas encore mangée (p. 68), d'un outil neuf ou d'un filet à pêcher. (Remarquer le rapport qu'ont entre elles les cérémonies du khangoula (inauguration) et du louma).

à venir et que s'accomplit le rite du nettoyage qui doit en hâter l'arrivée. (p. 273). Il y a relation directe entre les tabous du langage et les tabous sociaux; l'emploi d'expressions obscènes tend à la destruction de l'ordre social et n'est autorisé que dans le cas où l'ordre social est véritablement ébranlé, comme lors du rite du mbéléle (p. 273), à l'époque du déménagement d'un village (I, p. 305) et dans les cérémonies de deuil (I, p. 153).

Quoiqu'elles ne soient pas absolument distinctes, ces six catégories sont un moyen pratique de classer les tabous.

II. — QUELQUES REMARQUES SUR LES TABOUS.

D'où viennent les tabous? Dans bon nombre de cas, il n'est pas impossible de retracer leur origine. Par exemple, les *tabous du hlonipha* sont proclamés par le chef dans certaines occasions déterminées (I, p. 364). La transplantation d'arbres fruitiers est l'objet d'un tabou dont l'explication se trouve dans la coïncidence qui existe entre la désolation du village ruiné et la présence de pareils arbres (p. 29). Sans doute un grand nombre de tabous proviennent de coïncidences de ce genre, qui sont considérées comme de mauvais présages. Si, deux ou trois fois de suite, un certain acte a été suivi d'un malheur, une généralisation rapide s'ensuit dans l'esprit du primitif : *post hoc ergo propter hoc* et l'acte est déclaré tabou.

Ceci vient du fait que, chez les peuples primitifs comme chez les enfants, l'élément émotionnel prédomine sur l'élément rationnel. Quand des événements malheureux surviennent ou sont à craindre, quand l'esprit est dominé par la terreur, l'anxiété ou simplement l'attente fébrile, il se produit un ébranlement de la raison, un phénomène mental distinct que le philosophe français Renouvier a nommé le *vertige intellectuel*. Dans son remarquable ouvrage, *La Psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* (vol. I, p. 250-260, Payot, Paris) Raoul Allier décrit habilement le processus psychologique qui s'accomplit dans l'âme du sauvage. Supposons qu'il se passe un événement qui soit dans la tribu la cause d'une profonde émotion, par exemple l'arrivée des premiers Européens et d'une quantité d'objets inconnus et effrayants aux yeux de la population indigène. Une telle émotion peut se calmer et même s'oublier, tandis que la tribu s'accoutume peu à peu à la présence des nouveau-venus; mais si quelque grand malheur survient, si par exemple une épidémie sérieuse éclate, voici qu'une nouvelle émotion se produit au sein de la tribu. Elle

fera revivre dans l'esprit des indigènes l'émotion éprouvée peu auparavant, lors de l'arrivée des Européens, et, dans l'état d'ébranlement de leur esprit, il s'établira une association d'idées, non seulement entre les deux émotions, mais entre les deux événements qui leur ont donné naissance, le premier étant considéré comme la cause du second. Les Européens et tout ce qui les concerne vont être dès lors déclarés tabous. Il est clair qu'un pareil raisonnement est parfaitement illogique et sa conclusion absurde. Il n'en reste pas moins que c'est là ce qui se passe chez les peuples dont la raison est encore peu développée. Ces observations nous aident certainement à comprendre la mentalité primitive et à trouver l'explication psychologique d'un grand nombre de tabous. La plupart d'entre eux sont néanmoins inexplicables. Ils ont pour origine des représentations collectives, animistes et dynamistes, de la tribu (p. 322) et ces représentations sont instinctives, inconscientes et par conséquent inexplicables.

2^o De quelle manière les tabous sont-ils imposés? Pour autant qu'ils ont été promulgués par des agents conscients, leur transgression doit être punie par ces agents eux-mêmes. Le chef poursuit son sujet s'il a fait usage d'une expression hlonipha. Les dieux punissent ceux qui transgressent la loi de la hiérarchie, ceux qui se livrent à l'incontinence au-delà de toute limite, ceux qui oublient de s'acquitter de leurs devoirs envers eux (p. 380). Toutefois, dans la plupart des cas, l'interdiction n'est imposée et sa violation n'est punie par personne. Le *tabou se venge lui-même directement*. La transgression sera suivie, chez le coupable, d'une maladie quelconque : consommation, enflure des jambes, impossibilité d'uriner; ou bien ses enfants seront couverts d'une éruption de boutons.

3^o Que faire pour détourner l'effet des tabous?

Il existe heureusement des moyens d'écarter le danger qu'ils comportent, sinon la vie deviendrait impossible! Pour protéger leur prochain contre le malheur (khombo) qui les menace toujours, les médecins indigènes sont munis de toutes les drogues nécessaires! N'ont-ils pas à leur disposition tout leur arsenal magique? Il n'y a qu'à observer des rites en grand nombre, et en particulier le rite du *louma*; c'est là qu'est le vrai moyen de conjurer le danger qui l'accompagne l'usage d'un objet quelconque pour la première fois. C'est dans ce désir d'obtenir une protection efficace contre tout danger qu'il faut trouver l'explication de l'influence extraordinaire qu'exercent les médecins indigènes; car ce sont eux qui connaissent les drogues préventives grâce aux-

quelles la souillure et le malheur sous toutes leurs formes peuvent être évités.

Il n'est pas possible d'arriver à une connaissance véritable des tabous sans faire l'étude des *lois de leur suspension*. Dans certains cas, en effet, les tabous sont suspendus. Le chef, par exemple, est plus fort qu'eux, ou tout au moins que certains d'entre eux, car il est lui-même un être magique, un personnage tabou (I, p. 363). La collectivité a sur eux un pouvoir plus grand encore; elle peut les annuler. Les interdictions, soit dans leur ensemble, soit en partie, peuvent être levées à un moment donné; c'est le cas lors des périodes marginales où, chose étrange à constater, les tabous ordinaires sont suspendus (tabous du langage, tabous concernant les relations entre familles alliées) tandis que d'autres sont au contraire renforcés (tabous sexuels). J'ai souvent attiré l'attention du lecteur sur ce phénomène curieux.

B. — RESTRICTIONS MORALES

Mais il est d'autres restrictions que s'imposent les Bantous, à part les tabous. En insistant auprès de mes informateurs, jeunes et vieux, j'ai pu obtenir les indications suivantes :

1^o L'oncle maternel doit procurer le ntéhé du premier enfant de sa sœur. Il ne s'agit pas ici d'un *yila* mais d'une loi (*naou*); l'enfreindre n'amène pas nécessairement le malheur (I, p. 49).

2^o Hommes et femmes ne se baignent pas au même endroit dans le lac de Rikatla. Pourquoi? Non pas en raison d'un *yila*, mais par *chitchabo*, c'est-à-dire par crainte, par respect¹.

Transgresser cette loi de la bienséance n'est pas positivement dangereux, mais est blâmable;

3^o Lorsqu'un jeune homme a enfreint le tabou des *malloulana*, s'étant rendu coupable d'inconduite avec une femme qui a des relations sexuelles avec un autre homme, il lui est défendu d'assister à l'enterrement de son rival. C'est un tabou. Toutefois, si le décédé est son propre père, il pourra s'acquitter de ses devoirs de fossoyeur, à condition qu'il ait été préalablement traité au moyen de drogues spéciales qui le protégeront du danger qu'il encourt. « Le *yila* est ainsi enlevé, mais le *biha* demeure. » *Biha* signifie : ce qui est mal.

1. J'ai entendu parfois les indigènes employer l'expression *yila* en relation avec le bain mixte, mais dans un sens différent; c'est un *yila* d'une nature spéciale : le *yila* du *tchabisa*, tabou du respect ou de la pudeur.

Il est donc, à côté du yila, trois domaines où l'indigène se rend compte qu'il doit se soumettre à des restrictions. Ce sont : la loi ou la coutume, le respect ou la bienséance, et le devoir (*fanelo*). On pourrait y ajouter un quatrième domaine, celui de la nourriture : certains aliments créent un sentiment de dégoût (p. 79). La grande différence qui existe entre les tabous et les interdictions d'un autre ordre consiste donc en ceci : la transgression de ces dernières ne comporte pas nécessairement un danger, comme c'est le cas pour les tabous¹.

Considérons de plus près l'idée du devoir ou *fanelo*.

Ce mot vient du verbe *kou fana*, ressembler; *fanelo* signifie donc ce qui est convenable, bienséant. Cela ne prouve pas encore une notion de moralité très élevée. Que le sens moral existe, j'en suis cependant convaincu et en donnerai trois preuves :

1° La richesse du vocabulaire en ce qui concerne les expressions qui correspondent aux idées morales. Il y a plus de mots qui s'appliquent à leur côté négatif, le mal, qu'à leur côté positif, le bien, un phénomène qui peut s'observer dans la plupart des langues primitives et même dans nos patois français. *Kou biha* désigne à la fois ce qui est mal au point de vue moral et ce qui est laid, au point de vue esthétique, ce qui n'empêche pas l'esprit indigène de distinguer entre les deux domaines. Ainsi l'on dira : « behile mbilou » — « il a le cœur mauvais », ou « behile liso » — « il est laid de visage ». *Chibi*, substantif dérivé du verbe *kou biha*, est employé couramment en Djonga dans le sens de *péché*; ce mot peut désigner aussi le souvenir malodorant qui a été laissé sur le sentier par un enfant ou par une personne négligente contrairement aux règles sanitaires du village indigène (I. p. 297). Ajoutons à cette expression *biha* les mots *dyoha* (Dj) *doha* (Ro.), commettre une mauvaise action, et *hona* (Ro.), *onha* (Dj.) qui signifie gâter et aussi pécher, et d'où vient *chihono*, qui correspond exactement en ronga au mot *péché*. *Somboloka* signifie être irrémédiablement mauvais, tordu, pareil à une tronc impossible à redresser.

Par contre, l'adjectif *néné*, opposé de *biha*, est employé dans trois sens différents : bon, beau et vrai. Ses dérivés sont *bounéné* et *psiné*, le premier étant plutôt employé pour exprimer les

1. Il ne faut cependant pas trop insister sur ces distinctions. Le vol et le meurtre, qui sont interdits en raison du devoir, deviennent des tabous aussitôt que le coupable est découvert, par le fait qu'ils amènent sur lui un châtiment. Dans ces cas, le mal moral est perçu avant le danger : c'est le tabou qui se greffe sur l'interdiction morale ou sociale.

idées de bonté et de beauté, tandis que le second signifie vérité. Le verbe *chonga* (Ro.) ou *saseka* (Dj.) s'emploie indistinctement dans les deux sens, moral et esthétique. *Kou loulama* signifie : être droit, comme un tronc, et l'usage qui en est fait montre que l'indigène a une notion claire de ce que c'est qu'agir avec droiture. Une foule d'expressions pourraient encore être citées, démontrant que la notion du bien et du mal existe véritablement dans l'esprit indigène, indépendamment de la notion de tabou; il sait même ce que c'est que la conscience (*timpfalou*) dont il met le siège dans le diaphragme (p. 316)!

2° Un contact étroit avec les indigènes amène à la même conclusion. Si leurs idées diffèrent des nôtres en ce qui concerne le bien et le mal¹ il n'en est pas moins vrai qu'ils sont des êtres moraux et qu'ils ont une conscience, si peu développée soit-elle.

3° Leur *folklore* en est la preuve la meilleure et la plus objective. Le vice est puni et la vertu récompensée; tous les contes que j'ai fait rentrer dans la catégorie des contes moraux en font foi et on pourrait en extraire tout un code de morale naturelle élémentaire (p. 199). Le conte de Zili, pour ne citer que celui-là, décrit d'une manière saisissante le remords qui poursuit un criminel.

Il faut néanmoins reconnaître que la moralité est à un niveau inférieur chez les indigènes, qu'elle n'a guère d'emprise sur leur âme et qu'en tout cas l'impératif de conscience n'a chez eux aucune ressemblance avec l'impératif catégorique de Kant. Si vous êtes assez habile pour voler sans vous faire attraper, vous pouvez voler! dit-on communément. Le mensonge est un jeu; bien peu d'indigènes le réprouvent, en particulier s'il ne fait pas de mal au prochain. C'est le règne de la morale facile². Pourquoi?

1. Leur notion de la charité est particulièrement rudimentaire; il faut être charitable envers les membres de sa famille et ceux de son clan mais pas envers les étrangers. Il me souvient qu'un certain indigène du clan de Manylsa, qui avait été blessé dangereusement alors qu'il travaillait au chemin de fer et qui tomba au bord du lac de Rikatla et risqua y mourir. Personne n'avait eu pitié de lui : n'appartenait-il pas à un autre clan? Il fut découvert et sauvé par une femme convertie, Lois, qui avait admirablement compris le principe de fraternité universelle.

2. Qu'il me soit permis de remarquer toutefois que le domaine de la morale est aussi le domaine de la liberté, et que, du fait même de cette liberté, il y a de notables différences entre individus, chez les Bantous du Sud de l'Afrique aussi bien qu'ailleurs. Tout Européen qui emploie à son service des indigènes sait qu'il y en a parmi eux qui font preuve de réelles qualités morales : fidélité, désintéressement, droiture, respect et même parfois sacrifice de soi,

J'ai la conviction que la faiblesse du sens moral vient du fait que l'indigène ne possède pas la notion d'un Dieu personnel, transcendant, duquel la loi morale procède. Il n'établit aucun rapport entre le devoir et la divinité. Sa religion est amoral; les dieux-ancêtres eux-mêmes sont amoraux. Le caractère absolu de la loi morale ne peut être conçu que si elle est mise en regard du caractère absolu du Dieu qui l'a établie. Pour le Bantou, la loi, *naou*, c'est l'intérêt du clan. Voler est un mal en tant qu'attentat à la propriété individuelle parce que, sans le respect de la propriété individuelle, la vie collective devient impossible. Vols, rixes, insultes, crimes, sorcellerie sont donc condamnés et punis parce que de tels actes mettent en danger la vie de la société et le mode de vivre reconnu comme normal par le clan. Mais que la société n'en ait pas connaissance : le vol est autorisé, le voleur n'est pas coupable, personne n'a été offensé. Avec un tel principe à sa base, la morale indigène revêt un caractère singulièrement *légal* que les Blancs ont quelque peine à comprendre tout d'abord. Un homme n'est coupable aux yeux de tous et même à ses propres yeux que lorsqu'il a été convaincu de sa faute par une déclaration judiciaire. Si sa culpabilité est dûment prouvée, il abandonne immédiatement tout subterfuge (Comp. Zidji, p. 206)¹. Nous concluons donc : si la grande lacune de la religion bantou vient de

tandis que d'autres mentent, volent, s'adonnent au vice, et sont un véritable danger dans la maison. Ces différences se rencontrent aussi dans les villages de l'intérieur. J'ai connu un jeune homme qui ne se conforma jamais à la coutume du gangisa, pourtant considérée par la grande majorité des garçons de son âge comme un amusement légitime (I, p. 95); quelque chose en lui l'avertissait que cette coutume n'est pas bonne, et il se tenait volontairement à l'écart des jeunes filles.

1. Cette tendance de l'esprit bantou de tenir pour juste et bonne toute décision prise par la collectivité sans tenir compte de sa réelle valeur morale, explique aussi le fait suivant, fréquemment observé par les éducateurs au Sud de l'Afrique. Il se peut que le directeur de l'Institution exprime une opinion, donne un ordre ou propose une mesure nouvelle qui déplaît à ses élèves, l'opposition se manifestera au sein du groupe. Les plus obstinés entraîneront leurs camarades à un refus d'obéissance en bloc, et dès qu'ils ont obtenu l'assentiment de tous, ils résistent à leur directeur, apparemment en toute bonne conscience, et les arguments les plus persuasifs, les explications les plus patientes n'y changeront rien! Au point de vue moral, il est clair qu'ils ont tort; de même au point de vue religieux : les principes qu'ils ont eux-mêmes adoptés les condamnent. Cependant ils maintiendront leur résistance aussi longtemps qu'ils peuvent opposer à leur maître un front unique. Si ce dernier est avisé, il prendra à part et convaincra un ou deux de ses étudiants — les plus raisonnables. — Le charme sera immédiatement rompu. Dès qu'ils se sentiront divisés, ils seront prêts à reconnaître qu'ils sont dans

ce qu'elle n'est pas morale, la grande lacune de la moralité bantou vient de ce qu'elle n'est pas religieuse. Elle ne conçoit pas un législateur suprême. D'où l'absence de la notion de l'absolu dans les règles que peut dicter la conscience bantou.

Néanmoins les rudiments de la moralité sont certainement présents dans l'âme du Thonga : sentiment du devoir, sens du bien et du mal, qui existent indépendamment de l'idée égocentrique de tabou.

C. — RELATIONS ENTRE LE TABOU, LE SACRÉ ET LA MORALITÉ

Certains ethnographes envisagent que l'idée du tabou est à l'origine des notions du sacré et de la moralité. Parmi les Bantous du Sud de l'Afrique, la notion du sacré ne joue pas un rôle important. On peut dire que la personne du chef leur est sacrée, qu'elle est mise à part; la loi de hiérarchie, le droit de priorité du frère aîné sont aussi sacrés, — et cette notion se rapproche beaucoup de celle du tabou, bien qu'elle ne renferme pas nécessairement l'idée de danger. Mais si, dans certains cas, la notion du sacré a pu dériver naturellement de la notion du tabou, je n'estime pas qu'il en soit de même des idées morales.

Dans certains cas on voit même distinctement la moralité précéder le tabou. En parlant du vol, nous venons de constater que la conception du tabou s'est greffée sur l'idée morale déjà existante; nous avons aussi vu que certains tabous proviennent d'une notion de dégoût (*nyenya*) (p. 79) ou de bienséance (p. 523). Je n'affirmerai certes pas que la preuve puisse être faite dans tous les cas que la restriction morale précède le tabou. Mais, il n'y a pas non plus de raison d'affirmer que les idées morales ont toujours à leur origine des tabous. Il semble plutôt que nous ayons là deux ordres d'idées parallèles, dans le domaine de la conduite, tout comme le sont, en religion, l'Ancestralité et la notion de l'Être Suprême.

l'erreur, et ne tarderont pas à se soumettre, volontiers, à la volonté de leur supérieur. De pareils incidents peuvent se produire aussi dans d'autres collèges et au sein d'autres races, je le crains, mais la différence est que chez les Bantous qui émergent à peine du collectivisme où la morale dépend de la volonté de la communauté, non de lois établies par la volonté d'un Dieu saint clairement conçu, c'est l'attitude du groupe qui détermine avant tout le sentiment d'avoir tort ou d'avoir raison (voir mon article sur: La Conception magique de la Nature chez les Bantous. *South African Journal of Science* nov. 1920).

APPENDICE I (Voir p. 148).

CHRONOLOGIE DE CHINANGANA, UN THONGA DES SPELONKEN.

C'est en 1905 qu'il nous fit l'exposé historique que voici :
Il y a soixante-dix ans, Shilouvane et les autres chefs thonga s'enfuirent devant Manoukosi (1838, ou 1839?)
Trois ans plus tard, bataille avec le général de Manoukosi, Matchékwane, qui poursuivit les Nkounas (1842).
L'an 16 de l'ère, bataille de Gologodjwène, entre le chef Nkouna, Shilouvane, et les Pédis de Sékoukouni (1855). En l'an 19, mort de Manoukosi (1858, ou 1859?) (Il est possible que cet événement ait eu lieu en 1856.)
A partir de cette date, chaque année est marquée par un événement spécial :
Expédition de Chihahène (1859).
Début de la grande guerre de succession entre les fils de Manoukosi, Mouzila et Mawéwé. Mouzila s'enfuit aux Spelonken (1860).
Ecole de circoncision de Moudjadji (1861).
Notre pays est saccagé par Djiwawa (ou João Albasini, le commandant portugais qui pendant plusieurs années fut le chef des Thongas réfugiés aux Spelonken) (1862).
Djiwawa se met en campagne contre Mawéwé (1863)¹.
Invasion de l'armée Swazi (1864).
Shilouvane, le chef Nkouna, occupe le pays de Nyarine (1865).
Djiwawa met à mort Ribolé et Magoro (1866).
L'armée de Modjadji se bat contre le clan de Nyari (1867).
Les Swazis pillent le pays de Modjadji (Bouloubéri) (1868).
Djiwawa pille les villages de Machao (Spelonken) (1869).
L'armée de Mouzila revient de Mosapa (Gaza) et pille les Spelonken (Bvécha) (1870).
Les Swazis pillent Makandjou (1871).
Ecole de circoncision de Madori aux Spelonken (1872).
Daiman! (Inauguration des mines de Kimberley et début de l'exil des indigènes pour le travail des mines) (1873).
Naissance de mon enfant Rihlangana. Mort de Shilouvane (1874).
Famine de Magadingué (1875).
Mort de Nkambi, fils de Mhalthala, un Khosa (1876).
Guerre de Makhanana, du pays des Loyis. Les vaincus se réfugient aux Spelonken (1877).

1. D'après certains documents portugais, l'intervention de Mouzila et d'Albasini eut lieu en 1862, Mawéwé ayant été définitivement battu le 20 août 1862).

Les gens de Makandjou mettent à mort Nwachitine de Rikotjo (1878).

Naissance de mon enfant Ntitiri (1879).

Ecole de circoncision de Mayingwé (1880).

Djiwawa s'empare de Sékoukouni (1881).

Guerre entre les Boers et les Anglais (1882).

Année de la Comète (1883). Le fils de Djiwawa, Sambana, devient chef. Il pille le village d'un Venda nommé Mbèkwa (1884).

Phoundjouloulou : la vermine détruit le maïs (1885).

Ecole de circoncision de Nwamoutjougou, un Hlanganou venu des Spelonken (1886).

Dispute d'un chef Gwamba et de Guirifi (Mr. Grieve, un vieux colon des Spelonken) (1887).

Sambana frappe un gendarme (1888).

Mort de Djiwawa (1889).

Sambana institue la corvée (1890).

Mort de Sambana (1891).

Ecole de circoncision de Moudjadji (1892).

Mon fils Magondjwène se met en voyage (1893).

Il revient à la maison (1894).

Tempête de grêle qui cause la mort de quatre personnes (1895).

Départ de mon gendre (1896).

Epidémie de bétail. Guerre de Makhoubé. Nous accompagnons les Boers (1897).

Matchona : Peste bovine (1898).

Bahehemouki! Les gens de Goungounyane se réfugient aux Spelonken (après la guerre de Maguigwane contre les Portugais) (1899).

Les Boers attaquent Phéfou, le chef Venda (1900).

Les Blancs se battent. (Guerre Anglo-Boer) (1901).

Les Boers sont chassés de Pietersbourg par la colonne anglaise; Nwachiboutane! Le Fils-du-Chevreau! (le général Beyers, comparé à un chevreau, à cause de l'agilité de ses mouvements dans le pays lors de la guerre de guérillas) (1902).

Mougayo! Ndlala! Famine! On en est réduit à acheter la farine de maïs des Blancs! (1903).

Il est clair que l'authenticité d'un grand nombre de ces dates, peut être contestée. Certaines d'entre elles sont fort peu importantes; il peut paraître enfantin de ne relater, en 1885, qu'un fait : Sambana, le fils d'Albasini, frappe un gendarme! Et pourtant nous avons là une preuve du sens historique de Chinangana; il a voulu que cette année, bien qu'elle n'ait été marquée par aucun événement d'importance, figurât néanmoins dans sa chronique, et, à cet effet, il choisit le fait que lui-même jugeait le plus extraordinaire. Il a réussi à établir ce qu'il voulait, c'est-à-dire la liste complète des années 1858 à 1903, et, en fait de mémoire, c'est là un véritable tour de force qu'il ne faut pas passer sous silence dans l'étude des phénomènes de la tradition orale chez les sauvages, d'autant plus que Chinangana est demeuré hors de toute influence civilisée.

APPENDICE II (Voir p. 287).

LISTE DES NOMS BOTANIQUES THONGA AVEC LEUR ÉQUIVALENT SCIENTIFIQUE (Conformément à l'article publié par Dr Hans Schinz et H. A. Junod sous ce titre : ZUR KENTNISS DER PFLANZENWELT DES DELAGOA BAY. (Bulletin de l'Herbier Boissier, tome VII, n° II, 1899).

| | | |
|-------------------|------------------------|--|
| Pteridophyta. | Tsuna | Acrostichum tenuifolium (et d'autres fougères). |
| Typhaceae. | Papala. | Typha australis (Employé pour la confection des nattes). |
| Pandanaceae. | Shihlowa. | Pandanus. |
| Aponogetonaceae. | Fenyana. | Aponogeton spathaceus ¹ . |
| Hydrocharitaceae. | Nkushé. | Lagarosiphon muscoides ² . |
| Gramina. | Luhlwa. | Imperata cylindrica (Employé comme chaume). |
| " | Byanyi. | Andropogon (et toutes les autres herbes). |
| " | Litlangé. Ntlangi. | Cynodon dactylon. |
| Cyperaceae. | Nhlalé. | Cyperus flabelliformis. |
| " | Bungu. | Cyperus prolifer (?) (Papyrus). |
| Commelinaceae. | Nkompfana. | Commelina africana, Forskalei, etc. |
| Lillaceae. | Goñhwa. | Crinum Forbesii, etc. |
| Orchidaceae. | Chichengane. | Eulophia papillosa. |
| Olacaceae. | Psautemu. | Opilia tomentosa ³ . |
| Amarantaceae. | Chinghalafumane. | Hernbstaedtia elegans. |
| " | Tiabatlabano. | Cyphocarpa Zeyheri ⁴ . |
| Nymphaeaceae. | Tibu. | Nymphaea coerulea (Bulbe mangeable). |
| Menispermaceae. | Chimbyati. | Cissampelos Pareira ⁵ . |
| " | Chihumbula. | Synclisia Junodi. |
| Anonaceae. | Ntiti. | Artabotrys brachypetala. |
| " | Chintitana. | Artabotrys Montelroae. |
| Leguminosae. | Gowana. | Albizzia fastigiata. |
| " | Khawa. | Accacia kraussiana. |
| " | Ndjiba. | Apalatoa delagoensis. |
| " | Ntjengé. | Dichrostachys nutans. |
| " | Nombé-nembé. | Cassia petersiana. |
| " | Hlapfuta (Fo). | Azalia Cuanzensis ⁶ . |
| " | Chene (Dj). | " |
| " | Chirimbyati cha mutju. | Indigofera podophylla. |
| " | Chiringeti cha tchuné. | Indigofera sp? |
| " | Lisekaseka. | Sesbania aculeata. |
| " | Chekane. | Desmodium incanum. |

1. Les danseurs s'en font des couronnes.
2. Toutes les algues et même toutes les plantes croissant dans l'eau sont appelées Nkouché.
3. On dit que les Banyans s'en servent pour se laver les dents.
4. Employée pour le rhumatisme.
5. Médecine pour maux d'intestins.
6. Sert à la fabrication des canots.

| | | |
|-------------------|------------------------------------|--|
| Leguminosae | Nwamahlanga.
Rongolo ra nhlohé. | Canavalia obtusifolia.
Eriosema cajanoides (Le Ren-
golo blanc). |
| Meliaceae. | Nyamari. | Ekebergia Meyeri. |
| Euphorbiaceae. | Midyanhwari. | Fluggea obovata. |
| " | Chinyandjana. | Phyllanthus pentandrus. |
| Anacardiaceae. | Nkanye. | Sclerocarya caffra (Le roi des
arbres! p. 20). |
| Hippocrateaceae. | Chikokombela. | Hippocratea sp. |
| " | Mphyincha. | Salacia Kraussii (Fruit man-
geable). |
| Sapindaceae. | Buputwane. | Cardiospermum halicacabum. |
| Malvaceae. | Ntjinsi. | Hibiscus surattensis, Trio-
num, etc. |
| " | Chintjinosana. | Sida cordifolia. |
| " | Bushale. | Gossypium herbaceum (Coton). |
| Sterculiaceae. | Muhlwadambu. | Melhania Forbesii. |
| " | Nkondlwahari. | Waltheria americana. |
| Ochnaceae. | Kelokelé. | Ochna arborea. |
| Flacourtiaceae. | Psekamafura. | Casearia Junodii (Schinz). |
| " | Nhlungunu. | Flacourtia Ramontoli. |
| Passifloraceae. | Menyamamba. | Modecca Kirkii. |
| Thymeleaceae. | Chindjibane. | Synaptolepis Oliveriana. |
| Combretaceae. | Balekanhloko. | Combretum Gueinzii. |
| " | Nkonono. | Terminalia sericea (Employé
pour les manches, etc.). |
| Ebenaceae. | Nhlangulane. | Euclea natalensis. |
| " | Chirolé. | Royena pentandra. |
| Sapotaceae. | Ndjolé. | Mimusops caffra (Fruit man-
geable). |
| Loganiaceae. | Nsala. | Strychnos spinosa (p. 19). |
| " | Nkwakwa. | Strychnos Ungasha (p. 20). |
| Apocynaceae. | Nulu. | Carissa Arduina. |
| " | Ntamunga. | Carissa sp. (Fruit mangeable). |
| " | Mbungu. | Lendophila Kirkii ¹ . |
| " | Nkahlu. | Tabernaemontana ventricosa
(Styptique). |
| " | Nkahlu-tjhobo. | Vocanga Dregoi. |
| " | Ntjulu. | Strophanthus Petersianus
(p. 56). |
| Asclepiadaceae. | Muhlu-tjhobo. | Secamone sp. |
| " | Ndjutlwane. | Sarcostoma viminalis. |
| Convolvulaceae. | Nkaka-wa-tjhobo. | Ipomoea cafrica. |
| " | Masinga. | Stictocardia Woodii. |
| Scrophulariaceae. | Chitsinyambita. | Striga orobanchoides. |
| " | Murilwane (Dj). | Striga lutea. |
| Solanaceae. | Rulane. | Solanum panduraeforme. |
| " | Mondjo. | Datura fastuosa (?) ² . |
| Blignoniaceae. | Mpfungura. | Kigelia aethiopica. |
| Pedaliaceae. | Hlehlwa. | Petrea Forbesii. |
| Lentibulariaceae. | Nkushé. | Utricularia stellaris. |
| Rubiaceae. | Ngalangila. | Tricalysia Kraussiana. |
| Cucurbitaceae. | Nkaka. | Momordica Balsamina (Man-
geable). |
| " | Chirakarana. | Citrullus Naudinianus. |
| " | Nkaka wa Batshopi. | Coccinia jatrophaefolia (Nour-
riture des Tchopis). |
| Campanulaceae. | Chihlangwana. | Wahlenbergia arenaria. |
| " | Chilawana. | Lobelia chilawana (Schinz). |
| Compositae. | Ntchontchongori. | Vernonia Cinerea. |

1. Liane à caoutchouc, l'orange cafre.

2. C'est la Solanée employée pour le breuvage de l'ordalie, une Datura.
L'espèce est peut-être fastuosa.

| | | |
|-------------|-------------------------|--|
| Compositae. | Nkukula-chibuya. | Vernonia Perotteti. |
| » | Hlunguhlungu. | » tigna. |
| » | Chifodyana. | Ageratum conyzoides. |
| » | Kamele. | Mikania scandens (Plante médi-
cinale). |
| » | Chirimbyati sha tchune. | Gnaphalium stenophyllum. |
| » | Chirimbyati. | Helichrysum parviflorum. |
| » | Mushidji. | Bidens africana. |
| » | Nhlangula-batjongwana. | Helichrysum damarense. |

Il serait facile d'allonger considérablement cette liste si l'on avait assez de temps à vouer à la botanique thonga. Bien qu'elle ne soit pas complète, je la publie cependant, pensant qu'elle pourra être utile et servir de point de départ à quelque investigateur qui aime d'amour égal les sciences naturelles et l'ethnographie.

APPENDICE III (Voir p. 382).

SUR LA RELIGION PERSONNELLE PARMİ LES THONGAS.

Si le culte des ancêtres est avant tout une adoration collective, soumise à des rites, ce n'est pas à dire que les actes religieux personnels, de caractère purement individuel, fassent absolument défaut. Qu'on en juge par les faits suivants :

Un jeune homme de la famille des Hobyana, me raconta que, dans son enfance, il était au service de son père, manœuvrant un bateau qui transportait des voyageurs d'un côté de la rivière à l'autre. Ses frères, qui ne l'aimaient pas, l'accusèrent de voler l'argent qui lui était remis par les passagers, et de tromper le propriétaire du bateau. En réalité, c'étaient eux qui empochaient cet argent. Un soir qu'il rentrait au village, après le travail de la journée, il entendit des éclats de voix : on parlait de lui. Il se décida sur-le-champ à s'enfuir et à chercher un refuge chez les Blancs... Quelque temps auparavant, un Portugais, employé du Gouvernement, qui passait dans la contrée, lui avait témoigné de la bonté. Il arriva bientôt au bord d'une vaste plaine. Il faisait nuit noire et il était tout seul. Il fut saisi de terreur à la pensée de cet espace immense qu'il lui fallait traverser. Alors quelque chose en lui, « un autre cœur », lui dit de prier ses dieux-ancêtres afin qu'ils lui aident dans sa détresse. Il lui revint à la mémoire comment son père avait coutume de *hahla*, et il voulut dire « tso ». Mais il n'osait prononcer la formule sacramentelle. Un sentiment de honte (*tingana*) l'en empêchait. Il s'agenouilla cependant, mit sous son bras gauche le paquet de vêtements qu'il portait et, croisant les mains sur sa poitrine, il les joignit (*foumbarela*). Il résolut d'adresser sa prière non pas aux ancêtres du côté paternel, ceux de la famille Hobyana, puisque c'était son père et ses frères qui le maltrahaient, mais aux ancêtres du côté maternel. Il existait une relation spéciale entre lui et l'un d'eux, mort sans laisser de postérité et dont il portait le nom, parce que la famille avait voulu ainsi le « faire revivre » (*pfoucha*). Le garçon pria ainsi : « Toi, mon dieu-ancêtre dont j'ai reçu le nom, sauve-moi et conduis-moi là où je vais. » Tout en prononçant ces paroles, il avait les yeux tournés vers l'est où la lune se levait en cet instant... « et, ajoute le garçon, je sentis une grande paix et une grande joie dans mon cœur, et je me remis en route ».

Un jeune homme qui appartenait à la famille des Machabas se rendait pour la première fois à Johannesburg pour travailler aux mines. Tandis que le train l'emportait à toute vitesse vers sa nouvelle destination, il se rappela soudain ce qu'on racontait au sujet des mines pleines d'eau et des maladies mortelles que contractaient les mineurs, et la crainte le saisit. Ne pouvant supporter l'idée qu'il s'en

allait ainsi au-devant de la mort, il sauta hors du train à la troisième station en delà de Komati Poort et se mit en route au travers du désert dans la direction de Barberton. Exténué, il finit par se coucher sur le sol et essaya de dormir. Mais les antilopes couraient çà et là dans les taillis tout près de lui et faisaient : « mpfi! mpfi! » Il se dit : « Si ces animaux étaient des hyènes, c'en serait fait de moi! » et l'idée lui vint d'implorer le secours des psikwembou. Sans prononcer au préalable la formule consacrée « tsou », il pria en ces termes : « Mes dieux! Aidez-moi! Sauvez-moi des dangers et des bêtes féroces! Ne me laissez pas mourir! »

L'un de mes élèves du clan Khosa, était profondément attaché à sa mère. Il disait qu'elle priait souvent pour lui dans sa hutte, lorsqu'il était malade, demandant aux psikwembou de le guérir (p. 366). Elle leur offrait un peu de bouillie de maïs préparée à leur intention avec un soin particulier et, le matin, elle jetait sur le seuil de la hutte une pincée de tabac en poudre. Quand elle labourait son champ et qu'elle se sentait à bout de forces, elle avait coutume de prier « ainsi que son cœur l'en instruisait ».

Je tiens le fait suivant d'un homme d'Inhambane : parmi les voyageurs qui traversent la rivière à Inharrimé, beaucoup prennent une gorgée d'eau dans la bouche, font « tsou » et prient leurs dieux-ancêtres de les protéger dans ce dangereux passage. Il le faisait lui aussi, bien que son père et sa mère fussent encore en vie et que la coutume ne permette pas de hahla avant leur mort.

Au gué de Morakwène, la rivière Nkomati est fort large et, quand le vent du Sud souffle avec violence, la barque qui fait le service des voyageurs de l'un à l'autre bord, court de grands dangers. Un des membres de la famille du batelier m'a raconté que, dans ces occasions, il émettait un peu de salive (en guise de sacrifice d'amertume) et disait : « Tsou! Ne me hâissez pas! Ces têtes ne sont pas à moi! », ce qui revient à dire : « Les enfants que je transporte ne m'appartiennent pas et, s'ils périssaient dans les flots, quelle ne serait pas ma responsabilité envers leurs parents! » Un autre témoin m'assura que le batelier enjoignait tous les passagers à se joindre à sa prière et à implorer eux aussi la protection de leurs dieux-ancêtres.

Un indigène du pays de Manyisa ajoutait : « Il n'y a pas de doute que la prière individuelle existe! Au plus fort de la bataille, quand un guerrier réalise le danger où il se trouve, il s'agenouille, plante son bouclier devant lui et invoque ses dieux-ancêtres. On en a vu rester dans cette position si longtemps qu'ils ont été transpercés sur place par les assaillants ennemis! »

Indubitablement, l'invocation spontanée des dieux-ancêtres existe, et c'est la preuve que, pour les âmes religieuses et malgré son caractère ritualiste, l'ancestralité peut apporter un secours véritable, un réconfort dans les circonstances difficiles.

Si l'on pose aux Thongas la question : « Que cherchez-vous à obtenir de vos dieux-ancêtres en leur vouant un culte? » on reçoit fréquemment la réponse : *boutomi*. Ce mot vient de l'adjectif *ntomi*, sain, auquel est joint le préfixe d'abstraction *bou*. *Ntomi* désigne l'homme en bonne santé et *boutomi* signifie avant tout *la santé*. Cependant, employé dans un sens plus étendu, il peut se traduire par le mot *vie*.

La vie, pour le plus grand nombre, c'est uniquement la santé, l'abondance de la nourriture, beaucoup d'enfants et de biens matériels. Mais pour certaines natures plus fines, la vie est plus que cela; elle est le bonheur complet vers lequel tendent leurs aspirations, et l'élément moral n'en est point absent. Telle est du moins l'impression que j'ai ressentie parfois en écoutant leurs conversations sur ce sujet.

REMARQUES SUPPLÉMENTAIRES SUR LA NOTION DE L'ÊTRE SUPRÊME
ET SUR L'ANCESTROLÂTRIE AU POINT DE VUE DE L'HISTOIRE DES
RELIGIONS.

Les travaux des auteurs modernes ont jeté beaucoup de lumière sur la relation qui existe entre l'ancestralâtrie et la notion de l'Être Suprême, un sujet qui demeure l'un des grands problèmes de l'*Histoire des Religions*. Lorsque j'ai abordé cette question (p. 402), je n'ai pas voulu chercher à donner une réponse définitive à la question de savoir à laquelle de ces deux croyances appartient la priorité. J'estime maintenant encore qu'il est prudent de rester sur la réserve, car, pour arriver à une solution, il faudrait étudier d'une manière approfondie non seulement les Bantous, dont j'ai eu l'occasion d'observer les coutumes, mais aussi l'humanité primitive tout entière. Qu'il me soit cependant permis d'ajouter les quelques remarques suivantes, qui m'ont été suggérées par la comparaison avec quelques autres tribus bantou; j'essayerai de tirer de ces observations une explication qui puisse s'appliquer au domaine bantou.

Comme nous l'avons déjà indiqué, la croyance à un Être Suprême se retrouve sous différentes formes chez tous les Bantous, mais elle n'est peut-être nulle part plus clairement définie que chez les Ba-Ila; le Rév. Ed. W. Smith a publié la description détaillée des coutumes de cette tribu dans son ouvrage déjà cité : *The Ba-Ila speaking people*. Pour désigner *Léza*, les Ba-Ila se servent d'un grand nombre d'expressions bien typiques : le Créateur, le Modeleur, le Constructeur, Celui qui n'a pas de fin, le Gardien, le Donateur, Celui qui accorde des bienfaits et qui cause la ruine, le Maître, le Possesseur de toutes choses. Il est aussi le Persécuteur. On le confond plus ou moins avec la pluie, l'éclair, le Ciel et tout ce qui provient du ciel. La croyance générale parmi les Ba-Ila est que l'Être Suprême est une divinité qui a quitté la terre et qui ne s'intéresse plus à l'humanité; *Léza* est parfois présenté sous ce jour; néanmoins, on l'invoque, on lui adresse des prières qui sont parfois touchantes. Tous ceux qui désirent se familiariser avec la théologie des Bantous feront bien d'étudier le chapitre que M. Smith consacre à *Léza*.

Chez les Ba-Rotsé, l'Être Suprême, *Nyambé*, appelé parfois aussi *Léza*, est une divinité plus distante que *Léza*. Toutefois, d'après M. Burnier (*Ames primitives*, p. 10), l'indigène zambézien se présente chaque matin devant *Nyambé* avec une offrande d'eau dans un plat de bois qu'ils dépose sur un petit autel construit dans son kraal; il s'agenouille, tourne son visage dans la direction du soleil levant et par deux fois fait le salut royal : *Yo-Sho*. Puis il incline la tête et frappe ses mains l'une contre l'autre, tout en murmurant certaines formules.

M. E. Allégret (*Revue de l'Histoire des Religions*, 1914) a noté une série d'expressions servant à désigner *Nzam* employées par les Pahouins du Congo Français et fort semblables à celles des Ba-Ila à propos de Léza. Les vieux indigènes eux-mêmes qui révélèrent à M. Allégret ces épithètes n'en comprenaient pas le sens, mais il est aisé, en recherchant leur étymologie, d'en découvrir la signification. Ces mots mystérieux, Mebéghé, Menkwa, Sokouma, Mbongwé, veulent dire : le Soutien de tous les hommes, le Juge qui coupe, c'est-à-dire qui décide tout, le Roi des rois, l'Organisateur, le Créateur des générations. *Nzam* est considéré comme le Père de tous les hommes. Quand un indigène établit sa propre généalogie, il en arrive invariablement à *Nzam*, comme étant son premier ancêtre et, lorsqu'il a prononcé son nom il ne manque pas d'y ajouter les épithètes louangeuses que nous venons de citer. Souvent l'Être Suprême se confond avec le premier homme, le père de l'humanité ou avec d'anciens héros; cependant, plus on approfondit l'étude de ce sujet, plus on se rend compte du caractère transcendantal de la divinité parmi les tribus bantou.

En ce qui concerne le culte des ancêtres, il est intéressant de comparer les coutumes des Thongas avec celles de trois autres tribus bantou qui ont été particulièrement bien étudiées et décrites : les Akamba, les Ba-Ila et les Ba-Ganda; il résulte de cette comparaison que l'importance des dieux-ancêtres est en étroite relation avec le système social qui prévaut dans ces tribus. Chez les Akamba, qui habitent les contrées voisines du Kilimandjaro (Voir G. Lindblom, *The Akamba*, Vol. 17, *Archives d'Etudes Orientales*, ch. X et XIII), à l'exception des clans totémiques qui ne jouent aucun rôle dans le domaine religieux, la seule unité sociale est la famille. Chaque famille possède son propre chef. La puissance des dieux-ancêtres est ici réduite au minimum; on les craint, mais on les envisage comme mortels. Chez les Thongas, l'unité sociale est plus large : c'est le *clan composite*, décrit dans la troisième partie du premier volume; une famille règne sur un territoire qui renferme beaucoup d'individus appartenant à d'autres familles; il y a par conséquent des dieux-ancêtres nationaux, ceux de la famille royale qui ont plus d'importance et plus de puissance parce qu'ils contrôlent le pays dans son entier. Nous faisons un pas de plus quand nous arrivons aux Ba-Ila : outre les *bazhimou* de famille, adorés par leurs descendants d'une manière assez semblable à celle des Thongas, il y a les *dieux communaux*, c'est-à-dire les esprits d'hommes décédés qui président aux destinées d'un vaste territoire et qui sont adorés par tous les habitants de la région, même par ceux qui ne sont pas leurs descendants. On compte quatorze et plus de ces communautés plus larges que des familles et les dieux-ancêtres qui les contrôlent ont plus d'importances et de puissances que les simples esprits familiaux. Il y a encore, au-dessus des dieux communaux, une autre divinité, Boulongo; c'est un *moudzimou*, lui aussi, mais on ignore son origine; supérieur aux dieux communaux, il est adoré dans tout le pays, presque à l'égal de Léza. Chez les Ba-Ganda, la situation est encore différente. Ils adressent leur culte aux dieux-ancêtres de la famille, mais ils n'accordent que peu d'importance à ce culte, tandis qu'ils ont une vingtaine de *dieux*

et déesses supérieurs, plus ou moins spécialisés suivant leurs attributs : ainsi, Katonda, le Créateur, Moukasa, le Bienveillant, Kibouka, le dieu de la guerre, Kitako, le dieu de la terre; la plupart d'entre eux ont leurs temples, leurs médiums, leur rituel fort compliqué, leur mythologie. D'autre part l'Ouganda est un ancien royaume, qui a été gouverné pendant des siècles par la même famille royale, et le système social des Ba-Ganda est beaucoup plus avancé que celui qu'on rencontre chez les tribus bantou d'un caractère plus primitif. Or le culte des ancêtres paraît avoir subi la même évolution. Ces dieux supérieurs furent eux-mêmes des êtres humains et vécurent à une époque reculée, preuve en est la découverte d'un os maxillaire dans l'autel du dieu Kibouka (p. 363). Mais ils sont de beaucoup supérieurs aux aimou, qui sont les psikwembou ou les bazhimou des Akamba, des Thongas ou des Ba-Ila. L'étude comparée de l'ancêtre-lâtrie de ces quatre tribus nous amène donc à croire que, dans la proportion où l'unité sociale originelle s'élargit, le développement de la puissance et de l'importance des dieux-ancêtres grandit aussi. Nous pourrions être tentés d'en conclure que l'apparition de l'idée de l'Être Suprême marque simplement la dernière phase de cette évolution : le culte des ancêtres serait venu en premier lieu, et la notion de l'Être Suprême en serait dérivée. Mais il y a bien des objections à faire à cette théorie; on pourrait tout aussi bien retourner la proposition, dire que la notion de l'Être Suprême vint en premier lieu et que l'idée de la divinité fut incorporée plus tard aux esprits des ancêtres, et que ceux-ci revêtirent une importance proportionnée à l'importance qu'on leur attribuait d'après le développement du système social de la tribu, — jusqu'au moment où les dieux ancêtres absorbèrent pour ainsi dire toute la substance et tous les attributs, de l'Être Suprême, comme c'est le cas chez les Ba-Ganda. En outre, cette notion de l'Être Suprême se rencontre, remarquablement claire, chez certaines peuplades primitives bien que leur système social n'ait pas subi un développement semblable, par exemple, chez les tribus de l'Australie méridionale. Il faut noter aussi qu'il y a dans cette croyance certains éléments de Naturisme qui n'ont aucun rapport avec le culte des ancêtres tel que nous l'avons défini et qui, par conséquent, ne sauraient dériver de lui.

Tout bien considéré, et tout en donnant la place qui lui revient à l'hypothèse évolutionniste qui a été d'une si grande utilité dans bien des cas, est-il absolument nécessaire de faire dériver les deux croyances l'une de l'autre? N'est-il pas probable plutôt qu'elles ont surgi toutes deux, simultanément, dans le cœur humain, de sources, en quelque sorte parallèles? Qu'est-ce que la religion? Essentiellement le sentiment de dépendance de l'homme vis-à-vis de pouvoirs supérieurs et supranormaux auxquels il a recours pour lui venir en aide dans sa détresse. Dès le commencement, dès que l'homme est devenu conscient de lui-même, il s'est senti dépendant de la Nature et particulièrement des phénomènes célestes. C'était le Ciel qui lui souriait dans les rayons du soleil et qui le terrifiait par l'éclair et le grondement du tonnerre. Plus tard, quand il eut passé du stage nomade au stage de l'agriculture, il dépendit plus entièrement encore de la pluie pour ses moyens d'existence. Il n'est pas étonnant que l'humain-

nité primitive ait adoré la Nature et plus spécialement le soleil et le ciel. Mais, dès le commencement aussi, l'homme fut mis en présence des relations de la famille, et dans ce domaine aussi, il fit des expériences analogues. La tendresse maternelle, l'autorité des membres masculins de la famille, créèrent autour de lui une atmosphère dans laquelle ce sentiment de dépendance naquit et se développa. Plus tard, à mesure qu'apparurent les conceptions animistes, il se convainquit que ses ancêtres vivaient encore, non loin de lui, et la pensée lui vint naturellement d'invoquer leur secours dans les circonstances adverses¹.

Plus tard encore vient la réflexion : l'homme se met à rechercher les causes, et la cause première. Dans beaucoup de tribus, en effet, nous rencontrons des individualités d'un type supérieur qui se préoccupent de la question des origines, tandis que le grand nombre y reste insensible (p. 259). C'est le causalisme, une troisième source de croyance religieuse, qui a donné naissance à l'idée fort répandue du *Modéleur*. Le souvenir des exploits d'anciens héros plus ou moins légendaires peut aussi être intervenu pour préciser les contours des divinités créées par l'imagination populaire. C'est la théorie du philosophe grec Evhémère qu'on appelle l'évhémérisme. C'est à toutes ces sources, aux formes multiples, que la religion primitive doit son origine et il n'est pas nécessaire d'établir entre leurs divers éléments une relation de cause à effet. L'explication qui précède qui est en harmonie avec la théorie polygéniste exposée par l'archevêque Soderblom dans son ouvrage *Das Werden des Gottesglaubens* me paraît la plus satisfaisante, tant au point de vue scientifique qu'au point de vue religieux. Elle est d'accord, scientifiquement, avec les faits, et elle ne les défigure pas en voulant à tout prix les faire rentrer dans un système préconçu. Le penseur positiviste, voire même le philosophe qui ne reconnaît pas à la religion de valeur objective, peuvent accepter cette théorie de son origine. Mais en est-il de même du penseur chrétien, qui croit à l'existence de Dieu et à la réalité objective du monde spirituel? En soulevant cette question, j'abandonne, je l'admets, le point de vue purement scientifique auquel ce livre veut rester fidèle. C'est à dessein que je le fais. Si le positiviste ne voit dans l'origine et le développement de la religion primitive qu'une évolution purement naturelle des choses, ce n'est pas le cas du penseur croyant. Pour lui, c'est Dieu qui, au cours des âges, s'est efforcé d'attirer à Lui la race humaine. Le Naturisme, les relations de famille, le causalisme, l'évhémérisme ont été autant d'avenues par lesquelles il s'est approché de l'esprit de l'homme, et, dans ces formes rudimentaires

1. Dans un petit livre fort suggestif, *Le sentiment religieux et la Psychologie de l'Enfant* (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel), M. Pierre Bovet, directeur de l'Institut J.-J. Rousseau, a donné des exemples typiques d'enfants qui, laissés à eux-mêmes en ce qui concerne leur développement religieux, et poussés par l'instinct religieux qui était en eux, adoraient le soleil ou leurs parents. Cette correspondance entre la religion de l'enfant et celle de l'humanité primitive est un fait qui, s'il est confirmé, est du plus haut intérêt. Pendant la période pré-natale, l'enfant reproduit, physiquement, les phases principales de l'évolution du monde animal; après sa naissance, à mesure que ses facultés mentales et spirituelles se développent, il passe, de la même manière, par les stades divers qu'a traversés l'humanité primitive.

de religion, je vois une sorte de révélation, encore que très incomplète et correspondant au degré inférieur de développement moral et intellectuel de l'homme primitif, une révélation progressive sur laquelle se sont greffées peu à peu des révélations nouvelles, par l'organe de tous les prophètes de l'humanité, — jusqu'au moment où Dieu s'est fait connaître à nous tel qu'il est : Lumière, Sainteté, Amour. Et voilà pourquoi, je ne saurais mépriser les rites enfantins de l'Animisme ni les représentations absurdes du Naturisme. Je vois en eux non seulement un effort de la part de l'homme pour connaître Dieu, mais un effort de la part de Dieu Lui-même pour se faire connaître à l'homme.

LE MOUVEMENT DE MOURIMI, UN EFFORT AU SEIN
DE LA TRIBU THONGA POUR SE DÉBARRASSER DE LA SORCELLERIE.

L'an 1913 (ou 1914), les habitants des bords de la Sabie, les Hlengwés, voyant que la famine régnait, que le gibier manquait, que le miel même était rare, se cotisèrent entre eux, réunirent £ 10 et choisirent deux messagers pour aller consulter Myali, le dieu des Ba-Kalanga, qui demeure dans une grotte du Machonaland, dans le but de retrouver leur prospérité passée. Ils furent bien accueillis par les prêtres de Myali qui les introduisirent dans la résidence de leur dieu. Pour y parvenir, ils durent passer par une sorte de tunnel sous un immense rocher suspendu au-dessus de leurs têtes. A la sortie du tunnel, ils se trouvèrent dans un espace libre, bien balayé, au milieu d'un cirque de rochers. Une voix venant de la hauteur les salua en zoulou : « Bonjour, mes enfants » ; on leur donna une blague à tabac avec les instructions suivantes : « Quand vous serez de retour chez vous, prenez ce tabac ; puis allez dans vos champs, mouchez-vous et répandez le mucus nasal dans le sol ; désormais vous aurez de splendides récoltes. » Les messagers des Hlengwés s'en revinrent chez eux et commencèrent à faire usage de la précieuse drogue. Or ce tabac, dit de Mourimi, eut une destinée merveilleuse ; il trouva des acquéreurs d'un bout à l'autre de la tribu thonga, et, pendant quatre ans, tous les clans thonga accomplirent le nouveau rite, le rite de Mourimi, convaincus qu'une ère nouvelle avait commencé durant laquelle seraient à tout jamais bannies la famine et la sorcellerie, ce grand ennemi de l'humanité qui est la cause des maladies, des vols, des crimes.

Qui est ce Myali ? C'est une divinité appelée dans d'autres parties du pays Nwali et chez les Vendas Ra-Louvimbi, celle que l'on invoque pour obtenir la pluie (voir p. 275). La grotte sacrée qu'il habite se trouve dans les collines des Matoppos, au milieu d'une région extraordinaire, toute de rochers abrupts, à quelque vingt kilomètres de l'endroit choisi par Cecil Rhodes comme lieu de sa sépulture. Je tiens de M. Elliott, qui fut Commissaire sur les Indigènes de la Rhodésie, que la description de la grotte donnée ci-dessus correspond bien à la réalité. Je ne discuterai pas ici l'origine du culte de Myali, appelé aussi Mlimo, un terme qui correspond probablement au soto : Modimo, et qui, en thonga, paraît s'être transformé en Mourimi. C'est là un sujet du plus haut intérêt sur lequel je voudrais attirer l'attention de nos collègues de la Rhodésie. Myali a ses médiums, et ses jeunes filles (bampouka) consacrées dès leur naissance pour devenir les femmes de ses prêtres ; le rite du tabac magique, qui est un rite de fécondation, est inconnu dans l'ancestralité sud-africaine. Tout

porte à croire que ce culte est d'origine étrangère. Un fait à relever est celui-ci : *Myali déteste les jeteurs de sorts*. Quiconque s'est rendu coupable de sorcellerie et s'approche de sa grotte sera frappé de mort. Ses prêtres ne veulent rien avoir à faire avec les cas de sorcellerie.

Je ne puis décrire en détail de quelle manière le nouveau culte se répandit, du pays Hlengwé, jusqu'à la région de Mapoutjou, et avec quelle extraordinaire unanimité il fut accueilli par la tribu tout entière. Certains individus s'en servirent pour s'enrichir. Ils achetèrent un peu du tabac de Mourimi qu'ils mélangèrent à du tabac ordinaire et ils s'en furent offrir la drogue magique aux chefs en leur proposant de la faire priser à leurs sujets. J'eus l'occasion de rencontrer l'un de ces prophètes de Mourimi, qui s'appelait lui-même Mourimi, et qui avait été arrêté par l'Administrateur Portugais de Morakwène, car il semble que les autorités aient craint, à un moment donné, que l'agitation causée par ce mouvement ne prit un caractère politique. Le Mourimi en question avait l'air des plus inoffensifs. A moitié contrefait, un bras plus court que l'autre, il me disait que, s'il luttait contre les jeteurs de sorts, c'est que ceux-ci étaient la cause de l'état misérable où il se trouvait et qu'en s'efforçant de les combattre il travaillait au bien du pays. Ses intentions altruistes ne l'empêchaient toutefois en aucune façon de songer à ses propres intérêts : ceux qu'il autorisait à priser son tabac devaient donner au chef une volaille ou un « nkinyenta », c'est-à-dire cinq-cents reis, équivalent alors à un franc cinquante centimes, dont la plus grande partie lui revenait à lui.

Des bruits étranges couraient au sujet du dispensateur du tabac merveilleux. On racontait qu'il avait été mis en prison par un Administrateur, dans la région du Nord, et qu'il n'avait nullement souffert de cette atteinte à sa liberté : la nuit suivante, il s'était trouvé miraculeusement transporté dans le lit du Commandant, lequel avait pris sa place en prison ! Du reste, il s'approchait maintenant de la ville de Lourenço-Marques, sous la forme d'un gigantesque serpent et tout le monde s'enfuyait devant lui !

Voici comment s'accomplit le rite de Mourimi dans la région de Matalane, à quelque vingt kilomètres de Lourenço-Marques. Le chef Magebeza convoqua tous ses sujets à une assemblée qui devait se tenir, de grand matin, dans une forêt (septembre 1916). Ses conseillers étaient présents, et avec eux se trouvait le prophète contrefait qui tenait en main une coque de Sala contenant le tabac. Une femme s'approcha et s'agenouilla devant lui; elle tendit la main, la paume regardant en haut. Mourimi saisit l'un de ses doigts, de manière à ce que la main reste bien ouverte, versa un peu de tabac dessus et dit : « Es-tu une jeteuse de sorts ? » Elle répondit : « Non ». — « Eh bien ! Prise ! » La femme aspira par le nez tout le précieux tabac, prenant bien garde de n'en point perdre. Si la femme porte un bébé sur son dos, elle lui en introduit un peu dans les narines. Si elle est enceinte, elle se frotte l'hypogastre des deux côtés avec un peu de la drogue : elle fait priser « l'enfant qui est dedans ». Mais voici une autre femme qui s'approche; elle répond d'une manière hésitante, ce qui n'échappe point au prophète; il se peut même qu'elle dise : « Je ne sais; peut-être

bien que je jette des sorts! » Mourimi lui lance un regard terrible : « Prends garde à toi », dit-il, « jette immédiatement loin de toi ta sorcellerie. Sinon la peau de chèvre dans laquelle tu portes ton enfant reprendra vie, elle te labourera la poitrine de ses sabots! Et le jour où tu recommenceras tes sortilèges, tu te fendras par le milieu (handjouka hi lé makari)! » Le pire des cas, c'est celui où une femme qui était véritablement une jeteuse de sorts acceptait le tabac et ne confessait pas ses maléfices. Alors, disait la rumeur publique, le tabac augmentait soudain sur sa main tendue et, à ce signe, Mourimi frappait la main par-dessous, jetant ainsi tout le tabac par-dessus l'épaule de la trompeuse qui tombait à terre, incapable de se relever, et sur le point de se fendre par le milieu!

Quand tous les sujets eurent passé par l'épreuve, Ndonga, l'un des conseillers s'adressa à la foule en ces termes : « La sorcellerie est maintenant anéantie! Vous l'avez tous jetée bien loin. Mais ne la laissez pas revenir. Si quelqu'un d'entre vous a des *psipoko* (pluriel de *chipoko*, p. 441), qu'il les tue, qu'il les réduise en morceaux à coups de hache ou avec son grand couteau, et qu'il ne les laisse plus revenir, car s'ils reviennent, tes *psipoko*, c'est un grand malheur pour toi... Ils te diront : Ma mère! j'ai faim, donne-moi quelque chose à manger, et toi, si tu y consens, tu mourras ». Il ajouta : « Une ère nouvelle a commencé. Vous n'avez plus à craindre l'ensorcellement. Si quelqu'un s'approche de vous pour vous jeter un sort, il se fendra tout aussitôt par le milieu. Mourimi a coupé les ailes aux baloyi. Ils ne pourront venir de nuit pour vous nuire. Nous sommes désormais délivrés des malheurs qui nous ont fait tant souffrir. »

C'est là la première partie du rite, qui a pour but de détruire à tout jamais la sorcellerie. Mais il a un second but, celui de ramener la prospérité, d'inaugurer un âge d'or où l'on aura à manger sans compter et où même la mort ne sera plus, ainsi que quelques-uns l'affirmaient. C'est à ce grand espoir que se rapporte la seconde partie du rite.

Tandis que Mourimi poursuivait l'examen du peuple, un autre conseiller, Phayindi, préparait les « feuilles » (*matluka*); c'étaient de ces larges bractées solides qui entourent les épis de maïs et qu'il avait arrachées, introduisant au centre de chacune d'elles un peu du tabac de Mourimi. Les feuilles sont maintenant répandues sur le sol; chaque femme doit en prendre une et s'en retourner à la maison avec son mari. Elle doit observer tant que dure le rite un silence complet. Elle remplit d'eau une petite marmite, y verse un peu de la drogue, et la porte jusqu'au seuil de leur hutte où tous deux, le mari et la femme, se lavent les mains et les pieds. La femme, elle, ne doit pas entrer; le mari entre et place soigneusement la marmite au fond de la hutte. La femme, tenant en main sa feuille, se met en route vers ses champs. Elle suit les bords de chacun de ses champs, donnant ici et là un coup de pioche et met dans chaque trou un peu du mucus qui est dans son nez, encore rempli du tabac qu'elle a prisé, puis elle le recouvre de terre. Elle garde pour la fin le plus grand de ses champs au milieu duquel se trouve généralement un *nkouhlou* (p. 21), l'arbre *mafoureira*, qui semble préféré par Mourimi. Elle creuse un petit trou au pied de l'arbre et elle y introduit la feuille, de telle ma-

nière que le milieu de cette dernière seulement, la partie où est le tabac, soit recouvert de terre; les deux bouts doivent rester visibles. Le champ est ainsi « engraisé (nonisa) » pour toujours. Mais si la maîtresse du champ recommence ses pratiques de sorcellerie, la feuille sortira de terre d'elle-même et volera jusqu'au village du chef où la femme coupable devra, pour la racheter, payer une amende d'une livre sterling. La femme ayant achevé d'accomplir le rite de fécondation, bat des mains et dit : « Mourimi! Je te prie de me venir en aide, ici, dans mon champ, pour que je récolte abondamment et devienne grasse! » Puis elle retourne chez elle et pose la pioche contre l'arbre sacré du village. Son mari qui l'attendait lui lave à nouveau les pieds avec l'eau lustrale, et la loi du silence est levée.

Tels sont les rites de la première journée. Mais maintenant va commencer une période sacrée qui durera de dix à quinze jours et qui sera marquée par trois grands tabous. Le tabou du labour : il est défendu de travailler aux champs jusqu'au moment où les occupations agricoles recommenceront par le labour collectif du champ du chef. Le tabou sexuel : à la fin de la période d'abstinence, la grande femme étendra au fond de sa hutte une nouvelle couche d'argile et aura des relations avec son mari la nuit suivante; le lendemain, les autres femmes feront de même, mais malheur à celle qui précéderait la grande femme! (I, p. 308). Le tabou des voyages : il est défendu d'aller en voyage pendant ces jours-là; chacun doit rester chez soi, jusqu'au moment où le chef fera un voyage et lèvera ainsi la défense.

Ce n'est point encore tout. Ceux qui ont prisé le tabac de Mourimi constituent en quelque sorte une nouvelle humanité; ils ont été *initiés* à une vie nouvelle; ils doivent s'abstenir de relations avec ceux qui n'appartiennent pas à leur société, et observer des règles particulières qui les distingueront des non-initiés. Si une femme a prisé et pas son mari, elle devra refuser d'avoir des relations conjugales avec lui; s'il était absent au moment du passage de Mourimi, le mari devra se rendre à la capitale où il prisera un peu de tabac de Mourimi conservé à l'usage des absents. Il devra se soumettre à la loi du silence jusqu'à ce qu'il se soit lavé rituellement mains et pieds (C'est là une forme du rite *kounga* observé dans les cérémonies d'initiation) (Voir I, p. 120). Lorsque des étrangers passent par le village, aucune nourriture ne leur sera offerte avant qu'ils aient prisé, ou du moins aucun produit des champs qui ont été « traités (*daha*) » au moyen de la drogue. Voici quelques-uns des tabous auxquels les initiés seront soumis. Tabous du langage : le mot *fole*, qui veut dire tabac, ne sera employé que pour désigner le tabac de Mourimi; le tabac ordinaire sera désigné par un mot nouveau, *chilandi*. Le mot *mpfoula*, pluie, est interdit, il est remplacé par *magayisa* (qui signifie un groupe de jeunes gens qui se mettent en route pour aller travailler). Tabous alimentaires : aucun mets spécial n'est défendu aux initiés, mais certains articles de nourriture doivent être pris en suivant des règles nouvelles. C'est le cas en particulier du fruit de l'arbre *nsala* (p. 19). La coque doit être cassée de telle manière qu'elle forme deux moitiés; pour manger l'intérieur, il faudra se coucher à plat ventre, déposer sur le sol la moitié supérieure de la coque, sucer à son aise la pulpe

qui entoure les noyaux et remettre tous les noyaux dans cette première moitié de la coque; cela fait, il faudra poser la seconde moitié sur la première et aller mettre le fruit ainsi reconstitué au pied de l'arbre en disant : « Mourimi! » C'est ainsi qu'on exprimera sa reconnaissance au nouveau dieu. S'il y a plusieurs fruits mûrs sur l'arbre, il faudra en laisser un pour Mourimi. Pour déterrer les patates, il faudra se servir de bâtons, non de la pioche, pendant les dix premiers jours où le labour à la pioche est tabou; plus tard, on pourra employer la pioche, mais il faudra laisser dans la terre une patate, la part de Mourimi. Un grand nombre de tabous moins importants doivent être observés. La tige de cuscute ne doit pas être employée pour lier les fagots de bois mort qu'on va ramasser dans la brousse pour allumer son feu, parce que la cuscute est la natte de Mourimi. Il est défendu de tuer certaines espèces de serpents, le grand lézard Varan, la tortue et la petite tourterelle dite chivambalane. Si par hasard un chasseur a tué une de ces dernières, il doit aller la poser sur un tronc d'arbre en disant : « Mourimi! » Par dessus tout, les initiés, les membres de l'humanité nouvelle, délivrés des craintes de la sorcellerie par le pouvoir de Mourimi, doivent l'invoquer en toute occasion. A la fin de tous leurs discours, ils prononcent son nom avec emphase. Bien qu'aucune offrande spéciale ne soit prévue, sauf celle des patates et du fruit sala dont je viens de parler, il est évident que Mourimi est devenu l'objet de l'adoration de ses adeptes, et qu'il est beaucoup plus près de leurs cœurs et de leurs consciences que les dieux-ancêtres.

Une année s'écoula, puis une seconde, et les Thongas durent se rendre à l'évidence : les champs ne produisaient pas plus qu'auparavant dans le sable maigre de leurs collines! Les gens mouraient comme auparavant; la grande délivrance attendue par les adorateurs de Mourimi n'était pas venue, et la tribu se rendit vaguement compte qu'elle avait été la victime d'une formidable mystification. A ceux qui les interrogeaient sur Mourimi, les adeptes du nouveau culte ne répondaient rien, se contentant de sourire, et Mourimi ne tarda pas à être oublié.

On pourrait penser que cet étrange mouvement est le résultat de l'influence européenne; il revêt un caractère fortement monothéiste et il est clair que Mourimi diffère grandement des dieux-ancêtres et de Tilo, le Ciel, et qu'il se rapproche davantage du Dieu chrétien. Il faut toutefois remarquer que l'on donnait fort peu de renseignements sur ce dieu, qui s'identifiait jusqu'à un certain point avec ses prophètes, ces derniers étant nommés comme lui Mourimi. Mais, si l'on fait abstraction du rôle d'ailleurs insignifiant joué par Mourimi, nous sommes obligés de reconnaître que le nouveau rite est essentiellement, authentiquement bantou. Il se rapporte directement à la sorcellerie, l'ancienne croyance animiste bantou; nous avons rencontré déjà, dans notre étude du traitement de la petite vérole, cette idée que la sorcellerie est détruite par le moyen de la confession collective et de la répudiation. Les tabous qui accompagnent le nouveau rite sont ceux que nous avons rencontrés dans toutes les périodes marginales et dans les initiations. Le Mouvement de Mourimi est bien une création de la mentalité primitive bantou, la dernière pro-

blement, à en juger par la rapidité avec laquelle elle se transforme. Je suis heureux d'en avoir été le témoin, et d'avoir l'occasion de publier la relation d'un événement aussi intéressant. D'autres détails en ont été donnés dans un article paru dans le *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 15 décembre 1924, Paris.

APPENDICE VI (Voir 514).

LA DIVINATION AU MOYEN DE TABLETTES D'IVOIRE CHEZ LES PÉDIS.

On emploie les astragales dans un but divinatoire dans plusieurs des tribus du Sud de l'Afrique : chez les Soutos du Basoutoland, les Pédis du Transvaal, les Ba-Rotsé de la plaine du Zambèze, les Nyan-djas du Lac Nyassa, etc. Voulant m'assurer que l'interprétation qu'en donnent les Pédis-Khaha de Shilouvane était pareille à celle de leurs voisins, les Nkounas, je demandai à un devin qui appartenait à cette tribu de m'expliquer son art, ce à quoi il consentit volontiers. C'était en 1907; cet homme, Moutchézi, possédait la plupart des astragales des Thongas et s'en servait de la même manière qu'eux, mais je remarquai au milieu d'eux quatre tablettes d'ivoire, de forme rectangulaire, qui ne se trouvaient dans aucun des jeux d'osselets à moi connus appartenant aux devins thonga. Mettant de côté ses astragales et ne gardant que ses quatre tablettes, mon informant me fit voir que ces quatre objets, dont la face supérieure portait des marques spéciales tandis que la face inférieure était absolument lisse et blanche, pouvaient tomber de seize manières différentes, chacune ayant sa signification propre. Son assertion est, mathématiquement parlant, parfaitement exacte, et je ne fus pas peu surpris de découvrir un Bantou non-éduqué, appartenant à une race dont le sens de l'arithmétique est si peu développé, qui possédait une connaissance aussi étendue de la loi des permutations! Poussant plus loin mon interrogatoire, j'appris que deux des quatre tablettes d'ivoire étaient mâles : la première, nommée *Légoamé* représentant l'homme adulte et la seconde, *Séloumé*, le garçon, tandis que les deux autres, qui sont entaillées à la base, étaient femelles : la plus grande s'appelant *Thoagadimé* et la plus petite *Thogoane*. Il était évident que ces quatre objets, qui représentaient les quatre divisions principales de la famille, formaient à eux seuls un système de divination complet, indépendamment des astragales qui les accompagnaient. Les informations que j'obtins en 1907 n'étaient pas suffisantes pour me permettre de publier les seize combinaisons; elles manquaient de l'exactitude nécessaire. Aussi fus-je heureux de pouvoir m'adresser à mon collègue, le Rev. A. Jaques, qui habita Shilouvane durant ces dernières années, en le priant de compléter l'étude commencée, et c'est grâce à sa précieuse assistance que je pus donner, dans le *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie*, 1925, la description détaillée de cette forme de mantique. Sans la reproduire *in extenso*, j'exposerai ici les principaux résultats de nos efforts combinés¹.

1. M. S. S. Dornan a publié dans le vol. XX du *South African Journal of Science*, un article intitulé : « Divination and Divining Bones », où il déclare

Employons pour signifier Légoamé, l'homme, la lettre H; pour Séloumé, le garçon, la lettre G, pour Thoagadime, la femme, F, et pour Thogoane, la jeune fille, les lettres J. F. Il est possible que les tablettes tombent en laissant voir leur côté supérieur, celui qui est marqué de points; dans ce cas, elles sont dans la position positive, active, qui correspond à la position des astragales montrant leur côté convexe. J'indiquerai cette position par le signe +. Ou bien elles tomberont en montrant leur côté inférieur, le côté lisse, celui qui ne porte point de marques. C'est la position négative ou inactive, indiquée par —. Une fois ses osselets d'ivoire jetés et quand il a examiné de quelle manière ils sont tombés, le devin prononce d'abord un ou plusieurs mots qui sont l'expression de la *formule* qui correspond à la combinaison obtenue. Puis vient une sorte d'incantation plus ou moins incompréhensible, consistant en un certain nombre de termes archaïques dont le devin lui-même connaît à peine la signification, mais qui sans doute ont pour but de stimuler ses pouvoirs divinatoires. Il est même possible que, selon les principes de la magie verbale, le magicien, par cette tirade lyrique, s'attende à influencer réellement le cours des événements qu'il va prédire. L'incantation terminée, il procède à l'*application* au cas précis pour lequel il est consulté de la révélation donnée par la combinaison. Laisant de côté ces incantations, dont la traduction est fort malaisée, je vais exposer : a) la formule de chaque combinaison; b) l'idée générale, parfois très vague, contenue dans chacune d'elles, et c) quelques-unes des applications.

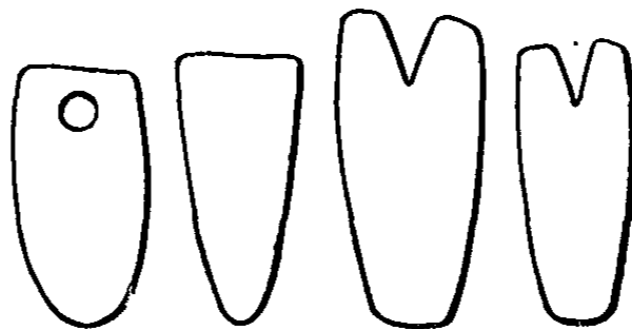
1. H + G + F + J. F. +. a) *Mphirifiri*. Le va et vient d'une foule. — b) Activité fébrile (tout le monde est debout, sur ses jambes). — c) Danses, querelles au village. Orage ou vent violent. Sauterelles. Un objet qui a été perdu ne se retrouvera pas; il est perdu dans la foule, etc.

2. H + G + F + J. F. —. a) *Makhouléla éa masadja*. (Choses mortes au village du chef). — b) La poitrine est pleine (de sentiments violents, d'amertume, de tristesse). — c) La maladie est mauvaise, le patient est haletant. Pas de pluie. Les ennemis captureront le chef, etc.

que le système des quatre osselets est employé couramment chez les Bushmen; chaque individu possède son jeu et s'en sert pour son propre compte. Les Bantous, croit-il, l'auraient emprunté aux Bushmen. Dans un article de M. H. W. Garbutt, publié en 1900 dans le *Journal of the Royal Anthropological Society*, on peut voir les images des tablettes divinatoires en usage chez les Shonas, les Tébélés et les Kalangas de la Rhodésie, et chez les Tokas, les Totélas et les Léyas de la région du Zamrèze. Il paraît évident que ces tablettes, bien qu'en bois et de forme généralement rectangulaire, s'emploient comme chez les Pédis dans un but divinatoire. On les appelle chez les Kalanga, Kouami, Tshiloumé, Loumw et Dagwala, et ces mots sont très semblables à ceux des tablettes en langue pédi. Je mentionnerai encore l'article, de M. N. Roberts dans le *South African Journal of Science*, 1915, p. 367-370, dans lequel il décrit les quatre osselets d'ivoire qu'il a rencontrés dans la tribu des Malaboch, au Nord du Transvaal, non loin de Shilouvane. Il a découvert les seize mêmes combinaisons et il donne leurs noms qui, d'une manière générale, correspondent à ceux des Pédis-Khahas; mais il n'explique pas en détail leur signification.

3. H + G + F — J. F. —. a) *Machoupia a sebimmpi* (La bête qui n'a pas de cornes, la chose secrète que l'on garde pour soi). — b) Le cœur est enchaîné; il y a quelque chose de caché qu'on ne veut pas révéler. — c) Pas de paix au village. La maladie, c'est la constipation, et le patient meurt sans avoir exprimé ses dernières volontés. La femme accouchera d'un enfant mort et elle ne révélera pas le nom du père. Pas de pluie; elle est enchaînée, etc.

4. H + G — F — J. F. —. a) *Légoamé la makhoulouho* (L'homme,



LES QUATRE TABLETTES DIVINATOIRES (dessous).

le père s'écoule). — b) Quelque chose s'en va, se perd. — c) Le village est dispersé. La maladie, c'est la dysenterie. S'il y a une mort, c'est celle du père. Le pluie tombera en averses abondantes. Nous tuerons les ennemis du chef. Cette combinaison désigne le père.

5. H — G — F — J. F. —. a) *Mouthakoulana oa matzépé* (Sens inconnu). — b) Tout est couché sur le sol, tout est mort, tout est noir. — c) Au village, les nattes sont étendues sur le sol; les gens sont assis et conversent entre eux. La maladie provient des nattes sur lesquelles le patient a eu des relations sexuelles illégitimes. La pluie tombera et noircira le sol. L'objet perdu ne se retrouvera pas; il est caché dans la terre noire, etc.

6. H — G + F + J. F. +. a) *Moraroana oa sili* (le petit cercle du vomissement?). — b) Les choses qui produisent des nausées, du dégoût, ou qui arrivent soudainement. — c) Au village, les gens sont dégoûtés les uns des autres, car il y a eu des vols. La maladie est accompagnée de vomissements. A la guerre, un guerrier a eu un saignement de nez et toute l'armée est retournée chez elle. Au tribunal, les juges n'accepteront pas l'affaire, ils la trouveront répugnante, etc.

7. H — G — F + J. F. +. a) *Boukhatcha* (Retenu à la maison). — b) Repos; les gens restent chez eux. — c) Au village, les femmes se disputent ou sont contentes, mais elles ne songent pas à partir. La maladie consiste en une grande fatigue qui ne se guérira pas vite. Naissance retardée. La guerre n'arrive pas à son terme. On n'entreprend aucun voyage, etc.

8. H — G + F — J. F. +. a) *Thabadiva* (Bain dans la rivière?). — b) Passage des fleuves, et mensonge. — c) Au village, querelles. La maladie n'est pas bien reconnaissable; le patient ment; vous pensez qu'il va se rétablir; c'est un mensonge; il est près de mourir. Il n'y a pas de guerre à craindre : ce sont de fausses rumeurs. Le voyageur

traversera un grand nombre de rivières et parviendra dans un pays éloigné. L'orage menace, mais il n'y a pas de pluie; un bruit trompeur. Pas de récoltes; les champs ne tiennent pas leurs promesses. Au tribunal, tu seras accusé de mensonge. Cette combinaison désigne la tribu des Tokwas, qui a le crocodile pour totem.

9. H — G + F — J. F —. a) *Séloumé thoudou* (Le petit garçon seul?). — b) Larmes! Misère! — c) Au village, pauvreté, chicanes. L'oncle maternel refuse de donner sa fille à son motsoala. La maladie cause des larmes, elle est fatale. Guerre, voyage, accompagnés de larmes. Si tu as perdu quelque chose, pleure donc, tu ne le retrouveras pas! Les moissons ne donnent rien, rien que des pleurs. Cette combinaison désigne particulièrement l'oncle maternel.

10. H — G + F + J. F —. a) *Séfara* (Ce qui est attaché à autre chose). — b) Ce qui est attaché au corps : le sein, le nourrisson; deux choses qui font un angle l'une avec l'autre. — c) Au village, vous avez reçu un étranger qui gêne la vie commune. La maladie se porte sur la poitrine, les oreilles, les bras. Parturition difficile; l'enfant demeure attaché à sa mère. A la guerre, les soldats luttent corps à corps. Il faut que la femme du chef aille à la porte du village présenter une offrande, en tenant son bébé dans ses bras, etc.

11. H + G — F + J. F —. a) *Mougolori oa rebatsalala* (L'homme et la femme sont debout, contents?). — b) Double signification : Ménage heureux et relations avec le mogolo, le frère aîné (I, App. IV) — c) Paix au village. Grossesse normale. Pas de guerre. Pas de voyage. La pluie ne vient pas; elle reste où elle est. D'autre part, colère du frère aîné : son cadet a eu des relations avec sa femme. Si la pluie manque, va demander à ton frère aîné de présenter une offrande.

12. H + G — F — J. F +. a) *Sethakou sa mousépédi* (La sandale du voyageur). — b) Le voyageur. Querelles. Désordre. — c) Au village, on se bat à coups de couteaux. Dispute au sujet d'une naissance attendue. A la guerre, lutte désespérée. Le voyageur a mis ses sandales : il ira loin, etc. Clans-Kalanga et clans qui ont le lion pour totem.

13. H — G — F + J. F — a) *Mouroupi oa setchouga* (L'épervier qui effraie). — b) Effroi! Terreur! — c) Le village est détruit par un incendie. Intérieurement, la maladie brûle; la mort viendra et vous remplira d'effroi. La mère mettra au monde quelque chose d'affreux, peut-être des jumeaux. A la guerre, les ennemis brûleront votre village, etc. Cette combinaison désigne la femme principale et l'aïeule.

14. H — G — F — J. F +. a) *Lenwé la thoupouli la mavoné* (Soul; chose que l'on ramasse, que l'on voit?). — b) Solitude (d'une jeune fille) et enlèvement. Choses vues. — c) Au village, vous avez témoigné de la bonté à quelqu'un qui vous abandonne avec ingratitude. Les femmes nient; l'une d'elles dit : « Je ne suis pas enceinte »; mais il ne sert de rien de mentir : cela s'est vu clairement! La guerre n'aura pas lieu; vous ne la verrez que de loin, etc. Cette combinaison désigne soit la co-épouse de la mère, la plus jeune, soit la femme du frère cadet.

15. H + G — F + J. F +. a) *Moraro omogolo* (Le grand cercle). —

b) Tourner en rond dans un cercle. — *c)* Au village les gens sont assis, soi-disant en paix, alors que, par leurs calomnies, ils mettent le feu aux huttes. La maladie attaque les reins et les hanches (Moraro signifie aussi : derrière). La femme souffre de vers intestinaux qui se meuvent en rond dans son corps. L'armée ennemie campera autour de votre village, mais elle n'y entrera pas. Pas de pluie; elle tombe tout autour du pays, mais elle n'y pénètre pas, etc. Cette combinaison désigne le grand-père.

16. H + G + F — J. F +. *a)* *Maviana éa lishada* (Petites pierres qui font du bruit). — *b)* Bruit causé par le choc de petites pierres ou par des ailes de sauterelles. — *c)* Au village, querelles et cris. Des épouses rivales se disputent. Une sœur insulte son frère qui refuse de donner sa fille à son cousin, le fils de cette femme (I, p. 285). La maladie, c'est celle qui produit des démangeaisons ou c'est la folie; ou encore, elle est due à la colère des dieux-ancêtres, irrités de la conduite de l'oncle maternel qui refuse sa fille à son motsouala. Le voyageur ira à une cérémonie mortuaire, etc. Cette combinaison désigne aussi la tante paternelle ou les jeunes filles, parce que la femme du père est partie (Thoagadimé est sur le dos) et parce qu'il ne peut plus s'amuser qu'avec sa sœur et les jeunes filles du village.

Le système de divination par les tablettes d'ivoire est beaucoup plus difficile à saisir que l'astragalomancie. Bien qu'on y reconnaisse sans peine, à certains traits, les principes magiques sur lesquels reposent la plupart des pratiques de divination chez les Bantous, son interprétation contient d'autres éléments et une large part de conventionalisme, ainsi que j'ai cherché à le démontrer dans l'article mentionné plus haut; pour plus de détails, qu'il me soit permis de renvoyer le lecteur à ce dernier. Il serait intéressant de savoir si l'interprétation que donnent les Bushmen est pareille à celle des Pédis; ceux-ci emploient-ils dans leurs incantations des expressions d'origine bushmen? C'est là un sujet qui devrait être mis à l'étude sans retard par les ethnologues sud-africains.

CONCLUSIONS PRATIQUES

I. — L'ALCOOLISME ET LA TRIBU AFRICAINE

L'Alcoolisme est le plus grand des dangers qui menacent la tribu africaine. Autrefois ce danger existait déjà mais il n'était pas très redoutable. Il fallait neuf jours pour préparer la bière forte. Sans doute les indigènes en absorbaient des quantités invraisemblables, et s'enivraient à fond; mais ces excès étaient nécessairement passagers. Ils duraient deux ou trois jours et, bon gré mal gré, on devait s'abstenir d'alcool jusqu'à la prochaine orgie. Aujourd'hui c'est bien différent. Depuis que les Blancs ont introduit leurs boissons alcooliques et les vendent dans leurs magasins, l'indigène peut s'enivrer tous les jours, s'il a assez d'argent pour cela; l'alcoolisme est d'autant plus dangereux que la tuberculose commence à se répandre au sein de la population indigène, au Mozambique en particulier, et on sait que rien ne fraye la voie à cette terrible maladie comme l'abus de l'alcool.

Pour mesurer ce danger avec justesse, il faut tenir compte des deux faits suivants : La manière de boire de l'Africain n'est point du tout la nôtre. En thonga il existe deux mots pour dire boire : Kou nwa et Kou Khwéba. Kou nwa, c'est boire à plein gosier en tenant l'amphore avec les deux mains, comme pour étancher une soif inextinguible; Kou Khwéba, c'est boire à petites gorgées, siroter. On khweba le café, le thé, mais on nwa l'eau, la bière et toutes les boissons alcooliques. L'indigène est capable d'ingérer quinze à vingt litres de bière forte par jour, à ce qu'affirme M. Soromenho et je ne pense pas que ce soit une exagération.

Le second fait à noter c'est que plus une boisson est riche en alcool, plus elle est appréciée par l'indigène. Il ne se contente pas longtemps de la bière légère, du « houpoutchou ». Il lui faut la bière forte, la « byala » le vin très alcoolique, et lorsque le commerce lui a apporté les boissons distillées, il les a accueillies avec transports et a trouvé que le Blanc faisait bien les choses!

On comprend alors pourquoi l'alcoolisme a pris un pareil développement là où des boissons distillées de qualité inférieure, ce qu'on appelle les alcools de traite, étaient offertes sans « contrôle » sans limitation à l'indigène qui a pour la liqueur forte une véritable passion. C'est peut-être dans l'Afrique Occidentale que les ravages ont été les plus effrayants. M. I. Le Cesne, dans une brochure intitulée *La lutte contre l'alcool en Afrique Occidentale Française*, après avoir constaté que les importations avaient passé de 4.767.118 litres en 1905 à 8.506.774 litres en 1911, ajoutait : « Un tel abus de l'alcool ne manque pas d'entraîner des effets déplorables : dégénérescence physique, diminution de la natalité, propagation de la tuberculose

aliénation mentale, augmentation de la criminalité, etc. Le long de la Côte du Kroo, à la Côte d'Ivoire, on ne compte plus qu'une naissance pour huit adultes; à Bassam, 25 % des indigènes sont tuberculeux. »

Cet état de choses alarma à juste titre les Gouvernements coloniaux et ils élaborèrent en septembre 1919 une Convention connue sous le nom de Convention de Saint-Germain-en-Laye sur le trafic des spiritueux, qui fut ratifiée par la France, la Grande-Bretagne, la Belgique, le Portugal, le Japon, les États-Unis d'Amérique et l'Italie. Les principales clauses en sont les suivantes : Interdiction de l'importation et de la vente des alcools de traite de toute nature, droits très élevés frappant les boissons distillées autres que les alcools de traite — interdiction de la fabrication de boissons distillées dans les Colonies (exception faite pour les alcools pharmaceutiques), etc. L'effet de cette Convention fut bienfaisant. La consommation diminua dans des proportions considérables dans l'Afrique Occidentale, au Gabon, à l'Angola, et le Gouvernement français, prolongeant les lignes de la Convention, promulgua des décrets interdisant la vente de toute boisson distillée aux indigènes de l'Afrique Equatoriale Française, et des territoires sous mandat du Camérout et du Togo.

Cependant, dès 1923, la consommation indigène des boissons alcooliques a recommencé à s'accroître surtout dans l'Afrique Occidentale anglaise avec une rapidité déconcertante. Le terme « alcool de traite » n'avait pas été clairement défini par la Convention. On autorisa l'importation du genièvre, du rhum, du schnaps préparés spécialement pour les indigènes, alcools moins mauvais que ceux qui avaient causé les ravages d'avant la Convention, mais bon marché et de qualité inférieure quand même. Les commerçants les appellent encore boissons de traite. Ce furent les indigènes, les meilleurs d'entre eux, qui protestèrent alors, et l'un d'eux, un des principaux chefs de la Côte d'Or, vint en Angleterre supplier le Gouvernement d'arrêter complètement l'importation de ces boissons déclarant qu'elles faisaient beaucoup de mal à son peuple. Il demandait qu'on protégât la tribu africaine contre le danger de l'alcoolisme...

Une pareille supplication ne pouvait manquer d'émouvoir le Bureau International pour la Défense des Indigènes qui a son siège à Genève. Un appel analogue lui avait été adressé du Mozambique. Ce cri de détresse des indigènes le poussa à mettre à l'étude le problème alcoolique en Afrique. Il arriva bien vite à la conviction que la situation était grave, qu'une entente entre les Puissances Coloniales était indispensable si l'on voulait y remédier. Une nouvelle Conférence était nécessaire pour prendre en mains cette étude et pour édicter les mesures qui mettraient fin à la consommation des boissons distillées par les Indigènes. Car c'est d'elles avant tout qu'il s'agit... On ne peut empêcher les nations viticoles d'exporter leur vin dans leurs Colonies. On ne peut pas non plus demander aux Africains de renoncer à leurs bières nationales, pour autant qu'elles ne dépassent pas un certain degré d'alcool. Mais ce que les Gouvernements blancs doivent faire, c'est de mettre hors de la portée des indigènes ces alcools produits par la distillation dont ils n'avaient aucune idée dans leur état primitif et dont ils n'ont nullement besoin.

Le Bureau International pour la Défense des Indigènes a donc adressé aux Puissances Coloniales deux mémoires, le premier où il demande la convocation d'une Conférence pour étudier le sujet, le second où il a exposé ses suggestions en vue de la solution du problème. Le premier mémoire a été appuyé par la signature de personnalités influentes de plusieurs pays, et voici le résumé des propositions contenues dans le second :

« Pour sauver les populations africaines du danger de l'alcoolisme, nous demandons aux Gouvernements coloniaux d'adopter les mesures suivantes.

I. — BOISSONS FERMENTÉES.

A. — *Boissons fermentées indigènes.*

1^o Permettre aux indigènes l'usage de leur bière nationale, et de leurs autres boissons fermentées, à la condition que leur teneur en alcool reste faible (pas plus de 5^o) et qu'elles ne contiennent pas de principes nocifs en quantité telle qu'elles puissent être préjudiciables à la santé.

2^o Interdire la boisson de canne à sucre.

3^o Étudier la possibilité de fabriquer dans la Colonie une bière légère sous la surveillance du Gouvernement.

B. — *Boissons fermentées importées.*

1^o Ne pas restreindre par des droits élevés l'importation des bières européennes à teneur alcoolique modérée.

2^o Autoriser l'importation des vins qui sont le pur produit de la vigne.

3^o Fixer par une entente commune leur degré d'alcool maximum et réglementer leur composition.

II. — BOISSONS DISTILLÉES.

A. — *Boissons distillées dans la Colonie.*

Réprimer avec la dernière rigueur toute distillation d'alcool faite en vue de la consommation par les indigènes.

B. — *Boissons distillées importées.*

1^o Interdire l'importation des boissons distillées dites de traite, c'est-à-dire des boissons distillées préparées spécialement pour la clientèle indigène.

2^o Établir la liste des boissons distillées de table, c'est-à-dire des boissons destinées aux Européens qui seront seules admises à l'importation et frappées de droits très élevés.

3^o Interdire la vente de ces boissons aux indigènes, là où c'est possible, et, si cela ne se peut, prévenir les abus qu'ils en pourraient faire par les tarifs élevés et le système des permis.

4^e Prévenir par des mesures sévères l'usage des parfums à base d'alcool comme boisson. »

Ce que nous avons dit jusqu'ici concerne l'Afrique dans son ensemble, la tribu africaine. Revenons à la tribu sud-africaine et principalement à la tribu thonga. La population thonga du Transvaal a été protégée contre le péril alcoolique par une loi très stricte qui interdit la vente aux indigènes d'aucune boisson fermentée ou distillée importée dans le pays. Le Gouvernement a pris cette mesure en constatant que le tiers des ouvriers noirs dans les mines d'or était constamment dans l'incapacité de travailler par suite d'ivresse lorsqu'on permettait aux Noirs de se procurer de l'alcool. Au Mozambique l'alcoolisme a pris un grand développement surtout dans certaines régions durant ces vingt dernières années, à cause principalement des deux faits suivants : des agriculteurs européens se sont mis à fabriquer de grandes quantités de boisson de canne à sucre que les Noirs achetaient avec le plus grand empressement, et, d'autre part, comme nous l'avons raconté plus haut, les indigènes ont découvert le moyen de distiller eux-mêmes le manioc, l'ananas et surtout le fruit de l'arbre qu'ils appellent Cajou, (*Anacardium*) et qui croît en masse sur le littoral portugais. L'abus de l'alcool était devenu si effrayant que le Gouverneur Général de la Colonie, a entrepris une lutte énergique contre le fléau, malgré l'opposition des agriculteurs en question et a promulgué, en août 1930 d'accord avec la Métropole, une loi très sévère qui ne permet plus que deux boissons : le boupoutchou, ou bière indigène légère, ne dépassant pas 5° et le vin portugais jusqu'à 13°. Les alambics doivent être détruits; la culture de la canne à sucre n'est autorisée que pour la fabrication du sucre et les résidus du raffinage ne doivent pas être transformés en boisson. Ce sont des mesures très énergiques et dignes de toute approbation. On peut cependant se poser quelques questions à leur égard : Sera-t-il possible de mettre la loi à exécution? Aura-t-on le personnel suffisant pour exercer le contrôle indispensable? Et puis pourra-t-on faire admettre aux indigènes qu'ils doivent abandonner leurs cidres, qu'ils font avec les fruits sauvages et le vin de leurs palmiers, toutes boissons à teneur alcoolique assez faible, alors que le vin portugais, le vin national leur est permis jusqu'à concurrence de 13°? Enfin 13° d'alcool n'est-il pas une proportion bien forte et ce vin ne risque-t-il pas de provoquer l'ivresse? Il est vrai que la loi interdit au débitant de pousser l'indigène à s'enivrer ou de lui vendre du vin lorsqu'il est déjà dans un état d'ébriété, sous peine d'une amende de 50 à 500 écus d'or. Quelles que soient les réserves que l'on puisse formuler, on ne peut que souhaiter bon succès à la courageuse initiative du Gouverneur du Mozambique.

D'ailleurs l'action gouvernementale n'est heureusement pas la seule. Partout les Missions ont inscrit à leur programme la lutte anti-alcoolique. Leur effort doit se conjuguer avec celui du Gouvernement. En s'adressant à la conscience et à l'intelligence de l'indigène, la Mission fait une œuvre qui, pour être moins étendue, est plus profonde et plus spirituelle que celle du décret émanant de l'autorité. Certaines Missions prohibent toute espèce de boisson alcoolique. D'autres — et c'est le cas de la Mission suisse —, permettent la bière

légère qui est envisagée comme étant à moitié une nourriture, et défendent la forte. Mais quelle vigilance ne faut-il pas exercer pour empêcher l'inoffensif « boupoutchou » de dégénérer en « byala » condamnable! Et combien facilement des habitudes de boisson rentrent au sein de l'Eglise indigène et paralysent sa marche en avant, jusqu'au moment où elle se réveille, et se repent. Alors on entend des confessions comme celles dont je fus le témoin à un synode réuni à Shilouvane en 1908 : « Nous avons trompé nos missionnaires! Ce que nous buvons, c'est de la byala et non du boupoutchou! Nous-mêmes, les anciens d'Eglise, nous buvons et nous faisons tomber les paroissiens dans la tentation! Et ainsi nous donnons de la force à la bière! La bière, c'est l'hyène! Elle tue l'âme! Elle détruit l'œuvre du salut Qu'elle meure, une fois pour toutes, la bête sauvage! Qu'on fournisse un couteau pour lui couper le cou! » (Ce couteau, ce seront les règles plus strictes qu'il faut adopter pour empêcher l'ivresse dans l'Eglise).

Un événement heureux et assez imprévu, c'est le succès que la société d'abstinence a remporté dans un bon nombre d'Eglises indigènes. Les colons n'en croient pas leurs yeux, quand ils voient des hommes d'âge mûr, des femmes, des jeunes gens qui ont pris un engagement d'abstinence totale, qui y demeurent fidèles. Ils sont peu nombreux encore — quelques centaines —, mais ils sont résolus et ils aideront la tribu sud-africaine à vaincre le plus grand des dangers qui la menacent.

11. — LE PROBLÈME DE L'ÉDUCATION DES INDIGÈNES

L'étude que nous avons faite de l'intellect bantou (V^e Partie) nous a préparés à considérer sous son véritable aspect ce sujet qui constitue l'une des faces les plus importantes du problème indigène au Sud de l'Afrique.

Le buffle sauvage a été emprisonné, mis sous le joug! — L'esprit inculte du Bantou est désormais soumis au dressage des méthodes civilisées sur toute l'étendue de l'Afrique du Sud, et l'école primaire attire invinciblement les bergers des chèvres de la brousse. Plus de 370.000 enfants reçoivent l'instruction qu'elle leur dispense. C'est avec une complaisance merveilleuse que le buffle sauvage s'est offert lui-même au joug! La rapidité avec laquelle la race noire a accepté l'Ecole est un des traits réjouissants de la situation actuelle. Elle a prouvé par là sa vitalité; elle a compris que l'acquisition de l'instruction est le seul moyen pour elle de s'adapter aux circonstances nouvelles. Voilà pourquoi, en dépit du fait que l'éducation primaire n'est obligatoire nulle part, les enfants quittent leurs troupeaux et s'en viennent apprendre à lire, à écrire, à compter! Ce phénomène est universel; on l'observe non seulement dans les villes, où les écoles du soir sont remplies de grands garçons de vingt et trente ans qui s'appliquent de leurs doigts malhabiles à tracer des lettres sur des ardoises, mais aussi dans les villages les plus reculés de la brousse, aussitôt que s'y installe un missionnaire ou un instituteur indigène.

Cette diffusion de l'instruction aura nécessairement de très grands

résultats pour l'avenir de la race et pour son développement intellectuel. Il est donc de la plus haute importance que ceux qui ont accepté la responsabilité d'une tâche aussi lourde de conséquences adoptent des méthodes raisonnables, prudentes, utiles et non préjudiciables à l'esprit bantou. Malheureusement on n'oserait affirmer que tel ait toujours été le cas autrefois. Qu'il me soit permis, dans le but d'éviter des malentendus et des erreurs, de présenter ici quelques suggestions relatives au principe fondamental de l'éducation des indigènes.

1^o Nécessité d'un programme indigène spécial.

J'aimerais tout d'abord faire part au lecteur d'un souvenir personnel. Alors que j'étais jeune missionnaire de la station de Rikatla, j'eus le grand ennui de perdre mon instituteur-indigène. Le salaire qu'il recevait de la Mission ne le satisfaisait pas et, sans plus de cérémonies, il s'en fut en ville chercher à y gagner plus d'argent. Je restai seul à faire face aux diverses responsabilités spirituelles et scolaires de la station. Jusqu'alors c'est lui qui avait été chargé de la direction de l'école. Il s'agissait donc que j'aie moi-même chaque jour enseigner les quelque vingt à trente élèves de sa classe. Cette tâche, que j'envisageai au premier abord comme un ennui, se trouva par la suite être un sujet de grande satisfaction; j'eus à la poursuivre pendant plusieurs mois et j'y fis bien des expériences précieuses. La première chose dont je me rendis compte, c'est que les enfants indigènes, avec leur langage totalement différent du nôtre, sortis d'un milieu tout autre, ne pouvait être enseignés exactement comme les enfants européens; les circonstances étant autres, il fallait employer d'autres méthodes. Mais en quoi le système devait-il être changé? Jusqu'à quel point fallait-il le transformer? C'était là une question des plus intéressantes, et à la solution de laquelle il me parut qu'il valait bien la peine de vouer toute son attention; elle méritait véritablement un effort sérieux de la part de quiconque s'intéresse à l'avenir des indigènes.

Quelle ne fut pas ma surprise, lorsque je visitai la Colonie du Cap quelques années plus tard, d'y découvrir que le même programme d'instruction était suivi dans les écoles indigènes et dans les écoles pour enfants blancs, et cela dans le plus avancé des états sud-africains. Les élèves indigènes devaient suivre la filière des six degrés classiques, tout comme les enfants des colons anglais ou hollandais. Quelle était la raison de cette étrange réglementation? Était-ce au nom d'un négrophilisme généreux et libéral que les Noirs étaient traités exactement de la même manière que les Blancs? J'appris que là n'était pas la véritable explication, mais que cette anomalie était due bien plutôt à l'indifférence des autorités en matière d'éducation indigène; aucune enquête n'avait été faite pour se rendre compte si la méthode suivie était la bonne. Les indigènes étaient, en règle générale, satisfaits; ce système flattait leur vanité, car ils envisageaient que plus ils sont traités de la même manière que les Européens et plus ils leur ressemblent en réalité! On discernait cependant les signes d'un certain malaise. Des inspecteurs scolaires, des indigènes intelli-

gents remarquaient qu'un tel système avait pour résultat une éducation superficielle et inutile qui dénationalisait les enfants indigènes sans leur faire faire de réels progrès vers la civilisation. En fait, cette agitation des esprits aboutit à une enquête officielle, que fit un Comité spécial, choisi par le Parlement, et qui mit au jour une série de faits condamnant le système comme réellement nuisible au progrès des écoliers indigènes.

Cet important sujet fut discuté à trois reprises par la Conférence générale des missionnaires du Sud de l'Afrique. Elle avait certes le droit de s'en occuper; plus que cela, elle en avait le devoir, puisque l'éducation indigène au Sud de l'Afrique est entre les mains des missionnaires appartenant aux organisations diverses qui préparent les instituteurs et fondent les écoles, alors que le rôle de l'État se borne à une surveillance générale et au paiement d'une partie des salaires. J'eus l'occasion deux fois d'insister en présence de cette Assemblée sur la nécessité d'un programme spécial d'instruction pour les indigènes, la première fois à Johannesburg en 1904 et la seconde à Bloemfontain en 1909¹.

Avant d'expliquer le pourquoi de cette nécessité, je ferai remarquer qu'il est, *a priori*, parfaitement conforme à la raison de donner à un jeune sauvage une instruction qui diffère de celle de l'enfant civilisé. Je ne conteste nullement l'excellence des six degrés du programme britannique. Bien des éducateurs sont tellement convaincus de sa perfection qu'ils le verraient volontiers appliquer aux enfants du monde entier. Néanmoins, en France et en Allemagne, où l'enseignement a atteint le même degré d'excellence, le programme suivi n'est pas en tous points identique. Un programme d'éducation primaire me paraît devoir contenir deux séries d'éléments : ceux que j'appellerai les éléments universels, que doit connaître tout être humain qui veut mériter l'appellation d'homme instruit, et les éléments particuliers ou nationaux, qui répondent aux besoins ou aux dons spéciaux des diverses nations. Le programme anglais revêt ainsi un caractère surtout pratique, le programme allemand un caractère plutôt littéraire. Si de telles différences existent entre les nations civilisées, à combien plus forte raison, doit-on s'attendre à les rencontrer, lorsqu'il s'agit d'éduquer non plus des enfants blancs mais des enfants nés dans la brousse, bien loin de toute influence européenne, et qui ont grandi dans un milieu totalement différent.

Mais la nécessité de suivre un programme spécial ne vient pas uniquement des différences qui existent entre l'esprit bantou et l'esprit européen. Elle nous est imposée par le fait que ces tribus possèdent leurs langages propres; la présence de ces langages forme le centre même du problème et, comme la discussion porte avant tout sur ce point, nous allons examiner à fond la question de la langue indigène.

1. Voir les rapports de la Conférence générale des missionnaires du Sud de l'Afrique de 1904 : « The place of the Native Language in Native Education » et, dans le rapport de 1909 : « Native Education and Native Literature ». Comparer avec le *Journal of the African Society*, octobre 1905.

2° *La place de la langue vernaculaire dans l'enseignement des indigènes.*

Pour pouvoir prononcer un jugement bien fondé sur ce sujet, il faut au préalable considérer une question qui est d'un caractère plus général. Quelle va être, au cours de l'évolution de la race noire, la destinée des langues indigènes?

Il ne manque pas d'observateurs superficiels pour prédire avec conviction que ces dialectes sont condamnés à disparaître dans un avenir rapproché, devant la civilisation toute puissante et devant les langues européennes qui lui servent de véhicule. Cette opinion est dénuée de tout fondement sérieux. Dans les vingt ou trente dernières années, l'usage des langues indigènes n'a en aucune façon diminué et les populations noires n'ont pas l'air du tout de vouloir les abandonner. Dans certains endroits de la province de l'Orange, une sorte de patois hollandais a remplacé le *souto* ou le vieux dialecte hottentot, mais cela est dû à la désintégration des tribus et à la prédominance de l'influence européenne. Partout où les Bantous ont conservé leur système tribal, partout où ils vivent entre eux, ils gardent leurs langues indigènes, et ils sont en droit de le faire; elles sont incontestablement dignes d'être conservées, comme nous l'avons démontré au premier chapitre de la Ve Partie. Elles ne sont nullement dégénérées, nullement inexpressives; elles sont riches d'une richesse qui leur est propre, et, de toute façon, elles sont admirablement adaptées à ceux qui en sont les inventeurs... Elles sont donc pour eux, sans contredit, le moyen le meilleur d'exprimer leurs pensées. Je citerai ici le proverbe thonga : « La force du crocodile, c'est l'eau. » Lorsqu'il parle sa propre langue, l'indigène est un crocodile dans l'eau. Il est fort, il est éloquent, il est quelqu'un! Lorsqu'il s'exprime dans une langue étrangère, il n'est plus, bien souvent, qu'une caricature. Certains indigènes, il est vrai, ont acquis, grâce au contact prolongé et intime des Blancs, une connaissance parfaite de l'anglais, du portugais ou du hollandais. Mais bien peu d'entre eux bénéficient de ce privilège, ceux qui l'ont continueront vraisemblablement à être une petite minorité, tant que les conditions sociales et politiques n'auront pas été radicalement transformées. Si, dans beaucoup de pays civilisés, les patois ont pu être conservés malgré la concurrence d'un langage littéraire qui est celui de l'école et de l'église, à combien plus forte raison peut-on en inférer que le *souto*, le *zoulou* et le *thonga* se maintiendront dans les tribus sud-africaines! La langue vernaculaire vivra donc, et il vaut la peine de l'employer à la fois comme instrument d'expression et comme objet d'étude dans les écoles indigènes.

D'autre part, constatons que l'étude des langues européennes fait de grands progrès parmi les indigènes. Il est naturel et désirable qu'il en soit ainsi. Le Noir sud-africain admet d'emblée qu'il doit pouvoir converser avec son maître blanc dans la langue de ce dernier, trop occupé (et peut-être trop paresseux) pour apprendre le langage de son domestique noir. Tout au plus le Blanc condescendra-t-il à acquérir une connaissance superficielle du « *Kitchen Kafir* », le « *caf*re de

cuisine », ce mélange déplorable de zoulou, hollandais, anglais et portugais, dépourvu de toute construction grammaticale et qui fleurit dans toute l'étendue de l'Afrique du Sud, dans les boutiques et sur les quais. Le moyen de faire disparaître plus rapidement cet exécrable produit linguistique, c'est d'amener l'indigène à parler le plus vite possible et correctement le langage européen. C'est là ce que tout le monde désire : les Gouvernements comme les propriétaires d'entreprises commerciales et les maîtres de maison; et quant aux missionnaires, ils ne demandent pas mieux!

Le fait est là : *la tribu Sud-Africaine doit être bilingue*. Il faut qu'elle garde sa propre langue dans les domaines de la famille, de l'âme, de la religion, des relations des indigènes entre eux, et qu'elle emploie la langue européenne; anglais, portugais, hollandais suivant les cas, dans ses relations toujours croissantes avec les Blancs. La race noire est, incontestablement, à la hauteur d'une telle nécessité; elle est non seulement capable d'un effort de cette envergure mais elle possède les aptitudes littéraires qu'il exige.

Si la prémisse est vraie, quelles conclusions tirer de ce raisonnement, en ce qui concerne l'enseignement des indigènes? Quand il entre à l'école, l'enfant indigène ne connaît que sa langue maternelle. Il faut qu'en sortant de l'école, il ait acquis une véritable éducation de l'esprit et qu'il ait été rendu capable de devenir en même temps un membre utile de la communauté; ces deux buts, l'éducatif et le pratique, marchent de pair. Comment les atteindre tous deux sans que l'un soit sacrifié à l'autre? J'aborderai cette question au point de vue du langage plus particulièrement.

Sans entrer dans des détails techniques, je dirai tout d'abord que l'enseignement primaire indigène devrait comprendre trois stades :

1^o *Le stage vernaculaire*, période de deux ans, où les débutants apprennent à lire et à écrire leur propre langue. Ils acquièrent durant ces deux années une base solide de connaissances qui leur seront même si leurs études n'étaient pas prolongées plus longtemps, ce qui est souvent le cas, utiles leur vie entière. Pendant toute la durée de cette phase, l'enseignement de la langue européenne se fait par l'oreille uniquement, au moyen de simples leçons de conversation d'après la méthode Berlitz, en établissant autant que possible une relation directe entre l'objet désigné et le mot qui le représente dans la langue étrangère. Cette période correspond aux deux degrés inférieurs (sub-standards) A et B.

2^o *Le stage mixte*, qui correspond aux degrés I, II, III du programme anglais, forme la période de transition. Les élèves sont encore enseignés dans leur langue; ils en apprennent la grammaire admirable et si régulière de façon à arriver à faire l'analyse des phrases; c'est là un excellent exercice, qui accoutume leur esprit à décomposer et à classer¹. Mais on leur met aussi entre les mains des livres de

1. Dans les écoles de la Mission suisse, la grammaire indigène est enseignée aux élèves depuis de nombreuses années et les résultats obtenus sont intéressants. Je suis heureux de constater que l'évêque Cameron, du Cap, recommande aussi cette étude, dans les termes suivants : « Pour éduquer l'esprit à comprendre la suite d'une pensée, la grammaire cafre, complète, logique et somme toute régulière, est un instrument beaucoup plus satisfaisant que la grammaire anglaise. »

lecture en langue européenne, et ils les lisent, tandis que leurs instituteurs veillent à ce qu'ils évitent une simple répétition et mémorisation de mots, sans en comprendre le sens. A cet effet, nous recommandons, pendant cette phase, l'usage de livres bilingues, contenant sur la page opposée une traduction littérale du texte en langue indigène.

3^o *Le stage européen* qui correspond aux degrés IV, V et VI. La langue indigène y est conservée jusqu'à un certain point par l'étude de ce que l'on possède en fait de littérature indigène. Mais à ce stage le programme indigène se rapproche davantage de l'europpéen, bien que certaines branches, telles que l'histoire, soient enseignées d'une manière quelque peu différente, mieux appropriée aux besoins des indigènes. Autant que possible, la langue européenne : anglais, hollandais ou portugais, est maintenant employée comme moyen d'expression.

Cette répartition de l'enseignement en trois phases constitue pour l'indigène une évolution normale de la vie infantine, sauvage de la brousse, à la vie adulte, civilisée; elle est comprise de telle façon qu'elle provoque dans l'état mental de l'indigène le moins de confusion possible.

Je ne puis entrer ici dans tous les détails du programme d'enseignement que je proposai à la conférence de Bloemfontein, en 1909, et qui fut publié dans le *Rapport de la conférence*. J'ajouterai seulement que l'Assemblée, à la suite d'une discussion intéressante, vota une résolution approuvant le système des trois stages, lesquels, dans les colonies anglaises, se nommeraient respectivement : les stage vernaculaire, anglo-vernaculaire et anglais. Dans la province de Mozambique, le gouverneur général, M. Freire d'Andrade, avait adopté précédemment un programme analogue qu'il combina avec le Code portugais d'éducation (1908) ¹. Le Natal aussi changea son Code d'éducation indigène en suivant exactement les indications de la conférence de Bloemfontein.

Quant aux autorités du Transvaal, ce ne fut qu'après la guerre anglo-boer qu'elles commencèrent à se préoccuper de l'éducation des indigènes... Elles adoptèrent un programme provisoire comprenant deux degrés inférieurs dont les exigences, en fait d'anglais, se bornaient à fort peu de chose... L'étude de la langue indigène n'était mentionnée nulle part. « Enseignez-la tant que vous voudrez, si vous en avez le temps », disait le département d'éducation; « pour nous, nous ne pouvons en tenir compte. » Ce conseil, cependant, n'était guère aisé à suivre. Un sujet qui n'est pas même mentionné dans le programme et qui n'est soumis à aucun examen ne fera jamais l'objet d'une étude sérieuse. En outre, ce système présentait la sérieuse difficulté que voici : les enfants indigènes, à leur entrée à l'école, devaient recevoir deux livres, le livre de lecture en langue indigène et le livre élémentaire d'anglais. Ils étaient donc mis en demeure d'apprendre dès l'abord pour les mêmes lettres deux valeurs différentes, le *a* se prononçant dans l'orthographe bantou

1. Cette loi scolaire a été abolie en 1930 et remplacée par un programme nouveau qui bannit totalement la langue indigène des écoles du Mozambique.

comme le *a* italien et comme *é* (*é* fermé) français dans le livre anglais; le *e* correspondant dans l'alphabet bantou au *a* anglais et dans le livre anglais au *i* français; *i* correspondant de la même manière à *e* et à *ai*; *u* à *ou* et à *you* / Et, dans le cas des consonnes, la difficulté est presque aussi grande! C'est là une méthode qui, à coup sûr, n'est pas recommandable au point de vue pédagogique. N'est-il pas cruel d'obliger des élèves débutants d'apprendre deux alphabets à la fois? et ne sommes-nous pas dans le vrai en insistant que l'un des axiomes en matière d'éducation indigène devrait être l'exclusion de tout livre de langue européenne jusqu'à ce que l'enfant sache lire son premier livre en langue indigène? Là où ce plan n'est pas adopté, les résultats sont déplorables. Un instituteur de la Colonie du Cap, qui avait eu l'occasion d'examiner sur des annexes des élèves instruits d'après cette méthode, me disait : « Ces enfants ont soi-disant dépassé le III^e degré. En réalité, s'ils arrivent à lire un livre de lecture du III^e degré, ils n'en comprennent pas un mot, et quand j'ai examiné leurs connaissances dans leur propre langue, j'ai constaté qu'ils étaient incapables de lire le premier livre de lecture cafre. » Le résultat d'une méthode semblable est donc aussi défavorable à l'anglais qu'à la langue indigène. Quatre ans d'étude dans ces conditions ont abouti à une mémorisation inutile de mots anglais et à une incapacité presque complète en fait de lecture en langue indigène. Il se peut qu'on mette sur le dos des instituteurs d'annexes la responsabilité de ce déplorable résultat à cause de leur incapacité; quoi qu'il en soit, il faut en attribuer la cause, pour une grande part, à ces méthodes anti-pédagogiques, ou plus exactement à l'absence de méthodes raisonnables.

Le système que je préconise, système qui vise avant tout à une compréhension réelle de tous les sujets enseignés, pourrait contribuer à corriger le grave défaut que l'on a constaté dans l'éducation des indigènes sur toute l'étendue de l'Afrique du Sud. Le Bantou, nous l'avons vu, est doué d'une mémoire merveilleuse. En outre, et parce que sa mentalité est celle d'une race primitive, il a une tendance marquée à l'imitation. De là vient que les enfants indigènes (et souvent leurs instituteurs) se contentent parfaitement d'apprendre, tout comme des perroquets, des mots et des sons qu'ils ne comprennent pas. Ils peuvent réciter de mémoire, machinalement, des livres entiers, sans s'inquiéter de saisir le sens des mots qu'ils répètent; cette connaissance toute superficielle, ce vernis disparaîtra dès qu'ils seront hors de l'école, c'est-à-dire, pour la plupart d'entre eux, à la fin du III^e degré. Il faut lutter avec acharnement contre ce langage de perroquets. Puisque chacun reconnaît que c'est bien là le point faible des Bantous de la présente génération et peut-être encore de la suivante, il faut que le programme scolaire indigène procure à tout prix le moyen d'arrêter les progrès d'un mal que je n'ai pas hésité à dénoncer comme le ver rongeur de l'éducation indigène (Voir *Rapport de la Conférence de Bloemfontein*, p. 20).

3^o *Manque du sens mathématique.*

Dans les pages qui précèdent, nous avons traité des meilleurs moyens de tirer parti des facultés littéraires que l'esprit bantou possède à un si haut degré. Développer les capacités naturelles, les dons d'une race doit être le but de tout système d'éducation. Mais il faut aussi qu'il s'efforce de porter remède à ses défauts, et c'est précisément parce que le sens mathématique est si rudimentaire chez la plupart des indigènes qu'un enseignement approfondi de l'arithmétique s'impose dans les écoles. La méthode suivie généralement est celle de la numération européenne. C'est, à mon sens, un plan raisonnable, vu la complication du système indigène; aucun travail d'arithmétique exigeant une précision rigoureuse ne serait possible s'ils devaient calculer en employant les noms de nombre de la langue indigène. Le danger qui se rencontre dans l'enseignement de cette branche d'étude, comme ailleurs, est la tendance qu'ont les élèves de se contenter d'un travail purement mécanique où le raisonnement ne joue aucun rôle. Si vous voyez les yeux de vos élèves briller d'une joie sans mélange lorsqu'ils ont réussi à réduire des pieds en pouces ou des yards en pieds, ne vous contentez pas aussi vite qu'eux! Faites appel à leur raison en leur posant un problème qui exige de la réflexion. Leurs yeux perdront peut-être leur éclat mais l'effort qu'ils feront pour le résoudre formera peu à peu en eux ce sens qui est indispensable à un homme vraiment civilisé... On rencontre des pasteurs indigènes qui peuvent faire des sermons très éloquentes et bien pensés et qui sont incapables de tenir des comptes correctement!

4^o *Sept principes d'éducation indigène.*

Je donnerai en terminant sept principes sur lesquels j'estime que doit reposer l'éducation indigène si elle veut diriger l'évolution de la race d'une manière satisfaisante. Les quatre premiers sont un résumé des considérations qui précèdent et les trois derniers ne sont pas moins importantes.

1^o La base de toute l'éducation indigène c'est l'enseignement de la lecture et de l'écriture de la langue indigène.

2^o L'enseignement des langues européennes doit se faire oralement au début, et doit éviter avant tout l'écueil d'une mémorisation purement mécanique de la part de l'élève.

3^o Il faut donner à l'arithmétique un rôle de premier plan dans le programme et s'en servir comme de moyen pour éveiller et développer la faculté de raisonnement encore dormante.

4^o L'étude de la grammaire en langue indigène est un moyen très important de développer chez les élèves le sens de la classification.

5^o Il faut que le programme indigène s'efforce de répondre aux besoins particuliers des indigènes. Ils n'ont pas eu l'occasion d'apprendre indirectement, par le moyen de leur entourage, toute une série de faits scientifiques élémentaires, comme c'est le cas des enfants blancs. Ils devraient donc bénéficier d'un enseignement scientifique à leur portée qui leur aide à se débarrasser des notions de la sorcellerie et d'autres superstitions.

6° Une éducation industrielle, manuelle, est de toute première nécessité; la race indigène, bien qu'extrêmement douée dans ce domaine, est encore à civiliser, et il est clair qu'elle peut aspirer à mieux qu'à un travail de main-d'œuvre. C'est l'agriculture qui doit être enseignée de préférence, et, pour autant que faire se peut, il faudrait que chaque école possédât son jardin d'essai subsidié par l'Etat.

7° Enfin, et surtout l'éducation indigène doit donner à l'élément religieux et moral une place prépondérante; c'est là un principe dont l'importance est capitale s'il s'agit de relever une race dont le caractère est faible et qui n'a pas encore établi de lien entre la religion et la morale.

Je n'aborde point ici le problème de l'éducation supérieure des indigènes dans les Ecoles normales et les Universités. Là aussi, il va de soi que l'imitation servile des méthodes des Blancs est à éviter et que les programmes devraient être organisés de manière à correspondre aux besoins spéciaux des indigènes; je renverrai à cet égard le lecteur au volume consacré au *Rapport de la Conférence de Bloemfontein* : tous ceux qui ont pris la peine d'approfondir le sujet s'accordent à dire qu'une éducation supérieure devrait être offerte libéralement à la race noire. Plus on formera de médecins, de juristes et de pasteurs qualifiés, et plus sera renforcée l'élite de ceux qui — tôt ou tard — auront à prendre la direction du développement de la race. N'est-il pas dans l'intérêt de tous que la superstition disparaisse, que l'hygiène soit enseignée, que la justice soit rendue, indépendamment de la couleur, et que la moralité chrétienne soit prêchée? Pour obtenir ces qualifications supérieures, les indigènes sont prêts à faire les sacrifices nécessaires. Je ne vois aucune raison de les en empêcher, si leur intelligence est à la hauteur d'une pareille tâche.

Toutes les colonies africaines ont reçu de 1920 à 1924 la visite d'une Commission d'experts éducateurs sous les auspices du « Phelps-Stokes Fund » et des Sociétés missionnaires étrangères d'Amérique et d'Europe, et les résultats de cette enquête ont paru dans deux ouvrages qui feront époque : les rapports du Dr Jesse-Jones sur *l'Education en Afrique*. Il est à peine besoin de dire à quel point l'auteur de ces lignes est d'accord avec l'esprit qui anime ces rapports et avec les recommandations qu'ils contiennent. Le Gouvernement britannique a aussi publié en 1925 un mémoire sur sa politique en matière d'éducation dans l'Afrique tropicale et il est inspiré par la même conviction : l'éducation des indigènes doit, par une adaptation intelligente, s'associer étroitement à leur vie; il envisage comme étant de la plus haute importance et recommande l'usage des langues indigènes. Il semble donc qu'une ère nouvelle se soit levée où le problème de l'éducation indigène se pose plus sérieusement qu'il ne l'a jamais été, et où l'on se préoccupe de lui trouver une solution conforme aux meilleurs intérêts des Africains. Nous exprimons l'espoir que les Africains eux-mêmes, devant ce programme d'instruction dont le but est leur développement mental en harmonie avec leur caractère, leurs traditions et leurs besoins actuels, se rendront compte qu'il est infiniment préférable à l'imitation servile des Blancs, à laquelle aspirent encore quelques-uns d'entre eux.

CONCLUSION

Je suis arrivé au terme de mon étude de la vie d'une tribu sud-africaine dans ses manifestations principales : sociales, mentales et spirituelles. Il aurait fallu, pour compléter cette monographie anthropologique, traiter encore, en détail, des particularités physiques des Thongas. Cela m'aurait mené trop loin. Cependant un certain nombre de renseignements anthropométriques que j'ai pu recueillir ont été publiés dans le *Bulletin de la Société neuchâtoise de Géographie* de 1917 et accompagnés d'une explication du Dr E. Pittard de Genève dont la compétence en ces matières est bien connue. Mon but étant à la fois scientifique et pratique, je chercherai encore, pour conclure, à répondre à deux questions, l'une appartenant au domaine scientifique : Les indigènes sud-africains peuvent-ils ou non être envisagés comme des Primitifs? l'autre, qui revêt une très grande importance pratique : La tribu sud-africaine est-elle en mesure de faire face aux conditions nouvelles de la civilisation du xx^e siècle?

*Jusqu'à quel point les Bantous sud-africains actuels
peuvent-ils être envisagés comme des Primitifs?*

On parle beaucoup de l'humanité primitive. Peut-on dire que les tribus sud-africaines lui appartiennent? C'est là une question à laquelle il n'est pas aisé de répondre, car nous ne savons exactement ni ce que fut cette humanité primitive ni quelle a été l'évolution de ces tribus. Vu l'absence d'anciens documents écrits et de vestiges quelconques d'un âge de la pierre, nous sommes obligés de nous en tenir aux conjectures. Mais celles-ci se basent sur trois séries de faits : les traditions indigènes (à l'examen desquelles, toutefois il est bon de se livrer avec une extrême prudence), les traces d'un passé lointain retrouvées dans le langage ou dans les rites et la comparaison avec les vestiges des civilisations anciennes découverts dans les couches paléolithiques, les anciens monuments égyptiens, etc... Je ne prétends pas avoir obtenu des témoignages concluants sur tous ces points, et je laisserai au cours de cette investigation subsister un bon nombre de points d'interrogation. Il est bon de se rappeler toutefois que la science procède par approximations successives : Le tableau ci-contre du développement de la civilisation dans la tribu sud-africaine est une simple hypothèse, ouverte d'avance à tout amendement que pourraient suggérer les découvertes de l'avenir.

J'hésite avant d'énoncer quoi que ce soit se rapportant à la *première période*. A en juger par certaines traditions indigènes, le feu à une époque reculée, était inconnu (I, p. 29). Si j'en crois quelques-uns de mes informateurs pédi, le feu serait même d'origine relativement récente dans certains clans. Il est difficile toutefois de se représenter que le feu ait jamais été complètement absent, puisqu'il était connu des hommes des cavernes de l'époque moustérienne, à la fin de la période glaciaire; les traces de feu retrouvées dans tous les dépôts moustériens en témoignent. Selon toute probabilité, les ancêtres les plus lointains des Thongas vivaient de racines et de fruits, se servaient d'armes rudimentaires et ne portaient presque aucun vêtement. Il est possible que cet état de choses ait existé bien avant la formation de la race bantou. Celle-ci passa peut-être par la phase totémique, où sont encore certaines races plus primitives (I, p. 318); on en reconnaît les traces parmi les Thongas jusqu'à ce jour. Il est probable que le matriarcat qui a laissé des traces si visibles, était le système familial de ces temps reculés dont nous n'avons par ailleurs aucune connaissance définie. Les rites funéraires existaient probablement, car on en a retrouvé des vestiges dans les tombeaux moustériens, et, comme nous l'avons vu, ils impliquent la croyance aux dieux-ancêtres. Qui sait si la notion, commune à presque toute l'humanité primitive, d'un Père de l'univers, n'existait pas déjà à cette époque lointaine? Il semble qu'une des premières conceptions de l'esprit humain ait été, sous une forme ou sous une autre, l'idée du divin. Son apparition dans la semi-inconscience, cet être mystérieux qui est notre premier ancêtre, pourrait bien avoir été le signe de son

accession à l'humanité véritable. Mais nous entrons ici dans le domaine de la spéculation, et je tiens à ne pas quitter le terrain solide de la Science.

Dans une *seconde période* dont on ne peut fixer le point de départ et que je sépare par conséquent de la première sur le tableau par une ligne pointillée, l'homme commence à domestiquer les animaux, la chèvre probablement en premier lieu. C'est le début de l'ère agricole. Pour labourer le sol, on se sert de bèches de bois. Dans le système familial, le patriarcat l'emporte sur le matriarcat et, par un développement graduel, conduit à la formation du clan, ou famille patriarcale élargie. Je place à cette phase-là de la seconde période l'origine de la race bantoue ¹.

Son langage était probablement le bantou primitif, et il est du plus haut intérêt de chercher à le reconstituer, dans ses éléments essentiels, ses particularités grammaticales et son vocabulaire, en comparant entre eux les dialectes bantou actuels. Les objets qui, dans tous ces dialectes, portent les mêmes noms existaient vraisemblablement déjà, dans cette période reculée ².

1. A propos de l'origine de la grande famille des Bantous, je mentionnerais en passant la théorie fort intéressante des *cycles de civilisation*, qu'avancent certains anthropologues modernes. Il y aurait eu, selon ces savants, dix cycles successifs dans l'évolution de l'humanité. Le premier, le cycle Tasmanien, est maintenant éteint; le second, le cycle du Boomerang, est encore existant en Australie méridionale; le troisième, le cycle du Totem, et le quatrième, le cycle des Masques, se rencontrent encore au Nord-Ouest de l'Australie et en Nouvelle-Guinée. Le cinquième est celui de l'Arc, qui succéda aux troisième et quatrième dans toute la Mélanésie et qui fut suivi du sixième cycle, nommé Méléo-Polynésien. Ce dernier marque la transition entre les cycles primitifs, I-VI, et ceux des peuples mi-civilisés et civilisés : Hindous, Chinois, Sémitico-Musulmans et Européens. D'après cette théorie, l'Afrique aurait été premièrement envahie par des peuplades provenant des trois premiers cycles, qui se sont maintenues jusqu'à nos jours dans les tribus des Bochimans et des Pygmées. Une seconde invasion, cette fois composée de représentants des cycles IV et V et que l'on a appelée l'invasion Nigritienne, s'étendit ensuite presque sur tout le continent, de Madagascar au Sénégal. Les Nègres du Soudan sont les descendants de ces Nigritiens. Plus tard, encore, une troisième invasion, nommée Protochamitique, amena en Afrique des éléments appartenant au cycle III considérablement évolué et au cycle VI. Ces éléments se sont mélangés aux Nigritiens et c'est de cette fusion que sont nés les Bantous. Les opinions diffèrent quant à l'origine du langage bantou; les uns pensent qu'il fut apporté par les envahisseurs protochamitiques, d'autres croient que la langue primitive bantou provient d'une fusion des langages Nigritiens et Protochamitiques. Enfin des études récentes semblent prouver que le bantou est en relation étroite avec le parler égyptien du second millénaire avant Jésus-Christ, qu'il en est même dérivé. Les théories ci-dessus sont le résultat d'études comparées très fouillées des coutumes, des langues, des ustensiles de l'humanité primitive dans toutes ses divisions; elles sont des hypothèses et ne prétendent pas à plus, mais la science pourra sans doute les utiliser, telles qu'elles sont, et des études ultérieures prouveront jusqu'à quel point elles peuvent être adoptées.

2. Il ne faudrait cependant pas pousser trop loin l'argument. Je suis à même d'affirmer (par la voie de la tradition), que la poule était inconnue dans les clans pédi du Nord du Transvaal au commencement du XVIII^e siècle,

Je me représente que les tabous physiologiques étaient déjà en vigueur, puisque nous les retrouvons presque identiques chez les peuples sémitiques; le livre du Lévitique en donne la preuve. La hiérarchie doit avoir suivi de près l'institution du patriarcat et du clan. L'idée de la sorcellerie existait déjà, selon toute probabilité; elle a sans doute été une croyance de l'humanité primitive, puisque, même à notre époque, elle se retrouve sous une forme fort semblable parmi les paysans et les classes non cultivées des pays civilisés. Nous avons tout lieu de croire aussi que l'astragalomancie était pratiquée. A certains traits du langage thonga on reconnaît en outre que les conceptions mythologiques, actuellement presque entièrement disparues, étaient alors prévalentes (I, p. 41, II, p. 261). Cette seconde période peut avoir duré des dizaines de siècles, jusqu'au moment où les tribus sud-africaines, après d'interminables migrations, et refoulant probablement vers le Sud les premiers occupants, se sont fixées dans le pays qu'elles habitent actuellement; à la fin du xv^e siècle, nous trouvons la tribu thonga localisée près de la Baie de Delagoa¹.

La troisième période est inaugurée par l'invasion des clans mentionnés dans notre Introduction. Les hommes blancs apparaissent, les relations commerciales s'établissent, les femmes adoptent l'usage des étoffes, mais les hommes conservent encore leur « mbaya ». Le fer est introduit par ces envahisseurs, et par les Blancs, chasseurs

ayant été introduite par les Ma-Lemba vers 1570. Et pourtant les Pédis la désignent par le terme *khougou*, qui est le même mot que *houkou* en Thonga et *koukou* en bantou primitif. Il est possible que ce mot ait été introduit en même temps que l'animal qu'il désigne et qu'il ait été incorporé au dialecte après avoir subi les transformations phonétiques qu'exigeait ce dernier (comp. *Folklore*, sept. 1908, les Ma-Lemba).

1. Le *Lourenço-Marques Guardian*, dans l'aimable article qu'il a publié sur mon premier volume (7 octobre 1912), exprime le regret que je n'aie pas traité plus en détail le sujet de l'origine première et des migrations de la tribu thonga. L'auteur de l'article en question estime que cette dernière fut autrefois beaucoup plus nombreuse et forma l'élément principal de « l'invasion hamitique de la région côtière ». Il n'existe, à ma connaissance, aucun document sur lequel on puisse se baser pour formuler sur ces questions un jugement motivé. Ce sont des conditions de vie toutes modernes que décrivent les chroniques portugaises des xvi^e et xvii^e siècles, si on les compare avec la première invasion bantou du Sud de l'Afrique, celle de *Zindj*, à laquelle fait allusion l'ouvrage de Masoudi *Golden Meadows*, et qui aurait eu lieu en l'an 943 de notre ère. Quand les explorateurs portugais débarquèrent sur la côte de Delagoa-Bay, le courant migratoire se dirigeait déjà vers l'Est ou le Nord-Est (I, p. 28). Quant aux conclusions qu'on tire du fait que l'usage du terme thonga (*ronga*, *tonga*) est très répandu, je ne leur attribue que fort peu d'importance; ce mot signifie probablement « les peuples de l'Est », comme *Kalanga* signifie les peuples du Nord. Les indigènes s'en servent pour désigner les tribus qui habitent à l'Est, quelle que soit par ailleurs leur origine. C'est une appellation géographique, tout comme le terme Orientaux, et on ne peut rien en inférer pour l'ethnologie de ces tribus. De fait, il y a pour ce qui est du langage des coutumes, du folklore, beaucoup moins d'affinité entre nos Thongas, les Tongas d'Inhambane, et les Tongas du Zambèze, qu'entre eux et les Zoulous.

Nous devons donc nous contenter de rester dans l'ignorance des faits qui ne reposent sur aucun document sûr.

| | Costume | Ustensiles
Armes | Nourriture | Commerce | État | Système
familial | Système
tribal | Système
militaire | Langage | Folklore | Religion | Tabous | Magie |
|---|---|--|--|---|---|--|--|---|---|---|---|---|-------------------------------------|
| 1 ^{re} période
(Pré-Bantou) | Hommes.
Mbaya?
Femmes.
Peaux? | Massues de
bois? | Fruits et
racines. | ? | Nomade. | Matriarcat. | Totémisme? | ? | ? | ? | Ancestralité.
Être su-
prême? | Sympathi-
ques. | ? |
| 2 ^e période
Ur-
Bantou
jusqu'en
1500 | <i>Id.</i> | Poterie.
Paniers
tressés.
Pioches de
bois?
Arcs?
Oreillers de
bois. | Chèvre.
Millet.
Courges.
Gibier pris
au piège. | Échanges :
marchan-
dises con-
tre den-
rées. | Agricole. | Descen-
dance
mâle. | Clan. | ? | Ur-Bantou?
Différence
des sexes
marquées
par des
suffixes.
11 classes
de noms.
Formation
du thonga: | Conceptions
mythologi-
ques.
Contes. | Ancestralité.
Être su-
prême. | Physiologi-
ques.
Hiérarchi-
ques. | Sorcellerie
Astragalo-
manie. |
| 3 ^e période
1500-1820 | Hommes.
Mbaya.
Femmes.
Jupes en
étouffe. | Poterie.
Paniers
tressés.
Pioches de
fer et assa-
gies. Arcs. | Chèvre.
Bœuf?
Millet.
Sorgho? | Godji
Ventes : am-
bre, ivoire,
peaux, etc.
Achats : É-
toffes, cul-
vres, perles,
fer. | <i>Id.</i> | Patriarcat.
Lobolo.
Polygamie | Invasion de
clans voi-
sins. | Formation
en ligne
droite.
Escarmou-
ches. | Thonga.
8 classes de
noms.
Six dialectes. | Mythologie
en baisse.
Richesse du
folklore. | Ancestralité.
Notion plus
claire de
Fils.
Être su-
prême. | <i>Id.</i> | <i>Id.</i> |
| 4 ^e période
1820-1910 | Hommes.
Ceinture
zouloue.
Femmes.
Jupes, koi-
mao. | <i>Id.</i>
Fusils.
Disparition
de l'arc. | <i>Id.</i>
Maïs, pois.
Bananes.
Mangues,
etc. | Ventes : ma-
fureira.
Caoutchouc.
Peaux.
Expéditions
commer-
ciales.
Introduc-
tion de
l'argent
européen. | Agricole.
Expéditions
militaires
annuelles
au Gaza. | <i>Id.</i>
Polygamie
en baisse. | Formation
et dispari-
tion de
royaumes
militaires.
Double con-
trôle. | Formation
en cercle
des Zou-
lous.
Guerres
sanglantes. | Progrès du
dialecte
ronga.
Adoption
d'expres-
sions euro-
péennes
(portugal-
ses, hol-
landaises,
anglaises). | Adjonctions
d'éléments
asiatiques
et portu-
gais. | Ancestralité.
Notion plus
claire de
Fils.
Christia-
nisme.
Islam.
Possessions. | <i>Id.</i>
Militaires. | <i>Id.</i>
Posses-
sions |
| 1910 | L'usage de
l'habillem-
ent euro-
péen se
répand. | L'usage
d'ustensi-
les euro-
péens se
répand.
Recul des
arts et mé-
tiers indi-
gènes. | <i>Id.</i>
Nourriture
européenne.
Alcool. | Commerce
indigène
en baisse. | Travail
dans les
villes. | <i>Id.</i>
Absence
prolongée
des hom-
mes : in-
fluence né-
faste sur
la vie de
famille. | Autorité
des chefs
en baisse.
Les indigè-
nes détri-
balisés
augmen-
tent en
nombre. | Baisse dans
l'esprit mi-
litaire et
politique. | <i>Id.</i> | <i>Id.</i> | <i>Id.</i>
Progrès du
christia-
nisme. | Observation
moins ri-
goureuse
des tabous. | <i>Id.</i> |

de baloines et commerçants. L'agriculture prend un nouvel essor; les tactiques militaires se développent, par le fait qu'on possède de meilleures armes. C'est un progrès décisif dans tous les domaines, la civilisation des envahisseurs étant supérieure à l'ancienne. Le langage thonga est définitivement formé, avec ses six dialectes. Le folklore s'enrichit par les contributions des divers clans. C'est encore, dans les croyances religieuses, l'ancestralatrie qui prédomine, avec une notion relativement claire du Ciel et de l'Être Suprême. Ces transformations s'accomplirent graduellement jusqu'en 1820.

Quatrième période. — Alors commence une nouvelle période, due à la perturbation profonde causée par l'invasion de l'armée ngonni sous les ordres de Manoukosi. Le costume des hommes change. Les clans sont amalgamés par le conquérant Zoulou. L'esprit militaire se développe. Les combats sanglants, conformes à la tactique guerrière des Zoulous, remplacent les escarmouches d'antan. Dans la contrée de Gaza, on divise l'année en deux moitiés : celle des travaux agricoles et celle des expéditions militaires de pillage systématique, organisées par les rois ngonni. L'élément étranger augmente en nombre et en puissance. Les influences asiatique et portugaise commencent à se faire sentir. Le commerce indigène prend des proportions considérables à Louronço-Marquès. Les clans rongas qui habitent le voisinage immédiat de la ville acquièrent plus d'influence. Et nous en arrivons ainsi à l'époque actuelle, que je n'ai pas besoin de décrire davantage.

En 1930, nous assistons à l'invasion générale de tout le territoire de la tribu par la civilisation européenne et les changements, que les décades précédentes avaient vu se produire lentement, deviennent rapides et profonds. De plus en plus, la tribu perd sa cohésion; l'autorité des chefs diminue et celle des Administrateurs blancs s'accroît. Quant aux tabous et aux dieux-ancêtres, on n'y croit plus guère; par des mariages mixtes, l'Islam gagne des adhérents; le Christianisme développe grandement ses Missions. Les quelques indications données dans la partie du tableau qui se rapporte à l'époque actuelle montrent de quel côté l'évolution se dirige.

Cette esquisse du développement de la tribu, — que je présente, je le répète, sous toutes réserves —, est loin de confirmer l'opinion généralement admise autrefois de la dégénérescence complète des tribus noires. Nous pouvons, bien au contraire, constater un lent progrès, dû en grande partie à des influences extérieures et qui s'est accompli malgré une longue stagnation industrielle; en présence d'un progrès aussi marqué aussi bien dans le domaine agricole que dans celui de la famille et dans le système social, il n'est plus possible d'envisager les Bantous comme des Primitifs au sens absolu du mot. Il serait plus juste de leur appliquer le terme de Semi-Primitifs. D'autre part, dans le domaine religieux, il y a eu, semble-t-il, immobilité presque complète, et même recul graduel, s'il est vrai qu'au cours du siècle dernier l'ancienne notion monothéiste est devenue de moins en moins claire. Le folklore s'est enrichi, mais la vie spirituelle et mentale a, somme toute, fort peu évolué, à part, cela va sans dire, les changements tout modernes dus aux entreprises missionnaires et à la propagande de l'Islam.

Jusqu'à quel point la tribu sud-africaine pourra-t-elle faire face aux conditions nouvelles de la civilisation du XX^e siècle?

La tribu sud-africaine a subi durant les cinquante dernières années plus de changements que dans les cinq ou les cinquante siècles qui ont précédé, et ces changements vont forcément se poursuivre avec la rapidité d'une progression géométrique dans le prochain demi-siècle. Considérant uniquement pour l'instant l'intérêt réel et permanent de l'indigène, demandons-nous où ces transformations vont le conduire. Nous laissons pour le moment de côté l'influence exercée par les Missions chrétiennes.

Il est certain que la civilisation a eu ses *bons côtés*, dont la tribu a bénéficié; nous avons eu soin de les noter impartialement : disparition du spectre de la famine, grâce au développement du commerce, progrès dans l'habillement (à supposer que ce soit là un bienfait sans mélange!), introduction de semences meilleures et d'instruments d'agriculture perfectionnés (charrue); possibilité de gagner de l'argent; nécessité de travailler pour payer l'impôt (les indigènes n'appelleraient cependant pas cela une bénédiction!); diminution de la polygamie; élargissement des idées, dû aux voyages et à l'exode dans les villes.

Mais il y a les *mauvais côtés* de la civilisation qui dépassent de beaucoup les bons et l'on peut dire que l'indigène sud-africain a perdu plus qu'il n'a gagné dans ce contact avec la civilisation. Voici, dans ce cortège de maux, et pour ne citer que ceux-ci : la perte de l'intérêt politique et du sens de la responsabilité, la perte du respect hiérarchique pour le chef et le frère aîné, la perte de la dignité personnelle; on peut y ajouter un fléchissement de la foi religieuse et du respect des tabous.

Il est d'ailleurs navrant de constater avec quelle lamentable facilité ces Primitifs ont accueilli les vices de la civilisation : alcoolisme du type le plus dégradé (sur la Côte), onanisme, sodomie (dans les sompounds), relâchement des mœurs, — ces vices ont donné naissance à des maladies nouvelles et dangereuses qui sont en train de se propager rapidement : héxémie alcoolique, syphilis, augmentation considérable des cas de tuberculose contractée dans les mines, sans parler des instincts criminels qui ont pu se développer sous ces influences, engendrant les meurtres et le viol (de là ce péril qui a nom Péril Noir et qui était inconnu des populations primitives). La tribu a perdu ses règles de vie, ses traditions; il en est résulté une déchéance rapide physique et morale.

Il est heureux que la race noire ait, pour la soutenir dans la lutte contre ces nouveaux et terribles ennemis, sa force physique et sa grande fécondité. Mais ces dernières ne sont pas nécessairement inépuisables. Elles pourraient bien se perdre. C'est ainsi que nous voyons la tribu Mpongoué, au Congo Français, sur le point de disparaître : résultat d'un contact prolongé avec l'influence dégradante des Blancs; la natalité y est presque nulle, et cette tribu, autrefois prospère, est probablement destinée à mourir au cours des prochaines générations.

Je ne cacherai pas que la situation de la tribu sud-africaine telle

qu'elle se présente actuellement, me paraît extrêmement grave. Si ces influences ne sont pas combattues, je crois qu'elles pourraient bien amener l'extinction graduelle de la race et je pense que tout observateur attentif arrivera à la même conclusion.

Le Gouvernement ne devrait-il pas prendre des mesures pour arrêter les progrès du mal? Une politique de ségrégation, par exemple, ne serait-elle pas désirable? Ou ne serait-il pas dans l'intérêt des indigènes qu'on leur abandonnât l'Afrique tropicale, tandis qu'on laisserait aux Blancs le Sud de l'Afrique? Autant de questions qui ont fait l'objet d'études approfondies dans les journaux sud-africains, et que je n'aborderai pas ici, si ce n'est pour exprimer l'opinion que de telles mesures semblent être absolument impraticables. J'ai la conviction que le seul remède, en présence de ces périls qui menacent la vie même de la tribu noire, c'est la formation, en elle, d'un caractère moral solide, accompagné d'une illumination de l'intelligence suffisante pour que l'indigène ouvre les yeux, se ressaisisse et surmonte le danger.

Pour atteindre ce but, différents moyens ont été proposés. Sans nous arrêter à celui que suggère le Dr Kidd, dans son *Socialisme cafre*, et qu'il appelle l'effort eugénique, disons un mot de l'*Évangile du Travail* dont certains font grand cas. Qu'on oblige les indigènes à travailler de leurs mains, et leur caractère ne manquera pas de se développer! Cette théorie a beaucoup de vrai; j'estime que le travail manuel régulier est un bienfait pour les Noirs comme il l'est pour les hommes de toutes les races. Remarquons toutefois que cet évangile n'est pas toujours prêché dans la seule intention que la race noire en bénéficie. En outre, même à supposer qu'on puisse, à notre époque de liberté, forcer au travail les Bantous du Sud de l'Afrique, quel serait le résultat? Qui pourrait assurer que le travail forcé les transformerait réellement? Il est à prévoir qu'à la première occasion, ils secoueraient leur joug et s'enfuiraient, et ils deviendraient pires qu'auparavant. Le travail est un grand éducateur, à la condition que celui qui s'y adonne le fasse de son plein gré et se plie volontairement à la loi du travail. Or, pour obtenir un tel acquiescement, il faut que le cœur du sauvage soit transformé par une puissance d'un autre ordre.

Dans ma conclusion du premier volume, je me suis fait l'avocat des indigènes en suggérant que certains droits politiques, d'ailleurs fort modestes, devraient leur être accordés; en proposant cela je n'entendais pas me mêler de politique, laissant volontiers ce soin à ceux qui en ont la charge; ce que j'avais en vue, c'était bien plutôt de prévenir la dégénérescence de l'indigène, et je crois qu'en l'appelant à exercer cette activité politique on contribuerait à former le caractère de la race, tant il est vrai que pour ouvrir à l'être humain la voie du véritable progrès moral, il faut lui donner d'abord une responsabilité. Mais cela même ne suffit pas, car l'avilissement du caractère causé par les influences d'aujourd'hui rendrait le remède inutile, risquerait même de rendre l'affranchissement politique dangereux.

Ma conclusion est que la tribu sud-africaine ne peut trouver le salut que dans une régénération telle que l'opère le Christianisme et, de concert avec elle, dans l'éducation de l'intelligence qui est, elle aussi, un facteur de première nécessité. Mes lecteurs voudront bien me rendre cette justice que je n'ai pas souvent, au cours de cet ouvrage, fait allusion à la grande œuvre du christianisme à laquelle j'ai consacré ma vie. Il n'en est pas moins vrai que je suis missionnaire et que, comme tel, je professe une foi et j'entretiens une espérance. M'est-il permis de les exprimer en quelques mots, au terme de cette étude?

J'ai la conviction que le Christianisme seul apporte la vraie solution du problème; et par Christianisme, j'entends non point uniquement une série de rites nouveaux qui devraient prendre la place des anciens rites animistes, mais la *religion spirituelle du Christ*, qui réunit en un tout harmonieux la croyance religieuse et le devoir moral, et qui, acceptée par l'âme éminemment religieuse du Bantou, le conduira, quelque faible et charnel qu'il soit, aux sommets de l'idéal chrétien, et remplacera triomphalement la religion amoralisée et la morale aréligieuse de l'indigène.

Le Christianisme, *religion de la sainteté*, est seul capable de répondre à ces aspirations à la pureté que révèlent si nettement les rites bantou. La Science ne tardera pas à faire disparaître les craintes superstitieuses des tabous. Que ces craintes imaginaires soient remplacées par la crainte du mal moral; que le péché devienne pour l'indigène chrétien le véritable tabou, et l'on verra poindre l'aube d'une vie saine et nouvelle.

Le Christianisme, Religion de la *conversion*, de la *régénération*, de la transformation surnaturelle, mettra à la portée de l'indigène sa puissance de délivrance et de salut. La lumière de la Science fera mourir à brève échéance les conceptions de la magie; elle aura bientôt mis au jour l'absurdité des axiomes de l'humanité primitive. Mais la foi en un Père tout-puissant libérera le sauvage de la crainte des esprits et son cœur s'ouvrira à la sainte influence de l'enseignement du Christ.

Le Christianisme, *religion de l'amour* : amour entre individus et amour entre races, établira un juste équilibre dans les relations entre Blancs et Noirs qui sont les uns comme les autres indispensables à l'exploitation et à la pleine utilisation des richesses merveilleuses du Sud de l'Afrique; c'est elle, la religion de l'amour, qui bannira la haine de race et qui favorisera une collaboration utile des Africanders et des Africains.

Mais les Bantous sont-ils capables d'accepter une religion aussi élevée, aussi spirituelle? Je n'hésite pas à répondre : « Oui ». Leur intellect est à même de comprendre l'Évangile du « Père qui est dans les cieux », car ils possèdent les rudiments de cet enseignement central du Christianisme dans les croyances de l'Ancestralité et dans leurs conceptions du Ciel. Que leur cœur soit capable de le saisir par la foi — et la foi n'est-elle pas la seule condition requise pour entrer dans le Royaume de Dieu —, on en pourrait donner mille preuves. Je reconnais d'ailleurs que beaucoup, sinon la majorité des indigènes

qui font profession du Christianisme, n'ont pas atteint aux sommets de la vie morale et religieuse et que souvent leur conduite est singulièrement en désaccord avec leur profession. Les « Cafres de la Mission » ont une réputation fâcheuse. Cependant j'en ai vu beaucoup qui, dans leur humble milieu, vivent une vie complètement transformée, des femmes qui ont fait preuve d'une douceur et d'une persévérance admirables, des hommes dont le caractère a changé de fond en comble; ils sont devenus forts, aimants, désintéressés; je connais parmi eux des âmes qui se donnent, des âmes consacrées, je dirai même des âmes pastorales; ces chrétiens-là ne sont inférieurs en rien aux chrétiens d'Europe. Il m'est arrivé de contempler la vision d'une tribu sud-africaine qui, moins entravée que nous par les exigences d'une vie sociale enfiévrée, transformée par l'influence spirituelle toute-puissante de l'Évangile de Jésus-Christ, marcherait de front avec nous, et, qui sait? nous devancerait à la conquête de l'idéal chrétien! C'était un rêve; il n'en reste pas moins que l'âme bantou, tout comme l'européenne, est capable de régénération.

Que les amis de la tribu sud-africaine s'unissent donc pour la sauver! C'est là un devoir sacré; car, une des grandes lois du monde moral veut que la race supérieure travaille au perfectionnement moral de la race inférieure, sinon celle-ci causera la dégénérescence de celle-là!

Que l'Église chrétienne intensifie donc l'effort missionnaire, et que le Gouvernement multiplie les écoles. Que tous, le Commissaire des Indigènes et la maîtresse de maison, le commerçant et le Directeur du « Compound », au lieu de traiter le Noir avec mépris, se rappellent qu'il est un être moral et qu'il est appelé à le devenir davantage encore par l'influence qu'ils exercent sur lui. Que les indigènes éduqués se rendent compte de leur immense responsabilité à cet égard vis-à-vis de leur tribu. L'industrie indigène peut disparaître, la vie tribale arriver à son terme, les restrictions d'autrefois se perdre; mais voici venir, pour prendre leur place, quelque chose de plus grand. Le collectivisme bantou se meurt. A sa place, le Christianisme fera surgir un individualisme sain, progressif, et, sous le nouveau régime, la race occupera dans l'Union sud-africaine la place qui lui convient. Je ne vois pas d'autre moyen pour elle d'échapper à la destruction.

La population blanche sud-africaine, le peuple Africander, comme il s'appelle, qui a été formé par la fusion de certains des meilleurs éléments de la race aryenne, a certainement devant lui un brillant avenir. Qu'il soit béni, sur les côtes ensoleillées et sur les hauts plateaux de l'Afrique du Sud! Qu'il s'enrichisse et enrichisse l'humanité en exploitant les trésors minéraux immenses que recèlent ses roches anciennes! Mais si l'expansion du peuple Africander devait être obtenue au prix de la ruine des premiers occupants du pays ce serait infiniment regrettable et ce serait une honte pour la race blanche. Tant il est vrai que, si prospère que puisse être l'avenir des Africanders, l'Afrique ne serait plus l'Afrique s'il n'y avait plus d'Africains!

Que Dieu bénisse la Tribu africaine et qu'Il la sauve!

GRAVURES DANS LE TEXTE

| | Pages |
|--|-------|
| Ornements,alebasses, poteries | 94 |
| Construction d'un toit thonga | 99 |
| Porte d'une hutte thonga | 101 |
| Le ngoula | 109 |
| Vannerie thonga | 111 |
| Le timbila et ses dix notes | 235 |
| La flûte du ciel | 269 |
| Le gobelet de Sokis, autel de l'humanité primitive | 344 |
| Pharmacopée thonga | 414 |
| Amulettes médico-magiques | 424 |
| Amulettes protectrices des exorcisés | 448 |
| Les Hakati | 488 |
| Le cas de la Mère Malade | 503 |
| Les quatre tablettes divinatoires | 548 |

GRAVURES HORS TEXTE

| | |
|---|-----|
| Les greniers de Sokis | 48 |
| Fabrication de sel par les indigènes | 48 |
| Camilla, une femme de Lourenço-Marques | 49 |
| Une jeune artiste Spelonken et son œuvre | 49 |
| Costumes zoulous | 64 |
| Modelage de la marmite | 65 |
| Préparation de la fournaise | 65 |
| La fournaise prête à être allumée | 112 |
| Résultat de la cuisson | 112 |
| Sculptures thonga | 113 |
| Chaîne et bol sculptés | 128 |
| Une panthère dévorant un Anglais | 128 |
| Statuettes thonga | 129 |
| Le bâton de Mankhélou | 129 |
| Forge indigène de Zoutpansberg | 192 |
| La famille des Makaringés offrant un sacrifice | 193 |
| Les indigènes « flairent » un jeteur de sorts | 193 |
| Hokoza, le grand magicien, et ses compagnons | 208 |
| Un « gobela » rongga | 209 |
| Quelques-uns des osselets divinatoires de Mankhélou | 368 |
| Mankhélou représentant la position « ntjoumba » | 369 |
| Mankhélou représentant la position « minkono » | 369 |
| « La bataille de Moudi » | 384 |
| Prophétie d'une migration | 385 |

TABLE DES MATIÈRES

QUATRIÈME PARTIE LA VIE AGRICOLE ET INDUSTRIELLE

| | Pages |
|--|------------|
| CHAPITRE PREMIER. — LA VIE AGRICOLE | 8 |
| A. — Le sol et le système indigène de propriété foncière. | 8 |
| I. Nature du sol. | 10 |
| II. Système indigène de propriété foncière. | 14 |
| B. — Produits du sol | 14 |
| I. Céréales. | 16 |
| II. Légumes | 19 |
| III. Fruits et arbres | 23 |
| C. — Coutumes relatives à la vie agricole. | 23 |
| I. L'année agricole. | 29 |
| II. Tabous relatifs à la vie agricole. | 33 |
| D. — Préparation de la nourriture et des boissons | 33 |
| I. Le feu et le sel. | 36 |
| II. Nourriture. | 38 |
| III. Boissons. | 45 |
| E. — Elevage du bétail | 45 |
| I. Les bœufs | 48 |
| II. Autres animaux domestiques | 51 |
| F. — Chasse et pêche | 52 |
| I. La grande chasse. | 77 |
| II. Psinyama-nyamana (viande des petits animaux) | 81 |
| III. La pêche | 87 |
| CHAPITRE II. — L'INDUSTRIE DES THONGAS. | 87 |
| A. — Vêtements et ornements. | 87 |
| I. L'Évolution du costume | 93 |
| II. Ornements. | 97 |
| B. — Habitation | 103 |
| C. — Ustensiles | 104 |
| I. Poterie | 107 |
| II. Vannerie | 114 |
| III. Sculpture | 118 |
| IV. Métallurgie | 120 |
| D. — Commerce | 120 |
| E. — Observations générales sur l'industrie indigène. | 127 |

CINQUIÈME PARTIE
VIE LITTÉRAIRE ET ARTISTIQUE

| | |
|---|------------|
| CHAPITRE PREMIER. — CARACTÈRE DE L'INTELLECT BANTOU. | 133 |
| A. — <i>Le nom et la faculté de classification</i> | 133 |
| B. — <i>Le verbe et la faculté de combinaison</i> | 136 |
| C. — <i>Les conjonctions et la faculté d'argumentation</i> | 137 |
| D. — <i>Les adverbes et la faculté de description</i> | 138 |
| E. — <i>Les noms de nombre et la carence du sens mathématique</i> | 145 |
| F. — <i>Le sens littéraire des Thongas</i> | 150 |
| CHAPITRE II. — LE FOIKLORE THONGA | 155 |
| A. — <i>Proverbes et énigmes</i> | 155 |
| I. Proverbes | 156 |
| II. Énigmes | 157 |
| B. — <i>Chants thonga</i> | 164 |
| I. Poésie et poètes thonga | 164 |
| II. Poésie lyrique | 167 |
| III. Poésie épique | 172 |
| IV. Poésie satirique | 176 |
| V. Poésie dramatique | 179 |
| VI. Chants servant d'accompagnement au travail | 186 |
| VII. Incantations | 188 |
| VIII. Chants qui accompagnent les contes et les jeux | 188 |
| C. — <i>Les contes</i> | 189 |
| I. Rôle des contes dans la vie de la tribu | 189 |
| II. Classification des contes thonga et leur valeur littéraire | 191 |
| III. Valeur ethnographique des contes | 193 |
| IV. Valeur morale et philosophique des contes | 199 |
| V. Folklore animalier | 202 |
| VI. La sagesse des petits | 209 |
| VII. Les contes d'ogres | 214 |
| VIII. Les contes moraux | 218 |
| IX. Contes inspirés par des faits réels | 223 |
| X. Contes étrangers | 227 |
| CHAPITRE III. — LA MUSIQUE | 231 |
| A. — <i>Instruments de musique</i> | 231 |
| 1. Instruments à vent, 231. — 2. Instruments à cordes, 233. — 3. Le timbila ou xylophone bantou, 233. | |
| B. — <i>Choix d'airs thongas</i> | 237 |
| C. — <i>Système musical des Thongas</i> | 248 |

SIXIÈME PARTIE

LA VIE RELIGIEUSE ET LES SUPERSTITIONS

| | |
|---|------------|
| CHAPITRE PREMIER. — IDÉES DES THONGAS SUR LA NATURE ET L'HOMME | 258 |
| A. — <i>Idées sur la nature</i> | 258 |
| I. Origine du monde | 258 |

| | |
|--|-----|
| II. Le monde céleste (astronomie thonga) | 259 |
| III. Phénomènes cosmographiques et météorologiques | 266 |
| 1. Le vent, 266. — 2. Géographie indigène, 266. — 3. Tremblements de terre et arc-en-ciel, 267. — 4. L'éclair, 268. — 5. Le problème de la pluie et la manière en laquelle les Thongas le solutionnent, 270. | |
| IV. Le monde inorganique | 278 |
| V. Le monde végétal. La botanique thonga | 283 |
| VI. Le monde animal | 288 |
| B. — <i>Idées sur l'être humain</i> | 303 |
| I. L'origine de l'homme | 303 |
| 1. La création de l'homme, 303. — 2. La cause de la mort, 306. | |
| II. Idées relatives aux différentes races humaines | 306 |
| III. Le corps humain | 309 |
| IV. L'âme humaine | 316 |
| 1. Idées individuelles, 321. — 2. Croyances collectives, 322. | |
| CHAPITRE II. — LA RELIGION | 327 |
| A. — <i>Ancestraltrie</i> | 328 |
| I. Les dieux-ancêtres (Psikwembou) | 328 |
| 1. Le nom des dieux-ancêtres, 328. — 2. Catégories des dieux-ancêtres, 329. — 3. Résidence des dieux-ancêtres et leur mode de vie, 331. — 4. Les bois sacrés, 332. — 5. Relation entre les dieux-ancêtres et leurs descendants encore en vie, 339. | |
| II. Moyens de propitiation. Offrandes et sacrifices | 342 |
| 1. Classification des offrandes, 343. a) Offrandes individuelles et offrandes familiales, 343. — b) Offrandes nationales, 357. | |
| 2. Éléments fondamentaux du culte des ancêtres | 363 |
| a) La prêtrise, 365. — b) Conception thonga des offrandes, 366. — c) Prières, 375. — d) Nature divine des dieux-ancêtres, 378. | |
| III. Caractéristiques générales de l'ancestraltrie | 381 |
| B. — <i>La conception du ciel</i> | 382 |
| I. La définition du ciel | 383 |
| II. Coutumes relatives à la conception du ciel | 387 |
| 1. Le ciel, les Jumeaux et la Pluie, 387. — 2. Le Ciel et le « Nounou », 394. — 3. Le Ciel, les orages et les voleurs, 395. — 4. Le ciel et les Baloungwana, 397. | |
| C. — <i>Remarques et conclusions sur la religion thonga</i> | 399 |
| I. Origine de la conception du ciel | 399 |
| II. L'antiquité de l'ancestraltrie | 401 |
| III. Relation entre l'ancestraltrie et la conception du ciel | 402 |
| CHAPITRE III. — MAGIE | 405 |
| A. — <i>Art médical</i> | 406 |
| I. Les médecins-indigènes | 407 |
| II. Pratiques médicales | 412 |
| III. Conception de la maladie | 426 |
| B. — <i>Possessions</i> | 432 |

| | |
|--|-----|
| I. Les esprits qui causent la maladie. | 433 |
| II. Début et diagnostic de la maladie. | 434 |
| III. Le traitement des possessions ou l'exorcisme. | 435 |
| 1. Le battement des tambours (gongondjela), 436. — | |
| 2. Le rite du bassin gobo, 441. — 3. L'apaisement par le | |
| sang (ku thwaza), 442. — 4. La purification finale du | |
| Hondlola et le revêtement des amulettes (timfisa), 445. | |
| IV. La condition nouvelle de l'exorcisé. | 446 |
| 1. Rites protecteurs, 447. — 2. Rites propitiatoires, | |
| 449. — 3. Développement des facultés subliminales, | |
| 451. — 4. La société des exorcisés, 452. — 5. Rites | |
| funéraires accomplis pour l'exorcisé, 454. — 6. Conclusions | |
| sur les possessions, 454. | |
| C. — Sorcellerie | 456 |
| I. Magie noire (bouloyi) | 456 |
| 1. Les baloyi, 457. — 2. Les crimes des baloyi, 461. | |
| II. La magie blanche et les magiciens. | 467 |
| 1. Distinction entre magiciens et jeteurs de sorts, 467. — | |
| 2. Catégories diverses de magiciens, 469. — 3. Quelques | |
| magiciens thonga, 469. | |
| III. Méthode employée pour combattre les jeteurs de sorts. | 472 |
| 1. Méthodes de protection, 473. — 2. Méthode de décou- | |
| vrir les baloyi, 474. — 3. La punition des jeteurs de | |
| sorts, 482. | |
| IV. Conclusions sur la sorcellerie. | 483 |
| D. — Divination. | 485 |
| I. Les présages. | 485 |
| II. Moyens de divination de moindre importance. | 486 |
| III. Le hakati | 488 |
| IV. Les osselets divinatoires (boula) | 489 |
| 1. Objets formant le jeu d'osselets divinatoires, 491. — | |
| 2. Consultation des osselets divinatoires et règles qui pré- | |
| sident à leur interprétation, 496. — 3. Quelques cas | |
| d'astragalomancie, 501. — 4. Initiation des devins, 507. | |
| — 5. L'importance des osselets divinatoires, 511. | |
| CHAPITRE IV. — TABOU ET MORALITÉ. | 516 |
| A. — Le tabou. | 516 |
| I. Classification des tabous. | 517 |
| II. Quelques remarques sur les tabous. | 520 |
| B. — Restrictions morales | 522 |
| C. — Relations entre le tabou, le sacré et la moralité. | 526 |
| APPENDICES. — I. Chronologie de Chinangana, un thonga des | |
| Spelonken | 527 |
| II. Liste des noms botaniques thonga avec leur équivalent | |
| scientifique. | 529 |
| III. Sur la religion personnelle parmi les Thongas. | 532 |
| IV. Remarques supplémentaires sur la notion de l'Être | |
| Suprême et sur l'ancestralité au point de vue de | |
| l'histoire des religions. | 535 |

| | |
|---|-----|
| V. Le mouvement de Mourini, un effort au sein de la tribu thonga pour se débarrasser de la sorcellerie. | 540 |
| VI. La divination au moyen des tablettes d'ivoire chez les Pédis. | 546 |
| CONCLUSIONS PRATIQUES. | 551 |
| I. L'alcoolisme et la tribu africaine. | 551 |
| II. Le problème de l'éducation des indigènes. | 555 |
| CONCLUSION | 564 |
| Jusqu'à quel point les Bantous sud-africains actuels peuvent-ils être envisagés comme des Primitifs? | 565 |
| Jusqu'à quel point la tribu sud-africaine pourra-t-elle faire face aux conditions nouvelles de la civilisation du xx ^e siècle? | 571 |

PAYOT, 106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

GUSTAVE SCHNURER

Professeur à l'Université de Fribourg (Suisse)

**L'ÉGLISE ET LA CIVILISATION
AU MOYEN AGE**

Préface de Edouard JORDAN, professeur à la Sorbonne.
2 tomes; chacun 50 fr.

J. HUIZINGA

Professeur à l'Université de Leyde

LE DÉCLIN DU MOYEN AGE

Préface de Gabriel HANOTAUX, de l'Académie française.
In-8. 36 fr.

EDWARD WESTERMARCK

Professeur de sociologie à l'Université de Londres

**SURVIVANCES PAIENNES
DANS LA CIVILISATION MAHOMÉTANE**

In-8, avec 74 figures. 20 fr.

ARTHUR WEIGALL

Ex-Inspecteur des Antiquités du Gouvernement égyptien

**SURVIVANCES PAIENNES
DANS LE MONDE CHRÉTIEN**

Préface d'Edouard CLAPARÈDE, Professeur à l'Université de
Genève. In-8. 20 fr.

PAYOT, 106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

D^r SIGM. FREUD

Professeur à la Faculté de Médecine de Vienne.

INTRODUCTION A LA PSYCHANALYSE

In-8 30 fr.

**LA PSYCHOPATHOLOGIE
DE LA VIE QUOTIDIENNE**

Application de la psychanalyse à l'interprétation
des actes de la vie courante.

In-8 24 fr.

TOTEM ET TABOU

Interprétation par la psychanalyse de la
vie sociale des peuples primitifs.

In-8. 20 fr.

ESSAIS DE PSYCHANALYSE

In-8. 20 fr.

CINQ LEÇONS SUR LA PSYCHANALYSE

In-16. 10 fr.

D^r ERNEST JONES

Co-directeur de « International Journal of Medical-Psycho-Analyses »
Président de la Société Psychanalytique de Londres
Ancien Professeur de Psychiatrie à l'Université de Toronto (Canada).

**TRAITE THÉORIQUE ET PRATIQUE
DE PSYCHANALYSE**

In-8. 50 fr.