

« Mais non ! les bœufs sont au village avec les gens ¹⁴ pour lesquels nous sommes ici à labourer ! » Cependant comme il continuait à soutenir la même chose, le chef dit à ce domestique : « Va donc regarder (et que c'en soit fini) ; tu es là qui nous ennuies tandis que nous labourons. » ¹⁵ Il alla regarder en effet et, en route, il rencontra la vieille ; il l'interrogea disant : « Où vas-tu ? » Celle-ci ne put rien lui répondre. Elle ramassa un peu de terre et la jeta en l'air ; elle s'était tout écorchée les genoux. Lorsqu'il arriva et regarda ce qui en était au village, il ne vit plus les bœufs ; alors il alla le dire à ses gens et ceux-ci revinrent.

Alors leur chef leur dit : « Gens de Monombéla, notre petit morceau de viande est parti ! Au petit panier ! au petit couteau ! au petit panier ! au petit couteau ! » Ils se mirent à les poursuivre. Or ce chef, Monombela, fit éclater un orage (pour les arrêter). Sikouloumé dit à ses serviteurs : « Couchez-vous sous les bœufs ! » Ils recommencèrent à fuir. Quand les gens de Monombela arrivèrent sur les lieux, ils trouvèrent que Sikouloumé et ses serviteurs avaient détalé. Ils dirent : « Ah ! c'est ici qu'ils étaient. » Ils se remirent à leur courir après. Sikouloumé fit paraître une rivière et la passa avec ses serviteurs et avec les bœufs. Quand les poursuivants arrivèrent, ils crièrent aux fugitifs : « Comment avez-vous traversé ? » Sikouloumé répondit : « Par ici ! par le moyen de cette corde. » Il leur lança la corde, eux la saisirent. Quand il vit qu'ils étaient au milieu du courant, il lâcha la corde et ils furent emportés par la rivière. Une seconde fois il fit ainsi. ¹⁶ Ils se dirent alors : « Nous sommes bientôt tous morts ! Retournons en arrière ! » Mais Monombéla cria à Sikouloumé : « Si tu ne veux pas devenir un éléphant, ni un buffle, ni une autre bête, transforme-toi en zèbre ! » Sikouloumé devint un zèbre en effet et partit en galopant : houa-houa-houa-houa !

De retour chez eux, les gens de Monombéla trouvèrent leur fille morte ¹⁷ et la mangèrent.

Quant à Sikouloumé, lorsqu'il se fut transformé en zèbre, son serviteur s'entoura de sa queue et le zèbre partit à la course et arriva sur la place du village. Le serviteur dit à sa mère : « Mets cuire de l'eau, qu'elle soit bouillante ». Il la versa sur l'a-

Sikhulume, a ku ku mamana wa Sikhulume : « Tiatleka mati la'ya ku hisa. » Kunene a mu tšhela ha wone, kutani a nduluka mhunu. A teka tihomu, a muka na tu ku baluñw'a kwe.

Kutani bamakwabu ba byela tatana wa bu, ba ku : « Hine, letši, hi hanyisi hi Sikhulume. » Kutani a mala-nda lawa ma ku : « Há ku byelile hi ku hi ta ku hakela. » Yene a ku : « Mi nga ndi hakelen, ndi ku hanyisa ñwi, bana ba tatana. » Kutani Sikhulume a teka tihomu ta kwe, a muka ku maluñw'a kwe a thama kone.

Tatana wa kwe a dyula ku mu landela, kambe a ku ku yene : « Šana a hi wene afaka u ku : a u tšalanga ñwana, wa ku tšala singe. Nda yala a ku muka na ñhu ! » Kambe loko ba konđi ba khongotana, tatana wa kwe a ku : « Afa ndi nga ši tibi ešaku u ñwana nene, » a pfulmela Sikhulume, a muka ni tatana wa kwe.

A ku wa tlhasa, ba mu nyika a tiko. Ni nanda wa Sikhulume a nyikiwa a tiko na yene. A hamba atatana wa kwe a nga ha khaneli timhaka ta tiko ; ta ku khanela hi Sikhulume, a mu byela, tatana wa kwe, loko a khanelile. Bamakwabu, ba ku famba ba ba simeka ku matikonyana la'matongo. Na yene, Mahumana lweyi ifiki ba ku : « Hosi hi yene, » a ku ya simekiwa ku tikwanyana ñwanyana.

Hi byone bugamu.

Šihitana ša Muṭikaṭika.

Muṭikaṭika af'e he nden ka mamana wa kwe, a nga si belekiwa, mamana wa kwe a ku ṭika ša-ku-da. A nga ha di, a nga ha nwi, a nga ha yambali ntšhumu.

Nuna a mu butisa : « Ša, nkat'a nga, u ṭika ša-ku-da

nimal qui redevint un homme. ⁴⁸ Sikouloumé prit les bœufs et s'en alla avec son troupeau chez son oncle maternel.

Alors ses frères vinrent dire à leur père : « Pour nous, actuellement, c'est Sikouloumé qui nous a sauvés ». Les serviteurs lui dirent : « Nous t'avions dit que nous te payerions (à notre retour) ». Mais il leur répondit : « Ne me donnez rien ; c'est tout naturel que je vous aie sauvés, vous, les enfants de mon père ». Sikouloumé prit donc ses bœufs et alla demeurer chez ses oncles maternels.

Son père voulut le suivre, mais Sikouloumé lui dit : « N'est-ce pas toi qui disais que tu n'avais pas engendré un fils convenable, mais seulement un imbécile. Je ne veux pas demeurer avec toi ». Cependant lorsqu'ils lui eurent fait leurs excuses et que son père lui eut dit : « Je ne savais pas que tu fusses un enfant comme les autres », Sikouloumé consentit à demeurer avec lui.

A leur arrivée, on donna à Sikouloumé la royauté sur la contrée. Son serviteur aussi reçut un coin de pays. Son père ne discutait plus les affaires ; elles étaient discutées par Sikouloumé qui allait en informer son père lorsqu'il les avait réglées. Ses frères partirent et on les établit chefs de petits pays ; il en fut de même de Mahomane, celui dont on avait dit : « C'est lui le chef ». Il fut mis à la tête d'un petit pays.

Voilà la fin. ¹⁹

Motikatika.

Lorsque Motikatika était encore dans le sein de sa mère, n'étant pas encore venu au monde, sa mère cessa de prendre toute nourriture. Elle ne mangeait plus, elle ne buvait plus, elle ne s'habillait plus.

Son mari lui demanda : « Mon épouse, pourquoi as-tu cessé

ha yini? » A ku : « Mbilu ya nga yi dyula bulombe bya nhoba. » Nuna a ku : « Ndi taka byi kuma kwi, nkata, na? »

A suka a ya dyula, a yi buya na byu ; a taka mu nyika, nsati a yala ku da, a ku : « Lebyi u nga byi kuma byi ni tinyoši, amahlangen ! Ndi dyula bulombe bya ku ba byi nge na ntšhumu. » A tlhela nuna a famba a dyula byiñwanyana, a nyika nsati. Lwe wansati a ku : « U yi byi kuma byi nga ni busukoti ; a ndi byi dyuli ! » A tlhela a famba, a ya kuma mbonga, a buya a mu nyika. A yala a ku : « Byi nga ni misaba. » Nthaku kambe a ta ta kuma lebyi a taka byi řanda, byi ngeke na tinyoši, ni busokoti, ni misaba. A kuma tiba le'di nga ni mati ya bulombe ; a ka, a buya, a mu nyika. Yene a yamukela, a řhaba, a da ; a yambala a nwa ni mati.

Nuna a ku : Leši u ndi šanisiki, na mine ndi nga ha di, ndi nga ha nwi mati. Nsati a ku : « Šana u holobela yini? » A ku : « Ndi dyula mati. » Nsati a teka ahořo, a famba, a ya ka mati atiben. Nuna a yala ku nwa a ku : « A ndi ma dyuli, u yiki ka laha ku nga ni nhlanga ni makhele. » A ya ka nangweso ku diñwanyana tiba, a ya buya ni mati. Nuna a ku : « A ndi ma dyuli, ma nga lawa ma nga ni bungu. A tlhela a ya ka kuñwana, a buyisa mañwanyana mati. Nuna a ku : « A ndi ma dyuli, ku nga ni šenga : Ndi dyula mati la'ma ngeke na ntšhumu, ma nge na lihlanga, ma nge na šenga, ma nge na bungu, ma nge na makhele, ma nga mati ntse ! »

A teka hořo, a famba. A tlula matiba hikwawu lawa fiki a kile ku wone, a ya kuma tiba laha ku nga milangiki ntšhumu. A ku wa tlhasa, a ku bukusa atiben ; a ku a řwala, ma mu halakela... Kasi a hi mati, bya ku ba bulombe ! A ku ma yingela noñwen lořo ma hala-

de prendre de la nourriture ? » Elle répondit : « C'est que mon cœur désire du miel sauvage ! » — « Où en trouverai-je, mon épouse ? dit le mari. »

Il partit pour en chercher et en rapporta ; il le lui donna. Elle refusa d'en prendre disant : « Ce miel que tu as trouvé, il a des abeilles dans ses rayons. Je désire du miel tout pur ». Il retourna à la recherche d'autre miel et le lui offrit. Sa femme lui dit : « Cette fois, celui que tu as trouvé est plein de fourmis, je n'en veux point. » Il partit de nouveau et alla trouver dans la terre un nid de bourdons²⁰ qu'il rapporta à sa femme. Celle-ci n'en voulut pas davantage : « Il y a de la terre dedans », dit-elle. Enfin il réussit à découvrir le miel qu'elle désirait ; il n'y avait ni abeilles, ni fourmis, ni terre pour le gâter. Il arriva en effet à un lac qui contenait de l'eau sucrée ; il en puisa, revint et lui en donna. Elle l'accepta et se réjouit et en mangea ; puis elle s'habilla et but de l'eau.

Son mari lui dit : « Puisque tu m'as ainsi ennuyé, moi aussi, je vais ne plus rien manger et je ne boirai plus d'eau ». La femme lui dit : « De quoi te plains-tu ? » Il répondit : « Je voudrais de l'eau ». Elle prit sa cruche et alla en puiser. Son mari la refusa disant : « Je n'en veux pas, tu as été la puiser dans un lac où il y a des roseaux et des crapauds ». Elle partit une seconde fois, en prit dans un autre lac. Le mari dit : « Je n'en veux point ; c'est de l'eau qui a le goût de joncs ». Elle y alla de nouveau, puisa ailleurs et en rapporta. Il dit : « Je n'en veux pas. Elle sent le roseau poilu. Je veux de l'eau qui n'ait aucun goût, qui ne sente ni le roseau, ni le roseau poilu, ni le jonc, ni les crapauds : de l'eau pure, toute pure ».

Elle prit sa cruche et repartit. Elle dépassa tous les lacs où elle avait puisé et en trouva un où rien ne croissait. En arrivant, elle remplit son amphore en la plongeant dans le lac, et, quand elle la souleva, l'eau se répandit sur elle. Or ce n'était pas de l'eau : c'était du miel. Elle en sentit le goût dans la bouche, et alors, dans son estomac, elle but le lac tout entier ; toute l'eau disparut.

kile.... Kutani, akhurin da kwe, a nwa tiba hikwadu, ku sa ku hela mati.

Ku bona anwinyi wa mati, Šitukulumukhumba, a ku : « Ha ! nda ku yingela dambu di ndi tllhabaka makatla ! » A ta bona nsati lw'a hlulekaka ku famba hi ku kula ka khuri ; a ya mu byela : « Ha ! wene ! u fanele ku dlawa ku ta huma mati lawa. Ša u byeli hi mani ku ta heta mati ya nga lawa ? » A ku : « Hi nuna a ndi rumiki. » Šitukulumukhumba ši ku : « Nuna a nga hlayanga ešaku u heta mati ya nga ! » Nsati a ku : « Tatana ! ndi tike ! U nga ndi dlaye ; n'ta ku nyika n'wana lw'a nga ndeni kwa nga ! » A ku : « Ša u taka beleka di siku šana ? » Nsati a ku : « Tana mundlwana kaya u ta ndi kuma na ndi belekile. U ta tiba n'wana hi leši ndi taka byewula nhloko ya kwe laha ni la, ndi mu timba nkarara wa ntlhohe ; a bito da kwe a ta ba Muṭikaṭika. Loko u tlhasa, u ta bitana : Muṭikaṭika. A taka pfumela, u ta ta mu da. »

N'wana, anđeni, a hleka a ku : « Wansati lwe a phuntile ! N'ta diwela yini-ke ? A hi mine ndi nga mu ruma matin ! » Lwe wa Šitukulumukhumba a ku ku wansati : « Ši ḍinganile, hamba u muka. » Wansati a hlanta mati hikwawu, ma tlhela ma yentšya tiba. A ka hi hoṭo a muka na wu, a tlhasa a nyika nuna. Nuna a ku : « Hi šone ! hi lawa faka ndi ḍyula wone. »

Ba yetlela, byi ša n'a nga hlayanga ntšhumu. Byi ša kambe, a phuluka n'wana. Mamana wa kwe a mu byewula a mu ṭimba nkarara, a ku : « Ndi ya masiūweni ; sala n'wana, u ṭhama kaya. Afa a nga yanwanga. » N'wana a pfumela a ku : « Hi šone. »

Kambe n'wana af'a humile ne e ni bula, mamana wa kwe a nga ši tibanga. A ya hlahluba, a labisa a ku :

Alors le maître de l'eau, Chitoukouloumoukoumba (l'ogre qui demeurait au fond) dit : « Tiens ! voilà que je sens les rayons du soleil qui me transpercent les épaules ! » Il regarda et vit la femme qui était incapable de marcher car tout son corps était plein d'eau ; il lui dit : « Ah ! espèce de femme ! il faut que je te tue afin que toute mon eau, que tu as prise, sorte. Qui t'a dit de venir boire toute mon eau ? » Elle répondit : « C'est mon mari qui m'a envoyée. » — « Ton mari ne t'a pas dit de boire toute mon eau ! » — « Mon père, dit la femme, épargne-moi ! ne me tue pas et je te donnerai l'enfant qui est en moi ! » — « Quand le mettras-tu au monde ? » — « Viens après-demain chez moi. Je le mettrai au monde après-demain. Tu le reconnaîtras parce que je lui raserai les cheveux des deux côtés de la tête. Je lui attacherai des perles blanches au cou. Son nom sera : Moutikatika. Quand tu arriveras, tu l'appelleras ainsi : Moutikatika. Il dira : C'est moi, — et tu le mangeras. »

L'enfant, dans sa retraite, éclata de rire et dit : « Cette femme a dit une bêtise. Pourquoi est-ce qu'on me mangerait moi ? Ce n'est pas moi qui l'avais envoyée à l'eau. » L'ogre dit à la femme : « C'est bon, retourne à la maison. » La femme rendit toute l'eau qui fit de nouveau un lac. Elle en puisa avec sa cruche, retourna chez elle et en donna à son mari. Celui-ci dit : « C'est bien. Voilà en effet l'eau que je désirais ».

La nuit se passa. Au matin, elle ne dit rien du tout. Le lendemain elle mit l'enfant au monde. Elle lui rasa la tête, lui attacha des perles et dit : « Moi, je vais aux champs, reste ici, mon fils, reste à la maison. » Elle ne lui avait pas donné le sein. L'enfant répondit : « C'est bien ».

Or l'enfant était venu au monde avec des osselets divinatoires sans que sa mère le sût. Il les jeta pour consulter le sort, les contempla et dit : « Cet osselet-ci, c'est mon père ; celui-là, c'est

« Lwe, hi tatana ; lwe, hi mamana ; lwe, hi Šitukulumukhumba ši taka nđi da, lwe, hi mine. » Bula ɗi mu byela ku bitana baɗongwanakulobyе hikwabu. A ba byewula a fanisa hi leši ba mu yentšyiki šone, a ba timba ni nkarara. Ku ta tlhasa Šitukulumukhumba, ši bitana, ši ku : « Muṭikaṭika ! » Ba pfumela hikwabu, ba ku : « Yebo, Yebo. » Ši ku : « Nđi bita Muṭikaṭika. » Ba ku : « Hikweru hi ba-Muṭikaṭika ! » Ši ṭhamisa hikusa afa ši tšhaba ku da bana ba banwanyana bhanu. Mamana wa nwana a ya buya masinweni. Ši ya ku yene ši ku : « Muṭikaṭika a nđi mu bonanga ! » A ku : « Šana a nđi ku byelanga ku mu bitana loko u tlhasa ? » Ši ku : « Nđi yi mu bitana. Kambe be ku pfumela ba tele ! »

A tlhokola šiṭama lwe wansati, a ši nyika ši da. Kambe ši ku : « I-nhi ! nđi ranɗa ku da yene, nđi muka. » A ku : « Ale ! Tatana ! rinɗela. Nđi ta ku nđi šeki tihobe n'ta mu bitana, u ta mu da kola, ndlwini, la. » A bitana Šitukulumukhumba a ši nhingenisa a ndlwin. Ku wupfa tihobe, a ṭhabula mugayela, a beka ku yene ndlwin, a bitana Muṭikaṭika. Nwana a ku : « Yebo ! » A suka a ya šikoti, a hlahluba bula, a ku : « Lwe, i tatana ; lwe, i mamana ; lweyo, i Šitukulumukhumba ši taka nđi da. » Bula ɗi mu byela a nɗuluka khondlo. A yentšyisa šošo ; Šitukulumukhumba ši ku mu pfumala.

Lwe wansati a byela Šitukulumukhumba a ku : « Mundenko n'ta mu ruma a ya khaya tingolokoṭo, a masinwin ya nga ya le ṭhobyeni. Wa ta mu kuma kone u ta mu da. » A hanga suka nwana, e ni nɗewana leyi a taka behela tingolokoṭo ku yone. Andleleni a ya hlahluba bula ɗi mu byela : Nɗuluka ambvembveleti u ya khaya tingolokoṭo. A nɗuluka mbvembveleti, a hahela kone, a ku khaya tingolokoṭo hala ni hala, a tata nɗe-

ma mère ; ce troisième, c'est l'ogre qui veut venir me manger ; celui-ci, c'est moi... » Les osselets lui conseillèrent d'appeler tous les petits enfants du village. Il se mit à les raser tous comme on l'avait rasé, et leur attacha des colliers de perles. L'ogre arriva et appela à haute voix : « Moutikatika ! » Tous les bébés répondirent de concert : « C'est moi ! c'est moi ! » Il dit : « Mais j'appelle Moutikatika ! » — « Nous sommes tous des Moutikatika, répondirent-ils. » L'ogre s'assit là, car il craignait de manger les enfants d'autres personnes. La mère de l'enfant revint des champs. Il lui dit : « Je n'ai pas vu Moutikatika ». Elle répondit : « Ne t'avais-je pas recommandé à ton arrivée de l'appeler par son nom ? » — « Je l'ai appelé, dit l'ogre, mais plusieurs ont répondu : C'est moi ! »

La femme alors prépara du maïs et le lui donna à manger. « Non pas, dit-il. Je veux manger l'enfant, et puis je m'en retournerai !... » — « Hélas ! mon père, dit-elle. Prends patience. Tandis que je cuis ton maïs, je l'appellerai et tu le mangeras ici-même, dans la hutte. » Elle l'appela dans l'intérieur de la maison. Le maïs cuisit ; avant de le remuer, elle en prit une poignée et alla le lui porter dans la hutte ; puis elle appela Moutikatika. Celui-ci répondit : « C'est cela ! On y va. » Il alla derrière la maison et jeta ses osselets... « Ici, c'est mon père, là, c'est ma mère, là encore, l'ogre qui veut me manger... » Bref les osselets lui dirent de se changer en souris. Il fit ainsi et l'ogre ne put l'attraper.

La femme lui dit : « Demain, je l'enverrai dans le marais cueillir pour moi les haricots de mon champ. Tu l'y trouveras et tu le mangeras. » Il partit en effet avec un panier pour y mettre les haricots ; mais, en chemin, il jeta ses osselets qui lui dirent : « Transforme-toi en bourdon et va ramasser le légume. » Il obéit et, tout en volant, il alla cueillir un haricot de ci, un haricot de là, jusqu'à ce qu'il eût rempli le panier. L'ogre voulut chasser le bourdon, ne sachant pas que ce fût Moutikatika.

wane. Šitukulumukhumba ši ɖyula ku hlongola mbve-
mbveleti, ši nga tibi lešaku a ba yene Muṭikaṭika.

Ši ya holoba ku lwe wansati ši ku a ši kanganyisile
A ku : « Buya abusikwini. U ta mu kuma nḁi mu latile
a hansi ka kapulana leḁi ɖa ntlhohe. U ta mu khoma u
mu da. » Madambyeni n̄wana a ya hlahluba, bula ɖi ku :
« Famba u ya titekela kapulana ɖa ɾɾw'aku wa ta mu
nyika ɖa ku le'ɖa ntlhohe. A yentšyisa ši šošo. Šitukulu-
mukhumba še ku tlhasa, ši khoma tatana wa Muṭikaṭika
ši ya mu da. Ku bona wansati, a ba huwa, a ɖila nuna.
Kambe Muṭikaṭika a ku : « Afa ši fanekela ku nha ši
yentšyisiwa ši šošo, nuna wa ku a diwa, hikusa a hi mine
nḁi ku ɾumiki a matin ; hi ye tatana ! »

Šihitana ša N̄wahungukuri.

Ku bona lwe wanuna, a bitu ɖa kwe ba ku : hi N̄wa-
hungukuri, a ya lobola ansati, na af'a nga yakanga na
bhanu. A mu teka a buya na ye kaya. Kasi ifa e mhunu
lw'a daka bhanu.

Ku ti, hi ɖin̄wana siku, a mu wonga a ku mu dlaya.
A da yin̄we nyama, a siya nenge ; a suka, a ku : « Nḁi
ya yenda kwabu ka lwe wansati. »

A ku e he ndlelen, nyanyana yi sunguleka yi yi-
mbelela :

Toto-hi ! toto-hi ! Yo mamana !
N̄wahungukuri a loyile tilo....
Wa yingele, tilo, wa yingele, tohi !
A dlaya nsati a benga nyama, tilo.
A ku nyamanyamana ya hongonye !
Wa yingele tilo, wa yingele tohi !...

A ku wa yi yingela, N̄wahungukuri a hlongolisa, a

Il se plaignit à la mère de l'avoir trompé. Celle-ci lui dit : « Eh bien ! reviens ce soir, à la nuit. Tu le trouveras couché ici sous cette couverture blanche. Tu l'emporteras et tu le dévoreras. » Le soir, l'enfant consulta le sort qui lui dit : « Prends la couverture de ton père et recouvre-le de la tienne qui est blanche ». Il obéit. L'ogre arriva, saisit le père de Moutikatika, le prit avec lui et le mangea. Alors la femme pleura fort son mari. Mais Moutikatika dit : « Ce n'était que juste que cela se fit ainsi et que ton mari fût mangé, car ce n'est pas moi qui t'ai envoyée à l'eau, c'est lui, c'est le père ! »²¹

Nouahoungokouri.

Un homme du nom de Nouahoungokouri prit femme ; mais il n'avait pas construit de hutte avec les autres gens. Il la conduisit chez lui, à part. Or c'était un mangeur d'hommes.

Un beau jour il la trahit, il la tua. Il mangea une partie de sa chair et mit la jambe de côté ; puis il se mit en route et dit : « Je vais aller chez les parents de ma femme ».

Tandis qu'il était encore en route, un oiseau se mit à chanter :

Toto-hi ! toto-hi ! Hélas, ma mère !
Nouahoungokouri a ensorcelé le ciel...
Tu l'as bien vu, ô ciel ! Tu l'as bien vu, oiseau !
Il a tué sa femme et a coupé sa chair en morceaux, ô ciel !
Il dit que c'est de la viande d'élan !
Tu l'as bien vu, ô ciel ! tu l'as bien vu, oiseau !

Lorsque Nouahoungokouri l'entendit, il le poursuivit ; puis il l'attrapa et le tua. Mais il ressuscita. L'homme continua sa

khoma a yi dlaya, yi pfuka nyanyana. A famba, na yone yi famba yi yimbelela, a kota a ya tlhasa kaya ka lwe wansati.

A ku wa tlhasa, ba ku : « Buyan, namunhla hi ta khweba nyama. » Ba mu nhingenisa andlwin ; ba thama kone. Nyanyana yi ya thamisa henhla ka šihlungwa, yo tlhela yi yimbelela :

Toto-hi ! toto-hi ! Yo mamana !
Nwahungukuri a loyile tilo....
A dlaya nsati a benga nyama.

Bakoñwana ba ku : « Yingisetan, yingisetan le'šhi twalaka hala. » Nwahungukuri a nga bi na tingana, a huma. A yi hlongolisa, a tlhela a yi dlaya. Yi tlhela yi pfuka, yi yimbelela.

Bakoñwana ba dimukiki, ba ku : « Nwan'eru a nge he kone ! A dlayi hi Nwahungukuri. » Ba mu pfalela andlwin ; a huma a tūtuma, a ba siya. Ba landa, ba nga mu kumi.

Hi byo bugamu.

Šihitana ša Mubukwana.

Ka ku bona Mubukwana a ku lobola babasati ; a ku ba ni khuri muñwe na ba sungula aku dima. Ba ku na ba dima, na yene a nga dimi, a ku : « Ndi ta da ya nhlengo. » Abasatikulobye ba mu byela ba ku : « Dima. » Yene a yala a ku : « Ndi ta da ya nhlengo. » A hamba a ku a ya ku dimen, a ya yetlela. Abasatikulobye ba dima šitama šhi wupfa na ye a nga dimanga. Kutani a phuluka. Abasatikulobye ba ku : « Afa u yala ku dima, u ku : « U ta da ya nhlengo ! » A ku loko a yingela

route ; l'oiseau allait avec lui, chantant toujours, jusqu'au moment où il arriva au village de la femme.

Lorsqu'il arriva, ils se dirent : « Venez. Aujourd'hui, nous nous régalerons de viande ! » On le fit entrer dans la hutte, et ils y prirent place. L'oiseau se percha sur la couronne de paille (au sommet de la hutte), et recommença à chanter :

Toto-hi ! toto-hi ! Hélas ! ma mère !
Nouahoungokouri a ensorcelé le ciel...
...Il a tué sa femme et a coupé sa chair en morceaux...

Les beaux-parents se dirent les uns aux autres : « Écoutez ! écoutez ce qu'on entend là-dehors ! » Nouahoungokouri n'avait aucune honte ; il sortit, chassa l'oiseau et le tua de nouveau. Mais il ressuscita une seconde fois et recommença à chanter.

Ses beaux-parents se mirent alors à songer ; ils se dirent : « Notre fille n'est plus là ! C'est qu'elle a été tuée par Nouahoungokouri ». Ils l'enfermèrent dans la hutte, mais il sortit quand même, s'enfuit en courant et les laissa bien loin. Ils le poursuivirent mais ne le retrouvèrent plus.

Voilà la fin.

La femme et la fille de Mboukouana.

Or Mboukouana prit des femmes en mariage. L'une d'elles devint enceinte au moment où l'on commençait à labourer. Tandis que les autres labouraient, elle ne labourait point : « Je mangerai le maïs de l'impôt », ²² disait-elle. Ses compagnes lui dirent : « Laboure ! » Elle refusa ; elle dit : « Je mangerai le maïs de l'impôt. » Lorsqu'elle allait aux champs, elle se couchait tout simplement. Ses compagnes piochèrent. Leur maïs mûrit ; elle n'avait point fait de champ. Alors elle mit au monde une fille. Ses compagnes lui dirent : « Tu refusais de labourer, prétendant que tu mangerais le maïs de l'impôt, hein ! » Lorsqu'elle sentit la faim, elle sortit et alla voler durant la nuit.

ndlala, a famba, a yiba ni busiku, a ya tlhasa a kuma nhoben mbangu, a ku šiša űwana, a mu lata kone, yene a ya ku yiben. A famba a ya yiba na ku na mpfula ; a ya buya, a tlhasa a ku : « űwatilo, űwatilo, kendluka ndi teka űwan'a nga. » Tilo di kendluka, a teka űwan'a ke, a muka, a ya šeka leši afaka a yi yiba tšone, a da ni busiku. Byi ša a tlhela a hetisa le'ša tolo.

Kutani loko a hetisile a yingela ndlala, a beleka űwan'a kwe ni busiku, na ku na mpfula, a famba a ya beka űwana laha a nga mu beka kone ku sungulen ; a famba a ya yiba, a ya buya a ta ta kuma na mati ma teki űwan'a kwe, ma famba na ye. Kutani a ku : « űwatilo, űwatilo, kendluka ndi teka űwan'a nga, ndi famba na ye.... » A nga mu boni ! A dyula, a mu pfumala !

A muka kaya, a ya tlhasa, a šeka, a da, a siya šilutana le'ši a taka beleka, a ku : I űwana. Byi ša, šimešwen, a teka šilutana, a beleka.

A tatana wa kwe a ku : « Nđa ha famba, ndi ya pfušela űwan'a nga. A ya tlhasa a ku : Šawan, ba la ; šana ma hanya ? » Wansati a ku : « A hi hanyi ; ku babya űwana. » A ku : « Mu šiše, ndi mu bona. » A yala. Yene a mu butisa a ku : « Šana u yala ku mu šiša ndi mu bona ? » A ku : « Hikuba iwa babya. » Anuna wa kone a sekeleka a ya nṯhunša kapulana le'di afaka a beleki ha done šilutana. Kutani ši wa hansi. A ku : « Šana u teki űwan'anga u ya šaba šilutana šana ? űwan'a nga a kwini ? » Ku bona nuna a yengeta a ku : « Loko ši li tanu, leši u yiki tšyukumeta űwan'a nga, ndi dlaya wene, ndi ba ndi tisunga, hi fa kola. » Malanda ma ta ma ku : « A hi šone we, hosi ! » Yene a yala a ku : « Nđa tisunga ! Leši ndi tisungaka, hi nga lahle hi mhunu ; mo hi ṯika hi bola

Elle arriva dans la campagne et trouva un endroit où elle déposa son enfant. Elle la coucha par terre et s'en alla voler. Elle partit pour voler, or la pluie tombait, puis elle revint et dit en arrivant : « Fils du ciel, fils du ciel ! ²³ fais-moi place pour que je passe, que j'aie reprendre mon enfant ». Le ciel lui fit place, et elle reprit son enfant ; elle retourna chez elle et alla cuire ce qu'elle était allée voler ; elle le mangea durant la nuit. Le lendemain, elle acheva la nourriture de la veille.

Puis, lorsqu'elle eut fini, elle sentit de nouveau la faim. Elle mit la fillette sur son épaule, de nuit, et alla la poser là où elle l'avait mise la première fois. Elle s'en fut voler, revint la chercher ; mais l'eau avait enlevé son enfant et était partie avec elle. Elle dit : « Fils du ciel, fils du ciel ! laisse-moi passer que j'aie prendre mon enfant et que je m'en aie avec elle. » Mais elle ne la vit plus. Elle la chercha, mais ne la trouva point.

Elle retourna à la maison et, une fois arrivée, elle cuisit et mangea (ce qu'elle avait volé). Elle laissa une courge de côté afin de la porter sur son dos (en guise d'enfant) pour qu'elle pût dire : « C'est mon enfant ». Le lendemain matin, elle prit la courge et la mit en effet sur son dos (dans la couverture).

Le père se dit : « Je vais aller donner à mon enfant la salutation du matin. » Il arriva et dit : « Bonjour, gens de cette hutte. Allez-vous bien ? » Elle répondit : « Nous n'allons pas bien. L'enfant est malade. » « Mets-la par terre, dit le mari, que je la voie. » Elle refusa. Il lui dit : « Est-ce que vraiment tu refuses de la poser à terre pour que je la voie ? » — « Oui, dit-elle, parce qu'elle est malade ! » Le mari se leva et alla dénouer la couverture dans laquelle elle portait la courge sur ses épaules. La courge tomba par terre. Il lui dit : « Tu as donc pris mon enfant pour aller acheter une courge, dis ? Où est mon enfant ? » Le mari ajouta : « Puisqu'il en est ainsi et que tu as été jeter ma fille, je vais te tuer et je me suiciderai ensuite ; nous mourrons ici ! » Ses serviteurs vinrent lui dire : « Ce n'est pas bien, ô notre chef. » Il repoussa leurs paroles et dit : « Je me tue ! Puisque je me suicide, que nous ne soyons enterrés par personne. Abandonnez-nous et que nous tombions en pourriture ici, dans la hutte. » Il ferma la porte, l'attacha avec des cordes et se tua. Lorsqu'il

kola a ndlwin. » A pfala šipfalo, a țimba hi mapința, a tisunga. Loko a tisungile, malanța ma ta. Bañwana ba ku : « A ni mu lahlen ; » bañwana ba ku : « A ti hi nga mu lahle ; a hi mu țiken kola ndlwin. »

Ka ku ba loko ñwana a pengwa hi mati, e ku ya humelela halahaya, amațhobyen, a ya kuma hi lwe wansati loko a ku : « Nđi ya mathobyen. » A muka na ye kaya a ya komba bañwana a ku : « Nđi ڑoli añwana ! » A hamba a ku mu šekela šintlatunyana, a konța a kula. A țhama na ye hikuba muti lowu afaka e ku wone afa ba da bhanu. A nga nyiki bañwana ba mu teka : a țhama na ye, a kula, a konța a kasanyana. Loko a kulile, a kota ku famba nyana, a hamba a ku famba na ye, a mu tsimba ku ya ku minwanyana mindangu, a ku : « Suka ba ta mu da ! »

Loko a li kari a kula, tihosi ti ku : « Ha ha mu țika a kula ; » na ba byela ñwana, ba ku : « A u ñwan'a kwe ; e ku ku ڑola na u ngunga ni mati. » Loko ba bona leșaku e nkulu, ba sungula ku byela ñwinyi wa ñwana, lw'a nga mu ڑola, ba ku : « Hi nyike ñwan'a ku, a ya ku ñimela nsimu. » A pfumela a ku : « Hi šone ; » na ku ni lwe wansati wa šiduhati a nga pfa lomu ku nga pfa lwe wanhwanyana. Kutani mamana wa kwe a suka na a mu lungiselile a mu nyika ša-ku-da, a ku : « U ta sala, u šeka : u ta ya ka ni mati, nđi ta ta hlamba loko nđi buyile. » Ba suka, ba famba.

Loko a li kari a šeka lwe wanhwanyana, ka ku ta lwe wa šiduhati a ta tlhasa a woka nđilo, a ya tima ndlelen ; a tlhela a buya, a ta woka, a ya tima andlelen nangweso. A ya tlhela, a buya a ku : « Ntukulu wa nga, eșaku ba wa ku yala ni ku nđi losa, afa nđi nga ti ku byela šinwe le'și nga kone šana ? » Wanhwanyana a mu

se fut tué, quelques-uns de ses serviteurs vinrent et dirent : « Enterrons-le ». Mais les autres répondirent : « Il a dit que nous ne devions pas l'enterrer. Laissons-le là dans la hutte ».

Lorsque la fillette eut été emportée par les eaux, elle finit par arriver bien loin, là-bas, dans les marais et elle fut trouvée par une femme qui s'était dit : « Je veux aller dans le marais ». Elle retourna au village et alla la montrer aux autres gens, disant : « J'ai ramassé un enfant ! » Elle se mit à lui cuire de petites pâtes jusqu'à ce qu'elle fût devenue grande. Elle demeura avec cette femme ; car, dans ce village, on mangeait les gens. La femme ne donna pas l'enfant aux autres de peur qu'ils ne la prissent pour la tuer. Elle demeura avec elle, jusqu'à ce qu'elle sût un peu se traîner sur les genoux. Plus tard, lorsqu'elle eut grandi au point de marcher quelque peu, elle la prenait avec elle. Mais elle lui défendait d'aller dans les ménages des autres de peur qu'ils ne la mangeassent.

Tandis que l'enfant grandissait encore, les chefs dirent : « Nous l'épargnons pour qu'elle devienne grande » ; mais ils lui disaient : « Tu n'es pas la fille de cette femme, tu es une enfant trouvée ; elle t'a ramassée alors que tu étais emportée par le courant de l'eau ». Quand ils virent que l'enfant était grande les gens commencèrent à dire à sa propriétaire qui l'avait ramassée : « Donne-nous ton enfant, qu'elle aille labourer un champ pour toi ». ²⁴ Elle y consentit, elle dit : « C'est bien. » Or il y avait une vieille femme qui était originaire de l'endroit d'où venait la jeune fille. La mère (adoptive) de l'enfant, avant de partir, lui prépara de la nourriture, lui en donna et lui dit : « Tu resteras au village et tu cuirras, puis tu iras puiser de l'eau pour qu'à mon retour je puisse me laver ». Ils partirent.

Tandis que la jeune fille était en train de cuire, la vieille arriva et prit un charbon ardent (pour aller allumer son propre feu). Elle l'éteignit en route et revint pour en prendre un autre. Elle l'éteignit de nouveau et revint encore une fois et dit : « Ma petite fille, tu ne me salues pas ; ne veux-tu pas que je te dise une certaine chose, dis ? » La fillette la salua. Alors la vieille lui dit : « Si tu me donnais un peu de la nourriture que tu cuis

losa kutani. A ku : « Loko afa wa ku nđi phamela leši u šekiki, afa nđi nga ti ku byela ? » A mu phamela mašwele, a mu nyika ni nyama. Loko a dile lwe wa šiduhati a ku : « Nđi ku byela ešaku, hala ba yiki đimela kone, ba yi đimela wene ešaku ba ta ta da wene ! » Kutani a ũika ša-ku-da leši afaka a šeki šone, a đila ; a mu byela lwe wa šiduhati ešaku : « U nga đile, miyela ! loko ku ni makapulana ni mađyobo ya tinsimba andlwin ya kwenu, famba u ya teka. » A famba a ya teka. Loko a yi teka a mu byela ešaku u ya khaya tluka đa mpono, u ya pfuša tatana wa ku ni mamana wa ku. Loko u yi kaya nđi ta ta ku ũimbelela amuri, hi famba kuñwe, hi hunđa hi laha ba đimaka kone. Loko mine nđi ku : « Nđi wa šibinđi, » wene u ta ku : « Nđi wa libengu. » Loko u hluleka ešaku : nđi wa libengu, u ta sungula u ku : « Nđi wa šibinđi ; » mine nđi ta ku : « Nđi wa libengu. »

Ba khaluta ha kone ba hlaya šolešo. Loko ba hlayile, ba khaluta hi ku kahlula, ba famba. Bađimi ba sala, ba đimuka ba ku : « Hi yo nyama le'yi khalutiki hi la ! A hi famben hi ya kamba akaya. » Ba ya kamba, ba pfumala. Ba tlhela ba famba hi mintila ya bu, ba lanđa. Loko ba yi ba kuma, ba hlóngolisa. Lwe wa šiduhati a ũabuka hi yinwana andlela. Lwe wanhwanyana a ũutuma hi ndlela le'yi yaka anambyen. Loko a tlhasi nambyen, a nđuluka širibyariyana. Lwe wa nđongwana a rola ribye a ku : « Nđi ta ya nyika tatana a kutlela ngiyana ha done. » La'ba kulu ba wutla, ba tšyukumeta anthaku ka nambu. Kutani a ya nđuluka amhunu, a womba mandla a ku : « A mi nđi bo ? » Kutani ba khoma lw'a tšyukumetiki ba dlaya, ba ku : « Hi we u fambisiki anyama. »

Lwe wa wanhwanyana a famba, abutisela, a ku :

là, ne crois-tu pas que je te dirais cette chose-là ? » La jeune fille lui donna de la farine de millet et de la viande. Lorsqu'elle eut mangé, elle lui dit : « Je t'annonce que, si les gens du village sont allés labourer, ils ont été te préparer un champ afin de te manger ». L'enfant lâcha la nourriture qu'elle avait cuite et se mit à pleurer. « Ne pleure pas, dit la vieille. S'il y a des vêtements et des peaux de civette ²⁵ dans votre hutte, prends-les ». Lorsqu'elle les eut pris, la vieille lui mit : « Va cueillir une feuille de ricin et va ressusciter ton père et ta mère. Quand tu l'auras cueillie, je t'attacherai (autour du cou) une certaine médecine et nous partirons ensemble par l'endroit où ils sont occupés à labourer. Quand je dirai : « Moi, je tiens pour le foie » (proprement je suis celle du foie), tu diras : « Je tiens pour la rate. » Et si tu ne peux pas dire : « Je tiens pour la rate », tu commenceras, toi, et tu diras : « Je tiens pour le foie. » Moi, j'ajouterai : « Je tiens pour la rate. » ²⁶

Elles passèrent par là en tenant ces propos-là. Elles se hâtèrent d'aller plus loin, après avoir dit cela. Les laboureurs se dirent bientôt : « Mais c'est notre viande qui a passé par ici, allons vite voir à la maison ». Ils y allèrent, cherchèrent leur viande et ne la trouvèrent pas. Alors ils retournèrent en suivant les traces des fugitives et les poursuivirent. Lorsqu'ils les atteignirent, ils les chassèrent. La vieille prit une autre route, la jeune fille courut par le sentier qui mène à la rivière. Elle se transforma en une toute petite pierre. Une fillette la ramassa, se disant qu'elle la donnerait à son père pour polir sa couronne de cire. Mais les vieux la lui prirent des mains et la jetèrent de l'autre côté du fleuve. Elle se transforma de nouveau en un être humain. Elle battit des mains et leur dit : « Ne me voyez-vous pas ? » Alors ils saisirent l'homme qui avait jeté loin la pierre et le tuèrent en lui disant : « C'est toi qui as fait échapper notre viande. » ²⁷

La jeune fille alla de l'avant et demanda : « Quelle est la route

« Šana ndlela ya ka Mubukwana hi yini? » Ba ku :
« Hi yo ndlela leyi; u ta ku yingela ba yimbaka mi-
ntšintši, ba dilaka yene a nga fa khale naiwaka; ku
nga ko ba hangalasaka apfindla da kwe. » A famba a
ya kuma ba yimba byo bunanga. A tlhasa mutin a nhi-
ngena ndlwin, hi laha ba nga ku ba tunya ba ta la-
hla yene Mubukwana. A thibela ndilo a teka do tluka
ledi a nga nyika hi lwe wa šiduhati, a tlema atatana
wa kwe a hanya. Loko a hanyile, a ya tlema ama-
mana wa kwe; na yene a hanya. A teka kapulana ledi
a buyiki na du, a nyika amamana wa kwe; a nyika ta-
tana wa kwe amadyobo; a thibela ndilo wu tala lešaku
bhanu ba ta hatla ba ba bona. Loko ba bonile ba ku :
« Hi nga labisan andilo lowuya, lahaya ndlwin. Šikwe-
mbu ša ka Mabota ša karata, ši thibeli ndilo lahaya
andlwin. Ba ta ba ku : « A hi tlakulen yindlu, hi labisa
leši thibeliki ndilo la ndlwin. » Yene a ku : Mi nga ndi
tlakulelen yindlu, na nda ha hanya ndi kone. Ba huma ni
nkata'kwe, ba thamisa ahandle.

*

A tlakula galafawu, a beka a ku : Ku ta šabela aiw-
n'a nga. A hamba a famba ni nsati, ba ya ku dimen
Nwana a sala kaya. Na ku sala ku ya bhanu, ba ta ta mu
buta, ba rumi hi tihosanyana ta lomu tikwen da kwabu.
A yala. Atatana wa kwe a ku wa buya, a bulabula a ku :
« Šana aminkondo le'mi taliki ni muti, ya bamani? »
Aiwana a ku : « Šana a hi wene u tiki a ndi šabele
sope šana? Ba tela do sope. » A ku : « Hi šone. »

Ku ta Ba-ka-nenge-muñwe hi diñwana siku. Ba ku ba
tlhasa, ba ba šekela na tatana wa bu a ha yi ku dimen.
Ba mu byela siku, ba ku : « Hi ta ta ku teka siku da

pour aller chez Mboukouana ? » On lui répondit : La voici. Tu ne tarderas pas à entendre le bruit des tambours que l'on bat pour pleurer (le chef) qui est mort l'an passé. ²⁸ C'est le moment où l'on procède à l'adjudication de son héritage ». Elle marcha et trouva qu'en effet l'on faisait de la musique avec les cornes d'antilope. Elle arriva au village et entra dans la hutte, par l'endroit où les hommes du village avaient pratiqué un trou dans le mur afin d'enterrer Mboukouana. Elle alluma du feu, prit la feuille que la vieille lui avait donnée. Elle massa son père qui revint à la vie. Lorsqu'il fut vivant, elle alla masser sa mère; elle aussi revécut. Elle prit les vêtements qu'elle avait emportés et les donna à sa mère, elle donna à son père la ceinture de peau de civettes. Elle alluma un grand feu pour que les habitants du village ne tardassent pas à voir les ressuscités. Lorsque les gens eurent vu le feu, ils dirent : « Allons donc regarder ce feu là-bas, dans la hutte ! Les dieux de Mabota sont ennuyeux. ²⁹ Ils ont allumé du feu dans la case ». Ils arrivèrent tout près du feu et dirent : « Soulevons donc le toit pour voir qui a allumé du feu là-dedans. » Mboukouana leur dit : « Ne soulevez pas le toit de cette maison tandis que je suis encore vivant. Je suis ici ! » Il en sortit avec sa femme et ils s'assirent dehors.

*

Alors le chef prit un carafon (d'eau-de-vie) et dit : « Ma fille fera le commerce. » ³⁰ Quant à lui et à sa femme, ils allaient aux champs labourer. La fille resta à la maison. Or il venait des gens pour la demander en mariage, envoyés par les petits chefs de leur pays (de Mabota). Mais elle les refusait. Quand il revint, son père parla avec elle et lui dit : « Qu'est-ce que ces empreintes de pas qui abondent dans le village ? » « N'est-ce pas toi, dit la fille, qui m'as dit de vendre de l'eau-de-vie ? Ces gens viennent acheter de l'eau-de-vie ». Il répondit : « C'est bien ».

Mais voici que vinrent un beau jour les Hommes-à-une-jambe. ³¹ On leur cuisit de la nourriture tandis que le père était encore aux champs. Ils dirent à la jeune fille qu'ils viendraient la prendre tel et tel jour. Ils retournèrent chez eux et allèrent dire à leur

kukari. » Ba suka ba muka. Loko ba mukile ba ya byela hosi ya bu, ba ku : « Hi mu kumile. » Ba tlhela ba buya ba ta mu teka. Ba mu tlakula ; a ku : « Ndi hundisan hi le masinwin, laha mamana a dimaka kone, ndi hunda ndi mu lelela. » Ba famba na ye. A lelela, a ku : « Mamana, nda famboo ! » Bone ba nga ši yingeli, ba dibata, hi ku dima. A tlhela a yengeta, a lelela. Amamana wa kwe a ši yingela, a byela anuna a ku : « Muwe iwa hi lelela, a liki : Hambane ! » Anuna a ku : « A ku twali mhunu ; hi byo bulolo bya ku ! Hamba hi dima ! » Ba tlhela ba ta na ye kusuhi ešaku tatana wa kwe a ta ta mu bona. Loko a mu bonile tatana wa kwe a ku ku bhanu ba tiko da kwe : « Nwi, mi nga lomu, loko mhunu e kone lweyi a nga ši kotaka ku haha, a ya ndi khomela nwan'a nga, ndi ta mu nyika alobolo. » Bone ba ku : « We, hosi, a hi ši koti ku haha, hi ya khoma la'ba hahaka le henhla. »

Ba-ka-nenge-muwe ba muka na ye akaya kwabu. Mamana wa kwe a sala a teka khuri, a beleka amunwana nwana, a tlhela a teka diwana, a beleka munwana, ba ba bana babiri ; na yene, lomu a nga kone, anwana, a beleka nwana a kota mamana wa kwe, a nga koti batatana ba kwe, ba-ka-nenge-muwe, a ku ba e ni milenge mibiri.

Bana ba kwe ba kula. Kambe amamana wa bu loko ši mu romile, ku ba loko a ku : « Ndi hlambanya nwan'a nga la nga ta teka hi Mangabangabana, ma famba na ye. » Abana ba kone ba butisa ku banwana babasati, ba ku : « Šana mamana a tama a beleka amunwana nwana šana ? » Ba ku : « E ! A belekile awa matibula ya kwe. » Ba famba, ba butisela ba hlahluba ešaku ba landa amakwabu ; ba ya kuma lwe wanuna a ba byela, a ku : « Fa-

chef: « Nous l'avons obtenue ! » Ils revinrent pour la prendre et l'enlevèrent dans les airs. Elle leur dit : « Faites-moi passer par les champs où ma mère laboure ; j'y passerai et prendrai congé d'elle... » Ils y allèrent avec elle ; elle dit adieu à sa mère : « Ma mère, je m'en vais... » Eux ne l'entendirent pas, ils étaient distraits par leur labour. Elle dit adieu une seconde fois. Sa mère l'entendit et dit au mari : « Il y a quelqu'un qui prend congé de nous et nous dit adieu ». Le mari répondit : « On n'entend personne ! C'est une invention de ta paresse. Piochons seulement ! » Ils s'approchèrent plus près en sorte que son père aussi put la voir. Lorsqu'il l'eut aperçue, il dit aux gens de son pays : « Vous autres qui êtes ici, s'il y en a un de vous qui sache voler, qu'il aille m'attraper ma fille, je lui donnerai de quoi s'acheter une femme ». Eux répondirent : « O chef ! nous ne saurions voler et nous ne pouvons attraper ceux qui volent par là-haut. »

Les Hommes-à-une-jambe retournèrent chez eux avec la fille. La mère de la jeune fille devint enceinte et mit au monde un autre enfant. Elle devint enceinte une seconde fois et en mit au monde un second, en sorte que ses enfants furent au nombre de deux. Sa fille aussi dans le pays où elle était allée mit au monde un enfant qui ne ressemblait pas à son père-à-une-jambe ; il ressemblait à sa mère : il en avait deux.

Cependant ses enfants grandirent. Or la mère, lorsqu'elle était triste, disait parfois : « Je jure par ma fille qui a été enlevée par les Ngabangabana qui sont partis avec elle ! » Les enfants de l'endroit interrogèrent d'autres femmes et leur dirent : « Est-ce que notre mère a déjà mis au monde un autre enfant ? » Les femmes leur répondirent : « Oui bien ! elle a mis au monde une première fille. » Les enfants allèrent consulter le sort afin d'aller à la recherche de leur sœur. Ils trouvèrent un homme qui leur dit : « Allez ! vous la trouverez quand vous serez arrivés à l'extrémité du pays où il y a des gens comme nous. Il ajouta :

miban ! loko mi ta kuma yene hi loko mi hetu tiko ɗa banhu ba ku fana na hine ; hi loko mi ku ma tlhasa, ma ku t̄hoba a lihlanga, mi famba, na mi petile matin, mi li kokobisa hi mati. A ta ta lwe wa nwan'a kwe. » Loko ba tlhasile, kunene ba yentsya hi laha ba byeliwiki ha kone.

Ku bona lwe wa n̄ongwana, a hangwesa ku li bona, alihlanga. Loko a li bonile, a ya, a ku : « N̄i ya teka a lihlanga loluya ! » Loko a ya, banakulobye ba mu tsimba, ba ku : « Li t̄ike, u nga ye ! » Yene a famba, a tlhasa. Ba mu losa, ba mu butisa ba ku : « Amamana wa ku a ko kaya šana ? » A ku : « A kone. » Ba mu byela, ba ku : « Siya alihlanga lolu, u ya mu byela a ta ta ku tekela. » A muka kaya ; a ku ne he ndlelen n'a ku ɗila a ku : « Mama ! famba, u ya n̄i tekela alihlanga la nga anambyen ! » Atatana wa kwe a huma a hlunɗukela nsati wa kwe a ku : « Famba u ya mu tekela alihlanga la kwe anambyen, a ɗilaka ! » Kunene mamana wa n̄wana a famba. Ba ku ba ba andlelen, ši mu byela, ši ku : « A n̄i ɗileli lihlanga !... U bitana hi la'ba nga nambyen, ba liki : « Famba, ba ku bitana babeleki ba ku. » Loko ba tlhese, ba mu byela ba ku : « Hi hine, bamakwenu, hi tiki ku ta ku teka. »

Ba famba akaya. Loko be ndlelen amamana wa n̄wana a byela n̄wana a ku : « Loko hi tlhasile kaya, byela tatana u ku : « Hi tlhabele homu ; » Hi ta famba hi da hi ndlela loko hi ta famba. » Ba ku ba tlhasa, a ɗila, a ku : « Tata ! n̄i tlhabele ahomu ! » Tatana wa kwe a mu teka a ya na ye arangen, a ku : « Langa ! » An̄wana a langa. Tatana a tlhaba ; amamana wa kwe a šeka a rwalala ndlwin. Loko ɗi pelile, a mamana wa kwe a byela n̄wana a ku : « Loko tatana wa ku a ta ta yetlela la, na-

Vous la trouverez lorsque, étant arrivés là où elle est, vous casserez un roseau, vous le jetterez dans l'eau, vous le tirerez après vous dans l'eau et son propre enfant viendra. » Lorsqu'ils arrivèrent dans cet endroit-là, ils firent en effet comme l'homme le leur avait dit.

Or voici que l'enfant (de leur sœur) vit ce roseau le tout premier. L'ayant aperçu il se rendit (vers la rivière) et se dit : « Je vais aller prendre ce roseau, là-bas... » Ses compagnons lui défendirent d'aller et lui dirent : « Laisse-le ! N'y va pas. » Lui y alla (quand même). Il arriva (près de la troupe des enfants à la recherche de leur sœur). Ils le saluèrent et lui demandèrent : « Ta mère est-elle à la maison ? » L'enfant répondit : « Elle y est ». Ils lui dirent : « Laisse ce roseau et avertis-la qu'elle vienne te le prendre ». Il retourna à la maison et tout le long du chemin il pleurait. Il dit : « Ma mère, va me prendre mon roseau qui est là à la rivière » ! Son père sortit et s'irrita contre la femme lui disant : « Va donc au fleuve lui chercher son roseau, puisqu'il pleure. » Elle partit en effet. Comme ils étaient ensemble en chemin, le petit lui dit : « Je ne pleurais pas à cause d'un roseau ! Tu es appelée par des gens qui sont près de la rivière ; ils disent que tu dois aller, car tes parents t'appellent ! » Lorsqu'elle arriva à la rivière, les enfants de son village lui dirent : « Nous sommes tes frères ! nous sommes venus te reprendre ».

La mère et l'enfant repartirent à la maison, mais en route la mère dit au petit : « Lorsque nous serons arrivés va dire à ton père : « Égorge un bœuf pour nous. » Ainsi nous pourrons partir et nous aurons à manger le long de la route pendant notre voyage ». Comme ils arrivaient, l'enfant se mit à pleurer et dit : « Père, égorge-nous un bœuf ! » Son père le prit avec lui dans l'enclos du bétail et lui dit : « Choisis ! » L'enfant fit son choix, le père transperça l'animal et la mère cuisit la viande et la porta dans la hutte. Quand le soleil fut couché, la mère dit à l'enfant : « Quand ton père viendra dormir ici, ce soir, dis-lui : Père, je n'aime pas que tu viennes coucher ici aujourd'hui. Sors ! » Lors-

munhla, mu byele u ku : « Tatana, a ndi ši randi loko wa ta yetlela la ; huma ! » Loko tatana wa kwe a buya, a-ñwana a hlaya šošo. Atatana wa kwe a huma ; ba sala, ba longela.

Ka bi laha bhanu ba mukiki atindwin, ba dyula ku famba. Ba ku ba heta ku longela, añwana a ku a dyula ku dlaya makwabu wa ndisana, lwe wa ku ba e ni ndlebe yiñwe. A ku : « *Ndzya khutula ndzebe !*¹ » Mamana wa kwe a yala. A ku, hi laha a humiki, a beka šihundu anyangwen, a tlhela, a ya dlaya makwabu ; a ba a byela mamana wa kwe, a ku : « Mama ! *ndzi khutuyi ndzebe ! ši fiye !* » A famba.

Loko byi šile, ba ta ta labisa, ba ta ta kuma na ba fambile. Ba ku kuma lwe wa nřongwana ba ku ya mu lahla.

Kutani ba famba, bana la'ba faka ba tile ku ta dyula makwabu, ba muka, ba ya tlhasa na ye kaya. Ku bona atatana wa kwe a ku : « Šana wa ha ta yengeta, ñwan'a nga, ku yala abana ba lomu, u ya kanda ni Ba-ka-nenge-muñwe šana ? » A ku : « Tatana ! ndi nga ha yengete ! »

Hi byone abugamu.

Šihitana ša Longoloka.

Ahina kambe ! Ka ku bona Longoloka a ku lobola nsati. Ansati a ku ta kuma khuri ; a hamba Longoloka a ku ya hi masiku a hlamba n'a tilabisa hi šiboniboni. A butisa malanda ya kwe la'ma řhamiki hubyen, a ku : Šana mine ni ñwana lw'e heke² nden, ku šongi mani

¹ Paroles prononcées à la manière des enfants qui zézayent.

² Lw'a ha liki = lw'e heke.

que le père arriva, l'enfant parla ainsi et alors son père sortit. Ils restèrent seuls et préparèrent leurs paquets.

Lorsque tous les habitants du village furent rentrés dans leurs huttes, ils voulurent partir. Ils avaient tout préparé. Alors l'enfant dit qu'il voulait tuer son frère cadet, celui qui n'avait qu'une oreille. Il dit : « Ma mère, *ze lui coupe l'oréye!* » Sa mère s'y opposa. Mais lorsqu'il fut sorti, il posa son panier sur le seuil, et rentra pour tuer son frère ; puis il dit : « Maman, *ze lui ai coupé l'oréye, il est mort!* » Il partit.

Le lendemain les gens vinrent regarder ce qui en était et découvrirent qu'ils s'étaient enfuis. Ils trouvèrent le petit enfant mort et l'enterrèrent.

Quant aux enfants venus à la recherche, ils partirent et arrivèrent avec leur sœur à la maison. Alors son père lui dit : « Est-ce que tu continueras, ma fille, à refuser les fils de ce pays pour aller te marier avec les Hommes-à-une-jambe, dis ? » Elle répondit : « Non ! père ! je ne continuerai pas ! »

C'est la fin.

Longoloka, le père envieux.

Eh bien ! oui. Il arriva que Longoloka épousa une femme. Elle devint enceinte. Or Longoloka se lavait tous les jours et se contemplait dans un miroir ; il demanda à ses sujets qui étaient assis sur la place : « Lequel est le plus beau, est-ce moi ou l'enfant qui est encore dans le sein de sa mère ? » Les sujets lui répondirent : « Toi, notre chef, tu es laid. Tu n'es pas à comparer avec l'enfant qui est dans le sein de sa mère ; celui-ci est très beau, car il a une étoile sur le front ! » Il répondit : « C'est en règle », et il se tut.

šana? » Amalanda ma ku : « Wene, hosi, u bihile ; a u šonganga ku fana ni nwana lw'a nga ndeni ; yene a šongile ngopfu, hikuba a ni nyeleti amombyen ! » A ku : « Hi šone ! » A miyela.

Nsati a phuluka nwana wa wanuna. A tlhela Longoloka, a hlamba, a tilabisa hi šiboniboni, a butisa malanda, a ku : « Šana mine ni nwana, ku šongi mani ? » Bone ba ku : « Ku šongi nwana a nga ni nyeleti mombyen. » Ku bona Longoloka, a miyela ku kota nwana a kula.

Kutani siku dınwanyana Longoloka a byela nsati, a ku : Ndi pfubelele bupuṭu, ndi dyulaka ku ya phulwini ; ansati a pfubela bupuṭu ; Longoloka a famba a leleta bhanu ku ya phulwini. Ka ku ba loko ba famba phulwin, Longoloka a bitana nwan'a kwe, a famba na ye ; a mu nyika nkhubi wa bupuṭu, a řwala ; amamana wa kwe a mu longisa, a mu nyika afole ḁa ku ḁaha, hikuba nwana lweyo afa a řanda fole ku ḁaha.

Ba ku ba tlhasa nhoben, Longoloka a byela malanda, a ku : Afa ndi nga hlayi phulu ḁa ku ya dlaya šihari ; ifi ndi hlaya phulu ḁa ku ta dlaya nwan'a nga lweyi, hikuba a šongile ngopfu, ku tlula mi tatana wa kwe. Ka ku ba loko malanda ma khoma nwana ma dlaya !

Ba tlhela ba muka kaya. Loko ba tlhasile kaya, mamana wa nwana a butisa nuna : « Anwana a se kwini ? » Longoloka a ku : « A se ku bamaluñw'a kwe. » Mamana wa nwana a labisa dambu ḁi konḁa ḁi pela, a nga buyi ! Loko byi šile, a famba a ḁyula a ya kamba ku bamaluñw'a kwe ; ba ku : « A nga kone. » A tlhela, a muka.

Amakw'a Longoloka a byela namu ya kwe, a ku : « Anwan'a ku, ba dlayile ; kambe leši ndi ku byelaka, u nga ye mu byela, hikuba loko u byela Longoloka, a nga ndi dlaya ! » Kunene lwe wansati a miyela na šu ambilwin ya kwe.

Sa femme accoucha d'un garçon. Longoloka se lava de nouveau, se regarda dans le miroir et demanda à ses sujets : « Lequel est le plus beau, est-ce moi ou l'enfant ? » Ils répondirent : « C'est l'enfant, car il a une étoile sur le front. » Longoloka se tut jusqu'à ce que l'enfant fût devenu grand.

Un beau jour il dit à sa femme : « Prépare-moi de la bière car j'ai envie d'aller à la chasse ». Sa femme lui prépara de la bière. Longoloka partit et convia tous ses gens à l'accompagner à la chasse. Comme ils se mettaient en route pour aller à la chasse, Longoloka appela son fils pour aller avec lui ; il lui donna unealebasse de bière à porter. Sa mère lui mit de beaux habits et lui donna du tabac pour priser, car cet enfant aimait à priser du tabac.

Lorsqu'ils furent arrivés dans la brousse, Longoloka dit à ses serviteurs : « Je n'entendais pas que nous irions à la chasse pour tuer des bêtes sauvages ; j'entendais une chasse qui consiste à tuer mon fils que voici, car il est plus beau que moi, son père. » Alors ses gens saisirent l'enfant et le tuèrent.

Ils retournèrent à la maison. Lorsqu'ils y arrivèrent, la mère du jeune garçon demanda à son mari : « Qu'est devenu l'enfant ? » Longoloka répondit : « Il est resté chez ses oncles maternels ». La mère l'attendit jusqu'au coucher du soleil : il ne revint pas. Le lendemain matin elle alla le chercher chez ses oncles maternels qui lui répondirent : « Il n'est pas ici ». Alors elle revint chez elle.

Le frère de Longoloka dit à sa belle-sœur : « Ton fils, ils l'ont tué. Mais ce que je te dis, ne va pas le rapporter (à mon frère), car si tu lui en parles, il pourrait me tuer ! » Cette femme, en effet, se tut et garda l'affaire pour elle, dans son cœur.

Hi muñwanyana nkama, a tlhela a kuma khuri. Longoloka a tlhela a sungula ku hlamba n'a tilabisa hi šiboniboni, a butisa, a ku : « Šana mine ni ñwana lweyi a nga ndeni, ku šongi mani šana ? » Ba mu byela, ba ku : « Ku šongile ñwana, lweyi a nga ndeni. » Longoloka a miyela. Hikwawu masiku, Longoloka a hamba a ku hlamba n'a ya tilabisa hi šiboniboni, n'a butisa malanda, a ku : « Šana mine ni ñwana lweyi a nga ndeni, ku šongi mani ? » Na malanda ma mu byela ma ku : « Ku šongi ñwana lweyi a nga ndeni. »

Kutani nsati a phuluka ñwana wa ndisanyana. Longoloka a tlhela a butisa malanda, a ku : « Šana mine ni ñwana lweyi, ku šongi mani ? » Ba mu byela, ba ku : « Ku šongile ñwana. » Longoloka a ku ntše a labisela ñwana a konda a kula.

Hi ñwanyana siku, Longoloka a byela nsati, a ku : « Ndi tlatele bupuṭu, ndi ya phulwin. » Ka ku ba loko nsati a tlata n'a pfa a byela ñwana a ku : Nwan'a nga, ba ta ku dlaya aku hloten. Atatana wa ku hi yene a taka ya ku dlaya. » Anwana a butisa mamana wa kwe, a ku : « Šana mamana u tama u beleka muñwana, ba ya dlaya šana ? » Mamana wa kwe a ku : « Ndi tama ndi beleka anhondwa ya ku; tatana wa ku a ya mu dlaya. » Nwana a ku : « A ši na ntšhumu; nsinya hi leši hi dlayaka hi tatana weru. »

Longoloka a famba, a leleta ba ku ya aphulwin, ba famba. Longoloka a nyika ñwana anhubi wa bupuṭu ku wu ṙwala. Loko be ndlelen, lwe wa nṭongwana a yima ni ndisana ya tatana wa kwe. Ku khaluta bhanu hikwabu. Ka ku ba loko tatana wa kwe lwe wa ndisana a mu byela a ku : « Timela, u famba, hikuba tatana wa ku a dyula ku ya ku dlaya. Yana kule, u nga ha dyule ku tlhe-

Or, une autre fois, elle devint enceinte de nouveau. Longoloka recommença à se laver et à se regarder dans son miroir et il demanda aux gens : « Quel est le plus beau, moi ou mon enfant qui est encore dans le sein de sa mère ? » On lui répondit : « C'est l'enfant. » Longoloka se tut. Tous les jours il se lavait et se regardait dans le miroir et il demandait à ses serviteurs : « Qui est le plus beau, moi ou l'enfant qui est encore dans le sein de sa mère. » Ses sujets lui disaient : « C'est l'enfant. »

La femme mit au monde un garçon. Longoloka interrogea de nouveau ses serviteurs, leur disant : « Quel est le plus beau, moi ou mon fils ? » Ils lui dirent : « C'est l'enfant. » Il se tut, il attendit que le bébé fût devenu grand.

Un certain jour il dit à sa femme : « Prépare-moi de la bière, car je veux aller à la chasse. » En effet, son épouse lui en prépara, mais elle dit en même temps à son fils : « Mon enfant, ils te tueront à la chasse ! Celui qui te tuera, c'est ton père ! » L'enfant demanda à sa mère : « Maman, est-ce que tu avais déjà mis au monde un autre enfant que l'on a tué ? » Sa mère lui répondit : « Oui ! Jadis j'ai mis au monde ton aîné et ton père a été le tuer ! » L'enfant ajouta : « Peu importe ! La chose principale c'est que ce soit notre père qui nous tue (et non un autre !) »

Longoloka s'en alla rassembler les gens pour une partie de chasse. Ils se mirent en route. Longoloka donna à porter à son fils unealebasse de bière. En route, le jeune garçon s'arrêta avec le frère de son père ; tous les autres passèrent plus loin. Alors son père cadet³² (c'est-à-dire le frère cadet de son père) lui dit : « Fuis ! pars, car ton père veut te tuer ; va-t'en bien loin et ne reviens point sur tes pas. » L'enfant prit la fuite ; il partit, laissant laalebasse de bière à son oncle, (proprement son petit père). Son oncle resta et s'en alla avec sa gourde retrouver les chasseurs.

lela n̄thaku. » Lwe wa n̄tongwana kunene a ʈuʈuma, a famba, a siya nkhubi wa bupuʈu ku tatana wa kwe lwe' n̄tongo. Na ye tatana wa kwe lwe' n̄tongo a sala, a famba ni nkhubi ku ya kuma la'ba phulu. Loko a tlhasile, Longoloka a butisa makwabu, a ku : « Šana n̄wana a se kwini ? » Yene a ku : « A n̄di mu tibi ; kumbe a ku ba n̄thaku. » Longoloka a ku : « Šana nkhubi lowu-ke ? Loko u ta teka wone, afa e kwini ? » Yene a ku : « A ku a n̄di mu tamelele wone ; kumbe iwa ta šana ? a n̄di mu tibi. » Ba ʈuma bhanu, ba ya mu ɔyula andlelen, kambe a ba mu kumanga. Ba buya ba byela hosi, ba ku : « A hi mu boni. »

Ba tlhela ba muka kaya. Loko ba mukile kaya, lweyi wa makw'a Longoloka a byela mamana wa n̄wana, a ku : « U nga babiseke hi n̄wan'a ku ; a kone ! n̄di mu byeli ešaku a timela a famba. » Mamana wa n̄wana a ku : « Hi šone. » Lwe wa n̄disana, loko a fambile, a kuma mbangu, a ʈhama a titlhabula mitwa lomu ši mu tlhabiki kone. Afa dambu ɔi ya ku pelen. Loko a hetile ku titlhabula mitwa, a suka a famba, a bona yindlu na ku nge na mhunu. A ku tlhasa, a ku ʈhama ahubyen. Ka ku na ku tšhuka ka ku bona leši nga ndlwin, ša ku mu bitana. A ku : « Baba ! » Lwe wa n̄disanyana a ku sekeleka a ku ya nhingena andlwin ; a ku ʈhama, a nga boni mhunu. Ka ku ba loko ši sungula ku butisa lwe wa n̄disanyana, ši ku : « Šana lomu u pfaka kone, u pfa hi ku ʈuʈuma ? » A ku : « Baba ! N̄di pfa hi ku ʈuʈuma. » Ši ku : « Šana tatana wa ku afa a ɔyula ku ku dlaya ? » A ku : « Baba ! Afa a ɔyula ku n̄di dlaya. » Ši ku : « U hanyisi hi tatana wa ku lwe wa n̄disana ? » A ku : « Baba ! Hi yene lw'a n̄di hanyisiki. » Kutani ši mu byela, ši ku : « Mumfana ! ambilu ya ku yi šongile, hikuba u tiyile ku tlhasa u nhingena ndlwin la,

Lorsqu'il arriva, Longoloka lui demanda : « Où mon fils est-il resté ? » — « Je n'en sais rien, répondit-il. Il est peut-être en arrière. » Longoloka reprit : « Qu'est-ce que cettealebasse ? Où était-il lorsque tu l'as prise ? » Il dit : « Oh ! je la portais pour lui tout simplement ; peut-être qu'il va arriver. Je ne sais où il est. » On envoya des gens pour le chercher le long de la route. Ils ne le trouvèrent pas et revinrent en disant : « Mon seigneur, nous ne le voyons pas ! »

Ils retournèrent à la maison. A leur retour, le frère de Longoloka dit à la mère de l'enfant : « Ne t'inquiète pas de ton fils, il vit. Je lui ai dit de s'enfuir. » La mère répondit : « C'est bien ». Or, lorsque le jeune garçon fut parti, il s'arrêta dans un endroit où il s'assit pour enlever les épines qui s'étaient plantées dans ses chairs. Le soleil était sur le point de se coucher. Ayant fini de s'enlever les épines, il repartit et vit une hutte dans laquelle il n'y avait personne. Il arriva auprès de cette hutte et s'assit sur la place du village. Alors, soudain, voilà le personnage qui était dans la hutte qui l'appelle par son nom. Il répond : « Oui, mon père ». Le jeune garçon se lève et entre dans la hutte. Il s'assied, mais ne voit personne. — Puis cet être (caché) commence à lui poser des questions : « Est-ce que c'est en fuyant que tu arrives de l'endroit d'où tu viens ? » — « Oui, mon père ! je suis arrivé fuyant. » — « Est-ce que vraiment ton père voulait te tuer ? » — « Oui, mon père ; il voulait me tuer. » — « Et alors tu as été sauvé par ton père le cadet ? » — « Oui, mon père ! c'est lui qui m'a sauvé. » Alors ce personnage ajouta : « Mon garçon, ton cœur est bon, car tu as eu le courage d'arriver jusqu'à cette maison et d'y entrer tandis que personne n'y entre. » Il répondit : « Oh ! mon père ! mon cœur n'est pas meilleur que celui d'un autre » ! (proprement : n'est pas bon). » Le personnage reprit : « Je dis qu'il est bon parce que tu as eu le courage d'entrer et de t'asseoir dans cette maison et de parler avec moi bien que tu ne me visses pas. » Il lui dit encore : « Sors. » L'enfant sortit. Il lui apporta de la nour-

na ku nga nhingeni bhanu. » A ku : « Baba ! A yi šonganga. » Ši ku : « Nđi hlaya hi leši u tiyiki ku nhingena u thama la ndlwin, u bulabula na mine, na u nga nđi boni. » Kutani ši mu byela ši ku : « Huma handle. » A huma. Ši sa ši buyisa ša-ku-da, ši tlhela ši ku : « Mumfana ! » A ku : « Baba ! » Ši mu byela ši ku : « Teka ša-ku-da, u da. » A hanga da ko ndlwin.

Loko a hetile ku da, ši ku : « Huma handle. » Mumfana loko a humile, ši sa ši buyisa makapulana ; ši mu bitana. A ku : « Baba ! » A buya a ta ta nhingena andlwin, hikusa afa ɗi pelile.

Loko byi šile, ampunɗwin, a hatlisa ku huma, lwe wa nđisanyana. Loko dambu ɗi tlhabile, ši mu bitana ; loko ši ɗyula ku mu ruma, ši mu byela ši ku : « Famba u ya nhoben, u ta ya kuma la'ba byisaka timbuti, u tlhasa, u teka yinwe mbuti, u buya na yu. » A famba a ya teka mbuti a buyisa. A tlhasa a yi tiketa ahubyen. Ši mu bona ešaku a buyile, ši mu bitanela ša-ku-da. A ku : « Baba ! » a ya da.

Loko a dile, a ku : « Baba, nđi dile. » Ši ku : « Hi šone mumfana ! Huma handle. » Loko a humile, ši sa ši mukisa šibya. Ši tlhela ši mu bitana. A ku : « Baba ! » A ya ku šone, ndlwin, a tlhasa a thamisa. Kutani ši mu butisa leši tatana wa kwe a ɗyuliki ku mu dlayela šone. Yene a ku : « Afa a ɗyula ku nđi dlaya hi leši a liki nđi šongile ku tlula yene. »

Loko byi šile, ši mu ruma, ši ku : « Famba, u ya teka ahomu mutin wa nga, ku nga ni bhanu ; u ya tlhasa, u hlaya u ku : A nđi rumi homu. » A famba, a ya tlhasa, a hlaya šošo. Ba teka homu, ba mu nyika, a muka na yu, a tlhasa, a ya timba hubyen. Ni madambu, ši mu bitela ša-ku-da. A ku : « Baba ! » a nhingena, a da. Loko a dile,

riture et lui dit de nouveau : « Mon garçon ! » — « Mon père ? » répondit-il. « Prends de la nourriture. » Il mangea dans la hutte.

Lorsqu'il eut fini de manger la voix lui dit : « Sors ». Il sortit. Lorsqu'il fut dehors, cet être (mystérieux) prépara des couvertures et l'appela. L'enfant répondit : « Oui, mon père ! » Il rentra dans la hutte et alla dormir, car le soleil était couché.

Au matin, à l'aube, le jeune garçon se hâta de sortir. Quand le soleil fut chaud (proprement : transperça), le personnage l'appela et voulut lui donner une commission : « Va, dit-il, dans la campagne et rejoins-y les bergers des chèvres. Une fois arrivé, tu prendras une chèvre et tu la ramèneras. » Il s'en alla prendre une chèvre et la ramena puis, arrivé (au village), il la lâcha sur la place. Voyant qu'il était de retour, le personnage l'appela pour venir manger. Il répondit : « Oui, mon père », et il alla manger.

Lorsqu'il eut mangé, il dit : « Mon père, j'ai mangé. » — « C'est bien, mon garçon, dit l'autre : Sors. » Et, lorsque le jeune homme fut sorti, l'autre remit les ustensiles en place. Il l'appela de nouveau. « Oui, mon père », répondit le garçon qui alla dans la hutte auprès du personnage, y arriva et s'assit. L'être (invisible) lui demanda alors pourquoi son père voulait le tuer. Il voulait me tuer parce qu'il dit que je suis plus beau que lui.

Au matin il lui donna cet ordre : « Va chercher au village un bœuf qui est à moi ; tu y trouveras des gens et, en arrivant, tu leur diras : Il m'a envoyé chercher un bœuf. » Le jeune garçon partit, arriva et parla ainsi. On prit un bœuf ; on le lui donna, il s'en retourna en le conduisant et alla l'attacher sur la place. Le soir, le personnage (invisible) l'appela pour manger. Il répondit « Oui, mon père », et il entra et mangea. Puis, ayant fini de manger, il dit : « Mon père, j'ai mangé. » — « C'est bon, mon

a ku : « Baba, ndi dile. » Ši ku : « Hi šone, mumfana ! Huma handle. » Ši teka šibya ši mukisa. Ši bekisa buye-tlelo, ši mu bitana a ta ta yetlela. Loko byi šile, a huma handle lwe wa ndisana. Ši mu bitana, a ku : « Baba ! » Ši mu ruma, ši ku : « Yana ku muti lowu u nga ya ku wone tolo, u ya dyula banhwanyana babiri. Loko u tllhasile u byela ba muti ba hlengeleta banhwanyana ba ku tala, ku ta langa wene ha ša ku. » Loko a tllhasile, a hlaya. Ba yentšya hi laha a rumiwiki ha kone. Ba buyisa banhwanyana ba ku tala, a langa babiri ; a muka na bu, a ya tllhasa, a thamisa na bu handle. Ši mu bitana, ši ku : « Mumfana ! » A ku : « Baba ! » Ši ku : « U buyile ? » A ku : « Ndi buyile. » Ku banhwanyana, ku bona muñwe a tšhaba, a ku : « Ndi nga tolobeli ku thama ku leši ša ku ka ndi nga ši boni. » Ku bona muñwe, a tiya. Kutani ši bitana banhwanyana ba ya ku ya da ša-ku-da. Loko ba hetile ku da, lwe wa ndisanyana a hlaya, a ku : « Baba, hi dile. » Ši ku : « Hi šone ! human handle. » Muñwe lwe wanhwanyana lwe wa ku tšhaba a bulabula ni makwabu a ku : « Mine, ndi nga thami. » Šone ši mu yingela, ši byela lwe wa ndisanyana, ši ku : « Mu helekete, u tlhela u ya teka muñwanyana. » A mu heketa, a tlhela a ya teka muñwana, a buya na ye. Kutani ši nyika lwe wa ndisanyana amakapulana, ši ku : « Nyika abakata'ku. » Kutani a thamisa, ši nga ha mu rumi mbangu.

Kutani ši mu langisa, ši ku : « Langa leši u dyulaka šone : loko u dyula ndi ku nyika yimpi, u ya dlaya tatana wa ku ni bhanu ba tiko hikwabu, u hanyisa tatana wa ku lwe wa ndisana ni mamana wa ku. » Yene a hlaya a ku : « Nda ši ranča ku ya dlaya bhanu hikwabu ni tatana wa nga, ndi hanyisa ntsena mamana ni tatana lwe wa ndisana lw'a nga ndi hanyisa. » Kunene a mu hume-

garçon ; sors » répondit l'autre qui prit les ustensiles, les remit en place, prépara la couchette et l'appela. Il vint dormir.

Le lendemain, le jeune garçon sortit. Le personnage (invisible) l'appela. Il répondit : « Oui, mon père ! » Alors il lui donna cet ordre : « Va au village où tu es allé hier, et prends-y deux jeunes filles. A ton arrivée, dis aux gens du village de rassembler de nombreuses filles et tu les choisiras selon ton goût. » Arrivé au village, il exécuta la commission dont il était chargé. Eux firent comme on lui avait ordonné ; ils lui amenèrent beaucoup de jeunes filles. Il en choisit deux et s'en retourna avec elles. Puis il arriva (à la hutte) et s'assit dehors avec elles. L'autre l'appela disant : « Mon garçon ! » Il répondit : « Oui, mon père. » — « Tu es de retour ? » — « Oui ! » Or l'une de ces jeunes filles se mit à craindre et dit : « Je n'ai pas l'habitude de demeurer chez un être invisible. » L'autre eut le courage de rester. Le personnage appela les jeunes filles pour aller manger. Lorsqu'elles eurent fini, le jeune garçon dit : « Mon père, nous avons mangé. » — « Bien, sortez ». La jeune fille craintive discuta avec sa sœur et lui dit : « Moi, je ne veux pas rester. » Le personnage invisible l'entendit et il dit au jeune garçon : « Raccompagne-la chez elle et va en prendre une autre ». Il la raccompagna, en prit une autre et revint avec elle. Le maître de la hutte lui donna des couvertures et lui dit : « Donne-les à tes épouses. » Il demeura là et l'autre ne l'envoya plus nulle part.

Enfin il donna au jeune homme à choisir. Il lui dit : « Choisis ce que tu aimes le mieux : Si tu veux que je te donne une armée pour aller tuer ton père et tous les habitants du pays, quitte à n'épargner que ton oncle et ta mère. » Il répondit : « Je veux bien aller tuer tous les gens et aussi mon père, quitte à n'épargner que ma mère et mon oncle qui m'a sauvé ». Le personnage invisible lui procura une armée ; il partit et alla tuer tous les gens y compris son père. Il ne resta que sa mère et son oncle qui l'avait sauvé. Il revint avec eux. Lorsqu'il fut de re-

šela yimpi, a famba na yu, a ya dlaya bhanu hikwabu ni tatana wa kwe. Ku sala mamana wa kwe ni tatana wa kwe lw'a nga mu hanyisa. A buya na bu. Loko a buyile na bu, ši ba nyika muti; tatana wa lwe wa ndisanyana ni mamana wa kwe ba thama kone. Lwe wa ndisanyana, yene, a thama mutin wa šone.

Hi byone bugamu.

Šihitana ša Nhloko.

Ku bona lwe wansati a beleka bana, a wundla, ba fa hikwabu. A sa a kuma hi ku duhala, a hluleka ku dīma. Ša-ku-da, a hamba a ku famba, a yima tinyangwen ta balungu, a kombela. A kombela balungu, ši ba kola, ba mu nyika nyume, a ya šeka, a da. Loko byi ša n'a pfimbyelile hi yo nyume leyo. Lwe wansati lweyo a yetlela masiku mabiri; le'da buraru, a ši bona lešaku yi nyimba! na afa ši šiduhati (a fana na Mimhunwanyana). Loko nyimba yi kulile, yi mu hlula ku famba, a ya kombela ša-ku-da. Kutani a luŋwa, a phuluka. Loko a phulukile, afa aŋwana lweyo, e nge na milenge! a ku ba ni nhloko, ni šifuba, ni maboko. A bito da kwe, i Nhloko. Loko a nga si temiwa likabana, a ku: « Ša-ke, mamana, leši u nga ndi yandlaleliki kapulana, kasi basatikuloni, loko ba belekile, ba yandlalela nwanana? » Mamana wa kwe a ku: « Šana-ke, nwan'a nga, ndi ta di kuma kwini, leši ndi nga šisuwana, ni likuku a ndi na lu! » Ku bona Nhloko a ku: « We, mamana! ndi dyulele apapela, ndi tala, ndi ku nyika u famba. » Mamana wa kwe a famba, a ya rola papela amarūwa, a mu nyika; afa ša ku tala ha šone, a humi na šu ndeni; ni nhlembeto ya ntinta, afa a humi na yu ndeni ku mamana wa kwe.

tour avec eux, le maître de la hutte leur donna un village où ils demeurèrent, l'oncle et la mère. Quant au jeune homme, il resta au village de cet être-là.

Voilà la fin.

Conte de Grosse-Tête.

Une femme mit au monde des enfants, elle les éleva. Ils moururent tous. Puis elle devint vieille et incapable de labourer son champ. Alors, pour sa nourriture, elle allait se tenir auprès des portes des Blancs pour en demander. Elle mendiait aux Blancs. Ceux-ci en eurent assez et lui donnèrent un pois. Elle alla le cuire et le mangea. Le lendemain elle était toute gonflée à cause de ce pois. Lorsqu'elle eut dormi deux nuits encore, cette femme vit qu'elle était en état de grossesse. Or elle était toute vieille. (Elle ressemblait à Mémounouayana.)³³ Lorsque sa grossesse fut avancée, elle ne put plus aller mendier de la nourriture. Puis, lorsque vinrent les douleurs et qu'elle enfanta, il se trouva, quand elle eut enfanté, que son enfant n'avait point de jambes. Il n'avait qu'une tête, une poitrine et des mains. Son nom fut Grosse-Tête. Avant même qu'on eût coupé le cordon il dit : « Hé ! ma mère ! qu'est-ce à dire que tu n'étendes pas une natte par terre pour moi, tandis que les autres femmes font cela pour leur enfant, quand elles le mettent au monde ? » — « Mais, mon fils, dit-elle, où trouverai-je une natte, moi qui suis une pauvre ? Je ne possède point de natte ! » Grosse-Tête répondit : « Ma mère, va me chercher un papier afin que j'écrive quelque chose, je te le donnerai et tu partiras avec. » Sa mère s'en alla ramasser un papier dans les rues et le lui donna. Or tout ce qu'il faut pour écrire était sorti avec lui du sein de sa mère ; l'encrier aussi était sorti avec lui du sein de sa mère.

Kutani Nhloko a ɥalela ku hosi, a kombela tlosi ɥa ku mu fukumeta ni ŝita ɥa ku ɣunga mamana wa kwe a yambala, ni homu ya ku mu sengela nɥhwamba, ni wandisanyana, ni saka ɥa mpunga ni marumana, ni ɥa tinyawa, ni mabele, ni maphila, ni mbuti. Loko a hetile ku tala. a nyika mamana wa kwe ku yisa papela leɥo ku hosi. Mamana wa kwe a famba na ɥu, a ya kuma na ku ɥhami nyangwen muyimeli wa le nyangwen. Mamana wa Nhloko a kombela ku nhingena, a pfumeleliwa. A nhingena, a nyika papela. Hosi yi hlaya, yi ŝi yingela, yi nyika Nhloko hikwaŝu leŝi a kombeliki ŝone. Yi bita ba-patŝisi ku ɣwala amintŝhumu yoleyo. Hosi yi ɥala papela ɥa ku bitana Nhloko ku ta munduku.

Mamana wa Nhloko a ɣanga mahlwen. Loko ba tlhasile, ba beka. A ku ku bone : « Tlhabani mbuti, nɥi khwebela busahana. » Ba-phatŝisi ba tlhaba, ba ku huhula ŝiro, ba da ba famba Loko ba fambile, ni miŝo, a bandeka mati, a hlamba, a hlantŝa ni nwana. Ba famba, ba ya ku hosi. Loko ba tlhasile, hosi yi ku : « Nɥi nyike nwana, nɥi mu bona. » A sungula hi ku ɥhaba; ahosi yi bitana anwana wa kwe wa wanhonyana, Minina.

Ku ti loko Minina a ɥekile nwana, a ɥhaba ngopfu, a yala ni nwana ku mu nyika mamana wa kwe. Ku bona tatana wa kwe, e ku hlunduka a ku wutla Nhloko a nyika mamana wa kwe. Mamana wa Nhloko a hanga muka. A sala, a nga di ŝa-ku-da Minina, a ɥyula ni ku tisunga, a yetlela masiku mararu, a nga di ntŝhumu. Tatana wa kwe a hlunduka a ku : « ŝana u yali bhanu banene la'ba faka ba ta ku ta ta ku buta ni tihosi ta balungu, u ɣanda Nhloko? ŝi nɥi khomisa tingana, mine! » Tatana wa kwe a ɥalela abalungu la'bakulu, a ba bita ba ta ta khanela ku khoma Minina ku ya mu dlaya. Kutani ba hlengeletana; tatana wa

Grosse-Tête écrivit au Gouverneur et lui demanda un drap pour le couvrir, une pièce d'étoffe pour coudre un vêtement à sa mère, une vache pour qu'on pût lui traire du lait, un jeune domestique, un sac de riz, d'arachides, de pois, de millet, de sorgho, enfin une chèvre. Lorsqu'il eut fini d'écrire, il donna la lettre à sa mère afin qu'elle allât la porter au Gouverneur. Sa mère partit avec le papier et trouva un garde à la porte. La mère de Grosse-Tête demanda la permission d'entrer. On l'autorisa ; elle entra et remit la lettre au Gouverneur. Celui-ci la lut, comprit ce qu'elle signifiait et donna à Grosse-Tête tout ce qu'il avait demandé. Il appela des porteurs pour transporter tous ces objets. Puis le Gouverneur écrivit une lettre pour appeler Grosse-Tête à venir le lendemain.

La mère de Grosse-Tête partit en avant. Quand les porteurs furent arrivés, ils déposèrent leurs charges. Elle leur dit : « Dépecez la chèvre pour que je mange à la façon des nourrices. » Les porteurs la dépecèrent, prirent un peu de viande à chaque membre et mangèrent. Puis ils partirent ; lorsqu'ils furent partis, au matin, elle chauffa de l'eau, se lava et baigna l'enfant. Ils se mirent en route et allèrent auprès du Gouverneur. Quand ils furent arrivés, le Gouverneur dit à la mère : « Donne-moi l'enfant que je le voie ». Il commença à être tout heureux, le Gouverneur, et il appela sa fille Minina.

Lorsque Minina eut pris le bébé, elle fut toute joyeuse et refusa de le rendre à sa mère. Son père se mit alors en colère ; il enleva l'enfant de force et le donna à la mère. Celle-ci s'en retourna alors à la maison. Désormais, Minina ne mangea plus rien. Elle voulut même se suicider ; elle dormit trois jours sans prendre aucune nourriture. Son père se fâcha et lui dit : « Comment donc ! tu as refusé de beaux partis qui étaient venus te demander en mariage et même des seigneurs blancs et tu aimes Grosse-Tête ? Cela me fait honte à moi ! »

Il écrivit alors aux autorités des Blancs et les convoqua pour discuter cette affaire afin que Minina fût emprisonnée et mise à mort. Ils se rassemblèrent et le père de la jeune fille leur dit : « Je ne veux pas la tuer, car si je la tuais elle ne souffrirait plus. Il faut qu'on fasse jouer la fanfare et qu'on la conduise

lwe wanhonyana a ku : « Nđi nga mu dlaye ; loko nđi mu dlaya a nga ka a nga yingeli ku babisa ; a fanela ku yimbeliwa n̄thumba, a fambisiwa a ya ku ye Nhloko ; a nga teki kapulana, a ta ku famba ni leđi a nga na ɗu ammirin. » Ba yentsya šošo.

Loko ba mu hlongola, yene a ku famba n'e ni ku ɗhaba a ku : « Kunene hosi yi nđi pfunile, ba nđi mukisaka ku Nhloko ; mbilu ya nga yi thabile ! »

Minina a ba ni liṙanđu lo'likulu, a tira n'a belekile Nhloko. Mamana wa n̄wana if'a li : « Nđi nyike nđi ku pfuna. » Minina a yala a ku : « Țika, we mamana, nđi ta mu beleka mine. » Afa ba nge na yindlu yinene, u li n̄tonga. Loko ba yetlela, ba teka milenge ba mi beka handle, ba nhingenisa tinhloko ko n̄tongen.

Nhloko loko a bona lešaku a ba na yindlu yinene, a huma ni busiku, a ku : « Šitleñwana ša nga, šitleñwana ša nga, ša tatana, a ku hume yindlu ya ku yetlela mine ! » A muka a ya yetlela : ku huma šilungu šibiṙi, šinwe ši ba ša mamana wa kwe, le'šikulu ši ba ša kwe ni nsati. Ku huma ni mabokisi ya minkhanṙu ya kwe ni ya nsati. Ku huma ni malanđa ya babanuna ni ya babasati. Loko byi šile, mamana wa kwe a nga si na pfuka a ku ku Minina : « Nđi loṙile ! Kamba mimpfungula leyi nđi loṙiki ; mi li la, tinhlokwen ; u ya pfula, u labisa amakwarutu, u labisa le'ši nga mabokisen ya ku ; kumbe šana amiloṙo ya nga minene. »

Kutani loko Minina a pfulile, a labisa, a bona maṙoko la'ya hombe afaka ma nga si na boniwa ; a butisa a ku : « Šana leši, ši pfa kwin, Nhloko ? » Minina a sungula ku tela hi ku ɗhaba, a ɗala papela ku ya byela mamana wa kwe ni tatana wa kwe, a ku : « Ni loko ma nđi hlongolile, mi, leši nđi tiki ta, a ši kone leši nđi ši pfumalaka. »

pour qu'elle aille retrouver cette Grosse-Tête. Qu'elle ne prenne aucun vêtement de rechange, elle ira avec celui qu'elle a mis sur son corps. Ils décidèrent ainsi.

Lorsqu'ils l'eurent ainsi chassée, elle partit toute joyeuse, disant : « Le Gouverneur m'a rendu vraiment service, vraiment ! on m'envoie chez Grosse-Tête ! Mon cœur est heureux ! »

Minina eut pour lui un grand amour. Elle travaillait tout en le portant sur ses épaules. Sa mère lui disait : « Donne-le moi que je te soulage un peu. » Minina refusait, disant : « Laisse-le moi, mère ! je le porterai bien moi ! » Ils ne possédaient pas une maison convenable. C'était une toute petite hutte. Pour dormir, ils prenaient leurs jambes et les étendaient dehors : il n'y avait que les têtes qui entrassent dans la hutte.

Or Grosse-Tête, ayant vu qu'ils n'avaient pas de hutte convenable, sortit durant la nuit et dit : « Mon anneau ! mon anneau ! anneau de mon père ; qu'il paraisse une maison où je dormirai, moi. » Il s'en retourna dormir. Il sortit alors deux maisons (européennes) de Blancs, l'une fut celle de sa mère, l'autre la sienne et celle de sa femme. Il parut aussi des malles pleines d'habits pour lui et sa femme. Il sortit aussi des serviteurs et des servantes. Au matin, avant de se lever, la mère dit à Minina : « J'ai fait un rêve : Cherche les clés auxquelles j'ai rêvé ; elles sont là près de nos têtes. Va ouvrir et va regarder les chambres et ce qu'il y a dans les malles ; peut-être que mes rêves sont une réalité ! »

Lorsque Minina eut ouvert, elle regarda et vit de belles robes telles qu'on n'en avait encore jamais vues ! Elle interrogea Grosse-Tête et lui dit : « D'où toutes ces choses viennent-elles ? » Elle commença à être pleine de joie, elle écrivit une lettre pour le faire savoir à sa mère et à son père leur disant : « Bien que vous m'ayez chassée, pour moi, depuis que je suis venue ici, il n'est pas une chose dont j'aie manqué. » Mais ses parents ne lui écrivirent pas de lettres, car ils étaient fâchés de ce qu'ils n'a-

Kambe bone ba nga ɽali papela ; ba miyela hikusa afa ba hlunɽuka hi lešaku a ba tšalanga űwana, lešaku ba ku tšala űwana a yala bhanu banene, a ɽanda lwe wa ku pfumala milenge.

Ni busiku, loko ba yetlele hikwabu, Nhloko a bonaka lešaku Minina iwa kaɽateka hi ku mu beleka, a ɽyula ku huma anhlokwen. Loko a humile, a ya pfula bokisi ɽa kwe, a ku yambala minkhanɽyu, ni matlengwa, ni lipanga, ni šilembe ša buhosi, a ya ɽhamisa atafulen, a da ša-ku-da leši ba ši siyiki ku fihlula ha šone. Loko a dile, a ɽaha kanuti ; loko a ɽahile, a tšyukumeta, a teka papela, a ɽala, a hlaya hi le nɽen ka mbilu, a tšhaba ku bulabula, suka Minina a pfuka. Loko a hetile ku hlaya papela, a ya susa minkhanɽyu a tlhela, a ngingena nɽeni ka nhloko ya kwe, a yetlela.

Loko bya ha ša nyana, a bita Minina a ku : « Pfuka, u nɽi bandekela ša-ku-da nɽi da. Na afa masiku a nge ngi yentšya. Minina a pfuka, a ya ku ya teka ša-ku-da, a kuma ši nge kone ; a ku : « Mamanee ! ša-ku-da a ši kone ; ingi ku di yini ? » Kutani Nhloko a ku : « A ku danga ntšhumu ; hi wene u nɽi ɽimbelaka, u ku nɽi nga fihlule, u nyikaka bakata'ku. Nɽi ta ku hlongola, nɽi ku khata, nɽi ku yentšya leši ba kwenu ba nga ku yentšya šone. » Minina a babiseka ngopfu-ngopfu, a ɽila a ku : « U nɽi babisa hi leši u liki nɽi nyiki banuna ba nga ša-ku-da, kasi a nɽi ɽyuli baűwana banuna. Anha u ku nɽi ɽuka ntsena, ni loko u ba, u ba. »

Minina a ku ku lwe wanhwanyana a fanaka na Dumengo : « Nɽi ta ku ba ɽuma ba ku dlaya, leši u daka ša-ku-da, u nɽi ɽukisa. » A bulabulela lwe wa nɽongwana, a ku : « Loko wa ku yengeta u da, leši nɽi ku ɽikiki namunhla, munɽuku nɽi ta ba ɽuma, ba dlaya. Lwe wa nɽo-

vaient pas mis au monde une fille convenable. Ils avaient une fille qui refusait les beaux partis et qui aimait un être privé de jambes !

Or, la nuit, lorsqu'ils étaient tous endormis, Grosse-Tête voyant que Minina était ennuyée de le porter toujours, chercha à sortir de sa propre tête. Lorsqu'il fut sorti, il alla ouvrir sa malle et se revêtit de ses habits, de ses galons, de son sabre, de son casque de chef ; il alla s'asseoir à la table et mangea toute la nourriture qu'on avait laissée pour le déjeuner (du lendemain). Ayant bien mangé, il fuma un cigare. L'ayant fumé il jeta loin (ce qui restait) ; puis il prit un morceau de papier et écrivit. Il relut ce qu'il avait écrit à voix basse, (littéralement dans l'intérieur de son cœur), craignant de parler haut, pour ne pas réveiller Minina. Ayant terminé la lecture de sa lettre, il enleva ses habits, rentra dans sa tête et dormit de nouveau.

Lorsque le jour commença à poindre, il appela Minina et lui dit : « Lève-toi et chauffe-moi de la nourriture, afin que je mange. » Or il n'avait jamais fait cela. Minina se leva, alla chercher de la nourriture et trouva qu'il n'y en avait plus ; elle dit : « Mère, la nourriture n'y est plus. Qu'est-ce qui peut bien l'avoir mangée ? » Grosse-Tête lui dit : « Elle n'a pas été mangée ! C'est toi qui veux m'en priver ! tu ne veux pas me donner à déjeuner et tu régales tes amants ! Je te chasserai, je te punirai, je te ferai ce que tes parents t'ont déjà fait ! » Minina fut très attristée et pleura, disant : « Je souffre de ce que tu prétends que je donne à manger à mes amants, tandis que je ne recherche nullement d'autres hommes. J'aime mieux que tu m'insultes tout simplement, ou même que tu me battes (que de me dire des choses pareilles) ! »

Minina dit alors à sa jeune domestique qui était de la grandeur de Domingo : « J'enverrai des gens pour te tuer, car c'est toi qui manges la nourriture et qui fais qu'on m'insulte. » Elle gronda cette fillette et dit : « Je t'ai fait grâce aujourd'hui, mais, si tu recommences à manger ce que j'ai laissé de reste ce soir, demain j'enverrai des gens pour te tuer. » Ces menaces de mort effrayè-

ngwana, šī mu tšhabisa lešī ba mu byelaka ku ya mu dlaya, n'a nge yene lweyi a daka ša-ku-da. A tšunya kapulana a dinganisa ka ku humeša mahlu, ku bona le'šī daka ša-ku-da ša bu. Loko dī pelile, lwe wa nšongwana loko a yi ku yetlelen na bone hikwabu ba yetlele, a labisa hi lomu a tšunyiki kone. Nhloko a sungula ku huma nhlokwen, a nduluki lweyi a nga ni milenge, a yentšya šanga hi lešī a nga yentšya šone tolo. Loko Nhloko a da, lwe wa nšongwana a mu bona, a ku : « Kasi ba ku ba ta ndi dlaya kasi ka ku da yene ! » Loko byi dšyula ku ša, Nhloko a hatla a pfuša Minina a ku : » Ndi nyike ša-ku-da. » Loko Minina a ya, a ya pfumala ša-ku-da. A hlunšukeliwa hi Nhloko šanga hi tolo. Minina a hlunšukela lwe wa nšongwana, a ku dšyula ku ya mu dlaya.

Lwe wa nšongwana a ku : « We, mamana, u nga ndi dlaye ! Ndi tšike, u ta ndi dlaya munšuku. » A yengeta a ku : « Lweyi a daka ša-ku-da, a ku ba Nhloko. A he ngi bona mulungu wa ku šonga lweyi a fanaka na ye hi ku šonga loko a humile anhlokwen. Hikusa mine ndi mu bonile hi lomu ndi nga tšunya kapulana. Namunhla ndi ta ku nyika ngoti, loko dī pelile, u tšimba anengen. Loko a humile, ndi ta ku koka ha yone, ndi ku pfuša, u ta mu bona. Kambe u nga hatle u tala-taleka, u ta hatlana na ye loko a ya akwarutu ku ya beka minkhanšyu. Mu khomeke kolaho. »

Loko ba yi ku yetlelen, Nhloko a sungula ku huma anhlokwen ya kwe, a ya yambala minkhanšyu, a ya teka ša-ku-da a da, a yentšya lešī a yentšyaka hi masiku. Lwe wanhwanyana a pfuša Minina hi ngoti ; na ye a šī bona kunene. Ku ti loko Nhloko a dšyula ku ya beka minkhanšyu a tlhela a buyela nhlokwen ya kwe, Minina a hatlana na ye, a mu khoma. Kutani Nhloko a ku : « Ndi tšike, Mi-

rent cette enfant, alors que ce n'était pas elle qui avait mangé cette nourriture. Elle fit un trou à sa couverture, et le fit assez grand pour regarder à travers, avec ses yeux, afin de voir qui mangeait la nourriture dans leur maison. Lorsque le soleil fut couché et qu'elle eut été se coucher, la fillette regarda par le trou qu'elle avait fait tandis que tous les autres dormaient. Grosse-Tête commença à sortir de sa tête et se transforma en un homme pourvu de jambes. Il fit ce qu'il avait fait la veille. Lorsqu'il mangea, la fillette le vit et se dit : « On prétend me tuer et c'est lui qui mange la nourriture ! » Lorsque le jour fut proche, Grosse-Tête se hâta de réveiller Minina et lui dit : « Donne-moi de la nourriture. » Quand elle alla en chercher, elle n'en trouva point et Grosse-Tête, comme la veille, s'emporta contre elle. Minina s'irrita contre l'enfant et voulut aller la tuer.

Mais celle-ci lui dit : « Ma mère, ne me tue pas, laisse-moi, tu me tueras demain. » Elle ajouta : « Celui qui mange la nourriture, c'est Grosse-Tête ! nous n'avons jamais vu un Blanc aussi beau que lui lorsqu'il est sorti de sa tête ; moi je l'ai vu par le trou que j'ai fait à ma couverture. Aujourd'hui, je te donnerai une ficelle. Quand le soleil sera couché tu te l'attacheras à la jambe. Lorsqu'il sera sorti, je te tirerai par la ficelle, je te réveillerai et tu le verras ; mais ne te hâte pas d'aller de-ci de-là... Tu le précéderas lorsqu'il ira dans sa chambre déposer ses habits ; saisis-le à ce moment-là. »

Lorsqu'ils furent allés se coucher, Grosse-Tête commença à sortir de sa tête et revêtit ses habits ; il prit de la nourriture, mangea et fit comme les autres jours. La jeune fille éveilla Minina au moyen de la ficelle et celle-ci vit tout en réalité ! Alors, lorsque Grosse-Tête voulut aller déposer ses habits pour retourner dans sa propre tête, Minina le précéda et le saisit. Grosse-Tête dit : « Laisse-moi, Minina, pour que je retourne dans ma propre tête rien qu'aujourd'hui, car j'en ai fort envie. » Minina

nina, nđi buyela ku nhloko ya nga namunhla ntsena, nđi nabelaka » Minina a ku : « I-hi ! Nđi nga ku țiketi, kasi u nđi řanisa, kasi u mhunu wa ku řonga. »

Loko byi řile, Minina a țalela babeleki ba kwe, a ba tibisa leřaku : nđi ni nuna lwe wa ku řonga. Leři afaka nđi yala bańwanyana babanuna, atilo afa đi nđi bekele yelweyi. Loko nsati a țalile, na yene nuna a țala, a ba byela leřaku : « Ni loko ba nabela ku ta, namunhla ba nga te, a ba te munduku hikwabu, ba ta ta tekana. »

Hosi loko yi yingelile leřo, yi țalela balungu la'bakulu, yi ba tibisa leřaku : « Nwana lweyi ba nga đilela yene, be : kutani i mhunu nene. Munduku hi siku đa ku tekana kwa kwe. Mi tilungisa hi ya kone munduku. »

Loko đi pelile, Nhloko a huma a ku : « Sitleńwana řa nga, řitleńwana řa nga, řitleńwana řa tatana, a ku hume mali le'ya libungu ni le'ya ntlhohe, yi tala ankintari wa nga hikwawu lo. Ku huma mimpongolo ya sope ni ya vinya ni ya řinibira ni ya hikwařu le'ři nwiwaka, ři konđa ři ya tlhasa anyangwen ya tatana, ři pala nđi teka nwana wa hosi. »

Ba tlhasa abakońwana. Ba sungula ku țhaba, ni ku losana ni mukońwana. Ku ta Babanyana ni Basurumana ni Ba-Khuwa ; bańwana ba ku na ba da řa-ku-da řa nkhubu, na bone ba ku wolela mapataka. Loko ba heti ku da, atatana wa kwe, amukońwana lwe wanuna, a sungula ku tlangela a ku : Ahina, nwan'a nga ! atilo đi na wene. Mine nđa ři bonile. Ni loko a ha řřaliwa, a řřaliwa n'a nge na milenge ; a huma n'a tiba ku țala. Nđi ku : Leři hi řa ku yentř a hi tilo. » Kutani mukońwana lwe wanuna, a ku : « Hi řone nwan'a nga ; nđi țhabile hi řoři afaka nđi holobela řone nđi ku : Lweyi a taka teka nwan'a nga, hi yene a taka fuma tiko, mine nđi nđuluka nřongwana. A

répondit : « Non point ! Je ne te lâcherai pas, car tu abuses de moi, toi qui en réalité es un homme magnifique ».

Au matin, Minina écrivit à ses parents pour leur faire savoir qu'elle avait un mari splendide. Si elle avait refusé d'autres hommes, c'est que le Ciel lui réservait celui-là. Lorsque la femme eut écrit, le mari écrivit lui aussi et leur dit que s'ils désiraient venir, ils ne vinssent pas le jour même mais le lendemain : car nous nous marierons ce jour-là, ajoutait-il.

Lorsque le Gouverneur apprit cela, il écrivit aux principaux des Blancs et leur annonça ceci : « Ma fille, sur laquelle j'ai pleuré, on dit qu'elle est maintenant une femme comme il faut. Demain, c'est le jour où elle se mariera. Préparez-vous, nous irons la voir demain. »

Lorsque le soleil fut couché, Grosse-Tête dit : « Mon anneau, mon anneau, anneau de mon père... qu'il paraisse de la monnaie rouge et de la monnaie blanche et qu'elle remplisse toute la cour de ma maison ici ! Qu'il paraisse des tonneaux d'eau-de-vie et de vin et de genièvre et de tout ce qu'on boit... jusqu'à ce que le tout atteigne la porte de mon père, afin que l'on voie clairement que j'épouse la fille du Gouverneur. »

Les beaux-parents arrivèrent. Ils commencèrent à se réjouir et à saluer leur gendre. Il vint des Banyans, des Musulmans, des Ba-Koua et d'autres gens qui, tout en mangeant la nourriture du festin, ramassaient aussi des pièces d'argent. Lorsqu'ils eurent fini de manger, le père de Grosse-Tête, son beau-père, commença à exprimer ses remerciements : « Vraiment, mon fils, dit-il, le Ciel est avec toi ! Moi je l'ai bien vu quand il est né, il est né sans jambes... mais il est venu au monde sachant déjà écrire. Or je dis que cela c'est l'œuvre du Ciel. » Le beau-père dit encore : « C'est bien, mon fils. Je suis heureux à cause de ce qui me mettait de mauvaise humeur autrefois. Je disais : Lorsque quelqu'un épousera ma fille, c'est lui qui gouvernera le pays et moi je redeviendrai un enfant... Retournons donc ensemble (à la ville) ». Grosse-Tête refusa et dit : « Non ! je resterai ici et m'en retournerai seul à la maison ».

hi muke kuñwe. » Nhloko a yala a ku : Nđi ta sala nđi muka šanga.

Loko ba mukile, afa ku sala la'ba ku popšya hi leši afaka ba nwile. Loko ku tllhasile ankama wa ku yetlela, Nhloko a huma, a ku : « Šitleñwana ša nga, šitleñwana ša nga, šitleñwana ša tatana, a ku muke ašilungu leši. » Ši muka kunene ni mintšhumu leyi afaka mi kone ; ka ku sala yene ni nsati wa kwe ni mamana wa kwe. Ba famba, ba ya tllhasa ašilungwin. Loko ba tllhasile, Nhloko a ku : « Šitleñwana ša nga, šitleñwana ša nga, šitleñwana ša tatana, a ku hume yindlu le'yikulu ya tiyindlu ta ku tala ahenhla, na yi kayariwi hi mali le'ya libungu, yi ba ya nga. Ku ñiñwana tlhelo a ku hume yindlu le'yi kayariwiki hi mali ya ntlhohe, yi ba ya mamana. Kunene ti huma tiyindlu toleto.

Loko byi ša, bhanu loko ba ku bo ya ku tiren, ba labisa ba bona tiyindlu le'ti tšhabisaka hi ku phatima ka tone. Ba tisukela hi ku tšhaba. Kutani la'ba ba tholaka ba ku : « Abhanu a ba kone ; ba tšhaba ku phatima ka tiyindlu le'ti nga kone. Šana hi nga fi šoši na ? » Kutani mukoñwana wa kwe, hikusa af'a tiba masingita la'ma yentšyaka hi mukoñwana wa kwe, a ku : « Mi nga tšhabe ; ku buyi hosi ; yi ta ta fuma tiko leđi. » Kutani Nhloko ni nsati wa kwe Minina ba thama ku fumen.

Hi byone abugamu bya šone.

Lorsqu'ils furent partis, il ne restait plus que les gens ivres d'eau-de-vie et d'autres boissons qu'ils avaient bues. Au moment d'aller dormir, Grosse-Tête sortit et dit : « Mon anneau, mon anneau, anneau de mon père... que cette belle maison disparaisse. » Elle disparut avec les objets qui y étaient. Il ne resta que sa femme et sa mère. Ils partirent et arrivèrent à la ville. Arrivés là, Grosse-Tête dit : « Mon anneau, mon anneau, anneau de mon père, qu'il sorte une grande maison avec de nombreuses chambres à l'étage et qu'elle soit toute crépie de pièces d'or... Que ce soit ma maison, et que, d'un autre côté, paraisse une maison crépie de pièces d'argent; que ce soit celle de ma mère. » En effet ces maisons-là parurent.

Au matin, quand les gens sortirent pour aller au travail, ils regardèrent et virent des maisons qui faisaient peur à cause de leur splendeur. Ils s'éloignèrent à force de craindre. Alors les patrons qui les avaient envoyés au travail se rassemblèrent et dirent : « Les ouvriers sont partis. Ils ont peur de la splendeur des maisons qui sont là. N'allons-nous pas mourir de faim actuellement ? » Mais son beau-père, qui connaissait les miracles accomplis par son gendre, leur dit : « Ne craignez pas ! c'est le Gouverneur qui doit régir ce pays qui est arrivé. » Alors Grosse-Tête et Minina, sa femme, vécurent dans les honneurs de la royauté.

Telle est la fin de ce conte.

Les Souris. (Conte koua.)¹

Un certain individu partit avec sa pioche pour labourer son champ. Mais, au lieu de commencer un champ, il se mit à creuser sur la route, à un endroit où les souris avaient fait leurs chemins souterrains. Il creusait, et, quand il en paraissait une, il la prenait et l'assommait. Alors le peuple des souris commença à pleurer et elles chantèrent un refrain disant :

Nous sommes mortes, cette année-ci ! Où nous réfugierons-nous pour vivre en famille ?

Tantôt elles chantaient de tristesse, tantôt de joie.

En les entendant, le laboureur se mettait à danser en rond. Il dansait, il dansait leur chant.

Sa femme lui demanda à quoi en était son travail. Elle découvrit qu'il n'avait pas labouré du tout. Elle le suivit un jour et se cacha pour voir ce qu'il faisait. Il creusait au lieu de labourer et, quand une souris arrivait regarder à l'ouverture du creux, il l'empoignait et l'assommait. Alors toutes les souris se mettaient à pleurer et à chanter. L'homme dansait ; toute la place était remuée et, au loin, l'herbe était pilée par son mari qui dansait en rond.

Lorsqu'elle eut vu cela, la femme sortit de sa cachette et lui dit : « Ah ! c'est ainsi que tu me viens en aide ? c'est comme cela que tu laboures ! tu passes ton temps à t'amuser avec les bêtes ? Eh bien ! j'en ai assez de t'entretenir. Je ne veux plus rien de toi ! » Ils se séparèrent là-même et ne vécurent plus ensemble !

¹ Bien que ce conte soit assez insignifiant, je le cite pour que le lecteur puisse juger de la grande ressemblance qu'il présente avec les contes ronga. C'est une des nombreuses illustrations du danger de la paresse, thème que les Bantou traitent assez volontiers malgré leur réputation de fieffés paresseux. Les Ma-Koua sont les indigènes des environs de Mozambique. Ils sont nombreux à Lourenço Marques et y ont introduit plus d'un de leurs contes. Voir *Likanga*, *Namachouké*, *Le Lièvre et l'Hi-rondelle* dans les *Chants et Contes des Ba-Ronga*.

Le Gambadeur-de-la-Plaine.

I

Un homme et une femme eurent d'abord un garçon, puis une fille. Lorsque la fille eut été achetée en mariage, les parents dirent au fils : « Maintenant nous avons un troupeau¹ à ta disposition ; c'est pour toi le moment de prendre femme. Nous allons te chercher une gentille épouse dont les parents soient de braves gens. » Mais il refusa absolument. « Non ! dit-il, ne vous donnez pas cette peine. Je n'aime pas les filles de par ici. Si je dois me marier, j'irai trouver moi-même celle que je veux. » — « Fais comme tu le désires, lui dirent ses parents. Mais si, plus tard, tu as des malheurs, ce ne sera pas notre faute. »

Il partit, quitta son pays, alla très loin, très loin, dans une contrée inconnue. Arrivé dans un village, il vit des jeunes filles qui pilaient le maïs, d'autres qui cuisaient. Il fit son choix à part lui, et se dit : « C'est celle-ci qui me convient ! » Puis il alla vers les hommes du village : « Bonjour, mes pères, leur dit-il. » — « Bonjour, jeune garçon. Que désires-tu ? » — « Je suis venu voir vos filles, car je veux prendre femme. » — « Bien, bien ! nous allons te les montrer, tu choisiras. »

Toutes furent amenées devant lui et il désigna celle qu'il voulait. Elle donna son consentement, elle aussi.

« Tes parents viendront nous voir, n'est-ce pas, et apporteront eux-mêmes le douaire ? » dirent les parents de la jeune fille. — « Pas du tout, répondit-il. J'ai le douaire avec moi. Prenez, le voici. » — « Alors, ajoutèrent-ils, ils viendront plus tard chercher ton épouse pour la conduire chez eux. » — « Non ! non ! je crains qu'ils ne vous insultent en exhortant la jeune fille² avec dureté. Laissez-moi la prendre tout de suite. »

Les parents de la nouvelle mariée y consentirent, mais ils la prirent à part dans une hutte pour lui adresser les recommandations d'usage : « Sois bonne avec tes beaux-parents, soigne bien

¹ Le douaire payé pour acheter une des filles, qu'il consiste en bœufs ou en livres sterling, sert presque toujours à procurer une femme à l'un des fils de la famille.

² Voir des détails sur cette curieuse coutume : *Les Ba-Ronga*, page 37.

ton mari. » Ils lui offrirent une fillette¹ pour lui aider dans ses travaux domestiques. Mais elle refusa. On lui en offrit deux, dix, vingt pour qu'elle choisît ; on passa en revue toutes les filles pour les lui proposer. « Non ! dit-elle, il vous faut me donner le Buffle du pays, notre Buffle, le Gambadeur-de-la-Plaine (Mutlangu wa libala). C'est lui qui me servira. » — « Comment donc ! dirent-ils. Tu sais que notre vie à tous dépend de lui. Ici, il est bien nourri, il est bien soigné. Que feras-tu de lui dans un autre pays ? Il aura faim ; il mourra et nous mourrons tous avec lui. » — « Mais non ! dit-elle. Je le soignerai bien. »

Avant de quitter ses parents, elle prit avec elle une petite marmite contenant un paquet de racines médicinales, puis une corne pour ventouser, un petit couteau à incisions et une calebasse pleine de graisse.

Elle partit avec son mari. Le Buffle la suivit ; mais il n'était visible que pour elle. L'homme ne le voyait pas. Il n'avait aucune idée que le Gambadeur-de-la-Plaine fût l'aide qui accompagnait sa femme.

II

Quand ils furent de retour au village du mari, toute la famille les accueillit avec des exclamations de joie : « Hoyo-hoyo-hoyo ! Tiens, lui dirent les vieux, tu as donc trouvé femme ! Tu n'as pas voulu de celles que nous t'avons proposées, mais peu importe ! C'est bien ! Tu en as fait à ta tête. Si tu as des ennuis, tu ne t'en plaindras pas. »

Le mari accompagna sa femme aux champs et lui montra quels étaient les siens et ceux de sa mère. Elle prit note de tout et retourna avec lui au village. Mais en route, elle dit : « J'ai laissé tomber mes perles dans le champ, je vais les rechercher. » C'était pour aller voir le Buffle.

Elle dit à celui-ci : « Tu vois la lisière des champs. Demeures-y ! Il y a aussi là une forêt dans laquelle tu peux te cacher. » Il répondit : « C'est cela ! »

Quand elle voulait aller à l'eau, elle ne faisait que traverser

¹ C'est la coutume qu'une sœur cadette aille aider à la nouvelle mariée à couper son bois, puiser son eau. Elle sera plus tard la bonne des enfants qui naîtront.

les champs cultivés et poser sa cruche là où se tenait le Buffle. Celui-ci courait en puiser au lac et rapportait à sa maîtresse le vase plein. Lorsqu'elle voulait du bois, il allait par la brousse, cassait des arbres avec ses cornes et en rapportait autant qu'il en fallait. Au village, les gens s'étonnaient : « Quelle force elle a, disaient-ils. Elle est tout de suite de retour du puits ! En un clin d'œil elle a ramassé sa gerbe de bois mort ! » Mais personne ne se doutait qu'elle était secondée par un Buffle qui lui tenait lieu de petit domestique !

Seulement, elle ne lui apportait rien à manger, car elle n'avait qu'une assiette pour elle et son mari. Or, là-bas, à la maison, on avait une assiette exprès pour le Gambadeur-de-la-Plaine, et on le nourrissait avec soin. Il eut faim. Elle apporta sa cruche et l'envoya à l'eau. Il partit, mais il sentait la douleur angoissante de la faim.

Elle lui montra un coin de brousse à labourer. Durant la nuit, le Buffle prit la pioche et fit un champ énorme. « Qu'elle est habile, » disait tout le monde. « Comme elle a vite labouré ! »

Mais le soir, il dit à sa maîtresse : « J'ai faim ! et tu ne me donnes rien à manger ? Je ne pourrai plus travailler. » — « Hélas ! dit-elle, qu'y faire ? Il n'y a qu'une assiette à la maison. Les gens avaient raison, chez nous, quand ils disaient que tu devrais te mettre à voler ! Oui ! vole seulement. Viens dans mon champ, ici, et prends un haricot par-ci, un haricot par-là. Puis va plus loin. Ne détruis pas tout au même endroit. Peut-être que les propriétaires ne s'en apercevront pas trop et que leur dos ne se cassera¹ pas de saisissement ! »

Durant la nuit, le Buffle vint ; il happa un haricot par-ci, il happa un haricot par-là. Il sauta d'un coin à l'autre, puis s'en fut se cacher. Au matin, quand les femmes vinrent aux champs, elles n'en crurent pas leurs yeux : « Hé ! hé ! héééé ! qu'est-ce que cela ? Jamais on n'a rien vu de pareil. Une bête sauvage qui ravage nos plantations et l'on peut suivre ses traces ! Ho ! le pays est bien malade ! » Elles s'en furent conter l'affaire au village.

Le soir, la jeune femme alla dire au Buffle : « Ils ont été bien étonnés, mais pas trop. Ils n'ont pas eu le dos cassé. Va voler plus loin cette nuit. » Ainsi fut fait. Les propriétaires des champs ravagés poussèrent les hauts cris. Elles s'adressèrent

¹ Expression qui désigne l'étonnement extrême, la stupéfaction.

aux hommes et les prièrent d'aller monter la garde avec leurs fusils.

Le mari de la jeune femme était un fort bon tireur. Il se posta dans son champ et attendit. Le Buffle pensant qu'on le guetterait peut-être là où il avait volé la veille, revint manger les haricots de sa maîtresse, là où il avait brouté le premier jour. « Tiens, dit l'homme, c'est un buffle. Jamais on n'en avait vu par ici. Voilà une chose étrange. » Il tira. La balle entra près du trou de l'oreille, dans la tempe, et sortit de l'autre côté par l'endroit correspondant. Le Gambadeur-de-la-Plaine fit un saut et tomba mort. « J'ai fait un bon coup », s'écria le chasseur, et il alla l'annoncer au village.

Aussitôt sa femme commença à geindre, à se tordre : « Aie ! aie ! j'ai mal au ventre ! aie ! » — « Calme-toi », lui dit-on. Elle faisait semblant d'être malade, mais, en réalité, c'était pour expliquer ses pleurs et son saisissement à l'ouïe de la mort du Buffle. On lui donna de la médecine, mais elle la jeta derrière elle sans qu'on la vît.

III

Tous se levèrent, les femmes avec leurs paniers, les hommes avec leurs armes, pour aller dépecer le buffle. Elle resta seule au village. Mais bientôt elle alla les rejoindre, se tenant la ceinture, gémissant et criant. « Que fais-tu de venir ici ? lui dit son mari. Si tu es malade, reste à la maison. » — « Non, je ne voulais pas demeurer seule au village. » Sa belle-mère la gronda, lui dit qu'elle ne savait ce qu'elle faisait, qu'elle se tuerait en agissant ainsi.

Quand ils eurent rempli les paniers de viande, elle dit : « Laissez-moi porter la tête. » — « Mais non, tu es malade, c'est trop lourd pour toi ! » — « Non, dit-elle ; laissez-moi. » Elle s'en chargea et partit.

Arrivée au village, au lieu d'aller dans sa maisonnette, elle entra dans le réduit des marmites et y déposa la tête du buffle. Elle y resta obstinément. Son mari s'en fut la chercher pour qu'elle revînt dans sa hutte, disant qu'elle y serait mieux. « Ne me trouble pas ! » répondit-elle durement. Sa belle-mère vint à son tour, lui parla avec douceur. « Pourquoi m'ennuyez-vous ? répon-

dit-elle aigrement. Vous ne voulez pas me laisser dormir un peu ? » On lui apporta de la nourriture, elle la poussa de côté. La nuit vint. Son mari se coucha, mais il ne dormait pas, il écoutait.

Elle alla chercher du feu, mit cuire de l'eau dans sa petite marmite, y introduisit le paquet de médecine qu'elle avait apporté de chez elle. Puis elle prit la tête du Buffle et opéra avec son rasoir des incisions devant l'oreille, à la tempe, là où la balle avait atteint l'animal. Elle y appliqua la corne à ventouser, aspira, aspira de toutes ses forces. Elle réussit à extraire des caillots de sang, puis du sang liquide. Ensuite elle exposa la place en question à la vapeur d'eau sortant de la marmite, tout en l'oignant de la graisse conservée dans laalebasse. Cela fait, la blessure était allégée. Alors elle chantonna ce qui suit :

E ! Tatana ! Matlangu-wa-libala !
Ba hlayile ba ndi byela, Matlangu-wa-libala
Ba ku : U rwala munyama u ngumbangumbala ni busiku,
Matlangu-wa-libala.
U ka nhlampfura ya marumbi ! Nwantabu-ntabu !
Muntlhanti wa sibulwa ! Matlangu-wa-libala !

Hé ! mon père ! Gambadeur-de-la-Plaine !
Ils me l'ont bien dit, ils me l'ont bien dit, Gambadeur-de-la-Plaine :
Ils m'ont dit : C'est toi qui vas par l'obscurité profonde, qui erres de tous
côtés durant la nuit, Gambadeur-de-la-Plaine !
C'est toi la jeune plante de ricin qui croît sur les ruines, qui meurt avant
le temps, dévorée par le ver rongeur...
Toi qui fais tomber fleurs et fruits dans ta course, Gambadeur-de-la-Plaine !

Quand elle eut fini ses incantations, la tête bougea. Les membres revinrent. Le Buffle commença à se sentir revivre ; il secoua ses oreilles et ses cornes ; il se dressa, étendit ses membres.

Mais voilà le mari, lequel ne dormait pas dans sa hutte, qui sort en se disant : « Qu'a-t-elle donc à pleurer si longtemps, mon épouse ? Il faut que j'aie voir pourquoi elle pousse ces gémissements. » Il entre dans le réduit aux marmites et l'appelle. Elle lui répond d'un ton plein de colère : « Laisse-moi. » Mais voilà la tête du buffle qui retombe par terre, morte, transpercée comme auparavant !

Le mari rentra dans sa hutte, n'y comprenant rien du tout, et n'ayant rien vu. Alors elle prit de nouveau sa marmite, cuisit la médecine, fit des incisions, appliqua la ventouse, exposa la blessure à la vapeur et chanta comme auparavant.

Hé ! mon père ! Gambadeur-de-la-Plaine !

Ils me l'ont bien dit, ils me l'ont bien dit, Gambadeur-de-la-Plaine !
Ils m'ont dit : C'est toi qui vas par l'obscurité profonde, qui erres de tous
côtés durant la nuit, Gambadeur-de-la-Plaine !

C'est toi la jeune plante de ricin qui croît sur les ruines, qui meurt avant
le temps dévorée par le ver rongeur !

Toi qui fais tomber fleurs et fruits dans ta course, Gambadeur-de-la-Plaine.

Le Buffle se redressa de nouveau. Ses membres revinrent. Il commença à se sentir revivre, il secoua ses oreilles et ses cornes, il s'étira. Mais le mari revint, inquiet, pour voir ce que faisait sa femme. Elle se fâcha contre lui. Alors il s'établit dans le réduit des marmites pour voir ce qui se passait. Elle prit son feu, sa marmite, tout le reste de ses ustensiles, alla dehors. Puis elle arracha de l'herbe pour faire un brasier et se mit une troisième fois à ressusciter le buffle.

L'aurore apparaissait déjà, mais sa belle-mère arriva et la tête retomba de nouveau à terre. Le jour parut, la blessure se corrompit.

Elle leur dit : « Laissez-moi aller au lac me laver toute seule ». On lui répondit : « Comment y arriveras-tu, malade comme tu es ? » Elle partit néanmoins et revint en disant : « J'ai rencontré sur le chemin quelqu'un de chez nous. Il m'a dit que ma mère est très, très malade. Je lui ai dit de venir jusqu'au village. Il a refusé, car, a-t-il dit, on m'offrira de la nourriture et cela me retardera. Il est reparti sur-le-champ, me disant d'aller en hâte de peur que ma mère ne meure avant mon arrivée. Maintenant adieu, je pars. » Or, tout cela, c'étaient des mensonges. Elle avait eu l'idée d'aller au lac pour arranger toute cette histoire et afin de trouver une raison d'aller chez les siens leur annoncer la mort de leur Buffle.

IV

Son panier sur la tête, elle partit, chantant le long des che-

mins le refrain du Gambadeur-de-la-Plaine. Les gens s'attroupaient après elle partout où elle passait, et ils l'accompagnèrent au village. Là elle leur fit savoir que le buffle n'était plus.

On envoya de toutes parts des messagers pour rassembler tous les habitants du pays. Ils firent de grands reproches à la jeune femme lui disant : « Tu vois, nous te l'avions bien dit. Tu refusais toutes les jeunettes que nous t'offrions, et tu as absolument voulu le Buffle. Tu nous as tous tués ! » Ils étaient là, lorsque le mari qui avait suivi sa femme entra dans le village. Il alla appuyer son fusil contre un tronc d'arbre et s'assit. Alors tous le saluèrent en lui disant : « Salut ! criminel. Salut ! toi qui nous as tous tués. » Il n'y comprenait rien et se demandait comment on pouvait l'appeler meurtrier, criminel. « J'ai bien tué un Buffle, pensait-il, c'est tout. » — « Oui, mais ce Buffle c'était l'aide de ta femme. Il allait puiser l'eau pour elle ; il coupait son bois, il labourait son champ. » Le mari tout étonné leur dit : « Pourquoi ne me l'avez-vous pas fait savoir ? Je ne l'aurais pas tué. » — « Et voilà, ajoutèrent-ils, notre vie dépendait de lui. »

Alors tous commencèrent à se couper le cou, la jeune femme la toute première, en criant :

Hé ! mon père, Gambadeur-de-la-Plaine...

Puis ses parents, ses frères, ses sœurs vinrent l'un après l'autre en faire autant ; l'un dit :

C'est toi qui vas par l'obscurité !

L'autre reprit :

Toi qui te portes de tous côtés durant la nuit !

Un autre :

Tu es la jeune plante de ricin qui meurt avant le temps.

Un autre :

C'est toi qui fais tomber fleurs et fruits dans ta course...

Ils se coupèrent à tous le cou et exécutèrent même les petits enfants que l'on portait sur le dos dans des peaux ; « car, disaient-ils, à quoi bon les laisser vivre, puisqu'ils deviendraient quand même fous ».

Le mari retourna chez lui et vint raconter aux siens comme quoi il s'était trouvé les avoir tous tués en tirant le Buffle. Ses parents lui dirent: « Tu vois bien. Ne t'avions-nous pas bien dit qu'il t'arriverait malheur ? Quand nous t'offrions de te choisir une fille convenable et sage, toi, tu as voulu en faire à ta tête. Tu as perdu ta fortune à présent. Qui te la rendra, puisqu'ils sont tous morts, les parents de ta femme à qui tu avais donné ton argent ? »

C'est la fin.

NOTES RELATIVES AUX CONTES

¹ Le texte indigène des contes que nous donnons ici, est transcrit avec l'orthographe scientifique que nous avons adoptée pour la langue rongga, tandis que, dans toutes nos autres citations, nous avons estimé préférable d'accommoder à l'orthographe française les sons, les mots rongga que nous citons. Comme on le verra, notre alphabet rongga contient un certain nombre de signes que le français ne possède pas. Ils ont été empruntés pour la plupart au « Standard Alphabet » de Lepsius, savant linguiste, auteur d'un ingénieux système de notation phonologique. Voici quels sont ces signes et quelle est leur signification :

s avec un circonflexe retourné, c'est la chuintante : *ch* (dans chapeau).

s avec un circonflexe ordinaire, c'est un *s labial, très sibilant*, que j'ai rendu par *ps* dans les transcriptions en orthographe française.

z avec un circonflexe retourné, c'est notre *j* (dans jour).

z avec un circonflexe ordinaire, c'est un *j labial, sibilant*, d'ailleurs très rare.

t, d et r avec un point souscrit, c'est *tj, dj et rj*, où le *j* serait très atténué. Phonétiquement, c'est une cérébralisation de *tch, dj et r*.

n avec un point dessus, c'est une transformation du *n* équivalent à *ng*, dans certains mots anglais (singing, par exemple).

hl correspond à peu près à l'allemand *chl*. (Dans Bächlein, par exemple.)

L'accent tonique est presque toujours sur la pénultième. Les syllabes sont toujours ouvertes, c'est-à-dire qu'elles se terminent par une voyelle. On lit donc : *ba-nho-nyana*, et non *ban-ho-nyana* ; *ti-mhu-nti* et non *tim-hun-ti*.

Ajoutons que nous avons cherché à traduire ces contes aussi littéralement que possible, et sans viser à aucune élégance dans la version française.

² L'idée de chants magiques, à l'ouïe desquels s'opère une métamorphose, se retrouve dans le conte de « Nabandji » où une jeune fille devient licorne (bête légendaire) lorsqu'elle-même ou d'autres exécutent le refrain. (Voir *Les Chants et les Contes des Ba-Rongga*, page 246.)

³ Cette intervention de la *colombe* se rencontre dans d'autres contes. (Voir *Contes des Ba-Rongga*, « Le petit détesté », page 170.) Il est probable qu'elle n'appartient pas à la version originelle. On ne trouve, en effet, pas cet incident dans les histoires de Sikouloumé recueillies par MM. Theal et Jacottet en Cafrerie et au Lessouto.

⁴ Seule notre version représente Sikouloumé comme l'objet du mépris de son père et de ses frères.

Les autres garçons pourraient tuer Sikouloumé par jalousie ou par crainte superstitieuse en présence du miracle qui vient de s'opérer.

⁶ C'est une parole de défi, comme pour dire : Si toi, tu es incapable de fournir un abri à tes gens, moi je saurai bien le faire !

⁷ Dans la version cafre, Sikouloumé étend son manteau qui devient une hutte. Le miracle décrit ici est bien plus joli. Rien de plus pittoresque que ces quelques phrases dans l'original.

⁸ Litt. : « Pftlo » pour décrire le bruit des dents qui mâchent des os.

⁹ En ronga : *mbale*, vieille expression comme notre mot neuchâtelois « guinglet », pour désigner le petit doigt du pied.

¹⁰ D'ici jusqu'à la fin du conte la version ronga diffère absolument des autres. La conclusion souto est aussi très originale : Sikouloumé est enserré par un boa qui ne le lâche plus. On offre au serpent de la bière qu'il boit ; il s'enivre et on le tue. Dans le conte cafre, Sikouloumé termine ses exploits en allant épouser la fille d'un chef sanguinaire. Il échappe à ce dernier par sa ruse et obtient la jeune fille.

¹¹ Cette intervention d'un chien qui goûte les aliments pourrait bien être un emprunt aux contes européens. On voit ce même animal paraître et sauver son maître d'empoisonnement dans les « Aventures de Djiwao » (voir *Contes des Ba-Ronga*, n° XXV) histoire manifestement composée sous une influence étrangère.

¹² C'est la coutume du « tchékélé ». (Voir *Les Ba-Ronga*, première partie, page 31.)

¹³ Litt. : sa poitrine s'obscurcit. Pour les Ba-Ronga, la poitrine est le siège de la compréhension.

¹⁴ C'est-à-dire : avec la vieille, son fils, sa belle-fille et son petit-fils auxquels Sikouloumé venait d'administrer le gâteau empoisonné.

¹⁵ Voir un incident analogue dans l'histoire de Mboukouane.

¹⁶ Incident fréquent dans le folklore Sud-Africain, du moins chez les Zoulou et les Ba-Ronga. (Voir *Contes des Ba-Ronga*, page 235, note.)

¹⁷ Ils n'avaient pu s'en rendre compte le matin, étant partis trop tôt pour leur travail de corvée dans les champs.

¹⁸ Dans la version cafre il se transforme en un élan et revient à sa forme première d'une manière analogue.

¹⁹ Le conte de *Sikouloumé* paraît être l'un des plus répandus au Sud de l'Afrique. On le retrouve, en effet, chez les Ba-Souto (voir Jacottet, page 263) et chez les Cafres (Theal, page 74) sous une forme très analogue à celle que possèdent les Ba-Ronga. Dans toutes les versions, Sikouloumé (nom zoulou et souto qui signifie : le parleur, le beau parleur) est muet dès sa naissance et il obtient la faculté de parler durant la chasse aux oiseaux à laquelle il va avec ses compagnons. Dans toutes, il délivre ses camarades des ogres en les réveillant durant la nuit pour leur faire entendre le chant du cannibale qui célèbre ses funèbres intentions. Enfin, toutes les versions lui font oublier son aigrette dans la hutte des mangeurs d'hommes : il va l'y rechercher au péril de sa vie.

La version cafre est la plus circonstanciée, celle des Ba-Souto est celle qui contient le moins de détails. Vu le nom franchement zoulou (ou cafre) du héros, nous serions disposé à croire que ce conte a une origine zoulou et qu'il a été emprunté par notre tribu à ses voisins du Sud. L'étude des différences qui existent entre les diverses versions serait bien instructive. Il semble que, parfois, un mot pris pour un autre, une confusion, a fait naître une variante. Ainsi l'ogre ronga dit : « Je mangerai celui-ci... puis celui-là... et je m'engraisserai jusqu'au petit doigt du pied. » L'ogre cafre : « Je mangerai celui-ci... puis celui-là... puis enfin celui qui a de petits pieds ». Il pa-

rait probable que l'un ou l'autre des conteurs s'est trompé et que la version originelle était la même partout. Comme le terme qui désigne le petit doigt du pied est un archaïsme (en rongga), il est possible que quelque ignorant ait cru qu'il s'agissait de « petits pieds ». Cet exemple montre que, lorsque les diverses tribus auront livré leurs contes à la science, le folklore africain se prêtera merveilleusement aux recherches de la critique littéraire. Elle y trouvera un domaine très approprié à ses délicates investigations et à ses ingénieuses hypothèses !

²⁰ Petit hyménoptère, appelé *mbonga* en langage indigène, qui construit dans le sable de Delagoa une sorte de nid d'argile qu'il remplit de miel.

²¹ Presque tous les incidents du conte de Moutikatika se retrouvent dans d'autres produits du folklore Sud-Africain à nous connus. Les événements qui précèdent la naissance du héros correspondent d'une manière étonnante à ceux du conte zoulou : Ugunqu-Kubantwana, recueilli par Callaway (page 164). Dans ce dernier il s'agit d'une femme qui a volé le lait des vaches de son gendre. C'est, paraît-il, une très grave offense parmi ces tribus où les relations entre beaux-parents sont si étranges. (Voir *Les Ba-Ronga*, § 146 et suivants.) Elle en est punie par son beau-fils qui l'envoie chercher de l'eau dans un endroit où il n'y ait pas de grenouilles. Elle va de lac en lac (ou plutôt de rivière en rivière, car le pays des Zoulou est montueux et coupé de cours d'eau), demandant : « Y a-t-il une grenouille ici?... » Et toutes les fois qu'elle entend un *khwée* en guise de réponse, elle va de l'avant. Enfin elle découvre un grand lac. Personne ne répond à sa question. Elle puise de l'eau, puis en boit tant qu'elle ne peut plus se remuer. Elle finit par avaler tout le lac. Alors apparaît le monstre Ugunqu-Kubantwana qui veut la dévorer... mais certaines bonnes bêtes la délivrent de ses mains. Revenue à la maison, elle donne l'eau sans grenouille à son gendre et l'envoie à son tour lui chercher le foie d'un *ingogo*, animal légendaire semblable aux hommes mais possédant une queue. La ressemblance entre cette histoire et la première partie de la nôtre saute aux yeux. Notons cependant des différences considérables.

Quant à la seconde partie, elle est presque identique à l'histoire de *Moutipi*, publiée dans notre volume (*Les Chants et les Contes des Ba-Ronga*, N° X) et qui provient d'un jeune homme du Tembé, au Sud. Moutipi échappe à l'Homme-Lion au moyen de la sagesse surnaturelle qu'il trouve dans les deux plumes invisibles qu'il porte sur sa tête. Moutikatika se tire d'affaire grâce à ses osselets divinatoires. C'est la mère coupable d'avoir trompé l'Homme-Lion qui est punie dans le conte de Moutipi. Ici c'est le père, car c'est lui qui a envoyé sa femme au lac magique où dormait le monstre.

Disons, à propos de celui-ci, que son nom : « Chitoukouloumoukoumba » est fréquent dans les contes rongga. Il est presque devenu un nom commun pour désigner les ogres. Le nom du monstre zoulou paraît signifier : la bête qui gronde,... dont on entend le bruit au loin.

²² Nous rappelons que primitivement l'impôt était payé au chef en paniers de maïs : on comprend aisément la réflexion de la femme paresseuse.

²³ Le Ciel, puissance mystérieuse, qui préside aux phénomènes météorologiques, surtout aux orages. (Voir : *Les Ba-Ronga*, VI^e partie.)

²⁴ Il faut probablement entendre cette parole ainsi : Es-tu d'accord pour que nous préparions un endroit où ta fille adoptive ira labourer plus tard?... Cette femme accepte la proposition et part avec les gens du village pour choisir ce champ. Ils sont tous résolus à la dévorer plus tard, lorsqu'elle sera en train d'y travailler.

²⁵ Très appréciées par les hommes pour s'en faire des ceintures.

²⁶ Par ces propos elles ont évidemment l'intention de donner le change aux mangeurs d'hommes.

²⁷ On retrouve cette étrange métamorphose en pierre dans l'histoire zoulou d'Uhlakanyana (Callaway, page 27). Elle est racontée ici avec plus de détails.

²⁸ Coutume qui accompagne la cérémonie du « hangalasa pflindla ». (Voir § 100)

²⁹ Effrayés par ce prodige, les habitants du village déclarent ennuyeux les mânes des trépassés qui ont allumé ce feu surnaturel. Les indigènes demandent avant tout à leurs dieux de les laisser tranquilles.

³⁰ Traits tout à fait modernes. L'eau-de-vie est malheureusement introduite en grande quantité dans le district de Lourenço Marques. On la vend généralement dans des dames-jeannes. Il arrive fréquemment qu'un Noir en achète une entière et la débite dans son village au mépris de la loi : celle-ci ne permet de vendre l'alcool au détail que moyennant une patente. Le grand développement du commerce de l'alcool dans ce pays ne date que d'une vingtaine d'années.

³¹ Espèces d'ogres .. qui, dans ce récit, paraissent nonseulement n'avoir que la moitié d'un corps humain, mais être munis d'ailes pour voler; voir un enlèvement analogue dans le conte zoulou d'Usitungusobenhla (Callaway, page 78). Les ravisseurs appelés Amajubatente, c'est-à-dire les pigeons, passent aussi près du champ où labourent les parents de la jeune fille.

Il faut aussi rapprocher cet incident du conte souto de Ntotoatsana (Jacottet, page 246). C'est un tourbillon qui emporte celle-ci chez les Ma-Tebelé, hommes qui n'avaient qu'une jambe, qu'un bras, qu'un œil, qu'une oreille... Ses parents viennent aussi à sa recherche et les roseaux jouent un certain rôle à cette occasion dans cette histoire comme dans la nôtre. Disons que la façon en laquelle ces roseaux aident à la prisonnière à retrouver ses parents est plus compréhensible dans la version souto que dans celle des Ba-Ronga.

³² Nous rappelons que les oncles paternels sont aussi appelés pères (talana) dans le curieux système de parenté des Bantou (Voir *Les Ba-Ronga*, § 137).

³³ Une vieille de quatre-vingts ans et plus, parente du conteur. (Voir à propos de cette curieuse parenthèse : *Les Chants et les Contes des Ba-Ronga*, page 75.)

CHAPITRE II

L'Art médical des Ba-Ronga.

Leur ignorance de l'anatomie. Superstitions quant à la cause des maladies. Localisation des symptômes. Noms indigènes des maladies. Connaissance empirique des simples. Spoon et Kokolo. §§ 512-520.

Anesthésiques. Applications pour les hémorragies. L'ordonnance pour la dysenterie. Vermifuges. Inoculation de cendre de serpent. Prescription pour guérir l'hématurie au moyen de fèves. Purgatifs. §§ 521-529.

Les ventouses. Les bains de vapeur. La cautérisation au moyen du pied. La purification finale. Art médical ou superstition ? §§ 530-534.

512. Il n'est pas de peuple, si sauvage qu'il soit, qui ne cherche à lutter contre la maladie. Les Ba-Ronga, comme toutes les tribus bantou, ayant atteint déjà un certain degré de civilisation, ont un art médical assez développé. Art médical ! Peut-être les doctes Facultés qui préparent nos Esculapes modernes, dans les cliniques admirablement aménagées de nos Universités, n'approuveraient-elles pas l'emploi d'un terme aussi noble, pour désigner les moyens primitifs des mages noirs. Et pourtant nous maintenons le mot et allons tâcher de le justifier en décrivant ce que nous avons pu voir et apprendre de la médecine indigène.

513. Il est clair, et nous le confessons tout de suite, que la médication des natifs du Sud de l'Afrique ne saurait avoir un caractère vraiment scientifique, car ils *ignorent presque totalement l'Anatomie et la Pathologie* sur lesquelles nous sommes si forts. Leurs notions sur l'intérieur du corps de l'homme sont des plus vagues, et je croirais volontiers qu'ils les ont formées en dépeçant leurs chèvres et leurs bœufs. L'un d'eux était fort embarrassé, un certain jour, de me dire combien il y a de canaux dans le cou d'un homme. Il avait quelque idée qu'il s'en trouvait deux, mais il ne savait trop lequel sert à la respiration, celui de devant ou celui de derrière. La plupart d'entre eux en sont à se demander combien l'être humain a d'estomacs. Cela se comprend : jamais ils n'ont eu l'occasion de voir l'intérieur du corps d'un de leurs semblables qu'en temps de guerre ; alors, il est vrai, ils mutilent leurs ennemis tombés sur le champ de bataille, mais, lorsqu'ils accomplissent cet acte de sauvagerie, ce n'est point avec l'esprit observateur de l'anatomiste, mais bien avec une fureur sanguinaire qui trouble leur vision, comme ils le déclarent eux-mêmes.

514. Ils ne connaissent pas davantage les diverses sécrétions, les divers produits pathologiques de leurs semblables. Si quelqu'un saigne, on se hâte de couvrir de terre le sang extravasé, et combien de fois n'ai-je pas vu une vieille femme accourir avec un morceau de coque de fruit et ramasser les déjections des malades ? La crainte se lisait sur son visage ; elle enlevait avec une superstitieuse terreur ce qui était sorti du malade ; il fallait

faire disparaître au plus tôt cet objet d'effroi. C'est ce même sentiment qui pousse le médecin ronga à recouvrir une plaie d'une substance noire qui la voile et fait croire que la peau a crû par-dessus. Il faut éviter la vue de la maladie. Tel est le principe.

515. Non seulement l'observation anatomique et pathologique manque complètement, mais il est certaines conceptions superstitieuses universellement répandues, grâce auxquelles aucune médecine vraiment scientifique n'est possible. La principale de ces superstitions, c'est que la cause des maladies, surtout des maladies graves, ne peut être qu'un agent personnel. Or, comme le premier des principes de la médecine, c'est qu'il faut combattre les causes plus encore que les symptômes, le docteur noir cherchera à conjurer le mauvais sort ou à expulser l'esprit malin. (Voir VI^{me} Partie, chapitre III.)

516. Nous ne devons pas nous attendre non plus à une connaissance approfondie des *maladies*. Chez les Ba-Ronga, on appelle le mal dont on souffre d'après le nom de l'organe qui en est atteint, et vous entendrez les gens vous dire, par exemple : « J'ai un pied, j'ai une main, j'ai un cou » (ndi ni nenge, boko, nkolo), c'est-à-dire j'ai mal au pied, à la main, au cou. Ces curieuses expressions proviennent sans doute du fait qu'on ne se rend compte de l'existence d'un organe que lorsqu'il est malade. « Il a une tête » signifie : « il est fou ». Pour dire : j'ai mal à la tête, on emploiera plutôt l'expression : ndi yingela nhloko, c'est-à-dire, je sens ma tête. Très fréquemment, on entend un malade se plaindre d'avoir « un sang » (ngati) qui parfois se promène, puis se fixe au côté, dans le ventre ou ailleurs. C'est une conception analogue à celle des humeurs peccantes d'autrefois. Il y a donc autant de sortes de maladies qu'il y a d'organes, et nous sommes souvent appelés à donner des remèdes pour la *maladie de la nuque* et pour celle *du dedans*. Cette dernière est aussi bien la gastrite, les coliques hépatiques que la dysenterie... et on serait assez embarrassé de la traiter si les malades ou ceux qui décrivent leur mal, ne se servaient, pour le dépeindre, d'une foule d'expressions imagées fort pittoresques et parfois très appropriées. Quand on a la maladie du dedans et que « ça mord » (louma), on sait que ce sont des coliques intestinales, par exemple. Mais on se trouve de nouveau très perplexe quand le patient déclare qu'il souffre

d'un ver intestinal lequel passe de son ventre dans son cou et revient par les poumons, quand encore il ne va pas se loger dans la tête. Il fait « pfie, pfie », me disait un vieux en parlant de cet animal qui joue un rôle considérable dans les conceptions médicales des natifs ! A tel point qu'un de nos prédicateurs noirs ne craignait pas de déclarer, dans une métaphore hardie, que les troubles de la conscience ressemblent à ces *manyokana*, parasites intestinaux, quand ils se promènent par tout le corps, le mettant sens dessus dessous. A ce propos, disons d'ailleurs que les natifs connaissent fort bien les botryocéphales et les lombrics qui sont fort répandus parmi eux.

517. Il existe cependant certains noms techniques pour désigner des maladies. Le *moukouhluana*, par exemple, c'est le catarre des muqueuses du nez et de la gorge, le *rhume*, le coryza. Le *mboukoulou* simple c'est, semble-t-il, l'angine, tandis que le *grand mboukoulou* est une maladie accompagnée de fièvre, de vertiges, de délire, de folie que l'on attribue habituellement à l'action d'esprits de décédés. L'hydrocèle (*masangou* ou *mase-ngué*) est très répandue et bien connue, ainsi que l'hématurie (*chinyalou*), dont il y a de très mauvaises formes, dues sans doute à un parasite spécial. On appelle le rhumatisme *chifambi*, le coureur, parce qu'il change de place. La syphilis, importée il y a déjà bien longtemps par les Européens, est universellement connue et s'est, hélas, tellement répandue aux environs de la ville de Lourenço Marques que presque tous les natifs en ont souffert. Les coutumes immorales auxquelles le contact avec des Blancs dégradés a donné lieu, ont favorisé la rapide extension de cette maladie que les natifs appellent *bouba*. La gonorrhée est d'introduction plus récente. Elle doit avoir été apportée (au dire de mon informateur Tobane) lors de la construction du chemin de fer, il y a une dizaine d'années. Elle est appelée *chikandjaméti*.

Les maladies éruptives sont assez bien connues des indigènes. La rougeole se nomme *chintchinana*. Elle est très meurtrière. Peut-être englobent-ils la scarlatine sous la même désignation. La petite vérole, toujours apportée par les Blancs ou par les armées zoulou revenant du Nord après leurs razzias, se nomme *nyédzane*. Il y en a eu au moins cinq ou six épidémies ces cinquante dernières années, aux environs de Lourenço

Marques. Les natifs pratiquent l'inoculation du virus lui-même pour en diminuer la violence.¹

Les maladies mentales : folies, mélancolies, sont la plupart du temps attribuées à des esprits mauvais. (Voir le chapitre sur les Possessions.) Parmi les troubles nerveux, on connaît bien l'épilepsie, qui se nomme *outléka*, c'est-à-dire la maladie dans laquelle on est « ravi, volé », et le remède proposé par les médecins pour la guérir...., c'est une poudre obtenue au moyen de la peau du gorille

Ces quelques noms résument assez bien tout ce que les Ba-Ronga connaissent en fait de maladies. C'est primitif, comme on le voit. Le bagage scientifique du plus savant de leurs docteurs n'est pas bien lourd.

518. Et cependant, malgré tout, les Ba-Ronga ont un art médical. Ils ont deviné que la nature, le monde végétal surtout, contient des remèdes destinés à combattre les maladies qui affligent la pauvre humanité. Depuis des siècles, ils font des essais et enregistrent des résultats. Ils n'ont point de livres pour y consigner leurs expériences, pour y décrire leurs succès ; mais les pères enseignent aux fils le savoir qu'ils ont hérité de leurs ancêtres et qu'ils ont augmenté par leur propre pratique. Les trésors ainsi découverts sont soigneusement et jalousement conservés dans la famille. Certaines recettes demeurent la propriété de tel et tel clan. On sait qu'il faudra s'adresser à tel et tel pour obtenir la médecine de telle et telle maladie. D'autre part, certains de ces simples sont d'un usage courant ; chacun les connaît et a appris à s'en servir.

519. Sans chercher à mettre beaucoup d'ordre dans un sujet qui en comporte peu, je voudrais pourtant communiquer ici les secrets d'un ou deux de ces médecins noirs connus sous le nom de *nganga*, lesquels ont bien voulu m'initier à leur art ; l'un d'eux, c'est *Spoon* le devin, le jeteur d'osselets, qui avait plusieurs cordes à son arc ; il traitait aussi les maladies. J'ai quelque idée que ses drogues représentent plutôt la « *materia medica* » po-

¹ Cette inoculation (qu'ils ont peut-être découverte eux-mêmes), n'empêche pas l'attaque de petite vérole d'être très forte. J'ai vu des figures ravagées ensuite de cette maladie ainsi contractée. Chose plus curieuse encore : elle ne prévient pas une attaque ultérieure. Je connais un cas (celui d'une chrétienne nommée Fabiana) qui a été très gravement atteinte dans l'épidémie de 1892. Or elle avait eu déjà la petite vérole, *par inoculation*, dans une épidémie précédente.

pulaire. Quant à l'autre de ces hommes de l'art, il s'appelait *Kokolo*. C'est un individu dans la force de l'âge, qui porte sur la tête la couronne noire des notables du pays. Il appartenait à une ancienne famille de médecins, son père Mankéna et son grand-père Mahlahlana ayant déjà pratiqué avant lui et lui ayant légué toutes leurs connaissances. « Awa daha », c'est-à-dire : en voilà un qui réussit ses cures, m'a dit le vieux Tobane, auquel je demandais de me mettre en relation avec un médecin habile. « Il paraît que même des Blancs de Lourenço Marques s'adressaient à lui », ajoutait-il avec une expression de profond respect. Et Kokolo, sans se faire trop prier, m'a montré ses médecines et a été en « creuser » à mon intention... Il a fallu le récompenser assez largement, car le bonhomme ne travaille pas pour rien et c'est avec une évidente conscience de ses pouvoirs et de son talent qu'il me détailla l'emploi de ses médecines.

520. Je parlais de « creuser ». C'est là l'expression consacrée. Le docteur s'en va « kela mouri », creuser pour de la médecine, c'est-à-dire extraire des racines dont il a expérimenté la valeur thérapeutique. A tout bout de chemin, on rencontre de ces trous pratiqués par eux et les roues des wagons y tombent régulièrement. Tous ceux qui ont eu à faire rouler ces lourds véhicules à travers les sables de la plaine de Delagoa ont pu maudire quelquefois ces pharmaciens peu scrupuleux, qui ne recouvrent pas même le creux d'où ils exhument leurs simples.

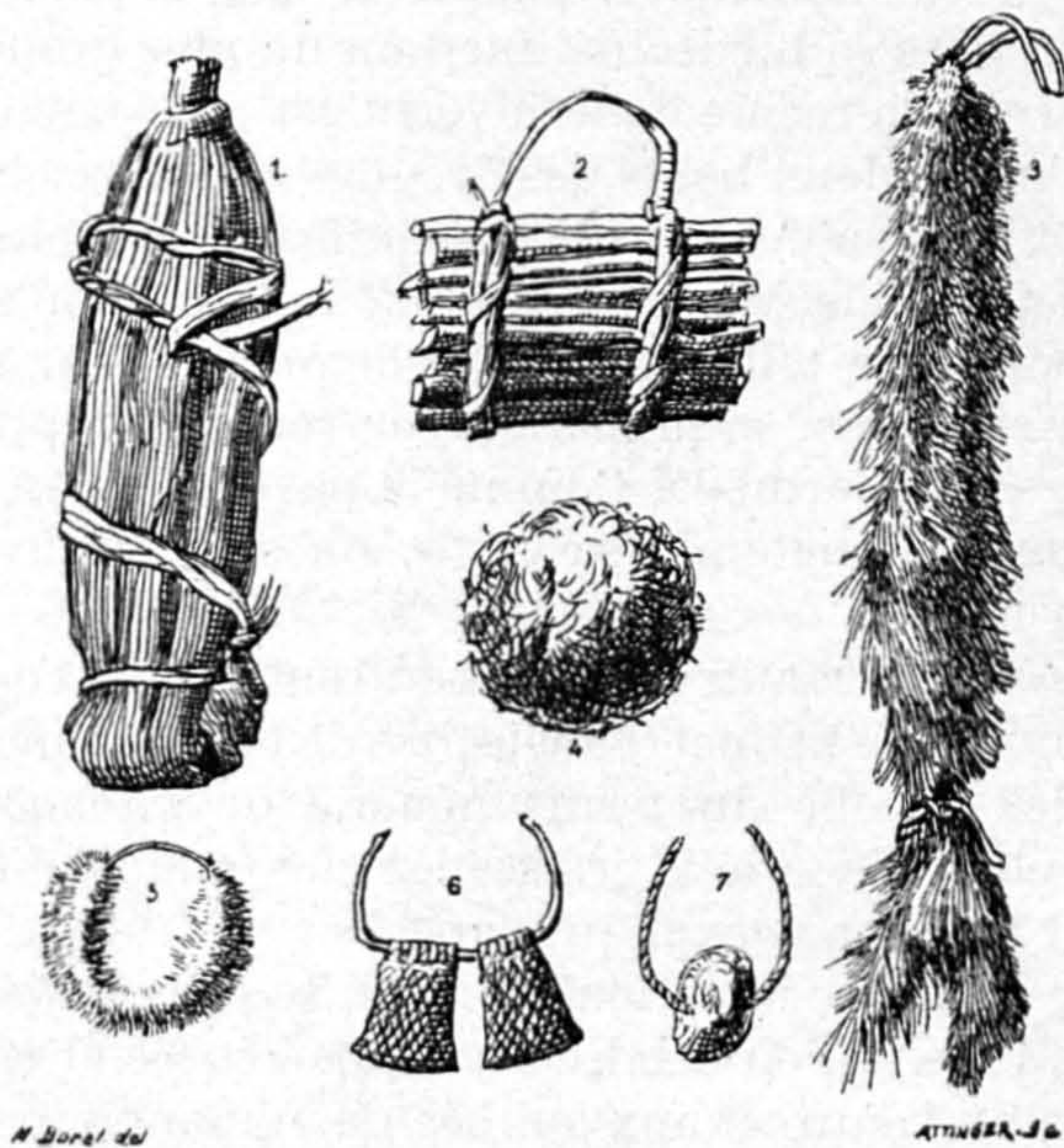
Considérons donc les principales drogues dont ces messieurs de la Faculté des Ba-Ronga nous ont enseigné l'usage. Nous aurons, chemin faisant, l'occasion de nous initier à leurs méthodes. Et nous conclurons en décrivant certains moyens thérapeutiques de leur invention.

. 521. Voici, tout d'abord, la médecine qu'on emploie quand on « sent sa tête », autrement dit dans les migraines. C'est la racine d'un arbuste dit *nhlanguoula* qui paraît être un véritable *anesthésique*, car voici la manière de s'en servir : on racle l'écorce fraîche avec un couteau, on en met une certaine quantité dans un mouchoir que l'on plie et qu'on s'applique sur le front pendant la moitié d'une journée.

En cas de mal de dent, il faut se servir de la même drogue, unie à une autre dite *ndjenga*, les faire cuire, prendre dans la

bouche un peu de la tisane ainsi obtenue, en noyer la dent malade, et la douleur doit disparaître.

522. Le *traitement par application* est aussi suivi en cas d'hémorragies consécutives à des blessures. Kokolo, le médecin de Mabota, se sert pour cela du suc laiteux d'un végétal appelé : *chilangamachlo*, qu'il fait dégoutter sur la blessure saignante. On emploie, dans la même intention, la sève de l'arbuste dit :



LA PHARMACIE DES BA-RONGA

1. Feuilles d'un épi de maïs contenant une drogue purgative. — 2. « Chitsimbo » paquet composé de diverses racines médicinales. — 3. Blague à médecine, consistant en une peau de petit mammifère. — 4. Boulette faite avec le parenchyme de certaines feuilles. — 5, 6, 7. Amulettes. — 5. Bracelet de peau de taupe. — 6. Amulettes des exorcimes. — 7. « Soungui », amulette des convalescents.

nkachlou, un magnifique buisson aux grandes feuilles vertes luisantes, très répandu sur le littoral de Delagoa. Mais, dit Kokolo : *hosi é chilangamahlo*, le chef, c'est-à-dire la plus puissante de ces deux drogues, c'est le *chilangamachlo*, qu'on emploie aussi de même que *nolangoula* pour guérir le mal de tête. Dans ce dernier cas, on rôtit le végétal dans un tesson ou dans une vieille boîte de zinc trouvée aux environs de la ville. On se cou-

vre la tête d'un linge, et la fumée, précieusement recueillie, vous arrive sur le visage et doit faire passer la migraine.

523. Quand « cela mord à l'intérieur », c'est-à-dire quand on a des coliques et du dévoiement, on prend *mounouangati*, *chimbyati* et *chidlanyoka* et on en forme un paquet. Ce paquet se nomme *chitsimbo*. Le médecin le prépare avec grand soin, coupant tous les bouts de racines pour qu'ils soient de la même longueur, les attachant au moyen de liens de palmiers. (Voir la planche ci-dessus, n° 2.) Il dose sa médecine, mettant un plus grand nombre de morceaux de la racine dont la vertu est plus faible, n'introduisant qu'un ou deux bouts des drogues qui agissent violemment. On cuit le paquet dans l'eau bouillante, afin que les principes actifs des médecines se dégagent. La décoction ainsi obtenue sera employée telle quelle par le malade. Ou bien il la versera sur son maïs, en préparant son repas, et il prendra son remède sous cette forme-là. Comme le paquet de ces trois médecines conserve longtemps sa vertu, un seul servira pendant toute une semaine.

524. Trois ou quatre autres racines entrent dans la composition du « chitsimbo », du paquet (j'allais dire de l'ordonnance) des enfants. On les appelle du terme général de *milombyana*, les médecines pour aider à la croissance des nouveau-nés. Voir leur nom et leur usage expliqués au § 7.

Si quelque parasite intestinal est expulsé par *chidlanyoka*, on le brûle, on le réduit en cendres; on pile ces cendres; on fait une incision au ventre et aux lombes de l'enfant et on l'enduit de cette poudre-là. C'est une sorte d'inoculation, un traitement d'une maladie par son semblable. Une médication analogue est celle qu'on suit pour combattre les *morsures de serpents*. Je voyais un jour, sur le chemin, une énorme vipère tuée à laquelle il manquait la tête. « Pourquoi la lui a-t-on enlevée, demandai-je à Spoon ? » — « C'est, me répondit-il, qu'on va la réduire en cendres et en poudre et qu'on s'en servira pour guérir les personnes mordues. »

525. Le paquet qu'on emploie pour soigner l'hématurie (*chinyalou* ou *ntchoundouana*) contient six drogues: *Houmboutlo*, *Ntchopfa*, *Chintitana* (celle-ci est un arbuste apocyné voisin des *Artabotrys*), *Likalahoumba*, *Ndjindjila* et *Chimbyati*. Voici comment le médecin recommande de procéder: il faut faire bouillir le paquet dans une marmite de fèves. Lorsque le tout aura bien

cuit ensemble, on enlèvera la drogue. Le malade devra alors prendre une épine, percer une fève et la lancer par-dessus son épaule droite ; il en percera une seconde et la lancera par-dessus la gauche ; il en percera une troisième et la mangera. Ces deux premières fèves auront pour but « d'éprouver la terre », c'est-à-dire de se rendre favorables les diverses influences mal-faisantes qui règnent dans la campagne et qui ont probablement causé la maladie. C'est là la première partie du traitement. La seconde consistera à piler dans un mortier de gros tubercules blancs (semblables à des pommes de terre allongées). On presse la pâte ainsi obtenue ; on recueille le liquide dans une cruche et le malade devra prendre cette potion, sans oublier les fèves assaisonnées comme nous l'avons dit plus haut ! Chaque soir, il faudra boire une tasse de la médecine amère, celle du paquet, et une tasse de la médecine douce, celle des tubercules. Après quoi, si l'hématurie ne cesse pas, on préparera au malade un *poungoulou*, un bain turc, dont nous donnerons plus tard la description. C'est là la recette de Spoon.

Le sieur Kokolo en avait une autre pour la même maladie. Il emploie : *Chirole*, *Nembe-nembe*, *Likoumba-koumba* et *Nhlanhlana* et il recommande soit de les prendre à la manière habituelle, en tisane, soit de les couper en petits morceaux dans un tesson. On les rôtit dans un brasier et il faut aspirer la fumée qui s'en dégage avec un roseau percé. Puis on réduit en poudre les morceaux carbonisés et on mélange cette poudre avec du sel à sa nourriture habituelle.

Fait à noter : dans cette maladie-là, la femme du malade, à supposer qu'il soit marié, doit, elle aussi, suivre le même traitement.

526. Kokolo ajoutait à ces quatre drogues trois autres : *Mpimbi*, *Moudahari* et *Chlongoma* pour venir en aide aux femmes stériles. La décoction doit être bue toute chaude. Si la médecine ne produit pas l'effet désiré, on prépare une infusion (*lobekelo*) qu'il faut s'administrer à froid.

527. La gonorrhée se traite au moyen de : *Chilangamachlo*, *Chlanchlana*, *Chirolé*, *Nembe-nembe* (*Cassia petersiana*) et *Ntinti* (*Artabotrys Monteiroi*). S'il le faut, on y ajoute *Chimbyati* comme adjuvant. C'est avec les feuilles de ce dernier, pilées dans un mortier, qu'a été fabriquée la grande pilule de 20 cm. de circonférence que Kokolo m'a remise. (N° 4.)

Pour cette dernière maladie et pour l'hématurie, si la médication par potion ne suffit pas, on aura recours à un moyen plus efficace ; on calcinera et pulvérisera les racines prescrites et on mélangera la poudre noire ainsi obtenue avec de la graisse prise à la panse d'un bœuf. On en fera une boulette (chivounga) qui sera placée sur des charbons ardents et le patient exposera le membre malade au rayonnement et à la fumée qui s'en dégagent.

Voici l'ordonnance pour la dysenterie : *Chimbyati*, *Chidlambangi*, *Likalahoumba*, *Nkonono* et *Nsala* (*Strychnos* sp. voisine de *Spinosa*).

Celle de la bronchite (*Moukouchluana*) ou du rhume, c'est : *Menyomamba*, *Mphesou* (une sorte de mimosa), *Shongué*, *Ntchatché* (un arbuste papillonacé), *Gowane* (*Zygia fastigiata*, un grand mimosa) et *Mouchlandlopfou*. Ce dernier a beaucoup de vertu, l'avant-dernier beaucoup moins. Pour l'hydrocèle, on se sert des drogues suivantes : *Lichlechlua*, *Ntchatché*, *Nkonono*, *Mamountana*. Les Noirs croient que cette maladie est contagieuse et se transmet par les relations matrimoniales.

528. J'ai obtenu deux purgatifs de mes docteurs indigènes : l'un, c'est l'aloès ou le *cactus* (hlohlo), représenté par une espèce très répandue sur nos collines de sable et dont ils expriment le suc sur des grains de millet ou de sorgho. Ils enferment ceux-ci dans une boîte fort habilement confectionnée au moyen de feuilles de maïs : on cueille un épi, on le casse, ne conservant que les grandes bractées qui l'entouraient et qui sont attenantes au réceptacle. C'est un contenant très primitif et aisé à se procurer. (N° 1.) La médecine y est gardée jusqu'à ce qu'on veuille s'en servir. On la moudra et on la boira avec de l'eau.

Le second de ces purgatifs, c'est une écorce d'arbre venant de la vallée du Nkomati, du pays de Khocène, et que détenait un de nos chrétiens nommé Eliachib. Il l'administrait à si fortes doses aux gens de Rikatla que la plupart du temps le remède leur faisait plus de mal que de bien.

529. Voilà donc onze ou douze ordonnances de médecins noirs ; elles contiennent de 30 à 40 drogues différentes. Elles prescrivent plusieurs moyens thérapeutiques : l'application, l'inhalation, l'exposition à la fumée, l'infusion, la décoction, l'inoculation, le traitement par les semblables, la manducation de médecines carbonisées ou pulvérisées, etc. On peut donc bien, jusqu'à un certain point, parler d'art médical.

Mais, pour être complet, nous devons mentionner encore certaines pratiques curieuses des docteurs Ba-Ronga et qui rappellent étonnamment celles auxquelles nos propres médecins recourent parfois.

530. La première, c'est la *pose des ventouses*. On en trouvera une description très concrète dans le conte du « Gambadeur-de-la-Plaine » (page 357), où l'on voit une jeune femme ressusciter un buffle en lui faisant subir cette opération. Elle s'accomplit de la manière suivante : on fait bouillir de l'eau, on y introduit le paquet de racines médicinales voulu. On lave la place où l'on compte ventouser. Puis on y fait des incisions avec un petit rasoir (likari). On fixe sur la peau une corne spéciale (nhloukou ya kou loumeka) qui présente une ouverture à son extrémité et l'on aspire avec force. Le sang étant sorti avec abondance, on expose la blessure à la vapeur qui se dégage de la marmite où cuit le paquet-chitsimbo, et l'on oint l'endroit avec une graisse spéciale conservée dans unealebasse.

531. La seconde des pratiques auxquelles nous faisons allusion, c'est le *houngoula* ou *poungoulou*, sorte de *bain turc* qu'on administre dans certaines maladies, ainsi que pour enlever la souillure de la mort après les cérémonies funèbres (§ 85). Pour cela, on dresse une natte, on la dispose de façon à enclore un espace circulaire au milieu duquel se tient le patient. On met tout près de lui une marmite qui repose sur des charbons ardents. Cette marmite contient des feuilles spéciales qui sont censées posséder une vertu médicinale. Une seconde natte est étendue par-dessus la première, de manière à emprisonner le malade dans une sorte de petite chambre. La fumée des charbons le fait tousser comme un misérable ! La vapeur de la marmite le fait transpirer par tous les pores et on le laisse fort longtemps dans cette situation peu enviable. Quand, enfin, le remède est censé avoir agi suffisamment, on enlève les nattes... Le patient se retrouve à l'air libre, absolument couvert de sueur, et j'en ai vu un rester dans cet état à l'air du soir, prêt à prendre une fluxion de poitrine. Le médecin lui frotte les joues ou d'autres parties du corps avec une poudre blanche ou noire. Tel est le bain turc des Ba-Ronga dont il est question dans certains de leurs contes.

532. Une troisième pratique, tout aussi curieuse, c'est le *llhéma*, la *cautérisation*. Elle peut s'opérer au moyen du pa-

quet de racines que l'on chauffe et qu'on applique sur le membre malade. Mais, la plupart du temps, on cautérise les gens avec le pied. Voilà, certes, un étrange système. Kokolo m'en a donné une description détaillée : on chauffe une pioche au rouge. Un individu de bonne volonté prête son pied, ce pied qui n'a pas souvent porté de soulier et dont l'épiderme s'est durci par dessous, au point de ressembler à une semelle de cuir ! On lui frotte cette semelle naturelle avec les feuilles d'une plante dite *choungoué* qu'on a mâchées et mélangées au fond de la main avec un peu de salive et de graisse ;... puis l'obligeant opérateur pose son pied sur la pioche toute rouge, et, par un geste rapide et salutaire, va l'appliquer contre le membre malade du patient qui peut à peine supporter cet attouchement. Quant au possesseur du pied, il paraît que la corne dont il est recouvert l'a insensibilisé à tel point qu'il n'a éprouvé aucune douleur !

533. Enfin, la dernière des pratiques du *nganga* (médecin), celle par laquelle il termine sa médication, c'est le *hondlola* ou *hondla*, c'est-à-dire la cérémonie de purification finale que l'on accomplit après la guérison pour enlever la *souillure* (*nsila*) de la *maladie*, comme une sorte de constatation que le malade a recouvré la santé. Ce *hondlola* est de rigueur après l'hydrocèle et la gonorrhée.

Quand il s'agit de maladies proprement dites, le *hondla* s'administre comme suit : on prend des feuilles des trois végétaux dits : *Chilewa*, *Chingalafoumane* et *Pandloutane*. On les cuit dans de l'eau bouillante, puis on les sort de la marmite ; on en fait une espèce d'éponge avec laquelle on lave tout le corps de celui qui a été guéri. Ces feuilles sont ensuite jetées au loin et on envisage qu'elles ont désormais confirmé la guérison en enlevant la souillure que la maladie avait imprimée sur le patient !

Au reste, cette cérémonie est envisagée comme une fête : on prépare de la bière pour le docteur afin de le réjouir et lui témoigner la reconnaissance qu'on a pour lui. C'est aussi le quart d'heure de Rabelais. Il s'agit de payer les honoraires de l'homme de l'art. Celui-ci, du reste, n'a pas attendu jusqu'à ce moment-là de réclamer quelque argent. Dès le commencement du traitement, il a fallu *pfoula houama*, c'est-à-dire soulever le couvercle de la besace aux médecines, en lui donnant six pence ou un shelling. Parfois il s'est montré très empressé à changer la dro-

gue pour produire plus d'effet. On lui aura donné une poule pour l'encourager. Mais le jour du *hondla*, quand on constate avec joie l'effet bienfaisant de ses soins, quand la guérison est complète, il s'agit de régler définitivement compte avec le *nganga* qui, désormais, ne reviendra plus.

534. Dans d'autres maladies, on remplace le « *hondla* » par ce qu'on appelle le *toumba* (*toumba* signifie : cacher). C'est le cas en particulier dans la maladie qu'on appelle *libambo*, proprement le *côté*, qui doit être la pleurésie ou le point intercostal. Lorsqu'on en a été délivré, on prend tout ce qui reste de la médecine qui a opéré la guérison, on va chercher un trou de la grande taupe dite *chisépoulane*, on y enfile son paquet-chit-simbo, puis on bouche de terre l'orifice sans le regarder, en tournant le dos et les yeux fixés du côté opposé. On rentre alors chez soi sans regarder en arrière, comme la femme de Lot.

Ces pratiques ne sont plus de la médecine ; l'art médical cesse ici, décidément, pour devenir pure superstition. C'est que l'indigène envisage la maladie non seulement comme un désordre physique, mais comme le résultat d'une sorte de malédiction de nature plus ou moins spirituelle, et voilà pourquoi il faut, non seulement traiter son patient pour tel ou tel symptôme, mais enlever la souillure générale qu'il a contractée. Quand il opère cette seconde cure, le médecin est devenu ce qu'on nomme vulgairement un sorcier. De là ses efforts pour paraître un personnage surnaturel. Il s'attife de toutes sortes d'ornements grotesques, se couvre d'amulettes qui sont censées tenir en respect les influences malfaisantes, allonge ses cheveux et les enduit d'ocre à la façon des femmes qui allaitent. Il porte sur lui ou garde dans sa hutte des objets qui effraient, des griffes d'animaux sauvages, des ossements, des peaux de mulots pleines de poudre médicinale. (Voir N° 3.) Il brandit parfois une queue d'hippopotame et tout cet attirail inspire à la fois crainte et confiance à ses clients !

Le lecteur trouvera dans le dernier chapitre de ce livre de nombreux renseignements sur cette seconde face de la médecine indigène et sur la théorie des amulettes en particulier.

Nous espérons avoir prouvé, malgré cela, que notre tribu possède des moyens thérapeutiques sérieux. Elle les a découverts dans la nature, ensuite d'une observation séculaire, et qui sait

si telle de ces racines, analysée chimiquement, ne se trouvera pas contenir un alcaloïde nouveau, qui contribuera à soulager et à guérir les maux de l'humanité souffrante ? Cependant l'étude de l'art médical primitif des Ba-Ronga nous amène tout naturellement à celle de leurs superstitions. Ces deux domaines sont étroitement unis.

SIXIÈME PARTIE

La Vie Religieuse et les Superstitions.

La Religiosité chez les Ba-Ronga. Fleurs d'espérance. Lumière diffuse. Les deux séries d'intuitions religieuses. §§ 535-537.

535. L'homme est un être religieux. Tel est son caractère distinctif. Tel est aussi son plus noble caractère, ajouterons-nous.

Os homini sublime dedit, jussitque, coelum tueri...

Dieu a donné à l'homme un visage tourné en haut et lui a ordonné de contempler le ciel...

Cette parole inspirée du poète latin est vraie jusqu'en Afrique. Le Noir aussi est un être religieux et ce fait l'élèvera toujours infiniment au-dessus de l'anthropoïde le plus perfectionné.

Mais sa religion, toute primitive qu'elle est, n'est pas facile à décrire. Le fait même qu'elle est si primitive, si peu dogmatique, en rend l'étude fort délicate. Cependant, c'est avec un intérêt tout spécial que nous avons cherché à pénétrer dans cette zone vague, à moitié envahie par les eaux, conservant, en sa désolation, des traces de cataclysmes, mais où l'on rencontre encore quelques fleurs blêmes et très pauvrement parfumées — fleurs d'espérance, pour nous, car nous croyons à l'avenir de l'âme

noire ! Nous sommes descendus dans la caverne ténébreuse où végète la conscience et la vie morale de ce Primitif et nous y avons découvert encore quelques rayons de lumière tremblotante. L'habitant de cette grotte faiblement éclairée n'est donc point dans la triste condition de ces espèces d'araignées qui ont perdu les organes de la vision ensuite d'un long séjour dans les ténèbres. Il est fait pour voir, et, à mesure qu'il s'approchera de la lumière, ses yeux s'habitueront peu à peu à elle, jusqu'à ce que, de développement en développement, ils perçoivent, comprennent et contemplent avec bonheur les tableaux resplendissants du monde spirituel.

536. Dans le clair-obscur de la caverne, les contours se distinguent avec peine. Nous allons chercher à les esquisser avec fidélité, en faisant abstraction de nos conceptions particulières et du but de notre mission. Pour cela, je m'en tiendrai avec le plus d'exactitude possible *aux déclarations des Ba-Ronga eux-mêmes*. J'ai eu l'occasion d'interroger des païens tout à fait typiques et aussi des indigènes parvenus à une culture supérieure et ayant déjà réfléchi quelque peu aux idées religieuses de leur tribu. Ces deux sortes de témoignages sont nécessaires et se complètent. Déclarons cependant dès l'abord que, si l'exposé qui va suivre contient tous les traits essentiels de la religion et de la superstition dans la tribu, il ne prétend point être le dernier mot sur ce sujet. Des recherches ultérieures permettront de le perfectionner, nous l'espérons du moins.

537. La religion des Ba-Ronga se compose, comme nous allons le voir, de deux séries d'intuitions fort différentes : La première série se résume assez exactement dans le titre suivant : le *Culte des Ancêtres*. Nous intitulerons la seconde : la *Notion du Ciel*. Cet ensemble d'idées constitue pour nous le domaine proprement dit de leur religion, tandis que nous faisons rentrer dans celui de la superstition : la sorcellerie et les possessions, la divination et la théorie des amulettes, etc., qui seront considérées ensuite. La ligne de démarcation entre ces deux domaines est d'ailleurs assez arbitraire.

CHAPITRE PREMIER

Le Culte des Ancêtres.

Le conte de Saboulana, l'amie des dieux. § 538.

La Notion des dieux. Chikouembo, esprit des morts. Dieux adultes et dieux enfants. Dieux du pays, anciens chefs. Dieux de la famille, ancêtres. Dieux de la brousse. Leur caractère malveillant. §§ 539-544.

Les Bois sacrés. Cimetières des chefs. Forêt de Libombo. La terreur qu'elle cause. Une visite au bois sacré. Légende du « sala » plein de vipères, de l'enfant-dieu, de la musique des dieux. Guiguiseka. Les chèvres vues par Spoon. La mort de Mapfindlène. Le sacrilège de Nkolélé. L'ancre du Tembé. Les sacrifices humains à Mpfoumo et Matolo. §§ 545-557.

Les Sacrifices. La prêtrise chez les Ba-Ronga. Nkolélé, le vieux sacrificateur. Son horrible aspect. Son conservatisme extrême. Sa plus proche parente ! Théophanie au bois sacré en 1895. Le « tsou » sacramentel. La prière aux ancêtres. Le sort final de la poule offerte aux dieux. Sacrifice au pied des arbres, à l'entrée du village. But du sacrifice : préventif et expiatoire. Le sacrifice des rancunes. Pourquoi la manipulation du sang ? §§ 558-565.

Spiritualisme et particularisme de ce culte. Pas d'idoles. Animisme plutôt que fétichisme. Rôle des serpents, incarnations transitoires des dieux. La grande « mhamba ». Usages des ongles et des poils des chefs décédés. Arche de l'alliance, drapeau sacré ! Histoire de la « mhamba » du Tembé. Caractère national de cette religion. §§ 566-571.

Légendes des origines et idées sur la vie à venir. Indifférence relative vis-à-vis de la question des origines. Le mythe du Caméléon et du Grand Léopard. La mort, résultat d'un accident. Vengeance des petits bergers. Le premier homme et la première femme. Croyance dans la vie à venir ; elle semble s'être affaiblie. Un sceptique rongga. *Légende de Nouali* (Myali), le créateur. Son invisibilité. Ses miracles. Sa grotte. Ses relations avec Mosilekatsi et Mozila. Son explication de la mort. Prophètes mystificateurs. §§ 572-578.

538. Le culte des ancêtres est assurément la fraction la plus concrète et aussi la plus connue de la Religion des Sud-Africains. Mais ceux qui ont écrit sur le culte des ancêtres l'ont-ils toujours bien compris ? Pour partir d'une base solide, nous renverrons le lecteur à l'un des contes que nous avons publiés dans notre précédent volume et qui présente un intérêt très rare et très particulier. C'est l'histoire de *Saboulana*, l'amie des dieux. Comme je l'ai expliqué ailleurs, ce conte est sans analo-

gue dans tout le folklore africain à moi connu, et son prix consiste dans le fait qu'il nous présente, dans un récit absolument authentique, composé il y a fort longtemps, en dehors de toute influence étrangère, les principales idées des Ba-Ronga sur le culte des ancêtres. Résumons-le brièvement.

Les habitants de la colline de Machaquène, derrière la ville de Lourenço Marques, n'ont point offert de sacrifices à leurs dieux durant plusieurs années. Malgré cela, ils n'ont pas eu à souffrir de disette. Mais voilà que, soudain, leurs plantations manquent absolument. Ils abandonnent le marais, la « nyaka » devenue stérile, et vont faire leurs champs sur la colline, espérant mieux réussir. Inutile, le pays est maudit ! Les hommes partent pour la chasse. Les bêtes sauvages qu'ils poursuivent se réfugient dans le marais, sans doute aux environs du bois sacré où sont enterrés les ancêtres. Ils y entrent et trouvent que tout ce qu'ils avaient planté là jadis, s'est mis à croître. Ils veulent cueillir des épis de maïs, ceux-ci refusent de se laisser détacher des tiges, — arracher des patates, ils ne peuvent les sortir de terre, — casser des cannes à sucre, impossible !... Puis les dieux *sortent* et les mettent en fuite. Ils tombent par terre : désarroi et panique complète. Les femmes partent le lendemain, pour chercher, toutes ensemble, du bois mort. L'une d'elles veut prendre du miel dans un certain creux d'arbre où elle en a découvert : sa main se détache de son bras et reste fixée contre les rayons. Toutes ses compagnes veulent tour à tour se servir de miel : toutes y perdent la main et rentrent manchotes à la maison. Seule, une jeune fille, Saboulana, a refusé d'aller mettre le bras dans ce trou funeste. Seule, elle conserve sa main... En présence de ce miracle un devin jette les osselets toute la nuit. Ceux-ci déclarent que Saboulana doit pénétrer dans le bois sacré et aller faire un sacrifice aux dieux. Elle entre toute seule sous ces ombrages augustes et trouve les dieux réunis. Ils ont une forme humaine. Il y en a de tous les âges et de tous les sexes. Elle leur chante une jolie mélodie pour leur annoncer qui elle est. Réjouis par ce petit chant et par la confiance qu'elle a eue en venant à eux, ils la comblent de présents et la renvoient au village pour qu'elle dise à ses parents que, dès maintenant, les dieux sont réconciliés avec eux. Elle revient une seconde fois au bois. Ils la chargent du message suivant : « Dis à ton peuple que nous étions fâchés contre nos enfants

parce qu'ils mangeaient (c'est-à-dire récoltaient les aliments que nous faisons croître) et ne nous sacrifiaient rien. Qu'est-ce qui empêchait le maïs de pousser? C'est que vous avez péché fréquemment, etc. » De retour parmi les siens, elle est choisie comme la reine de la tribu.

Ce récit jette un jour précieux sur la religion ancestrale des Ba-Ronga. Il nous introduit jusqu'au cœur de leur dogmatique élémentaire et nous allons l'exposer maintenant en étudiant successivement : la « notion des dieux », les traditions relatives aux bois sacrés et les rites des sacrifices auxquels le conte de Saboulana fait allusion.

I. *La notion des dieux.*

539. Qu'est-ce donc, à proprement parler, que ces dieux auxquels la courageuse jeune fille rendit visite? A n'en pas douter, ce sont les *esprits des ancêtres*. On les appelle, en ronga, *Psikouembo*. Ce nom (singulier : Chikouembo, pluriel : Psikouembo) est assez mystérieux. Bien qu'il soit très facile de l'analyser grammaticalement (il appartient à la classe chi-psi, la classe des instruments) personne n'a pu nous mettre sur la trace de son étymologie. Il devrait, selon toutes les analogies, dériver d'un verbe *kouemba*, lequel n'existe pas ou n'existe plus. Une remarque linguistique digne d'être faite à propos du mot *chikouembo*, c'est qu'il n'appartient pas à la *classe des personnes* dans laquelle cependant le génie bantou fait rentrer tous les êtres humains, tous ceux qui possèdent le caractère de la personnalité.¹ Les dieux sont traités comme des instruments inanimés ou comme des êtres au diminutif ou à l'augmentatif (Voir Grammaire ronga §§ 100 et 101).

540. Cependant ces personnages sont bien des humains. La preuve, c'est qu'on les appelle par leurs noms, qu'on les connaît et qu'on leur parle. Ce sont en effet les mânes des trépassés. Tout

¹ On entend parfois les indigènes parler de *Nkouloukoumba*, le Tout-Puissant, adjectif ronga et zoulou que les chrétiens de Natal emploient pour désigner Dieu. Mais ce mot a été introduit ces dernières années sous des influences étrangères. Le clan des Tsona d'Inhambane emploie *Noungoungoulou* dans le même sens : mot peut-être apparenté à *Nkouloukoumba* et qui a probablement été emprunté aux Tonga du littoral d'Inhambane. Les Ba-Thonga (notre tribu) n'ont aucun nom propre pour Dieu. Nous exposerons plus tard notre hypothèse à cet égard.

homme, en passant par la mort, devient un *chikouembo*. Mais, de même que les humains diffèrent sur la terre, il existe des catégories diverses de dieux. Il y en a de vieux et il y en a de jeunes; selon que l'individu dont ils proviennent a passé de vie à trépas à l'âge adulte ou durant l'enfance. On en voit même qui se traînent par terre (*kasa*) comme des petits enfants. La légende affirme que, dans le bois sacré de Matolo, on trouve sur le sol les traces de ces dieux bébés. On pourrait inférer de ces affirmations que, pour les indigènes, celui qui meurt conserve l'âge, la forme, les habitudes qu'il avait dans cette vie: il irait simplement rejoindre les membres de sa famille qui l'ont précédé dans le bois du cimetière.

541. Il existe aussi des différences de dignité entre eux. Les *grands dieux* ou les *dieux du pays* (*Psikouembo psa tiko*) sont les ancêtres du chef régnant. C'est à eux que l'on présente des prières et des sacrifices toutes les fois que l'intérêt de la tribu dans son ensemble est en jeu: dans les calamités nationales, en temps de disette, de sécheresse, de guerre, à la saison nouvelle, lorsqu'il s'agit d'obtenir des dieux des récoltes abondantes. Ce sont leurs noms qui composent la généalogie de la famille royale. On les invoque l'un après l'autre, comme nous le verrons, et c'est sans doute cette pratique religieuse qui a sauvé de l'oubli les noms de ces chefs révéérés devenus les génies protecteurs de la tribu.

542. Cependant *chaque famille* possède aussi sa kyrielle de *chikouembo* plus ou moins longue, plus ou moins bien conservée. Si l'esprit familial est très développé, si les ancêtres ont été des hommes de marque et si leurs fils ont gardé avec intelligence la tradition, cette religion de famille sera bien développée. Aux mariages et aux morts, on saura prier les aïeux décédés et leur demander leur bénédiction sur la jeune femme qui entre en ménage ou sur la famille en deuil.

Ces dieux-là sont les esprits familiers, les mânes au sens propre du mot. Ils rappellent beaucoup les dieux lares et pénates des anciens Romains.

Cependant on craint les *chikouembo* plus qu'on ne les aime. Cela ressort déjà du fait que, dans le jeu des osselets divinatoires, ils sont représentés par l'astragale du sanglier qui sort des taillis pour ravager les champs. Cachés dans les retraites ténébreuses des forêts où on les a enterrés, les dieux ne les quittent

guère que pour nuire aux humains. Il faut donc éviter toute action qui pourrait exciter leur mauvaise humeur à l'égard des vivants et les pousser à des représailles. Il est nécessaire, en outre, de les satisfaire, de temps en temps, par des offrandes et de les apaiser par des sacrifices.

543. Les plus redoutables des *chikouembo* sont les *dieux de la brousse* (Psikouembo psa nhoba). Il est un petit chant qui fait allusion à ces dieux, d'une manière bien significative dans les paroles suivantes :

Chikouembo cha nhoba chi étlélé, chi étlélé,
Chi etlélé banhwanyana !
Amadikeo! dikeo! dikeo !
Le dieu de la brousse a dormi ! il a dormi !
Il a dormi, ô jeunes filles !
Quel bonheur ! quel bonheur ! quel bonheur !

On exécute ce chant lorsqu'un voyageur revient sain et sauf d'une longue course. C'est un cri de joie avec lequel on l'accueille au village. Quel bonheur ! L'ennemi, l'esprit du trépassé qui dort dans la campagne ne s'est pas réveillé à son passage ! Il l'a laissé tranquille ! Il ne lui a pas suscité de difficultés ! Réjouissez-vous, jeunes filles !

Sans doute « ce dieu de la brousse », c'est l'âme d'un individu quelconque enterré loin des villages, peut-être celle d'un étranger, mort par accident, et dont l'esprit aigri, méchant, s'attaque aux passants et les tourmente de diverses façons. Aussi, lorsqu'il se met en route, on dit volontiers au voyageur : « Pars avec ton « chikouembo » (avec l'un de tes ancêtres, pour te protéger) et l'on espère que ce génie familier le défendra contre ces persécuteurs redoutables qui rôdent par la campagne.

544. Je ne suis pas en mesure de préciser beaucoup plus la notion des dieux chez les Ba-Ronga. Leur théodicée est assez maigre, comme on le voit, et dénote fort peu de réflexion philosophique. Par contre, elles sont légion les légendes pittoresques ou même les histoires contemporaines relatives aux bois sacrés où les dieux y demeurent.

II. *Les bois sacrés.*

545. Ce sont de vastes fourrés presque impénétrables dans

lesquels les cadavres des anciens chefs ont été enterrés et que l'on nomme, par conséquent, *mintimo*, cimetières. Chaque clan en possède un ou deux et les conserve religieusement. Il est sévèrement interdit d'y pénétrer. Seul le prêtre, c'est-à-dire le descendant des dieux de la forêt, y entre de temps à autre pour y sacrifier... Dans cette intention, il s'engage sous les ombrages de la forêt par un petit sentier à peine tracé. Or, je dois confesser que la curiosité me poussa un beau jour à transgresser la loi sacrée et que j'ai été visiter, avec un ami, l'une de ces fameuses retraites. A trois quarts d'heure de Rikatla, au bord du chemin qui va de Lourenço Marques à Morakouène, se trouve en effet la *forêt de Libombo*, l'un des bois sacrés les plus célèbres de toute la contrée : les chefs du Nondouane oriental doivent y avoir été enterrés. Il serait même possible que ces illustres défunts eussent été, il y a plusieurs siècles, les rois de tout le pays et que la famille de Mahwaya, qui régnait depuis fort longtemps d'ailleurs sur tout le Nondouane, ait usurpé plus tard le pouvoir. En tout cas Nkolélé, le propriétaire de la forêt, me déclarait que Mahazoule, son suzerain, le descendant des Mahwaya, ne passait pas volontiers par Libombo. Il préférerait faire un grand contour, lorsqu'il se rendait à Lourenço Marques, à cause de la crainte religieuse qu'il avait pour les dieux enterrés là.

Nous frayant un chemin à travers les buissons, les épines, les lianes, nous finîmes par arriver à une sorte de tumulus très peu visible sur lequel on voyait encore des feuilles de maïs desséchées, restes d'offrandes jetées là quelque temps auparavant. Le jeune homme qui nous servait de guide — un peu contre son gré, je crois — détourna son visage d'un air tout effaré quand nous aboutîmes à ce tombeau. Dans un autre coin du bois il s'en trouve d'autres encore. Les serpents abondent, naturellement, dans ce fourré où on les trouble rarement. Néanmoins, je n'en ai point aperçu ce jour-là. En tout cas, aucun mausolée n'a été construit sur ces tombes si vénérées. On y découvrirait tout au plus des morceaux de poterie : restes noircis des cruches et des assiettes du défunt qui furent brisées en cet endroit après sa mort.

546. La terreur qu'éprouvent les indigènes pour ces forêts sacrées ne provient donc pas d'objets insolites qui auraient frappé leurs yeux. Elle est née, elle est entretenue par les histoires vraiment effrayantes que l'on raconte à leur propos. A voix

basse, l'air consterné, on se les redit le soir, et le sentiment religieux, sentiment de crainte avant tout, s'alimente et se maintient par le moyen de ces légendes. Voici — transcrites aussi littéralement que possible — celles que j'ai recueillies de la bouche de Spoon ou même du vieux Nkolélé, à propos du bois sacré de Libombo. Commençons par les récits les plus antiques et dont le caractère légendaire est le plus évident.

547. Une femme passa un jour près de la forêt de Libombo. Elle prit un « sala » à un arbre et le mangea. Puis elle s'en fut labourer. Un autre jour, au moment où elle s'apprêtait à en manger un autre et le cassait contre un tronc d'arbre, elle vit que le fruit était plein de petites vipères qui s'étaient installées à la place des noyaux. Elle les jeta loin d'elle, mais celles-ci lui dirent : « Eh bien ! mange seulement ! Ne t'avons-nous pas vue tous les jours ramasser des « sala ». Et pourtant ces sala sont à nous et non pas à toi. Qu'est-ce que nous mangerons donc, nous, les dieux ? N'est-ce pas nous qui avons fait croître cet arbre ? » Elle retourna chez elle et mourut parce qu'elle avait été maudite par les dieux.

548. Une autre femme passait auprès du bois un jour qu'il pleuvait. Elle vit un enfant qui avait grimpé sur un arbre et qui y mangeait des baies (tintchobé). Elle s'approcha de lui et lui dit : « Donne-m'en quelques-unes ». Il se tut, il ne répondit rien. Alors elle se mit à en cueillir pour son propre compte. Lorsqu'elle en eut assez, elle lui dit : « Vas-tu continuer à ramasser des baies par une pluie pareille ? Où est ta mère ? » Il ne répondit rien. Elle eut compassion de lui et se dit : « Cet enfant est vraiment bien à plaindre ! Viens que je te prenne sur mon dos. » Elle alla auprès de l'arbre, le mit sur son dos et l'y attachait avec son châle. Puis elle partit, portant son panier conique sur sa tête et arriva chez elle. A son retour, elle trouva du feu que l'on avait allumé dans la hutte, à cause de la pluie. « Ajoutez du bois, dit-elle, à cause de ce petit que j'ai trouvé en route mangeant des baies. » Elle défit le châle et voulut l'asseoir sur sa hanche. Il refusa ; il ne voulait pas quitter son dos ; il se tenait coi. Les gens dirent à la femme : « Mets-le donc par terre qu'il aille se réchauffer auprès des braises ». Il refusa. On dit à l'enfant : « Descends donc ! » Il refusa encore. Alors les habitants du village dirent à la femme : « N'as-tu pas passé par Libombo ? » — « Si fait, dit-elle. J'y ai trouvé cet enfant qui man-

geait des baies et je l'ai pris. » — « Ce n'est pas un enfant ! c'est un dieu ! lui répondirent-ils. Un enfant n'a pas une tête dure, solide comme celui-ci. Et ces jambes ! Regarde quelle force ! Comment pouvais-tu croire que c'était un enfant ? » — « Mais, dit-elle, moi, je croyais que c'était un enfant... et ce serait un dieu ? » On alla chercher les devins. Ils jetèrent les osselets. Tout de suite le devin sut ce qui en était : « Ha ! hé ! tu l'as trouvé à Libombo, n'est-ce pas ? » On essaya de l'enlever de force ; mais il se cramponnait au dos de cette femme ; il raidissait ses jambes autour de sa taille et ses mains autour de son cou ; il s'arc-boutait. Ils voulurent lui défaire les mains. Inutile ! Alors ils engagèrent la femme à partir pour Libombo, à aller implorer les maîtres de la forêt qu'ils veuillent bien la délivrer de cet enfant. Elle se chargea de son panier et retourna auprès de l'arbre où elle l'avait trouvé. Les gardiens du bois arrivèrent. C'était Makoundjou, l'ancêtre de Nkolélé. Il invectiva la femme et ceux qui l'accompagnaient, leur disant : « Quand vous trouvez un fruit dans la forêt, ne le ramassez pas ! Si c'est du maïs, laissez-le ou, si vous le cueillez, épargnez au moins un épi. Si votre poule s'envole dans le bois en faisant « pho-pho-pho », n'allez pas la reprendre. Si votre chèvre y entre, ne l'y suivez pas. Nous sommes fatigués, nous de Libombo, de faire des sacrifices pour vous, les passants... Vos malheurs vous viennent de ce que vous commettez le péché (hona) en cet endroit. » On alla chercher une poule blanche et on fit un sacrifice en sa faveur. En exécutant le « tsou » (voir § 560) le prêtre dit : « Voici notre bœuf au moyen duquel nous vous présentons notre prière : Que ce dieu parte de dessus son dos. Elle n'a pas fait exprès. Elle croyait que c'était un enfant ; elle ne savait pas que ce fût un dieu. Par où les gens passeront-ils désormais, si vous, les dieux, vous leur barrez le chemin ? » Tandis que ce sacrifice s'accomplissait, cet être-là partit soudain de dessus son dos ; il disparut et personne ne sut où ni comment il s'en était allé. Quant à la femme, elle se mit à trembler et elle mourut.

549. Il est certaines choses qu'il est absolument interdit de faire au bois sacré (Voir App. XII). Ainsi il est défendu d'y aller couper du bois mort. Quelqu'un avait enfreint cette défense. Soudain il sent qu'on lui jette par derrière des « kouakoua » ou des « sala ». C'étaient les dieux. Il veut s'enfuir : il ne retrouve pas le sentier pour sortir du fourré. Il s'y perd et, fati-

gué d'errer çà et là, il laisse tomber son fagot. Alors les dieux lui permirent de rentrer dans le chemin. Mais, quand il fut hors, il s'aperçut qu'il ne portait plus rien. Sa hache elle-même avait été enlevée.

550. Les dieux se faisaient parfois entendre ; lorsqu'ils étaient heureux, ils jouaient de la trompette, chantaient et dansaient. Les passants cherchèrent souvent à les voir, mais le bruit se taisait et retentissait tout à coup derrière eux. Quant aux habitants du pays, ils savaient bien que cette musique venait des dieux. On sait même encore vous répéter à Libombo le chant que l'on entendait dans la forêt. C'est bien dommage que je n'aie pas pu recueillir les notes de cette ode divine ! Mais en voici du moins les paroles : elles sont passablement terre à terre, vraiment !

Avec des pistaches et oignons, nté, nté, nté !
Fais une bonne sauce dans la marmite !

551. Mais Spoon n'a jamais entendu lui-même cette musique. Les dieux se manifestent moins fréquemment dans les temps actuels. Jadis, il se passait beaucoup plus d'histoires terribles, car, dit-on, maintenant les dieux sont partis avec Guiguiseka, le frère de Mapounga, avant-dernier chef du Nondouane. Cet individu était un jeune homme de Libombo au cœur très pur et très bon.¹ Il donnait à manger aux passants et avait formé, autour de lui, toute une cour de jeunes gens qui lui étaient fort attachés. Il craignait les dieux et, à chaque saison nouvelle, il allait leur offrir une chèvre, en disant : « O Makoundjou ! accorde-nous les fruits des arbres. Voici notre bœuf que nous te donnons. Que les arbres produisent en abondance. » Mapounga, jaloux de sa popularité, le chassa du pays et il dut aller demeurer à Mapatakanyana, près de Hangoana. Les dieux l'y suivirent. Quand il mourut, ils revinrent ; mais on ne les entendit plus jouer de la trompette. Le respect pour la forêt diminua. Les gens ne craignent plus d'y cueillir des baies ou d'y laisser certains vestiges de leur passage ! Mais ils n'osent pas s'aventurer à l'intérieur du bois.

Cependant voici encore un ou deux faits tout modernes, prou-

¹ « Comme vous les missionnaires !! » me disait sans sourciller mon informateur !

vant que le temps des miracles du bois sacré n'est pas encore passé ou, tout au moins, que la crainte religieuse se conserve encore dans quelques cœurs !

552. Spoon me déclarait avoir vu un jour tout un troupeau de chèvres dans le bois. Il était en train de cueillir des amandes de « nkouchlou ». Il alla en avertir son grand-père, Nkolélé, lui demandant s'il fallait aller les prendre. Celui-ci l'invectiva. « N'aie pas le malheur de les toucher ! Ce sont les chèvres des dieux ! n'en parle pas même ! c'est défendu (psa yila). »

553. Les enfants de Libombo blasphémaient (sandja) dans leurs cœurs, disant : « Il n'y a pas de dieux ». Mais, ajoutait Spoon, nous vîmes bien qu'ils existaient lorsqu'ils tuèrent un de nous nommé Mapfindlène. Il passait sur le chemin en sautant, en jouant ; soudain il marche sur un serpent qu'il n'avait pas vu et le blesse. Durant la nuit, les dieux vinrent à lui. Il commença à se gratter par tout le corps. Il les voyait contre la muraille ; c'étaient des serpents qui lui disaient : « Tu nous as blessés ! » Personne d'autre ne les distinguait ! Sa mère chercha à le tranquilliser. Mais il poussait des cris et lui disait : « Laisse-moi, ma mère ! Les dieux me tuent parce que j'en ai marché dessus. Au secours ! » On jeta les osselets. Le devin dit : « Ce sont les dieux de chez vous ! N'a-t-il pas marché sur un serpent ? » Ses parents procurèrent une offrande, on l'offrit en sacrifice, en implorant les dieux. Mais ils étaient irrités et Mapfindlène mourut.

554. Voici la plus moderne de ces histoires. Elle m'a été racontée par le héros lui-même, Nkolélé, le vieux prêtre de Libombo dont il sera question encore ci-dessous. Après la guerre de 1894-1895, les autorités portugaises établirent un camp à Morakouène et décidèrent d'y fonder une ville. Pour cela, il fallut agrandir le sentier primitif qui y conduit de Lourenço Marques. On fit donc enlever aux natifs les arbres et le gazon sur une largeur de plusieurs mètres : ainsi fut construite une route spacieuse de plus de 20 kilomètres. Or cette route devait passer par le bois sacré, puisque le sentier des indigènes le longeait sur un espace de cinq minutes environ et qu'on se contentait d'élargir l'ancien chemin. Il s'y trouvait, entre autres, un grand acajou sous l'ombre duquel j'ai passé maintes fois et qui envoyait par-dessus le sentier une longue branche assez basse. Si j'ai bien compris il fallut la couper ; les habitants de l'endroit

furent chargés de cette besogne. « Quand ils commencèrent le travail, m'a raconté Nkolélé, le 28 novembre 1895, j'allai examiner ce qu'ils faisaient, du côté de l'acajou. Comme j'étais assis là voici les dieux qui arrivent et me disent : « Qu'es-tu venu faire ici ? Tu aurais dû rester à la maison. » Voilà que je tombe en arrière, je perds connaissance et, pendant quatre jours, je reste là dans cet état. Impossible de manger : ils m'avaient fermé la bouche. Impossible de parler ! Mes gens me ramassèrent et me portèrent chez moi. On réunit mes parents, mes enfants et tout le monde disait au village : « Notre médecin n'est plus ! il est mort. » Alors mon fils aîné alla offrir un sacrifice dans le bois sacré. Il lâcha une poule qui partit et ne voulut plus revenir et il pria disant : « O mes ancêtres ! voici mon bœuf. Ne tuez pas mon père. » Alors je me relevai. Ah ! C'est lui qui m'a relevé, Ngelenouana, mon fils aîné ! Je regardai autour de moi et demandai : « Pourquoi tous ces gens sont-ils venus ici ? » Ils étaient tout à fait interdits. Alors on m'apprit que les dieux de Libombo s'étaient irrités contre moi. Les dieux me dirent (sans doute par le moyen des osselets) : « Prends un bœuf de coq (c'est-à-dire un bœuf, un animal à sacrifier, qui soit un coq) et va chez ton frère Chihoubane. Qu'il te donne une poule et va offrir un sacrifice. Pourquoi donc es-tu allé là ? Tu aurais dû rester à la maison et laisser aller tes enfants. » En réalité, je n'y allai plus, à la grande route. Je m'en allai par le chemin qui suit le marais et je ne traversai plus l'avenue des Blancs. Maintenant je puis la suivre, car j'ai sacrifié et les dieux ont dit : « Il a demandé grâce au moyen de ses présents ».

Ce récit n'a-t-il pas quelque chose de significatif et de touchant ? La civilisation pénètre, irrésistible, écrasant tout sur son passage et coupant sans remords, peut-être même sans le savoir, le bord du bois sacré ! Et là, sous l'acajou, le vieux prêtre, le gardien des traditions, tombe en pamoison et demande pardon pour le sacrilège dont il a été le témoin involontaire ! C'est pour le coup que les mânes peuvent rentrer dans leurs tombeaux ! Leur retraite a été violée et ils n'ont pu la préserver de la hache cruelle. Tout se conjure, décidément, contre le pauvre Nkolélé !

555. Il serait aisé de réunir bien des récits analogues à ceux que je viens de rapporter à propos des autres bois sacrés de la contrée. *Celui du Tembé* appelé *Madlomadlomana* est très célèbre. On dit qu'autrefois il s'y trouvait une *ancree* et qu'avant

d'y offrir le sacrifice, le prêtre la soulevait et la laissait retomber en disant : « Chawan! (salut) Tembé! » Si l'offrande était agréé par les ancêtres, on entendait une trompette qui faisait : *bvé! bvé!* au fond de la forêt, mais on n'apercevait personne. Cette ancre possédait une faculté de prévision bien étrange. Lorsque le pays était en guerre avec ses voisins, elle déménageait d'elle-même dans le district de Matolo si les affaires tournaient mal pour le Tembé. C'était alors le signe d'un bouleversement terrible!

556. Le bois sacré de *Mpfoumo* se trouvait à Koupane, aux portes mêmes de Lourenço Marques. C'est dire qu'il a été « désaffecté » dès longtemps! Lorsque les guerriers de Zihlahla attaquèrent la ville, le 14 octobre 1894, plusieurs personnes soutenaient qu'ils n'étaient pas venus dans un but hostile, mais simplement pour sacrifier à leurs ancêtres enterrés à quelque distance des casernes portugaises! La tradition rapporte que jadis, en cas de guerre, on y faisait un sacrifice humain. On allait offrir aux dieux un jeune homme pris à la bataille.

557. Dans le *bois sacré de Tiyini*, celui du clan de Matolo, on n'entrait pas bien profond; car, dit-on, si l'on s'y aventure, on n'en peut plus sortir; on s'y perd. Quand donc les gens de Matolo voulaient aller demander la pluie, ils prenaient un jeune homme du pays, le conduisaient dans la forêt et l'y abandonnaient. Les dieux acceptaient cette offrande et le jeune garçon, pris de paralysie, ne pouvait revenir avec les hommes qui l'avaient conduit au martyre! Il les voyait s'enfuir et restait là pour être mangé par les dieux. Les autres se hâtaient de sacrifier, puis retournaient chez eux, et il leur était interdit de regarder en arrière. De retour au village, ils disaient avoir vu, par terre, dans le bois, des traces d'adultes et d'enfants qui se traînent encore sur les genoux! Souvent, dit-on, ils rapportaient la pluie avec eux.

Mais, en décrivant ces rites, nous avons déjà empiété sur le sujet des sacrifices des Ba-Ronga dont il faut parler maintenant avec plus de détails.

III. *Les Sacrifices.*

558. A plusieurs reprises, j'ai cité le vieux *prêtre* Nkolélé. Entendons-nous sur la signification de ce terme. Il n'existe pas de

caste sacerdotale parmi les Ba-Ronga. Lorsque les actes religieux concernent la famille, c'est le père qui officie. Nous l'avons vu offrir le sacrifice et prier au mariage de sa fille, au décès de l'un des siens. Par contre, s'il s'agit d'implorer les dieux pour le pays dans son ensemble, il est certains individus qui ont seuls le droit d'exercer les fonctions sacerdotales. Ainsi on dit que la famille *Sikouka* a le monopole des sacrifices qui s'accomplissent dans le bois sacré du Tembé. Celui de ses membres qui officie dans les grandes occasions et qui pénètre dans la forêt de Madlomadlomane meurt dans le courant de l'année suivante, dit-on ! Jamais un prêtre n'y est entré deux fois ! Le gardien de la mystérieuse *mhamba*, dont il sera question ci-dessous, est aussi une sorte de grand-prêtre de la tribu spécialement affecté à ce service. De ces faits-là on pourrait conclure que plus la religion perd son caractère patriarcal et familial pour devenir tribale et nationale, plus la tendance à la formation d'une caste sacerdotale s'accroît.

559. Revenons à Nkolélé. Il occupait une place intermédiaire entre le chef de famille et le sacrificateur de la tribu. Son petit district de Libombo comprenait en effet de cent à cent cinquante individus¹ presque tous apparentés les uns aux autres : il jouait au milieu d'eux le rôle d'un père ou d'un aïeul respecté. D'autre part, il était le descendant de personnages qui ont rempli des fonctions royales aux temps passés et que l'on vénère encore beaucoup. C'est *Mombowandlopfou*, l'ancêtre le plus reculé des Libombo (proprement Face-d'Éléphant), *Makoundjou*, *Hati*, etc. On en compte bien une dizaine de ces morts illustres, aïeuls de Nkolélé.² Héritier de ces grands personnages qui ont possédé le pays, Nkolélé peut les implorer avec confiance. Son sacerdoce devient jusqu'à un certain point national (pour une partie du Nondouane tout au moins).

Je n'ai jamais vu un être humain plus hideux que ce prêtre africain. Vieux, ratatiné, marchant courbé comme un gorille, la fi-

¹ La situation à laquelle nous faisons allusion ici est celle qui existait avant la guerre de 1894 et 1895. Dès lors elle s'est passablement modifiée.

² Chose à remarquer, on ne cite aucun nom de femme dans cette liste. Les femmes deviennent certes aussi des chikouembo à leur mort ; mais je n'ai pas entendu dire qu'on les priât. On leur fait aussi des offrandes dans certains cas, cependant. Je me rappelle avoir vu un mouchoir suspendu devant la hutte mortuaire de la mère d'un petit chef. C'était assurément pour apaiser ses mânes.

gure ravagée par un eczéma, borgne, loqueteux, décharné, il a cependant conscience de sa dignité. Quoique trop porté aux libations d'eau-de-vie (le respect de ses ancêtres devrait pourtant l'empêcher de toucher à cette drogue... très moderne), il a un caractère assez débonnaire, et c'est ainsi que nous avons réussi à gagner ses bonnes grâces et à obtenir de lui bien des confidences. Ce n'est pas qu'il ait eu l'air d'éprouver le moindre attrait pour la religion pure du Dieu chrétien. Lorsque nous allions l'évangéliser, il nous accueillait en frappant ses mains l'une contre l'autre, convoquait tout son monde, écoutait d'un air aussi béat que possible, mais sans vouloir comprendre un mot de notre message et, après le chant d'un cantique, il se confondait en remerciements, disant : « Merci ! merci ! revenez toujours dans mon village me dire ces choses ; j'aime bien ces petits exercices, ces petits amusements-là ! » Nous avons obtenu son amitié en lui témoignant quelque compassion, en venant à son secours dans le grand dénûment où il se trouva, avec tous les siens, en suite de la guerre, et, un jour que la maîtresse de maison lui faisait un petit cadeau, il s'écria, dans un élan d'attendrissement, cet épouvantable et repoussant personnage : « Oh ! Madame ! tu es ma toute proche parente ! » (U chaka ngopfou !)

Son œil unique était tout humide, et il croyait avoir fait un magnifique compliment à Madame !

560. Écoutons donc l'histoire d'un sacrifice qu'il a accompli en septembre ou octobre 1895 et qu'il m'a conté quelques semaines plus tard. Je reproduis son récit mot pour mot :

« Quand on veut offrir un sacrifice, on donne une pièce d'étoffe ou du maïs ou n'importe quelle nourriture ; on peut même préparer de la bière et on va porter tout cela dans le bois sacré pour le donner aux dieux. Autrefois, on mettait sur les tombeaux des fusils, des défenses d'éléphant, des dents d'hippopotame. Tout cela y est encore et tombe en pourriture. Hier et avant-hier, c'est là ce qu'on a fait. Moi aussi, j'y vais dans le bois... et alors *cela est sorti*. C'était un serpent, c'était le père de Makoundjou, le maître de la forêt, Face-d'Éléphant. Il vint et fit le tour de tous les assistants. Les femmes s'enfuirent épouvantées. Et pourtant il venait simplement remercier. Il ne venait pas pour nous mordre. Il remerciait en disant : « Merci ! merci ! Vous êtes encore là, mes enfants ! Vous êtes venus me recouvrir (de présents) et m'apporter de la nourriture. C'est bien ! » Il ve-

nait remercier pour notre poule. Car, lors même qu'on ne tue qu'une volaille, il est content. Pour lui, elle a la même valeur qu'un bœuf. C'était une énorme vipère aussi grosse que ma jambe, là (il montrait la cheville de son pied). Elle vint jusqu'à moi et resta toute tranquille, sans me mordre. Moi aussi je la regardais. Elle disait : « Merci ! Tu es donc encore là, mon petit-fils ! »

— Mais, dis-je à Nkolélé, ce que tu racontes, est-ce une image ou un fait ?

— C'est un fait parfaitement sûr ! Ce sont de grandes vérités !

— Et maintenant, comment accomplis-tu ton sacrifice ?

— Si c'est avec un coq que l'on va sacrifier, deux des petits-fils de Libombo m'accompagnent dans le bois et y portent l'animal. Ils lui coupent la gorge. Alors j'arrache une plume à la bête, je la trempe dans le sang, je la passe entre mes lèvres et je crache par terre le sang qui est entré dans ma bouche et la salive en faisant : *tsou*. Puis je prie en disant :

« Toi, Mombo-wa-Ndlopfou, le maître de ce pays, toi qui l'as donné à Makoundjou ton fils, 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 Mékabyana, Mékabyana l'a donné à Maouatlé...¹ contemple mon offrande (mhamba). N'est-elle pas belle ? Pourtant je suis demeuré seul de reste. Si je ne vous apportais pas ceci, qui est-ce qui vous donnerait quelque chose ? N'est-ce pas bien cela ? Je te demande, ô mon ancêtre, je te demande tous les arbres ; les palmiers (pour construire), les troncs dans lesquels on creuse des pirogues ; et fais en sorte que ces troncs ne tombent pas sur les gens et ne les écrasent pas, quand on les coupe, là, dans le marais. »

561. Telle est la prière du prêtre. La poule est alors rôtie par Nkolélé qui la plume et la met à la broche. Le petit-fils qui a pris part à la cérémonie s'éloigne un peu et laisse le vieux faire sa cuisine. Nkolélé le regarde du coin de l'œil et dit : « C'est un « noyi » (un jeteur de sorts). Il me guette pour me voler ma viande et alors nous, les vieux, nous n'aurons plus rien à manger ! » Cela ne manque pas. Quand la volaille est cuite à point, le petit-fils arrive à la course, l'enlève triomphalement et va la manger avec son camarade ! Le vieux se tait. Il dit tout simple-

¹ Sous-entendu : Maouatlé me l'a donné à moi, son fils...

ment: « C'est lui le maître puisqu'il est le petit-fils! Les dieux le connaissent bien. » Il y a peut-être une intention symbolique dans ce petit manège. Nkolélé demande à ses ancêtres en faveur de leurs descendants vivants exactement la même bienveillance qu'il vient d'avoir pour son petit-fils, lequel a tout pris et ne lui a rien laissé. Vous de même, morts illustres, nos pères, privez-vous de votre bien, de votre pays en notre faveur!

Lors de la cérémonie du « loumisa », que l'on accomplit au temps du bokagne (§ 277), il en va de même. Lorsque Nkolélé accompagné de sa femme pénètre dans le bois¹ et offre les prémices, le petit-fils le suit et enlève subrepticement la cruche de bière; il va la boire à l'écart avec sa propre femme!

562. Si la plupart des sacrifices se font au bois sacré, sur les tombeaux des ancêtres illustres, il en est qui s'accomplissent au village même. En effet, on voit souvent dans les kraals des Ba-Ronga un arbre spécial, celui que les osselets ont désigné comme devant occuper le centre du village que l'on s'apprêtait à construire. Il a pris pour cette raison un caractère sacré, non que les dieux y fassent leur demeure (comme dans la conception fétichiste), mais parce qu'ils l'ont choisi. Cet arbre est souvent entouré de perles ou d'autres objets offerts aux esprits. A la porte du village de notre voisin Hamounde, à Rikatla, au pied d'une des perches qui s'élèvent aux deux côtés de l'entrée, j'ai aussi remarqué une petite cruche, le *gandjelo* comme on l'appelle, l'autel, si l'on veut, où on allait aussi verser la bière en l'honneur des ancêtres. Si le bois sacré est le temple, le grand sanctuaire de la tribu, cet autel primitif est celui des dieux lares, le petit sanctuaire de la famille.

563. Le sacrifice que Nkolélé nous décrivait est, on peut le dire, le sacrifice type: à ses yeux, c'est un cadeau qu'il est venu faire à ses ancêtres pour *obtenir leur bénédiction*. Rendus bienveillants par cette offrande, les dieux accorderont à leurs descendants une récolte abondante (car c'est eux qui font croître et mûrir les produits de la nature); ils leur donneront l'autorisation de couper les arbres et alors, en tombant, les grands troncs n'écraseront personne... (autrement, si on allait les abattre sans la permission des dieux, des accidents se produiraient

¹ Dans les capitales plus considérables, il paraît que ce sont les conseillers qui offrent ces libations.

certainement). Ces sacrifices-là sont donc essentiellement *pré-ventifs*. En donnant à manger aux mânes, en les *recouvrant de présents*, on obtient d'eux que les choses suivent leur cours naturellement heureux et qu'aucun malheur ne trouble la prospérité actuelle. Dans cette même catégorie, rentrerait aussi le sacrifice accompli le jour du mariage par le père de l'épouse. Remarquons que, dans les deux cas, un animal est tué et le prêtre procède à une certaine manipulation du sang.

Lorsqu'il s'agit de *demander la pluie*, le rituel est passablement différent. D'autres idées provenant d'une source d'intuitions différentes paraissent avoir inspiré les cérémonies accomplies à cette occasion. Nous les exposerons sous peu; rappelons que c'est le seul cas dans lequel on offrait aux dieux des êtres humains à Matolo. Évidemment la notion du sacrifice était autre. La sécheresse persistante était envisagée comme la preuve de la colère des dieux. Il y avait une *expiation à faire*. De là la nécessité d'un don extraordinairement précieux.

Cette idée se retrouve certainement dans les sacrifices auxquels les légendes des bois sacrés font allusion. La poule sacrifiée en faveur de la femme imprudente dont nous avons raconté ci-dessus l'histoire terrible, aurait dû apaiser les dieux irrités et procurer le pardon à la malheureuse. Tel ne fut pas le cas. Il semble vraiment que la colère divine soit parfois implacable aux yeux des Ba-Ronga. Dans le cas de Nkolélé, l'offrande accompagnée du *tsou* eut l'effet voulu, puisque, dit-il, les dieux le remirent sur pied et lui permirent désormais de passer par la route des Blancs « parce qu'il avait demandé grâce au moyen de ses présents ». Prévenir et apaiser l'irritation des dieux, tel est donc le double but du sacrifice.

564. Il existe cependant une autre espèce de sacrifice, fort curieuse en vérité, celle qu'on appelle : *hahlelana madjieta*, c'est-à-dire le *sacrifice accompli en vue des rancunes*. Lorsque, dans une famille, deux individus se sont querellés et qu'une brouille s'en est suivie, il se peut qu'ils décident de se réconcilier au moyen de cette cérémonie-là. On prépare de la bière. Chacun d'eux en puise à son tour dans la cruche avec une coquille de « sala ». Ils en prennent une gorgée dans la bouche et « sacrifient » (*hahla*) en crachant à terre et en faisant : *tsou*. Après quoi la coquille qui leur a servi de coupe est solennellement écrasée et on déclare que la rancune a pris fin (*dji helile djiyeta*) (Nkolélé). C'est une

réconciliation religieuse, en présence des ancêtres, et le caractère familial de la religion se dessine très clairement dans cette cérémonie.

565. Que de questions se posent devant nos esprits lorsque nous assistons à ces rites primitifs. Nous devinons derrière ces actes religieux des idées, des aspirations vagues, mal définies, qui se retrouvent plus ou moins développées chez tous les peuples et forment les bases de ce sentiment religieux qui est le plus humain des sentiments!

Nous voudrions pénétrer plus avant dans l'âme de ces païens, faire la lumière dans ces conceptions peu claires. Que veut dire, en particulier, cet étrange *tsou* qui accompagne nécessairement tous les sacrifices sanglants et même certaines oblations non sanglantes, comme celle que nous venons de décrire. Pourquoi cette salive mélangée du sang de la victime que le prêtre projette devant lui avant sa prière? Il met une importance extrême à ce rite. *Tsou*, c'est la syllabe sacramentelle au moyen de laquelle on implore la *vie* (*boutomi*) toute espèce de vie, santé, bonheur, prospérité. Est-ce parce que le sacrificateur veut, pour ainsi dire, mettre quelque chose de lui dans son offrande, la faire passer par lui pour qu'elle soit bien sienne? D'autre part, il semble qu'il devrait suffire de jeter sur le tombeau de l'ancêtre une portion quelconque de la victime. Pourquoi un peu de sang plutôt que la tête ou le cœur ou l'un des membres? Il me paraît évident qu'à la base de cette coutume, on retrouve la vieille et profonde idée de l'*expiation par le sang*, laquelle inspira toute la législation sacerdotale mosaïque et qui est si répandue dans les religions orientales. Je serais même disposé à admettre que le « *tsou* » des Ba-Ronga est un reste défiguré de ces pratiques sanglantes qui correspondent à des conceptions hautement spirituelles. Le Ronga d'aujourd'hui n'a aucune notion de la valeur expiatoire du sang, et pourtant c'est du sang qu'il se sert de préférence pour obtenir le pardon des dieux irrités. Qu'est-ce à dire, sinon qu'une antique représentation, actuellement disparue de son horizon, a présidé jadis à la naissance de ces rites.

Mais trêve aux hypothèses! Quelque intérêt que puisse présenter la question d'origine, contentons-nous de la question de fait. Cet ouvrage ne veut pas être autre chose qu'une exposition exacte de ce qui est.

III. *Caractère spiritualiste et particulariste du culte des ancêtres.*

566. Cette religion des Ba-Ronga, — disons de tous les Bantou Sud-Africains — se distingue par son *caractère très spiritualiste*, par où nous entendons non qu'elle possède une grande spiritualité (car ce mot implique des notions d'ordre moral qu'elle ignore totalement), mais un réel spiritualisme. Autrement dit, elle *ne connaît pas d'idole*, c'est-à-dire d'objets matériels dans lesquels la divinité est censée exister. Elle ne connaît pas même de *fétiches* comme les religions des Nègres du Soudan ou de la Côte d'Or. Le fétiche, c'est un rocher, un coquillage, un objet quelconque dont le dieu a fait sa demeure et qui, pour cette raison, a pris un caractère sacré. On l'adore donc, en le confondant *plus ou moins* avec le principe spirituel qui habite en lui. Or cette notion n'existe pas chez les Ba-Ronga. Tout au plus, pourrait-on en retrouver un reste ou un pressentiment dans les arbres sacrés au pied desquels ils font des sacrifices ou qu'ils recouvrent de perles. Je ne suis pas assez au fait de leurs idées sur ce point spécial pour me prononcer définitivement. Leur religion correspond bien plutôt à *l'animisme* dont parle Réville (*Histoire des Religions*) et qu'un ouvrage récemment paru définit: « la croyance à un esprit universel ou à une hiérarchie d'esprits qui, comme un souffle vital, pénètre la nature et parfois s'y révèle en s'y localisant ». ¹ Cette définition s'applique assez exactement au système religieux des Ba-Ronga, pourvu que l'on dise non pas: « esprit universel » mais plutôt: « hiérarchie d'esprits »; il demeure bien entendu d'ailleurs que ces esprits sont avant tout les mânes des trépassés.

567. Cependant le lecteur aura été frappé de la fréquence avec laquelle *les serpents* sont mentionnés dans les histoires relatives aux bois sacrés. Il semble quelquefois qu'ils soient confondus avec les dieux eux-mêmes. En fait, la religion des Ba-Ronga fait une grande place aux reptiles. La grosse vipère qui apparut à Nkolélé était, à ses yeux, en relation intime avec son ancêtre révérend, puisqu'il dit: « Cet animal, c'était Mombowandlopfou! » ² D'autre part, il existe de jolis petits serpents bleus

¹ A. Berthoud. *Apologie du Christianisme*, page 86.

² Il a y beaucoup de serpents aux alentours de notre station d'Antioka, sur le bas

ou verts, d'ailleurs parfaitement inoffensifs, qui se glissent fréquemment dans les huttes des indigènes et auxquels on prend bien garde de ne pas faire de mal. « Ils viennent des dieux », telle est la conviction de tous, et on les laisse parfois des semaines se promener dans le chaume des huttes, sans les toucher. Il arrive quelquefois — Spoon me l'a déclaré — qu'un individu, plus libre de préjugés que les autres, se fatigue de cette visite peu rassurante et qu'il attrape le serpent avec un bâton, le lance dehors et le tue en lui disant : « A présent c'est bon ! on en a assez de vous ! » ce qui est une manière bien cavalière de traiter la divinité.

Ce dernier trait est significatif et nous prouve que l'on ne saurait raisonnablement *identifier* les serpents envoyés par les dieux avec les dieux eux-mêmes, ni affirmer que les Noirs croient en une métempsycose régulière. Que les reptiles du bois sacré et les petits serpents bleus soient envisagés comme des *incarnations temporaires* des *chikouembo*, c'est probable. Rien de plus naturel. Les Noirs les voient pulluler dans cette épaisse forêt où on les épargne systématiquement. Peut-être même les ont-ils surpris, sortant de quelque trou où ils se cachent durant la chaleur du jour. De cette constatation à la supposition que ces animaux sont des messagers ou des incarnations transitoires des dieux, il n'y a qu'un pas. Mais jamais ils n'ont songé à adorer un serpent. Ce fait nous amène à signaler dans le culte des ancêtres, tel que les Ba-Ronga le pratiquent, un second trait des plus curieux, et peut-être original : il nous révélera, non seulement le spiritualisme de cette religion, mais aussi son caractère foncièrement national et particulariste.

568. Dans chacun des petits clans des Ba-Ronga, partout où le chef est salué du *Bahete* des rois, il existe un objet sacré que l'on pourrait prendre pour une idole, mais qui est toute autre chose. On l'appelle la *mhamba*, mot qui désigne toute offrande et tout sacrifice, mais qui s'applique particulièrement

Nkomati. Or, une belle nuit, en l'absence des missionnaires, le jeune indigène qui gardait la station poursuivit une belle grande « mamba » qui s'était faufilée dans la cuisine en roseaux et en perches bâtie par M. Grandjean. L'imprudent se fit un flambeau d'herbes pour y voir clair et mit le feu, sans le vouloir, à cette légère construction. Sur quoi tous les voisins de dire : « C'est le chikouembo de tel ou tel qui a été enterré sur le terrain du village des Blancs et qui est sorti de terre pour se venger. C'est grâce à lui que les maisons ont été brûlées ! »

à cet objet. Il paraît même qu'on a un tel respect pour lui qu'on craint de le désigner par ce nom officiel. On l'appelle plutôt *nhlengoué*, richesse, trésor. Mais qu'est-ce encore que cette « mhamba », sorte d'arche sainte et mystérieuse ? Lorsque le chef meurt, on lui coupe les ongles des mains et des pieds, les poils de la tête et de la barbe, et on pétrit tous ces éléments de sa personne qui sont susceptibles d'être conservés à travers les âges avec le fumier qui provient des bœufs tués à son décès.¹ On obtient ainsi une sorte de boulette qui est ensuite entourée de lanières de peau. A la mort du successeur de ce chef, on fabrique une seconde boulette que l'on ajoute à la première et ainsi de suite, au cours des siècles. Actuellement, la « mhamba » du Tembé peut avoir un pied de long, au dire d'un de mes informateurs (Hlékisa) qui l'a vue souvent, car elle se trouve entre les mains d'un sien cousin. Le gardien de cette relique sacrée est choisi avec soin. Ce doit être un homme d'un tempérament particulièrement calme, qui n'est adonné à aucune violence de langage et ne s'enivre jamais. Sorte de grand prêtre de la tribu, il doit toujours se rappeler qu'il a été chargé d'une tâche importante et qu'il a une lourde responsabilité vis-à-vis du pays tout entier. Le chef, qui lui a confié la « mhamba », lui procure aussi une femme et lui donne souvent de l'argent pour le récompenser du soin qu'il en prend. L'objet mystérieux est conservé dans une hutte bâtie à son intention, derrière le village du gardien. Lorsque le dépositaire de la « mhamba » sait qu'il devra s'en servir pour un acte religieux, il demeure dans une continence absolue durant tout un mois. Quant au sacrifice solennel accompli avec le concours de cet objet (*hahla mhamben*); il consiste généralement en une chèvre que l'on tue et que l'on offre aux dieux de la manière habituelle, *mais sans accomplir le « tsou » sacramentel* avant la prière. Le *tsou* est remplacé par une autre pratique : le prêtre trace en l'air des circonférences de cercle avec la « mhamba » qu'il brandit de la même manière que le rameau de « nkanye » lorsqu'on sacrifie pour un mort (§ 78). La prière est alors prononcée et elle est naturellement adressée à tous les anciens chefs dont l'officiant tient en mains les ongles et les cheveux... étrange et frappante méthode d'entrer en communion avec les dieux.

¹ Et peut-être aussi avec une poix spéciale qui donne à cet objet plus de consistance.

Le sacrifice avec la « mhamba » s'accomplit — dans le clan du Tembé du moins, — au commencement de la saison du bokagne, avant d'offrir les prémices aux mânes. Sans doute on recourt aussi à cette solennelle pratique dans les temps de danger national.

569. Cette amulette, d'une valeur incommensurable, est donc le trésor suprême de la nation, son arche de l'alliance, dirai-je — *Si parva licet componere magnis*, s'il est permis de comparer les petites choses aux grandes. — Aussi est-ce l'objet qu'on laisse tomber le tout dernier entre les mains de l'ennemi. Si l'armée a été vaincue et qu'elle doive fuir, poursuivie par les guerriers hostiles, le dépositaire de la « mhamba » part le premier. Entre lui et l'ennemi, toute l'armée se groupe; on ne l'atteindra, on ne le tuera et on ne lui ravira ce drapeau sacré qu'après avoir taillé en pièces tous les bataillons de la tribu. Ce malheur s'est produit, paraît-il, durant les âges passés, pour le clan du Tembé. Les gens de Mapoute réussirent à prendre la « mhamba » au cours des guerres qui divisèrent souvent les deux contrées. Alors, dit-on, durant toute une année, le ciel fut de feu. Une sécheresse terrible se produisit; les dieux de Mapoute étaient irrités (car, on le sait, les ancêtres du Tembé sont aussi ceux de Mapoute). Ne sachant que faire de cet objet de malheur, les vainqueurs fendirent une chèvre par derrière, introduisirent dans son corps la fameuse « mhamba » et la jetèrent dans le fleuve qui sépare les deux pays. C'est le grand-père de Hlékisa, mon informateur, qui fut chargé de l'y conduire. Il était originaire du Tembé, mais s'était établi à Mapoute. La bête alla aborder sur l'autre rive, et les gens du Tembé recouvrèrent leur « mhamba ».

Celle du clan de Zihlala est entre les mains d'un nommé Pétchéla. Il paraît que, dans la fuite de Nouamantibyane à Bilène, c'est lui qui la transporta d'étape en étape, et qu'il ne voulait la confier à personne sauf à ses propres enfants. On suppose qu'il l'a ramenée avec lui dans son pays au retour des fugitifs. Mais fait-on encore usage de la « mhamba » puisque Nouamantibyane, le jeune chef, a été déporté bien loin, aux îles du Cap-Vert ?

570. La « mhamba » n'est donc nullement une idole. Mais elle est plus qu'une amulette. Ce n'est pas arbitrairement qu'elle a été choisie pour jouer un rôle sacré au sein de la tribu. Conserver quelque chose du corps des grands défunts

sont devenus les dieux du pays, afin d'exercer quelque influence sur leur volonté, quelque pouvoir sur eux, n'est-ce pas une idée profonde et logique ?

571. D'autre part, cet objet magique révèle bien clairement le caractère particulariste de la religion des Ba-Ronga. Chaque petit clan prie ses propres dieux dont il possède les ongles et les poils authentiques ! L'idée d'un Dieu unique, souverain de tous les hommes et de toutes les nations, est aussi éloignée que possible de cette conception. Aussi les divers clans n'accomplissent-ils jamais d'actes religieux en commun. Nous l'avons vu à propos du mariage de Nouamantibyane de Zihlahla, avec Mémalengane de Matolo. La cérémonie de bénédiction de l'épouse eut lieu à part, un jour où l'époux et ses amis de noce brillaient par leur absence. On recommanda la jeune femme aux dieux de Matolo, les seuls qui aient quelque relation avec les gens de ce district.

Est-ce à dire que la notion du Dieu unique et transcendant soit totalement absente de l'esprit des Ba-Ronga. Non ! Nous l'avons vu, leur religion se compose d'une double série d'intuitions. La première a donné naissance au culte des ancêtres ; nous allons passer à la seconde. Mais auparavant, et en guise de transition, il nous faut citer certaines légendes relatives à l'origine et à la fin des choses et dont la portée dépasse déjà le niveau de la religion ancestrale.

V. Légendes des origines et idée de la vie à venir. Myali ou Nouali.

572. L'esprit ronga n'est guère tourmenté par le problème des origines. Comment le monde s'est-il formé ? Quand, comment, où les hommes ont-ils apparu sur la Terre ? Ces questions le laissent assez indifférent. Je demandais un jour à un indigène s'il savait d'où sont venus les Blancs. « Les Portugais, me dit-il, sortent de la mer. Les Bœrs viennent des montagnes. — Et nous, les missionnaires, qui ne sommes ni Portugais ni Bœrs ? — Vous, vous descendez du ciel. » Et il souriait avec un air bon enfant, tout heureux d'avoir trouvé une réponse aussi jolie !

Il existe cependant une légende que les Ba-Ronga ont en commun avec les Zoulou et d'autres peuplades bantou et qui

cherche à expliquer l'origine des hommes et celle de la mort. La voici dans sa brièveté caractéristique. Au commencement, les hommes sortirent d'un marais de roseaux (d'aucuns disent : d'un roseau). Le chef de ce marais envoya le Caméléon dans leur grand village pour leur dire : « Les hommes mourront, mais ils revivront. » Le Caméléon partit, marchant lentement, à sa façon. Alors le Grand Léopard à tête bleue, dit Galagala, fut envoyé pour dire aux hommes : « Vous mourrez et vous tomberez en pourriture. » Le Grand Léopard dépassa le Caméléon et arriva le premier dire aux gens : « Vous mourrez et vous tomberez en pourriture. » Lorsque le Caméléon arriva à son tour, on lui dit : « Nous avons déjà reçu un autre message, il nous est impossible d'accepter le tien. » Voilà pourquoi les hommes meurent et ne ressuscitent plus.

Quant à savoir quel était ce « chef du marais de roseaux » d'où est sorti le premier homme, on ne s'en inquiète pas. L'origine de la mort préoccupe plus l'esprit bantou que celle de la vie, parce que la vie c'est la norme et la mort l'accident. Or il n'est pas sans intérêt de constater que, pour les Ronga, la disparition, la dissolution de l'être humain est une anomalie résultant d'une faute. Cette notion se rapproche étonnamment de celle de la Genèse biblique. Seulement, tandis que dans la conception juive et chrétienne, cette faute est le péché et la désobéissance de l'homme justement punie de mort, pour le Noir irréfléchi, c'est la lenteur du Caméléon ! L'idée morale est totalement absente de cette légende. Et l'on voit les petits bergers s'amuser à tourmenter les caméléons, quand ils en rencontrent sur les arbres. Ils les excitent, leur font ouvrir une bouche démesurée et terrible... Sur quoi ils leur lancent une pincée de tabac sur la langue. Les pauvres bêtes se tordent de douleur, passent de l'orange au vert et du vert au noir et agonisent à la grande joie des galopins légèrement vêtus qui savourent la douceur de la vengeance !

573. Si le nom du Créateur leur importe peu, par contre ils ont conservé ceux du premier homme et de la première femme. Les Ba-Ronga les appellent : *Likalahoumba* et *Nsilambowa*, vocables qui pourraient signifier, le premier : celui qui apporta un charbon dans une coquille, c'est-à-dire l'homme qui procura le feu (comparez avec la légende des Hlengoué, § 379) et le second : celle qui écrase les feuilles de légume pour les cuire, en un mot

ceux qui les premiers ont su faire la cuisine.¹ Dans les clans thonga du Nord, ils sont appelés *Gouambé* et *Dzabana*. C'est eux que l'on invoque, à la fin des contes, lorsqu'on veut rentrer dans la vie réelle. « Courez ! courez ! retournez chez Gouambé et Dzabana !.. » dit le conteur à ses histoires fantastiques. Il faut croire que ces deux personnages sont considérés comme les maîtres du pays de la fiction. Je crois même que beaucoup de gens les envisagent comme très fictifs, eux aussi ! On découvrirait certainement quelques traits de plus dans cette légende des origines, laquelle paraît cependant moins développée chez les Ronga que dans les tribus du Zambèze ou même chez nos voisins Ba-Tchopi.

574. Quant à *la vie à venir*, il est certain que la tribu, dans son ensemble, y croit. Toute la religion des ancêtres est basée sur l'idée de la persistance de la vie après la mort. Les cérémonies mortuaires que nous avons décrites dans la première partie attestent avec une éloquence pénétrante cette croyance antique. Elle doit avoir existé autrefois plus clairement qu'aujourd'hui. Une femme fort intelligente, devenue chrétienne, Loïs, du clan des Ma-Khoça, me disait qu'on la lui avait enseignée dans son enfance. « Les vieux nous déclaraient que, à leur mort, les hommes vont sous la terre, dans un grand village où il y a beaucoup de bœufs qui sont tout blancs. » Je crois que c'est là l'idée ancienne, primitive. Mais si on les pousse au pied du mur, les Ba-Ronga, ou du moins certains d'entre eux, émettent des doutes à cet égard. Le rationalisme, le scepticisme se rencontrent aussi parmi les Noirs. « Homo yi fa yi bola ! Mbouti yi fa yi bola, Mhounou a fa, a bola : le bœuf meurt, il tombe en pourriture ! La chèvre meurt, elle tombe en pourriture ! L'homme meurt, il tombe en pourriture », me disait, avec un sourire placide, un philosophe ronga du district de Mabota auquel je parlais de résurrection. Sur ce point, comme sur bien d'autres, l'esprit peu logique du Noir laisse subsister en lui-même des contradictions et, ici encore, je serais disposé à croire qu'il y a dégénérescence, diminution de la foi antique.

¹ Si la tradition ronga a voulu vraiment désigner les deux premiers êtres humains comme étant ceux qui inaugurèrent l'art culinaire, il faut avouer que l'idée ne manque pas d'une certaine profondeur philosophique ! C'est peut-être dans le fait de cuire les aliments que les Noirs trouvent le caractère distinctif des hommes en présence des gorilles et autres singes supérieurs.

575. Ces graves questions d'origine et de vie à venir ont été posées un jour à *Nouali* qui les a résolues. Mais qui est *Nouali* ? C'est un personnage mythique autour duquel s'est formée une légende des plus curieuses. Elle n'est pas née sur sol ronga ni même thonga. *Nouali* est un héros des Ba-Kalanga ou des Ma-Té-bélé qui l'appellent *Myali*. Mais le bruit de ses exploits s'est répandu jusqu'au Gazaland et à Khocène et voici ce qu'on raconte à son sujet à Bilène et dans les environs d'Antioka.¹

576. « *Nouali* ou *Maenda-nga-pasi*, en langage kalanga, est un personnage que l'on craint beaucoup dans tout le pays des Ba-Nyaï. On croit que c'est un homme, mais on ne l'a jamais vu. On ne connaît pas non plus son origine et ses parents. D'autre part, pour les Ba-Nyaï, c'est un dieu, leur dieu. Son nom *Maenda-nga-pasi* signifie : celui qui marche sous le sol. Car, depuis qu'on l'entend parler, c'est toujours de sous terre que vient sa voix. Les gens de ce pays-là croient fermement en sa puissance. Ils déclarent qu'il peut créer tout ce qu'on veut. Si tu lui demandes du tabac et que tu t'agenouilles, voilà qu'auprès de toi apparaîtra une tabatière sortant du sol. De même, lorsque les gens sont aux champs et qu'ils ont vidé leurs cruches, voilà que soudain elles se remplissent de nouveau de bière. Partout où il se trouve, on l'entend par un bruit semblable à celui d'un homme qui murmure (?). Il se peut aussi qu'il se manifeste sur une montagne ou dans des trous ou sous la terre... Une autre chose étonnante, c'est qu'il a des épouses qui, d'ailleurs, sont visibles. Voici comment se fait le mariage : une femme ou une jeune fille entend un beau jour une voix qui sort de terre et lui dit : « Je te voudrais pour épouse. » Elle se dit alors : « C'est *Nouali* », et elle va l'annoncer à ses parents. Ceux-ci n'y mettent pas d'opposition et disent : « Notre fille a de la chance ». Ces femmes deviennent enceintes sans cause, soudain, uniquement par son ordre, sans qu'elles l'aient vu. Quand leur enfant est né, elles entendent un jour une voix qui dit : « C'est mon enfant ». Et il se peut que cette voix appelle l'enfant et lui dise : « Viens et allons, mon fils ! » Le petit se lève alors sans

¹ Je tiens ces détails de deux sources très autorisées : le *vieil Hendrick* un octogénaire de Khocène, fort intelligent, et *Tandane*, jeune homme originaire du Nord de Bilène et qui a beaucoup entendu parler de « *Myali* ». Le commencement de cette histoire de *Nouali* a été écrit sous la dictée d'*Hendrick*, la fin sous celle de *Tandane*. Je traduis littéralement.

faire d'opposition. Son père Nouali marche sous le sol, lui marche sur la terre et ils avancent d'un commun accord. L'enfant s'arrête là où s'arrête son père. Il peut demander ce qu'il veut et soudain l'objet de son désir sort du sol. »

577. A ces renseignements, Tandane ajoute ce qui suit :

« Myali est un dieu, car voici ce qu'il affirme lui-même : « C'est moi qui vous ai créés, vous, les gens qui êtes sur la terre. » Il est venu de chez Mosilikatsi, ¹ le grand chef. Myali lui a fait dire : « Respecte-moi et ne dis pas de mal de moi. » Mosilikatsi voulut lutter avec lui et lui tirer dessus parce qu'on ne réussissait pas à le voir ; mais la balle transperça un bœuf ou un arbre. Voyant qu'il n'y pouvait rien, le chef des Ma-Tébélé lui fit accueil. Voici ce qu'on raconte de lui : quand deux individus s'accusent mutuellement de sorcellerie, ils disent : « Allons chez Myali. » Celui qui a jeté des sorts sera lié en chemin et empêché d'arriver au bout. Il demeure dans une grande grotte. Quand on y entre cela ressemble à un trou dans la terre, mais dessus il y a une grande pierre qui est suspendue en l'air et qui n'est supportée par rien. Quand on avance dans cette grotte, on arrive à un endroit où il y a une ouverture du côté du ciel et on voit la lumière du jour. C'est là qu'est sa place publique (houbo). Elle est extrêmement bien balayée. Il discute et tranche les affaires que les gens trouvent trop difficiles. Sa voix se fait entendre au milieu des rochers, là-haut. Il dit : « Ne me regardez pas, car ni vos pères ni vos grands-pères ne m'ont contemplé. Croyez-vous donc que l'on puisse me voir ? » Les gens gardent leurs yeux fixés sur le sol et écoutent ce qu'il leur ordonne. Ils le saluent en lui disant : « O grand Myali ! Tchobélé !² » L'année de la comète, il leur dit : « Pourquoi interrogez-vous les vieillards quand vous voyez le météore à l'Orient ? Pourraient-ils donc vous renseigner, alors qu'ils ne me connaissent pas ? La comète, c'est moi qui viens contempler tous mes pays. »³

Mozila, le chef du Gaza, entendit parler de Myali lorsqu'il re-

¹ Rappelons que Mosilikatsi était un général du grand chef zoulou Tchaka et qu'il fonda au Nord du Limpopo le royaume des Ma-Tébélé comme Manoukoci celui du Gaza. Il a eu pour fils Lobengoula qui fut défait et privé de son pays en 1893 par la Compagnie à Charte.

² Mot hvécha ? qui signifie chef, au dire de Tandane.

³ Les Zambéziens disent quelque chose d'analogue à propos de Leza, leur dieu. Il vient les visiter dans les étoiles filantes.

venait de chez son beau-fils Mosilikatsi. Ce dernier avait épousé les filles de Mozila et celles-ci se plaignaient de ce que, chez les Ma-Tébélé, elles devaient travailler aux champs, tandis que, chez Mozila, les reines se reposent tout le temps. Myali donna à Mosilikatsi une sagesse surnaturelle : il se transforma en souris et vint au milieu d'elles. Tandis qu'elles étaient en train de dire du mal de lui, il redevint subitement un homme. Alors elles eurent grand'peur et firent savoir la chose à Mozila. Celui-ci envoya son conseiller Makouakoua et Ndadasi (que moi, Tandane, je connais bien : c'est notre parent) chez Mosilikatsi qui les conduisit chez Nouali en leur recommandant de ne se faire accompagner de personne qui jetât des sorts. Le dieu les salua, leur demanda comment Mozila se portait et leur dit : « Pourquoi donc tue-t-il les gens ? C'est une mauvaise habitude. Il faut qu'il l'abandonne. » Il cria à haute voix et appela un bélier, puis un bœuf qu'il leur offrit pour les bouchoyer et il leur dit : « Donnez-moi aussi de la viande. » On la posa sur des feuilles, elle disparut, elle entra en terre... on ne la vit plus. Il leur demanda ensuite du tabac : on lui donna une tabatière ; elle disparut, puis il ajouta : « La voici votre tabatière », et elle reparut devant eux. Tout cela, Ndadasi me l'a raconté lui-même et il est revenu habillé des peaux de ces animaux que Myali leur donna ! Ce jour-là, Myali fit alliance avec Mozila et le pria de lui préparer du tabac. Il dit aux envoyés : « Si vous trouvez de la viande en route, vous n'avez qu'à la manger. » En effet, ils rencontrèrent des bêtes sauvages mortes : c'est lui qui les leur avait préparées. La rivière Sabi se trouva être pleine d'eau et infranchissable. Ils lui demandèrent : « Procure-nous un passage, car nous retournons chez ton petit-fils Mozila. » Le lendemain, l'eau avait baissé. Cette année-là fut appelée l'année de Myali.

Il les accompagna chez Mozila et demanda à celui-ci une de ses filles pour femme. Mozila refusa et dit : « Parais, que je te voie ; alors je te donnerai ma fille. » — « Si je parais, répondit-il, tu mourras. » — « Alors fais paraître mon père Manoukoci et nos ancêtres. » — « Non, car si je les appelle, vous mourrez et c'est eux qui revivront. » Mozila l'interrogea alors et lui dit : « Pourquoi donc devons-nous mourir, nous les hommes, tandis que toi, tu es toujours là, toi, notre créateur ? » Il répondit : « Si vous ne mourriez pas, vous, les hommes, l'herbe non plus ne mourrait pas ; quand vous l'arrachez pour faire vos champs, elle rever-

dirait tout de suite et alors que feriez-vous ? Les arbres non plus ne mourraient pas quand vous les coupez ; ils renaîtraient et avec quoi allumeriez-vous votre feu ? Les bœufs que vous tuez ressusciteraient tout de suite et alors quelle viande mangeriez-vous ? Puisque tout cela meurt, vous aussi vous mourez. C'est donc parce que vous mourez que vous pouvez vous procurer des légumes, du feu et de la viande ! Ne soyez pas fâchés de ce que vous mourez, car tous les morts sont avec moi là en bas ; ils vivent ; ils mangent et boivent. Ils ne manquent de rien ; ils sont avec moi. » Mozila insista et lui dit : « Sors, que je te voie ». Il refusa. Alors le chef lui donna une de ses esclaves comme femme et non une de ses filles. Myali s'irrita et déclara que l'alliance était rompue.

Un jour Mozila vit un grand serpent qui remplissait toute la hutte royale. On n'en apercevait pas l'extrémité. Ce serpent lui dit : « Eh bien, me voici puisque tu me voulais ! Regarde-moi ! » Mozila se mit à trembler de peur... Le serpent disparut : Myali s'en allait pour de bon. Or c'est cette année-là que Mozila mourut. Goungounyane (son successeur) se hâta de lui envoyer sa femme Nyonimhlopé. On dit que Myali la refusa et dès lors on n'entendit plus parler de lui. »

Telle est la légende de Myali. Bien qu'elle ne soit pas propre aux Ba-Ronga, j'ai tenu à la reproduire en entier, car je ne doute pas que ce Myali ne soit identique au fameux prophète (Mlimo) qui a joué un rôle considérable dans la révolte du Machonaland en 1895. Du fond de sa grotte, il adressait aux indigènes des paroles enflammées, leur promettant la victoire sur les Anglais. Lors de la dernière rébellion du Gaza (1897) on parla de nouveau de lui.

578. Toutes ces histoires merveilleuses se réduisent sans doute à fort peu de chose. Un individu particulièrement habile, un thaumaturge, aura fait croire à l'existence d'un être invisible en parlant du fond d'une grotte. L'imagination populaire aura exalté ses exploits et le sentiment religieux, réveillé sans doute par des guerres, des malheurs inaccoutumés, aura recouvert le tout d'un vernis de mystère et d'effroi. Ce que nous cherchons dans ces récits, ce n'est pas une réalité objective, mais bien l'expression de ce sentiment religieux intense. Il attribue à Myali la création des hommes (non pas du monde, semble-t-il), et il leur donne une explication fort logique, une raison très

bien trouvée de la nécessité de la mort. — L'individu qui joua ce rôle le fit-il pour mystifier le peuple ? Cela n'est pas prouvé. Il est possible qu'il se soit pris de très bonne foi pour l'envoyé et l'interprète d'un dieu supérieur aux mânes des ancêtres. Cette apparition rappelle, par certains traits, celle du prophétisme.

Quoi qu'il en soit, cette légende nous apprend déjà que le sentiment religieux des Sud-Africains ne se contente pas toujours du culte des ancêtres. Nous allons le constater bien mieux encore en étudiant les idées des Ba-Ronga sur le Ciel.

CHAPITRE II

La Notion du Ciel.

Arrière-fond de la religion grecque et de la religion ronga. Difficulté de l'étude de ce sujet. § 579.

Définition du Ciel. Tilo = zoulou. Ce qu'en disent Camilla et Mandlati. C'est le lieu du repos. Antique refrain. C'est une puissance plus ou moins impersonnelle. Il préside aux convulsions des enfants, au bonheur et au malheur des hommes, aux phénomènes atmosphériques. Chant de deuil. Rôle du Ciel dans les contes. §§ 580-586.

Coutumes en rapport avec l'idée du Ciel. — *Le Ciel et les jumeaux.* Malédiction reposant sur les naissances multiples. La mère-Ciel et les enfants du Ciel. Rite de purification. Une naissance de jumeaux à Khocène. Chez les Herero. Le Ciel et la pluie. Mégères vêtues d'herbe. Curage des puits. Aspersion de la mère-Ciel et des tombeaux des ancêtres et des jumeaux. Le Ciel et le « Nounou ». Les pseudo-hanetons de Delagoa. Rôle de la fille jumelle. Chants impurs. Penthée et les bacchantes ! Le Ciel, les orages et les voleurs. L'Eclair-Epervier-Ciel. Comment Nouagoulène se procure la médecine pour découvrir les voleurs. Sa prière adressée au Ciel. Jugement de Dieu ! Le Ciel et les Baloungouana. Les deux petits hommes tombés du Ciel à l'occasion des sauterelles. Les habitants du Ciel. §§ 587-600.

Origines de la notion du Ciel. Aspiration à une religion naturaliste ou reste de monothéisme ? Tendances peu mythologiques de l'esprit ronga. Relations entre les Baloungouana et le nom de Dieu, Moloungo. Rapports entre les deux séries d'intuitions religieuses des Ba-Ronga. §§ 601-607.

579. En étudiant les tragédies classiques des Grecs, celles d'Eschyle et de Sophocle en particulier, on constate que les] dieux de l'Olympe, personnalisation plus ou moins reconnaissable

des forces de la nature ou héros glorifiés par l'apothéose, n'étaient point les seuls objets de la croyance et de l'adoration de ce peuple si intelligent. Plus haut que l'Olympe et plus profond dans le ciel, planait une divinité mystérieuse, plus sage et plus digne que le capricieux Zeus ou la voluptueuse Artémis : tantôt c'est la *Némésis*, la nécessité inexorable, le *fatum*, tantôt un dieu plus humain et d'un caractère plus moral. Mais ce personnage suprême est vaguement conçu. Les contours de cet être mystérieux sont comme voilés.

Dans la religion des Ba-Ronga, on rencontre un phénomène analogue. Par-dessus les dieux que connaît et que nomme le vulgaire, il existe une puissance mal définie dans l'esprit du grand nombre, et que l'on nomme le *Ciel* (*tilo*). En effet, le mot *tilo* qui désigne, dans le langage ordinaire, l'espace azuré, renferme une notion beaucoup plus vaste. Si les sages et les philosophes grecs ne sont pas parvenus à concevoir clairement la divinité supérieure qu'ils pressentaient, il ne faut pas nous étonner si les Ba-Ronga ne précisent guère ce qu'ils entendent par le Ciel. Cette doctrine est même si embryonnaire qu'elle échappe très facilement à l'observation. C'est une veine, un filon qu'il faut avoir découvert par un heureux hasard peut-être, et qu'on doit exploiter avec prudence. Je ne veux pas chercher à mettre trop de clarté dans ce domaine où ne règne qu'une lumière diffuse d'aube ou de crépuscule. Mais le lecteur qui voudra bien prendre une connaissance attentive des faits, des coutumes, des déclarations exposés ci-dessous, se convaincra qu'il existe bien, dans la religion des Ba-Ronga, deux séries d'intuitions parallèles et fort différentes. Nous avons étudié celles qui se révèlent les premières à l'observateur. Décrivons maintenant les secondes : elles ne le cèdent nullement aux autres en intérêt et en pittoresque et les surpassent assurément en profondeur.

I. Définition du Ciel.

580. *Tilo*, c'est un grand mot... c'est la même racine que *Zou-lou*, le nom vénéré par lequel une grande tribu se désigne.

« Avant que vous fussiez venus nous enseigner qu'il y a un Etre tout bon, un Père dans le ciel, nous savions déjà que le Ciel existe, mais nous ignorions qu'il y eût quelqu'un au ciel. » Voilà ce que me déclarait l'une des femmes les plus intelligen-

tes de notre congrégation de Lourenço Marques, Camilla Chiguyane, celle qui était le mieux au fait des coutumes antiques des Ba-Ronga; Timothée Mandlati me disait, de son côté: « Nos pères croyaient tous que la vie existe dans le Ciel » (boutomi byi koné atilwen).

581. Ce qui est certain c'est que, aux yeux des Ba-Ronga comme de plusieurs autres tribus, c'était un *lieu*: un lieu particulièrement désirable, où l'on trouvait ce qui se rencontre rarement sur la terre: le repos. De là un très vieux chant que l'on retrouve sous une forme quelque peu différente chez les Zoulou¹ et même les Ba-Souto et qui dit:

(Solo) Boukali bya ngoti!
(Tutti) Nha ndi yahliya ngoti, ndi ya tilweni!
 Ndi ya kuma ku wisa!

Comme la ficelle est rare!

Oh! combien j'aimerais tresser une corde et m'en aller au ciel,
J'irais y trouver le repos!

Vieux refrain qui a traversé les âges et qui n'a nullement été inspiré par la religion des chrétiens, mais qui est du pur, de l'authentique bantou! C'est pour cela que, lorsque les guerriers se menacent, d'une armée à l'autre, ils lancent ce défi à leurs adversaires: « Préparez votre ficelle et montez au Ciel: ici-bas point de quartier pour vous. Vous n'y trouverez plus que le malheur. » (Voir § 340.)

582. Mais *tilo* est plus qu'un lieu. C'est certainement une *puissance* qui agit et se manifeste de diverses façons. On l'appelle quelquefois *hosi*, un seigneur. Mais cette force est envisagée par la plupart comme essentiellement *impersonnelle*. Il semble que, aux yeux des Ba-Ronga, le Ciel préside aux grands phénomènes cosmiques que l'homme subit bon gré mal gré et particulièrement à ceux qui se produisent d'une manière inattendue, frappante, par où j'entends avant tout: la pluie, les orages, et, dans la vie des hommes, la mort, les convulsions, la naissance des jumeaux. De cette persuasion sont nées certaines coutumes des plus caractéristiques que nous exposerons tantôt.

583. C'est le Ciel qui envoie aux enfants ces terribles et *mys-*

¹ « Ubani onga pot'igode lokukupuka a ya ezulweni. » Qui pourrait fabriquer une corde pour aller au ciel? Telle est la version zoulou donnée par Callaway.

téorieuses convulsions qui les emportent sans qu'ils aient été malades, pour ainsi dire... « Il est malade du Ciel ! A ni tilo », me disait à voix basse un vieux médecin indigène qui me parlait d'un cas de ce genre.

584. Mais il y a plus : *c'est le ciel qui fait mourir et qui fait vivre*. De là l'expression très fréquente : « Tilo dji mou randjilé, le Ciel l'a aimé », quand un individu a échappé à un danger de mort ou qu'il est particulièrement prospère, ou : « Tilo dji mou yalilé... le Ciel l'a haï », quand il est tombé dans le malheur ou qu'il est mort.

Cette même conviction s'exprime à mots couverts dans le chant de deuil suivant :

Wa hi kanganyisa, Tchabane !
Hé yingeli Tilo!... Dji ko dja bouya nininini...
Hé kouma babanuna babiri... Ba famba ba hlahluba Tilo.
Wa nga yingela psa bambé. U ta yingela ni psa kou!

Tu nous trompes, Tchabane!

Nous avons entendu le Ciel qui tonne... La pluie tombe bientôt à larges gouttes.

Nous avons vu deux hommes qui allaient jeter les osselets à propos du Ciel...

Tu peux bien avoir entendu parler des malheurs d'autres gens.

Tu entendras aussi parler des tiens propres!

Paroles énigmatiques, auxquelles j'ai trouvé la signification suivante avec le secours des indigènes :

Tu nous trompes, Tchabane, toi qui veux nous rassurer. Nous avons entendu le Ciel. Un orage a éclaté, une averse soudaine, un éclair. Le Ciel a frappé! Il a tué quelqu'un. — Deux hommes passaient effrayés, ils vont consulter le sort et croient trouver dans les osselets le moyen de prévenir ces coups du Ciel... — Inutile! Si tu as vu le malheur de ceux qui sont dans le deuil, ne te flatte pas d'y échapper, toi. Bientôt ce sera ton tour.

585. Le conte de la *Route du Ciel* (Voir *Les Chants et les Contes des Ba-Ronga*, page 237) est aussi bien significatif à cet égard. Il nous narre l'histoire d'une jeune fille qui, ayant cassé sa cruche et ayant peur d'être grondée par sa mère, *grimpe sur sa ficelle*¹ et

¹ La mention de cette ficelle est peut-être en rapport avec une tradition fréquente parmi d'autres tribus africaines. D'après les Ba-Rotsi, Leza, Dieu, qui demeure

part pour le Ciel... (Toujours l'idée qu'on y est à l'abri des maux.) Elle y trouve un village; elle y obtient un enfant, parce qu'elle était douce et obéissante. Sa sœur veut essayer d'en faire autant. Mais elle était dure et méchante. Le Ciel fait explosion (baleka), la tue (par le moyen d'un éclair) et transporte ses os jusque chez ses parents. Dans le conte des *Aventures de Djiwaô* (op cit., page 276), le Ciel intervient pour donner une sagesse particulière à un jeune indigène, lequel, grâce à ce secours, finit par l'emporter sur le Gouverneur de la ville lui-même. Il se pourrait que la notion du Dieu européen ait joué quelque rôle dans la composition de ce conte où l'on retrouve des traces certaines d'influences étrangères. Mais tel n'est assurément pas le cas dans celui de Nouahoungoukouri que nous publions ici même et où le Ciel est censé connaître le forfait encore caché commis par un meurtrier.

586. Mais cette croyance dans le Ciel n'a pas seulement inspiré ces dictons, ces chants, ces contes. Elle a donné naissance à de curieuses coutumes dont la description permettra de mieux comprendre encore la notion des Ba-Ronga.

II. *Coutumes en rapport avec l'idée du Ciel.*

1. Le Ciel et les jumeaux.

587. Cette puissance, qui produit l'éclair et la mort, préside aussi d'une manière toute spéciale à la *naissance des jumeaux*, à tel point que la femme qui les a mis au monde est appelée du nom de *Tilo*, Ciel, et ses enfants eux-mêmes : Bana ba Tilo,¹ enfants du Ciel. Or la venue au monde de deux ou trois bébés à la fois est envisagée par les Ba-Ronga comme un grand malheur, une souillure à propos de laquelle ils accomplissent des rites très particuliers. En voici le détail dans le clan de Zihlahla, d'après Tobane : dès après la naissance, on fait venir le médecin spécial qui possède les drogues capables d'enlever cette malédiction. La mère sort du village et on lui construit une petite

rait sur la terre, monta un jour au ciel au moyen d'un fil d'araignée. Quelques humains essayèrent d'y grimper aussi, mais ils tombèrent sur le sol et n'y purent atteindre.

¹ Il y avait, dans nos écoles de Lourenço Marques, une charmante jeune fille qui s'appelait Nwanawatilo, fille du Ciel, parce qu'elle avait un frère jumeau.

hutte misérable aux environs où elle va demeurer avec ses jumeaux. En même temps, toutes les femmes du pays se rassemblent; elles partent dans toutes les directions, au Nord, au Sud, à l'Est, à l'Ouest pour puiser de l'eau dans de vieilles calabasses à tous les lacs, dans tous les puits de la contrée avoisinante. Elles s'en vont en sautillant sur la pointe des pieds et en chantonnant un chant spécial appelé le *mbélélo*:

Mbelelo! mbelelo! mpfoula a yi né!
Mbelelo! Mbelelo! Que la pluie tombe!

Elles reviennent. La femme est assise avec ses deux enfants sur ses bras. Alors, on lui verse l'eau dessus en chantant toujours ce refrain monotone. Cette cérémonie a pour but de commencer à enlever le « malheur de cette naissance qui est une mort » (*khombo dja lihahla li nga lifou*). Pour achever la purification, le sorcier donne au père et à la mère d'une certaine médecine conservée dans la famille des Matimela (dont le représentant actuel est Nouachihouhouri). Elle en mettra aussi dans la petite calabasse des *mélombyana*, de la tisane des nouveau-nés. Dans son état de souillure, elle n'osera plus donner à manger de sa main à ses autres enfants. Ceux-ci devront puiser directement dans la marmite. Puis on réunit tout ce qui se trouvait dans la hutte de l'accouchée, ses ustensiles, ses habits, ses nattes. Le médecin en prend la moitié pour lui, — car, comme il possède la fameuse drogue, il n'a rien à craindre de la souillure — et le reste est brûlé, détruit avec la maison elle-même. La femme demeurera dans son abri, en dehors du village. Quand les petits commenceront à se traîner sur le sol et se dirigeront vers les habitations des autres gens, on les chassera, on leur jettera de la cendre en disant: « Ce sont des enfants du Ciel. Partez! Vous nous ennuyez! » Si quelque autre enfant a un caractère particulièrement mauvais, on lui dit aussi volontiers: « Tu es méchant! tu ressembles à un jumeau ».

Plus tard, si la mère veut se procurer une jeune fille, une nièce ou une autre parente pour lui aider à porter l'un des deux petits, elle devra *acheter* (*chaba*) cette petite domestique, fût-elle même sa propre fille. C'est la loi.¹

¹ Pour jeter plus de lumière encore sur ce curieux sujet, nous citons ici un fragment

588. Les jumeaux doivent être sevrés beaucoup plus vite que les autres enfants (App. XIII), au bout d'une année déjà... et la mère doit s'en aller toute seule pour un autre pays où elle est inconnue (un peu comme les veuves dont il a été question § 120),

des lettres de M^{me} Eberhardt, femme du missionnaire d'Antioka, qui a vu de ses yeux la cérémonie que Tobane m'a décrite et qui la raconte très pittoresquement : « Vendredi soir, 15 octobre 1897, comme j'allais faire visite à une de nos chrétiennes habitant près de la station, j'aperçus à deux minutes de là un attroupement de femmes sous un grand arbre. Je m'approchai et appris qu'une païenne, une de nos voisines du plus proche village, venait de mettre au monde des jumeaux. La mère était assise là, devant moi, comme si de rien n'était et les deux bébés, enveloppés d'un vieux bout d'étoffe, gisaient à terre, à côté d'elle. Toutes les femmes faisaient de piteuses mines. « Mais qu'avez-vous, leur dis-je ? » — « Ah ! ne sais-tu pas que c'est un grand malheur quand une femme met au monde deux enfants ? C'est défendu chez nous ! » — « Oh ! vois-tu, ajouta l'une d'entre elles, le grand-père voulait immédiatement en tuer un, mais nous l'avons empêché ». — « Malheureux ! dis-je, s'il le fait, il sera pris par les eigneurs du pays (les Portugais) ; qu'il n'essaie pas ! Et toi, dis-je à la femme, pourquoi ne restes-tu pas dans la hutte ? » — « C'est notre coutume, me répondit-elle, on n'accouche jamais dans une demeure, on va dans les champs et comme j'ai enfanté des jumeaux, je dois y rester jour et nuit jusqu'à ce que notre médecin m'ait fait des ablutions pour me purifier. Il n'arrivera que dans deux ou trois jours. » Le ciel était noir, le vent soufflait très fort, les éclairs sillonnaient la nue, le tonnerre grondait, la pluie commençait à tomber. « Mais, dis-je, n'entreras-tu pas, s'il pleut ? » — « Non, je n'ose pas, la hutte m'est interdite ; je dois coucher ici malgré la pluie, mais je la redoute. Que faire ? » — « Sais-tu, dis-je, je ne puis pas te sentir ici avec tes deux bébés ; viens, je te donnerai une chambre chez nous. Le grand-père en fut tout radieux ; le père n'était pas là en ce moment, il travaillait aux mines d'or. « Oui ! va, lui dit-il. » La pauvre femme se leva, marcha et arriva dans notre demeure par une pluie battante avec ses deux bébés. Elle n'avait pas un bout d'étoffe de plus sur le corps que les autres jours, un simple pagne autour de la ceinture et le reste du corps nu.

Le surlendemain, le dimanche, dans l'après-midi, le sorcier arriva ; elle disparut avec les jumeaux sous ce même grand arbre. Comme nous sortions autour de la maison, nous aperçûmes un nouvel attroupement et allâmes nous rendre compte de ce qui se passait. Le soi-disant docteur ouvrit son panier après avoir reçu toutefois un mètre d'étoffe. Ce sac contenait des herbes, des racines, différentes sortes de bois, des graines, des peaux de serpents, des coquillages. Les femmes apportèrent de grandes marmites d'eau, le sorcier en prit une, y jeta des racines, des bois, des herbes pilées, puis la bouse qu'il sortait lui-même des intestins d'un petit agneau qu'on venait de tuer pour cette grande cérémonie, et il s'en alla verser sous forme de douche toute cette saleté sur le corps de la pauvre créature qui tenait ses bébés sur ses genoux. A cette vue, je ne pus retenir un cri d'horreur. La femme, en recevant de haut cette douche subite, se mit à pousser de grands cris ; puis le sorcier, après avoir vidé cette marmite en prit trois autres d'eau pure cette fois et versa le contenu sur la femme qui se frottait, s'essuyait, lavait les bébés qui, eux aussi, recevaient ce véritable déluge. Le sorcier avait fini sa besogne, il ne lui restait plus qu'à manger la viande de l'agneau, à faire un bon repas et à recevoir la pièce d'or (1 liv.

pour y « mener perdre la malédiction » (lahla lifou). Pour cela, elle s'accollera à un individu quelconque, vivra comme sa femme et s'enfuira dès qu'elle aura remarqué qu'elle doit donner le jour à un nouvel héritier. Si elle ne prévoit pas que ce cas se produira, elle revient quand même au domicile conjugal, mais elle ne pourra y reprendre sa place et ses fonctions d'épouse avant deux ans au moins. Passé ce temps, la malédiction des jumeaux sera considérée comme ayant disparu. Son mari lui reconstruira une nouvelle hutte, toute fraîche, la fournira d'ustensiles tout neufs et la vie reprendra son train accoutumé. Pendant cette année et après leur sevrage prématuré, les jumeaux sont nourris avec du lait de chèvre et on ne leur reproche plus... l'irrégularité de leur naissance.

589. Les coutumes relatives aux jumeaux varient d'un clan à l'autre. Si, dans certaines tribus, on les met à mort, dans d'autres leur venue est considérée comme un bonheur. C'est le cas au Tembé et à Matolo, dit-on, où les femmes désirent avoir cette chance-là et demandent aux mères qui ont eu des jumeaux la graisse dont elles s'oignent, pensant qu'elles obtiendront ainsi la même grâce. Là on ne brûle nullement la maison de l'accouchée et les jumeaux se vantent de l'être !

Chez les *Herero* c'est bien autre chose encore. Pour eux, une naissance multiple est l'événement le plus heureux qui puisse leur arriver ! Le Rév. E. Dannert a publié dans le *Folklore Journal* de Capetown (novembre 1880) le récit des coutumes pratiquées dans un cas pareil par les indigènes de cette tribu qui occupent la côte occidentale de l'Afrique méridionale à peu près sous la même latitude que les Ba-Ronga. Père et mère sont con-

st., je vous prie !) qu'il venait de gagner facilement. Quant à la pauvre créature, elle serrait, tordait le vêtement qu'elle avait autour des reins et restait ainsi exposée au vent sous l'arbre, sans changer de bout d'étoffe et sans essuyer son corps après avoir passé par ce déluge. Encore une fois, comprenez-vous de pareilles natures et notez bien que cela se passait le troisième jour après la naissance des bébés ! Il me semblait impossible que la femme vécût après cet acte de barbarie ; mais oui, elle est encore là ; elle est bien portante de même que les jumeaux. Le lendemain de cette naissance malheureuse, pas une femme du pays n'osait prendre une pioche en main et labourer son champ. Une femme me disait : « Si nous labourions, nous empêcherions la pluie de tomber. » Ce fut donc jour de repos pour tous. Pas un membre de la famille, sauf l'accouchée, n'osa manger quoi que ce soit avant qu'elle fût purifiée par le sorcier. Sa fillette de deux ans environ poussait les hauts cris le premier soir tant elle était affamée ; personne ne consentait à lui donner quoi que ce soit.

damnés à un mutisme complet, sous peine d'attirer la malédiction sur leurs interlocuteurs. Tous les membres de la tribu sont convoqués, leur bétail avec eux. La famille des jumeaux apparaît devant l'immense assemblée et est reçue par des lamentations. Chaque individu doit se présenter devant les parents et leur apporter un cadeau de perles ou autres ornements, en échange desquels le père et la mère les purifient au moyen d'une certaine poudre. Puis le père a le droit de se promener de village en village et d'aller réclamer partout un bœuf, comme une sorte de rançon. Il est devenu un homme riche.

590. Ces coutumes qui paraissent absolument contradictoires s'expliquent fort bien, les unes aussi bien que les autres, si l'on envisage qu'elles dérivent de cette vague, mystérieuse idée du Ciel qui plane par-dessus la conception religieuse de ces tribus. Cette puissance céleste, lorsqu'elle se manifeste, plonge les indigènes dans la stupeur, car elle produit « une mort », elle entraîne une malédiction. Chez les Ba-Ronga, c'est la mère et les enfants qui sont les objets de cette malédiction : de là les cérémonies de purification qui leur sont prescrites. Chez les Herero, c'est le peuple tout entier qui est frappé. La famille des jumeaux qui a été distinguée et honorée par cette visitation du Ciel prélève elle-même l'amende que chacun doit payer pour se réconcilier avec la puissance céleste.

Au reste la relation étrange, absolument inattendue, qui existe entre les jumeaux et la pluie va jeter un jour nouveau sur la notion du Ciel.

2. Le Ciel et la pluie.

591. La chute régulière des pluies est une condition *sine qua non* de vie et de bonheur au Sud de l'Afrique. La sécheresse équivaut à la famine et la famine à la mort, dans un pays où le commerce avec le monde extérieur n'existait presque pas, il y a quelques dizaines d'années, et où l'homme est absolument dépendant de la terre sur laquelle il habite. Rien d'étonnant, par conséquent, à ce que ce phénomène atmosphérique ait donné lieu à une foule de superstitions au sein des tribus Sud-Africaines. Les « faiseurs de pluie » y ont fait leur fortune, et que de mensonges ils ont débités à ces peuples altérés ! Je n'ai jamais entendu parler de faiseur de pluie attitré chez les Ba-Ronga. C'est « Modjadji » la reine mo-pédi demeurant dans les monta-

gnes du Transvaal, au Sud des Spelonken, qui passait pour la grande maîtresse de la pluie jusqu'au Gazaland. Mais les Ronga accomplissent néanmoins certaines cérémonies pour obtenir les averses désirées et, chose à remarquer, les deux séries d'intuitions religieuses dont nous avons parlé semblent se confondre, se mélanger dans ces rites, sans que les indigènes en aient conscience. Voici, en effet, le moyen auquel on a recours lorsque les orages habituels des mois de septembre et d'octobre se font attendre, quand la sécheresse menace et que la nature, brûlée par un soleil qui n'a pas cessé de briller six mois, soupire après les bienfaites ondées du printemps. Le chef fait venir les devins les plus renommés, entre autres celui qu'il consulte toujours à propos des affaires publiques. Ils jettent les osselets à la capitale et déchiffrent l'arrêt du sort. En même temps toutes les femmes se rassemblent. Les osselets peuvent indiquer divers remèdes. Généralement ils commandent que les femmes aillent *nettoyer les puits* (kouha tinhlobo). Ces puits sont de simples trous creusés dans le sable jusqu'à la nappe d'eau souterraine et dans lesquels croupit une eau brunâtre, peu saine et peu propre. L'opération ordonnée par les devins consistera à enlever toute la terre du fond du puits et à le purifier de toutes les immondices qui s'y sont entassées durant l'année. Cette cérémonie s'accompagne de coutumes fort sauvages. Les femmes se dépouillent de tous leurs habits et se revêtent de ceintures et de coiffures d'herbe. Parfois leurs ceintures consistent en jupes extrêmement courtes. Le végétal dont elles se servent pour s'affubler de cette manière est une plante rampante nommée psopsuatihouchlou. Elles partent pour curer leurs puits avec des cris particuliers et des chants d'une obscénité révoltante auxquels toutes doivent se joindre. Munies de petits puits, elles se rendent chez une *de leurs compagnes qui a mis au monde des jumeaux* et elles l'arrosent d'eau (comme elles l'avaient fait déjà à la naissance de ses enfants); après quoi toutes ensemble partent, hurlant leurs chants impurs et se livrant à des danses lascives. Toute cette cérémonie a, paraît-il, un caractère très sensuel. Elle rappelle beaucoup celle des Bacchantes qui, parmi les Grecs d'autrefois, se livraient à leurs rites mystérieux, loin de tout regard masculin. On se rappelle l'histoire de Penthée, immortalisée par les vers d'Ovide. Ayant voulu voir de ses yeux la fête des Bacchantes, il fut mis en pièces par elles.

Il en est de même chez les Ba-Ronga. Aucun homme ne doit se trouver sur le chemin de cette horde de femmes habillées d'herbes. Si elles en rencontrent un, elles le frappent, le maltraitent, le poussent de côté.

592. Après avoir nettoyé les puits, elles doivent aller verser de l'eau sur les *tombeaux des ancêtres*, dans le bois sacré. Il semble donc qu'elles attendent la pluie des personnages enterrés sous ces ombrages et qui exercent, comme nous l'avons vu, une puissance divine sur la nature et sur les produits des champs en particulier. Tel est bien le cas. Rappelons-nous encore les sacrifices accomplis par les *hommes* de Matolo ou de Mpfoumo dans leurs forêts sacrées pour obtenir la pluie (§ 557). Mais il arrive fréquemment que le devin leur ordonne d'aller verser de l'eau *sur les tombeaux des jumeaux*; voilà, sans doute, pourquoi elles prennent avec elles la mère de ces enfants. Il est de règle que, lorsqu'un jumeau meurt, on l'enterre aux environs d'un lac, car, dit-on, *sa tombe doit toujours rester humide*. De ce principe dérive la coutume d'aller arroser leurs tumulus en temps de sécheresse. Il se peut même, si le soleil continue à brûler implacablement la nature, si la pluie ne consent pas à tomber, que l'on s'enquière si tel jumeau n'a pas été enseveli sur la colline dans un endroit sec. Auquel cas le devin dira : « Il n'est pas étonnant que le ciel soit de feu (tilo dji tsha)! Déterrez-le et allez creuser sa tombe au bord du lac ». On se hâtera de lui obéir, car ce sera le moyen d'obtenir l'orage vainement imploré.

593. Quelle est l'idée qui inspire tous ces singuliers rites. Un indigène ne saura peut-être pas la formuler, cependant elle me paraît bien claire :

Pour que le Ciel donne de la pluie, il faut l'arroser ! La mère des jumeaux, les jumeaux eux-mêmes sont des êtres que le Ciel a distingués au point qu'ils s'appellent *Ciel*. Donc il faut leur verser de l'eau dessus ! Pourquoi faut-il humecter leurs tombes ? S'imagine-t-on que les « chikouembo » des jumeaux morts ont une puissance particulière sur les décisions du Ciel ? Mystère ! Mystère aussi que la raison de ce déshabillé des femmes, de ces chants impurs, de cette exclusion des hommes.

3. Le Ciel et le « Nounou ».

594. Voici encore une coutume très particulière et qui a beaucoup d'analogie avec celles que je viens d'exposer.

Il existe, sur le littoral de Delagoa, un petit coléoptère appartenant au genre *Alcides*, à la famille des *Cucurlionides*. Il a une bouche prolongée en trompe, une carapace très dure d'un demi-centimètre de longueur, brune, marquée sur chaque élytre d'une ou deux bandes longitudinales blanches. Les Noirs l'appellent le « Nounou ». C'est un fléau pour les champs de haricots et de maïs (un peu comme les hannetons chez nous). En décembre ou janvier, lorsque ces insectes commencent à pulluler, les principaux du pays font jeter les osselets aux devins et envoient les femmes ramasser le « Nounou » sur les tiges de haricots. Elles recueillent les coléoptères dans une coquille de « sala ». Alors on choisit (probablement par le sort) une *femme qui a mis au monde des jumeaux*. L'une de ses filles, une des jumelles, est chargée d'aller jeter toute la provision d'insectes dans le lac voisin. Elle est accompagnée d'une personne d'âge mûr et, sans rien dire, elle doit se diriger vers la mare en question. Derrière elle, marche toute la horde des femmes du pays, les bras, la ceinture, la tête recouverts d'herbes, tenant en main des branches de manioc aux grandes feuilles qu'elles agitent de ci, de là en chantant un refrain spécial que voici.



Nou - nou mou - ka ! Hi da ma - be - le ! Nou -
 Nou - nou va - t'en ! Lais - se - nous nos champs ! Nou -



nou mou - ka Hi da ma - be - le !
 nou va - t'en ! Lais - se - nous nos champs !

La jumelle jette sa petite calebasse dans l'eau sans se retourner (il lui est interdit de regarder en arrière)... Alors les cris sauvages reprennent de plus belle et les femmes du pays entonnent les chants impurs ¹ (ta kou rouka) que jamais elles n'o-

¹ Il est impossible de les transcrire ici, car ils sont d'une obscénité révoltante. Disons que les hommes prennent leur revanche en exécutant des chants de ce genre dans deux circonstances : lorsqu'ils lancent une pirogue à l'eau et lorsqu'ils portent les toits des huttes.

seraient exécuter en temps ordinaire, mais qui sont réservés pour ces deux cérémonies : celle de la pluie et celle du Nounou. Ce jour-là, encore, malheur aux hommes qui se promènent par les chemins. Ils sont impitoyablement empoignés par ces mégères, jetés de côté ou même maltraités et aucun de leurs congénères ne prend leur parti. Ils n'avaient qu'à se garer, car ils savaient ce qui les attendaient s'ils rencontraient la horde sauvage ! Aussi la plupart restent-ils tranquilles dans leurs huttes !

595. Le « Nounou » n'est pas toujours jeté dans l'eau. Il arrive aussi que, pour s'en débarrasser ou plutôt pour conjurer le fléau, on parte en troupe, munis de bâtons, pour verser sur le territoire voisin les vilains insectes. Il faut croire que les hommes trempent dans ces machinations ténébreuses, car on raconte que cette façon de colloquer le « Nounou » aux voisins donne lieu à des batailles où les coups de gaule pleuvent dru. Les gens de Rikatla, citoyens du Nondouane, allaient faire cadeau de leurs pseudo-hannetons aux habitants du district de Makounyoulé, relevant du pays de Mabota. Mais la véritable manière de conjurer le « Nounou », c'est de le noyer dans le lac et cette coutume, comme les précédentes, est certainement en relation avec la notion du Ciel : l'apparition des insectes destructeurs étant rapportée à cette puissance mystérieuse qui préside aux phénomènes surprenants, inévitables de l'atmosphère, de la vie des champs ou de l'existence humaine.

4. Le Ciel, les orages et les voleurs.

596. Mais la plus caractéristique des manifestations du Ciel, c'est l'orage. D'après la déclaration des indigènes crédules, lorsque les femmes ont fini de nettoyer les puits et d'arroser les tombeaux des jumeaux, les nuages paraissent, un tourbillon s'élève et le Ciel se met à tonner (Tilo dji djouma). Dans le parler des natifs, c'est en effet le *Ciel* qui tonne ; c'est lui qui fait explosion dans l'éclair en présence duquel ils se sentent passablement effrayés. L'éclair lui-même, c'est-à-dire le trait de feu qui déchire la nue, se nomme *lihati*. Mais, chose curieuse, il s'appelle aussi *tilo*, ciel ; ou plutôt les Ba-Ronga (de même que les Zoulou), croient que l'éclair est produit par un oiseau, une sorte d'épervier qui traverse très rapidement l'atmosphère et tombe sur la terre. Cet oiseau se nomme *chimoungou* (proprement : oiseau de proie, épervier, faucon). Mais c'est aussi *tilo*.

597. Or cet animal qui n'existe que dans l'imagination terrifiée des Sud-Africains, certains individus prétendent l'avoir vu et même le posséder. Il y a plus : ils s'en servent pour un usage qu'aucun de mes lecteurs ne devinerait sans doute : pour *découvrir les voleurs*. Voici, en effet, ce que Spoon m'a raconté avec le plus grand sérieux et Camilla m'a confirmé toutes ses déclarations. Lorsque la foudre tombe sur un arbre et jusqu'à terre, il arrive qu'elle consume l'herbe tout autour de l'endroit frappé et que la végétation ait de la peine à y reprendre. Alors le chef jette les osselets et envoie un certain individu (dans le pays de Mabota, c'était Nouangoualène, de chez Chikabélé), creuser à l'endroit en question. Il part, muni d'un long bâton noir, creuse, creuse jusqu'à ce qu'il découvre dans le sol un oiseau enfoui plus ou moins profondément. Parfois cet oiseau est encore vivant ; d'autre fois il est mort. C'est le *Ciel*. Nouangoualène mesure avec soin la profondeur de son trou, fait une entaille à son bâton noir pour en conserver le souvenir et revient chez lui. Il cuit l'oiseau, le réduit en poudre et cette médecine céleste est conservée avec grand soin en vue des voleurs ! Supposons en effet que quelqu'un voie disparaître un objet précieux de sa hutte. Il dit à ses proches, à ceux qu'il soupçonne d'avoir commis des larcins : « Prenez garde ! Si vous ne vous dénoncez pas, nous irons chez Nouangoualène de chez Chikabélé ! » Il se peut que cette menace soit suffisante pour que le coupable avoue. Si tel n'est pas le cas, l'individu lésé se rend auprès du devin et lui demande son assistance. Celui-ci prend sa sacoche, ses médecines, son grand bâton noir et va trouver le chef. On lui accorde une audience et il s'écrie : « O chef ! Un vol a été commis ! Or on ne devrait jamais rien me voler, à moi. Que dois-je faire ? » Alors le chef réunit tous ses sujets et invite le coupable à se dénoncer. Si tous nient avoir commis le forfait, Nouangoualène part avec tout son attirail pour l'endroit où le vol a été perpétré et le « traite médicalement » (a dahela mbango). Il étale ses drogues, élève son bâton en l'air et appelle le Ciel en lui adressant cette prière :

We, tilo, hi wene u ka ni mahlu, ou bonaka busiku ni nhlekanhi

Ba tekile psa nga, ba kaneta ! Tana, u ba komba, ba psha !

O ciel, c'est toi qui as des yeux qui voient de nuit comme de jour...

Ils ont pris mon bien et ils le nient ! Viens et dévoile-les ; qu'ils soient consumés !

Alors le ciel se couvre de nuages. Vers le soir l'orage éclate. L'éclair (tilo) tombe dans la hutte du voleur, le frappe à mort et fait reparaître les objets qu'il avait enlevés. « J'ai vu cela se passer chez Honouana, déclare Spoon, mais ces dernières années le fait se produit moins souvent. » D'après Camilla, le coupable était puni, dans d'autres occasions, par une vermine terrible qui s'attachait à lui et dont il ne pouvait se débarrasser. Ou bien encore on apportait devant lui des feuilles de palmier et, par une sorte de jugement de Dieu, elles se transformaient en serpents, s'il avait vraiment volé l'objet disparu.

598. Cette intervention du Ciel pour révéler les voleurs est aussi admise à Khocène. Mon collègue, M. Grandjean, me racontait ce trait de mœurs significatif : Lorsqu'il fait de l'orage, les gens auxquels on a dérobé quelque objet vont se tenir à la porte de la hutte de celui qu'ils soupçonnent d'avoir fait le mauvais coup et il se peut que les larrons, épouvantés par le tonnerre, jettent dehors les objets qu'ils ont enlevés.

De ces coutumes parfaitement authentiques on pourrait conclure que, pour les indigènes, le Ciel possède l'attribut de la toute-science, mais spécialement en vue de faire connaître les voleurs. Le panier d'osselets n'est jamais employé dans cette intention.

5. Le Ciel et les Baloungouana.

599. En 1894, comme nous l'avons dit plus haut (§ 388), les sauterelles que l'on n'avait pas vues depuis une cinquantaine d'années firent leur apparition sur le littoral de Delagoa Bay, comme du reste aussi à Natal et au Transvaal. L'imagination populaire fut naturellement très frappée de ce phénomène insolite dont on s'étonna d'abord en souriant et qui bientôt causa des lamentations sans fin. Je montais un jour la colline de la ville de Lourenço Marques avec un vieillard, le conseiller d'un des chefs secondaires du Tembé, bonhomme intelligent et sérieux, qui me dit d'un air très convaincu... à mi-voix, comme s'il s'agissait d'un grand événement : « N'as-tu pas entendu dire que, à Mapoute, il est tombé du Ciel l'autre jour deux nains (*psimhoumanyana*) ; c'étaient un petit homme et une petite femme. Ils sont venus dire aux gens : « Ne tuez pas les sauterelles ! Elles sont à nous ! » Or le conseiller du Tembé n'avait fait que répéter ce que tout le monde croyait et redisait dans

les villages indigènes... Ces sauterelles, arrivant inopinément d'en haut, c'était une manifestation du Ciel au même titre que l'éclair, la pluie, les jumeaux et le « nounou », et ces êtres célestes étaient venus le faire savoir aux hommes.

600. Mais ce n'est pas à propos des terribles insectes dévastateurs que l'on a commencé à croire à l'existence de *personnages spéciaux* dans le ciel. Cette idée est familière dès longtemps aux Ronga et probablement à tous les Thonga. On les appelle non pas seulement « psimhouanyana », c'est-à-dire des petits hommes, des nains, mais aussi *baloungouana*. Ils tombent du ciel lors des grandes pluies, dit-on. Ainsi Timothée Mandlati me racontait qu'on en avait vu paraître un jadis dans le pays des Nkouna et qu'il remonta au ciel dans une nuée. Ils demeurent dans les espaces célestes et, lorsque le tonnerre se fait entendre sans être suivi de pluie, les Nkouna disent : « Baloungouana ba tlanga henhla : les Baloungouana s'amuseut là-haut. » Les Ronga disent qu'il en tomba un sur la colline de Lourenço Marques, chez Sithini, fils de Machaquène, avant la fameuse guerre entre Mozila et Maouéoué, prétendants au royaume du Gaza, en 1862, et que ce nain avait paru comme un présage des troubles qui allaient éclater. « Beaucoup de gens l'ont vu », me déclarait Charli, un homme d'une quarantaine d'années. « Nous étions trop petits pour qu'on nous permit d'aller le contempler ; les Blancs le prirent et le conduisirent à Mozambique. »

Le Ciel est donc habité. On l'admet généralement, mais cette idée est très vague, au dire de tous.

III. *Origines de la notion du Ciel.*

601. Et maintenant, après avoir exposé aussi clairement et sobrement que possible les témoignages des indigènes relativement à cette étrange notion du Ciel, nous ne pouvons nous empêcher de poser la question suivante : d'où vient cette seconde série d'intuitions qui jouent un rôle si considérable quoique peu apparent dans les conceptions religieuses des Ba-Ronga ?

602. De deux choses l'une : ou elles sont le produit d'une aspiration vague à une religion naturaliste, ou elles constituent les restes plus ou moins défigurés d'un monothéisme autrefois

plus conscient. Dans le premier cas, la puissance attribuée au Ciel proviendrait d'une divinisation de diverses forces naturelles par l'imagination féconde de la tribu ; dans le second, il faudrait admettre que celle-ci possédait jadis plus de lumière sur le monde invisible et sur Dieu qu'elle n'en a actuellement. Sa religion serait le résultat d'une déchéance.

603. Il est fort délicat et peut-être impossible de décider en faveur de l'une ou de l'autre alternative dans l'état actuel de nos connaissances. Toutefois les faits positifs que nous avons recueillis déjà nous pousseraient à admettre plutôt la seconde, et voici pour quelles raisons :

604. 1^o L'esprit bantou, celui des Ronga tout au moins, s'il fait preuve parfois d'une imagination désordonnée, est, somme toute, très peu porté vers la mythologie. Il n'a guère la tendance à personnaliser les forces naturelles ou les êtres inanimés. Sans doute il fait parler les animaux dans les contes, mais personne n'est dupe de ce procédé purement littéraire. J'ai constaté, il est vrai, chez certains individus, ce que j'appellerais volontiers « la faculté mythologique ». Un jeune homme nommé Tsiniyao, allant chercher des fruits sauvages (matchopfa) dans la campagne, battait tous les arbustes qui n'en portaient pas en les censurant vivement ! Un jour, un gros papillon de nuit (Urota Sinope) vint à tomber sur le sol, au pied d'un arbre. Une poule se précipita sur lui et n'en fit qu'une bouchée. Le sieur Tsiniyao, qui contemplait cette scène en même temps que moi, fit alors cette réflexion à mi-voix, comme s'il se parlait à lui-même : « Voilà maintenant le papillon qui va se rendre au village de Monsieur le Coq et qui lui dira : Un de tes fils m'a mangé, là-bas, sur la terre. Paye l'amende ! » Postulat de la conscience morale, qui statue la nécessité du jugement dernier ! Personnalisation fort amusante des acteurs animaux de cette petite scène ! Mais les « mythologues » sont rares chez les Ba-Ronga et ils ne se prennent pas au sérieux.

605. 2^o D'autre part, que l'on considère un instant le nom de *Baloungouana* donné par notre tribu aux êtres minuscules de forme humaine (je crois qu'on leur attribue aussi une longue barbe), qui sont censés habiter le Ciel. Ce mot est un diminutif de *Baloungo*, pluriel de *Moloungo*, terme par lequel on désigne, chez les Zoulou et les Thonga, les *Blancs* de toutes nuances : Européens ou Asiatiques. Les habitants du Ciel seraient-ils appelés

« Baloungouana » parce qu'ils ressemblent aux Blancs qui, actuellement, habitent par centaines et même par milliers le district de Lourenço Marques ? Cela ne me paraît point probable. Il est plus naturel de supposer que le nom de ces êtres mythiques aussi bien que celui par lequel on désigne les Blancs provient d'un autre terme préexistant. Et quel serait-il, sinon le fameux vocable *Moloungo* qui signifie Dieu, le Dieu unique et souverain, dans plusieurs dialectes bantou de l'Afrique orientale, du lac Victoria-Nyanza jusqu'au Zambèze, à Senna et à Quilimane ?¹ Je serais disposé à croire que les tribus des environs de Delagoa, elles aussi, connaissaient autrefois ce nom si répandu et qu'il a disparu de leur théologie au cours des siècles, ne laissant comme trace dernière que le terme de Baloungouana pour désigner les êtres célestes qui se laissent parfois tomber sur terre et celui de Baloungo appliqué à la race supérieure dont la sagesse a toujours paru surnaturelle aux Noirs. Si cette hypothèse était fondée, nous serions en droit de conclure que la notion du Ciel, telle que nous l'avons exposée dans ce chapitre, est le reste défiguré d'une conception supérieure et monothéiste.

606. Mais il ne convient pas de trancher définitivement cette grande question sur ces seules raisons. La mention que nous venons de faire du nom employé par d'autres tribus pour désigner Dieu montre déjà qu'un problème pareil ne peut être résolu qu'après une étude comparative approfondie avec les conceptions religieuses des autres peuples bantou. Or les matériaux nous manquent pour faire ce travail et en tirer les conclusions. Au reste notre rôle doit être avant tout celui d'observateur recueillant consciencieusement les faits dont les futurs historiens des religions feront impartialement la synthèse.

607. Une seconde question que je ne fais qu'indiquer mais dont on comprendra immédiatement la portée est celle-ci :

¹ D'après Torrend (*Comparative Grammar of the South African Bantu Languages*), les dialectes bantou qui possèdent le mot *Moloungo* pour désigner Dieu sont les suivants : Gogo, Sagara, Shambala, Boondei, Taïta, Nyanyembé, Sukuma, Kamba, Swahili, Pokomo, Nika, Senna, Yao, Quilimane, Mozambique. (Voir page 68.) Avec une ingéniosité qui dépasse peut-être les bornes d'une science exacte, l'auteur de cette grammaire intéressante rapproche *Moloungo* du *Molok* des Sémites voisins de la Palestine et voit dans cette identité supposée la preuve d'anciennes relations entre ces peuplades.

« Quelle relation y a-t-il entre ces deux séries d'intuitions religieuses, culte des ancêtres et crainte du Ciel, qui se superposent mécaniquement dans l'esprit des Ba-Ronga sans qu'on puisse découvrir entre elles un lien organique ? Chez les Ba-Souto, le mot mâne et celui de Dieu est le même : Modimo, et ce fait-là semblerait prouver l'indentité foncière et originelle des deux intuitions. M. E. Jacottet, qui a étudié de près la langue et les mœurs de cette tribu, estime que l'on n'a pas le droit de tirer cette conclusion et je n'ai rien découvert jusqu'ici chez les Ba-Ronga qui puisse jeter une lumière sur cette question.

CHAPITRE III

La Sorcellerie et les Possessions.

L'absence de la notion du Dieu transcendant et l'ignorance scientifique déterminent un grand développement de la superstition. Deux sortes d'influences occultes : les sorts et les esprits. §§ 608-611.

La sorcellerie. Doctrine psychologique de la double existence des « baloyi ». Sorts jetés sur les champs et le bétail. Chants de sorciers. Sorciers bienfaisants. Franc-maçonnerie des jeteurs de sorts. Divers moyens employés pour les conjurer. Emprisonnement dans la hutte du malade. Consultation par les osselets. Divination par extase. L'ordalie ou épreuve du « mondjo ». Moudlayi, le roi des sorciers. Punitions infligées. Origine de cette superstition : cannibalisme, haine, rêves. Le mystère qui l'entoure. §§ 612-627.

Les possessions. Leur origine récente et leur grand développement. Possession zoulou et ndjao. Origine et diagnostic de ces maladies. Le « gobela ». Traitement préliminaire. L'exorcisme au moyen des chants et des tambours. Rôle des osselets. Le sabbat. « Réveille-toi, le jour a lui ! ». La crise du possédé. Le nom proféré. La satisfaction par le sang. Conjuration définitive des esprits. Purification finale. L'épreuve par le coq. Caractère religieux de ces manifestations. Nature de la maladie. Rapport avec les troubles des démoniaques. Part du mystère. §§ 628-642.

608. La conclusion à laquelle nous sommes arrivés, c'est que les Bantou du Sud de l'Afrique, les Ba-Ronga en particulier, n'ont qu'une notion très vague de la divinité. Rien dans leur système religieux primitif qui ressemble à l'idée de la Providence : un Dieu tout-puissant, tout-scient, sage et bon qui dirige

les destinées des hommes, le Dieu d'Israël, le Dieu chrétien leur est inconnu.

609. D'autre part, l'observation scientifique exacte ne leur est pas plus familière. Ils connaissent bien la relation de la cause et de l'effet. Le soleil produit la chaleur ; ils le savent, et ils saisissent le rapport entre ces deux faits : le lever du soleil et la sensation du chaud, parce que ce rapport est immédiat et s'impose. Mais quand la relation est plus lointaine, elle leur échappe, parce qu'ils connaissent trop peu le détail des phénomènes. S'ils entrent dans une hutte où règne un air étouffé, ils diront « ku ni nyoukou », il y a de la transpiration, et il est très probable que, dans leur idée, la transpiration vient de l'extérieur : la sueur se dépose sur les visages comme la pluie sur le feuillage. Ici ils appliquent d'une manière enfantine la catégorie de la causalité et commettent une grossière erreur parce qu'ils ignorent l'existence des glandes sudoripares et la production mécanique de la sécrétion.

610. Cette double lacune explique le développement extrême de ce que nous appelons *la superstition* dans leur conception de l'univers. N'ayant point la connaissance du Dieu qui a créé le *κοσμος*, le monde organisé selon des lois fixes et le gouverne par sa Providence, ignorant les détails de l'enchaînement logique des causes et des effets, ils statuent l'existence d'agents spirituels, l'action d'esprits bons ou mauvais, exerçant leur influence sur la nature et sur leur propre vie. Il est naturel à l'enfant et aux peuples enfants de supposer des agents personnels et volontaires à la base de tous les phénomènes. Un petit garçon frappe le meuble auquel il s'est heurté, comme si l'objet inanimé avait fait exprès de le blesser. C'est la même tendance qui pousse les peuples primitifs à imaginer partout dans la nature des êtres conscients, doués d'intelligence et de volonté. Mais de même que l'enfant ne s'empporte que contre les choses qui lui font mal, le Noir ne recourt guère à la croyance dans les esprits que lorsqu'il est dans le malheur. Si tout va bien, c'est l'ordre naturel des choses. S'il est malade, s'il a de la malchance, c'est la faute de ces influences occultes.

611. Ces influences peuvent être de deux sortes : ou bien ce sont des esprits d'individus humains encore vivants, ou bien ce sont des esprits de décédés. Qu'on tombe malade ou qu'on meure, il importe donc grandement de savoir qui a jeté le maléfice, si

c'est un homme qui existe encore dans ce monde, en chair et en os, ou bien si c'est un « chikouembo », un de ces êtres mystérieux, un de ces esprits qui vaguent dans la brousse et le long des chemins, en quête de victimes.

Si la première alternative est vraie, c'est un cas de *sorcellerie*, un sort a été jeté; si la seconde est plus probable, le malheur sera dû à une *possession*. Le diagnostic de ces influences mal-faisantes sera obtenu au moyen des osselets divinatoires.

Et c'est ainsi que le monde de la superstition des Bantou comprend trois grands domaines: 1^o la sorcellerie proprement dite ou la théorie des sorts jetés; 2^o les possessions; 3^o la divination.

Nous chercherons à donner un exposé des idées des Ba-Ronga dans ces trois domaines, quitte à traiter subséquemment des autres superstitions moins importantes qui ne peuvent y être rapportées.

I. *La Sorcellerie ou théorie des sorts jetés.*

1. Les sorciers ou baloyi.

612. La théorie d'après laquelle un être humain, encore vivant, peut jeter un sort, un maléfice à un autre, repose sur une doctrine psychologique étrange, mais dont les Ba-Ronga¹ sont absolument convaincus. La voici: Il est certains individus qui ont la faculté de se dédoubler, pour ainsi dire, durant leur sommeil. Tandis que leur tête repose sur leur oreiller de bois, dans leur hutte, et que leur corps est endormi, leur esprit ou plutôt l'esprit malin qui est en eux et qu'on nomme *noyi* (pl. *baloyi*), se détache d'eux, sort de la hutte en traversant la couronne tressée qui se trouve au sommet du toit et s'en va commettre le crime de sorcellerie (*kou loya*, *bouloyi*) durant les heures ténébreuses de la nuit. D'après les uns, ces « baloyi » volent avec de grandes ailes, et un homme de Chirindja me disait qu'on les entendait passer au-dessus des sentiers, dans l'obscurité. Ils portent avec eux des drogues mortelles (*psidjuédjué*, *miri*) qu'ils vont administrer nuitamment à leurs victimes, en leur inoculant ainsi des maladies graves (*tchéla tingati*). D'après d'autres, ils se couchent comme des vampires sur ceux qu'ils ensorcellent, leur

¹ D'après notre collègue, M. E. Jacottet, les Ba-Souto n'expliquent pas la sorcellerie par un dédoublement de la personnalité.

causant ainsi la sensation angoissante d'être écrasés et produisant des cauchemars affreux. Enfin on dit aussi qu'ils apparaissent au sommet des arbres, dans des flammes de feu. Quand ils se sont attaqués à un enfant, celui-ci commence à être plein de la vermine qu'ils lui ont jetée, et on ne peut plus l'en débarrasser. L'esprit malin, ayant tué enfin sa victime, emporte sa chair, va la cacher dans des endroits retirés et, durant les nuits suivantes, il s'en repaît, il s'en régale ; car les « baloyi » sont avant tout des mangeurs d'hommes : c'est pour se procurer de la chair humaine qu'ils accomplissent ces ténébreuses pratiques. Vers le matin, ils rentrent dans leur enveloppe corporelle et, quand ils se réveillent, ils ne savent absolument rien des horreurs qu'ils ont commises durant la nuit. Tous leurs crimes se perpètrent dans l'inconscience la plus complète.

613. Au reste, il en est qui ensorcellent non seulement des gens, mais des bêtes, ou le maïs dans les champs : ils font mourir le bétail et empêchent les céréales de croître. C'est à cela que font allusion certains chants populaires dits « chants des Baloyi ». Il y eut, autrefois, une certaine famille du pays du Hlanganou (dans les montagnes Lebombo) qui vint dans le district de Nouamba (Ouest de Lourenço Marques) enseigner ces chants. Les gens chassèrent ces artistes d'un nouveau genre, les accusant de jeter en réalité des maléfica sur le pays et de faire venir les moineaux qui mangeaient le sorgho. Ils passèrent à Chirindja, au Nord-Est du pays rongga, colportant toujours leurs refrains de sorciers. Voici comment s'exécutaient ces chants : on allait couper des branches feuillues et on donnait une représentation des œuvres ténébreuses des sorciers qui s'en vont gâter les récoltes ou même déterrer les semis pour les emporter. Tous les exécutants balayaient le sol avec leur branche pour imiter cette action. L'un d'eux, le soliste, commençait :

A hi ye tlangana.

Réunissons-nous.

Le chœur répondait :

Ha ya !
Amabelen ?...
Ha ya !
Asithamen ?
Ha ya !
Amaphilen ?
Ha ya !
etc.

On y va !
Dans les champs de millet ?
On y va !
Dans les champs de maïs ?
On y va !
Dans les champs de sorgho ?
On y va !
etc.

Puis on simulait la guerre des sorciers qui se battent, la nuit, quand ils se rencontrent :

Psi tumbélé nkaken, ba ya khoma !

Les ennemis se sont cachés dans les concombres ! Allons les y prendre.

Ndlopfu yi file !

L'éléphant est mort ! (C'est-à-dire : ils sont vaincus.)

Ha ya !

On y va !

Yi pfoumala bachindli.

Il n'y a personne pour le dépecer.

Ha ya !

On y va !

Ces chants s'exécutaient avec des contorsions particulières du buste. Ils sont plus ou moins tombés en désuétude. Sans doute, ce n'était qu'un jeu, mais ils nous révèlent néanmoins quelles idées on se fait des « baloyi » et de leurs maléfices.

614. Au reste, disons à la décharge des « sorciers » que, parfois, on leur attribue une influence bienfaisante. Il y avait à Monyangoué (au Nord du Nondouane, aux confins du Gaza), un *noyi* fameux que l'on aimait beaucoup, car on disait qu'il jetait des sorts bienfaisants sur les champs (*loyela masimo*) du district et qu'il « nonisa tiko, » c'est-à-dire engraisait le pays, cela en chassant de nuit, par la puissance de ses enchantements, tous les autres « baloyi ». Il disait aux gens quand il fallait semer et moissonner.

615. Entre eux, les sorciers sont censés se connaître, et former comme une sorte de franc-maçonnerie. Ils ne craignent pas d'avouer qu'ils le sont, parfois du moins, surtout lorsqu'ils ont été révélés tels par les cérémonies que nous étudierons ci-dessous. Ils envisagent qu'ils possèdent des médecines particulièrement puissantes (*mphoulo*). C'est au point qu'une fille « *noyi* » ne voudra épouser qu'un jeune homme « *noyi* ». Telle est du moins la déclaration de Tobane, lequel est tout heureux d'ailleurs de n'avoir point appartenu à cette société secrète ! Les autres gens les craignent et les évitent... Ils font plus : autant qu'il est en leur pouvoir, ils les conjurent, et nous allons voir comment on s'y prend pour cela.

Auparavant, citons encore un charmant proverbe, présenté sous forme d'énigme, et qui parle des jeteurs de sort.

Minwala ya nghala a mi tobani ?

Mutin wa baloyi a ba loyani !

C'est-à-dire : de même que les griffes du lion ne se déchirent pas les unes les autres, de même, dans le village des sorciers, on ne se jette pas de sorts les uns aux autres !

Ce dicton populaire illustre bien l'idée que les sorciers sont censés demeurer ensemble et s'entendre parfaitement dans leurs pratiques criminelles.

Ajoutons à ce propos que les parents, au dire des indigènes, enseignent l'art des maléfices à leurs enfants, à tel point que, lorsque le père et la mère ont passé indemnes à travers l'épreuve dont nous parlerons plus loin, on n'y soumet pas leurs descendants, car, dit-on, où ceux-ci auraient-ils appris la sorcellerie, leurs parents ne la pratiquant pas ?

Encore une énigme relative aux sorciers. Elle est fort expressive dans sa brièveté.

Ndjilo lo ?

Noyilwe !

Ce feu ?

Ce sorcier !

2. La manière de conjurer les sorciers.

Il y a plusieurs cas à considérer.

616. Il peut arriver qu'un malade, dans son agonie, s'écrie : « Laisse-moi tranquille ! ne me mange pas, toi, tel ou tel. » Et il l'appelle par son nom. Alors, surtout si le moribond est un personnage considérable, ses parents font chercher l'individu qu'il interpellait et lui disent : « Tu l'as ensorcelé (wa rebula, u ni ntebulo). » On l'enferme dans la hutte avec le malade (ku pfala ni yindlu) et on lui dit : « Guéris-le ou gare à toi. » Tobane m'a déclaré qu'on citait des cas positifs où cette confabulation *in extremis* avait rendu la santé (hanyisa) au mourant. S'il meurt, on battra l'autre, on le chassera du pays, disant qu'il tue les gens.

617. Deux ennemis se prenant de querelle, il se peut que l'un dise à l'autre : « U ta ndi bona, tu me reverras. » (C'est ainsi qu'on se jure une haine éternelle (bekela chikwélé) et qu'on annonce une vengeance prochaine.) Si cet autre meurt ensuite d'accident, sous la griffe d'une bête féroce ou autrement, immédiatement on déclare que celui qui a fait la menace l'a ensorcelé et il sera puni comme dans le cas précédent.

618. Supposons maintenant qu'un des grands du pays est à l'article de la mort. Il n'a interpellé personne dans son agonie. On ne lui connaît pas d'ennemi personnel. Il s'agit néanmoins de trouver au plus tôt quel est celui qui le tue, puisque tout décès est l'œuvre d'un agent volontaire. Pour cela on jette les osselets.

Voici comment se fera cette consultation : ses amulettes (mintchouleko, c'est-à-dire le collier qu'il porte et auquel sont suspendus deux ou trois petits sachets carrés en peau de lézard pleins de poudres médicinales) sont envisagées comme son *ombre* (chintchuti). On les pose par terre, et c'est devant elles que les osselets sont jetés. Si l'astragale de la gazelle grise (mhounti, maloumbi) roule vers les amulettes (yi ya khoma mintchouleko), cela indique qu'il y a eu réellement un sort jeté, car la gazelle grise chemine pendant la nuit et, pour cette raison, elle représente les sorciers et leurs œuvres ténébreuses. Quel est donc l'individu qui a ensorcelé le malade ? On recommence à jeter les osselets pour découvrir le coupable, mentionnant les uns après les autres les noms des plus proches voisins ou même des gens du village. Lorsque l'astragale de la gazelle grise sort du milieu des osselets, cela veut dire que l'individu dont on vient de prononcer le nom est celui qui a jeté le sort.

On appelle alors tous les gens des environs (ku rera nyiwa) et le devin leur dit : « Prenez garde, nous vous connaissons ! rendez la vie au malade, sinon nous vous tuerons nous aussi. » Alors tout le monde est frappé de crainte.

Si le décès se produit, on arrête le coupable, on le bat ou on l'expulse du pays.

619. Il se peut aussi que de nombreux deuils se produisent parmi les enfants ou les proches parents d'un chef. Celui-ci aura des soupçons, il se mettra en colère et dira : « Mes sujets me haïssent tous ; je vais leur faire avouer leurs maléfices. » Pour cela, il y a deux moyens : la divination par extase et l'ordalie.

La *divination par extase* est le moins grave des deux. Elle se pratique par le moyen d'un « mongoma » ou « chinousa », une sorte de devin qui n'est pas nécessairement le même que celui qui détient les osselets (wa-boula). Il a pour mission de réunir et d'amener captive dans le village du chef toute la sorcellerie (bouloyi) du pays, afin qu'elle soit brûlée. Pour cela,

tous les sujets sont convoqués à la capitale; (rappelons-nous que c'est une petite agglomération de 8, 10 ou 20 huttes disposées en cercle). Le devin arrive, paré de ses amulettes, des signes divers de sa puissance. Il a en main une queue d'hippopotame 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:

Nwachongana khalo! Famba u ya teka, u ya teka, mungoma!

Beau danseur à la taille élancée! Va chercher, va chercher, devin!...

Il danse toujours; comme la Pythie antique, il entre dans un état de surexcitation nerveuse, d'inspiration. Il brandit sa queue d'hippopotame, dilate ses narines, hume l'air de tous côtés (nuha'timheho), comme s'il voulait sentir d'où vient le mauvais sort, puis il prend ses jambes à son cou, se précipite dans une certaine direction, l'assemblée continuant à chanter et à battre des mains. Il arrive vers une hutte, y entre, 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 des sorciers, les « sangs » (tingati) qu'ils allaient jeter de nuit sur leurs victimes.

Il revient au village du chef. Si celui-ci est très fâché, il dira à son prophète d'aller montrer ces objets à leur possesseur. Alors le devin, faisant signe à la foule de cesser son chant, ira les jeter devant lui, pour lui faire honte devant tout le monde.

Les charmes mystérieux, la gourde du sorcier, ses poisons seront en tout cas consumés par le feu, et il faudra que les morts et les maladies s'arrêtent au village.

620. Mais si tel n'est pas le cas, on recourra au suprême et dernier moyen de découvrir les sorciers. C'est l'*ordalie*, une coutume qui rappelle les jugements de Dieu du moyen âge (*ordalie* vient de *urtheil*) et que connaissent la plupart des tribus Bantou. Elle varie selon les lieux, mais partout elle a pour but de révéler les jeteurs de maléfices en les faisant passer par une épreuve à laquelle les coupables sont censés succomber.

Cette épreuve s'appelle, parmi les Ba-Ronga (comme d'ailleurs d'un bout à l'autre de la tribu Thonga), *boire le mondjo* (ku nwa mhondjo). Elle est de rigueur après la mort d'un grand chef. Elle peut être décrétée à n'importe quel moment par le chef régnant, s'il le juge à propos.

Donc, quand on a décidé, à la capitale, de soumettre tous les sujets à cette épreuve, 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 Manyiça. Le « mondjo » lui-même est une plante de la famille des Solanées que cultivent les médecins de Chihahou ; mais elle n'est en aucune façon leur propriété. Notre voisin Hamounde, qui demeurait à Rikatla, à deux pas de la station, en avait un plant dans son village 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 sorciers de la contrée (nkunzi ya baloyi, comme on dit). 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 qu'il est bien réussi. Au cas où Moudlayi n'aurait pas été enivré, on fera dire au chef : « yi hi hlulile, » « le breuvage a manqué » 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 chef, mais auprès de celui des conseillers qui représente les intérêts de leur pays. (Voir § 286.) Les autres « tindouna » viennent les saluer (buyisa), mais l'affaire est tenue secrète. On envoie alors des messagers (chigidjimi) 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 défiler devant les propriétaires

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 : « Nda loya ! 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. Ils ont craché leur *mondjo* en faisant « tsou » (comme pour se débarrasser tout de suite de la malédiction qui s'attache à ce philtre, dans lequel entrent des éléments humains ?) Les voilà donc assis, tous, exposés à une 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 haut en bas en balançant la tête... Tous le regardent.

Soudain en voilà un qui se gratte le bras. Sonnant dans sa petite trompette et faisant « nté-nté-nté, » Moudlayi s'approche de lui et lui fixe sa plume au-dessus du front. L'autre cherche à l'enlever, mais il frappe l'air à côté, devant la plume. Il est incapable de la prendre. En voilà un second qui manifeste les mêmes symptômes d'ivresse (*popya*), un peu plus loin. Moudlayi continue ses allées et ses 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 croquent. 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 d'approcher d'eux.

« Sekelekan, 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, l'ordalie africaine, 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 des sorciers 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 herbe nommée « tchéké »¹, on les masse (tlhema) avec les feuilles sur les joues et par tout le corps. La salive revient. On les fait revenir à eux (lurulula), et alors ils parlent : « Oui ! je mange les gens ! j'ai mangé tel et tel ; j'ai encore une provision de sa viande... 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. » On les gronde ; on leur dit : « Cessez vos sortilèges ! faites que les céréales réussissent, sinon nous vous tuons ! » Ceux qui s'accusent de crimes graves seront aussi passibles de punitions plus sévères dont les principales sont : la fustigation et le bannissement.

621. L'un de mes informateurs (Fénisse) qui but le « mondjo » à la mort de Zihlahla, le chef du district de Mpoumo, décédé aux environs de 1880, me dit que la plus forte pénalité imposée aux sorciers fut une amende d'une ou deux chèvres ou 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, même dans le district de Lourenço Marques où l'influence européenne a été peu marquée jusqu'à ces dernières années.

622. Plus avant dans l'intérieur, là où les Blancs n'ont pas encore pénétré, la répression du crime des « baloyi » est beaucoup plus sévère et cruelle. Au bord du Zambèze, par exemple, chez les Ba-Rotsi, l'ordalie consiste, d'après les récits de M. F. Coillard, dans les deux actes suivants : l'accusé doit tremper les mains dans l'eau bouillante pour prendre, au fond du récipient, les cailloux qui s'y trouvent. S'il est échaudé par cette

¹ Ce « tchéké » est employé dans l'alimentation des indigènes et a un goût d'épinards agréable.

première opération, il sera exposé sur un chevalet et, devant toute la foule, on lui administrera un certain poison. Si, vaincu par la douleur, il se laisse choir, les gens se précipitent sur lui, amassent du bois sur son corps et y mettent le feu. Les sorciers sont vulgairement lynchés et telle dut être autrefois la coutume même chez les Ba-Ronga. Nous constatons cependant chez ces derniers des mœurs moins sauvages que chez beaucoup d'autres tribus africaines.

623. Le philtre enchanté est employé surtout pour révéler les jeteurs de sorts. Mais on s'en sert dans beaucoup d'autres cas pour prouver la culpabilité ou la non culpabilité d'un accusé. Ainsi une femme accusée d'adultère par son mari demandera instamment de boire le mondjo. Si elle ne donne aucun signe d'ivresse, son innocence aura été déclarée. C'est un cas absolument analogue à celui que règle la fameuse loi sur la jalousie dans Nombres V, 11-31. Chez les Juifs, les eaux amères devaient provoquer chez la coupable une enflure du ventre et un dessèchement des jambes. Les symptômes étaient différents, mais le principe est le même. En cas de vol, on peut aussi recourir au « mondjo ». Néanmoins le grand usage de cette boisson magique, c'est de faire connaître au chef quels sont les sorciers dangereux qui tuent son peuple. Elle constitue un moyen d'information juridique suprême et universellement reconnu.

624. Comment s'expliquer cette affreuse doctrine de la sorcellerie et les phénomènes psychologiques qui se produisent durant ces rites étranges ?

On a aussi connu et pratiqué la sorcellerie en Europe. Dans nos campagnes, quelques personnes croient même encore aux sorts. Mais la différence entre la théorie africaine et celle qui a eu cours chez nous me paraît être double : aux yeux des Noirs les sorciers mangent la chair de leurs victimes et ils mènent une sorte de seconde existence, une existence nocturne, durant laquelle ils accomplissent leurs crimes, cela d'une manière inconsciente. Les Ba-Ronga en sont si persuadés que toute la philosophie de leur ordalie repose sur cette conception-là. Habités à manger les gens de nuit, les sorciers sont forcés, pour une fois, le jour où ils boivent le philtre, de manger en plein jour une parcelle de graisse ou d'os humain. De là, me disait Tobane, de là leur ivresse. Ils n'y sont plus. Ils sont comme perdus, ahuris, et ne se possèdent plus.

625. Ces idées, en apparence si inexplicables, si saugrenues pourraient bien provenir : 1° du cannibalisme que les Sud-Africains ont en horreur, mais qui a été néanmoins pratiqué par certaines tribus et par certaines familles. On en a des exemples historiques. Après les guerres de Chaka, qui ravagèrent la Natalie, la famine était si grande que bien des gens se mirent à chasser l'homme et à le manger pour apaiser leur faim. Ils en prirent si bien l'habitude que, même plus tard, ils ne pouvaient plus se passer de ces festins funèbres. Le clan des « Mabalana » parmi les Ba-Pédi du Transvaal oriental était formé de cannibales, au dire de Tobane. Et il paraît que certains d'entre eux disaient sans vergogne : « Je suis l'homme-de-la-jambe, je suis celui-du-foie, » décrivant par là le morceau du corps humain qu'ils préféreraient ! (Comparez avec le conte de Mboukouana, page 319.)

2° Si, d'autre part, on se représente la haine terrible que certains Noirs sont capables d'éprouver à l'égard de leurs ennemis, puis la dissimulation avec laquelle ils ont coutume d'agir pour se venger, on comprendra que des individus notoirement méchants, jaloux, aient pu être accusés de tuer leurs ennemis par la sorcellerie afin de manger leur chair.

3° Les rêves (auxquels les indigènes attribuent toujours une grande importance) sont probablement à la base de cette doctrine d'une seconde existence nocturne ; ainsi la plupart des traits de ces coutumes du « bouloyi » s'expliquent assez bien, psychologiquement parlant.

626. Quant aux phénomènes causés par le mondjo, ils n'étonneront pas outre mesure quiconque connaît les résultats extraordinaires produits par l'hypnotisme. Car (il n'y a pas de doute à ce sujet), Moudlayi hypnotise et suggestionne son monde. La difficulté, c'est de comprendre comment il se fait que quelques individus seulement soient pris par l'ivresse caractéristique que nous avons décrite, tandis que tous les autres en sont indemnes. La plante solanée qui entre dans la composition du breuvage de Chihahou possède, sans doute, comme plusieurs de ses congénères, des effets stupéfiants. Or il n'est pas impossible que les gens de Chihahou, lesquels doivent être de rusés personnages, introduisent plus ou moins de poison dans la mesure uniforme qu'ils distribuent à chacun. Pratiquant l'hypnotisme sans le savoir, ils distinguent vite les sujets les plus

faibles, leur donnent davantage de « mondjo » sans qu'il y paraisse, et produisent sûrement l'état plus ou moins cataleptique des soi-disant sorciers.

627. Avec tout cela, nous ne nions pas qu'il puisse y avoir quelque mystérieux élément, quelque cause inconnue qui se dissimule derrière les phénomènes étranges de la sorcellerie des Ba-Ronga. Certains savants étudient actuellement les faits bien avérés de seconde vue, de télépathie qui se produisent aussi dans nos pays civilisés. Ils ont réuni un ensemble d'évidences tel que plusieurs croient à l'existence d'un domaine intermédiaire entre celui de la matière et de l'esprit, « Borderland » comme ils le nomment (c'est-à-dire pays du bord..... le bord du monde futur, supersensible). La sorcellerie des Noirs, superstition et mensonge avant tout, ressortirait-elle, par quelques-uns de ses traits du moins, à cette région encore obscure et mal définie ? L'idée du *dédoublement de la personnalité* entre autres, est-elle absolument sans fondement ? Le moi humain, la personnalité est un complexe si mystérieux de tant de facultés ! Qui osera prétendre que le dernier mot ait été dit à son sujet.

Nous livrons nos observations aux philosophes en quête de lumières sur ces questions intéressantes. L'étude de l'âme, chez ces peuples primitifs, dans ces tribus où l'esprit humain n'est encore recouvert que d'un léger vêtement, pourrait bien jeter quelques lumières nouvelles sur les problèmes de la psychologie.

II. *Les Possessions.*

628. Actuellement, les pratiques dangereuses de la sorcellerie sont plutôt en baisse chez les Ba-Ronga, et la cause principale de ce phénomène fort heureux, c'est l'établissement d'un juge européen, portugais, au milieu du pays pour prononcer sur les litiges des indigènes. Le fonctionnaire blanc n'accepte plus de plaintes contre les jeteurs de sorts, et, comme il a seul le droit de prononcer des peines sévères, la recherche en sorcellerie doit tomber. La dernière ou l'une des dernières fois qu'on a bu le philtre enchanté dans le pays de Mpfoumo, aux environs de la ville, ce fut à la mort de Zihlahla, le père de Nouamantibyane, aux environs de 1875. Nous avons vu un jeune homme de 30

à 35 ans qui l'avait bu avec son peuple dans le district de Mapoute, au Sud, il y a quelques années. On recourut encore à ce moyen de découvrir les coupables dans certains cas particuliers, mais plus guère pour confondre les sorciers, car on n'ose plus le faire.

Mais à mesure que la théorie que nous avons exposée dans le chapitre précédent allait s'affaiblissant, une autre superstition naissait et prenait une extension et une puissance extraordinaires : c'est celle d'après laquelle les esprits des décédés peuvent entrer dans un être humain et le rendre malade ou même le tuer.

629. Chose curieuse, les dieux ou esprits qui sont censés accomplir ces exploits et prendre possession des gens ne sont point les ancêtres des Ba-Ronga eux-mêmes : ce sont soit des *esprits de Zoulou*, soit des esprits de la tribu *des Ba-Ndjao* qui habitent de l'autre côté de la Sabie jusqu'aux environs de Beïra. Il semble que les possessions qui se sont manifestées les premières aient été celles des Zoulou : peut-être coïncident-elles avec l'exode toujours plus accentué des jeunes gens qui vont travailler aux mines de diamants de Kimberley ou aux mines d'or de Johannesburg ou à Natal et qui voyagent à travers des districts occupés par les Zoulou. Quant aux esprits des Ba-Ndjao, on les appelle *amandiki* et on dit qu'ils ont suivi les Thonga et les Ngoni, soldats de Goungounyane qui avaient été établis durant quelques années dans le Mosapa, au Nord de la Sabie, en plein pays Ndjao, et qui, plus tard, redescendirent de ces montagnes dans la plaine fertile et plantureuse de Bilène (bas Limpopo). D'autre part, lorsque la guerre de 1894 et 1895 força tous les Ba-Ronga du Nord, ceux de Mabota, de Zihlahla et du Nondouane à s'enfuir, ils partirent, dit-on, avec les dieux qui avaient pris possession d'eux et ils allèrent les semer dans les contrées du Nord où ils avaient cherché leur refuge, à tel point que, lorsqu'ils revinrent dans leurs foyers (ou plutôt dans leurs cendres... car, en leur absence, on avait brûlé toutes leurs huttes), ils ne furent plus molestés par les *psikouembo* (esprits des décédés). Voilà du moins ce que me racontait un indigène. Dès l'abord, il faut noter avec soin ces deux idées : les esprits tourmenteurs sont les mânes d'étrangers et non pas de gens du pays et ils s'attaquent volontiers aux Ba-Ronga qui voyagent dans des contrées étrangères ou les suivent dans leurs migrations.

630. Au reste, la possession *ndjao* paraît être pire que la zoulou. « Bundao bya karata, » déclare le dicton, c'est-à-dire : cette possession-là est pénible. Les incantations qu'on emploie sont en langue ndjao, naturellement, et ceux qui souffrent de cette maladie se distinguent en ce qu'ils portent de grosses perles blanches dans leur tignasse. Parfois ce n'est qu'une chaînette de petites perles qui pend en un endroit quelconque de la tête. Je vois encore, au bord d'un ruisseau, dans une combe ombragée dite Nhlalalène où nous avons fait halte au cours d'un voyage, une jolie jeune femme portant ce curieux ornement. J'en fus frappé et demandai à mon compagnon la raison pour laquelle elle se décorait ainsi. « Elle appelle les esprits des Ba-ndjao », me répondit-il.

Faisons maintenant l'histoire d'un cas de possession du commencement à la fin.¹ Rien ne sera plus propre à illustrer les idées des Ba-Ronga sur cette mystérieuse maladie de la personnalité, affection physique et psychique tout à la fois.

631. *L'origine de la maladie et son diagnostic.* Lorsqu'un malade présente certains symptômes spéciaux, l'idée qu'il pourrait bien être possédé se présente aussitôt à son entourage. S'il bâille fréquemment et sans cause, s'il éprouve une douleur persistante au côté, et surtout s'il a des hoquets bruyants et invincibles, les soupçons augmentent. Qu'il se mette à maigrir sans cause apparente et le diagnostic sera presque certain. Cependant on n'osera pas se prononcer sans avoir consulté les osselets.

On les jette à côté des amulettes du malade qu'on a placées sur une natte, par terre. Si l'astragale du sanglier, de l'antilope rouge et de la gazelle se dirigent vers elles, la supposition est confirmée. Si c'était seulement le noyau du « nkanye » qui avait roulé du côté des amulettes, on dirait : Cette maladie est une maladie ordinaire ; elle cédera devant l'emploi des médecines (représentées par le noyau). Mais quand on voit les osselets des bêtes de la brousse et des fondrières se lancer dessus, on sait tout de suite que le mal mystérieux est dû aux puissances maléfaisantes qui demeurent avec ces bêtes-là et qu'il s'agit désormais de les combattre. (Comparez le chapitre sur la Divination.)

¹ Voir dans la *Bibliothèque universelle*, de juin 1896, notre étude de mœurs intitulée : Galagala, où nous donnons la description du cas d'un jeune homme de Rikatla qui eut à subir toute la médication ordinaire des possédés.

Pour cela il faut trouver un exorciste (*gobela*). Il y en a plusieurs dans la contrée. On prononce le nom de l'un d'entre eux. Les osselets sont jetés. Si l'astragale qui représente l'individu nommé tombe du bon côté, c'est-à-dire en montrant sa face convexe, c'est qu'en effet il faudra confier la médication à cet exorciste-là. On jettera plusieurs fois le sort. On fera la contre-épreuve en indiquant un autre nom et il faudra que l'osselet qui le représente tombe du mauvais côté: alors la révélation précédente sera confirmée et on ira de l'avant, sûr de son affaire, avec un médecin bien accrédité et digne de toute confiance.

632. *Premier traitement, le Gobo ou Calebasse.*

L'homme de l'art une fois révélé, on demandera aux osselets de prescrire aussi la médecine à employer d'abord. Selon toute probabilité, le devin découvrira qu'il faut commencer par le Gobo, c'est-à-dire par la calebasse ovale (simple et non pas double comme elles le sont généralement), qu'on nomme ainsi. On s'en procurera une et on y mettra cuire le paquet de racines qui doit avoir pour effet de contraindre l'esprit à se manifester. Je possède ce paquet qu'un ancien médecin a composé à mon intention. La principale des drogues de cette ordonnance se nomme *poupoumana*, et, ce qu'il y a de curieux, c'est que cet ensemble de simples doit guérir la toux aussi bien que la possession. Il est à supposer qu'il ne guérit rien du tout! Le malade doit racler ses racines, tremper l'écorce ainsi obtenue dans de l'eau froide, brasser (*dludla*) avec force de manière à produire une écume abondante et prendre cette écume avec sa bouche, la calebasse étant sur ses genoux. Puis il crache vers les quatre vents avec la syllabe sacramentelle « *tsou* » qui a la vertu de toucher les dieux et d'implorer d'eux la vie... Il n'y en a point d'oubliés, puisqu'on a accompli cette cérémonie en regardant tour à tour vers les quatre points cardinaux. Il prononce une prière, leur demandant de le guérir et de le faire parvenir, lui aussi, à la dignité de *gobela*, de *mongoma*, c'est-à-dire d'exorciste. Nous verrons plus loin comment il entend cela.

633. *Le Sabbat (kou gongonjela hé madandane).*

Comme la simple administration de la médecine de la toux ne peut suffire pour déloger les esprits qui ont élu domicile dans le malheureux et causent tous les désordres dont il souffre, on passe aux tambourins... Le nom de sabbat que nous donnons à cette bruyante cérémonie n'est peut-être pas absolument exact,

puisqu'il fait songer à certaines notions des superstitions du moyen âge qui ne sont pas exactement celles des Noirs. Néanmoins je ne trouve pas de terme plus expressif pour désigner ces nuits d'inférieur tapage par lesquelles le possédé aura à passer.

Tout d'abord on consulte les osselets pour savoir où le sabbat devra se tenir. Si l'osselet représentant le malade tombe au milieu des autres, c'est que l'on devra frapper les tambourins dans la hutte même.... Si l'osselet est au bord, le sabbat aura lieu sur la porte. S'il tombe loin, en dehors des autres, c'est qu'il faudra aller traiter le malade sur la place du village (houbiyène). S'il roule encore plus loin et que l'astragale de la gazelle voyageuse sorte, elle aussi, du groupe, c'est que l'on devra se réunir dans la brousse, tout à fait en dehors du village. Si les osselets restent muets, ne révélant rien, on ira les consulter derrière la hutte ou sur la place jusqu'à ce qu'ils aient parlé. Il faut aussi que les quatre coquilles, *Oliva* ou *Conus* et *Cypraea* qui font partie du jeu des osselets tombent du mauvais côté en laissant voir la fente, la bouche dont elles sont munies. Cela signifie que les dieux, les esprits sortiront ; il y aura une issue pour eux, tandis que s'ils tombaient différemment, montrant leur convexité, le devin dirait : « *Ma tikarata ntsena*, vous prenez une peine inutile ; le sabbat sera sans effet : point d'issue pour les dieux ! » Mais on aura vite trouvé un moyen de contourner cette difficulté, et le sabbat ne tardera pas à commencer.

634. Dans la hutte, au beau milieu, le malade est assis. Morne, les yeux baissés vers la terre, le regard fixe, il attend... Dans la contrée, chacun sait qu'aujourd'hui, ce soir, quand la nouvelle lune paraîtra, aura lieu l'étrange et terrible conjuration. Les anciens possédés officient tous. Celui qui dirige la manœuvre, le « *gobela* » que les osselets ont désigné, tient en mains son tambourin, une peau du grand lézard *varan*, fréquent sur les collines, que l'on a tendue sur une monture de bois circulaire. (Voir planche, page 227, n° 9.) Dans l'air admirablement calme du soir, et comme pour faire un hideux contraste avec le soleil qui disparaît dans une gloire violacée, le premier coup retentit. Il rayonne, il s'épand de toutes parts ; il pénètre à travers les fourrés jusque dans les villages des environs, et alors c'est une émotion, une joie débordante, faite de curiosité, de malice, de je ne sais quelle satisfaction inconsciente. Chacun accourt à ce bruit bien connu ; chacun s'empresse vers la hutte du possédé et tous

veulent prendre part à cette lutte, à cette lutte contre le monde invisible. Ils sont là réunis, plusieurs avec leurs tambourins, d'autres avec de grandes caisses de zinc ramassées aux abords de la ville (c'est dans ces caisses que l'on vend le pétrole à Lourenço Marques), d'autres avec desalebasses remplies de petits objets que l'on secoue et qui font un bruit de crécelles... et maintenant, se pressant autour du malade, les voilà qui se mettent à frapper, à brandir, à secouer aussi violemment qu'ils le peuvent ces divers instruments de supplice. Quelques-uns frôlent la tête, les oreilles du malheureux. C'est un vacarme épouvantable qui se prolonge durant la nuit, avec de courtes interruptions, et jusqu'à ce que la fatigue gagne les exécutants de ce concert fantastique.

635. Mais ce n'est là que l'orchestre, l'accompagnement. Il y faut encore et surtout le *chant*, la voix humaine, le chœur des exorcistes, court refrain succédant à un solo plus court encore mais que l'on répète cent fois, mille fois, toujours avec le même but auquel tous travaillent sérieusement, opiniâtrément : celui de forcer cet être spirituel, ce mystérieux esprit, qui est là, à se révéler, à faire connaître son nom... après quoi ses maléfices seront conjurés. Ces chants sont à la fois naïfs et poétiques. Ils s'adressent à lui, le glorifiant, cherchant à le flatter, à le gagner, pour obtenir de lui l'insigne faveur de se livrer. Voici le premier de ceux que j'ai entendus... un jour que j'étais en voyage et que, à l'ouïe d'un bruit de sabbat derrière les buissons, je sautai à bas de mon wagon et allai tomber au beau milieu d'une scène d'exorcisme.

Chibendjana ! u vukele bantu !

Rhinocéros, tu attaques les hommes !

vociféraient les chanteurs autour d'une pauvre femme qui paraissait perdue dans je ne sais quel rêve inconscient ; c'est à peine si mon arrivée fit cesser quelque peu ce tapage de l'autre monde. L'apparition d'un Blanc est pourtant, en général, un événement dans les villages de cette contrée.

Lorsque les heures se passent sans qu'on puisse constater aucun effet produit sur le malade, on change de refrain. La nuit est peut-être avancée. L'aurore s'approche.

Sors, esprit. on pleure à ton propos jusqu'au lever du matin !

Pourquoi sommes-nous donc maltraités ?

Ou bien, pour insister encore, on va jusqu'à menacer l'esprit de s'en aller pour de bon s'il ne consent pas à céder aux objurgations de ces tambourineurs en délire :

Allons-nous-en ! oiseau des chefs ! allons-nous-en (puisque tu nous tiens rigueur).

636. Les mélodies de ces incantations d'exorcistes ont un caractère particulièrement pressant, incisif, pénétrant. J'ai eu l'occasion d'en noter une qui se chantait avec un accompagnement baroque d'un alto à la quarte. Par malheur il ne m'a pas été possible de relever cette seconde voix. L'effet troublant de cette musique était intensifié par un sforzando très particulier, au moment où le chœur attaquait sa phrase musicale. Celle-ci était précédée, comme généralement, d'une introduction en solo.

Voici ce chant tel qu'il est universellement connu et exécuté aux environs de Lourenço Marques.

Solo *Chœur*

Vu-ka Mu-ngo-ni Vu-ka ku si - le I-nyo-ni ya
Ré-veil-le toi.... Le jour a lui.... De-hors l'oiseau

dhla-la Dhla-la Mu-ngoni, Dhla-la va-len I-nyo-ni ya dhlala.
jou - e! Viens, ô Es-prit.... Jou-er aus-si. De-hors l'oiseau jou-e.

Le sens en est aisé à deviner. Le matin approche. Réveille-toi donc, esprit qui dors ! (Cet esprit est appelé *Mou-Ngoni*, c'est-à-dire *Zoulou*, car on suppose qu'il s'agit d'un cas de possession zoulou.) Les oiseaux déjà s'ébattent dans les taillis. Bientôt nous devons aller à notre ouvrage et t'abandonner ! C'est le dernier moment : Viens aussi jouer au matin et te révéler à nous !

637. Cette insistance est récompensée. Le malade commence à donner quelques signes d'assentiment. C'est que le « Chikouembo » s'apprête à « sortir ». Les assistants l'encouragent.

Chawâne ! Mou-Ngoni ! Huma ha hombé hi tindlela ta kou loulama...

Salut, esprit ! Sors doucement par des chemins bien droits ..

C'est-à-dire : « Ne fais pas de mal au possédé ! Épargne-le ! »

Subjugué enfin par ce concert bruyant, le possédé entre dans un état d'exaltation nerveuse. Une crise se déclare, résultat de cette longue suggestion dont le caractère hypnotique est bien évident. Il se lève, se met à danser frénétiquement dans la hutte. Le tapage redouble. On supplie l'esprit de consentir enfin à se nommer. Il crie un nom, un nom zoulou, celui d'un ancien chef décédé, comme Manoukoci ou Mozila, les ancêtres de Goungounyane ; parfois, chose curieuse, il profère le nom de Goungounyane lui-même, bien qu'il soit encore vivant... sans doute parce que le grand chef zoulou était envisagé comme revêtu d'une puissance divine. Une ancienne possédée m'a dit avoir émis le vocable : *Pitlikéza*, et il se trouve que ce Pitlikéza était une sorte de barde zoulou qui avait parcouru le pays de Delagoa lorsque cette personne était encore jeune fille. Elle était persuadée que l'âme de cet individu était venue s'incorporer à elle, plusieurs dizaines d'années après son passage dans la contrée.

638. Mais terminons la description de la crise du possédé. Il danse, il saute au hasard. Parfois il se jette dans le feu sans y rien sentir, ou bien il finit par tomber roide (a womile), comme en catalepsie ; sa tête heurte contre un bloc de bois, ou contre le sol ; il ne paraît pas en souffrir.

Il se peut que le concert des tambourins se prolonge, quatre jours, une semaine, deux semaines. Je connais une femme (maintenant devenue chrétienne sous le nom de Monika) à laquelle on l'a fait subir sept jours. Tout dépend de la nervosité du malade et de l'accablement où le jeûne et la souffrance l'ont plongé.

L'esprit ayant décliné ses nom et titre, il est désormais connu et on peut commencer à l'interroger. Spoon, le devin, dont la femme a été possédée deux fois, par les Zoulou et par les Ba-Ndjao, m'a raconté une de ces confabulations. Il se trouvait dans un village des environs quand soudain on vint le chercher en hâte en lui disant : « Ta femme, qui assistait à un sabbat à tel ou tel endroit, a été prise de la folie des dieux ». Il se rend en toute hâte sur les lieux et constate qu'en effet elle était hors d'elle et dansait à la manière des possédés. Or jamais il ne s'était douté auparavant qu'elle fût possédée d'un esprit. Et cet esprit se mit à parler, quand elle se fut un peu calmée. Il

répondit aux questions qu'on lui posait : « Je suis entré dans ce *ligodo*, c'est-à-dire dans ce corps, dans ce vaisseau, de telle et telle façon. Le mari était allé travailler aux mines d'or. Je me suis attaché à lui dans un certain endroit, alors qu'il était assis sur une pierre, et lorsqu'il a été de retour à la maison, je l'ai quitté pour entrer dans sa femme. » — « Es-tu seul, esprit, lui demande-t-on volontiers. » — « Non, j'y suis avec mon fils et mon petit-fils », répondra-t-il peut-être. Ou bien, si l'on soupçonne qu'en effet il y a plusieurs esprits avec lui, on continue à battre le tambour pour faire sortir toute cette armée, et parfois le possédé prononce jusqu'à dix noms.

639. *La satisfaction par le sang.*

Durant cette confabulation, l'esprit, parlant par la bouche du malade, mais se distinguant parfaitement de lui, exige parfois des présents, et il en est un, en particulier, qu'on doit lui faire pour le satisfaire et le congédier (*hangalasa*). Le chant d'exorcisme que nous avons reproduit ci-dessus le mentionne déjà à titre de promesse pour engager l'esprit à dire son nom. C'est ce qu'on appelle le *thouaza* :

Aba ka Kongosa ba thouaza hi houkou.

c'est-à-dire : les gens de chez Kongosa (je ne sais qui est ce Kongosa) traitent avec le sang d'une poule », dit le refrain du second verset. Le sang, une abondance de sang est, en effet, nécessaire pour effectuer la guérison du malade et obtenir du locataire malfaisant qu'il cesse de nuire.

En général, on lui procure mieux qu'une poule : on va chercher une chèvre, une chèvre si le malade est un homme, un bouc si c'est une femme. L'exorciste qui a dirigé toute la cure revient, fait chanter aux assistants le chant qui a provoqué la première crise. Le possédé recommence à s'exciter, à se monter, à présenter les symptômes de folie furieuse que nous avons décrits tantôt. Alors on perce l'animal au côté et il se précipite sur la blessure, suce, avale avidement le sang qui sort, s'en remplit l'estomac avec frénésie. Quand il en a bu à son soûl, on doit l'enlever de force de la bête, lui administrer certaines médecines (entre autres une dite « *ntchatche* » qui paraît être un émétique) et il s'en va derrière la hutte rendre tout le sang qu'il a absorbé. Par là, sans doute, l'esprit ou les esprits ont été satisfaits et dûment expulsés.

Le patient est ensuite enduit d'ocre. On lui pique dans les cheveux la vésicule biliaire de l'animal, on le revêt de lanières faites au moyen de la peau de la chèvre qu'on a dépecée : ces diverses cérémonies doivent symboliser le bonheur, la fortune que le sacrifice sanglant aura procurés au malade. Tous les joueurs de tambours qui sont d'anciens possédés s'ornent de ces lanières, eux aussi, les croisant sur leur poitrine, à la manière ordinaire. (Voir page 57.)

La viande de la chèvre fournira aussi un moyen de conjurer définitivement les mystérieuses puissances spirituelles. A chaque membre, on enlève un morceau de chair, et on cuit toutes ces parcelles dans une petite marmite à part, avec une poudre médicinale préparée ad hoc. L'exorciste en chef va cueillir une branche à un acacia qui porte d'immenses épines blanches et brillantes. A chacune des épines on pique un morceau. Le malade s'élançe à toutes jambes du côté de la branche, et, en passant, il happe avec ses dents un bout de viande. En le mangeant, il se précipite du côté de l'Est. Il revient, enlève une autre parcelle et court vers l'Ouest. Il en fait de même pour les autres points cardinaux et, de cette façon, il conjure les dieux, les esprits de tous les pays, de toutes les provenances. Cela fait, les autres possédés (bangoma kulobyé) en font autant. Le reste de la chèvre est alors cuit et mangé : les cornes, les sabots sont conservés avec soin et mis sur le toit de la hutte, au-dessus de la porte, par laquelle entre le malade (chiranwin), évidemment pour protéger sa demeure contre les influences mauvaises.

Le lendemain, on va creuser dans le marais pour extraire du sol une certaine racine de jonc (ndjaou) que l'exorcisé portera sur le sternum, et on lui prépare des ficelles particulières dites *mingamazi* qu'il se met en bandoulière.

640. *La purification finale du hondla et le revêtement des amulettes (timfisa).*

Lorsqu'une maladie grave a été guérie, les Ba-Ronga pratiquent une certaine cérémonie de purification qu'ils appellent le *hondla*. (Voir § 533) Elle est de rigueur pour conclure et confirmer l'exorcisme. Mais elle ne peut s'accomplir qu'après un temps déterminé et à une condition : c'est que le mari ou la femme possédée soient demeurés dans une continence absolue. Il s'agit d'abord de constater s'ils ont été fidèles oui ou non à

cette règle que le « gobela » leur a imposée. Pour cela on place une volaille sur la tête du malade. S'il s'est abstenu, comme on le lui avait commandé, la bête restera immobile. Elle ne s'envolera pas. Si même quelqu'un s'approche et passe tout près, elle ne bougera pas. Si elle part à grand bruit, l'exorciste irrité s'en ira en disant : « Vous avez péché et par là vous avez rendu inefficaces toutes mes médecines¹ (mi honile miri). »

Supposons le cas favorable : le coq est resté tranquille. On le transpercera et la purification s'accomplira en laissant dégoutter le sang sur le malade. Après quoi on plumera la volaille qui sera mangée par les gens du village ; mais ni le possédé, ni son conjoint, ni le médecin n'y toucheront. Dès lors le mari et la femme auront le droit de vivre ensemble comme par le passé.

L'astragale d'une chèvre sera la grande amulette que portera l'exorcisé. On le lui attachera au cou entre deux petits sachets contenant diverses substances (voir au chapitre suivant), et il en résultera ceci : c'est que, lors même que les esprits reviendraient auprès de lui, ils ne lui feront aucun mal, mais lui diront en douceur ce qu'ils exigent de lui.

641. Est-ce à dire que tout est fini par là ? Une crise nerveuse aussi violente, une série aussi compliquée de cérémonies troublantes laissent après elles une commotion, un ébranlement dont le possédé ne se remet pas immédiatement. Il paraît que, de temps à autre, le soir, les « bangoma », ceux qui ont passé par cette initiation, sont pris de nouveau de la folie caractéristique et qu'ils frappent même parfois leurs voisins avec la petite hache que les Ba-Ronga emploient dans leurs danses. De jour ils sont de sens rassis. Il y a plus : le fait qu'ils ont été en relation spéciale avec les esprits, avec les dieux, leur donne un lustre et leur impose des devoirs particuliers. Ils sont devenus eux-mêmes *gobela*, et pourront prendre part désormais aux exorcismes des malades. Ils gagneront peut-être de l'argent avec leurs

¹ Il faut noter cette importance donnée dans les coutumes de la « bongoma » aux relations matrimoniales. Nous avons vu déjà qu'il faut tuer une chèvre pour purifier un homme et un bouc lorsque c'est une femme. Ici, nouveau trait, le mari ou l'épouse malade est séparé de son conjoint. Je crois aussi, sans pouvoir l'affirmer, que l'on choisit un exorciste homme pour traiter les femmes possédées et une exorciste femme pour présider au traitement des hommes. On m'a dit enfin que les relations entre le malade et son médecin de l'autre sexe étaient très libres, si même elles ne devenaient pas tout à fait illicites. Y-a-t-il une idée à la base de ces faits et quelle est-elle ? Ce point est encore obscur pour moi.

fameux tambours : voilà pourquoi ces cérémonies sont, à certains égards, une initiation ; voilà pourquoi encore certains individus ne sont pas fâchés d'être possédés et consentent facilement à se soumettre au supplice du sabbat. C'est pour cela sans doute que la jeune femme que nous vîmes au bord du ruisseau avait suspendu à ses cheveux la bague de perles blanches pour appeler les esprits des Ba-Ndjao !

642. J'irai même plus loin et dirai que, actuellement, la pratique de l'exorcisme chez les Ba-Ronga est, parmi toutes leurs coutumes, l'acte qui porte au plus haut point le caractère religieux. En se livrant avec une passion aussi grande à ces cérémonies ténébreuses, ils cherchent assurément à se procurer l'émotion vague que le contact avec le surnaturel produit dans l'âme humaine. Ils s'efforcent d'entrer en relation avec le monde de l'au delà auquel ils croient fermement. Il s'agit pour eux non point d'expulser les esprits, comme le faisaient au moyen âge ou aux temps apostoliques ceux qui chassaient les démons, mais d'entrer en relation avec eux, de connaître leur nom, leur histoire et d'obtenir par des expiations, par le sang, que ces êtres mystérieux ne tourmentent plus le malade en frappant sa chair, mais lui parlent en douceur et deviennent plutôt ses protecteurs. Celui pour qui les pratiques des « gobela » auront réussi deviendra l'ami des dieux. Il acquerra une influence spéciale sur eux, et entretiendra avec les esprits des relations journalières.

En voici un exemple que j'ai constaté de mes propres yeux.

Un jour nous évangelisions le village d'un petit chef demeurant près de Morakouène et qui se nomme Nouantlongouana. Je le suivis dans sa hutte. Il m'offrit de la bière de maïs que je refusai. Alors il se mit à boire. Mais, avant de tremper ses lèvres dans sa cruche primitive, je remarquai qu'il versait sur le plancher une goutte de la boisson acidulée. Nous parlâmes aux gens de son village. Il était très attentif et je le fixais, enseignant avec force la bonne nouvelle que nous avons un Père dans les cieux, un Sauveur. Soudain Nouantlongouana prend un regard fixe, vitreux, pousse un cri et retombe dans un état apparemment inconscient, les yeux vagues, l'air absolument perdu. Nous dûmes couper court au plus tôt à la séance d'évangélisation. Lorsque je m'informai de la raison de ces curieuses manifestations, on me répondit : « *A ni bademona*, c'est un démoniaque ! » Ces gens-là soignent les esprits, leur font toujours des libations, mettent de côté

pour eux des morceaux de viande qu'on suspend au toit de la hutte. J'en ai connu d'autres qui vinrent parfois à nos cultes à Rikatla. Le 29 juin 1890, tout d'un coup, retentit dans notre modeste chapelle comme un grognement de chien en colère ou une sorte de râle très profond. Je crus que c'était une bête quelconque qui, au dehors, poussait son cri. Mais non, c'était une possédée qui désirait devenir chrétienne pour se guérir et qui avait apparemment des luttes intérieures avec l'esprit !

643. Et maintenant est-il possible d'expliquer toutes les manifestations de la « bongoma » ou possession des Ba-Ronga ?

Dans un certain nombre de cas, nous pouvons déclarer hardiment que la possession n'est autre qu'une maladie parfaitement reconnaissable pour quiconque a fait quelques études de médecine. Ainsi « Galagala », ce jeune homme dont nous avons raconté l'histoire ailleurs, souffrait tout bonnement d'une pneumonie chronique. Le Dr Liengme l'a ausculté et a pu diagnostiquer son mal le plus aisément du monde. Dès que l'affection se prolonge et refuse de céder devant leurs drogues, il est naturel que les médecins ou sorciers noirs, très prompts à statuer des causes spirituelles, crient à l'intervention d'esprits.

Dans d'autres cas, comme celui que nous venons de rappeler et chez certaines femmes du district de Chifimbatlelo que j'ai vues, la possession était tout simplement une maladie mentale, une folie sombre, et je serais disposé à croire que c'est là la cause la plus fréquente des phénomènes de la « bongoma ». Le tambourinage et les simagrées de l'exorcisme doivent d'ailleurs avoir pour effet d'enlever le reste de leur raison ou de leur force nerveuse aux malheureux que l'on expose à ces horreurs du sabbat.

Est-ce tout ? Nos chrétiens indigènes ne le pensent pas. Pour eux, les possessions de leurs compatriotes sont exactement semblables à celles des Juifs du temps de Christ et ils les appellent, sans aucune hésitation, des démoniaques (bademona). Il y a des traits, dans cette étrange maladie, qui rappellent certainement ceux que racontent les Évangiles. L'on maîtrise l'esprit en lui faisant déclarer son nom ; de même le démoniaque de Gadara a été vaincu lorsqu'il a dû dire : « Je m'appelle « Légion ». Les crises frénétiques de l'exorcisme présentent exactement les mêmes symptômes que celles de l'enfant dont les apôtres ne purent obtenir la guérison, au pied de la montagne de la transfiguration, et « qui poussait des cris, que l'esprit agitait avec violence, faisait écumer,

jetaient dans le feu, etc. » En outre les exorcistes juifs se servaient, comme ceux du Sud de l'Afrique, de racines particulières pour expulser les esprits (Josèphe, Antiq. VIII, 2-5) et, pour eux, comme pour nos Ba-Ronga, cette maladie consistait en une véritable confiscation de la personnalité par un parasite spirituel.

D'autre part, il est un autre fait parfaitement positif, c'est que nous avons parmi nos néophytes les plus décidés plusieurs anciens et anciennes possédés. Trois d'entre elles étaient des « gobela » de renom et leur nouvelle foi a fait disparaître du jour au lendemain les crises dont elles étaient souvent saisies. (Raguèle, Rebeka, Noualihlanga.) Elles sont absolument persuadées qu'elles étaient les victimes d'influences spirituelles malignes.

Aussi croyons-nous plus prudent de laisser la question ouverte, et, tout en reconnaissant que la superstition et la crédulité des Noirs attribuent fort souvent à des esprits des maux purement matériels et parfaitement explicables, nous n'irons pas jusqu'à nier absolument la possibilité d'une intervention surnaturelle dans ces phénomènes de possession. Encore ici nous dirons : la personnalité humaine est une chose fort complexe, même dans son état de santé, et ses maladies, ses anomalies sont loin d'être encore parfaitement claires ; l'on ne saurait donc, *a priori*, contester que des influences spirituelles étrangères et malignes ne puissent s'exercer sur elle et la troubler. Quoi qu'il en soit, nous engageons les moralistes à ne pas négliger l'étude des possessions parmi les peuples primitifs, et nous espérons que la description de ces phénomènes étranges, tels qu'ils se produisent chez les Ba-Ronga, ne leur sera pas inutile.

CHAPITRE IV

Divination, Amulettes, Superstitions diverses.

La divination. C'est un métier. Dons de seconde vue. Les sept ou huit moyens de la mantique ronga. La courte bûche. Le philtre enchanté. Le petit gobelet et la petitealebasse. Les osselets. Le panier de Spoon. Son contenu. Astragales et adju-vants. Système d'interprétation. Horoscope à propos d'une femme malade ; un trésor perdu. Initiation des jeteurs d'osselets. Grande diffusion de ce moyen de divination en Afrique. Rapport avec l'astragalomancie des Grecs et les dés européens. Sincérité relative des devins. §§ 643-657.

Différence à faire entre devins, thaumaturges, médecins, exorcistes, divinateurs, sorciers et prêtres. § 658.

Les présages. Présages défavorables : l'escargot, la grosse vipère, le boa, les serpents, le petit oiseau invisible, la « vuivre », les étoiles filantes, la lanterne magique des missionnaires ! Présages favorables : le coléoptère Mbombolosi, le Chourua-chouruana, l'éternuement. §§ 659-663.

La théorie des amulettes. Grand vague des idées animistes. Les notions de malheur, de souillure et d'interdit. Rôle des amulettes. Amulettes préventives contre la morsure des serpents, le parasite de la peau et le vertige. Amulettes pour les ulcères. Amulettes pour faire l'épreuve de la guérison ou pour la parachever. Le grelot. Les doigts de poule. Amulettes des possédés. §§ 664-676.

L'interdit. Le « yila », défense sacrée. Premier linéament d'une moralité supérieure. Diverses catégories d'interdictions. Celles que dictent la coutume, la pudeur, le respect. §§ 677-683.

I. *La divination chez les Ba-Ronga.*

644. A plusieurs reprises déjà, nous avons pu constater le rôle considérable que la divination joue parmi les Ba-Ronga. C'est au point que certains individus, doués d'aptitudes particulières, font de cet art un véritable métier. Le vieil Hendrick, (un vieillard de Khocène à la tête toute blanche), m'affirmait avoir vu entre autres un devin qui parcourait le pays et donnait dans les villages des séances où il faisait preuve d'une sorte de talent de seconde vue. L'homme en question était arrivé un jour chez Hendrick et, sur sa demande, lui avait décrit minutieusement une chèvre qui se trouvait à une grande distance et que le devin n'avait jamais vue. Cet individu, comme ses confrères, découvrait à coup sûr l'endroit où étaient enfouis tels ou tels objets. « Creusez ici, au milieu du kraal ou bien sous cet arbre, et vous exhumerez un crâne ! » disait-il. On lui obéissait et sa prédiction se confirmait. Si j'ai bonne souvenance, Hendrick racontait que ces devins opèrent lorsqu'ils sont dans un *état de surexcitation particulière*. Nous avons vu le « chinoussa » faire de même lorsqu'il « hume l'air » pour découvrir les sorciers (§ 619) et ces phénomènes, où la supercherie joue peut-être un certain rôle, rappellent ceux du somnambulisme de nos contrées.

Cependant les Ba-Ronga n'ont aucun système de divination que l'on puisse rapprocher de l'astrologie¹ du moyen âge, de la

¹ Notre tribu s'y connaît très peu en fait d'étoiles. Les Ba-Ronga ne paraissent pas se préoccuper des astres et leur font jouer un rôle très restreint dans leurs superstitions, à ma connaissance du moins. Voici les seules idées curieuses que j'aie recueillies au sujet des astres. Les indigènes croient que les taches de la lune représentent une

chiromancie des Zigeuner ni de l'examen des victimes sacrifiées tel que le pratiquaient les anciens. Leur art divinatoire est néanmoins fort développé puisque, outre la divination par extase, ils possèdent au moins sept autres moyens de mantique. Passons-les en revue.

645. Le *pshapsha* correspond, si je ne fais erreur, à notre courte bûche. C'est un amusement auquel les enfants recourent dans les jeux pour consulter le sort. Mais je ne le connais que par ouï-dire.

646. Le *mondjo*, c'est-à-dire le philtre enchanté, joue, par contre, un rôle considérable au tribunal. C'est le moyen officiel que le chef emploie pour découvrir les coupables qui nient leurs forfaits, surtout les jeteurs de sorts et les femmes adultères. Il correspond aux jugements de Dieu de l'Ancien Testament et du moyen âge. Nous avons décrit assez longuement l'emploi de ce breuvage étrange pour n'y pas revenir. (Voir §§ 620-623.)

Quant au *Hakati* et au *Moundondo*, ce sont des pratiques de divination qui, actuellement, sont en train de se perdre; il m'a été impossible jusqu'ici de savoir en quoi elles consistaient.

647. Par contre, en voici deux autres qui m'ont été expliquées en détail par un jeune indigène dont le père, Toumbène, était un devin renommé. Le premier s'appelle *le Petit Gobelet* (*chintchekwana*), et voici, d'après les expressions de mon informateur, comment le vieux Toumbène s'en servait. « Il 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, avec 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 le dis? » S'il avait bien deviné, la corne se mettait à s'agiter. Si tel n'était pas le cas, elle restait immobile. »

femme qui porte un fagot; ils montrent l'astre de la nuit aux enfants le second mois de leur vie dans la cérémonie du « koulakoulisa » (§ 8). Ils conjurent les étoiles filantes, comme nous le verrons plus loin, au moyen d'incantations. Ils ont un nom général pour les étoiles (*tinyeleti*), un pour la lune (*houéti*) et un pour le soleil (*dambo*). Il est possible que ces deux terminaisons en *eti* soient féminines et que la lune et les étoiles aient été envisagées autrefois comme des divinités. Si tel est le cas, il n'est resté aucune autre trace de ces conceptions mythiques. Au Zambèze, par contre, chez les Ba-Rotsi, on rencontre quelques indices d'un culte du soleil et de la lune et il semble que l'un soit considéré comme masculin, l'autre comme féminin. Est-ce un reste de religion naturiste qui se serait encore plus effacé chez les Ba-Ronga? L'absence de toute cosmogonie dans cette tribu et chez les nations voisines est un des caractères les plus frappants de leur paganisme.

« Il consultait aussi le sort au moyen de la *Petite Calebasse* (Nhounougouhana). Elle était munie de lambeaux d'étoffe qu'il attachait au cou de la gourde et qui pendaient par en bas. De plus, il avait encore passé autour de la calebasse une ficelle qu'il suspendait au pouce de sa main gauche. Il élevait cette main ; avec la droite il se frappait doucement la cuisse droite et interrogeait sa calebasse en l'appelant du nom qu'il lui avait donné, c'est-à-dire Nkochiwatihomo. Lorsque la calebasse était d'accord, on voyait les morceaux d'étoffe s'agiter en tous sens et faire : ntchila-ntchila-ntchila-ntchila... Puis il lui disait : « Arrête », et elle s'arrêtait ! Il nous étonnait beaucoup, notre père ! Son pouvoir de divination venait de ce qu'on lui avait fait certaines incisions à la main et qu'on y avait introduit une médecine spéciale. Ceux auxquels on n'a pas fait subir cette opération ne peuvent pas consulter le sort... Ils ont beau interroger le petit gobelet, la corne ne s'agite pas. Celui qui a enseigné ce métier à notre père s'appelait Chitakoulé. »

Remarquons que la divination par le gobelet et la calebasse est un art que l'on ne saurait exercer, sans avoir passé par une initiation.

648. Tel est le cas, à un degré bien supérieur encore, dans la *divination par les osselets* (kou hlahlouba hé boula). Plus on pénètre dans l'intimité de ces tribus et plus on est surpris de constater la place immense qu'y occupent les osselets ; ils interviennent nécessairement dans tous les événements quelque peu marquants de la carrière des individus et de la vie nationale. Rien de plus curieux, rien qui illustre mieux la psychologie et les idées philosophiques de ces peuples que la théorie des osselets (tinhlo). Par une coïncidence très avantageuse, j'ai pu obtenir le panier d'un devin contenant tout un jeu d'osselets, et — ce qui est plus précieux encore — l'explication raisonnée de ce système de divination.

Un de mes voisins de Rikatla qui était déjà expert dans cet art, étant devenu chrétien, je lui ai demandé de m'initier aux pratiques des devins et il y a consenti. Il s'appelle Spoon. Son nom a déjà été cité plusieurs fois dans cet ouvrage. J'ai publié, dans le *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie* de 1897, tous les détails de ses révélations et il suffira maintenant d'en indiquer brièvement la substance en y ajoutant certaines particularités sur lesquelles je me suis renseigné depuis.

649. Le jeu d'osselets de Spoon se compose de vingt-sept objets qui, en général, vont par paires et qu'on peut diviser en deux classes : les astragales et les adjuvants. Les *Astragales* sont au nombre de quatorze. Sept d'entre eux ont été pris à des chèvres de différents âges et de différents sexes. Ils représentent les membres de la famille, car la chèvre est l'animal domestique par excellence. Les astragales du *bouc*, de la *chèvre mère*, de la *chèvre jeune mère* correspondent donc au père de famille, à la mère et à la jeune femme. Ceux de la *chevrette* allaitée ou de la chevrette sevrée, ce sont les jeunes filles, soit les toutes petites, soit les plus âgées, tandis que les astragales des *chevreaux* allaités ou sevrés désignent les garçons, petits ou grands.

Sept autres astragales proviennent d'autres animaux : voici ceux du *sanglier* et de la *laie*, représentant les esprits des ancêtres, les dieux qui demeurent cachés dans les fourrés, comme le sanglier, et qui en sortent pour nuire aux villages, ainsi que des bêtes sauvages se précipitant sur les champs pour les ravager ; ceux de la *gazelle mâle et femelle*, ce sont les jeteurs de sorts : car la petite antilope à laquelle on a emprunté son astragale est grise et chemine de nuit, comme les sorciers ! Elle représente aussi les voyageurs, car elle est toujours sur pied, et les amoureux, peut-être à cause de ces deux particularités : elle erre beaucoup, surtout de nuit ! Spoon avait en outre un osselet pris à une *antilope rouge* dite mangoulué. Le second lui manquait sans doute. Il indique les criminels qui versent le sang. Enfin les deux derniers astragales étaient ceux du *singe* et de la *guenon* : ils affectent une forme assez différente des autres et doivent représenter la brousse, les influences du dehors.

Les astragales désignent donc, d'une manière générale, les différents *personnages* qui composent le village rongka et les *agents personnels* (dieux, sorciers, etc.) qui interviennent dans la vie des indigènes.

Les *Adjuvants*, lesquels vont aussi par paires, semblent correspondre plutôt aux divers objets parmi lesquels l'indigène se meut, aux divers principes sous l'influence desquels il croit être placé. Ce sont d'abord quatre coquillages : deux *Oliva* (ou *Conus*), coquilles masculines, représentant les attributs des hommes (armes, courage viril), et deux *Cypraea*, coquilles fémi-

nines, correspondant aux attributs des femmes (marmites, grossesses). A l'occasion, ces coquilles désignent aussi les rires ou les pleurs. Deux morceaux de carapace de *tortue* mâle et femelle représentent la paix ou l'angoisse. Deux *pierres noires* trouvées à l'intérieur du crocodile désignent la nuit, les mauvaises nouvelles. Deux *noyaux* du « nkanyi », de forme anormale, indiquent le règne végétal, les arbres et aussi les médecines. L'*ongle du Fourmilier*, mammifère qui creuse de grands trous, c'est le fossoyeur qui prépare les tombeaux, la mort qui s'approche, et enfin une *Pierre brillante* de forme particulière, trouvée en voyage, c'est la fortune, la chance, l'argent.

A ces vingt-sept objets, d'autres devins en ajoutent certains autres. J'ai vu un jour, en assistant à une consultation d'osselets, une sorte de rose en laiton qui représentait sans doute les Blancs, car ceux-ci constituent un nouvel élément dans la vie des indigènes et les devins ne peuvent en faire abstraction. L'un de mes collègues me dit avoir vu une navette de machine à coudre remplir cet office dans un jeu d'osselets parmi les Nkouna de Chilouvane. De plus, certains jeux d'osselets contiennent deux phalanges de lion et de lionne ou les astragales de la brebis et du bélier pour indiquer les chefs.

650. Et maintenant quel est le *système d'interprétation des osselets*? Exposons, pour bien l'illustrer, les divers actes d'une consultation typique.

Une femme, une mère de famille est tombée gravement malade. Son mari envoie en hâte un petit garçon appeler le devin. Celui-ci remet au messager son panier d'osselets (l'un de ces jolis *chiraba* que nous avons décrits plus haut et dont on trouvera l'image page 227, N° 2). Lui-même se rend sans tarder au village de la malade muni d'un bâton spécial, recourbé à son extrémité, avec lequel il arrange ses osselets et les ramasse après la consultation. Les vieux manches d'ombrelles sont particulièrement appréciés des devins pour cet office-là. Il arrive. Le père de famille, ou plutôt celui qui est « le maître du malade » (*nwinyi wa mbabyi*) prend les osselets entre ses deux mains, les mélange bien, les jette sur une natte étendue par terre à cette intention. Il se peut aussi que le devin les jette lui-même pour commencer et les passe ensuite au « maître du malade ». Mais, en thèse générale, c'est le consultant qui, d'un geste brusque, les répand sur le sol. Son bâton en main, le

devin se met à expliquer la signification de chaque astragale, de chaque adjuvant. Les assistants accroupis autour de la natte répondent à ses démonstrations par l'exclamation suivante en zoulou.

Hizwaa... si ya vuma...

Nous comprenons, nous sommes d'accord.

C'est que chacun connaît en gros la signification des osselets et leur interprétation ; chacun est à même de juger si le devin explique le sort (boula) selon les lois. A supposer que la disposition des osselets n'ait aucun rapport avec le cas actuel, c'est-à-dire avec la maladie de la mère de famille, on recommencera à les jeter jusqu'à ce que l'astragale de la chèvre mère tombe en évidence, et que les osselets voisins permettent de découvrir la cause, l'avenir probable et le remède de sa maladie.

Cette interprétation n'est donc point livrée à l'arbitraire absolu du devin. Certains principes sont à la base de cette opération divinatoire ; en voici les principaux : le devin doit tenir compte *du côté* sur lequel les osselets sont tombés, de *la direction* vers laquelle ils regardent et de *leur position respective*. De là naissent des combinaisons sans fin, au milieu desquelles l'ingéniosité, la ruse de ces personnages se donnent libre carrière. Chacun des objets que nous avons énumérés peut, en effet, tomber de deux manières principales : s'il montre sa *face convexe*, c'est le *cas positif*. L'être représenté par lui est comme un animal bien planté sur ses jambes, vivant, agissant, — en santé, s'il s'agit des astragales de chèvres, — prêt à nuire s'il s'agit de ceux des sangliers et des antilopes. Les coquilles présentent-elles leur face convexe, c'est que les marmites ou le courage ou les armes sont en bon état. La carapace de la tortue est-elle dans cette position, c'est qu'il y a paix au village : point d'angoisse, *on y transpire tout à son aise*, comme le dit la pittoresque expression des Ba-Ronga. L'ongle du fourmilier tourné ainsi, c'est la mort qui s'approche, le fossoyeur qui vient creuser le tombeau. Si, par contre, l'osselet tombe de manière à montrer sa *face concave*, c'est que l'être ou le principe représenté par lui est *au négatif*. Tel un animal couché sur le dos, les quatre fers en l'air ! C'est donc : la maladie, s'il s'agit des astragales de chèvres, — l'incapacité de nuire, si les astragales des sangliers ou des ga-

zelles sont sur le dos, — l'angoisse, si la carapace de la tortue est du mauvais côté, etc. Les coquilles masculines ou féminines, présentant leur ouverture allongée, ce peut être le courage viril disparu, les armes, les marmites brisées, mais aussi les rires et les pleurs... à cause de ces bouches grandes ouvertes !

651. Pour illustrer ce système d'interprétation, j'ai reproduit ici une combinaison d'osselets qui aurait une signification bien déterminée dans le cas supposé d'une mère de famille gravement malade. C'est Spoon lui-même qui a imaginé cette combinaison et qui m'a révélé quelle serait son interprétation si vraiment on l'avait consulté pour une femme malade et que les osselets fussent tombés de cette façon-là. — Ceux qui montrent leur face convexe sont accompagnés du signe *plus* (+) et ceux qui sont sur le dos, du signe *moins* (—).

Considérons donc cet horoscope.... Le sort a parlé. Spoon le constate du premier coup à la disposition des diverses pièces de son jeu....

En effet, voyez au centre l'astragale de *chèvre mère*, tourné du mauvais côté : c'est la mère de famille gisant sur sa natte en proie à une grave maladie. Au-dessus et au-dessous, la coquille *Oliva* et l'astragale de l'*Antilope rouge* la regardent d'un air menaçant. Ce sont deux influences malignes qui ont convergé vers elle pour la mettre dans cet état et la conjonction de ces osselets signifie (on ne sait trop pourquoi) que sa maladie doit consister en une affection intestinale à laquelle le fameux parasite intérieur (§ 516) n'est point étranger. La *Cypraea* grande ouverte, à gauche, annonce d'ailleurs un autre symptôme : la dysenterie dont elle souffre.

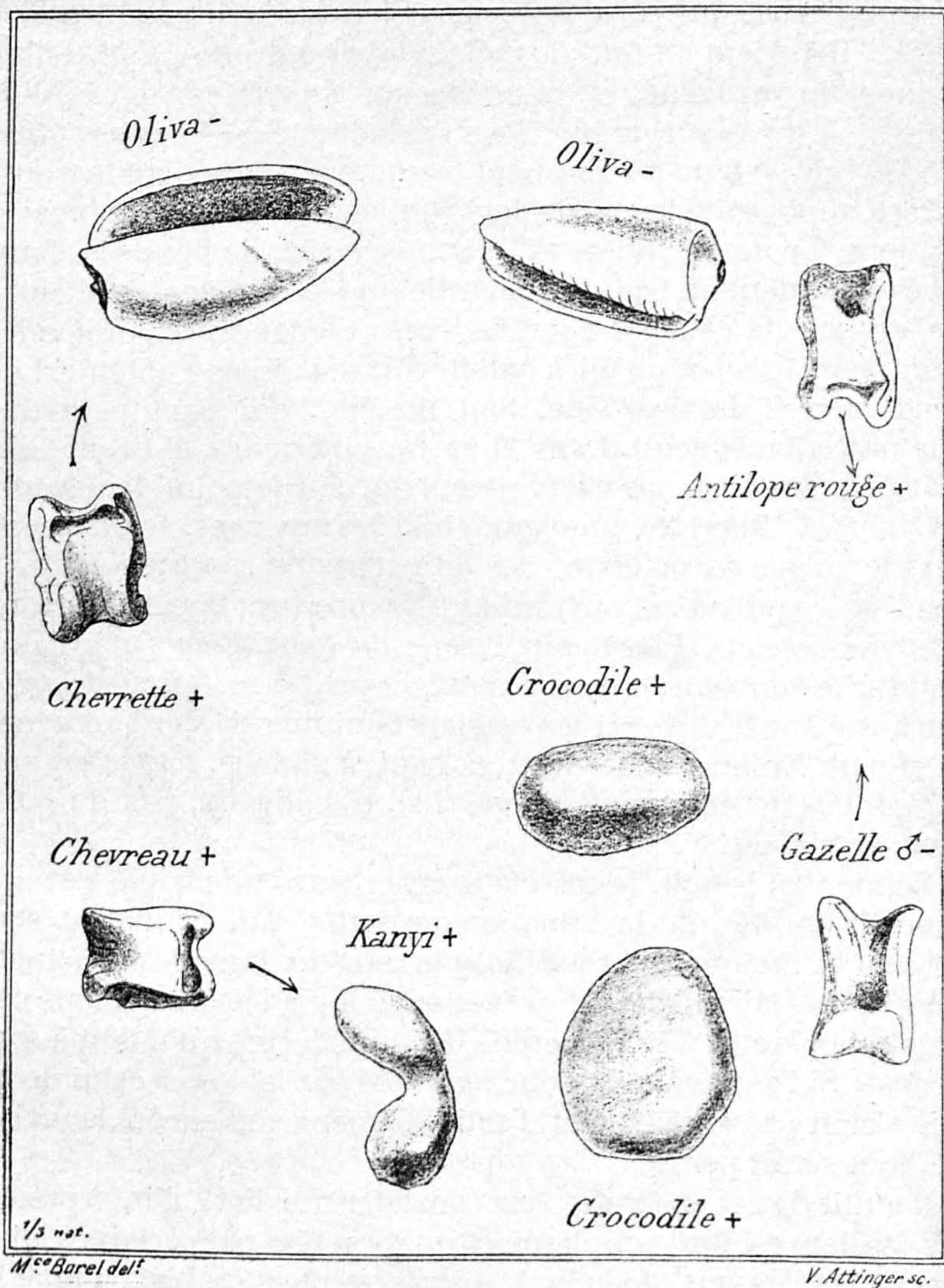
Voyez, à l'extrême gauche, les astragales de *Chevreau et Chevrette* tournés du bon côté, se dirigeant vers celui du *Bouc*, sur ses jambes aussi : c'est le jeune garçon et la jeune fille qui sortent du village et se rendent vers le père de famille lequel regarde vers le noyau du *Nkanye*, c'est-à-dire songe à une médecine pour sa femme. En ce faisant, il tient en échec *Laie*, une autre influence maligne, tournée sur le dos, c'est-à-dire impuissante : il l'empêche de joindre ses maléfices à ceux des deux autres ennemis : *Oliva* et *Antilope rouge*... Tout près de lui, *Chevreau* est couché sur le dos : c'est un des enfants de la malade qui a perdu tout courage et qui reste au village, désespéré ! Le père, s'étant concerté avec son fils et sa fille, part pour la campagne... Voyez

les trois flèches que j'ai ajoutées pour figurer la direction qu'il a prise... Il revient en *Gazelle mâle* (au bas à droite), c'est-à-dire comme un voyageur, et sa médecine (*kanyi*) est devant lui. Mais il n'est pas sûr de lui; il est mécontent, car la petite *Oliva* qui le regarde d'un air méchant, comme si elle voulait le transpercer, représente le mal de dents qui met les gens de mauvaise humeur. Le noyau, lui aussi, n'annonce rien de bon: ses deux lobes regardent en bas; cela signifie que les racines médicinales, au lieu de courir à fleur de terre, s'enfonçaient profondément dans le sol et qu'elles ont été fort malaisées à obtenir. Les deux pierres du crocodile, tout proche, indiquent peut-être une nouvelle de deuil. Dans la partie supérieure, à droite, remarquez *Sanglier*, un vieux parent âgé sur le point de devenir un dieu, et *Chevrette*, une jeune fille des environs, se dirigeant vers le village en poussant des lamentations représentées par les deux coquilles qui ouvrent tout grand leurs bouches devant les deux osselets. Plus haut, l'*ongle du fourmilier* s'apprête à creuser le tombeau: la mort s'approche peut-être. *Gazelle femelle* est aussi sur le dos; car les osselets féminins s'accordent généralement. Enfin, dernier trait, là-haut, à gauche, *tortue* est 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. Dans le cas actuel, sans doute, 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 son épouse. Si l'astragale du bouc avait été sur le dos, si celui de la laie s'était présenté en état d'activité, menaçant encore la malade, tout serait perdu.

Il suffit de cet exemple pour constater que l'art d'interpréter les osselets est fort compliqué et qu'il est régi par certaines lois, lesquelles laissent cependant une place considérable à l'imagination et à la ruse du devin. Mais, dira-t-on, cet exemple est purement fictif. C'est vrai! Aussi bien ne prétend-il être qu'une simple illustration du système employé par les jeteurs d'osselets.

652. Par contre, voici un second tableau qui se présente dans de toutes autres conditions. Lorsque Spoon eut fini d'arranger ses osselets et de m'expliquer les combinaisons qu'il en faisait,



TRÉSOR PERDU

je les pris dans ma main et les jetai au hasard. Au milieu de la table, certains d'entre eux formèrent l'assemblage que voici : « Tiens ! me dit le devin, l'œil tout brillant d'aise ! Tiens ! tu as fait parler le sort ! (u hlahlubile !) Ces deux *Pierres du crocodile* indiquent un trésor caché, dans la nuit, dans l'obscurité. Il a été

enfoui quelque part par *Gazelle*, le père de famille que tu vois là, sur le dos, mort au cours d'un long voyage, tué par *Antilope rouge*, par les criminels des autres pays, peut-être des Bœrs qui détroussent les passants sur les chemins des mines d'or. *Chevreau*, le fils du mort, là, à gauche, va à la recherche. Il retrouvera le trésor au pied d'un arbre : regarde, il est dirigé vers *Nkanyi*, le noyau qui représente un végétal ! Il est certain qu'il retrouvera la cachette dans laquelle son père a enfoui ses livres sterling au pied d'un arbre, car voyez : les jeunes filles (*Chevrettes*) sortent du village et vont dans la campagne chanter et danser ; considérez plutôt ces deux *Coquilles* qui rient aux éclats ! » Dans ce cas il ne manquait plus qu'une chose, c'est que j'eusse vraiment perdu un trésor ! On l'aurait exhumé sans aucun doute !

Dans le *Bulletin* de 1897, on trouvera encore l'explication de sept autres combinaisons. Il est inutile de les reproduire ici. Celles-ci sont suffisantes pour faire comprendre la théorie des osselets.

653. Une *initiation* assez longue est nécessaire avant d'être promu au rang de devin en titre. Il s'agit d'abord de réunir avec persévérance les diverses pièces du jeu complet et de pratiquer un certain temps comme apprenti. Lorsqu'on est expert dans l'art, on se rend chez un vieux praticien qui cuit les osselets dans le ventre d'une poule et fait manger à l'initié la viande de la volaille. Puis, second acte, ce dernier enfouit ses précieux astragales dans le sable du chemin, non loin du village. Il se cache tout auprès et, lorsque passe un homme marié, il va déterrer bouc ; quand c'est une femme, chèvre, et ainsi de suite jusqu'à ce que ses osselets soient « revenus à lui » selon l'expression consacrée. Le troisième acte a lieu de nouveau chez le maître devin. Il étale par terre tous les osselets et le jeune homme doit les prendre l'un après l'autre en fermant les yeux, mais sans se tromper, sur l'ordre du vieux. Il est à supposer que celui-ci le met à l'épreuve pour voir s'il saura reconnaître chacun d'entre eux par simple attouchement, sans les voir. Encore un « hondlola » (purification) avec des feuilles de « mpfilou », sans doute pour enlever l'ignorance et la bêtise qui pourraient demeurer en lui, et il a désormais le droit de se compter parmi les membres de la confrérie des devins et d'exiger un paiement en argent (trois pences à un schelling et plus)

pour ses consultations ; jusqu'ici il ne réclamait que des bracelets de fer (bousenga) en guise d'honoraires : il les suspendait à son panier d'osselets et c'est avec cette monnaie un peu lourde qu'il a acquitté sa finance d'entrée, car il les a remis à son initiateur en obtenant la maîtrise. On verra encore deux de ces bracelets fixés à la ficelle du « chiraba » de Spoon, sur la planche page 227, N° 2.

■ Ces curieuses pratiques des devins suggèrent bien des questions... Un informateur de Khocène m'en a donné une description qui correspond presque identiquement à celle de Spoon. De plus, mon collègue, M. Grandjean, a trouvé, durant la guerre, un ou deux jeux d'osselets oubliés dans les huttes par des fugitifs. Il m'a été très facile de reconstituer l'ensemble de nos vingt-huit pièces au moyen de ces deux collections dépareillées.

¶ 654. *Ces pratiques sont-elles propres aux Ba-Ronga ?* Non certes ! Il y a, au musée ethnographique de Neuchâtel, tout un jeu d'osselets provenant du Lessouto et rapporté par M. Ed. Jacottet. Il se compose de onze gros astragales bruns ou brunis par la saleté et la fumée des huttes et percés au milieu. Une lanière passée à travers les trous les réunit et il y pend encore deux esquilles d'os allongées et un autre osselet taillé, de forme conique. Une seconde collection ne comprend que quatre astragales, deux osselets taillés, l'un d'entre eux portant des dessins triangulaires et cinq petits trous peu profonds, tout à fait semblables à ceux que l'on exécute sur les dés à jouer ; puis quelque chose qui ressemble à un tibia d'oiseau et deux esquilles osseuses allongées, l'une d'entre elles ornée de certaines marques d'un côté. Au reste, en souto, on appelle le jeu d'osselets *litaola*, ce qui est évidemment le même mot que notre *bula* (li, en souto, est le préfixe de la classe li-ma, qui est tombé en ronga). Les Zoulou ont aussi la coutume du *hlahlo* (hlahluba) et chez les Mangandja du lac Nyassa, la divination par osselets est aussi pratiquée et se dit : « ombeza ula », équivalent exact de « hlahluba bula ». Je ne sais si les règles pour l'interprétation des astragales sont les mêmes partout. Elles ne paraissent pas encore avoir été étudiées à fond. Il est probable que les mêmes intuitions se retrouvent, avec des différences plus ou moins grandes, dans toutes les tribus.

■ 655. La théorie que nous venons d'exposer est donc d'un intérêt ethnographique considérable puisque les osselets sont

répandus, en tout cas, du lac Nyassa jusqu'en Cafrerie. Mais cet intérêt s'accroît encore lorsque, en étudiant les coutumes des anciens Grecs, on apprend que l'oracle d'Héraclès se servait d'astragales pour consulter le sort et que *l'astragalomancie* était l'une des nombreuses formes de la mantique grecque. Comment se pratiquait cette divination ? C'est ce que les dictionnaires d'archéologie ne disent pas. Toujours est-il que la coïncidence est frappante. Pourquoi avoir choisi l'os astragale pour jeter le sort. Sans doute il se prête bien aux dessins des devins à cause de sa forme cubique et de ses deux faces, l'une convexe, l'autre concave, reconnaissables au premier coup d'œil. Mais cet osselet est aussi l'objet de superstitions particulières, ainsi que nous l'avons constaté déjà. Il est permis de supposer que ces superstitions sont fort anciennes et qu'elles ont déterminé le choix de cet objet dans les pratiques de la divination. Ce serait là une de ces coutumes de l'humanité primitive que les Noirs Sud-Africains ont conservées et qui se retrouvent plus ou moins déformées chez d'autres races. Je serais même disposé à croire que l'astragale est le père du dé à jouer que les Grecs appelaient aussi *αστραγαλος*. Rien de plus facile que de tailler un peu les facettes de l'osselet pour en faire un petit cube sur lequel on se sera mis à graver certains signes. Lorsque la foi dans la puissance divinatoire des jeteurs d'osselets est tombée, les osselets eux-mêmes sont peut-être demeurés à titre de jeu d'adresse à l'usage des générations postérieures. Le *dé* de la collection soutu est assez significatif et il représente peut-être la transition entre l'astragale osselet et l'astragale dé. Nous soumettons ces idées aux ethnographes qui ont à leur portée des collections considérables et des bibliothèques complètes. A eux de décider si le rapprochement que nous signalons est purement fortuit ou si les hypothèses que nous avons formulées sous bénéfice d'inventaire sont oui ou non fondées.

656. *Les devins rongas sont-ils sincères* dans la manipulation et l'interprétation de leurs osselets ? Rien de plus naturel que de se poser cette question. Il n'est pas si aisé d'y répondre. La notion de la sincérité suppose un développement moral et même religieux de l'individu ou tout au moins de la société que l'on ne rencontre pas chez les Ba-Ronga. Le Noir n'a guère de scrupules de conscience à l'égard de la vérité pure ; le jeteur d'osselets usera donc de son habileté, de sa ruse consommée

pour extorquer aux gens qui le consultent tout ce qu'ils savent sur le cas pour lequel ils l'appellent, quitte à découvrir triomphalement ces mêmes faits dans l'agencement de ses astragales et à faire croire qu'il les a obtenus par une révélation surnaturelle. Mais il ne fera pas cela pour *tromper*. A ses yeux, ces procédés-là sont de bonne guerre. Le devin a certainement foi dans la puissance du *bula*. La preuve, c'est que, lorsque les osselets n'ont pas « parlé », c'est-à-dire quand ils s'éparpillent sans que l'on puisse découvrir aucune relation entre leur position et le cas donné, on recommence à les jeter deux, trois, dix fois, peut-être, jusqu'à ce qu'ils consentent à révéler quelque chose. Cet art n'est d'ailleurs pas tellement ésotérique que les devins initiés puissent le pratiquer sans contrôle. La connaissance des osselets, de leur signification et des termes techniques au moyen desquels on les désigne, est universellement répandue.

657. D'après les missionnaires de la Côte d'Or, les pratiques divinatoires dans cette partie de l'Afrique sont une pure supercherie, consciente, voulue. Tel n'est certes pas le cas chez les Ba-Ronga. Le prêtre fétichiste des Achantis est un roué. Le devin ronga est un homme plus habile que ses concitoyens, qui profite, à l'occasion, de leur bêtise, mais qui entend néanmoins exercer un art sérieux. Le médecin (nganga), improprement appelé « sorcier », me paraît un peu plus suspect. J'ai exposé plus haut les moyens thérapeutiques dont il dispose et prouvé qu'il soigne ses patients selon certaines règles et conformément aux expériences que lui-même et ses ancêtres ont faites sur la vertu des racines de sa *materia medica*. Mais il lui arrive de tromper son monde, le sachant et le voulant, pour gagner sa poule ou sa chèvre. Ainsi il est constant que, lorsqu'un médecin ventouse un individu avec la corne que j'ai décrite (§ 530), il exhibe volontiers un morceau de charbon ou quelque autre objet qu'il a soi-disant extrait de la partie malade. En fait, c'est lui qui l'avait introduit préalablement dans la corne pour le faire voir au public en temps opportun et se faire attribuer un pouvoir surnaturel !

658. Je viens de faire allusion à la confusion que l'on fait constamment dans le parler ordinaire entre devin, thaumaturge, médecin, exorciste, jeteur de sorts, etc. Tous ces différents personnages sont uniformément qualifiés de *sorciers* par le public et même par des écrivains sérieux, dans des ouvrages scien-

tifiques. A mon avis, c'est une grave erreur et l'ethnographie africaine doit se garder avec soin de cette confusion. Sans doute le même individu peut être à la fois prêtre, médecin, devin, etc. Mais ces fonctions sont différentes en soi, et la langue indigène leur attribue à chacune un nom spécial. Avant de passer à l'étude



UN « NGANGA » DU PAYS DE MAPOUTE

des autres superstitions de la tribu, nous allons donner le tableau de la signification exacte de ces appellations.

Le terme le plus général, c'est celui de *Mongoma*, qui désigne le médecin, mais surtout en tant que *thaumaturge*, et particulièrement les possédés guéris qui ont obtenu l'initiation et peuvent en soigner d'autres.

Nganga, c'est le *médecin*, mais en tant que soignant avec les drogues plus ou moins secrètes qu'il détient. C'est l'homme des médecines, *wa-mori*. A lui la charge de préparer aussi les herbes miraculeuses qui rendront invulnérables à la guerre. *Nganga*

et Mongoma, médecin et magicien, sont fortement apparentés, comme on le voit.¹

Gobela, c'est l'*exorciste*, celui qui expulse les esprits zoulou ou ndjao. Il y en a même deux catégories, selon qu'il s'agit des possessions du Nord ou de celles du Sud.

Wa-boula, c'est le détenteur des osselets, le devin par excellence, le conseiller des familles, l'interprète du sort.

Le *Chinousa*, c'est le personnage qui devine par hallucination ou par extase.

Quant au mot *sorcier*, il faudrait le réserver pour indiquer les *baloyi*, les *jeteurs de sorts*, les ensorceleurs si l'on veut, ceux qui vont, de nuit, répandre leurs charmes, tuer par leurs maléfices. Ces individus n'ont aucun rapport avec les précédents. Ces *baloyi* ont un chef, le *hosi wa baloyi*; c'est ce Moudlayi, de Chihahou, l'individu sur lequel on essaie la vertu du philtre enchanté et qui découvre avec le plus de sûreté les sorciers.

Enfin le *prêtre* (Nkolélé, par exemple), c'est le *mouhahli*. Chaque père de famille l'est pour le compte des siens. Il peut n'être que cela, mais il est possible aussi qu'il joigne occasionnellement d'autres fonctions à la sienne. En tout cas il n'est pas juste de prétendre d'une manière générale, comme le fait M. Réville dans son *Histoire des Religions*, que le *sorcier* dérive du *prêtre*. Il n'y a aucune relation nécessaire entre ces deux personnages.

II. Les présages.

659. L'imagination populaire, dans tous les pays, a vu, dans certains objets de la nature, des présages favorables ou défavorables. Les enfants de chez nous, parfois les adultes et même ceux qui se croient délivrés de la superstition, se sentent frémir à la vue de corbeaux croassant ou à l'ouïe d'une chouette criant, la nuit, sur le tilleul qui domine la maison. Si l'on écrase sur le

¹ Ajoutons que si la confusion entre médecin et thaumaturge est générale chez les indigènes, cela provient de ce que la notion de *mori*, médecine, est elle-même très vague. Le *mori*, ce n'est pas seulement la racine médicinale, le « simple » qui guérit, ce sont aussi les moyens magiques de toutes sortes, entre autres ceux qui changent la volonté ! Les païens sont persuadés que si leurs enfants deviennent chrétiens, c'est parce qu'on leur a administré une médecine, un *mori*; c'est un *mori* qui rendra attractives les filles délaissées. Tout est *mori*, jusqu'à la poudre noire avec laquelle les Blancs frottent leurs fourneaux pour enlever la rouille !

chemin un grand scarabée vert, c'est signe de pluie pour le lendemain... et, dans certains coins de notre pays, on est sûr que des pies se posant devant la porte de la maison annoncent des visites prochaines ! Chez les Ba-Ronga, il y a toute une catégorie d'êtres qui présagent le malheur et quelques autres qui, au contraire, annoncent des événements favorables.

660. Le présage de malheur s'appelle *Singuita* ou *Hlolela* et voici quels sont les animaux qui *singuita* : l'*escargot* (likalahoumba, *Aerope caffra*) dont la coquille est verte et la chair d'un rose rougeâtre assez peu ragoûtant. Lorsqu'il sort de sa retraite, le matin, par les jours de pluie, les laboureuses qui vont aux champs l'écraseront volontiers car il n'annonce rien de bon ! — La *grosse vipère* (*chipchyachla*) dont la bouche présente la forme d'un entonnoir et qui siffle comme un chat est d'un mauvais présage lorsqu'elle s'enfuit à la rencontre de l'homme, car, en thèse générale, elle continue son chemin tranquillement, même si elle est dérangée par des passants. — Le *boa*, que l'on aperçoit parfois dans les grands bois de Morakouène, ne « *singuita* » que certaines personnes. La famille Toumbène de Macana, supporte la vue des boas sans sourciller. « J'en ai vu deux et mon frère aussi deux, déclare Samuel Toumbène. Ils ne nous ont pas porté malheur ; mais d'autres individus, après en avoir aperçu, ont eu quelque accident les jours suivants. » — La *rencontre de plusieurs serpents* en un seul jour est rangée parmi les événements néfastes. — Il en est de même de la vue d'une toute petite espèce d'oiseau nommée *Nkouangou* ; cet oiseau-là est minuscule, dit-on, et il n'apparaît qu'aux gens auxquels il porte malheur. Pour tous les autres, il demeure invisible. Enfin il est une sorte de grand serpent d'eau, une « *Vuivre* » quelconque, à l'existence de laquelle les natifs croient fermement. Elle s'appelle *bououmati*, et on l'entend crier aussi fort que les grandes antilopes : « mpou, mpou, hou-ou », quand la pluie tombe. Il y en a dans le lac de Rikatla, à ce qu'on prétend. C'est une bête invisible. Si elle se montre à quelqu'un, c'est signe de grand malheur. On raconte qu'un homme revenant autrefois de consulter le sort (*apfa kou hlahlouben*) rencontra le *bououmati* sur sa route. Il voulut l'éviter en faisant un détour. Mais le serpent d'eau étendait au loin ses replis et fermait tous les passages. Le voyageur fut forcé de retourner sur ses pas, mais, au bout de trois jours, il mourut.

661. Parmi les phénomènes qui effraient l'imagination des indigènes, il faut citer les *étoiles filantes*. Lorsqu'on en voit passer une, on se hâte de faire *thou-thou*, c'est-à-dire de cracher un peu à terre, afin de conjurer le malheur (kou sousa khombo) et l'on ajoute : « *Rura, rura wéché*, va-t'en, va-t'en toute seule ». Ce *thou-thou* est sans doute identique au *tsou* qui accompagne presque toujours les sacrifices, et l'incantation qui suit signifie : « Si tu vas disparaître et mourir, ne nous prends pas avec toi ! Laisse-nous vivre et va te perdre toute seule ! »

662. Les *rêves* jouent aussi un grand rôle dans la vie des Ba-Ronga, et tous les phénomènes inattendus, incontrôlables, inexplicables, les plongent dans cette crainte superstitieuse du malheur qui assombrit leur existence. C'est ainsi que l'invasion des sauterelles présageait les armées de Goungounyane et que la lanterne magique elle-même — pauvre innocente — fut censée avoir joué un rôle néfaste dans l'histoire du pays. Au mois d'août 1894, je m'en allai, en effet, jusque dans les districts de Zihlahla et de Matolo montrer les scènes de l'histoire évangélique sur une grande toile blanche au moyen d'un appareil à projections. Mon auditoire païen fut très recueilli et admira en silence. Mais, quand la guerre éclata, deux mois après, le chef de Matolo, Sigaolé, un ivrogne assez peu intéressant, fit à ses sujets la réflexion que voici : « Rien d'étonnant à ce que le pays soit dans le malheur. C'est *moneri* (le missionnaire) qui en est cause, car il est venu ici ressusciter les images de gens qui étaient morts il y a très longtemps ! » Et c'est ainsi que, sans en avoir conscience, on déchaîne les guerres !

663. S'il est des objets qui portent malheur, certains autres sont censés *annoncer le bonheur*. Il me paraît qu'ils sont moins nombreux cependant. L'homme est plus disposé à la crainte qu'à l'espérance. Un certain coléoptère qui appartient au genre *Brachycerus*, à la famille des *Curculionides*, de couleur noire, couvert de petites éminences pointues, est appelé en ronga *Mbombolosi*, et c'est lui qui présage la richesse ! Il a pour coutume de se laisser tomber à terre et de faire le mort quand on le touche. Serait-ce cette particularité qui a frappé les Ba-Ronga ? Toujours est-il qu'on le recueille avec soin, on le suspend par le corselet à une ficelle qui est fixée au-dessus de la porte de la hutte ; cet insecte qui se balance de ci de là et qui peut vivre des semaines sans manger doit porter chance

aux habitants de la maison!¹ Grâce à lui, l'argent viendra.

Un autre insecte fort curieux appartenant au genre *Mutilla*, une guêpe sans ailes qui court sur le sol, ressemblant à une grosse fourmi avec deux ou trois grandes taches argentées très visibles sur l'abdomen, est appelé *Chouruachouruana*, c'est-à-dire « rassasiement », car, dit-on, lorsqu'on le rencontre, si l'on se hâte de tracer avec le doigt un cercle autour de lui, on est sûr, ce jour-là, de manger à son soûl. L'*éternuement* est aussi un signe de bonheur, exactement comme chez nous. Seulement, au lieu d'encourager un individu qui éternue en lui disant : « Dieu te bénisse », les Ba-Ronga le félicitent par ces mots : « Boutomi ni bourongo, vie et sommeil » autrement dit : « Santé et repos ! »

Il est certain qu'en les recherchant avec soin on découvrirait encore beaucoup de superstitions analogues dans notre tribu.

III. *La théorie des amulettes.*

664. Les Ba-Ronga, comme leurs congénères Bantou, sont *animistes*. Pour eux, le monde est plein d'influences spirituelles, parfois favorables, plus souvent redoutables, qu'il faut conjurer. S'en font-ils une représentation exacte ? Non. Leurs idées animistes demeurent très vagues, comme on peut s'en convaincre en étudiant leur religion. Par contre, il est deux ou trois conceptions qui leur sont très familières et qui se dessinent en plus clair sur le fond indistinct de leurs croyances. Ce sont celles du *Khombo* (malheur,) de la *Nsila* (souillure,) et du *Yila* (interdit). Le *Khombo*, le malheur, c'est le résultat de l'action ténébreuse des puissances hostiles, la maladie, la mort, les pertes, les souffrances de toute nature, surtout celles qui fondent inopinément sur l'homme. La *Nsila*, c'est la souillure, c'est-à-dire la contamination plus ou moins profonde que le malheur produit chez ceux qu'il a atteint.

Pour vivre heureux, il s'agit de prévenir le *Khombo*, d'enlever la *Nsila* ; c'est dans ce but qu'on se pare d'innombrables amulettes. Surtout il faut éviter avec soin ce qui *yila*, c'est-à-dire la transgression de la loi, l'interdit qui irrite les puissances

¹ C'est un insecte du même ordre que les Zambéziens s'attachent sur la tête... afin qu'il les débarrasse de leur vermine !

spirituelles et les excite contre l'homme ou contre la nation.

Étudions donc en terminant la théorie des amulettes et celle de l'interdit.

665. La théorie des *amulettes* (timfisa) fait partie intégrante du système médical des docteurs rongas. Si nous avons traité sous le titre pompeux « d'art médical » leurs moyens thérapeutiques primitifs mais sérieux, nous avons réservé, comme de juste, pour le chapitre des superstitions, leurs étranges idées relatives aux charmes ou amulettes sans lesquels ils ne croiraient pas une guérison possible !

Au reste, le mode d'emploi des amulettes est passablement compliqué et, quoiqu'il diffère d'un médecin à l'autre, il présente certains traits constants que nous allons décrire.

La plupart des « timfisa » sont de petits sachets carrés ou rectangulaires fabriqués au moyen de peau de serpent, de grand lézard Varan ou de boa ; on les assouplit avec soin, on coud les morceaux carrés l'un contre l'autre ; on met dans le sachet certains objets selon les cas.

666. 1^o Certaines d'entre elles sont employées comme moyen préventif contre les accidents et particulièrement *pour empêcher les serpents de piquer* ceux qui les portent. Le sachet est rempli, dans ce cas, d'une poudre obtenue en carbonisant un serpent. Si quelque reptile caché dans l'herbe voit passer un individu muni de cette protection, « il ne le mordra pas, mais enfoncera sa tête dans le sable, car il sentira l'odeur de son congénère réduit en cendres », écrit l'un de mes informateurs. Même si l'individu en question marche sur l'animal venimeux ou le saisit par le corps, il ne sera pas piqué. Tout le monde peut fabriquer ces amulettes-là et les porter suspendues à son cou. On recourt à cette mesure préservatrice au printemps, lorsque les reptiles sortent de leurs trous, et il paraît que c'est une coutume fort répandue à Khocène où abondent les grandes *mamba*, des serpents de deux à trois mètres de longueur.

667. 2^o Dans la même catégorie, il faut mentionner le *bracelet de peau de taupe*, que les mères attachent volontiers au poignet ou à la cheville de leurs bébés. Il existe sur le littoral de Delagoa, un curieux mammifère du genre des taupes qui se creuse des chemins dans le sable à ras du sol, tellement près de la surface qu'on voit la terre légèrement soulevée partout où il a passé. Or les enfants sont fréquemment attaqués par un para-

site, sorte de ver très mince et allongé qui se loge sous leur épiderme et dont on peut parfaitement discerner les méandres sous la peau. Il leur cause des démangeaisons fort pénibles aux bras ou aux jambes; pour en préserver leurs hébés, les bonnes mères n'ont rien trouvé de plus efficace qu'un bracelet de peau pris à la bête qui chemine à fleur de terre, comme ce ver à fleur de peau! Au reste, elles recourent aussi à cette amulette lorsque les pauvres petits souffrent déjà de cet affreux parasite. (Voir la planche, page 369, n° 5.)

668. Pour conjurer le *vertige* (ndzoulouluane) j'ai souvent vu au cou des jeunes filles ou des femmes une graine fort curieuse que l'on trouve dans les montagnes du Souaziland, si je ne fais erreur, et qui consiste en une sorte de cône noir tout couvert de rangées concentriques de petites loges carrées. Il aurait suffi, je crois, de faire tourner rapidement cet objet en le regardant fixement pour se donner le vertige! De là sans doute la vertu supposée de cette amulette!

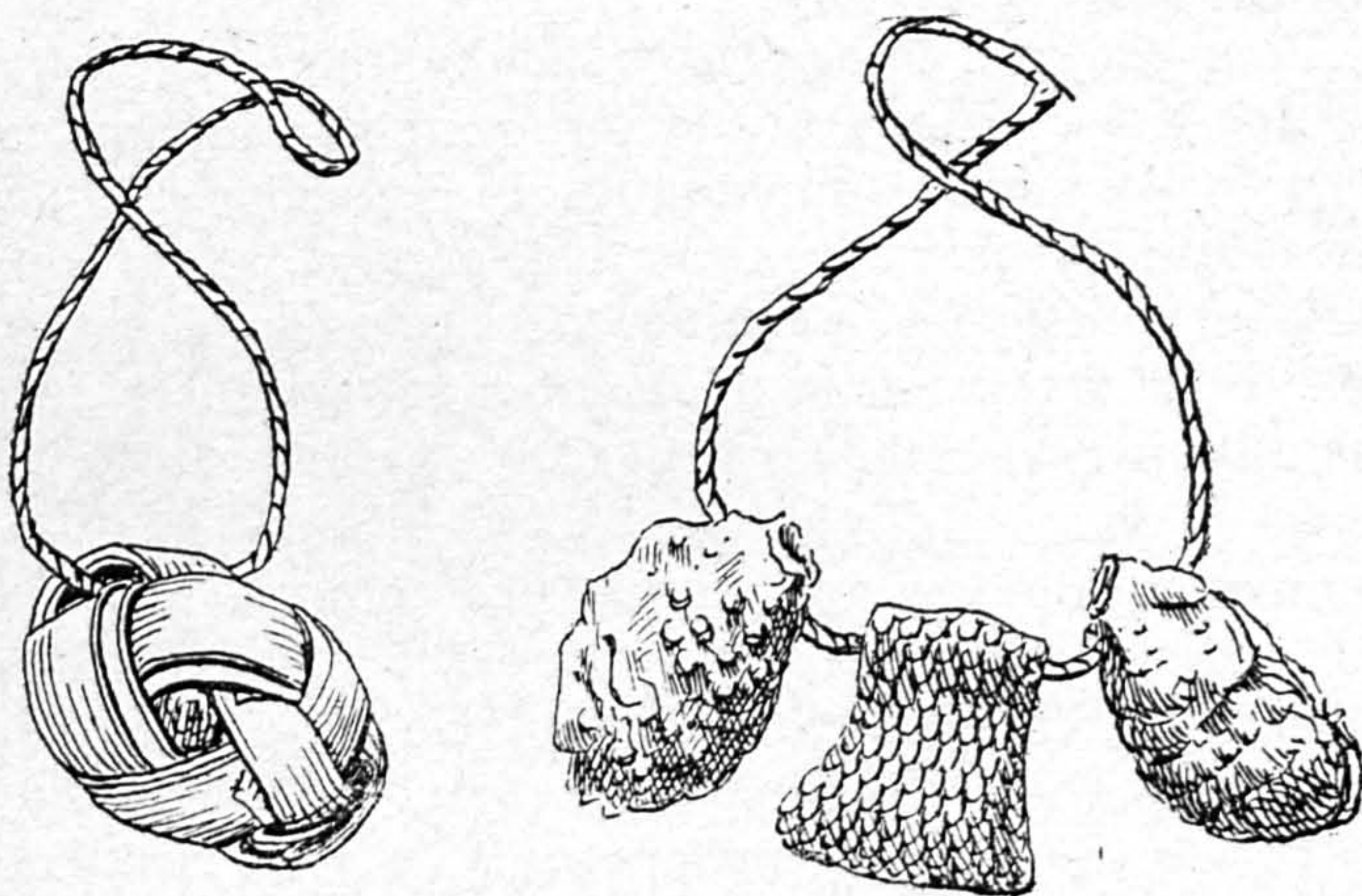
D'autres amulettes sont employées comme *moyen curatif* contre certaines maladies.

669. 3° C'est le cas de celle qu'on appelle *fowa*, le grelot, parce qu'elle consiste en un morceau de racine nommée *soungi*, enfermé dans une sorte d'enveloppe ou de boîte circulaire faite au moyen d'un bout de feuille de palmier tressée. On s'attache cet objet soit au cou, soit à la cheville du pied et il a pour but de favoriser la *guérison des plaies* ou ulcères et de permettre au malade « de parcourir toutes les routes sans crainte, de boire de l'eau le long des chemins et de s'approcher sans danger des gens mariés, chose qui lui serait défendue s'il ne portait son grelot avec lui! » (App. XIV.) Voir les deux figures ci-jointes et le N°4 de la planche, page 369, qui représentent diverses formes de cette amulette.

670. Mais la plupart des amulettes sont destinées à *parachever la guérison* et interviennent seulement dans la cérémonie finale du *hondlola* qui couronne, dans la plupart des cas, le traitement médical (Voir § 533). Il est évident que l'amulette a pour but, non plus d'*enlever la maladie* (le khombo), mais de faire disparaître la *souillure*¹ (nsila) qu'elle est supposée avoir imprimée sur le patient.

¹ Cette idée de « souillure » provient-elle, en partie du moins, du caractère conta-

671. 7^o Certaines d'entre elles sont même employées avant le « hondlola » *comme une sorte de critère*, pour voir si la maladie est bien vaincue ou si elle est encore enracinée dans le système. Le médecin passe donc la ficelle, à laquelle pend l'amulette, autour du cou de son malade. Si elle tombe d'elle-même, cela prouvera que la maladie « est encore dans son corps », et il devra continuer à prendre les drogues, les simples, au moyen desquels il a été traité jusqu'alors. Si l'amulette reste en place,



AMULETTES

on en conclura qu'il est guéri et qu'on peut le « hondlola ».

Il y a plusieurs espèces de charmes qui sont censés opérer la purification du hondlola.

672. 5^o Les uns consistent en *deux bouts de roseaux* (psirougoulo psa tinblanga) suspendus à une ficelle, à droite et à gauche *d'un grelot* semblable à celui qui vient d'être décrit. Dans

gieux de certaines maladies ? C'est probable. Les Ba-Ronga ont un mot spécial pour désigner les affections de ce genre (mpoungou). Mais la constatation de la contagion leur a inspiré une idée fort peu charitable et des plus sauvages. J'ai vu moi-même fréquemment, au temps de l'épidémie de petite vérole, en 1892, des tas d'ordures au beau milieu des sentiers, de préférence dans les carefours. C'étaient les vieux habits des varioleux, la poussière de leurs huttes que le médecin avait ordonné de jeter là, sans doute pour que la maladie quittât ses patients et s'attachât aux voyageurs qui passeraient par ces chemins ! Voilà des hommes de l'art qui pratiquent non la désinfection, mais l'infection ! Les principes antiseptiques leur sont encore totalement inconnus !

ces roseaux, on verse une certaine poudre et lorsque le malade, désormais guéri et purifié, veut sortir de son village, rentrer dans la vie publique, parcourir de nouveau les routes de tout le monde, il prend un peu de cette poudre et la suce, moyennant quoi il peut recommencer à vivre comme chacun.

673. 6^o D'autres amulettes nommées aussi « psiroungoulo » sont composées de *deux doigts* pris aux pattes *de la poule* avec laquelle on a célébré la cérémonie du « hondlola ». Ces deux doigts sont passés dans une ficelle et, de chaque côté, on fixe *une plume* arrachée au bord de l'aile de la volaille. L'effet sera le même que dans le cas précédent. C'est lorsqu'on a sacrifié une poule pour la purification du malade que l'on recourt à cette sorte d'amulette. Il semble que ces restes de la victime soient destinés à rendre permanents les résultats du sacrifice. (Voir une amulette de ce genre au cou de laalebasse figurée page 214, n^o 9, et qui appartenait à une exorciste devenue chrétienne.) Ces trois dernières espèces d'amulettes peuvent être employées pour enlever la souillure de toute sorte de maladies. Il en reste à considérer trois autres qui ont une relation directe avec les possessions zoulou ou ndjao décrites dans le chapitre précédent. C'est dans ces étranges maladies, en effet, que les charmes sont surtout utilisés, car il s'agit de conjurer des influences spirituelles bien connues et particulièrement redoutables.

674 7^o Déjà, dans la cérémonie du *thouaza*, c'est-à-dire de la satisfaction par le sang qui est célébrée lorsque le possédé a révélé le nom de l'esprit (§ 639), une amulette est de rigueur. Voici pourquoi : l'idée des exorcistes c'est que, lorsqu'un « mongoma », c'est-à-dire un possédé initié, a passé par le « thouaza », les jeteurs de sorts (baloyi) viendront à lui durant la nuit et le mettront à l'épreuve, pour voir s'il est un homme habile et solide (loko o tlharihile). S'il a mis son amulette, laquelle consiste en un sachet plein d'une sorte de farine, il se réveillera en sursaut, même si l'attaque des sorciers a lieu au milieu de la nuit et tandis qu'il est plongé dans un profond sommeil, et il mettra en fuite les influences malfaisantes ! ¹

¹ C'est ici le seul point sur lequel j'ai découvert un rapport entre les théories rongas de la sorcellerie et celles des possessions, lesquelles semblent dériver les unes et les autres d'intuitions tout à fait différentes.

675. 8° Mais la *grande amulette des possédés*, c'est celle qu'ils doivent revêtir le jour où a lieu pour eux la cérémonie de purification dernière, celle du hondlola. Nous avons déjà dit (§ 640) qu'elle consistait, avant tout, dans l'astragale de la chèvre avec laquelle on a « thouaza » le malade. Mais, de chaque côté de cet osselet, pend un sachet de grand prix. En effet, il contient toutes sortes de choses étranges et rares (psitchotchué) (des médecines), des morceaux de peaux de toutes espèces de bêtes sauvages.

Le possédé guéri, devenu « mongoma » à son tour, porte au cou cette amulette très complète et elle lui donne une grande assurance. Les sorciers qui tenteront encore de l'attaquer de nuit s'en retourneront sans lui avoir fait aucun mal. Et même, avantage encore plus sensible, si un créancier vient lui réclamer le paiement d'une ancienne dette, il n'osera pas élever la voix ni insister trop, en voyant ces charmes puissants. Ses ennemis qui voudraient l'aborder avec colère se tairont comme par enchantement. S'il prend dans sa main un serpent, il ne sera point mordu ! Enfin, du moment que son exorciste (gobela) lui aura remis cette amulette, le malade, s'il est marié, pourra cohabiter de nouveau avec son conjoint (App. XV). Mais c'est une grande responsabilité que de porter, suspendu à son cou, un charme d'une telle puissance ! Si le malade soi-disant guéri n'est pas fidèle à son exorciste et va se faire traiter par d'autres, le « gobela » irrité lui arrachera l'amulette en question, ira la brûler et le malade deviendra fou (ndjoulouka singué) !

676. 9° L'amulette avec laquelle on purifie le malade souffrant de la *possession ndjao* est semblable aux précédentes (qui ont trait à la possession zoulou), sauf que le sachet et la ficelle à laquelle il pend sont ornés de ces *perles blanches* (tchambou) qui jouent un grand rôle dans cette sorte de maladie. Les objets que l'on met dans cette amulette varient selon les ordres donnés par les esprits. La plupart du temps on y introduit des petits cheveux pris sur le front et à l'occiput du patient, ses ongles des mains et des pieds que l'on coupe avec soin.

Telles sont les principales sortes d'amulettes que l'on voit se balancer au cou des Ba-Ronga ! Les païens ont une confiance très grande en leur vertu. Elles jouent un rôle immense dans leur vie et il est bien rare que l'on rencontre un Ronga authentique sans amulettes d'aucune sorte.

IV. *L'Interdit. Kou yila.*

677. C'est une curieuse notion que celle du *yila*. Elle n'est certes pas facile à préciser. L'expression *psa yila* revient constamment sur les lèvres des Ba-Ronga et correspond assez exactement à notre : c'est défendu ! c'est interdit. Mais il y a certains actes auxquels le mot « yila » s'applique avec un sens prégnant. Il indique alors une sorte de défense sacrée. Le jeune Samuel Toumbène m'a mentionné une trentaine de choses qui sont interdites dans ce sens-là.

678. Ce qui *yila*, tout d'abord, ce sont *certaines dérogations aux lois de la nature physique*. Mettre au monde des jumeaux, *psa yila*. Il en est de même de l'aberration en vertu de laquelle quelques enfants poussent les dents d'en haut avant celles d'en bas. Dans d'autres tribus on les met à mort ; chez les Ba-Ronga, on ne s'en inquiète pas beaucoup, on les laisse faire. Je sais cependant un jeune homme qui a abandonné sa femme parce qu'elle lui avait donné un fils pourvu d'une grosse dent à sa naissance !

679. Ce qui *yila* en second lieu, ce sont les *dérogations à la coutume* universellement reconnue et observée. Pas moins de neuf actes qui *yila* durant les fiançailles, dans la visite des jeunes gens aux jeunes filles et dans celle des jeunes filles aux jeunes gens. Nous les avons cités, page 34, en note. La familiarité entre *bakonouana*, beau-frère et belle-sœur, est aussi interdite au même taux, ainsi que l'acte de sortir un mort par la porte de sa hutte.

680. D'autres interdictions de cette nature dérivent de conceptions dont il nous est difficile de découvrir la raison. Ainsi *psa yila*, c'est défendu d'allumer dans une hutte un feu avec des morceaux de bois pris aux arbustes « mpfilou » et « ntchopfa ». Pourquoi cela ? Mystère !

681. Il est interdit, en outre, de transgresser certaines lois qu'impose le sentiment de la *pudeur*. La pudeur existe sans aucun doute chez les Noirs, encore qu'elle ne prescrive pas exactement les mêmes ménagements que dans les nations civilisées. Voici quelques-unes de ses exigences : lorsque des femmes sont assises, il est interdit à un homme de sauter par-dessus leurs jambes et vice versa. De plus, chose curieuse, il est défendu au mari de cohabiter avec son épouse lorsqu'il recueille

du vin de palmier, lorsqu'il construit au bord de la mer ses grands pièges à poisson et lorsqu'il se dispose à se rendre à l'armée (Comp. App. VIII). D'autre part, il est interdit aux enfants de prononcer le nom de certains organes du corps humain ainsi qu'un bon nombre de mots envisagés comme mal-séants.

682. Enfin il est toute une série d'actions qui *yila* (sont interdites) parce qu'elles constituent une violation aux principes de respect envers les supérieurs que la conscience noire admet. Les enfants ne doivent pas boire de l'eau avant les grandes personnes; il ne faut pas qu'ils appellent familièrement par son nom, un individu plus âgé qu'eux; il ne leur est pas permis de rester debout en présence et à côté des adultes. Par respect, il faut qu'ils s'assoyent (loi d'étiquette exactement opposée à la nôtre!) Défendu aussi de faire du bruit en présence des personnes âgées. Défendu de se lever au cours du repas et de cesser de manger alors que les grandes personnes n'ont pas encore terminé de prendre leur nourriture. Un enfant doit rester assis et se forcer de manger même s'il est rassasié. Il continuera jusqu'à ce que les vieux aient donné le signal de la fin du repas! Il est formellement interdit de cracher, de renifler, de faire certains bruits avec la bouche tandis que d'autres habitants du village prennent leur repas, de peur de les dégoûter. Cette loi s'applique non seulement aux enfants mais à tous les adultes. « Ma mère nous recommandait avec beaucoup d'insistance d'observer ces préceptes-là, m'écrit Samuel Toumbène. Elle m'enseignait ces choses en même temps qu'à ma sœur Chimbati, nous disant d'avoir du respect (*chihlouwa*) pour les gens et ses recommandations m'ont été bien utiles. »

683. Les défenses de ces deux dernières catégories ne sont plus seulement dictées par la coutume ou par des idées superstitieuses plus ou moins saugrenues. C'est un véritable commencement de *moralité*. En cherchant bien, on arriverait certainement à découvrir tout un code de préceptes de ce genre. Ils dépassent la morale utilitaire ou coutumière de même que la notion du Ciel s'élève au-dessus de la religion vulgaire du culte des ancêtres. Ces linéaments de principes moraux sont intéressants à constater. J'aime à y trouver comme le pressen-

timent d'une notion supérieure du bien et un point d'attache pour la conception spirituelle et chrétienne du devoir.

Au reste il y aurait lieu de fouiller plus à fond l'idée du *yila* chez les Ba-Ronga. Nous espérons, avec le temps, avoir l'occasion de le faire et esquisser plus complètement leur système de moralité.

CONCLUSION

L'avenir de la tribu africaine. Influences démoralisantes de la civilisation. Nécessité du Christianisme dans cette évolution. La gloire de la race inférieure: bien servir. L'avantage que tous y trouveront. Miracle opéré par la religion du Christ. Possibilité de la transformation religieuse des Noirs en vertu de la concordance relative de leurs idées religieuses et morales avec celle de la révélation supérieure. Naissance de la foi en Dieu, etc. Idéal de la société noire régénérée. §§ 684-700.

Nous voici arrivé au terme de notre exposition. Elle est sans doute loin d'être complète. Mais nous osons croire qu'elle a présenté sous leur vrai jour les multiples faces de la vie de cette tribu.

684. L'ethnographie est certes une belle science. Quoi de plus intéressant que de recueillir les manifestations innombrables de l'esprit d'un peuple ? Quoi de plus instructif que de comparer les mœurs des diverses races humaines ? Cette étude nous conduit très loin et très haut. Elle va nous aider à répondre à la vieille énigme du Sphinx : « Qu'est-ce que l'homme » ?

En comparant les idées populaires, les superstitions des classes les moins instruites de nos propres pays avec celles des Noirs africains, je me persuade toujours plus qu'il existe, d'un bout à l'autre de l'humanité, un fond commun de représentations et de croyances. L'unité essentielle de la race humaine s'y révèle et maint problème de psychologie s'éclaire d'une nouvelle lumière grâce aux découvertes de l'ethnographie.

685. Toutefois un peuple, fût-il même une tribu d'Afrique, n'est point seulement un objet d'étude, comme les oiseaux, les quadrupèdes ou les insectes qui s'étalent dans les vitrines de nos musées et que dissèquent des savants diligents. Un peuple, c'est un être vivant... c'est, jusqu'à un certain point, un être libre qui se développe sous l'influence des agents qui le déterminent et conformément à sa nature propre. Sorti des ténèbres

mystérieuses du passé, il évolue vers un avenir non moins mystérieux.

686. L'ethnographe ne tient compte que du présent. Son seul souci, c'est d'observer avec exactitude et de bien décrire. Mais l'homme de cœur ne peut conserver cette attitude purement contemplative. Il le peut d'autant moins que la tribu africaine est semblable à un enfant à peine entré encore dans la vie consciente. Or l'évolution de l'Africain, si lente durant des siècles, a pris, en ces dernières décades, des allures beaucoup plus rapides et la destinée de ces tribus dépend de la direction imprimée à ce développement nouveau.

687. L'Europe se jette sur l'Afrique et celle-ci se réveille de son sommeil séculaire. Et qu'est-ce que l'Europe apporte à l'Afrique qui entr'ouvre ses yeux et qui commence à voir ? L'eau-de-vie, des coutumes d'une immoralité que le paganisme lui-même ne connaissait pas, un luxe effréné, parfois des injustices criantes et presque partout un égoïsme impitoyable. Je ne nie pas que la civilisation ne procure aux Noirs certains avantages et c'est avec plaisir que je les ai signalés à plusieurs reprises dans les pages qui précèdent. Je reconnais même que la perte de l'indépendance nationale est un bien pour les Noirs, à la condition que le gouvernement que les Européens y substituent soit juste, à la fois ferme et bienveillant envers la tribu soumise.

Mais j'affirme par expérience que l'avènement de la race blanche en Afrique a été préjudiciable à la race noire partout où l'alcool est vendu aux natifs et partout où ils sont traités comme des « créatures » et non comme des hommes. L'ivrognerie avilissante dans laquelle on les jette et le mépris brutal qu'on leur témoigne s'entendent à merveille à leur enlever le sens de leur dignité, leur bonhomie originelle et à faire d'eux des êtres déçus et inutiles.

688. Et voilà pourquoi l'Europe doit à l'Afrique autre chose que ses étoffes, son pétrole ou son trois-six ! Elle lui doit cette « parole sortie de la bouche de Dieu » dont l'homme a besoin aussi pour vivre ; elle lui doit cet Évangile du Christ par la puissance duquel un monde nouveau s'est édifié sur les ruines du monde grec et romain. C'est cette parole qui communiquera à la tribu africaine l'intelligence, l'esprit de soumission, la résignation et la flamme d'espérance sans lesquels son évolution aboutirait à la ruine.

689. Je parle de *résignation*. Il en faut aux Noirs, car malgré tout ce qu'on a écrit sur l'axiome fondamental de l'égalité absolue des hommes, ils sont une race inférieure faite pour servir. Ce serait leur nuire que de couvrir ce fait évident sous des monceaux d'éloquence sentimentale. J'entendais un orateur Noir développer un jour ce thème en excellent français dans une séance de la Société de Géographie de Paris, en présence d'une assemblée sympathique et distinguée. « Mais, disait-il, il n'y a pas moins de gloire à bien servir qu'à bien commander et le Christ lui-même est venu nous apprendre à servir. Nous ne demandons qu'une chose, c'est que le Blanc nous dirige avec justice et bienveillance. » Sur quoi M. Savorgnan de Brazza se leva et rendit un témoignage ému à la fidélité inébranlable des Sénégalais qui l'accompagnèrent dans ses voyages du Congo au Niger; et l'on sentait, chez cet explorateur accoutumé à conduire les Noirs avec autorité, un amour chaud et vibrant pour cette race, inférieure peut-être, mais digne de tout intérêt et bien capable de reconnaître la bonté dans les quelques rares cas où les Blancs lui en témoignent.

Le Christianisme seul fera du Noir un serviteur content de son sort, car seul il peut l'amener à une soumission libre et volontaire en présence des desseins de la Providence divine.

690. Or tout le monde, l'humanité entière dirai-je, est fortement intéressé à ce que le Noir accepte la position que lui assignent ses facultés physiques et intellectuelles. Sans les bras des indigènes, les mines d'or de Johannesburg qui ont fait la prospérité du Sud de l'Afrique tombent du jour au lendemain, car ce sont ces bras qui accomplissent tout le travail manuel nécessaire pour l'extraction de l'or. D'autre part, si nous considérons les immenses plaines du littoral de Delagoa, les vallées du Nkomati, du Limpopo, du Zambèze, comment ces terrains fertiles seront-ils mis en valeur si les Noirs refusent leur concours? Sous ces latitudes tropicales, la fièvre tue l'Européen, surtout s'il met la main lui-même à la culture d'un sol d'où s'échappent des miasmes dangereux, et le rôle du Blanc, c'est celui de l'organisateur, du maître, sous la surveillance duquel travaillent les milliers de bras des populations indigènes habituées depuis des siècles à ce soleil de feu et aux émanations malarieuses de ces marais.

691. Voilà un bel idéal. Voilà un riche avenir. Avec une reli-

gion de justice, de paix et d'amour inspirant Blancs et Noirs, il est parfaitement réalisable. Avec l'eau-de-vie, l'immoralité, l'injustice, le résultat sera exactement contraire. Insolence, refus obstiné, guerres, et, pour conséquence dernière, extermination d'une race faite pour vivre et désolation d'une contrée qui aurait pu fleurir comme un jardin !

* * *

692. Mais, dira-t-on, *le Noir est-il vraiment capable de recevoir et de comprendre le Christianisme ?* Répondre en détail à cette question si souvent posée nous mènerait fort loin. Nous n'avons pas le loisir et ce n'est pas le lieu de réfuter les critiques que des observateurs superficiels ont faites à la mission chrétienne au Sud de l'Afrique. Nous nous bornerons à prouver que cette transformation qu'on nomme la *conversion du Noir*, n'est point impossible ; elle est même moins difficile qu'il ne peut le sembler, car les conceptions religieuses et morales de la tribu africaine que nous avons étudiée présentent certaines ressemblances avec celles de la religion supérieure, et ces analogies peuvent servir de point d'attache naturel pour la révélation chrétienne.

693. Dans le domaine religieux, nous avons constaté chez les Ba-Ronga, une double série d'intuitions. Ils croient aux *Chikouembo*, c'est-à-dire à des dieux qui sont leurs mânes, qu'ils adorent et qui demeurent dans la terre ; ils ont aussi la vague notion d'une puissance transcendante qu'ils nomment le *Ciel*, qu'ils prient parfois mais qu'ils ne conçoivent pas comme un être personnel. Dites-leur qu'il n'y a qu'un *Chikouembo*, et qu'il est dans le ciel, que c'est le Créateur de l'univers entier et le Père de ceux qui le servent,.... immédiatement, il s'opère dans leur esprit une fusion entre ces deux intuitions parallèles et la notion du *Dieu chrétien* leur apparaît parfaitement raisonnable et admissible. La paternité de cet être suprême ne leur semblera pas une chose étrange puisque, à leur sens, les dieux ne sont autres que les ancêtres des humains. De fait, ce fut pour moi un sujet d'étonnement toujours renouvelé que la facilité avec laquelle les païens Ba-Ronga s'élevaient presque sans effort à la foi en l'existence de Dieu. Je me l'explique actuellement par leurs idées religieuses préexistantes.

694. D'autre part, *dans le domaine moral*, cherchez à spiritualiser leur notion de la *souillure* (nsila) à la fois physique et spirituelle que laisse sur l'homme la maladie, le malheur (khombo); montrez-leur que la grande souillure c'est le *péché*, la violation de la loi de Dieu, et il ne leur sera pas si difficile de comprendre cela. L'idée qu'il existe une loi sacrée leur est familière (nous l'avons vu à propos des interdictions nombreuses du « yila » auxquelles leur esprit superstitieux se soumet). Cette conception de la loi sainte s'élèvera, se précisera d'autant plus que la foi en un Dieu tout puissant, juste, moral, sera déjà née en eux. Nos chrétiens ont une vénération extraordinaire pour les dix commandements du code mosaïque qui sont lus à chaque culte du dimanche et qu'ils savent tous par cœur. Quelques-uns d'entre eux demandent comme dernière faveur qu'on leur lise ces solennelles ordonnances à leur lit de mort.

695. L'existence de Dieu et l'état de déchéance de l'homme étant admis, tout l'effort religieux que le païen consacrait à l'expulsion des mauvais esprits, à la fabrication des amulettes, à l'apaisement des mânes, sera dirigé vers un but plus spirituel et plus saint : l'obtention du pardon, l'enlèvement de la souillure morale. Et lorsqu'on lui présente le Christ, être pur qui a donné son sang pour la vie du monde, le Ronga qui autrefois implorait ses dieux avec le *sang des victimes* ne s'étonne pas outre mesure. Il admet la nécessité et il comprend la supériorité du sacrifice messianique qui procure l'*expiation*. La notion de la *sainteté de la vie* ne lui était certes pas familière. Mais il admet d'autant plus facilement la nécessité d'une discipline nouvelle qu'il s'est soumis plus complètement autrefois à la *coutume* des ancêtres qui réglait toute sa conduite.

696. Qu'on veuille bien nous comprendre : une pareille transformation des notions n'est point obtenue en un instant. A certains égards, elle demeure un miracle. Mais il n'en est pas moins vrai qu'elle serait plus difficile encore sans les analogies et les points d'attache naturels que nous signalons. Nous pourrions même multiplier ces rapprochements. Et nous les relevons avec satisfaction, car ils prouvent que la religion définitive, qui naquit sur terre asiatique et qui conquiert l'Europe, n'est point seulement destinée aux Sémites ou aux Indo-Européens : elle est bien celle qui répond aux besoins de tout cœur d'homme, jusqu'aux extrémités de l'Afrique !

697. Il est donc possible de faire comprendre la révélation chrétienne aux Africains de telle sorte qu'elle puisse exercer sur eux, individus et sociétés, toute son action salutaire ; mais notre conviction, c'est qu'il ne faut pas les transformer à notre image, et faire d'eux de pâles copies des chrétiens et des civilisés de l'Europe. Nous déplorons le système adopté par certains Anglo-Saxons pénétrés des meilleures intentions d'ailleurs, mais qui aspirent à créer au Sud de l'Afrique des chrétiens noirs Anglais parlant la langue de Shakespeare et vivant exactement comme des sujets typiques de Sa Majesté Britannique.

698. Le Christianisme est éminemment souple ; il s'accommode à toutes les formes de la société, et pourquoi les indigènes ne conserveraient-ils pas leurs mœurs primitives, pour autant qu'elles sont compatibles avec le régime nouveau, leur tournure d'esprit, et surtout leurs langues harmonieuses et riches ? Pourquoi ne se créeraient-ils pas un type nouveau de vie ecclésiastique résultant de la pénétration de leur caractère social par les principes de la religion supérieure ? A plusieurs égards, il leur est plus facile de prendre à la lettre certaines portions du Christianisme, les préceptes du Sermon sur la Montagne, par exemple, qu'à nous, Européens du XIX^e siècle, dont l'existence est si compliquée. Ne pas se mettre en souci pour le lendemain, ne jamais refuser de prêter à qui veut emprunter, ne point s'accumuler de trésors ici-bas, vivre comme les oiseaux du ciel et les lys des champs, c'est plus aisé dans la simplicité de la belle vie du kraal africain, avec le système de propriété commune du sol et le rôle minime joué par l'argent, que dans nos cités où tout s'achète, tout s'évalue en pièces de monnaie et où la lutte pour l'existence est devenue une inexorable nécessité pour la foule.

699. L'idéal, on ne l'atteint jamais ici-bas et l'on n'a pas encore entendu parler d'un peuple qui l'ait réalisé ! Néanmoins ne faut-il pas y viser toujours ? — Celui que nous rêverions pour les Ba-Ronga, c'est une société chrétienne dans laquelle on respecterait les bons côtés de leur nature et de leur caractère, tout en extirpant les coutumes immorales et sauvages de leur passé, — une société qui maintiendrait et développerait le pittoresque de leur vie primitive, tout en les soumettant à une règle de sagesse et de pureté, — un régime de liberté et d'ordre sous lequel ils apprendraient à user avec mesure des fruits odorants mais sou-

vent malsains de la civilisation. Reste à savoir si la tribu elle-même en voudra, de cet idéal, et s'il ne demeurera pas forcément le lot d'une petite minorité. Il s'en réalisera ce qu'il en pourra... A ces conditions-là, en tout cas, le bonheur de ce peuple serait assuré; or il est de notre devoir de mettre ce bonheur à sa portée.

Mais si l'eau-de-vie doit avoir le dernier mot, si le Blanc égoïste ne songe qu'à exploiter et le Noir malheureux qu'à s'abrutir, si, enfin, une meurtrière lutte de races doit faire disparaître un jour les Ba-Ronga du pays de leurs pères... alors l'Europe aura sur la conscience un crime de plus, et ce sera un crime de lèse-humanité.

700. Un poète latin a dit avec combien de raison :

Maxima debetur puero reverentia..

Le plus grand respect est dû à l'enfant.

Or le peuple africain est un enfant qui sort maintenant des nimbes de l'inconscience et qui commence à marcher.

Il n'est donc point hors de place, au terme de cet ouvrage, de s'adresser à ceux qui peuvent exercer quelque influence sur les destinées de ce peuple: Gouvernement colonial, amis de la Mission chrétienne, hommes de cœur auxquels rien d'humain ne reste étranger, et de les supplier qu'ils veuillent bien diriger la tribu noire vers les sources de la vie, de la lumière et du vrai progrès et non vers les abîmes de la démoralisation et de l'anéantissement!

SUPPLÉMENTS

I

Les relations de famille chez les Ba-Souto.

Mon collègue et ami, M. Ed. Jacottet, missionnaire parmi les Ba-Souto, a bien voulu rédiger, à ma demande, quelques notes sur le droit familial dans cette tribu voisine. Comme on le verra, il est encore plus compliqué que chez les Ba-Ronga. L'étude comparative des deux systèmes est fort instructive.

Comme chez tous les Bantou, les questions de parenté sont infiniment plus compliquées chez les Ba-Souto que chez nous. Elles déroutent toutes nos notions et sont souvent presque incompréhensibles. Après un séjour de douze ans chez les Ba-Souto, j'ai souvent encore de la peine à m'y retrouver.

Voici, en attendant que je puisse faire sur ce sujet intéressant une étude plus complète, quelques notes que m'a demandées M. Junod, pour servir de point de comparaison à son exposé des relations de parenté chez les Ba-Ronga. Je me borne aux faits les plus importants, et n'essaierai pas d'expliquer la raison d'être d'une aussi étrange manière de comprendre les choses.

Comme on le verra, tout le système de parenté Ba-Souto repose sur une sorte *d'antithèse des sexes*. Un homme est autrement apparenté à son frère qu'à sa sœur ; les enfants sont autrement apparentés à leur oncle paternel qu'à leur oncle maternel, à leur tante paternelle qu'à leur tante maternelle, aux enfants de leur oncle paternel ou de leur tante maternelle qu'à ceux de leur oncle maternel ou de leur tante paternelle. Il semblerait que l'oncle paternel ou la tante maternelle soient de plus proches parents que l'oncle maternel ou la tante paternelle. Cette opposition des sexes paraît dominer tout le système des parentés. C'est là, je crois, un trait tout à fait primitif.

Comme d'ailleurs la langue se-souto ne connaît pas le masculin et le féminin, il s'en suit que le même terme peut parfois désigner soit le frère de la sœur ou la

sœur du frère, le beau-père de la femme ou la belle-mère du mari; c'est-à-dire que le même terme s'emploie selon les occasions pour l'un ou l'autre sexe.

Quant aux parents par alliance, il n'y a que quelques rares termes pour les désigner; on ne les distingue généralement pas du parent qu'ils ont épousé. Ainsi le mari de la tante sera généralement appelé aussi tante, la femme de l'oncle sera, elle aussi, un oncle. C'est là, du moins, l'ancienne manière de parler. Actuellement, sous l'influence des idées européennes, l'usage est en train de changer.

I. Parenté par le sang.

1° Le père est appelé *ntate*, la mère *'mè*. Les enfants sont les *bana* (sing. *ngwana*); le fils est le *mora*, la fille la *moralì*.

2° Le grand-père porte le nom de *ntate moholo*, qui reproduit exactement le terme français, la grand-mère se nomme *nkhono*. Les petits-enfants sont des *lithloholo* (sing. *setloholo*).

3° Le frère d'un frère et la sœur d'une sœur se nomment *ngwan'abo* (pl. *banab'abo*), litt. l'enfant de chez eux. Le frère d'une sœur et la sœur d'un frère se nomment *khaitseli*. Les deux termes sont donc indifféremment masculins ou féminins selon les cas.

4° Pour les oncles, il faut distinguer soigneusement entre les oncles paternels et les oncles maternels; pour les premiers, il faut encore observer s'ils sont des aînés ou des cadets par rapport au père.

L'oncle paternel, frère aîné du père, se nomme *ntate moholo*, grand-père; il est, en effet, considéré comme le père de son cadet, en tant que son supérieur. L'oncle paternel, frère cadet du père, se nomme *rangwane*.

L'oncle maternel, soit aîné, soit cadet de la mère, est nommé *malome*. Il joue dans le système familial un rôle très important.

5° Pour les tantes, il faut également faire les mêmes distinctions. La tante maternelle, sœur aînée de la mère, se nomme *nkhono*, grand-mère; la tante maternelle, sœur cadette de la mère, est appelée *mangwane*. La tante paternelle, sœur aînée ou cadette du père, se nomme *rakhali*.

6° Pour les neveux et nièces, on fait une distinction de même nature. Les neveux et nièces du *malome*, c'est-à-dire les enfants de la sœur d'un homme, sont des *bachana* (sing. *mochana*); tandis que les neveux et nièces de l'oncle paternel (*ntate moholo* et *rangwane*) sont des *bana*, enfants.

7° Quant aux cousins, voici quel est le système. Les enfants de mon oncle paternel et de ma tante maternelle sont mes *banab'eso*, mes frères, ou mes *likhaitseli*, mes sœurs; tandis que les enfants de mon oncle maternel et de ma tante paternelle sont mes *bomotswala* (sing. *motswala*). Il en est de même pour les issus de germains.

On le voit, le principe de l'antithèse des sexes est maintenu du commencement à la fin.

II. Parenté par alliance.

Elle est beaucoup moins développée dans le vocabulaire. En général, les beaux-frères d'un homme et les belles-sœurs d'une femme seront des *banab'abo*, comme leurs maris ou femmes; les belles-sœurs d'un homme et les beaux-frères d'une femme seront ses *likhaitseli*.

De la même façon, le mari de la tante maternelle porte le même nom que sa femme,

rakhali ; celui de la tante maternelle se nommera *'mang'wane*, etc. Pour éviter toute équivoque on dira souvent *monna wa rakhali*, le mari de ma tante, etc.

Il y a cependant quelques relations d'alliance indiquées d'une manière spéciale, où l'on remarque encore ici cette curieuse loi de l'antithèse des sexes.

1^o Le beau-père d'un homme et la belle-mère d'une femme sont appelés *matsale* ; le beau-père d'une femme et la belle-mère d'un homme se nomment *mohwehali*.

Les parents (pères et mères) des deux époux se nomment entre eux *bakhotsi* (sing. *mokhotsi*). Le beau-fils se nomme *mokhwenyane*, la belle-fille *ngwetsi*.

2^o La sœur du mari et l'épouse du frère d'une femme s'appellent *molamo*, tandis qu'il n'existe pas de nom spécial pour désigner le frère de l'épouse ou l'époux de la sœur d'un homme.

III. La Polygamie complique naturellement ces relations déjà suffisamment difficiles à distinguer. Il est souvent fort malaisé de savoir quel nom donner à tel ou tel parent « polygamique ». On peut cependant dire, comme règle générale, que les femmes d'un même mari se traitent de sœurs, et que souvent la première femme est considérée comme la mère des autres.

Les enfants des femmes inférieures appellent la première femme leur *nkhono* (grand'mère, tante maternelle aînée) et les autres *bo'mangwane* (tantes maternelles). Celles-ci sont également les *bo'mangwane* des enfants de la première femme.

Quant aux enfants ils sont tous les *bana* (enfants) de ces femmes-là ; entre eux ils se traitent naturellement de frères et de sœurs (*ngwan'abo* et *khaitseti*).

Ed. JACOTTET.

Ajoutons encore que le mot *chilongo* que j'ai mentionné § 162 à propos de la coutume nommée « *dlaya chilongo* », se retrouve en soutu dans le mot *leloko* qui signifie tout simplement « parenté par le sang ». *Chilongo* équivaldrait donc à *bouchaka*. Il faut « tuer la parenté par le sang » avant que le mariage entre consanguins puisse être permis.

II

Appendices destinés aux ethnographes et aux médecins.

App. I. § 1. Non antequam secundæ cieantur, quæ infantis domus (*yindlu ya nwana*) nominantur, secatur umbilicus. Quo facto, ejus reliqua pars per pennam gallinaceam illinitur adipe, scilicet quo citius solvatur. Ex bacis flavis cujusdam solanæ expresso succo in eandem finem utuntur.

App. II. § 2. Solent enim viri in his populis extremum penem spherula cava ex-

ligno vel osse induere, sive phylacterii modo, sive propter circumcisionem aut circumcisionis memoriam. Ex ea sphaerula viri supra dicti, bibit aquam mulier. Hoc facto, dicunt eam tandem parturire posse.

App. III. § 11. Sphaerula medicalis quæ, cum infans a lacte removetur adhibetur, non solum eis quæ diximus constat, sed etiam semine humano, quod ex se trahit medicus in uxoris concubitu sed semine non immisso. Quo collecto et cum aliis elementis mixto, utitur ut dictum est § 11. Hoc fieri ἀλληγορικῶς, — ne vir, i. e. pater cum infans ablactetur, omnino omitti videatur — nobis non traditum est sed suspicamur. Dum enim infans lacte nutritur, ab matre sola pendebat; postea patris quoque interest quomodo crescat.

App. IV. § 12. Nocte postquam infans a lacte materno remotus est, marito licet cum uxore coire. Dum enim mater infanti mammas præbet, lex est apud Ba-Ronga et, ut verisimile est, apud omnes gentes Africæ australis, ne nutrix prægnans fiat. Qui hanc legem transgrediuntur, vituperantur; si quid alumno accidit, accusatur maritus quod eum occiderit. (Dicitur: a dyambeli nwana, a mu lumulelile.)

App. V. § 36. Puero, cum primum somnium habuit obscenum (a tilorelile) unde pollutio facta est (a basile), expergefacto corpus in amni vel in stagno lavandum est (a ta tiba mati) et deinde patri narrandum quod evenit. Postea medicamento curatur ut artus firmentur ne stupro cum puellis ætate robustioribus facto ab eis vincatur (gemiwa). Plerique pueri singulas amicas habent quas matres docent quomodo, puero tempore repulso, non concipiant.

App. VI. § 41. In loco Mapoute ubi mores adhuc obscenissimi esse videntur, sponsus facit quod nominant experimentum amoris (ku djinga ka lirandjo). Vesperi quodam enim cum uno comite ad sponsam se confert experturus num se in casam recipiat et pudorem vulget. Si abnegat, dirimuntur sponsalia. In loco Mpfoumo autem non licet. Inter Zulu qui majore corruptela utuntur, puellæ cum in vicos puerorum dilectorum perrexerunt, se ipsas iis vitiandas præbent. Nam mirabile est quanto in gentibus bantu, puellæ impudiciores sint quam pueri.

App. VII. § 107. Præterea ad puellarum venustatem pertinere putant Ba-Ronga corpulentiam et imprimis pectoris amplitudinem. Plerumque enim sunt puellæ super umbilicum nudæ. Proverbio quodam insigni demonstratur puellas quæ grandia ubera habeant difficilium in matrimonium duci:

Nsati wa mabele u nga tchouké u nabela loko u nge na bukosi!

Ne curato uxorem cum mammis magnis cupere, si pecuniam non habebis! (quam eam emas).

App. VIII. a. § 118. Per dies quibus menstruans est (awa koka, tihweti, psitlati) mulieri manendum est in casæ suæ parte sinistra nec marito licet lineam mediam transgredi nec cum ea coire. Si ab officio discedat, dicitur eo commercio ejus fortitudinem minui et eum in bello, genibus debilitatis, minus aptum fieri ad pugnam (vel ad fugam?) His diebus, mulier vestimenta propria gerit; in somno certis natta et pulvinare utitur quæ reliquo tempore in cuneo quodam pendent. Maritus, si dives est, non cibum desiderabit ab ea coctum. Sin miser est nec amplius duas uxores habet, non propterea una paucarum ollarum carebit!

App. VIII. b. § 187. Quamvis non facile sit singula de matrimonii consuetudine apud indigenas scire, tamen nonnulla nobis sunt enarrata quæ ad mores et medicinam per-

tinent. Doctori Georgio Liengmeo, nostro medico, cum sæpe curaret viros qui medicinam petebant qua infantes procrearent, fassi sunt se singulis noctibus cum tribus vel quatuor uxoribus coire. (A monogamis quibusdam audivimus uxorem adeo fatigari ut noctu exiret laboratum ut a marito evaderet.) Cum medicus eos hortaretur ut quinque dies concubitu omnino abstinerent, nunquam id concedere potuerunt. Volebant enim facultatem generandi recuperare non libidine omissa. Dicuntur etiam cum vires cupiditatis nondum pares esse videantur, remedia quædam adhibere sive ut venerem excitent sive ut uxores prægnantes fiant. Duplex fit medicatio. Primum secti testiculi hirci (quod animal fatigari negatur. mbuti a yi karali) cum pluribus herbis mixti coquantur et a viro eduntur. Deinde alias herbas collectas in cerevisiam injicit. Tantum aiunt esse effectum ut viro qui non amplius duas uxores habeat, non sit ea re utendam, ne, illis non sufficientibus, cum aliorum uxoribus stuprum committat, quod ei sit offensionis. Viri casti, ut in loco Mpfoumo videre licet, in sua casa dormiunt et interdum uxorem quam cupiunt ad se vocant. Plerique tamen, lege sibi imposita, ne discordia inter uxores erumpat, mensem unum in casa singularum uxorum vicissim agunt. Non eas omittunt quæ infantes lacte nutriunt.

App. IX. § 391. Haud scio an propter hanc inopiam, cum in multis gentibus tum apud Ba-Ronga soleant *madjobo* sphærule quadam cava, una parte aperta, extremum penem vestire quam *chibatchou* nominant. Quamquam gens nostra quæ eo utitur circumcissione abstinet, fieri potest ut ad hoc pertineat. Sunt qui putant ea re continentiam significari et fortasse obtineri. Eam si ebriosus in potatione amittit, severe vituperatur et uxores eum propterea criminari possunt. Ea quoque vestiuntur ne quibusdam occasionibus appareant genitalia.

App. X. § 397. Apud septentrionales Thonga, sed non apud Ba-Ronga (quod feliciter evenit) solent puellæ in dumetis abditæ, obscenis gestibus scilicet inter se genitalia externa trahendo, ea anomale augere. Hoc cum moribus pravis in *chigango* congruere verisimile est. Quam rem nobis declaravit indigena quidam peritus.

App. XI. § 390. Lusitanus auctor qui extremo seculo superiore Lourenço Marques descripsit, gentem cum *mbaya* vestitam vidit. Dicit enim: Indigenæ omnino nudi sunt exceptis verendis partibus quas in fistula quædam ex palea texta, aliquando duas vel tres pedes longa includunt. Pudenda autem operiunt mulieres panno vel particula ex corio.

App. XII. § 549. Olim mulier quædam, cum iret ad mariti parentes, cum cerevisiæ seria, per silvam iter fecit et ibi alvum levavit. Tunc exiire dei et quod oletum fecerat in seriam injecerunt, ea ignorante. Cum ad mariti parentes advenisset, viri vici cerevisiam oblatam cochleare inceperunt movere. Stercore manifesto facto: Quid turpe fecit! inquierunt et cerevisiam in terram fuderunt. Valde puduit filiam mulieris... Mihi verecundiam facis maximam, inquit. Cum compertum est hoc factum esse quod silvam sacram transiisset, dictum est ei: Nonne sciebas deos Libombo morosos esse? Posthac, ne ea transieris.

Narratur quoque Nuachipaha, Mapoungæ frater, comitali morbo lapsus esse quod idem peccavisset.

App. XIII. § 588. Ubi primum menstruans est mater.

App. XIV. § 669. Mirabili enim modo putantur vulnera non sanari posse dum æger homo cum hominibus inter se cœuntibus communicet. Ne via quidem liceret ei iter facere qua utuntur conjuges (la'ba khilaka) si non haberet amuletum quo protegertur.

App. XV. Dicendum etiam aliquid quo § 641 in nota de conjunctione energematis cum coitu dixi confirmatur. Cum ægro homini amuleta ab exorcista data sunt, non statim induuntur. Conjugem petit et postera nocte cum ea dormit. In coitu, uxori est succis a viro et femina emissis inlinendum amuletum quod ad collum nondum illigatum servavit. Videtur ea unctione potentia spiritus malefici præstantissime vici, nam non ante hoc factum putatur *hondlola* (purificatio) completum esse.

Traductio facta est a Doctore E. Lecoultre cui gratias ago.

H.-A. J.

ERRATA

- Page 39, ligne 7. Au lieu de : cueiller, lire : *cuiller*.
- » 71, » 19. Au lieu de : §§ 192—194, lire : §§ 192—195.
 - » 96, ligne 11. Au lieu de : vendus, lire : *vendues*.
 - » 117. Faire précéder le troisième alinéa de § 225.
 - » 117, ligne 28. Au lieu de : § 137, lire : § 138.
 - » 117, dernière ligne de la note. Au lieu de : (Voir § 267), lire : (Voir § 269).
 - » 128, première ligne de la note. Au lieu de : a rendu facile, lire : *a facilité*.
 - » 168, ligne 3 de la note 1. Au lieu de : § 268, lire : § 269.
 - » 171, » 3 depuis le bas. Au lieu de : § 287, lire : § 286.
 - » 221, » 8 depuis le bas. Au lieu de : Voir page 184, lire : *Voir page 185*.
 - » 250, ligne 7 depuis le bas. Supprimer le second *encore*.
 - » 280. Faire précéder le second alinéa de § 510.
 - » 319, » 8. Au lieu de : lui mit, lire : *lui dit*.
 - » 369, légende de la planche. Au lieu de : exorcimes, lire : *exorcismes*.
 - » 401, ligne 1. Au lieu de : sont devenus, lire : *qui sont devenus*.
 - » 420, » 7. Au lieu de : attendaient, lire : *attendait*.
 - » 426, » 6, depuis le bas. Au lieu de : § 642, lire : § 643.
 - » 452, dernière ligne. Au lieu de : § 643, lire : § 644.
-

TABLE

	Pages.
INTRODUCTION	5
Le troisième chaînon de notre trilogie. La transformation prochaine des races africaines. L'urgence qu'il y a à décrire les coutumes des Noirs. Utilité de cette étude. Tobane, un Ronga de Mpfoumo. Nos autres informateurs. But et plan de cet ouvrage.	

PREMIÈRE PARTIE. LA VIE DE L'INDIVIDU.	14
. CHAPITRE PREMIER. — L'Évolution de l'homme.	14
La <i>naissance</i> . Naissances illégitimes. Naissances prématurées. 1-4.	
La <i>première enfance</i> . Cérémonie précédant la première sortie. Choix du nom. La tisane des bébés. Rôle de la lune. Purification de l'enfant. La peau dans laquelle il est porté. 5-10.	
Le <i>sevrage</i> . Durée de l'allaitement. La boulette du sevrage. Séjour chez la grand'mère. 11-12.	
Le <i>jeune garçon</i> . Berger des chèvres. Sa rouerie et ses larcins. Observation de la nature. 13-16.	
Les <i>jeux des Ba-Ronga</i> . Le disque, le petit éléphant, la guerre aux guêpes, les rixes entre bergers, le <i>Homane</i> , le jeu du coléoptère, le jeu de l'oie, les incantations aux lézards et autres bêtes. Croque-mitaine. 17-32.	
L' <i>âge nubile</i> . Disparition de la circoncision. Cérémonie d'initiation. Coutumes immorales de la jeunesse des deux sexes. 33-36.	
Le <i>mariage</i> . Visite du prétendant. Les fiançailles. La visite du fiancé et celle de la fiancée. Les huit actes de la fête des noces. Le mariage par enlèvement. 37-56.	
L' <i>âge mûr</i> . Première année du mariage. L'accomplissement du « cercle ». Guidja, un homme qui a réussi. Les marmites, les épouses et la fortune. 57-63.	
La fixation de la <i>couronne</i> , signe de l'âge adulte. Disparition de cette coutume. 64-70.	
La <i>vieillesse</i> méprisée et abandonnée. Malheur des vieillards en temps de guerre. 71-73.	
La <i>mort</i> . L'agonie. Position donnée aux membres du mourant. Ablution du cadavre. La fosse, maison du mort. Attitude donnée au défunt. Le rameau du « nkanye ». Acte religieux après l'enterrement. Cris de deuil. Cérémonie de purification. Cimetières. Notion du tombeau. Visites de deuil. Chants funèbres. Tonsure. 74-94.	

Fermeture de la hutte du décédé. Adjudication de l'héritage. 95-100. Pages

CHAPITRE II. — L'Évolution de la femme. 59

Composition d'examen décrivant le *cycle de la vie* d'une femme ronga. 101-105.

Éducation des filles. Idées sur la beauté féminine. Moyen pour les délaissées de se procurer un mari. 106-109.

Vie laborieuse des femmes. Belles-filles et belles-mères. L'entrée en ménage. Cas des femmes stériles. *L'adultère*. Comment on le découvre. Son châtiment. Absence de l'idée de chasteté. 110-118.

Veuvage. Fuite dans la brousse. Démarche préliminaire de l'héritier du défunt. Adjudication des veuves. Situation juridique des veuves remariées. 119-126.

L'amour pour la glèbe. 127.

DEUXIÈME PARTIE. LA VIE DE LA FAMILLE ET LA VIE DU VILLAGE. 70

CHAPITRE PREMIER. — La Vie de la famille. 70

Relations entre les divers membres de la famille. Égoïsme des maris. Tendresse des parents. 129-130.

Étrangeté des *relations de parenté*. Généalogie de Tobane. Ressemblances et différences entre le système familial ronga et le nôtre. Notion du « nouanā », du « tatana », de la « mamana ». L'oncle paternel et l'oncle maternel. « Maloumé » et « Moupasyana ». Clé de l'énigme : Les lois d'héritage des veuves. Notion du « makwabo ». Position du fils aîné. Relations entre beaux-parents. Le grand « Mokonouana ». Raison de cette étrange relation. Les « tinamo ». 131-154.

Cas de *prohibition du mariage*. Prohibition résultant de la communauté du sang, de l'achat des femmes. « Bouchaka » et « Boukonouana ». La coutume « de tuer les scrupules. » 155-164.

L'*achat des femmes* (lobola). Objets employés pour le paiement. Bœufs, pioches, livres sterling. Prix d'une épouse. Le « lobola » n'est pas un pur achat. Sa valeur sociale. Situation de la femme achetée. Dettes de « lobola ». Douaires imparfaitement payés. Cas où l'épouse meurt prématurément. Les « mahloko ». Jugement de Zebedeia sur le « lobola ». 165-179.

La *polygamie* chez les sujets et chez les chefs. A Mpfoumo et au Gaza. L'ambition du Ronga. Comment la polygamie est rendue possible. Femmes et esclaves. La sensualité, cause et effet de la polygamie. Troubles domestiques qui en résultent. Ruine de la famille. Le chef Bingouana. Nécessité de l'extirpation de cette coutume. Un conte angolais : Le Crapaud et ses deux femmes. 180-191.

Le *divorce*. Fuite de la femme. Causes du divorce chez l'homme et chez la femme. Malheur des divorcés. 192-194.

CHAPITRE II. — La Vie du village. 101

Personnes composant un village ronga. Description du village. Huttes, cuisine, *kraal* aux bestiaux, place du *houbo*, 196-199.

Activité des femmes. Labour, plâtrage, travaux culinaires. 200-206.

Activité des hommes. Construction et réparation des huttes. Soins des bestiaux. Champ

	Pages.
de tabac. Fabrication des ustensiles. Chasse et pêche. Jeu du <i>tchouba</i> . Fumer le chanvre. Fêtes de bière. Orgies et chants. Visites de politesse. Visites pour dettes. Discussion des affaires. L'indigène et le travail. Nécessité d'une transformation. 207-222.	
<i>Le maître du village</i> , chef et père. Distribution de la viande d'un bœuf entre parents. Corvées. Sa position de juge de paix. Rôle du conseil de famille. Pères indignes 223-231.	
<i>Disparition du village</i> . Cas où elle se produit. Intervention du <i>moupsyana</i> . L'adoption. 232-235.	

TROISIÈME PARTIE. LA VIE NATIONALE. 124

CHAPITRE PREMIER. — L'Évolution du chef. 125

<i>Naissance et jeunesse</i> . 238-242.	
<i>Mariages non valables</i> . Droit royal à cet égard. 243-244.	
<i>Couronnement du chef</i> . Mort de son père, cachée un an. Discussion préparatoire entre membres de la famille royale. Réunion de l'armée. Élévation et présentation d'un nouveau chef. <i>Bahété!</i> Exécution du chant national. Danse du chef. Festoiments. 245-253.	
<i>Mariage officiel du chef</i> . Préparatifs. Perception du douaire. Comment on procéda pour Nouamantibyane. Sa fiancée, Mémalengane. Discussions avec les autorités de Matolo. Fête de mariage. Trousseau de la reine. Construction du nouveau village. 254-264.	
<i>Le Règne</i> . Appareil de la Royauté. Descriptions exagérées des anciens chroniqueurs. Établissement de chefs au second degré. Dangers de ce système. Prérogatives du chef. Impôt sur la chasse, sur les bêtes de boucherie. Impôt ordinaire. Corvées. Droit de <i>louma</i> . Fête du <i>bokagne</i> . <i>Louma</i> des dieux, du chef, des guerriers, de tout le monde. Chant des femmes s'acquittant de l'impôt. Fêtes de l'hiver: la <i>bou-nanga</i> . Survivance du chef. 265-284.	

CHAPITRE II. — La Cour et le Tribunal. 149

<i>Le Village du chef</i> . Les conseillers. Grands conseillers. Conseillers de l'armée. Conseillers pour les affaires étrangères. Surveillants. 285-286.	
<i>Le Héraut</i> . Réveille-matin des chefs indigènes. Encenseur et parfois insulteur. <i>Mabobo</i> . 287-290.	
<i>L'Insulteur</i> attitré. Il fait honte aux belles-sœurs! 291-292.	
Visites d'étrangers. Actes de soumission. Les mots prohibés. Les fêtes de la cour. 293-297.	
<i>Le Tribunal du chef</i> . La discussion indigène. Causes dont le chef connaît. Rixes, meurtres, vols niés. Amendes. 298-301.	

CHAPITRE III. — L'Armée. 158

<i>Histoire de l'instinct guerrier</i> chez les Ba-Ronga. Le Monomotapa. Temps où l'on ignorait les armes de guerre. Invasion du pays par la race actuelle. Révolution de ces derniers siècles. Transformation causée par les Zoulou. Chaka. Manoukoci. Guerres durant ce siècle. Terminologie zoulou. 302-306.	
---	--

- Pages.
- Costume et armes de guerre.* Apparition de Tcharli. Origine du costume guerrier. Casque, collier, ceinture, brassières, jambières, bracelets. Mouchoir de poche. Casse-tête, assagaies, hachettes, couteaux, boucliers. Fusils. 307-314.
- Mobilisation.* Trompette d'alarme. Formation des régiments. L'appel aux rangs. Le cercle de l'armée. 315-320.
- Chants de guerre.* « Sabela nkosi. Nouayéyé. Zim'thini. Abafo. Ngambala. Loko ku ti qa ». La permission de tuer. Nouamantibyane entre ses conseillers et ses jeunes gens. 321-324.
- La médecine de la guerre.* Superstition à propos de son efficacité. Comment elle s'administre à Zihlahla, au Nondouane, chez Goungounyane. Les sept actes de la médication dans le pays de Mapoute. Le « nyokouénkoulou » du Nondouane. 325-337.
- Manière dont les indigènes combattent* entre eux. Batailles avec les Blancs. Celle de Makoupé. Surprises et trahisons. Plan de la grandissime expédition de 1895. Défiance mutuelle. Panique de l'armée de Matolo. Le mot d'ordre. Règles suivies sur le champ de bataille. Le premier, le second et le troisième tueur. La danse guerrière. Un homme à tuer ou deux bœufs? Le vertige des héros. Manière de faire passer la soif du sang. Trophées de guerre. Trophées de paix. 338-350.

QUATRIÈME PARTIE. LA VIE AGRICOLE ET INDUSTRIELLE. 183

CHAPITRE PREMIER. — La Vie agricole. 184

- Le Sol* du pays rongga. Collines de sable et « nyaka » des vallées et des marais. Répartition de la population. Système de propriété foncière. Concessions gratuites, inaliénables. Rôle des pots de bière. Conflits résultant de l'augmentation de la population. Les bornes. Les routes. 353-361.
- Produits et culture du sol.* Végétarisme des Ba-Ronga. Maïs, sorgho, millet. Légumes. Graisses. Patates, courges, légumes verts. Fruits et cidres. « Kouakoua » et « sala ». Fruits exotiques. Tabac. Commencement des labours. Défrichement, semailles, sarclage. Duel avec les moineaux. Récoltes. Séchoirs. 362-372.
- Élève du bétail.* Le troupeau de bœufs. Traite des vaches et usage du lait. Notions sur l'élevage du bétail. Chèvres. Volailles. Viandes équivoques. 373-378.
- La cuisine.* Légende sur l'origine du feu. Le briquet indigène. Le sel. Art culinaire: « Tihobe, mapa » sauce d'arachides. Le grand repas. Gloutonnerie et gourmandise. Abstention de certaines viandes. La bière indigène et l'eau-de-vie. L'alimentation des Ba-Ronga et la civilisation. 379-388.

CHAPITRE II. — L'Industrie des Ba-Ronga. 207

- Le Vêtement.* Costume d'autrefois (mbaya) et d'aujourd'hui (madjioba). Vêtement des femmes. Introduction des étoffes européennes. Accoutrements grotesques. Jeunes dandys. Goût pour les ornements. Tatouage. Oreilles percées. « Tingoya ». Usage de l'ocre. Bracelets. Les perles. La tabatière. Progrès réalisés. 389-403.
- L'Habitation.* Hutte rongga. Construction du toit et du mur. Mise en place du toit. Le chaume. La couronne du sommet. Plâtrage. Porte en bois de palmier. Manière

- Pages
- d'éloigner les chouettes. Comment on supplée au manque d'armoires. Abris primitifs et greniers. 404-414.
- Les Ustensiles.* Matériaux fournis par la nature. — Poteries, œuvre des femmes. Fabrication d'une marmite. Divers produits de la céramique indigène. — Vannerie, œuvre des hommes. Le palmier nala. Préparation des pailles grises. Vernissage des pailles noires. Les cinq principaux produits de la vannerie ronga. Familles de vanniers. Nattes. Ficelle. Termes techniques pour ces travaux. Bateaux cousus. — Sculpture. Le « nkouchlou ». Objets d'usage courant. Calebasses décorées. Tabatières d'ébène. Oreillers de bois. Figure humaine. Tigre monumental. — Métallurgie. Origine du fer. Principaux objets forgés par les Ba-Ronga. Art de tresser le fil de fer et de laiton. 415-439.
- Le Commerce.* Absence de monnaie et système primitif de numération. Faculté arithmétique. Le jeu du nyenguéli-mouné. Relations commerciales avec les Blancs dans les siècles passés. A la fin du XVIII^e siècle. Expéditions de commerce dans l'intérieur. Chants des marchands. Trafic des peaux avec Gaza et le Zouloulouland. Caoutchouc. Diminution du commerce. Ses causes. Travail manuel rémunérateur. Arrivée des Banyans. Effet désastreux de l'avènement de l'argent sur l'industrie indigène. 440-448.
- Problème de la stagnation industrielle des Noirs.* Elle ne s'explique pas par une incapacité originelle de développement. Elle provient surtout du règne absolu de la coutume. Ce conservatisme extrême est le résultat de l'isolement géographique et de l'absence de l'écriture. 449-455.

CINQUIÈME PARTIE. LA VIE LITTÉRAIRE ET ARTISTIQUE. 250

CHAPITRE PREMIER. — La Littérature des Ba-Ronga. 251

- Caractéristique de l'esprit bantou. Vive imagination, incohérence et subtilité. Genres de littérature cultivés par les Ba-Ronga. 457-459.
- Les Énigmes.* Proverbes. Devinettes. Énigmes doubles. Le « tekatekisana ». Énigmes aisément compréhensibles. Rapprochements curieux. Énigmes historiques. Allitérations. Énigmes incompréhensibles. 460-490.
- Les Chants.* Quatorze catégories ! La danse ronga. La musique. « Timbila ». Chants énigmatiques. Le moineau pillard. Chants de noces, simulacre d'insultes. Chants de Rongué. Nouakoubyélé. Le beau danseur à la taille élancée. Le chant des fuyards. Le Rongué à Chirindja, comédie en cinq actes. 491-505.
- Les Contes.* Leur antiquité. Le folklore ronga, intermédiaire entre celui du Zambèze et celui des Ba-Souto. Hlakanyana et les Contes d'animaux. 506-511
- Neuf contes nouveaux* en ronga avec traduction française : Doukouli. Sikouloumé. Moutikatika. Nouahoungoukouri. La fille et la femme de Mboukouana. Longoloka. Grosse-Tête. Les Souris. Le Gambadeur de la plaine.

CHAPITRE II. — L'Art médical des Ba-Ronga. 363

- Leur ignorance de l'anatomie. Superstitions quant à la cause des maladies. Localisation des symptômes. Noms indigènes des maladies. Connaissance empirique des simples. Spoon et Kokolo. 512-520.

	Pages.
Anesthésiques. Applications pour les hémorragies. L'ordonnance pour la dysenterie.	
Vermifuges. Inoculation de cendre de serpent. Prescription pour guérir l'hématurie au moyen de fèves. Purgatifs. 521-529.	
Les ventouses. Les bains de vapeur. La cautérisation au moyen du pied. La purification finale. Art médical ou superstition? 530-534.	

SIXIÈME PARTIE. LA VIE RELIGIEUSE ET LES SUPERSTITIONS. 377

La Religiosité chez les Ba-Ronga. Fleurs d'espérance. Lumière diffuse. Les deux séries d'intuitions religieuses. 535-537.

CHAPITRE PREMIER. — Le Culte des Ancêtres. 379

Le conte de Saboulana, l'amie des dieux. 538.

La Notion des dieux. Chikouembo, esprit des morts. Dieux adultes et dieux enfants. Dieux du pays, anciens chefs. Dieux de la famille, ancêtres. Dieux de la brousse. Leur caractère malveillant. 539-544.

Les Bois sacrés. Cimetières des chefs. Forêt de Libombo. La terreur qu'elle cause. Une visite au bois sacré. Légende du « sala » plein de vipères, de l'enfant-dieu, de la musique des dieux. Guiguiseka. Les chèvres vues par Spoon. La mort de Mapfindlène. Le sacrilège de Nkolélé. L'ancre du Tembé. Les sacrifices humains à Mpfoumo et Matolo. 545-557.

Les Sacrifices. La prêtrise chez les Ba-Ronga. Nkolélé, le vieux sacrificateur. Son horrible aspect. Son conservatisme extrême. Sa plus proche parente! Théophanie au bois sacré en 1895. Le « tso » sacramentel. La prière aux ancêtres. Le sort final de la poule offerte aux dieux. Sacrifice au pied des arbres, à l'entrée du village. But du sacrifice : préventif et expiatoire. Le sacrifice des rancunes. Pourquoi la manipulation du sang? 558-565.

Spiritualisme et particularisme de ce culte. Pas d'idoles. Animisme plutôt que fétichisme. Rôle des serpents, incarnations transitoires des dieux. La grande « mhamba ». Usages des ongles et des poils des chefs décédés. Arche de l'alliance, drapeau sacré! Histoire de la « mhamba » du Tembé. Caractère national de cette religion. 566-571.

Légendes des origines et idées sur la vie à venir. Indifférence relative vis-à-vis de la question des origines. Le mythe du Caméléon et du Grand Léopard. La mort, résultat d'un accident. Vengeance des petits bergers. Le premier homme et la première femme. Croyance dans la vie à venir; elle semble s'être affaiblie. Un sceptique ronga. *Légende de Nouali* (Myali), le créateur. Son invisibilité. Ses miracles. Sa grotte. Ses relations avec Mosilekatsi et Mozila. Son explication de la mort. Prophètes mystificateurs. 572-578.

CHAPITRE II. — La Notion du Ciel. 408

Arrière-fond de la religion grecque et de la religion ronga. Difficulté de l'étude de ce sujet. 579.

Définition du Ciel. Tilo = zoulou. Ce qu'en disent Camilla et Mandlati. C'est le lieu du

- Pages.
- repos. Antique refrain. C'est une puissance plus ou moins impersonnelle. Il préside aux convulsions des enfants, au bonheur et au malheur des hommes, aux phénomènes atmosphériques. Chant de deuil. Rôle du Ciel dans les contes. 580-586.
- Coutumes en rapport avec l'idée du Ciel.* — *Le Ciel et les jumeaux.* Malédiction reposant sur les naissances multiples. La mère-Ciel et les enfants du Ciel. Rite de purification. Une naissance de jumeaux à Khocène. Chez les Herero. Le Ciel et la pluie. Mégères vêtues d'herbe. Curage des puits. Aspersion de la mère-Ciel et des tombeaux des ancêtres et des jumeaux. Le Ciel et le « Nounou ». Les pseudo-hannetons de Delagoa. Rôle de la fille jumelle. Chants impurs. Penthée et les bacchantes ! Le Ciel, les orages et les voleurs. L'Eclair-Epervier-Ciel. Comment Nouagoulène se procure la médecine pour découvrir les voleurs. Sa prière adressée au Ciel. Jugement de Dieu ! Le Ciel et les Baloungouana. Les deux petits hommes tombés du Ciel à l'occasion des sauterelles. Les habitants du Ciel. 587-600.
- Origines de la notion du Ciel.* Aspiration à une religion naturaliste ou reste de monothéisme ? Tendances peu mythologiques de l'esprit rongas. Relations entre les Baloungouana et le nom de Dieu, Moloungo. Rapports entre les deux séries d'intuitions religieuses des Ba-Ronga. 601-607.

CHAPITRE III. — La Sorcellerie et les Possessions.

426

L'absence de la notion du Dieu transcendant et l'ignorance scientifique déterminent un grand développement de la superstition. Deux sortes d'influences occultes : les sorts et les esprits. 608-611.

La sorcellerie. Doctrine psychologique de la double existence des « baloyi ». Sorts jetés sur les champs et le bétail. Chants de sorciers. Sorciers bienfaisants. Franc-maçonnerie des jeteurs de sorts. Divers moyens employés pour les conjurer. Emprisonnement dans la hutte du malade. Consultation par les osselets. Divination par extase. L'ordalie ou épreuve du « mondjo ». Moudlayi, le roi des sorciers. Punitions infligées. Origine de cette superstition : cannibalisme, haine, rêves. Le mystère qui l'entoure. 612-627.

Les possessions. Leur origine récente et leur grand développement. Possession zoulou et ndjao. Origine et diagnostic de ces maladies. Le « gobela ». Traitement préliminaire. L'exorcisme au moyen des chants et des tambours. Rôle des osselets. Le sabbat. « Réveille-toi, le jour a lui ! ». La crise du possédé. Le nom proféré. La satisfaction par le sang. Conjuration définitive des esprits. Purification finale. L'épreuve par le coq. Caractère religieux de ces manifestations. Nature de la maladie. Rapport avec les troubles des démoniaques. Part du mystère. 628-642.

CHAPITRE IV. — Divination, présages, amulettes, superstitions diverses. 452

La divination. C'est un métier. Dons de seconde vue. Les sept ou huit moyens de la mantique rongas. La courte bûche. Le philtre enchanté. Le petit gobelet et la petite calebasse. Les osselets. Le panier de Spoon. Son contenu. Astragales et adjuvants. Système d'interprétation. Horoscope à propos d'une femme malade ; un trésor perdu. Initiation des jeteurs d'osselets. Grande diffusion de ce moyen de divination en Afrique. Rapport avec l'astragalomancie des Grecs et les dés européens. Sincérité relative des devins. 643-657.

	Pages.
Différence à faire entre devins, thaumaturges, médecins, exorcistes, divinateurs, sorciers et prêtres.	658.
<i>Les présages.</i> Présages défavorables : l'escargot, la grosse vipère, le boa, les serpents, le petit oiseau invisible, la « vuivre », les étoiles filantes, la lanterne magique des missionnaires! Présages favorables: le coléoptère Mbombolosi, le Chourua-chouruana, l'éternuement.	659-663.
<i>La théorie des amulettes.</i> Grand vague des idées animistes. Les notions de malheur, de souillure et d'interdit. Rôle des amulettes. Amulettes préventives contre la morsure des serpents, le parasite de la peau et le vertige. Amulettes pour les ulcères. Amulettes pour faire l'épreuve de la guérison ou pour la parachever. Le grelot. Les doigts de poule. Amulettes des possédés.	664-676.
<i>L'interdit.</i> Le « yila », défense sacrée. Premier linéament d'une moralité supérieure. Diverses catégories d'interdictions. Celles que dictent la coutume, la pudeur, le respect.	677-683.
CONCLUSION	
L'avenir de la tribu africaine. Influences démoralisantes de la civilisation. Nécessité du christianisme dans cette évolution. La gloire de la race inférieure : bien servir. L'avantage que tous y trouveront. Miracle opéré par la religion du Christ. Possibilité de la transformation religieuse des Noirs en vertu de la concordance relative de leurs idées religieuses et morales avec celle de la révélation supérieure. Naissance de la foi au Dieu chrétien. Idéal de la Société noire régénérée.	684-700.
I ^{er} SUPPLÉMENT — Les notions de parenté chez les Ba-Souto	487
II ^{me} SUPPLÉMENT. — Appendices	489



RAPPORT

SUR

LA MARCHE DE LA SOCIÉTÉ NEUCHATELOISE DE GÉOGRAPHIE

pendant l'année 1896

PRÉSENTÉ PAR

M. JAMES COLIN, *Président.*

Mesdames, Messieurs,

La séance générale du printemps de l'année dernière a eu lieu le 23 avril 1896, et s'est ouverte, comme vous vous le rappelez, par une conférence sur l'Abyssinie de M. le professeur Zobrist.

Votre comité s'est régulièrement réuni le premier jeudi de chaque mois pour gérer les affaires de la Société, et, sans parler des lettres et ouvrages reçus ou envoyés, il s'est occupé de l'organisation de conférences propres à intéresser le public et à provoquer de nouvelles sympathies à notre Société. Cette tâche nous a été facilitée par la présence, à Neuchâtel, de nombreux missionnaires dont plusieurs sont nos compatriotes.

La première de ces conférences a eu lieu à Saint-Blaise le 10 septembre dernier à l'occasion de notre fête d'été, tant de fois renvoyée, et dont le succès a dépassé nos espérances. Un temps magnifique, des orateurs de choix, une chaude réception de nos

amis de Saint-Blaise, tout a contribué à la réussite de cette réunion. La prochaine assemblée d'été aura lieu dans le district de Boudry où nous comptons un certain nombre de membres effectifs.

Plusieurs de nos membres ont répondu à l'invitation qui nous avait été adressée par le Comité de la Société genevoise de Géographie, chargée d'organiser à Genève le congrès suisse de Géographie. Ce congrès a eu lieu naturellement pendant, et à l'occasion de l'Exposition.

Nous avons obtenu, pour la collection de notre *Bulletin*, une médaille d'argent à l'Exposition nationale suisse; cette distinction est pour nous un précieux encouragement. Nous chercherons constamment à progresser dans la voie où nous sommes engagés.

L'intérêt de notre *Bulletin* doit se maintenir et, mieux encore, se développer. Dans mon dernier rapport, je signalais la décision prise par le comité de réduire les dimensions du *Bulletin* afin d'équilibrer nos dépenses avec nos recettes; cette sage mesure nous permet aujourd'hui de vous présenter une situation prospère et bien faite pour nous satisfaire, puisque, grâce surtout aux conférences de M. Junod, à la Chaux-de-Fonds et au Locle, le nombre de nos membres s'est sensiblement accru et dépasse même 400. Si cette marche en avant se soutient, comme du reste nous pouvons l'espérer, nos ressources augmenteront aussi et nous permettront de faire pour notre *Bulletin* certaines dépenses que nous devons nous interdire actuellement. La publication des conférences de M. Junod, entre autres, nous obligera, l'année prochaine, à imprimer un important volume, mais nous avons là un travail si intéressant que nous ne pouvons pas laisser passer l'occasion de le faire paraître au plus tôt.

Nous avons malheureusement à enregistrer la mort d'un de nos membres honoraires les plus illustres, M. le baron de Mueller à Melbourne; ce savant botaniste est décédé en septembre 1896, et des membres effectifs suivants: MM. Wasserfaller, greffier au Landeron, le 26 juillet 1896; Auguste Grether, horloger aux Ponts, en janvier 1897; et Léon DuPasquier, le jeune géologue que notre Académie s'honorait de posséder au nombre de ses professeurs, le 1^{er} avril de cette année.

Notre bibliothèque continue à s'enrichir de nombreux ouvrages, cartes, photographies. Vous en trouverez la liste dans le *Bulletin*. Je rappelle aux membres de notre Société que notre bibliothèque peut être consultée par eux et qu'en s'adressant à notre archiviste.

bibliothécaire ils pourront, contre reçu, emporter des revues ou d'autres livres à la maison.

En terminant, j'adresse nos remerciements les plus sincères à nos dévoués conférenciers: MM. Thomas, Buchs, Junod, Jacottet, Grandjean, Christol et Perregaux; à ce dernier surtout qui a bien voulu nous entretenir aujourd'hui du fétichisme à la Côte d'Or et que j'accompagne de tous mes vœux dans sa nouvelle patrie d'Afrique.

BIBLIOGRAPHIE

× D^r M. RAJNA. *L'ora esatta dappertutto*. L'heure exacte partout ou moyen simple de régler les horloges sur le temps moyen de l'Europe centrale dans un endroit quelconque de l'Italie, avec quatre cartes géographiques, dix figures dans le texte et un appendice sur l'art gnomonique, le tout précédé d'une préface du professeur G. SCHIAPARELLI. Grande brochure de 123 pages publiée chez U. HOEPLI à Milan, 1897. Prix : 4 fr.

Dans ce livre qui contient aussi un calendrier astronomique pour l'année 1898, le savant astronome de l'Observatoire de la Brera, à Milan, expose un moyen très simple de régler les horloges sur le temps de l'Europe centrale. La première partie de l'ouvrage contient les éléments astronomiques nécessaires au public en général ; l'auteur y insiste particulièrement sur les observations à faire au lever et au coucher du soleil et de la lune ainsi qu'au commencement et à la fin du crépuscule civil. Pour cela, il a calculé des tables spéciales permettant de ramener sans difficulté, au parallèle de Milan, les observations faites sur un parallèle quelconque d'Italie et des régions voisines. L'usage de ces tables est simple et une foule d'exemples en rendent l'emploi facile. Dans le chapitre II, l'auteur traite magistralement l'unification du temps et le système des fuseaux horaires ; au chapitre III, il s'occupe de l'heure civile et de la manière de la déterminer à l'aide du temps vrai solaire. L'appendice est un traité en trente pages, sur la manière de tracer une méridienne sur un plan vertical.

Bref, *l'Ora esatta dappertutto* est un livre très utile, destiné à rendre de réels services et auquel je souhaite le meilleur succès.

Zobrist.^{T.}

Dr VINCENZO GROSSI. *Nel paese delle Amazzoni*. Roma. Tipografia dell'Unione cooperativa editrice, Via di Porta Salaria, 1897. Prix : 2 fr.

« Dans le pays des Amazones » du Dr Vincent Grossi, professeur d'ethnologie américaine à l'Université de Gênes, est une étude très suggestive du bassin immédiat du fleuve des Amazones, c'est-à-dire des États brésiliens de « Las Amazonas et Graô Para », accompagnée d'une carte à l'échelle de 1 : 16 000 000. Ce manuel de 130 pages comprend les chapitres suivants : Hydrographie, climat, flore, faune, population, villes et villages, produits naturels, navigation et commerce, les forêts vierges, mythes et chansons des indigènes du Brésil ; c'est un livre écrit spécialement au point de vue de la navigation et du commerce italiens. Par cette publication, l'auteur n'entend pas faire de la science pour les géographes de profession, mais plutôt une œuvre de vulgarisation. Il s'adresse au peuple italien et plus particulièrement aux négociants de son pays qui cherchent des débouchés nouveaux et aux émigrants qui désirent acquérir des terres fertiles à cultiver.

Cette publication arrive très à propos puisqu'il vient de se former à Gênes, grâce à l'initiative du député G. Gavotti, une Compagnie de navigation à vapeur : *La Ligure Brasiliana* touchant régulièrement Marseille, Barcelone, les Açores, Para, Obidos, Manaus, Maranhão et Ceara avec des vapeurs de première classe de cinq mille tonnes qui partent de Gênes tous les quarante jours.

La Ligure Brasiliana ouvre donc au port de Gênes et à l'Italie entière une ère nouvelle d'exportation et d'importation et les détails très intéressants et très précis que l'auteur donne sur le pays de l'Amazonie désormais accessible à la colonisation rendront un réel service à ceux qui voudront trafiquer dans ces lointaines contrées. Le livre entier sera du reste le meilleur et indispensable conseiller de ceux qui auront le courage de s'y fixer pour tenter la fortune. *Zobrist.*

ED. QUARTIER-LA-TENTE. *Le Canton de Neuchâtel*. Revue historique et monographique des communes du canton. 1^{re} série : *Le district de Neuchâtel*, livraisons VI à IX. ATTINGER frères, Neuchâtel, 1897-1898.

Nous ne pouvons que répéter les éloges décernés à cette utile et consciencieuse publication aux tomes VIII et IX de notre *Bulletin*. Les livraisons que nous avons sous les yeux ont trait à Serrières, ce faubourg de Neuchâtel dont la réputation, grâce au chocolat Suchard,

est universelle et à Neuchâtel même. L'auteur ne se contente pas d'affirmations souvent répétées, mais sans fondement réel. Jusqu'à plus ample informé, dit-il, dans le chapitre relatif à la vie religieuse, nous croyons que la tradition en vertu de laquelle la Bible d'Olivet an aurait été imprimée à Serrières ne repose sur aucune donnée positive.

Les livraisons VII, VIII, IX se rapportent aux chartes et franchises de la ville de Neuchâtel, aux relations de Neuchâtel avec la ville de Berne et avec d'autres villes, aux autorités et fonctionnaires, aux mœurs, coutumes et usages communaux, aux domaines de la ville, aux édifices destinés aux services communaux, à la statistique de la population, de 1750 à 1897 (de 3666 habitants, la population s'est élevée, en 150 ans environ, à 19022), aux fêtes bourgeoises (Bordes, Armourins); à ce propos, la date du 31 octobre 1866, page 570, doit être remplacée par celle du 31 octobre 1868; aux corporations bourgeoises de métiers et à la vie religieuse. On le voit, par cette rapide et sèche énumération, l'ouvrage de M. Quartier-la-Tente est une mine de précieux renseignements puisés aux meilleures sources.

C. K.

- OTTO BASCHIN. *Bibliotheca geographica*, herausgegeben von der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band III, Jahrgang 1894. H. W. Kuhl, Berlin, 1897.

Le tome III de la *Bibliotheca geographica* est aussi minutieusement établi que les précédents. Il ne renferme pas moins de 9700 articles. Nous émettons le vœu que l'auteur puisse bientôt publier les volumes de 1895, 1896 et 1897 afin que les travailleurs aient en mains, le plus vite possible, l'indication des ouvrages les plus récents. C. K.

- Dr ALOIS GEISTBECK. *Bilder-Atlas zur Geographie von Europa mit beschreibenden Text. Idem. Ausser-Europäischen Erdteile*. 2 volumes. Bibliographisches Institut. Leipzig und Wien, 1897.

L'enseignement de la géographie se transforme d'année en année. Heureux les élèves d'aujourd'hui auxquels la science est présentée sous un aspect autrement aimable et attrayant que jadis. Les moyens intuitifs, jadis complètement dédaignés, se multiplient tout en s'améliorant. Le Dr Alois Geistbeck vient de publier deux très intéressants albums, avec texte explicatif, de planches en général des mieux choisies et fort bien gravées. D'un format très maniable, ces volumes

devraient être dans les mains de tous nos élèves de l'enseignement moyen, d'autant plus que le prix en est fabuleusement bas : Frs. 2,85 pour le premier et Frs. 3,45 pour le second. C. K.

Lexique géographique du Monde entier, publié sous la direction de M. E. Levasseur (de l'Institut), par J.-V. BARBIER, secrétaire général de la Société de Géographie de l'Est, avec la collaboration de M. ANTHOINE, ingénieur, chef du service de la carte de France au Ministère de l'Intérieur. BERGER-LEVRAULT et Cie, Paris, 1896-1897. ☒

Continuation d'un excellent dictionnaire géographique dont nous avons déjà parlé aux tomes VIII et IX du *Bulletin*. Certains articles, Crète, Cuba, par exemple, sont de la plus haute actualité. Signalons une ou deux erreurs. Fascicule 15 : Cudrefin n'est pas une escale de la navigation sur le Léman, mais sur le lac de Neuchâtel. Fascicule 17 : Article Doubs, dép. La Chaux-du-Milieu est annexée indûment à la France ; elle fait partie du canton de Neuchâtel. Cette erreur se retrouve au reste dans la géographie du Doubs de Joanne. Même article, Ferchotte-le-Haut est devenue Ferchotte-le-Haut. S. P.

GODEFROI KURTH. *La frontière linguistique en Belgique et dans le Nord de la France*. Tome I^{er}. Société belge de librairie, Bruxelles, 1896. 6

Les études de toponymie ont pris, depuis quelques années, une importance exceptionnelle. Les considérations politiques n'y sont pas étrangères. La question des langues et des nationalités est devenue, en notre vieille Europe, l'objet de préoccupations plus ou moins désintéressées.

L'ouvrage de M. Godefroi Kurth est une contribution des plus précieuses à l'étude de la frontière linguistique de l'allemand et du français, puis du flamand et du français, en Belgique et dans le Nord de la France. Fortement documenté, ce volume de près de 600 pages est bien le travail le plus complet et le plus sérieux qui ait paru en Belgique sur ce sujet spécial. Nous nous réjouissons vivement de lire le tome II qui doit paraître cette année avec une carte des langues.

S. P.

Au Foyer Romand. Étrennes littéraires pour 1898. F. PAYOT, éditeur, Lausanne. 6

Le volume de cette année ne le cède en rien aux précédents. Précédé d'une préface due à la plume de M. Gaspard Vallette, ce recueil de

morceaux en prose et en vers renferme de délicieux petits chefs-d'œuvre que chacun a lus ou lira en notre pays romand. R. N.

- ⊗ PIERRE VAUCHER. *Esquisses d'Histoire Suisse (1291-1513)*, 2^e édition revue et corrigée. H. MIGNOT, Lausanne, 1898.

Dégagée des notes qui en faisaient trop spécialement un ouvrage d'érudition, la seconde édition des *Esquisses d'Histoire suisse* de M. Vaucher se présente sous une forme plus simple et, partant, plus populaire. C'est un excellent résumé de l'état actuel de nos connaissances sur les Origines de la Confédération suisse. Le volume se termine par l'état politique de la Suisse au commencement du XVI^e siècle. Nous espérons que M. Vaucher poursuivra la publication de ses *Esquisses* jusqu'à l'époque contemporaine. R. N.

- ⊗ MAURICE BOREL. *Carte du Creux du Van*, à l'échelle de 1:5000, éditée par la Société des Sentiers des Gorges de l'Areuse. Neuchâtel, 1897. Prix: Frs. 2.

Carte très claire et très exacte dressée d'après les plans cadastraux, les minutes du Bureau topographique fédéral, les levés de M. le professeur A. Dubois et les photographies de M. V. Attinger. L'équidistance est de 5 mètres. Les points de vue, les emposieux sont tous soigneusement indiqués. Cette carte est appelée à rendre les meilleurs services, non seulement aux touristes, mais encore aux hommes d'étude, botanistes, géologues, etc., qui font de la région du Creux du Van l'objet de leurs travaux. E. F.

Lieutenant CHARLES LEMAIRE. *Africaines. Contribution à l'Histoire de la femme en Afrique*. Bruxelles.

Ouvrage de grand luxe, enrichi d'une profusion de phototypies généralement très belles et très claires. L'auteur étudie la femme en diverses contrées du continent africain, des rives enchantées de la Méditerranée aux régions encore barbares du Haut Congo. Tout particulièrement compétent en ce qui concerne l'Afrique équatoriale, le lieutenant Lemaire donne sur les femmes de l'État Indépendant des renseignements ethnographiques d'un très grand intérêt. Il est à regretter qu'aucune table des matières ne vienne faciliter les recherches. A. B.

Lieutenant CHARLES LEMAIRE. *Voyage au Congo*.

Voulez-vous, sans peine et sans fatigue, faire un voyage dans ce

Congo que la prodigieuse activité des Belges est en train de transformer? Feuillotez l'album illustré publié par le lieutenant d'artillerie Lemaire.

Un texte, très net dans sa concision, vous donnera des explications très suffisantes pour l'intelligence des planches d'une fort belle venue dont se compose l'album. Partis d'Anvers, nous terminons nos pérégrinations au Tanganika. A. B.

Sir W. M. CONWAY. *Ascensions et explorations à sept mille mètres dans l'Himalaya*. Traduit et abrégé par HENRI JACOTTET. HACHETTE et C^{ie}. Paris, 1898.

Cet ouvrage, contenant 47 illustrations, renferme le récit des prouesses accomplies par sir Conway dans l'Himalaya occidental. Écrit d'une plume alerte, il se lit avec plaisir. Le chapitre relatif à l'ascension du *Pic des Pionniers* (plus de 7000 mètres) est d'un intérêt palpitant. Nous ne saurions trop recommander ce bel ouvrage à tous ceux que passionnent les récits de voyages et d'ascensions. A. B.

ARTHUR DE CLAPARÈDE. *De Genève à Cercier en ballon*. GEORG et C^{ie}, Genève, 1898

Charmante plaquette de 39 pages dans laquelle l'auteur fait part de ses impressions lors d'une ascension en ballon accomplie à Genève le 31 juillet 1896. A. B.

Une mission française en Abyssinie. Impressions de voyage, par SYLVAIN VIGNÉRAS. Un vol. in-18 jésus, illustré de soixante photographies. ARMAND COLIN et C^{ie}, éditeurs, 5, rue de Mézières, Paris. Broché 4 frs.

L'Europe et particulièrement la France ont à l'heure actuelle les yeux tournés vers l'Abyssinie. On sait avec quel éclat le peuple Éthiopien a révélé sa force de résistance et son énergie dans une guerre dont les incidents sont encore présents à toutes les mémoires. La curiosité du public à l'égard de ce peuple n'avait jusqu'ici pour se satisfaire que des relations de voyage, intéressantes et consciencieuses sans doute, mais déjà anciennes. Ce volume vient donner sur l'Abyssinie, sur son peuple et sur son Empereur, les renseignements les plus récents et les plus exacts.

Attaché à la mission Lagarde, envoyée officiellement par le gouvernement français auprès du Négus, l'auteur était particulièrement bien

placé pour tout voir et pour bien voir. Incidents de la vie de caravanes, descriptions des régions si variées, parcourues par la mission, réceptions merveilleuses faites au représentant de la France, traits de mœurs et particularités de la vie abyssine : voilà pour la partie pittoresque de l'ouvrage.

Les lecteurs, curieux de renseignements exacts, liront aussi avec intérêt les détails précis recueillis sur les lieux mêmes, auprès des gens les mieux informés, touchant l'administration du pays, le fonctionnement de la justice, l'instruction, les charges de cour, l'organisation et la marche de l'armée en campagne, etc. Ils comprendront alors comment ce petit peuple a pu résister victorieusement à une armée européenne solidement constituée, et se rendront compte de l'intérêt qu'il peut y avoir pour nous à entretenir et à améliorer les relations déjà existantes avec ce pays.

Une série de photographies, parfois un peu trop petites et indistinctes, permet aux lecteurs de suivre pas à pas le chemin parcouru par la mission et se faire une idée exacte de la physionomie du pays et de ses habitants.

Annales de Géographie. Bibliographie de l'année 1896, publiée sous la direction de MM. PAUL VIDAL DE LA BLACHE, L. GALLOIS ET EMM. DE MARGERIE. Un vol. in-8° d'environ 300 pages. ARMAND COLIN ET C^{ie}, éditeurs, 5, rue de Mézières, Paris. Prix : Frs. 5.

Les Annales de Géographie, qui ont rapidement conquis l'estime du monde savant et du nombreux public désireux de se tenir au courant, viennent de publier dans une livraison à part, formant un volume d'environ 300 pages, une bibliographie des principaux travaux relatifs à la géographie qui ont été édités en 1896. Cette bibliographie est la sixième parue.

Depuis leur fondation, les *Annales de Géographie* ont ainsi passé en revue chaque année, en les analysant et les appréciant, les travaux publiés l'année précédente. Ce travail est l'œuvre en collaboration de savants français et étrangers qui font autorité en Europe et en Amérique.

Cette bibliographie se compose de deux parties ; d'abord une partie générale, comprenant l'histoire de la géographie et les trois aspects principaux, mathématique, physique, politique, sous lesquels se présente la science ; puis une partie régionale dans laquelle se groupent les écrits ayant un caractère local. Chaque partie est elle-même subdi-

visée de façon à rendre les recherches faciles. Les articles sont numérotés, ce qui permet d'y renvoyer aisément. Enfin un index alphabétique des auteurs analysés et cités termine l'ouvrage. Tout a été combiné pour faire de ce recueil un instrument de travail commode et facile à manier.

On s'est attaché avec le plus grand soin à ne rien laisser échapper de ce qui, par la valeur des recherches, par l'importance des renseignements, ou même par les questions soulevées, mérite d'être signalé au public. Chaque écrit cité est accompagné d'une appréciation ou d'un résumé analytique, qui en indiquent la portée.

OTTO JOSSI. *Meiringen et ses environs*. Nos 186 et 187 de l'Europe illustrée. ORELL FUSSELLI, Zurich.

Dix-sept illustrations et une carte ornent ce volume qui, primitivement, devait être plus considérable. C'est ce qui explique, l'auteur le dit lui-même, que certains points intéressants n'ont pu être esquissés. Malgré cela, ce livret de l'Europe illustrée permet très bien de se faire une idée des merveilles naturelles du Hasli, appelé, à juste titre, « un gros album de charmants paysages ». W. B.

HENRI-A. JUNOD. *Les Chants et les Contes des Ba-Ronga*. Lausanne, G. BRIDEL et C^{ie}, 1897.

Il n'est pas besoin de présenter M. Junod aux lecteurs de ce Bulletin. Ses travaux sur les Ba-Ronga sont bien connus de notre public romand. Grâce à lui, cette tribu, hier encore presque ignorée, est aujourd'hui mieux étudiée peut-être qu'aucune autre tribu africaine.

Il y a deux ans, M. Junod avait donné une importante grammaire de la langue ronga, et cette année même, le *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie* publie une étude ethnographique complète de ce groupe bantou. Le volume dont nous rendons compte est donc une partie d'un tout; elle en est sans doute, pour le grand public, la partie de beaucoup la plus intéressante et la plus attrayante. Elle a surtout, pour ceux qui s'occupent de folklore et d'ethnographie, un intérêt scientifique de premier ordre. C'est un ouvrage dont ne pourra se passer aucun de ceux qui désirent étudier les traditions populaires africaines.

Les recueils de folklore bantou sont d'autant plus précieux qu'ils sont encore plus rares. C'est, si je ne me trompe, Casalis qui, vers 1844, a le premier fait connaître dans ses « Etudes sur la langue Se-

chuana » quelques contes bantou, recueillis chez les Ba-Souto. En 1869 paraissait le grand recueil de contes zoulou (en anglais et en zoulou) de Callaway, le modèle peut-être de toutes les publications de ce genre. A peu près à la même époque le recueil de Steere : « Swahili Stories from Zanzibar » faisait son apparition. Il nous donne le folklore swahili, plus arabe encore que bantou. Dix ans plus tard M. Theal publiait en anglais les contes des Cafres-Xosa (Kafir Folk-Lore). Un certain nombre de contes Herero ont été publiés par Brincker comme appendice de son « Herero Wœrterburch », quelques contes Dualla l'ont été, en allemand, par Meinhof.

Ces dernières années, il semble que la production devienne plus active et que nous allons posséder de nouveaux recueils. Chose curieuse, et qui est tout à l'honneur de notre petit pays, c'est à des Neuchâtelois que sont dues les trois collections les plus récentes, soit, en 1894, les *Angola Folk Tales* de Heli Châtelain, en 1895, les *Contes populaires des Ba-Souto* de E. Jacottet, et enfin le volume de M. Junod. Les Contes du Haut Zambèze, que je suis actuellement en train de publier, seront encore une nouvelle contribution aux mêmes études. Il vaut la peine de faire remarquer la part que les missionnaires neuchâtelois prennent à ces études, et de relever le fait que presque tous les autres recueils sont également dus à des missionnaires protestants. La mission chrétienne donne ici, comme d'ailleurs dans tant d'autres domaines, la preuve qu'elle participe, dans une forte mesure, au progrès de la science. Sans elle, notre connaissance de l'ethnographie africaine et de tout ce qui y touche serait bien réduite.

Le travail de M. Junod se divise en deux parties distinctes. Dans la première, il nous parle de la musique et des chants des Ba-Ronga.

Le chapitre sur le système musical des indigènes doit être signalé à tous ceux qui s'intéressent à ces questions. Il y a là quelque chose d'absolument originel, et une étude qui, à ma connaissance, n'avait jamais été faite. En étudiant avec soin le piano indigène (*timbila*), M. Junod arrive à la conclusion que les Ba-Ronga connaissent notre gamme de huit sons. Signalons encore les chants de chasse et de guerre, et, parmi eux, tout particulièrement la touchante complainte de Nouamantibyane.

Dans la seconde partie, après une très intéressante introduction, M. Junod nous donne trente contes Ronga, dont vingt-cinq d'origine bantou et cinq d'origine orientale ou européenne. Nous avons d'abord les Contes d'animaux. Comme chez les Ba-Souto, les habitants du

Zambèze, du Nyassa, etc., c'est-à-dire partout dans le domaine bantou, c'est le Lièvre qui joue le rôle principal, comme le Renard dans le folklore européen, ou le Chacal dans celui des Hottentots. Les rapprochements entre ces contes et les contes similaires sont nombreux ; il serait curieux de les pousser plus loin. C'est un soin qui doit être laissé aux spécialistes. La Rainette et l'Hirondelle ont aussi, dans le folklore bantou, une importance que ne leur donnent pas les traditions jusqu'ici connues des autres peuples de ce groupe.

Les contes merveilleux sont divisés par M. Junod en trois chapitres intitulés : la Sagesse des petits, les Contes d'ogres, les Contes moraux. Parmi eux, nous signalerons plus particulièrement le n° IX : Piti, le berger, le n° XIV : Nouamoubia, le vainqueur des ogres, et le n° XXIII : Saboulana, l'amie des dieux, un conte religieux unique jusqu'ici dans le folklore bantou. Chemin faisant, dans des notes ou des introductions spéciales, M. Junod signale certains rapprochements ou bien essaie d'élucider quelques problèmes curieux. On pourrait élever des objections à quelques-unes de ses explications ; mais ce n'est pas ici le lieu de les développer. Toutes contribuent d'ailleurs à mieux faire comprendre les coutumes et les institutions indigènes.

Il faut signaler aussi comme très importants, à tous les points de vue, les Contes étrangers. On y retrouve certains thèmes orientaux ou européens déformés ou transformés par l'esprit bantou, et présentés d'une manière très originale. C'est un sujet d'étude des plus intéressants que de suivre sur le vif ces curieuses transformations. Ici, plus qu'ailleurs encore, il y aurait à faire d'importantes comparaisons. M. Junod, n'ayant pas indiqué lui-même l'origine de deux de ces contes, je crois rendre service en la signalant. Le conte n° XXVII : Les trois vaisseaux provient des Mille et une Nuits ; c'est la reproduction très écourtée de la première partie de *l'Histoire du Prince Ahmed et de la fée Pari-Banou*. Dans le n° XXIV Le Jeune garçon et le Grand Serpent la seconde partie (le langage des animaux) provient également des Mille et une Nuits ; c'est l'histoire que raconte, dans l'introduction à ce recueil, le grand vizir à sa fille Sheherazade. Il faut donc, malgré ce qu'en dit M. Junod dans une note (page 314), admettre l'origine indoue de ce conte, bien qu'il soit possible qu'il n'ait pas été emprunté directement aux Mille et une Nuits.

Le peu qui vient d'être dit permet de se rendre compte de la grande importance du recueil de M. Junod ; on ne saurait trop le remercier de tout ce qu'il nous fait connaître, ni le louer suffisamment de la manière dont il s'est acquitté de sa tâche.

E. Jacottet.

Contes populaires des Bassoutos, recueillis et traduits par E. JACOTTET missionnaire, Paris. ERNEST LEROUX. 1895.

Ce joli petit volume forme le N° XX de la collection des contes et chansons populaires de Leroux. Il contient une vingtaine de contes recueillis par M. Jacottet et quelques-uns de ses collègues au sein de l'intéressante tribu des Bassoutos, bien connue en Suisse et en France à cause de l'œuvre missionnaire qu'y ont entreprise dès longtemps les protestants français. Nous avons cherché à caractériser le folklore souto en regard de celui des tribus voisines dans ce volume même, page 279. Il se distingue par le petit nombre des contes d'animaux qu'il contient. Par contre les êtres fantastiques, ogres, loups-garous, hommes à une jambe y abondent. La lecture des contes africains est quelque peu monotone, il faut l'avouer. Les ressources de l'imagination d'ailleurs très vive du peuple bantou ne sont pas très variées. Mais ces histoires présentent néanmoins un très réel intérêt. Recueillies et traduites avec beaucoup de soin par M. Jacottet, elles seront désormais conservées à la science. Ce livre est un document précieux pour les folkloristes qui se livrent à la comparaison des traditions populaires de tous les peuples. Il nous révèle, ainsi que les ouvrages analogues, l'âme des Noirs avec toute sa naïveté enfantine, ses incohérences, mais aussi avec ce sens moral indéniable que les amis de l'Africain aiment toujours à retrouver chez lui. H.-A. J.

Sur le Haut-Zambèze, par F. COILLARD de la Société des missions évangéliques de Paris. BERGER-LEVRAULT, 1898.

L'apparition de ce beau volume a été un véritable événement pour le public missionnaire de France et de Suisse. Sans doute il ne contient pas beaucoup de matériaux nouveaux, puisque, à part une introduction et une conclusion, il se borne à reproduire les lettres du vaillant fondateur de la Mission du Zambèze, lettres que le Journal de la Société de Paris a publiées au fur et à mesure des événements et qui ont toujours vivement impressionné les amis de la Mission. Mais c'est assurément un grand avantage que l'auteur de ces lettres ait pu les réunir lui-même en un splendide in-4°, orné de planches superbes où la perfection de l'exécution n'exclut pas la fidélité.

Nous ne saurions rappeler ici les quatre phases de l'histoire de cette mission, l'une des plus courageuses des temps modernes. C'est, comme le dit la préface, une véritable épopée chrétienne où le lecteur croyant se sent continuellement restauré et réjoui par le spectacle

d'un admirable dévouement pour la noble cause de la Mission. Tel était le but de l'auteur, et il l'a pleinement atteint. Bien qu'il n'ait pas entendu faire une œuvre de science, son livre sera cependant précieux aux ethnographes et aux historiens. Les coutumes de ces peuplades du Zambèze n'avaient guère été étudiées jusqu'ici et l'on recueillera avec profit les détails que M. Coillard indique en passant. Quel étrange phénomène ethnographique que ce Natamoyo, cet homme de la clémence dont la hutte est un lieu de refuge inviolable ! Et quel tableau que celui de cette cour de Léa-Luyi où règnent la défiance, la cruauté, le mensonge, mais où déjà les exhortations du missionnaire ont accompli de grandes transformations ! Les observations psychologiques sur le caractère de la tribu rotsi et sur celui des individus que le missionnaire a le mieux connus offrent aussi un réel intérêt.

A cet égard on pourrait se livrer à une curieuse comparaison entre ces trois grands chefs africains, Khama, Lobengoula et Léwanika, que M. Coillard a vus de près tous les trois et dont il esquisse finement le portrait. Il est instructif de mettre le chef chrétien des Béchuana en regard du païen intelligent mais obstiné qui s'appelait Lobengoula. L'un est heureux et prospère, actuellement, et il conduit son peuple vers le progrès et le bonheur. L'autre a dû être traqué, battu, exterminé parce qu'il s'opposait d'une manière farouche à l'avènement inévitable de la civilisation et à la transformation urgente de son état barbare. Entre deux voici Léwanika, chef principal de la vallée du Haut-Zambèze qui hésite entre le Christianisme et les coutumes des pères... situation tragique, certes ! Et l'on ne peut s'empêcher, en fermant ce beau livre, et après avoir vécu un peu avec ce missionnaire à la plume si noble, de faire des vœux pour cette œuvre difficile et de souhaiter qu'elle sauve le peuple zambézien comme elle a sauvé déjà la tribu des Ba-Souto.

H.-A. J.

LEMIRE CH. *Les Arts et les Cultes anciens et modernes en Annam-Tonkin*. Chez O. DUTHILLOEUL à Douai, 1897.

Sous ce titre, le Résident de France honoraire, M. Ch. Lemire, a publié une brochure de trente-sept pages, dans lesquelles il se dévoile comme un observateur à la fois fin et profond. Il ne s'agit pas, comme on pourrait le croire, d'une simple nomenclature des monuments des Kiams et des Annamites, mais une étude attrayante des arts, des idées religieuses et des cultes des peuples les plus intelligents, les plus artistes de l'Indo-Chine. Nous espérons que cette brochure n'est

qu'une sorte d'introduction et que M. Lemire ne tardera pas à mettre au jour un ouvrage complet sur ce sujet d'actualité. T. Z.

J. de REY-PAILHADE. Ingénieur civil des mines. *L'extension du système décimal aux mesures du temps et des angles*. Paris, GAUTHIER-VILLARS et fils, 1897.

Ici, comme dans ses nombreuses publications, l'auteur poursuit, avec une grande compétence, sa lutte pour le règne complet du système décimal dans tous les domaines de la science. Dans la présente brochure, M. de Rey Pailhade rompt une lance en faveur de la division décimale de la circonférence ; il présente également une planche avec la description de la montre décimale à deux cadrans. Le système étant un réel progrès, nous ne pouvons qu'applaudir au courage et à la persévérance du champion de ces nouvelles idées et faire des vœux pour la réalisation de son programme qui est aussi le nôtre. T. Z.

PRIMO LANZONI. *Geografia commerciale economica universale*. U. HOEPLI, Milan. Prix : 3 fr.

L'éditeur Hoepli, de Milan, bien connu pour ses excellents manuels vient d'en ajouter un nouveau aux cinq cents déjà publiés et qui tous se distinguent par une forme élégante ainsi que par un texte presque toujours irréprochable. Ce manuel de Géographie commerciale économique arrive très à propos en Italie où le Gouvernement s'efforce de multiplier les écoles de commerce dans tout le royaume et où tant d'hommes distingués cherchent à agrandir et à perfectionner celles qui existent. T. Z.

BELLIO GAROLLO. *Geografia elementare*, U. HOEPLI, Milan, 1898. Prix : fr. 2, 80.

Ce Manuel de Géographie élémentaire de 350 pages, 4^{me} édition, destiné aux écoles secondaires et aux progymnases du royaume d'Italie, est agrémenté de quarante-cinq cartes en couleur, de soixante-dix illustrations et se termine d'une façon très pratique par un répertoire alphabétique des noms. La première partie de l'ouvrage contient un excellent résumé des principes de la géographie astronomique et mathématique, la deuxième de la géographie physique ; la troisième est consacrée aux cinq continents. En somme, c'est un bon manuel de géographie, tout à fait à la hauteur de ce que l'on est en droit d'exiger aujourd'hui. T. Z.

JOS. SPILLMANN, S. J. *Rund um Afrika*. Ein Buch mit vielen Bildern für die Jugend. 3^{me} édition augmentée, avec une carte en couleurs de l'Afrique. HERDERSCHÉ Verlagshandlung. Freiburg im Breisgau, 1897. Prix : Mark 9,80.

Depuis plusieurs années les lecteurs du *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie* connaissent les ouvrages qu'édite pour la jeunesse catholique la grande maison badoise. Cette fois il s'agit de nouveau d'un fort beau volume de près de cinq cents pages grand format qui contient une foule de descriptions et de remarques intéressantes sur le continent Noir, dont l'auteur se borne à visiter la périphérie, quitte à faire une fugue dans l'intérieur aux environs d'un port important ou le long d'un fleuve navigable. Ce volume écrit exclusivement au point de vue catholique est recommandable à tous égards.

T. Z.

A NOS LECTEURS

L'Appel que nous avons adressé à nos membres, en octobre de l'année dernière, a été entendu. De généreux bienfaiteurs, au près et au loin, nous ont fait parvenir des dons pour une somme de plus de 800 fr. Nous les prions d'agréer nos plus sincères remerciements. Nous tenons aussi à remercier, d'une façon toute spéciale, M. le missionnaire Junod qui, non content de réserver à notre *Bulletin* la publication de son magistral travail sur les Ba-Ronga, a bien voulu nous venir en aide en organisant à notre intention une conférence payante avec chants et projections; M. Maurice Borel, lequel, comme d'habitude, s'est chargé, à titre gracieux, de l'illustration du volume; M. Auguste Bridel, éditeur à Lausanne, qui a cherché, dans le canton de Vaud, à recruter de nouveaux adhérents à notre Société et dont les efforts ont été couronnés de succès. Tant de témoignages d'affectueuse sympathie sont pour nous un encouragement des plus précieux; tous nos efforts tendront à conserver à notre *Bulletin* la réputation scientifique dont il jouit en Suisse et à l'étranger.

Malgré tout, à notre grand regret, nous avons dû, faute de ressources suffisantes, renvoyer à plus tard la publication des manuscrits indiqués dans notre circulaire d'octobre 1897. Toutefois, nous espérons commencer immédiatement l'impression du tome XI du *Bulletin*, de façon à pouvoir le terminer, au plus tard, en janvier ou février 1899.

Les auteurs dont nous avons gardé les mémoires en portefeuille voudront bien patienter encore un peu et excuser ce retard dû à des circonstances indépendantes de notre volonté. Par mesure d'économie, nous avons jugé nécessaire de supprimer, dans le présent *Bulletin*, la liste des dons et des échanges, ainsi que celle des membres.

Que nos amis, ceux du canton de Vaud entre autres, veuillent bien faire un peu de propagande en notre faveur! Nos ressources n'augmentent que par l'accroissement du nombre de nos membres effectifs.

Nous nous permettons encore de rappeler à nos lecteurs que les tomes I à VII (sauf le tome VI) du *Bulletin* sont épuisés. Nous remercions d'avance les personnes qui voudront bien nous en faire parvenir des exemplaires.

LA RÉDACTION.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
<i>Les Bas-Ronga</i> , par Henri-A. JUNOD, missionnaire à Lourenço-	
Marques	5
Rapport sur la marche de la Société Neuchâteloise de Géographie pendant l'année 1896, présenté par M. James Colin, président .	501
Bibliographie	504
A nos lecteurs	518



