



3 1761 07494573 4



GN
657
T5J83



LA TRIBU

ET

LA LANGUE THONGA

AVEC QUELQUES ÉCHANTILLONS DU

FOLKLORE THONGA

PAR

HENRI A. JUNOD

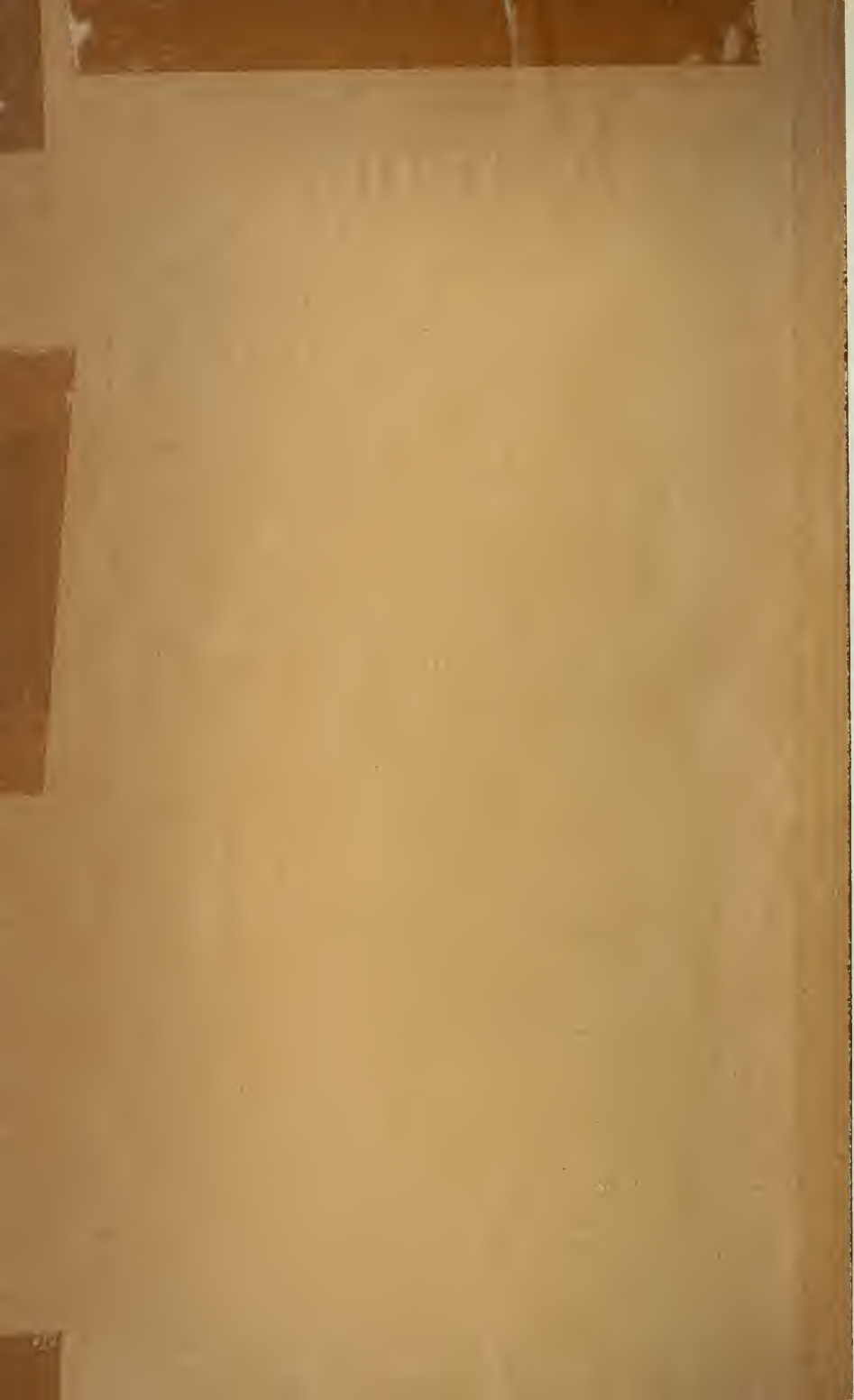
missionnaire.



LAUSANNE

IMPRIMERIE GEORGES BRIDEL & C^{ie}

—
1896



LA TRIBU

ET

LA LANGUE THONGA

AVEC QUELQUES ÉCHANTILLONS DU

FOLKLORE THONGA

PAR

HENRI A. JUNOD

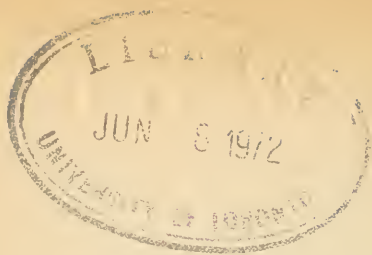
missionnaire.



LAUSANNE

IMPRIMERIE GEORGES BRIDEL & C^{ie}

—
1896

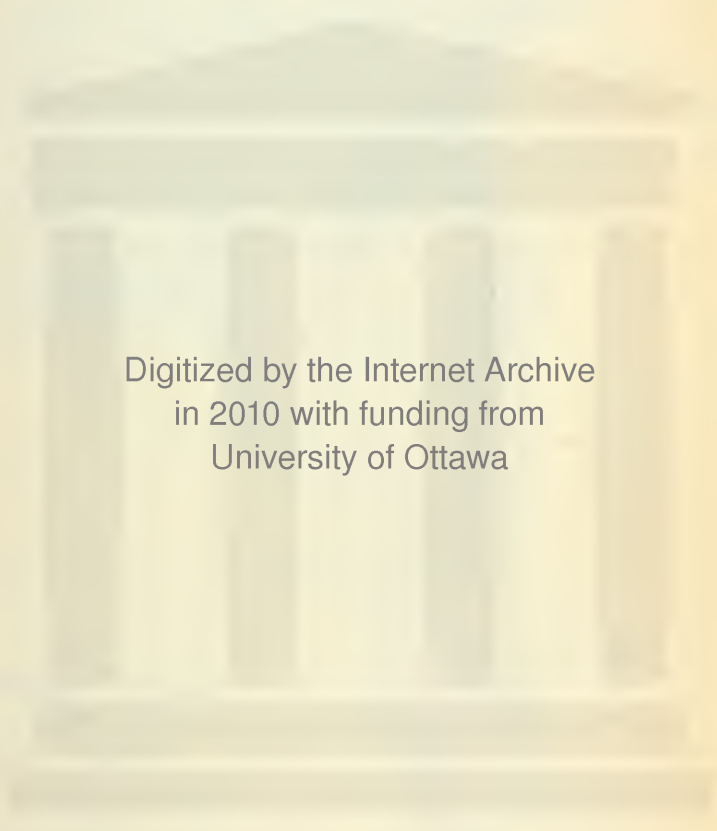


Les quelques pages de cette brochure contiennent l'introduction ethnographique d'une *Grammaire ronga* que nous avons publiée chez MM. Georges Bridel & Cie, à Lausanne. On y trouvera aussi un appendice sur le Folklore de la tribu ronga.

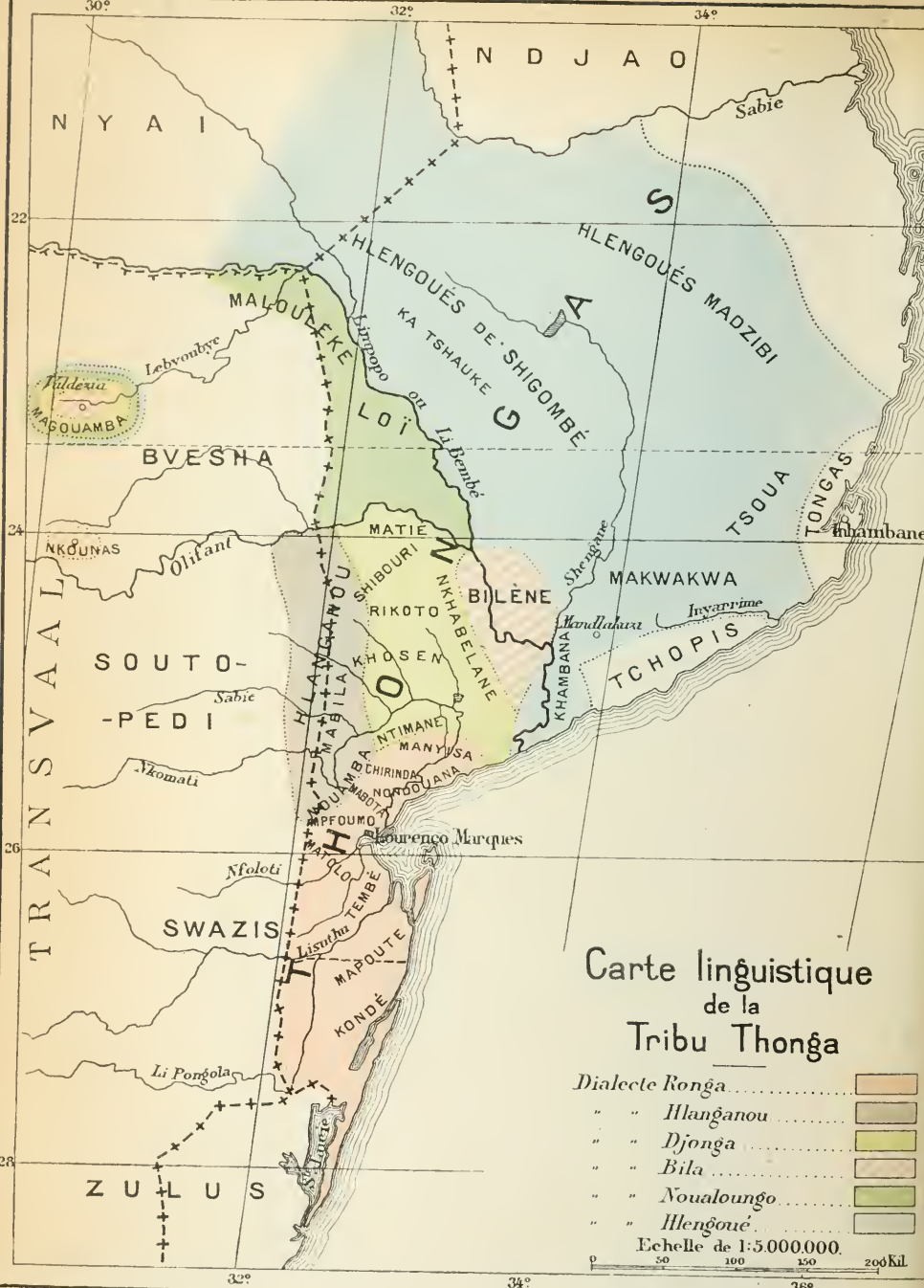
Il nous a semblé utile de réunir en une petite brochure les deux parties de notre travail qui peuvent présenter un intérêt général pour les ethnographes et les géographes, la portion proprement linguistique du volume s'adressant à un public beaucoup plus restreint.

HENRI A. JUNOD.

GN
657
T5J83



Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa



Carte linguistique de la Tribu Thonga

Dialecte Ronga	
" " Hlanganou	
" " Djonga	
" " Bila	
" " Noualoungo	
" " Hlengoué	

Echelle de 1:5.000.000.

0 50 100 150 200 Kil.

LA TRIBU ET LA LANGUE THONGA



CHAPITRE PREMIER

LA LANGUE THONGA ET SES DIVERS DIALECTES

I. Le ronga est l'un des dialectes de la langue thonga.

Celle-ci est parlée par une tribu ou un assemblage de tribus considérable, et son area s'étend du 28^e degré de latitude sud au 21^e, sur la côte orientale de l'Afrique et jusque plus ou moins loin dans l'intérieur.

II. Cette appellation *thonga* nous semble devoir être adoptée, bien qu'elle ne soit pas sans offrir certains inconvénients. Elle en offre pour les savants européens, car c'est malheureusement le nom de plusieurs tribus africaines, sans parler du groupe des îles Tonga dans l'océan Pacifique. Pas plus loin qu'Inhambane, une peuplade, se rattachant probablement au groupe tchopi, s'intitule aussi tonga, et près des chutes du Zambèze se rencontre la tribu des Ba-Tonga ou Ba-Toka, dont le père Torrend a fait connaître récemment le langage dans sa *Grammaire comparée des idiomes bantou*. Néanmoins si, à la suite des Zoulous de Manoukoçi, nous appelons notre tribu Thonga, nous introduisons à la suite du *t* un *h* aspiré qui suffira pour distinguer les *Thonga* de tous les autres *Tonga* du monde.

III. Malheureusement le mot thonga présente aussi des inconvénients pour les oreilles et le cœur des noirs. C'est un terme de mépris équivalant à peu près au mot de « vassal » que les Zoulous ou Ngoni ont appliqué aux tribus du Littoral, lorsqu'ils ont commencé, dès 1819, à faire des incursions dans ces contrées. Ne trouvant que peu de résistance parmi les aborigènes, ils les vainquirent sans peine et établirent leur suprématie sur tout le pays s'étendant de Mapoute à la Sabie et même au Zambèze. Le conquérant principal est Manoukoçi (1820-1859).

Son fils Mozila lui a succédé et son petit-fils Goungounyane est encore le souverain de la plus grande partie des Thonga ¹.

IV. Quelque désagréable que puisse être cette appellation de thonga pour les principaux intéressés, nous ne croyons pas devoir nous laisser arrêter par leur sentiment. Plusieurs tribus africaines ont eu le même sort. Les termes : Souto, Koua sont aussi des noms plus ou moins insultants. Actuellement on n'y pense plus. Il en sera de même pour le mot thonga. D'ailleurs ce terme a été adopté déjà par tous les géographes pour désigner les tribus au sud de la baie. Or, il n'y a pas de raison pour le restreindre au clan de Mapoute. Déjà en 1873, le consul anglais à Zanzibar, F. Elton, parlait, dans un rapport à son gouvernement, des « Amathonga, tribu nombreuse et agricole qui, sous différents noms, s'étend de la baie de Sainte-Lucie presque jusqu'aux bords du Zambèze. » Une étude plus approfondie nous amène à proposer à la science ce terme-là, sous sa forme exacte : « les Thonga, » quitte à désigner chacun des clans par le nom spécial qu'il s'est donné.

V. Il existe, il est vrai, un autre nom que les Portugais appliquent depuis longtemps aux natifs de ces contrées, c'est le mot *Landim* ou *Landin*. L'auteur de la description anonyme de la baie de Lourenço-Marquez, dans le dernier quart du siècle passé dit déjà : « Tous ces nègres sont landins ¹. » Mais on ne peut guère avoir confiance dans ses déterminations ethnographiques, car il ajoute : « Tous les habitants de ces contrées sont Hottentots et n'ont aucune religion, » deux affirmations tout à fait erronées. Le terme « landin » est appliqué au langage de la tribu, par le notaire Rosario, dans un document du 2 avril 1805. (Document N^o 16, p. 13.) Actuellement, il semble que les géographes portugais désignent sous ce nom notre tribu thonga à l'exception de

¹ La situation que nous supposons ici est celle qui existait avant la guerre de 1894. Politiquement parlant, les *Ronga* ne dépendaient pas de Goungounyane. Ils ont été cédés aux Portugais de Lourenço-Marquez par Mozila, en signe de reconnaissance pour l'aide que les blancs prêtèrent à ce chef dans sa lutte avec son frère Maouéoué (Maouéva). (1861-1862.) — Il y a aussi au nord du Transvaal, dans le district des Spe-lonken, des Thonga (*Ma-Gouamba*) de divers clans qui s'y sont établis à la même époque, durant les troubles auxquels donna lieu cette guerre mémorable. Ils sont indépendants du chef ngoni. Il en est de même des *Tsoa*, des environs d'Inhambane, anciens sujets du chef Bingouane, qui, bien que décimés par les expéditions des souverains ngoni, ne se sont jamais laissés soumettre entièrement.

² Voir *Mémoire portugais*, document VI, p. CXVII.

toute autre ¹. D'où vient ce terme ? Malgré nos recherches, nous n'avons pu le découvrir. Il n'a pas été emprunté aux natifs et paraît avoir eu à l'origine le sens de : indigène, noir. Les Ronga des environs de Lourenço-Marquez l'emploient encore dans cette acception générale ; ils l'appliquent à tous les noirs sans distinction. On dit que les indigènes des bouches du Zambèze sont aussi appelés Landins par les Portugais. Il est donc difficile d'adopter ce terme, d'autant plus qu'il est totalement ignoré dans l'intérieur, n'étant guère connu qu'aux alentours de la ville. Si cependant il était destiné à se répandre avec cette signification réduite, nous n'aurions pas d'objection de principe à son emploi : Kafir était aussi un nom commun à l'origine. Il l'est même encore dans certaines bouches, et cependant les linguistes n'ont pas craint d'appliquer cette appellation à la langue xosa (variété du zoulou).

VI. Cette tribu thonga qui couvre un territoire si considérable, et que le monde savant connaît encore si peu, n'a aucune conscience de son unité. Les Ronga de Delagoa-Bay ne croient pas qu'ils soient beaucoup plus proches parents des Khoça du Nkomati et des Hlengoué du Limpopo que des Zoulous ou des Soutos. Et, à y regarder de près, on s'apercevra vite que tous ces clans formant le peuple thonga n'ont en commun que quelques coutumes tendant à disparaître. (§ XIX.) La seule chose qu'ils possèdent en propre, c'est un langage bien caractéristique, antique, riche. L'unité de cette tribu est bien plus linguistique que nationale. Nous sommes donc en droit de grouper les divers clans thonga en partant, non de leur histoire, de leurs circonstances ethnographiques assez obscures, mais de leur langue, et une étude, qu'il faudra sans doute approfondir encore, nous permet d'établir que l'idiome thonga possède cinq ou six dialectes plus ou moins éloignés les uns des autres, et dont nous avons cherché à déterminer les arca respectives dans la carte ci-jointe ².

¹ Voir, par exemple, la carte de M. C. Xavier dans le *Bulletin de la Société de géographie de Lisbonne*. (II^e série, N^o 3, 1894.) L'épithète « Landin » est appliquée à tous les clans thonga sauf aux Hlengoué et aux Mapoute.

² Nous avons emprunté de nombreux renseignements à l'excellente carte des districts du Zoutpansberg et de Lourenço-Marquez publiée par M. H. Berthoud dans l'*Afrique explorée* d'octobre 1886. M. Berthoud a élucidé plusieurs problèmes géographiques et ethnographiques au cours de ses voyages. Mais c'est des natifs eux-mêmes que nous avons obtenu la plupart des faits exposés dans notre introduction.

VII. 1^o Au sud, les royaumes de Mapoute, Tembé, Matolo, Mpfoumo, Mabota, Nondouana, Chirinda et Manyisa parlent le *ronga*, dialecte principal du district de Lourenço-Marquez. Les « Kondé, » du royaume de Manabé, à l'extrémité sud de Mapoute, parlent, dit-on, un langage intermédiaire entre le ronga et le zoulou.

2^o Au sud-ouest, dans les monts du Lebombo, mais au nord du Nkomati, le *hlanganou* est parlé par les populations de ce nom. Les Ronga de Nouamba, au sud du Nkomati, ont un langage déjà fortement influencé par le hlanganou.

3^o Entre le Nkomati et l'Olifant, du Lebombo aux collines du Limpopo, se trouvent les divers clans *djonga* : Khoça, Rikoto, Shibouri, Mathié, Nkouna, Nkhabelane, parlant le dialecte djonga (c'est-à-dire celui du sud, par rapport à l'Olifant).

4^o Tandis que le *noualoungo* (c'est-à-dire celui du nord) est parlé par les Loï (Ba-Loï), tribu venue du nord, et qui demeure dans le triangle formé par l'Olifant et le Limpopo, avec les monts Longoué (prolongement du Lebombo) comme base. Le clan malouleke, à la jonction du Limpopo et du Pafouri, parle aussi le noualoungo.

5^o De l'autre côté du fleuve, sur une area considérable, s'étend le groupe *hlangoué*, parlant le dialecte de ce nom. Le berceau de la tribu se trouve sur la rive orientale du fleuve, vis-à-vis du pays loï, dans le pays de Tchaouké. Ce clan considérable paraît avoir deux branches principales : les Hlangoué de Chigombé, qui s'étendent au nord-ouest jusqu'à la tribu des Nyai (qu'ils ont refoulée) et à la Sabie, et les Hlangoué de Madzibé, qui remplissent tout le pays de Gaza, au sud de la Sabie, s'étendant tout le long de la Chengane jusqu'à Inhambane, où ils sont connus sous le nom de Tsoua. Les Makouakoua (au nord de Mandlakazi) et les Khambana (embouchure du Limpopo) parlent des sous-dialectes du hlangoué. Nous ignorons jusqu'à quel point ils s'éloignent de la langue souche.

6^o La grande plaine du Limpopo inférieur, dite Bilène, est occupée par les *Bila* dont le dialecte est probablement une forme intermédiaire entre le djonga et le hlangoué. Mais il a été fortement influencé par le tchopi de la côte et surtout corrompu grâce à la présence des Ngoni, qui ont toujours eu dans cette plaine un de leurs principaux quartiers.

VIII. Telle est l'extension actuelle de la langue thonga. Il est difficile d'évaluer le nombre d'indigènes qui la parlent. Certaines parties du pays sont très peuplées (vallées du Limpopo, Cossine, environs d'Inhambane), d'autres sont presque désertes (nord du pays hlangoué). Nous estimons le nombre des Ronga à 100 000 environ. En admettant le même chiffre pour chacun des clans djonga, noualoungo et bila, en donnant 25 000 âmes au hlanganou, et en attribuant à la grande portion hlangoué une population au moins égale à celle de tout le reste de

la tribu, nous arriverions à un total d'environ 1 million pour une area qui est le tiers de celle de la France. Mais c'est un minimum.

D'où viennent toutes ces populations ? Est-il possible de savoir quelque chose de leur histoire ?

CHAPITRE II

L'HISTOIRE DE LA TRIBU THONGA ET DU CLAN RONGA EN PARTICULIER

IX. L'histoire des tribus sud-africaines ne remonte pas à une très haute antiquité¹. Les peuples bantou sont illettrés. Ils n'avaient pas l'écriture. Or l'écriture est la mère de l'histoire. Des généalogies, des traditions héritées des pères, parfois déformées au point de devenir des légendes, voilà tout ce qu'ils peuvent nous offrir pour déchiffrer leur passé. C'est la principale source à laquelle nous puiserons ; il en résulte que l'exposé ci-dessous ne peut prétendre à une rigueur absolument scientifique et qu'il demeure ouvert à toute correction que des études ultérieures pourraient démontrer être nécessaire. Pour la tribu thonga nous avons cependant une seconde source à consulter. Ce sont les rapports des explorateurs ou plutôt des naufragés portugais dès le seizième siècle. Comme on le verra, cette source *écrite* complète fort heureusement la première et elle nous permet de faire rentrer certains événements de la tradition dans la chronologie universelle.

X. Nous commencerons par indiquer brièvement le dossier des *documents portugais* à nous connus qui peuvent nous aider à faire l'histoire des races indigènes de ces contrées. Ils sont consignés dans le *Mémoire* fort intéressant adressé au président de la République française à propos du différend entre l'Angleterre et le Portugal au sujet de la possession de la portion sud de la baie. (Lisbonne, *Imprensa nacional*, 1873.)

La baie de Delagoa fut découverte entre 1497 et 1506 par un inconnu². Mais elle ne fut réellement connue que dès 1544, moment

¹ Nous laissons entièrement de côté ici l'histoire ancienne de la race bantou (à laquelle appartiennent les Thonga) telle qu'on a pu la reconstituer avec plus ou moins de probabilité au moyen des écrits des Arabes (Masoudi) et du moine égyptien Cosmas. Voir pour cela introduction de la *Grammaire comparée*, de Torrend, p. XXXIII-XLIII.

² Elle fut appelée « de Lagoa » (du lac), parce que les premiers explorateurs croyaient que le fleuve Manyisa (Nkomati) venait d'un grand lac dans l'intérieur, lac d'où sortaient aussi le Nil et d'autres rivières.

Theal, l'historien du sud de l'Afrique, raconte dans son dernier ouvrage (*The Portuguese in South-Africa*, 1896) que c'est Antonio de Campo qui découvrit la baie, de 1500-1501, lors du second voyage de Vasco de Gama.

où Lourenço Marquez et son compagnon Antonio Caldeira entreprirent des relations commerciales avec les indigènes. Ils paraissent avoir été bien reçus dans l'île d'Inyak tout particulièrement. Le cuivre, l'ivoire étaient les principales marchandises des natifs, et ils réussirent si bien que le roi dont João III donna l'ordre au premier, en 1546, de retourner à la baie pour y établir définitivement le commerce. Il n'y demeura pas longtemps. En 1552, le galion *Saint-Jean* faisait naufrage aux environs ; les marins, parmi lesquels Manuel de Souza et sa femme, arrivaient à Inyak, mais ne trouvaient plus Lourenço Marquez à la baie qui portait déjà son nom. Ils étaient massacrés misérablement dans le pays de Manyisa. (Rapport d'Alvare Fernandez, dans l'*Historia tragico-maritima de Gomes de Brito*.) La perte du *Saint-Benoît* en 1554 sur la côte de Natal nous valut une description fort intéressante de l'un des naufragés, Manuel de Mesquita Perestrello. Elle est de 1564 et nous y reviendrons ci-dessous. Deux autres relations de naufrages, de 1591 et de 1611, fournissent quelques détails de plus. Mais la plus complète de toutes, c'est la description d'un commandant militaire de Lourenço-Marquez, envoyée au prélat de Mozambique dans le dernier quart du siècle passé. A côté d'erreurs manifestes, cette narration assez naïve contient des indications curieuses sur le commerce de la baie et même de l'intérieur, du pays de Cossine (Khocène).

Dès le commencement de ce siècle, l'occupation portugaise devint plus effective et il ne manque pas de documents, dans les archives de Mozambique, sur les relations des blancs avec les noirs. Plusieurs sont cités dans le *Mémoire* de 1873 et nous fournissons quelques dates que nous citerons ci-après.

XI. Quant aux sources indigènes, elles consistent, ainsi que nous l'avons dit plus haut, en traditions orales conservées par certains individus, surtout par les vieux, par ceux qui ont la bosse de l'histoire.

Ce sont avant tout des *généalogies* des dynasties actuellement régnantes dans les divers clans de la tribu. Il faut dire dès l'abord que la plupart des noms de pays, parmi les noirs, sont purement et simplement les appellations du premier des monarques du pays, souche de la famille royale. Tembé, Mapoute, Mpfoumo, Khoça, Nkouna sont des hommes qui ont existé. Ils sont les ancêtres des rois actuels et peut-être même d'une bonne partie de leur tribu : chaque ressortissant de leur pays s'envisage comme leur descendant et s'attribue leur nom comme une sorte de nom de famille (Šibongo).

Voici quelques-unes de ces généalogies :

Pays du Tembé.

1. Tembé.
2. Nkoupou.
3. Nouangobé.
4. Mouhari.
5. Mayeta (proclamé en 1823).
6. Bangouana.
7. Boukouté (proclamé en 1857).
8. Mabaï (déposé en 1890).

Pays de Mapoute.

(Soumis aux rois du Tembé jusqu'à ce que Mapouto, frère cadet de Mouhari, se rende indépendant et fonde une dynastie qui l'emporte bientôt sur celle de la branche aînée.)

1. Mapoute.
2. Mouaï.
3. Makasana (1800-1850).
4. Tlouma.
5. Mousongi (proclamé en 1850). En zoulou : Nozililo.
6. Ngouanazi (roi actuel).

Pays de Mpfoumo et Matolo.

1. Nhlarouti a eu deux fils :
2. Mpfoumo Matolo
3. Faii. se rend indépendant et fonde le royaume de ce nom.
4. Maromana.
5. Chiloupaua.
6. Hasana.
7. Hamoule.
8. Zihlahla.
9. Nouamantibyane.

Pays du Noudouane (Magaïa).

1. Ribombo.
2. Masinga.
3. Ngomana.
4. Matinana.
5. Makouakoua.
6. Mapounga.
7. Mahazoule.

Pays de Mabota (Mahota).

1. Ribombo a eu pour fils :
2. Mabota.
3. Magouenyana.
4. Laoulana.
5. Magoumbin.
6. Mbakana.
7. Nouatonga.

Pays de Nouamba.

1. Kopo-nouamba.
2. Rihati.
3. Sindjini.
4. Malengana.
5. Nkolele.
6. Mangoro.
7. Moudlayi.
8. Nouangoudouane (déposé en 1896).

Pays de Cossine.*

1. Khoça.
2. Ripanga.
3. Mabone.
4. Molelemané.
5. Ripindjé.
6. Magoudjoulane.
7. Nchalati.
8. Poukouana.
9. Magoudjou.
10. Manabe (Chonguèle).

Pays des Nkouana.

1. Nkouana.
 2. Nono.
 3. Nkouachou.
 4. Mbangoua.
 5. Chiloubana.
 6. Mouhlaba.
- (Chiloubana a émigré au Transvaal.)

Pays des Hlengoué.

1. Tchaouké.
2. Chi-oki-cha-houmba.
3. Nkangandjela-ribyène
4. Bangouana.
5. Mantsena.
6. Chigombe.
7. Chikouala-Kouala.
8. Mahouhouché.

* Nous sommes redevables pour cette généalogie de dix noms à M. A. Grandjean, missionnaire à Antioka (pays de Cossine).

XII. Quelle est la valeur de ces généalogies et à quelle distance nous reportent-elles dans le passé ?

Remarquons qu'elles ont toutes à peu près le même nombre de noms : huit à dix tout au plus. Ce fait-là les rend déjà suspectes : il signifie probablement que retenir huit à dix noms de suite, c'est là tout ce dont une mémoire indigène est capable, dans l'état primitif. Il est très probable que plusieurs échelons sont sautés. Certains individus en connaissent davantage que d'autres ; mais comme, à leur sens, le petit-fils est fils de son grand-père aussi bien que le fils lui-même, ils ne s'embarrassent pas beaucoup de ces omissions. Les rois actuels de Mpfoumo, Magaïa, Mabota, sont des jeunes gens qui venaient d'être proclamés avant la guerre de 1894. Il y a donc seulement sept générations à considérer, et en les comptant à quarante ans chacune, nous serions ramenés à deux cent quatre-vingts ans en arrière, soit à 1615 environ... pour le moment où les têtes de ligne, Tembé, Mpfoumo, Ribombo, etc., vivaient.

XIII. Or, que dit le chroniqueur portugais Perestrello dans son rapport daté de 1554 : « Dans cette baie débouchent trois fleuves assez grands.... Le premier du côté sud s'appelle *Zembé* ; il sépare les terres d'un roi ainsi nommé de celles du roi Inyaka avec lequel nous nous rencontrâmes par la suite. Le second est celui du Saint-Esprit ou de Lourenço-Marquez ; il sépare les terres de *Zembé* de celles de deux autres chefs dont les noms sont *Roumo* et *Mena Lebombo*. Le troisième et dernier est le Manhisa, ainsi nommé d'un Cafre de ce nom qui y gouverne, » etc. Que sont ces noms ? *Zembé* c'est évidemment Tembé. *Roumo* c'est Foumo (ou plus exactement Mpfoumo) et *Mena Lebombo* nous paraît être Ribombo tout simplement, l'un des premiers chefs du Nondouane. Il aura dit à Perestrello : « Hi mena Lebombo » (c'est-à-dire : « C'est moi Lebombo » (forme parallèle de Ribombo), et le voyageur portugais, auquel on aura mal expliqué cette phrase, aura pris *Mena* pour un prénom. L'identification de *Roumo* avec Mpfoumo ne peut laisser de doute, car, en 1597, le chroniqueur Lavanha cite Foumo avec la bonne orthographe.

Que résulte-t-il de ces documents ? Est-ce à dire que Tembé, Mpfoumo, Ribombo régnaient réellement, eux-mêmes, au milieu du seizième siècle ? On ne saurait l'affirmer, car ce peuvent fort bien être déjà de leurs descendants qui se sont appelés du nom de leurs ancêtres, comme ils le font toujours. Le fait que le *fleuve* du Tembé s'appelait déjà ainsi en 1550 nous semble prouver que le personnage de ce nom appartenait au passé, à ce moment-là, et nous serions disposé à admettre pour les souches de ces généalogies une antiquité plus grande encore. Un fait

est certain, c'est qu'elles sont antérieures à 1550. Ces noms se sont donc conservés plus de trois siècles dans la tradition populaire.

XIV. Avant l'arrivée de ces chefs envahisseurs, il y avait une *population primitive* que certains représentent comme inférieure en civilisation. A Cossine, c'étaient les Ntimba et les ba-ka-Clibanbo dont on raconte que pour étendre une peau de bœuf ils se mettaient tout autour, la saisissaient avec leurs dents et tiraient chacun de leur côté, en dehors, jusqu'à ce qu'elle fût sèche. Au Nondouane, on dit que cette race ancienne n'avait pas d'armes de fer, mais seulement des bâtons et que les éléphants pullulaient dans le pays, parce que les habitants ne pouvaient les tuer.

Ces préhistoriques furent aisément vaincus par les rois dont l'histoire nous a conservé les noms et qui semblent leur avoir été supérieurs en sagesse. Khoça, dit mon informant, un vieillard de ce pays, montra aux gens de Chibambo à sécher une peau en perçant les bords avec des chevilles plantées en terre, et ils se soumièrent en présence de cette manifestation d'intelligence !

XV. Mais encore *d'où venaient ces chefs* qui paraissent avoir fondé à la même époque, par exemple entre 1400 et 1500, les diverses dynasties encore régnantes sur les clans thonga ?

D'après la tradition, ces migrations auraient suivi deux courants différents : certaines tribus viennent du nord et appartenaient aux groupes Nyaï et Kalanga, au delà du Limpopo, d'autres viennent du sud ou plutôt du sud-ouest et auraient été des Zoulous.

Les tribus qui viennent du nord sont celles du Tembé et des Loï.

XVI. Celle du Tembé, tout d'abord. Il y a, auprès du confluent du Lebouvoyé (Pafouri) avec le Limpopo, un plateau qui, actuellement encore, porte le nom de Pembé et c'est peut-être de là qu'est parti Tembé dans sa migration vers le sud. Il aurait suivi les monts Lebombo et, arrivé au fleuve qui a été baptisé du nom de cet antique chef, l'aurait traversé et aurait conquis la plaine au pied des monts Souazis jusqu'à la mer. La tradition a conservé le souvenir de ce passage et de cette conquête dans une sorte de proverbe qui a cours encore aujourd'hui :

Phande-phande wa nala ?
Tembé nkulu a wela.

(Trad. De même que la feuille de palmier aux nombreuses folioles, ainsi fit l'ancêtre Tembé lorsqu'il passa le fleuve.)

Il étendit sa domination de toutes parts en plaçant, dans toutes les directions, ses fils ou ses conseillers.

Autres preuves de cette origine, c'est la salutation : *Nkalanga*, que les

gens de cette contrée s'adressent les uns aux autres ; c'est aussi le fait qu'ils tournent le visage de leurs morts vers le nord, tandis que tous les autres clans le tournent vers l'ouest.

L'une des folioles de cette palme, c'est le royaume de Mapoute (Maputu), Mapoute était le frère cadet de Mouhari, fils de Nouangobé, roi du Tembé. Il secoua la tutelle de son aîné et fonda un royaume indépendant, relativement récent, et, en effet, les documents portugais de 1500 à 1600 ne contiennent pas son nom ; ils appellent ce pays *Anzete* (fleuve Lisoutou ?). La description de la fin du dix-huitième siècle, la première, mentionne la rivière de Mapouto. Le roi Makasana, qui régna 50 ans, augmenta de beaucoup la puissance du royaume des Amathonga proprement dits, et son petit-fils Musongi (en zoulou : Nozililo) battit le chef du Tembé, Boukouté, en 1870 et diminua son prestige.

XVII. La tribu des *Loï*, au nord de l'Olifant, sur le bord occidental du Limpopo, vient aussi du nord, de l'autre côté du Limpopo, c'est-à-dire du pays des *Nyaï* et des *ba-Kalanga*. La légende a amplifié considérablement les événements de cette migration et elle raconte que les *Loï* sont venus comme une armée bien ordonnée, marchant plusieurs de front, frayant une route large comme un chemin à wagons ; et désormais, sur tout le parcours de cette route, l'herbe ne croît plus. Cette route ne meurt pas (a yi fi). C'est le chemin de Ngouambé, le premier homme, celui qui est sorti du roseau¹ ! Au bord du ruisseau nommé *Hlantša-buhlalu*, les *Loï* campèrent ; ils posèrent leurs mortiers et leurs pilons sur le roc, les empreintes en demeurent jusqu'à ce jour, et l'on voit même dans le rocher les traces de leurs pieds ! Au reste, les envahisseurs ont adopté toutes les coutumes et la langue de la tribu primitive. Il ne leur reste de leur origine *kalanga* que la salutation : « *Mounyai* » (et par exemple certains mots, comme « *djena*, » expression d'étonnement). Avec les *Malouleke*, leurs voisins du nord, ils parlent le dialecte *noualoungo*, aisément reconnaissable au son *nda* (ou d'autres clans disent *ndja* (*nɗa*) ou *ndza*), et, trait caractéristique, le dialecte de Mapoute et du Tembé présente le même phénomène. D'après l'un de mes informants, beaucoup d'antiques expressions sont communes aux *Loï* et aux gens du Tembé, ce qui s'explique parfaitement si les deux clans viennent des mêmes parages.

XVIII. Quant aux autres clans *ronga* et aux *djonga* et *bila*, ils paraissent venir du sud-ouest. Il semble que, de tous temps, la plaine de *Delagoa* et surtout la vallée du Limpopo inférieur, dite *Bilène*, a exercé

¹ Pour les *Thonga*, comme pour les *Zoulous*, l'ancêtre de notre race est sorti d'un roseau.

une grande attraction sur les peuplades des montagnes. Et, après tout, malgré la tradition universelle qui fait venir les races noires du nord, cette provenance du sud-ouest n'a rien qui étonne. Lorsque les Zoulous et les Soutos eurent occupé l'extrémité méridionale de l'Afrique, refoulant les Hottentots devant eux, il n'y avait plus moyen pour les nouveaux arrivants ou pour les aventuriers zoulous eux-mêmes de pousser plus au sud, et ils devaient commencer à revenir vers le nord. Ce mouvement de retour, qui s'est dessiné plus clairement après les guerres de Tchaka, lorsque Mosilékatsi alla fonder le pouvoir Tébélé et Manoukoçi, celui des Ngoni dans le Gaza, peut fort bien avoir commencé déjà dans les siècles antérieurs. D'après mes informants, les *Hlabi* de Bilène, les *Nkouna* du confluent de l'Olifant et du Limpopo, les *Khoça* du Nkomati déclarent tous venir du pays des Swazi. (Les *Khoça* demeurèrent au nord du lac Chualé avant de conquérir leur pays actuel. Mais auparavant ils seraient descendus des montagnes sous la conduite du chef Santine.) Les gens du *Nondouane* m'ont affirmé aussi venir de l'ouest, conduits par Ribombo ou Lebombo qui était chef dans les collines de ce nom. Mais ici plusieurs invasions semblent s'être produites successivement et Lebombo a été réduit au rang de chef secondaire. (Il y a encore un vieux bois sacré plein de tombeaux, près de Rikatla, et nommé Ka-Ribombo). Enfin les Ronga de *Mpfoumo*, quand on leur demande d'où ils sont venus, montrent sans hésitation les montagnes du Swaziland. L'ancêtre de leur race, Nhlarouti, aurait eu deux fils, l'un *Mpfoumo*, l'autre *Matolo* (Mațolo), souches des deux dynasties de ce nom.

XIX. Les *Hlanganou* paraissent avoir été la plus stable des tribus thonga. On ne dit pas qu'ils soient venus d'ailleurs. C'est aussi le cas des *Hlengoué* qui, de temps immémorial, demeurent sur le bord oriental du Limpopo ; c'est de là qu'ils se sont répandus du côté de la Chengané, formant le clan madzibé, puis vers le littoral d'Inyambane (tsoua), puis au sud (makouakoua) et jusqu'à l'embouchure du Limpopo (khambane), refoulant probablement vers le littoral les tribus tchopi et tsonga qui ont un tout autre langage et des mœurs très différentes. On raconte une jolie légende à propos de l'origine de cette grande tribu. Les *Hlengoué* ne connaissaient pas le feu. Ils mangeaient de la farine de maïs mélangée d'eau (ce qu'on nomme mbila). Or le chef Tchaouké épousa la fille du roi d'une autre tribu, celles des Sono, qui, eux, savaient cuire les aliments. Son fils ramassa une grande coquille, y mit du sable, y introduisit un charbon ardent et revint chez lui. Nouveau Prométhée, il apportait le feu à sa tribu. Irrités, les Sono firent la guerre aux *Hlengoué* ; mais, ayant trouvé une nouvelle force dans les aliments cuits, ceux-ci furent victorieux et les assujettirent. Dès lors le feu sacré

ne s'est plus éteint et le bienfaiteur de la race a été nommé : Chioki cha homba (c'est-à-dire : celui qui met le feu dans une coquille). Cette tradition est d'accord avec les autres pour prouver que, au moment où les dynasties actuelles commencèrent, il se produisit un progrès dans la civilisation d'ailleurs fort primitive de ces contrées. Les envahisseurs se mêlèrent aux aborigènes, prirent leurs filles en mariage et adoptèrent certaines de leurs mœurs et en tous cas leur langage : le plus ancien et le plus vénérable monument de l'activité humaine dans ces contrées.

XX. Nous envisageons, en effet, comme très probable que la *langue thonga* ou *landin* existait déjà, peu différente de ce qu'elle est aujourd'hui, lorsque les envahisseurs de 1500 (ou 1400 ?) se répandirent par tout le pays. La raison sur laquelle nous nous fondons pour faire cette hypothèse est la suivante : 1° d'un côté, la tradition nous représente les divers clans parlant thonga, actuellement, comme venant de *contrées fort éloignées* les unes des autres (Kalanga, Nyai, Souazi, Hlanganou). De là l'absence complète d'unité politique entre eux : ils ne forment pas un peuple, car il leur manque la communauté d'origine. 2° D'autre part, l'étude des divers dialectes thonga, et même l'étude d'un seul d'entre eux, nous révèle une *régularité* presque *mathématique* dans la succession géographique des divers sons qui les caractérisent. Un dialecte passe à un autre dialecte par une série de transformations, de nuances insensibles à mesure qu'on s'éloigne du centre où le premier dialecte est parlé purement et qu'on traverse les districts qui le séparent du second dialecte, son voisin. Entre les deux, il existe une bande neutre où le langage tient des deux dialectes à la fois. Les pays de Nondouane, de Chirinda et de Ntimane forment ainsi la transition entre le ronga de Mpfoumo et le djonga de Cossine ; le langage du Nondouane étant plus ronga, celui de Ntimane plus djonga. Celui de Nouamba est un intermédiaire entre le ronga et le hlanganou, etc. Nous avons donné aux §§ 26 et 27 de la grammaire la démonstration de ce phénomène au moyen du son r de Khosen qui devient r plus roulé à Chirinda, r (et d) au Nondouane, r, d et l à Mpfoumo, š, d et l à Mapoute et enfin l seul en zoulou. Plus on étudie les divers dialectes, plus on est frappé de la parfaite ordonnance des sons, dont la succession phonétique correspond à la position géographique des divers clans, à tel point que, en entendant un indigène, on pourrait presque, à priori, dire d'où il vient.

Mettons ces deux faits en relation. Si les envahisseurs du Tembè, Mpfoumo, Khoça, etc., avaient conservé chacun la langue particulière du pays dont ils venaient, nous constaterions tout autre chose que cette régularité dans la succession géographique des sons. D'un dia-

lecte souazi nous passerions à un dialecte nyaï fort différent, et même si les rapports de vicinalité avaient fait naître aux frontières des formes et des sons intermédiaires, ce phénomène se produirait en petit pour quelques cas seulement. Le fait de cette régularité s'explique beaucoup mieux si l'on admet que chaque dialecte s'est formé sur place, d'une langue unique préexistante, selon les lois fixes d'une évolution très lente. Chacun d'eux aurait peu à peu acquis son caractère propre, comme des frères, qui sortent tous d'une souche commune, se ressemblent durant la première enfance, mais se distinguent les uns des autres et forment enfin des individualités séparées. Les langues aussi sont des organismes vivants et d'antiques organismes qui naissent, vivent et meurent non en deux ou trois, mais en vingt ou quarante siècles. C'est donc par les langues que nous pénétrons le plus avant dans l'histoire de l'esprit des peuples.

Que les envahisseurs primitifs aient aussi introduit dans le langage adopté par eux certaines particularités de leur ancien idiome, c'est fort possible et même probable, comme nous l'avons constaté à propos des Ronga du Tembé et des Loï.

Il se produisit en tout cas, par suite du mélange de la population aborigène avec cette race nouvelle, un ensemble de coutumes, un certain état de civilisation qui durèrent au moins trois siècles, à savoir de la fondation des dynasties actuelles à l'*invasion zouloue*.

XXI. Celle-ci vint tout bouleverser. A la suite du remue-ménage terrible que l'ambition et les exploits militaires de Tchaka (ce Napoléon du sud de l'Afrique) produisirent dans le Zoulouland et à Natal, deux des généraux de ce chef l'abandonnèrent : l'un, Mosilékatsi, alla s'établir dans le pays des Nyaï et des Mashona ; l'autre, *Manoukoçi*, chef d'un clan ngonï, descendit dans la plaine de Delagoa en 1819¹, ravagea les contrées aux environs de la baie, suivit le Lebombo, vint battre les Khoça et de là se dirigea vers la plaine de Bilène ; de concert avec son rival *Songandaba*, il vainquit un autre envahisseur zoulou nommé Nqaba qui les avait poursuivis et le chassa bien loin au nord. Puis il se prit de querelle avec Songandaba, le refoula lui aussi dans le pays des Ndjao, jusqu'au Zambèze et peut-être au Nyassa, et il demeura le

¹ Un rapport du gouverneur de Lourenço-Marquez, Lupi de Cardenas, écrit le 28 octobre 1823, nous permet de fixer exactement la date de l'invasion zouloue. Il dit : « Il y a près de quatre ans, les Vatouas (Zoulous) ayant attaqué Tembé, Caetano Mattoso qui était ici gouverneur a racheté de ses propres deniers les terres occupées pas les Vatouas pour les remettre de nouveau au pouvoir de Capella » (titre donné par les Portugais au roi du Tembé).

chef incontesté de tout le peuple thonga. Son règne fut de longue durée. Il s'établit pour un temps à Mousapa, au nord de la Sabie, pour fortifier son autorité sur la tribu ndjao elle-même. En 1859, il mourut. La guerre éclatait en 1860 entre ses fils *Maouéoué* (Maouéva) et *Mozila* (Mouzilla). Le premier, homme sanguinaire dont les partisans se recrutaient surtout dans la partie ouest du pays, chassa son frère qui se réfugia au nord du Transvaal. Il en revint le 1^{er} décembre 1861 solliciter le secours des blancs qui lui aidèrent à réduire Maouéoué, à la condition qu'il se reconnaîtrait vassal et tributaire du Portugal. Le pouvoir de Maouéoué fut brisé dans les batailles qui eurent lieu du 17 au 20 août 1862 dans les plaines de Nouamba. (Voir *Proclamation du gouvernement de Lourenço-Marquez*, 20 septembre 1862.) Le pouvoir de Mozila alla croissant jusqu'à sa mort. Il fut remplacé par son fils Gougounyane.

De père en fils, les souverains ngonï firent tous leurs efforts pour supplanter les coutumes thonga et les remplacer par celles des Zoulous. Ils y réussirent presque complètement. Sous leur influence, la tribu changea d'apparence du tout au tout. Pour le prouver nous allons chercher à reconstituer l'ancien ordre de choses, tel qu'il est encore attesté par quelques témoins et montrer comment il s'est transformé sous l'influence zouloue. Quelles étaient les coutumes nationales au siècle dernier ? Quel aspect présentait la tribu ?

XXII. Le trait le plus frappant c'était le *tatouage* spécial qu'on faisait subir aux jeunes gens et surtout aux jeunes filles. Un homme demandait-il une jeune fille en mariage, il était d'usage de soumettre la fiancée à l'opération du tatouage (tlhabela tinhlanga). Pour cela, on prenait un hameçon, on soulevait la peau des joues, du front, du menton et on la coupait. La plaie se cicatrisait et produisait une protubérance pointue, un bouton. Ces protubérances formaient des séries parallèles sur les tempes et les joues, en travers du front et sur la ligne médiane du visage. Les hommes n'avaient que ces dernières. Les Boers ont nommé les Thonga *Knobneusen* à cause de cette particularité. Disons que cette coutume est aussi répandue chez les Tchopi qui se défigurent avec des boutons beaucoup plus gros et vraiment hideux. Ce tatouage était donc probablement le caractère distinctif de toutes ces tribus du Littoral, cela très anciennement, et les premiers envahisseurs dont nous avons parlé, Nkouna, Tembé et autres, durent s'y soumettre à cause des moqueries de la population primitive qui disait : « A hi šone tinhompfu ta ku lulama » (c'est-à-dire : ce n'est pas beau d'avoir un nez plat !) Vinrent les Ngoni de Manoukoçi. Un temps, certains d'entre eux adoptèrent cette coutume, non par peur des moqueries, mais pour sauver leur vie. En effet, un autre chef zoulou envoyé par Tchaka avait suivi

Manoukoçi pour le tuer. Il parcourut les pays du Nkomati et de l'Olifant, cherchant les Zoulous et les reconnaissant à l'absence de boutons au visage. Plusieurs se soumirent à l'opération pour éviter d'être reconnus. Mais une fois le danger écarté, les Ngoni se refusèrent absolument à se tatouer. Leurs moqueries, à eux, les conquérants, finirent par avoir raison de cette antique coutume, et dès 1859 elle a disparu, du moins quant au tatouage du visage ; celui de la poitrine et de la taille est encore assez répandu.

Cet ornement (?) national a été remplacé dès lors par le *percement des oreilles* (ku tunya ka tindlebe) signe distinctif de la tribu zouloue. Pour ressembler aux maîtres du pays et n'être pas reconnus comme « mathonga, » les vassaux pratiquèrent ces larges ouvertures peu esthétiques dans la partie inférieure du pavillon de l'oreille. Ils y suspendent des ornements, y passent leurs tabatières allongées : ainsi cet objet indispensable se trouve toujours à portée. L'opération se fait tout d'abord au couteau : on pratique une fente à travers la peau, un petit roseau y est introduit ; on le remplace bientôt par un plus gros pour augmenter le trou, jusqu'à ce qu'il ait la grandeur voulue ¹.

XXIII. Quant au *vêtement national* des Thonga, celui qu'on portait universellement, surtout dans l'intérieur du pays, c'était, pour les hommes, le *mbaya*, simple tuyau tressé en feuilles de palmiers mélala, qui répondait à peine aux exigences de la décence la plus élémentaire ! Les femmes se vêtaient d'un morceau de peau ou d'étoffe suspendu à la ceinture. Les mœurs n'en étaient pas plus mauvaises ; au contraire, d'après ce qu'on nous dit, il y avait beaucoup plus d'innocence qu'aujourd'hui. Est-ce peut-être parce qu'il s'agit du « bon vieux temps ? » Le fait est que lorsque les Zoulous arrivèrent portant *leurs ceintures de queues de civettes et de renards* (maçyobo) qui forment un vêtement relativement fort décent, les Thonga adoptèrent tout de suite la mode nouvelle et, actuellement, le « *mbaya* » est absolument abandonné ; seuls quelques vieillards dans le pays des Hlengoué l'ont conservé jusqu'à ce jour. Ce changement constitue, sans aucun doute, un progrès.

Les sandales de peau qu'on fixait au moyen de lanières pour les voyages, mais avec lesquelles il était interdit d'entrer dans les villages, et des chapeaux, aussi en peau, étaient fréquemment portés jadis. Ils sont tombés en désuétude, surtout les chapeaux.

¹ Les Ronga des environs de Lourenço-Marquez avaient depuis longtemps l'habitude de pratiquer au pendant de l'oreille une petite ouverture avec une simple aiguille ou une épine. Cette coutume, qui doit être antérieure à l'invasion zouloue, a été conservée par les femmes, tandis que les hommes ont adopté la mode nouvelle.

XXIV. Les ornements dont on se parait étaient les *ndjalama*, les *masindana* et les *bagues*. Les *ndjalama* étaient des *disques de métal* poli qu'on se fixait sur la tête et aux bras et qui reflétaient les rayons du soleil et se voyaient de très loin. Le chef en donnait aux guerriers qui avaient bien mérité du pays. Actuellement ces ornements de fer et de cuivre ont entièrement disparu et ont été remplacés par la *couronne de cire noire*, lisse (*ngiyana*, *šidlodlo*) des Zoulous, qu'on porte comme un diadème sur la tête et qui tient aux cheveux mêmes.

Les *masindana* sont de grands anneaux très semblables à ceux qu'on trouve dans les stations lacustres de l'âge de cuivre, qui présentent une ouverture et qu'on peut introduire soit aux bras, soit aux jambes. Ils ne sont plus portés que par les riches et sont communément remplacés par des bracelets en fil de fer tressé qui sont aussi une importation zouloue (*nsenga*, *busenga*). Certaines femmes s'en chargent les bras. Enfin les *bagues* nommées *šitleñwana* se voient encore actuellement. Elles étaient fort prisées jadis et avaient une valeur symbolique. Il était de coutume que le jeune homme en fit cadeau aux parents de la fiancée le jour du mariage, comme le dit le vieux chant populaire que voici¹. Il représente les amis du fiancé arrivant au village de la jeune fille pour la noce. Ils craignent que ses parents ne cherchent à gâter les affaires et s'approchent en chantant :

[affaires ?

Bukiŋi-kiŋi tšini, tšini, m'ambaka ? Qu'est-ce donc que vous discutez si

Hina hi ba-khombo !

Nous sommes des gens de malheur !

Tšini, tšini, m'ambaka ?

Qu'est-ce donc que vous discutez ?

Šingwabila šinwe....

Voici un anneau....

U ya nyika ka ba-nhlonge.

Va le leur donner, à ceux qui déchireront

Oho ! oho !

Oho ! oho ! [rent notre peau.

La jeune fille prend l'anneau, va le remettre à ses parents, et ceux-ci ne s'opposent plus à ce que la fête ait lieu.

Nous avons parlé des *ndjalama*. Ce mot-là désigne, outre les disques de métal brillant, des *perles* de la grandeur d'une pièce de 10 francs, qu'on se procurait à Inhambane et qui étaient employées pour un usage superstitieux fort curieux. Les sorciers en mettaient une dans de la viande de chèvre et la faisaient avaler au chef. Il devait la garder dans son intérieur pendant toute sa vie. Si elle reparaisait au jour, il devait l'avalier de nouveau. Si elle persistait à revenir, trois ou quatre fois de suite, c'était un présage de mort. Le roi devait appeler ses enfants, prendre congé d'eux, choisir son successeur et se préparer à la mort.

¹ Ce chant nous a été communiqué par un Nkouna. Šingwabila a le même sens que šitleñwana.

Cette coutume existait dans tous les pays djonga, nonaloungo et hlen-goué. Poukouane, le père de Magoudjou, avant-dernier roi de Cossine, a encore avalé la njjalama.

XXV. La tribu thonga était et est encore *essentiellement agricole*. Elle a peu l'instinct guerrier. Les Ngoni, après avoir assujéti les Thonga, ont cependant su habilement réveiller en eux le goût des batailles et les faire s'entre-tuer pour le plus grand profit de leurs tyrans. Ils formaient des bataillons de Thonga qu'ils envoyaient en avant, probablement là où il y avait le plus de horions à recevoir, et ils leur donnaient le nom honorifique de « *mabunandlela* » (ceux qui fraient le chemin). Cette appellation est encore passablement employée à l'intérieur. Néanmoins la guerre n'est pas dans les goûts et les aptitudes des Thonga ; ils sont très pacifiques de nature.

Les grandes plaines du Nkomati et du Limpopo se prêtent admirablement à l'élevé du bétail, employé de toute antiquité pour payer les femmes, « *lobola* » (plus tard on s'est servi de pioches, que les livres sterling remplacent maintenant), puis à la culture du maïs, sorgho, millet, riz, courges, haricots, patates, pois, arachides et autres légumes divers qui fournissent aux indigènes une nourriture variée. Les fruits divers sont pressurés et procurent, à diverses saisons, les bières légères dont on absorbe des quantités inouïes. C'est surtout le cas pour le *bo-kagne*, sorte de limonade verdâtre préparée avec les fruits du *nkanye* (kafir-plum). La tribu tout entière est en liesse durant le mois de février, moment où mûrissent ces fruits au fort goût de térébenthine.

La *fête nationale* se célébrait en automne, mai ou juin, après la récolte. Alors les hommes se réunissaient au village du chef avec leurs cornes d'antilope (*timhalamhala*) et exécutaient une musique étrange et sonore, dite *bunanga*. Nous l'avons encore entendue au Noudouane. Tous les petits chefs des environs de Rikatla appelaient leurs hommes pour ces exercices de fanfare, et chacun à son tour allait à la capitale, chez le régule, montrer de quoi ils étaient capables. En même temps on battait un gros tambour (*mutšintši*) dont le bruit s'entendait très loin. Ces mélodies fort monotones ne sont pas sans une sauvage grandeur. Dans les pays soumis à Goungounyane, la coutume de la *bunanga* a disparu et la fête nationale est maintenant le *nq'waya*, la grande danse du mois de février, à laquelle toute l'armée assiste et où les guerriers retrempe leur courage dans des rites mystérieux¹. Ils se préparent ainsi aux razzias annuelles qui se font à la *lune* suivante.

¹ D'après le Dr Liengme, qui a assisté plusieurs fois à ces fêtes et qui en publiera la description, nous l'espérons, les sacrifices humains ne seraient pas étrangers à ces rites nationaux des Ngoni.

XXVI. La comparaison des deux fêtes nationales, celle des Thonga, sorte de fête des moissons, et celle des Zoulous, grande démonstration militaire où le chef est exalté, nous révèle le caractère des deux races. La bunanga, conservée chez les Ronga, prouve aussi que le *goût musical* est très prononcé dans notre tribu. Elle possède des foules de chants, parfois assez insignifiants, d'autres fois très jolis, toujours sur des mélodies étranges, bien rythmées, mais composées selon des lois d'harmonie absolument différentes des nôtres. Rien de plus difficile que de les noter. Il faut indiquer ici les chants de Rongué, particuliers au clan ronga, puis ceux qu'on exécute pour exorciser les possédés, le chant de guerre de Mapoute qui est d'un grand effet et les innombrables refrains dont sont parsemés les contes qu'on se narre durant les veillées. Ces *contes*, de genres divers, sont très pittoresques. Les uns sont de petites histoires moralisantes. D'autres racontent des aventures merveilleuses où les faibles l'emportent sur les forts, grâce à leur intelligence. Certains de ceux qu'on entend aux environs de Lourenço-Marquz témoignent d'une influence européenne. Enfin il en existe tout un cycle qui célèbre les louanges, la sagesse friponne du lièvre, héros de malice, qui trompe tour à tour l'éléphant, l'hippopotame, la gazelle et finit toujours par tuer le chef. Ce *folk-lore* très riche témoigne d'*aptitudes littéraires* véritables d'un bout à l'autre de la tribu.

XXVII. Si la tribu thonga est peu guerrière, elle possède, en revanche, un don remarquable pour le *commerce*. Ces gens-là sont marchands dès leur enfance, et les petits garçons savent à peine marcher qu'ils s'amuseut déjà à négocier un échange ! Comme, d'autre part, ils sont très disposés à améliorer leur situation, ils entrèrent volontiers en relations avec les blancs pour se procurer les objets merveilleusement utiles qui viennent d'Europe. De là l'accueil plein d'amabilité que les Portugais reçurent dans ces contrées, dès le seizième siècle, particulièrement à Inyak et à Mapoute.

La relation anonyme du siècle dernier dont nous avons parlé plus haut nous donne une description intéressante du commerce du pays tel qu'il se pratiquait il y a plus de cent ans. L'auteur *voit grand*, il faut le dire dès l'abord. Il décrit tour à tour les cours royales du Tembé, de Matola, de Mabote (Mauote). « Tous ces chefs sont très puissants, pleins d'honneur et de générosité, respectés. » Mais voici le plus splendide : « En remontant le fleuve Manhissa (Nkomati) trente ou quarante jours, on arrive chez le « Grand Caxa » (prononcez Cacha, sans nul doute Khoça, roi de Cossine), qui est comme une sorte d'empereur. Ce monarque est très puissant et très riche, il a un grand nombre d'esclaves. C'est là que se rendent tous les navires de commerce ; ce roi donne l'hospitalité aux marchands qui y vont acheter l'ivoire, l'or, les cornes

de rhinocéros, les dents d'hippopotames et le cuivre, ce qu'ils ont à très bon marché. Le grand village du roi est composé de plus de six cents cases ; il est bien approvisionné, très fort et a bonne apparence. Un grand nombre de nègres du royaume de Quitevé (?) descendent de la montagne et viennent à ce village pour y faire des échanges ; ils apportent une grande quantité d'or. Ce Grand Caxa et son peuple se sont trouvés en relations suivies avec les Impériaux (les Autrichiens qui ont été établis à Lourenço-Marquez et Inyak de 1778 à 1781), qui en tiraient de grands profits. Tous les deux ou trois mois des vaisseaux chargés de vêtements noirs et de verroterie s'y rendaient pour les échanges. Ces deux fleuves (le Manhissa et le Mapoute) peuvent fournir chaque année plus de douze bâtiments chargés d'ivoire, d'or et de cornes de rhinocéros et de dents d'hippopotames.... » D'où les Khoça de ce temps-là avaient-ils toutes ces marchandises ? Ils en trouvaient sans doute une partie dans leur propre pays où les éléphants abondaient, et ils étaient grands chasseurs, comme le prouvent encore leurs chants populaires. Le cuivre, ils l'exploitaient dans les montagnes du Hlanganou, aux environs de l'Olifant. Mais l'or venait de plus loin et il est très probable que de vrais voyages de commerce étaient entrepris par des bandes de marchands qui se faisaient ainsi les entremetteurs entre les tribus de l'intérieur et les blancs. Les gens du Hlanganou étaient réputés pour ces expéditions lointaines et ils s'appelaient pour cette raison : « Bana ba ku hlomula fumo, ba tlhaba misaba. » (C'est-à-dire : ceux qui prennent l'assagaie en mains en guise de bâton et percent la terre, non des ennemis, au cours de leurs voyages.)

XXVIII. Ces troupes arrivaient jusque chez les Bvécha du Transvaal les Kalanga, au nord du Limpopo, et même les Tchuana du Kalahari. Elles furent baptisées *Ma-Gouamba* et voici la raison qu'on en donne : quand ils arrivaient près des villages, pour attirer les chalands, les marchands dansaient. Ils espéraient ainsi se faire donner gratis la nourriture et le gîte. Une bande qui venait de chez Gouambé (Doundouli) au bord de l'Olifant chanta un jour ces paroles : « Mamana wa Gwamben ! ši tekana šidyuhati, » c'est-à-dire, en expliquant ces paroles énigmatiques : « Nous autres de chez Gouambé, nous acceptons même les vieilles femmes.... Si une vieille nous reçoit avec bonté, nous lui dirons volontiers : « Nkata'nga » (mon épouse) pour lui faire plaisir ! » De là le nom de *Ma-Gouamba* qu'on appliqua non seulement aux gens de chez Gouambé, mais à tous ceux qui avaient des tatouages à la thonga. C'est l'appellation avec laquelle on désigna les fugitifs qui se rendirent aux Spelonken en 1860 et 1861. (Voir § IV, note.) Cette colonie thonga au milieu des Bvécha est encore nommée ainsi. Ces marchands se procuraient donc l'or et les défenses d'éléphants au moyen de quel-

ques perles et des étoffes dites nkanangari, les³ premières qu'on ait vendues dans ces contrées¹.

L'instinct commercial n'a pas disparu de la race ; mais l'arrivée des négociants maures plus intelligents a rendu le métier² moins profitable et l'on ne parle plus guère de commerçants indigènes ambulants. D'ailleurs les Ngoni, qui font passablement de brigandage et de rapine, ne se gênent pas d'enlever aux Thonga leurs richesses. Ce système de domination a sensiblement appauvri la tribu.

XXIX. Une question se pose encore à propos de cette revue des anciennes coutumes thonga et de la manière dont elles se sont transformées sous la domination zoulou : « Quelle a été l'influence du langage ngoni (sous-dialecte du zoulou) sur l'idiome thonga ? » Cela varie beaucoup selon les endroits. La langue du pays, après avoir vaincu dans les siècles précédents les idiomes des envahisseurs, n'a pas capitulé devant le ngoni. Sans doute, partout, les hommes ont adopté la mode de parler zoulou, seul langage toléré à Mandlakazi pour la discussion des affaires. Mais les femmes, qui représentent toujours l'élément conservateur, n'en ont rien fait, et comme ce sont elles qui font l'éducation des enfants, ceux-ci commencent toujours par apprendre la langue nationale, la langue maternelle.

Le système suivi par Mozila et Goungounyane de transporter les habitants d'un pays dans un autre a eu pour résultat de former des colonies de gens parlant un dialecte dans l'area d'un dialecte différent. Le remue-ménage causé par, les expéditions meurtrières et par les migrations des Ngoni a produit le même phénomène sur une plus large échelle encore, et l'on comprendra que notre classification a avant tout une valeur schématique. Le voyageur rencontre des populations parlant ndjao en plein pays hlengoué ou même djonga, car Goungounyane, en revenant de Mousapa, a pris avec lui autant de Ndjao que possible, conformément à sa politique de transplantation, et ce mélange d'idiomes sera sans

¹ Il existe de nombreux chants populaires composés par les marchands. En voici un qu'ils chantaient quand, fatigués de leur course, ils commençaient à avoir l'ennui de la maison.

Hoho ! hoho ! maringele wa mamano.
Hoho ! hoho ! dla nkambana, hi muka !
Hulukati ya ndlopfu yi nga siyi n'wana !

(Trad. Oho ! oho ! toi qui nous conduis au nom de notre mère, — Casse le plat et retournons à la maison. — La femelle de l'éléphant n'abandonne pas son enfant. — Casse le plat : nous n'aurons plus rien à manger et devons bien nous en retourner pour ne pas mourir de faim.

doute d'autant plus remarquable qu'on se rapproche davantage de la sphère où les conquérants ngoni ont exercé une action prépondérante. Le dialecte bila paraît avoir perdu plus que d'autres sa pureté primitive. Le pays ronga, indépendant des Ngoni dès 1862, a, en revanche, bien conservé son langage particulier.

XXX. En résumé, voici le résultat auquel nous amène notre étude :

1° Les divers clans thonga se sont formés, il y a plus de trois siècles et demi, en partie par suite d'invasions de Kalanga et de Zoulous (Swazi ?), qui ont adopté la langue de la population primitive.

2° Cette population primitive paraît avoir été inférieure en civilisation à celle des envahisseurs.

3° L'invasion des Ngoni de Manoukoçi et autres chefs de bandes zoulous dès 1819 amena une transformation complète dans l'état politique et social des Thonga ; plusieurs des anciennes coutumes disparurent, mais la langue se conserva.

XXXI. Actuellement la tribu passe par une période critique et elle va sans doute entrer dans une nouvelle phase de son développement. Ces *relations avec les indigènes* que le roi don João III chargeait Lourenço-Marquez d'établir fermement en 1544, elles ont été passablement extérieures et intermittentes jusqu'ici. Mais maintenant la race blanche a jeté son dévolu sur ce pays. Delagoa-Bay aspire à devenir l'un des ports les plus importants du sud de l'Afrique. Pour lui procurer la sécurité dont le commerce a besoin, pour permettre aux entreprises agricoles et industrielles de se poursuivre, il faut réduire la puissance des natifs, les mettre dans l'impossibilité de nuire. Plût à Dieu que la civilisation et le christianisme eussent réussi par la seule voie de la persuasion à faire de ces peuples des amis et des serviteurs ! Tel n'a pas été le cas. Espérons du moins que, de ce contact plus intime avec les blancs, il résultera un progrès nouveau pour la tribu thonga. L'histoire nous montre que, par deux fois, l'arrivée d'éléments étrangers lui a fait faire un pas en avant. Notre expérience de tous les jours nous enseigne qu'elle n'est point réfractaire à une civilisation supérieure. Souhaitons qu'aujourd'hui encore il en aille ainsi, et que, dans ces parages comme dans d'autres, la race blanche, qui s'honore du beau nom de chrétienne, ne manque pas à son noble devoir d'élever à un degré supérieur de moralité et de bonheur les membres les plus humbles de la famille humaine.

CHAPITRE III

LA LITTÉRATURE THONGA ET LE PRÉSENT LIVRE

XXXII. Nous traitons ici des tentatives qui ont été faites jusqu'à ce jour par les Européens pour mettre le thonga par écrit et pour découvrir ses lois.

Disons dès l'abord que cet idiome, bien que parlé sur une area considérable, dans un pays d'abord facile et parcouru depuis longtemps, est presque entièrement inconnu du monde savant. La *Grammaire comparée des langages bantou* de Torrend, l'ouvrage le plus moderne et qui contient le plus de renseignements sur les langues de l'Afrique, ignore presque complètement le thonga. En effet, voici à quoi se réduisent, en dehors des travaux des missionnaires, les publications scientifiques relatives à cette langue.

XXXIII. Bleek, l'initiateur génial de la linguistique bantou, a publié un dictionnaire des langages de Mozambique, dressé par le Dr Peters au cours de ses voyages, et il a cherché à en extraire les principaux caractères du tekeza (comme il appelait notre thonga, nous ne savons pas trop pourquoi). Ses matériaux étaient peu nombreux (« our scanty vocabularies, » dit-il) et rien d'étonnant si les inductions phonétiques qu'il a cru pouvoir faire ne sont pas toutes correctes. Néanmoins il est remarquable de voir quel parti le sagace linguiste du Cap, trop tôt enlevé à ses études de prédilection, a pu tirer de ces quelques listes de mots. Il a même positivement deviné le préfixe du pluriel de la classe ši-ši (psi comme il l'écrit). — (Voir § 168, *Comparative Grammar*, Cape Town, 1869.) Ce livre classique ne saurait cependant prétendre à donner une description approfondie du tekeza (c'est-à-dire du ronga et de ses sous-dialectes).

XXXIV. Parmi les dictionnaires sans prétention scientifique, publiés plutôt à titre de curiosité, nous signalerons William White, *Journal of a Voyage from Madras to Columbo and Delagoa Bay*, comme étant probablement le premier ouvrage au sujet de notre idiome, puis le vocabulaire portugais-français-ronga inclus dans les documents relatifs au procès de Delagoa en 1873, et un court vocabulaire portugais-landim publié à Lisbonne en 1894.

Il faut accorder une mention spéciale à un *Shironga Vocabulary* publié en 1893 par le consul anglais d'alors. (E. W. Smith-Delacour, London, Harrison and Sons.) Cet ouvrage de 31 pages est destiné à

faciliter la conversation avec les indigènes de la ville de Lourenço-Marquez. Il ne contient pas une description scientifique du langage et pêche malheureusement par une orthographe empirique et fort compliquée. C'est l'orthographe imaginée par un indigène, nommé Robert Machaba, évangéliste wesleyen, qui a fourni ses renseignements à l'auteur du *Shironga Vocabulary*. Lui-même a publié deux autres petits livres de lecture à l'usage de ses écoliers, où l'on retrouve la même manière d'écrire, mais qui sont fort intéressants à lire, car ils donnent la photographie exacte du langage, tel que le parle un natif intelligent dans l'inconscience complète des lois grammaticales qui régissent son discours. *First and Second Thonga Reader*, Lovedale.

XXXV. Nous ne pensons faire de tort à personne en disant que ce sont les missionnaires de la Suisse romande qui, les premiers, se sont livrés à une étude scientifique approfondie du thonga.

En 1875, MM. Paul Berthoud et E. Creux venaient du Basutoland commencer au nord du Transvaal, aux Spelonken, l'œuvre de la Mission suisse. Ils y trouvaient une peuplade encore non évangélisée, les Ma-Gouamba, qui formaient là une colonie de réfugiés thonga. (Voir § IV, note.) Grâce à la connaissance du souto qu'ils avaient préalablement acquise, ils déchiffrèrent ce nouvel idiome et, en 1883, M. Paul Berthoud publiait à Lausanne ses *Leçons de shigouamba*, petite grammaire autographiée contenant tous les traits essentiels de la langue des Ma-Gouamba. (Lithographie J. Chappuis.) Dès lors chaque missionnaire a apporté sa pierre à l'édifice et plusieurs ouvrages ont été publiés en *chi-gouamba*, c'est-à-dire dans le dialecte djonga que parle la majorité des réfugiés. L'an passé, le Nouveau Testament dans son entier est sorti des presses de la maison Georges Bridel et C^{ie} à Lausanne, œuvre de bien des années de labeur patient. Les missionnaires américains fixés à Inhambane ont fait paraître, de leur côté, une traduction tsoua des quatre évangiles et quelques brochures qui nous font connaître le dialecte du Hlengoué parlé dans ces contrées.

XXXVI. En 1886 et 1887, une congrégation se forma à Lourenço-Marquez et aux environs, ensuite de la prédication de chrétiens indigènes des Eglises des Spelonken. Les missionnaires suisses vinrent en prendre la direction en 1887. Tout d'abord ils enseignèrent en dialecte djonga qu'ils connaissaient et qui était assez facilement compris des habitants rongas du pays. Mais bientôt ils s'aperçurent que les différences étaient assez considérables pour nécessiter d'autres livres, une autre littérature (1893), et ils se mirent plus directement à l'étude du rongas. La connaissance du djonga les aida dans cette œuvre comme celle du souto avait aidé leurs prédécesseurs à déchiffrer le gouamba.

Nous offrons aujourd'hui aux amis des langues bantou et au public de Lourenço-Marquez le résultat de notre travail de plusieurs années. Mais l'exposé ci-dessus montrera combien nous sommes redevable à nos aînés. L'édifice de la science s'élève par le concours de tous. Nous posons notre modeste pierre sur celles que nos collègues ont apportées avant nous, avec l'espoir que nous pourrions aussi être utiles à d'autres¹.

XXXVII. Cette grammaire est avant tout destinée à faire connaître le dialecte ronga, le plus nécessaire à posséder pour les Européens habitant ces contrées. Si on le parle, on sera compris *grosso modo* d'un bout à l'autre de la tribu. Nous chercherons, en outre, à donner une idée des différences existant entre le ronga et le djonga que nous avons commencé par apprendre ; nous ferons aussi des références au hlungoué dont nous avons quelque connaissance et espérons que cet ouvrage pourra être utile à tous ceux qui désirent apprendre le thonga sous quelque forme que ce soit. Enfin nous ne nous interdirons pas quelques comparaisons avec les grands langages sud-africains qui nous entourent, spécialement le zoulou et le souto, pour fixer la place qui revient à notre idiome dans la géographie linguistique de l'Afrique. Les ouvrages de : 1^o Torrend (*Comparative Grammar*, London, 1891, Trübner) pour la grammaire comparée des peuples bantou ; 2^o Jacottet (*Elementary Sketch of Se-Souto Grammar*, Morija, 1892) pour le souto ; 3^o Grout (*The Isizulu*, Boston, 1893) pour le zoulou, nous ont été particulièrement utiles, et nous en remercions leurs auteurs.

XXXVIII. Nous avons développé passablement la première partie de la grammaire intitulée : *Phonologie ou science des sons*, persuadé qu'il est fort important de fixer avec précision les divers sons, simples et composés, dont les mots sont formés, afin d'arriver à une orthographe satisfaisante. En effet, avec le système que nous employons, l'orthographe est phonétique : on écrit comme on parle. Il est donc important de bien entendre comment on parle et de savoir quels signes correspondent aux divers sons. Mais l'étudiant voudra se hâter d'arriver à la seconde partie : les *mots*, pour s'initier aux lois du langage lui-même. Quant à la syntaxe, nous n'avons pas jugé avantageux d'en faire une

¹ Nous pouvons affirmer que notre exposé des lois du langage a été fait ensuite de consultations nombreuses, innombrables, avec ceux qui sont les seules autorités dans ce domaine, à savoir les indigènes. Nous croyons donc la plupart de nos résultats scientifiquement avérés. Néanmoins on sait combien le déchiffrement d'un nouvel idiome est une opération délicate et nous accepterons avec reconnaissance toutes les observations ou rectifications qui pourraient nous être présentées.

exposition complète, et nous avons indiqué, au fur et à mesure, les règles les plus importantes non seulement de formation, mais aussi d'emploi des diverses parties du discours.

Comme appendice à cette grammaire, on trouvera quelques produits du folk-lore indigène, puis un manuel de conversation et un court vocabulaire à l'usage des habitants portugais, français et anglais de Lourenço-Marquez. Nous exprimons ici notre reconnaissance aux personnes bienveillantes qui nous ont accordé leur collaboration pour la partie portugaise et anglaise de ce manuel.

XXXIX. Voici comment nous engagerions une personne désireuse d'apprendre le langage rapidement à procéder :

1° Se rendre bien compte de la valeur des lettres en apprenant l'alphabet à fond.

2° Mémoriser parfaitement les formes du singulier et du pluriel des huit classes de substantifs.

3° Parcourir les adjectifs et les pronoms et les temps principaux du verbe pour se rendre compte en gros de leur formation.

4° Apprendre les phrases les plus simples du manuel de conversation, lequel est gradué, et aller de l'avant en étudiant soigneusement les références qui y sont faites aux paragraphes de la grammaire.

Sur cette voie-là les principales difficultés seront vite vaincues ; l'étude de la grammaire dans ses détails et les diverses publications ronga¹ intéressera sans nul doute, surtout si l'on a un indigène intelligent pour aider à la compréhension et à la prononciation.

Ainsi il y aura quelque espoir de voir l'odieux « kitchen-kafir » disparaître pour être remplacé par un parler plus digne de l'intelligence européenne et des langages bantou.

¹ Nous avons à la disposition des amateurs, au siège de la Mission, à Lourenço-Marquez et à Lausanne, les publications suivantes en ronga : 1° Un livre de lecture dit : *Šipele ša Šironga* ; 2° une feuille contenant les dix commandements et l'oraison dominicale ; 3° une brochure intitulée : *Mamana Lois* ; 4° un livre de 120-150 cantiques ; 5° l'évangile de saint Jean, suivi de la première épître aux Corinthiens.

QUELQUES ÉCHANTILLONS

DU

FOLKLORE THONGA

De même que les autres tribus bantou, les Thonga possèdent un grand nombre de productions littéraires d'un caractère assez primitif, mais fort intéressantes néanmoins, parce qu'elles reflètent bien l'esprit populaire. Les chants (*tinsimu*), les énigmes (*šitekatekisa*) et les contes (*šihetana*, *mikaringana*), sont les trois genres principaux de cette littérature non écrite qui s'est transmise de siècle en siècle par la tradition orale. Les réunir n'est pas chose aussi facile qu'il paraît. Nous en avons néanmoins recueilli un bon nombre, de la bouche des indigènes, et nous donnerons quelques échantillons des contes et des énigmes, avec le texte thonga. Nous avons transcrit quelques chants dans l'introduction.

I. — ŠITEKATEKISA. ÉNIGMES

Le terme : *šitekatekisa* vient de : *ku teka*, prendre. Le premier interlocuteur prononce la première phrase avec l'intonation d'une question en disant à ses auditeurs : *Teka, teka, prends, prends, c'est-à-dire : Donne la réponse,...* et le plus habile, saisissant le sens de l'énigme, la résout en ajoutant une seconde phrase qui l'explique ou la complète.

Question : *Miñwala ya nghala a yi tobani?*

Réponse : *Mutin wa baloi, a ba loyani.... (Djonga de Nkouna.)*

* * *

Q. *Nkwakwa lo, loko nđi ni lobe?*

R. *Nhwana lwe, loko nđi ni bukosi! (Ronga du Tembe.)*

* * *

Q. *Hi kumi nkuhlu, wu wupfa-wupfa, ka ku sala huhlu yiñwe?*

Les griffes du lion ne s'égratignent pas les unes les autres.

Dans le village des sorciers, on nē se jette pas de sorts!

* * *

Ce *nkouakoua* (arbre), si seulement j'avais un crochet (j'en cueillerais les fruits).

Cette jeune fille! si j'avais de l'argent (je l'épouserai).

* * *

Nous avons trouvé un *nkouchlou* (arbre) qui mûrit, qui mûrit, il n'y reste qu'un fruit (à mûrir).

R. Hi kumi mulungu, a wonḁa-wonḁa, ka ku sala nsisi muḁwe!
(*Ronga de Matolo.*)

* * *

Q. Tinsinḁe timberi ti renḁelekela ṭhuka?

R. Tihosi tiberi ti hleba nanḁa.
(*Hlengoué.*)

* * *

Q. Tiba ro pšhya hi matlelo?

R. Ndlopfu yo fa hi tšembeti.
(*Djonga de Nkouna.*)

Nous avons trouvé un blanc qui maigrit, maigrit, il ne lui reste qu'un cheveu!

* * *

Deux souris se courent après autour d'une termitière...

Deux chefs disent du mal d'un sujet. (Ils ne tomberont jamais d'accord.)

* * *

Le lac sèche peu à peu en commençant par les bords.

L'éléphant meurt par (l'action d') une petite flèche de fer (c'est-à-dire ne méprisez pas les petits commencements).

Voici un adage en une seule phrase :

Mumiti wa nhengele a ṭhemba nko-lo wa yena.
(*Bila.*)

Celui qui avale un noyau d'abricot a confiance en son cou! (Se dit à un prétentieux.)

II. — ŠIHETANA¹. CONTES

Šihetana ša lembe da ndlala.

Diḁwana¹¹⁹ lembe⁸⁵, ka ku ba²⁶⁰ ni³³⁶ ndlala le'yikulu⁴¹⁹. — Ka ku bona³³⁵ ^{note} lwe¹⁵⁰ wansati⁴⁹ ni nuna, be²²⁹ ku ḁima nsimu⁶⁹ ^{note} ba ku byala šitama¹⁰³. Ku ti la-ha²⁶⁶ ḁi nga²³⁵ khaba, a²⁰¹ nuna a⁴⁵⁵ suka a yaka nṭonga. Kutani³⁵⁵ a hamba²⁸⁵ a riḁa tingulube loko³⁵⁹ ti da šitama; na²⁵⁹ a hamba nsati a khaya nkakana, a suka, a

Conte de l'année de la famine.

Une certaine année, il y eut une grande famine. — Il arriva qu'une femme et son mari labourèrent un champ et y plantèrent du maïs. Lorsqu'il fut en herbe, le mari partit et construisit une petite hutte. Puis il se mit à surveiller les pores qui mangeaient le maïs; en même temps la femme cueillait des petits concombres, elle allait

¹ Nous introduisons ici des renvois aux paragraphes de la grammaire, afin que l'on puisse comprendre les formes employées.

šeka a ya mu nyika masinwin^{69 n.}
Ku ti²⁶⁵ diñwana siku⁸⁵, ku ba ni
fufumbi, ni³⁵⁴ tilo di duma.

A ya dlaya mhunti⁶⁹ lwe wanu-
na; loko a dlayi^{217 n 2} mhunti, a
buya a ta yi¹⁶⁷ šindla. Loko a ši-
ndlile, a teka hofo leyi afaka²⁴⁸
nsati a kaka mati ha yone¹⁷⁶ a
mu¹⁵⁹ buyisela³¹³, a ya thoba ti-
hunyi a ta tlatleka. Dambu afa²¹⁸
di pelile; kutani nsati a ku²⁶² ku³⁴⁸
bana : « Thamisan³¹⁴, nđa ha²⁷³
nyika tatana⁴⁸ wenu¹⁵⁴ ša - ku-
da. »

Kutani lwe wanuna a teka a²⁰¹
mhunti, a tšhululela a bantin¹⁴¹, a
yi mpšinta handle a ku : « Mhu-
nti hola ! nđa ha khweba muřu. »
Kasi³⁶⁶ lwe wansati a ta²⁵⁷ a yi
bona, a yi bekiki²⁵³ handle. A
ku²²³ tlakula, a nga ha²⁷³ mu
nyiki ša-ku-da leši faka a ti na
šu¹⁷⁶, a ku muka na yu kaya, a
ku pfuša bana, hikusa³⁶³ afa ha
yetlelile. Ba ku thamisa, a ba tla-
tulela nyama, be ku da ba suřa ;
yo na²⁵⁹ sala, bo beka a ngulen¹¹².
A tiki²⁵² hi la²⁶⁶ wanuna a dyulaka
ku teka nyama ; a ku yi pfumala,
a ku dyula hikwaku-kwaku³⁷³, a
řendewutela ni³⁵⁴ nřonga, a nga
yi kumi ! a tekiki²⁵² mhande a bo-
hela³⁰² byanyi a hamba²⁸⁵ ntlha-
bangu, a labisisa³¹⁴ hikwaku. A
lanđa ni nkondo, a nga wu boni, a
ku buya !

Kutani a hlunđukela³⁰² a hle-
mbeto, a ku halata muřu ! Byi¹⁶⁹
tiki bya ša, a yiki ku nsati a ku :
« Šana tolo a ka²⁴⁰ nđi phame-

les cuire et allait lui en donner dans
les champs. Un certain jour, il y eut
une obscurité d'orage et il tonna.

Cet homme alla tuer une anti-
lope. Quand il eut tué l'antilope,
il revint la dépecer : Quand il l'eut
dépecée, il prit le vase avec lequel
sa femme puisait de l'eau et lui en
apportait, il alla couper du bois et
vint mettre sa marmite sur le feu.
Le soleil s'était couché. La femme
dit aux enfants : « Restez ici, je
vais donner de la nourriture à votre
père. »

Puis l'homme prit l'antilope, il
la posa dans une grande écorce et
la poussa dehors en disant : « An-
tilope, refroidis-toi pendant que je
goûte la soupe. » Or la femme ar-
riva et vit la bête qu'il avait mise
dehors.... Elle l'enleva, sans plus
lui donner la nourriture avec la-
quelle elle était venue, et la voilà
qui retourne avec l'antilope à la
maison, elle réveille les enfants,
car ils s'étaient couchés. Ils se ras-
sièrent, elle leur distribue de la
viande ; ils mangèrent et se rassa-
sièrent. Il en resta et ils la mirent
dans le panier. Mais voilà que
l'homme chercha sa viande, il ne
la trouva pas ; il chercha partout,
partout et fit même le tour de la
hutte sans la découvrir ; alors il
prit une perche, y attacha de
l'herbe, fit un flambeau et regarda
avec soin partout. Il suivit ensuite
les traces, mais ne les vit plus et
s'en revint.

Alors il se fâcha contre sa mar-
mite et renversa la soupe. Quand
il fut jour, il alla auprès de sa
femme et lui dit : « Pourquoi hier

langa ha yini¹⁷⁸ ? » A ku : « Ha²²⁸ yents'yi hi mpfumbi, hi²²⁰, tšhaba tolo hikusa afa di duma. » A ku : « Hi šone¹⁷⁰.... Šana hi yini-ke leši³⁶⁸ baṅongwana ba ṭhabiki namuhla⁵³. » Wansati a ku : « Šana ba ta holobela ndlala ? » Ku bona nuna, a miyela, a muka ṅongen wa kwe¹⁵⁵.

Ku wupfiki mikelo, ku bani ndalo. Ba thobeliki šitama. A huliki mankuhuna, a lobeki ni handelo, a tema tihunyi, a kanda šitama lešo¹⁴⁸, a yenga byala. Loko ba dyula ku hluta, a byela²⁶² nuna : « Famba u ya bitana mašaka⁸¹ ya¹⁰⁸ ku¹⁵⁴, na mi¹⁵³, ndi ta bitana mašaka ya nga¹⁵³, ha²³⁰ ta tiḍilela³⁰³ hikuba ha²²⁸ dyuli²⁸⁶ ku fa hi ndlala. A ya ba bitana; ba tata²⁹⁹ muti, ba nwa byala⁹⁴ lebyo¹⁴⁷. Ku sunguleka lwe wansati, a ku : « Yingisetan ! « A ba byela hikwašu¹⁹⁰ le'š¹⁶⁹ nga yents'yeke²⁹⁴ loko ku¹⁶⁹ ni²⁵⁶ ndlala. Kutani ba hlamala. Lwe wanuna a sungula ku khoma^{293a} hi tingana kuṅwe ni ba-le-kwabu¹⁶⁶. La'ba kwabu ka³⁴⁸ nsati ba longela šihundu²⁶ u, ba kongometa bana, ba muka na bu kaya. Kutani a sala a nge²⁵⁵ na nsati.

Hi byone bugamu.

(Ronga de Matolo.)

ne m'as-tu rien donné à manger ? » Elle dit : « C'est à cause de l'orage, nous avons craint hier parce qu'il tonnait. » Il dit : « C'est bien ; qu'est-ce à dire que les enfants sont si contents aujourd'hui ? » La femme dit : « Est-ce qu'ils doivent se mettre en colère contre la famine ? » Alors le mari se tut et retourna dans sa hutte.

Les produits du sol mûrirent et il y eut abondance. Ils récoltèrent leur maïs ; elle égrena les petits épis, mit dans l'eau son levain, coupa du bois et écrasa ce maïs-là pour préparer de la bière. Quand on fut sur le point de passer la bière, elle dit au mari : « Va appeler tes parents, moi aussi j'appellerai mes parents, nous pleurerons (nos malheurs), parce que nous avons été près de mourir de faim. » Elle alla les appeler, ils remplirent le village et burent cette bière-là. La femme commença et dit : « Ecoutez. » Elle leur raconta tout ce qui s'était passé au temps de la famine. Alors ils furent très étonnés. L'homme commença à être saisi de honte en même temps que ses proches. Les parents de la femme préparèrent les paniers, se dirigèrent vers les enfants et retournèrent avec eux à la maison. L'homme resta sans femme !

C'est là la fin.

Ndlela ya tilo.

Ša le Khosen.

Wauhwanyana wo¹²⁸ saseka a²⁵⁸ a rumiwile hi mana wa yena ku ya ka mati. Loko a famba, a dlaya hofo. Loko a ši vona, a tšhaŵa mana wa yena¹⁶⁴ letšaku a ta űwe¹⁵⁹ tshinya kumbe³⁷⁷. Hi laha³⁶⁹, a fambaka a khandiya hi ngoti ya yena ku ya tilwen : a khoma ndlela le'yi¹⁷³ yisaka tilwen.

Kutani a ya fika ndawen leyi ku nga²⁵⁵ ni monhu⁵⁰ wa modyu-hali ngopfu, šikošanyana le'ši se-leke marumbin. Kutani šikošana ši űwe¹⁵⁹ vitana, ši ku : « Nwan'anga¹⁶⁵, tana²⁹², nđi ta ku¹⁵⁴ lerisa ndlela ya wena. » Kunene a ya, hikuŵa a a re²⁶³ monhu l'a oloŵeke, l'a nga tiarisangike. Kutani šikoša ši űwe byela : « Loko u fambile, u ta ya kuma laha ku tšameke nsukoti lo'wa ntima¹²⁸ kona. Loko wu ya ngena ndleŵen ya wena, u nga tŵeke u wu susa, hikuŵane hi yena a nga²⁴⁸ ta ku fambisa, a ta ku kombisa ku hanya ka tiko leri¹⁴⁵, ni ku ku tiŵisa marito ya ku hlamula ka tihosi loko ti ku ŵutisa. »

Kunene, a ya, kutani nsukoti wu ngena ndleŵen ya yena, a wu tika kona.

Kutani a fika mutin we tilwen ; nsukoti wu ku : « Tšamisa la handle. » A tšama kona. Veni ŵa kaya ŵa űwe vona, ŵa m'mutisa¹⁵⁹ : « U pfa kwihi ? » A ku : « Nđi pfe²³⁴ kaya¹¹⁶. — U laŵa yini ? » A ku : « Nđi tele űwana. » Ŵa ku : « Ngena kaya. » A endla tšetšo¹⁴⁸.

La route du ciel.

Conte de Cossine.

Une belle jeune fille avait été envoyée par sa mère pour puiser de l'eau. En route elle cassa sa cruche. Lorsqu'elle vit cela, elle craignit que sa mère ne la grondât peut-être. C'est pourquoi elle partit, grimpa par sa ficelle pour aller au ciel ; elle prit la route qui mène au ciel.

Elle arriva dans un endroit où il y avait quelqu'un de très âgé, une vieille femme qui était restée dans des ruines. Puis la vieille l'appela et lui dit : « Viens, ma fille, je te donnerai des recommandations sur ta route. » En effet, elle alla, car elle était une personne facile, qui ne faisait pas de difficultés. La vieille lui dit : « Quand tu auras marché (quelque temps), tu trouveras (un endroit) où se trouve une fourmi noire. Si elle entre dans ton oreille, ne l'enlève pas, car c'est elle qui te conduira, elle te montrera la manière de vivre de ce pays et te fera savoir les paroles que tu répondras aux chefs s'ils t'interrogent.

En effet, elle alla, et la fourmi entra dans son oreille ; elle l'y laissa.

Puis elle arriva au village du ciel ; la fourmi lui dit : « Assieds-toi ici dehors. » Elle s'y assit. Les maîtres de l'endroit la virent et lui demandèrent : « D'où viens-tu ? » Elle dit : « Je viens de chez nous. — Que désires-tu ? » Elle dit : « Je suis venue chercher un enfant. »

Kutani va nwe kombisa metiro ya vona. va nwe nyika širundu, va nwe ruma masiwen. Va ku : « Famba, u ya lava šifake ša nwebo. » Nsukoti wu nwe byela : « Tuwula šiwe. » A endla tšetšo. Wu ku : « Ngenisa širundwin. » Kutani a tlhomela ši tala. Kutani a muka kaya. La va nwe rumeke va vona letšaku a endlile šona¹⁷⁰. Kutani nsukoti u nwe byela ku sila šifake, kambe a pumba šiwananyana le ši nga siriwangike²⁴⁶; a šeka mapa ya le ši siriweke²⁴⁶, mati ma bila, a tlhela a tšhela mbiten šiwanana le ši nga siriwangike; loko a phurile a engeta šitongo le ši nga upfangike ku nandihisa mapa. Va vona letšaku a endlile šinene, hikuva hi wona mašekela⁸⁹ ya vona.

- Byi ša va ku ka yena : « Hi ta ku kombisa yindlu yo saseka laha ku¹⁶⁹ nge²⁵⁵ ni vana vo tala ; » kutani loko a ngena, a vona laha ku tšhukeke kona ni laha ku baseke kona : a ti re tingubo le ti funengetaka vana. Va nwe byela a ya langa nwana. Kutani wanwanyana a a ranča ku ya teka laha ku tšhukeke kona. Kambe nsukoti lo wu thameke ndleven wu nwe kombisa ku ya teka laha ku baseke. A teka nwana : a a sasekile ngopfu.

Kutani a timukela³²⁴; nsukoti wu nwe tika laha a nwe kumeke

Ils dirent : « Entre chez nous. » Elle fit ainsi. Puis ils lui montrèrent leurs travaux, ils lui donnèrent un panier et l'envoyèrent aux champs. Ils lui dirent : « Va chercher du maïs de l'année nouvelle. » La fourmi lui dit : « Arrache une seule plante. » Elle fit ainsi. Elle ajouta : « Introduis le maïs dans le panier. » (La fille) mit des appuis, le panier fut rempli. Puis elle retourna à la maison. Ceux qui l'avaient envoyée virent qu'elle s'était bien conduite. Puis la fourmi lui dit de moudre du maïs, mais d'en mettre de côté un peu de non moulu. Elle cuisit la farine du maïs moulu, l'eau bouillit, et elle versa de nouveau dans la marmite quelque peu de maïs non moulu ; quand elle eut enlevé la marmite du feu, elle ajouta un peu de maïs non cuit pour rendre la farine meilleure. Ils virent qu'elle avait bien fait, car c'est là leur manière de cuire.

Le lendemain, ils lui dirent : « Nous te montrerons une belle maison où il y a des enfants en grand nombre. » Puis, lorsqu'elle fut entrée, elle vit un endroit où c'était rouge et un endroit où c'était blanc. C'étaient des vêtements qui couvraient les enfants. Ils lui dirent d'aller choisir un enfant. Or la jeune fille voulait aller prendre là où c'était rouge. Mais la fourmi qui était dans son oreille lui conseilla d'aller prendre où c'était blanc. Elle prit un enfant ; il était très beau !

Puis elle s'en retourna chez elle ; la fourmi la quitta là où elle l'avait

kona, a ñwe byela : « Hamba ²⁸⁵ u famba, makweru. » A a tekile šo tala le'šo šonga ša ñwana ni tin-gubo ni tšuma tša yena.

A ku ²⁶² a ya fika kaya ; mana wa yena a a yile masiñwen.

Yena a ya ngena ndlwen, a tifi-hla kona. Ku ti loko va vuyile ma-siñwen, mana wa yena a ruma ndisana lončongo ndlwen, a ñwe byela : « Famba u ya teka šibya. »

Kutani loko a fika a pfureta ndilo, a vona tšilo šo basa le'šo saseka ndlwen, a tšhaša, a huma, a ya byela vakulu. Vakulu, vona, va ngena, va kuma ñwana wa vona, va ku : « Ha ! hi ñwana wa hena ! » Va thaka, va vona hi-kwatšo.

Kambe ndisana a nga thaka-nga, a ku : « Nda famba ²²¹ ! » Lo'nkulu a ku ka yena : « Ma-kweru, yima ! nda ha ku khongo-tela ! hekuša... ndlela leyi... loko ndi tiša letšaku u ni mbilu le'yi nga basangike... u ta fa... ku ni šikošana u nga ²⁴⁸ ta ši kuma.... » Kambe yena a ala a ku : « Na wena a ku byelange ^{293a} hi monhu, u fambile, na mena, n'ta ²¹⁸ n tifa-mbela ndi nga yingise ntšhumo. »

A famba ; a fika ndawen ya šikošanyana lešiya ⁴⁴⁸. Šikoša ši ñwe vitana : « Tana, ñwan'a nga ha-leno. » Yena a ku : « E-he ! u man ? a ndi voni letšaku u monhu wa tšini ! » Šikoša ši ku ka yena : « Ho ! ho ! hamba u famba, u ta vuya hi kwala u ta va u file ! »

Yena a ku : « Ndi ta dlaya hi man ? » A famba ; a vona nsukoti. Nsukoti u laša ku ngena ndleñen.

rencontrée, elle lui dit : « Va, ma sœur ! » Elle avait pris beaucoup de belles choses appartenant à l'enfant, et ses vêtements et ses trésors.

Elle arriva à la maison ; sa mère était allée aux champs.

Elle entra dans la hutte et s'y cacha. Lorsque les gens revinrent des champs, sa mère envoya sa cadette dans la hutte et lui dit : « Va prendre les marmites. »

Lorsqu'elle y fut arrivée, elle attisa le feu, elle vit des objets blancs, splendides, dans la maison ; elle eut peur, sortit et alla le dire aux grandes personnes. Les grandes personnes entrèrent et trouvèrent leur enfant. Elles dirent : « Ah ! c'est notre enfant. » Ils se réjouirent et virent tout.

Mais la sœur cadette ne se réjouit pas, elle dit : « Je pars ! » L'aînée lui dit : « Ma sœur, arrête, je veux encore t'exhorter, car... cette route... comme je sais que tu as un cœur qui n'est pas pur... tu mourras.... Il y a une vieille femme que tu trouveras.... » Mais elle refusa d'écouter et dit : « Toi aussi tu es partie sans que personne te dise rien ; moi aussi je m'en irai, sans rien écouter. »

Elle partit ; elle arriva dans l'endroit où demeurerait cette vieille-là. La vieille l'appela : « Viens ici, ma fille. » Celle-ci dit : « Non ! qui es-tu ? je ne vois pas que tu sois une personne de rien du tout ! » La vieille lui dit : « Oh ! oh ! va seulement, tu reviendras par ici morte ! »

Elle dit : « Par qui serai-je donc tuée ? » Elle alla de l'avant et vit la fourmi. La fourmi chercha à en-

Kambe yena a ala a phumunha ngopfu a ku : « Eie! eie! » Nsukoti u ñwe byela : « Miyela, makweru, n'ta ku fambisa šinene. » Kambe a ala a huwelela : « Hiya! hiya! hiya! hiya! » a nga šitwe. Nsukoti u ñwe byela : « Hamba u famba, u ta humelela³⁰⁹ hi khombo. »

Kunene a fika mutin, a țhamisa handle. Ÿa kona řa ñwe řona, řa ku : « U lařa yini? » A ku : « Nđi tele ñwana ka³⁵⁶! a řulařula hi ku kariha. » Kutani řa ku : « Monhu loyi!... ngena! » Ÿa ñwe byela : « Famba, u ya masiñwen. »

Kunene a teka řirunđu a ya kona. Loko a fika, a țuřula řifake řo tala, kutani a muka kaya. La'řa nga ñwe ruma, řa řona letřaku a hetile nsimo. Kutani řa ñwe sola, řa ku : « A hi monhu wa ntřhumo! »

Kutani a sila, a endla hi laha³⁶⁹ řa nga řekangike ha kona³⁶⁹, a nga nusange hi tlelo, a sila hikwatřu.

Loko byi řile, řa ku : « Famba. hi ta ya ku kombisa yindlu le'yi nga ni řana, u ta titekela. » Kutani řa ñwe pfulela, řa ku : « Laha... ni laha... ni laha... u ranđa ku teka ñwana, řana? u nga langa. » Yena a langutisisa³¹⁴ laha ku třhukeke kona, a ngenisa boko ku teka ñwana. Kutani tilo ri haleka, ri ñwe dlaya.

Kutani tilo ri hlungula marambo ya yena, ri²⁷⁶ a teka ku

trer dans son oreille. Mais elle refusa, elle secoua la tête très fort et dit : « Eyé! eyé! » La fourmi lui dit : « Tais-toi, ma sœur, je te conduirai bien. » Mais elle refusa et cria : « Hiya! hiya! hiya! hiya! » Elle ne voulait rien entendre. La fourmi lui dit : « Va seulement, il t'arrivera malheur. »

Elle arriva en effet au village et s'assit dehors. Les gens de l'endroit la virent et lui dirent : « Que veux-tu? » Elle dit : « Je suis venue pour un enfant! allons donc! » Elle parlait avec colère. Ils dirent : « Quelle femme! Entre. » Ils lui dirent : « Va aux champs. »

En effet, elle prit le panier et y alla. Quand elle fut arrivée, elle arracha beaucoup de maïs et retourna à la maison. Ceux qui l'avaient envoyée virent qu'elle avait achevé le champ! Ils la blâmèrent et dirent : « C'est une personne de rien du tout! »

Puis elle moulut, elle fit autrement qu'eux en cuisant : elle ne mit rien de côté, elle moulut le tout.

Quand il fut jour, ils dirent : « Va, nous te montrerons la maison dans laquelle sont les enfants, tu t'en adjugeras un. » Puis ils lui ouvrirent la porte et dirent : « C'est ici,... et là,... et là,... est-ce que tu désires prendre un enfant? tu peux choisir. » Elle regarda avec persistance là où c'était rouge et introduisit la main pour prendre un enfant. Mais le ciel fit explosion et la tua.

Puis le ciel réunit ses os et les prit et les fit passer là où était la

hunda laha ku nge ni nsukoti. Nsukoti wu ku : « Šana a ku vuyi u file šana ? Kasi ngi²⁶⁸ u hanyile loko u yingisile ku khongoteriwa. »

A fika ka šikosanyana, ši ku : « Nwan'anga ! a ku fanga hekwalaho ka mbelu ya wena le'yo beha ? »

A ya fika ndyango²⁹ wa mana wa yena. Ku wa marambo ya yena kona, ma pfa tilwen. Kutani makwabu¹⁶⁵ a ku : « A a re ni mbelu le'yo beha, hikokwalaho tilo ri nwe kariheleke. Mena, ndi tiyile ku famba hi laha ndi khongoteriweke. O file makweru ! »

(*Djonga de Cossine.*)

fourmi. La fourmi lui dit : « Ne reviens-tu pas morte ? Tandis que tu serais vivante si tu avais écouté les exhortations ! »

Elle arriva chez la petite vieille qui lui dit : « Ma fille ! N'es-tu pas morte à cause de ton cœur mauvais ? »

Elle arriva dans la maison de sa mère : ses os tombèrent à terre dans cet endroit, venant du ciel. Alors sa sœur dit : « Elle avait un mauvais cœur, c'est pourquoi le ciel s'est irrité contre elle. Pour moi, j'ai su marcher selon qu'on m'exhortait. Elle est morte, ma sœur ! »

Les deux contes ci-dessus donnent une idée des *recits moraux* que les vieilles femmes racontent aux jeunes le soir, autour du feu, dans les huttes. Chez beaucoup d'entre eux on remarque une tendance didactique. Il existe un autre genre de contes populaires : ce sont ceux qui mettent en scène des animaux personnifiés. Avec une imagination vraiment désordonnée, ils célèbrent les exploits du lièvre, qui, pour les Bantou, est le maître trompeur. (Il correspond au renard dans nos fables européennes.) Ce *roman de lièvre* comprend un grand nombre d'épisodes dans lesquels apparaissent l'éléphant, l'antilope, le caméléon, la civette, la colombe, l'hippopotame, chacun ayant son caractère propre. Le lièvre les trompe tous et vainc les plus gros d'entre eux par son habileté diabolique. Le but dernier et philosophique de ces histoires, parfois désopilantes, est de prouver que l'intelligence est plus puissante que la force brute. Nous donnerons ici un ou deux incidents de la carrière mouvementée du lièvre.

Tinanga

ta n̄wampfundla-wa-mpfundla.

Kutani n̄wampfundla-wa-mpfundla⁴⁵,... ku v̄ona^{355 n1} n̄wamhunti-wa-mhunti, a ta hungata kaya ka yena. Ku v̄ona n̄wampfundla-wa-mpfundla a ku : « A hi tlangen ! » N̄wamhunti-wa-mhunti a ku : « Šana hi ta tlanga ha yini ? » A ku : « N'ta ku kombisa ! » A ya

Les trompettes du lièvre.

...Or, le lièvre,... il arriva que l'antilope vint faire la causette chez lui. Or, le lièvre lui dit : « Amusons-nous ! » L'antilope dit : « Avec quoi nous amuserons-nous ? » Il lui dit : « Je vais te montrer ! » Il s'en fut chercher une marmite et la mit sur le

teka mbita, a tlatleka tikwen. Nwampfundla-wa-mpfundla a ku ka³⁴⁸ yena : « Ngena. » Kambe ūwamhunti-wa-mhunti a hlamula a ku : « Hi loko ku sungula wena.... » Ku ũona ūwampfundla-wa-mpfundla a ngena loko mati a titimela. Nwamhuuti-wa-mhunti a ūwe funengeta, na mati ya ku ti-ti-ti³⁷⁹. Nwampfundla a ku : « Hi tsona, tsetše ! ndi funukule³⁴⁸. » A ūwe funukula, a huma. A ku : « Na wena, engena. » Ku ũona ūwamhunti a engena. Kutani ūwampfundla a ūwe funeketa, a tiŵela ndilo mati a ŵila. Nwamhunti a ba huwa a rila. Nwampfundla a hlamula a ku : « Hi leši³⁶⁸ ndi navelaka šimonḁwamonḁwana⁴⁴⁴ ša wena ! » A lo²²³ fa !

Nwampfundla-wa-mpfundla a teka šimonḁwamonḁwana, a kwaya, a hlantša, a ya tota hi mafura, a aneka muñwen. Kutani a ya dya²⁹ nyama ya ūwamhunti. A dya a heta. Kutani a teka rikuku⁷⁴ a andlala, ni mafura a ma ŵeka kwalaho. A teka tinanga, a tlhela²⁸² a tota, a yimba, a ku : « Pfongopfongo ! pfongo-pfongo ! pfongopfongo ! »

Ka ŵa loko²⁶⁰ ku pfa hi ku tuḁuma šiharikulobye¹⁶⁵ⁿ, ši ta ka yena, ši ŵutisa : « ũonanga lebyi byi twala kwih¹⁷⁷ⁿ ? » A hlamula a ku : « Byi twala ka ūweni wa tona le ntsinda^{443a}. » ũa tuḁuma, ŵa ya kona. Yena a engeta a bananga a ku : « Pfongopfongo ! pfongopfongo ! » Ši ta ŵuya, ši ŵutisa : « Šana, byi twala kwih¹⁷⁷ⁿ ? — Hi le ntsinda ! ndo byi yingela kona. » ũa muka ŵa ku : « Wee¹⁶³,

foyer. Le lièvre lui dit : « Entres-y. » Mais l'antilope lui répondit : « Si tu commences, toi ! » Alors le lièvre y entra, tandis que l'eau était froide. L'antilope le recouvrit du couvercle, tandis que l'eau faisait ti-ti (était fraîche). Le lièvre dit : « C'est bon, maintenant. Ote le couvercle. » Elle le découvrit et il sortit. Il lui dit : « Toi aussi, entres-y. » Alors l'antilope y entra. Puis le lièvre mit le couvercle, alluma le feu, l'eau cuisit. L'antilope poussa des cris et pleura. Le lièvre lui répondit : « C'est que je convoite tes petites, petites cornes ! » Elle mourut.

Le lièvre prit les petites, petites cornes, il les frotta, les lava, les enduisit de graisse, les étendit au soleil. Puis il s'en fut manger la chair de l'antilope. Il la mangea toute. Puis il prit une natte, l'étendit et mit la graisse dessus. Il prit les trompettes, les enduisit de nouveau, il en joua et fit : « Pfongopfongo ! pfongo-pfongo ! pfongopfongo ! »

Alors les autres bêtes des champs arrivèrent en courant ; elles vinrent à lui et lui demandèrent : « Où est-ce qu'on entend ce bruit de trompettes ? » Il répondit : « On l'entend chez le maître des trompettes, au village du chef. » Elles coururent s'y rendre. Lui, continua à sonner de la trompette et à faire : « Pfongopfongo ! pfongopfongo ! » Elles revinrent et demandèrent : « Où est-ce qu'on

naḁwene ⁴⁴, ḁwampfubu-wampfubu, tumbelala lahaya, u ta hi tiḁisa. » Kunene a ya tumbela. Ku ḁona ḁwampfundla-wampfundla a ku : « Pfonoḁ-pfonoḁ! pfonoḁ-pfonoḁ! pfonoḁ-pfonoḁ! »

Ku ḁona ḁwampfubu a ku : « Ho! kasi hi wena u kanganyisaka ḁana ḁa hosi! N'ta ḁa byela! » Yena a ku : « Nḁi ḁikete ²³²! n'ta ku dyonḁisa ku yimba ḁonanga. »

A ḁwe nyeka nanga. Nwampfubu a ringeta a ku : « Pff! pff! » Ku ḁona ḁwampfundla a ku : « ḁuyisa, nḁi ḁema nomu wa wena wa le hansi, lo'wu leheke, wu ku siḁelaka ²⁵³ ku yimba. » A ḁema. Nwampfubu-wampfubu a ringeta kambe a ku : « Pff! pff! » Nwampfundla a engeta a ḁwe ḁemela wa le henhla. Ku ḁona ḁwampfubu a ku : « Wa nḁi dlaya kasi u ku u ta nḁi dyonḁisa! N'ta mita tinanga ta wena. » A pfa a mita. Ku ḁona ḁwampfundla a ku : « N'ta ku ḁona nḁako! n'ta ku tiḁa hi leḁi nḁi ḁemeke melomo ya wena na menyo ya wena yi te : bva! » Kutani ḁwampfubu-wampfubu a ya muka ka-ri-kwaḁo.

Ka ḁa loko ḁwampfundla a ya endla ḁoseḁe ni Łintluntana a tsuma, a tsuma, a ku a ta balesela. Ku ḁona ḁwatuḁa a ta byela ḁwampfubu a ku : « Gu! hi loko ḁwampfundla a ku dlayaka. » Kutani ḁwampfubu a ngena a ya pela matin.

Kambe ḁwampfundla a ḁuya, a tsuma, a tsuma, a tsuma, a dlaya tuba. ḁuḁenga ⁹⁵ byi ku : ntlon ³⁷⁸,

entend ce bruit? — C'est là, au village du chef que je l'entends! » Elles partirent et dirent : « Toi, l'hippopotame, cache-toi là, tu nous renseigneras! » En effet, il alla se cacher. Alors le lièvre fit : « Pfonoḁ-pfonoḁ! pfonoḁ-pfonoḁ! »

L'hippopotame lui dit : « Oh! c'est donc toi qui trompes les enfants du chef! Je le leur dirai. » Lui, répondit : « Fais-moi grâce! je t'apprendrai à sonner des trompettes. »

Il lui donna la trompette. L'hippopotame essaya, il fit : « Pff! pff! » Le lièvre lui dit : « Donne, que je te coupe la lèvre inférieure, ... elle est trop longue, elle t'empêche de jouer de la trompette. Il la lui coupa. L'hippopotame essaya de nouveau et fit : « Pff! pff! » Le lièvre alors lui coupa aussi la lèvre supérieure. Alors l'hippopotame lui dit : « Tu me massacres sous le prétexte de m'enseigner! Je vais avaler tes trompettes. » Il les avala en effet. Le lièvre lui dit : « Je te reverrai plus tard! je te reconnaitrai puisque j'ai coupé tes lèvres et que tes dents font *bva* (se voient au grand jour). » Puis l'hippopotame retourna chez lui.

Alors le lièvre alla se faire des flèches et un arc, il guetta, il guetta afin de tirer. La colombe vint dire à l'hippopotame : « Gou! voilà le lièvre qui va te tuer. » Alors l'hippopotame rentra et se jeta dans l'eau.

Mais le lièvre revint, il guetta, il guetta, il guetta et tua la colombe. Les plumes firent : *ntlou*,

byi hangalaka misaŵen. A rola tuŵa a ya tihela ndilo, a oša, a sila nyama ya rona, a pfanga ni misaŵa. A tlhela a ya tsuma, a tsuma, a laŵa²⁸⁶ ku balesela : ku ŵona ŵutenga byi te : « Gu ! hi loko ŵwampfundla a laŵa ku ku balesela. » Nwampfubu a ya pela matin, a muka. Ka ŵa loko ŵwampfundla a polela³⁰⁴ ŵutenga, a muka, a tihela, a sila a hangalasa misaŵen. A ya tsuma kambe³⁵⁷. A ku sele ntenga wuŵwe, wu te : « Gu ! hi loko ŵwampfundla-wampfundla a ku dlayaka ! » Kutani ŵwampfundla a laŵa nkari lo'wo leha, a ya wu kuma, a muka na wona, a hisa, a sila, a pfanga ni misaŵa. A tsuma kambe, a balesela ; a tlhela a balesela hi wu-ŵwanyana : yi fa mpfubu.

Kutani ŵa ŵindla, ŵi hanḡula hi ŵikari⁴⁴⁶, ŵi teka tinanga, ŵi hlantša, ŵi khwaya, ŵi tola hi mafura, ŵi aneka muŵwen. Kutani ŵi tlhela ŵi muka...

(*Djonga de Ntimane.*)

Si le lièvre vainc l'hippopotame, le lion même et l'éléphant, il a pourtant été vaincu à son tour par la poule et l'hirondelle. Ces deux volatiles, auxquels nous n'aurions pas accordé la prime de l'intelligence, ont eu raison du prince des trompeurs. Nous donnerons encore l'un de ces récits.

Ku fa ka ŵwampfundla

Ku bona mpfundla ni huku, ŵi⁴⁷¹ yentšya bunakuloby⁹³. Nwampfundla a ya hungata ku nakuloby^e. Nwahuku a mu byela : « Munḡuku loko u ta ta, u ta kuma ndi nge kone kaya ; u ta kuma ndi yi ku hošen. » Nwampfundla a tlhela a ya ku Nwa-

elles se répandirent sur le sol. Il ramassa la colombe, il alluma du feu, la rôtit ; puis il moulut sa chair et la mélangea avec la terre. Il alla guetter de nouveau, il guetta et s'apprêta à tirer. Mais voilà les plumes qui dirent : « Gou ! le lièvre s'apprête à te tirer dessus. » L'hippopotame alla plonger dans l'eau et s'en retourna chez lui. Alors le lièvre ramassa les plumes, s'en retourna, alluma du feu, les moulut et les répandit à terre. Il guetta de nouveau. Il était resté une seule plume ; elle dit : « Gou ! voilà le lièvre qui va te tuer. » Le lièvre chercha longtemps, il la trouva, retourna avec la plume, la brûla, la moulut, la mélangea avec la terre. Puis il guetta de nouveau et tira ; il tira une autre flèche et l'hippopotame mourut.

Alors il le dépeça ; il le fendit par le milieu et reprit ses trompettes ; il les lava, les frotta, les enduisit de graisse, les étendit au soleil. Puis il s'en retourna chez lui.

La mort du lièvre.

Il arriva que le lièvre et la poule firent alliance. Le lièvre alla faire la causette auprès de son amie. La poule lui dit : « Demain, quand tu viendras, tu trouveras que je ne suis pas à la maison, tu trouveras que j'ai été à la pêche. » Le lièvre s'en alla de nouveau chez la poule

huku mišwen³⁷⁴. Ku bona babasati ba ku ku ŋwampfundla : « Naku-loui¹⁶⁵ a fambile, a yi ku hošen. » Mpfundla wu ku : « Lwe wa huku-ke, lw'a nga liki²⁵⁵ na nhloko, a hi yene-ke³⁵⁶ ? » Ku hlaya babasatikulobyé ba ku : « Hi yene!... nhloko ya kwe yi yi ku hošen ; ku se³⁰⁰ miři ; labisa, yi hefemula. » Ŋwampfundla a ku : « Hi šone ! n'ta tšhamisa ŋdi bona loko nhloko yi ta buya ku hošen. » Kasi afa a fibli nhloko tinsiben. Dambu đi ya pela, ba ku : « Famba, u ya mu đyula matin. » A suka a famba, a ya đyula nhloko ya huku ; babasati, bone, ba ya saben, ba ša tinhlampfi, ba peta tingoti ti țana ; ba buya, ba yaneka, na ye⁴⁵⁵ ŋwahuku a ba pfuna.

Ŋwampfundla a buya na a mu pfumali nambyen ; a ku : « Mbalaku ! ŋdi ku tšhamiseli³⁰² khale. » — « A hi ntšhumu ! Teka nhlampfi. » A ku : « Hi šone. » Ŋwahuku a ku : « Na mine, n'ta ta munduku. » Ŋwampfundla a ku : « Na mine u ta ŋdi kuma, ŋdi țemi nhloko ŋdi yi ku hošen. » Ŋwahuku a pfuka ni mišo, a ya kaya ka ŋwampfundla ; a ya kuma na ba đila : afa a bekisi tingoti, a țitemi nhloko a file !

(*Ronga de Mpfumo.*)

de bon matin. Alors les femmes dirent au lièvre : « Ton amie est partie, elle est allée à la pêche. » Le lièvre dit : « Et cette poule-ci, qui n'a pas de tête, n'est-ce donc pas elle ? » Les autres femmes dirent : « C'est elle!... sa tête (seule) est allée à la pêche ; le corps est resté ; regarde, elle respire. » Le lièvre dit : « C'est bien ! je resterai ici pour voir quand la tête reviendra de la pêche. » Or elle avait caché sa tête dans ses plumes. Le soleil allait se coucher, elles lui dirent : « Va chercher la poule auprès de l'eau. » Il s'en alla pour chercher la tête de la poule. Les femmes, de leur côté, allèrent au rivage, achetèrent des poissons, trempèrent des ficelles pour les mouiller ; elles revinrent, les étendirent, et la poule, elle aussi, les aidait.

Le lièvre revint, ne l'ayant pas trouvée au fleuve ; il lui dit : « Ma chère ! il y a longtemps que je t'attends. — Peu importe ! Tiens un poisson. » Il répondit : « C'est bien. » La poule lui dit : « Moi aussi, j'irai demain. » Le lièvre dit : « Tu trouveras que, moi aussi, je me serai coupé la tête pour aller pêcher. » La poule se leva de bon matin, alla à la demeure du lièvre. Elle les trouva qui pleuraient : il avait préparé des ficelles, puis il s'était coupé la tête et il était mort !





PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

GM	Junod, Henri Alexandre
657	La tribu et la langue
T5J83	thonga

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 08 25 02 011 8