

LE CULTE DE RYANGOMBE AU RWANDA

ÉTUDE ETHNOGRAPHIQUE



Simon Bizimana et Jean Baptiste Nkulikiyinka
Préface et accompagnement de Danielle de Lame

COLLECTION DIGITALE
« DOCUMENTS DE SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES »

AF
RI
CA
museum

Photo de couverture : extraite Maquet 1957 : 136 (collection MRAC, RP.2017.1.56).
Relectures : Charlotte Gérard (MRAC)
Layout : Eva Maassen et Mieke Dumortier (MRAC)

© Musée royal de l'Afrique centrale, Tervuren (Belgique) 2018
www.africamuseum.be

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 3.0 License
(<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>).



ISBN : 978-9-4926-6909-4
Dépôt légal : D/2018/0254/02

Tout autre usage de tout ou partie de cette publication est interdit sans l'autorisation écrite préalable du service des Publications du MRAC, Leuvensesteenweg 13, 3080 Tervuren, Belgique.

SOMMAIRE

Remerciements.....	4
Préface – Ryangombe, héros et clé d’un univers.....	5
Introduction – Présentation générale du culte.....	10
Chapitre I – L’origine du culte.....	13
Chapitre II – Esprits du culte.....	30
Chapitre III – Adhésion au culte : motivations, bénéfices escomptés et pragmatisme.....	57
Chapitre IV – Interdits relatifs aux culte de Ryangombe.....	65
Chapitre V – Aspects sacramentel et festif des rituels.....	70
Chapitre VI – Rites et liturgie.....	79
Chapitre VII – Le culte de Ryangombe dans le contexte culturel régional.....	128
Bibliographie.....	142
Annexe I – Les noms et leur signification dans le culte des <i>Imandwa</i>	145
Annexe II – Aspects littéraires des textes du culte.....	161
Annexe III – La langue des <i>Imandwa</i>	176
Annexe IV – Glossaire de termes sans équivalents directs français.....	204
Annexe V – Quelques versions du mythe des <i>Imandwa</i>	216

REMERCIEMENTS

Nous exprimons nos sincères remerciements à nos multiples informateurs sans l'aide desquels ce travail n'aurait pas été réalisé. Nos remerciements vont également aux autorités de l'Institut de Recherche scientifique et technologique (IRST) qui n'ont ménagé aucun effort pour que ce travail soit publié. Que ces mêmes remerciements aillent aux personnes qui nous ont soutenu et encouragé.

Nous avons hautement apprécié les observations et les suggestions d'André Coupez, Marcel d'Hertefeldt et Gaspard Rwabukumba, chercheurs et chercheurs honoraires à l'Institut national de Recherche scientifique, Laurent Nkusi et Théodomir Igiraneza, professeurs à l'Université nationale du Rwanda, Charles Kayumba et Égide Kabagema, chercheurs à l'Institut de Recherche scientifique et technologique (IRST).

Simon Bizimana
Linguiste, chercheur honoraire à l'IRST, Butare, Rwanda

Nous remercions toutes les personnes qui, au niveau du Musée royal de l'Afrique centrale, ont rendu possible cette publication par leur implication et leur dévouement. Le manuscrit ainsi que les pièces d'illustration du texte qui avaient été soumis à Isabelle Gérard, chef du Service des Publications du MRAC, étaient d'une qualité telle qu'ils nécessitaient d'être retravaillés et uniformisés, ce que les membres du service ont fait sans rechigner à la tâche. Merci donc particulièrement à Isabelle Gérard, Charlotte Gérard, Eva Maassen et Mieke Dumortier. Merci aussi à Rémy Jadinon et Dominik Phyfferoen pour leur participation à ce travail. Nous n'oublions pas que sans la rencontre organisée entre Madame Danielle de Lame et Monsieur Simon Bizimana au Rwanda, cette publication n'aurait probablement jamais eu lieu. En effet, au cours de cette rencontre, Simon lui a remis la première mouture du document sur le culte de Ryangombe. Cette mouture résultait des recherches personnelles entreprises par Simon au cours de plusieurs années. Danielle de Lame sentit immédiatement l'intérêt et l'importance que représentait ce document, ce qui nous poussa à nous y pencher pour le retravailler en vue de sa publication. Adresser ici nos remerciements à Danielle de Lame se justifie donc pleinement, d'autant plus qu'elle nous a accompagné tout au long du travail qui débouche aujourd'hui sur cette publication.

Jean Baptiste Nkulikiyinka
Ancien collaborateur au Musée royal de l'Afrique centrale

PRÉFACE

RYANGOMBE, HÉROS ET CLÉ D'UN UNIVERS

Danielle de Lame

L'ouvrage ici présenté est unique à plus d'un titre. Il l'est par ses auteurs, tous deux initiés au culte de Ryangombe dont l'un, Simon Bizimana, fut un officiant. C'est ce dernier, linguiste de talent et membre de l'équipe d'A. Coupeuz durant les années de l'élaboration du dictionnaire rwandais (Coupeuz *et al.* 2004), qui prit l'initiative de mettre par écrit tout ce qui touchait au culte de Ryangombe et le fit avec un souci des détails apparenté à celui qui guida le travail de son mentor. À ce travail colossal, des compléments indispensables et une présentation selon les normes académiques en vigueur furent apportées par le second auteur, Jean Baptiste Nkuli-kiyinka, grand connaisseur de la culture rwandaise et auteur d'autres ouvrages y relatifs. Unique, cet ouvrage l'est aussi par son ambition, atteinte, de mise en contexte et d'exhaustivité. La mise en contexte, en effet, s'imposait à la fois du point de vue de la mythologie que de celui de l'univers de sens duquel ces pratiques rituelles participent et au sein duquel leur fonction apaisante peut se comprendre. La pratique du culte de Ryangombe visait ainsi essentiellement à restaurer une harmonie nécessaire à la pérennité, une harmonie dont les ancêtres et les rapports favorables à l'environnement naturel participaient autant que les vivants. D'une part, donc, les données ethnographiques sont présentées sur l'arrière plan du mythe de Ryangombe qui les sous-tend ; d'autre part, ces données incluent, outre le détail des rituels et un aperçu des motifs qui poussent à y recourir, des lexiques de la langue ésotérique propre au culte, les auto-panégyriques des personnages mythiques possédant les initiés au culte et les chants qui réfèrent à ces héros, des récits populaires qui s'y rapportent, etc. Jamais auparavant les rites propres au culte de Ryangombe n'avaient été exposés dans leur totalité : cet ouvrage vient donc combler une lacune dans l'étude de la culture rwandaise, au moment où, précisément, ses derniers éléments disparaissent ou sont

transformés en éléments de folklore, comme ce fut le cas, pour la première fois, lorsque une parodie du culte de Ryangombe fut présentée au public, lors de l'ouverture du Musée national du Rwanda, en 1988. Certes, dans les campagnes, durant les dernières décennies du XX^e siècle, le culte était encore parfois organisé ; certes, des gestes rituels hérités du passé parsemaient encore la vie quotidienne ; cependant, ces éléments ne faisaient plus système, la cohérence de l'ensemble s'étant émietlée, d'abord avec l'érosion des pouvoirs lignagers et enfin, avec la disparition des institutions et des rituels de la royauté sacrée. Pour mieux apprécier le sens des rituels liés au culte de Ryangombe, il convient, en effet, de se référer à ceux de la royauté sacrée, seuls rituels systématiquement décrits à ce jour, (d'Hertefeldt & Coupeuz 1964) et aux rituels qui émaillaient le quotidien et qui, participant de la même cosmologie (Bigirumwami 1964 ; 1968), conféraient un éclairage complémentaire. Enfin, il convient de se souvenir des royaumes hutu du Bukunzi et du Busozo, annexés en 1926 (Ntezimana 1980b) pour comprendre que les rituels de la royauté s'ancraient dans le fonds culturel présent dans l'organisation antérieure des lignages (Ntezimana 1980a), gérant le quotidien dans un contexte social de crainte et dans la quête d'explication du malheur antérieur à l'introduction du christianisme (Dufays & De Moor 1938 ; Nothomb 1964). Les rituels décrits ici prennent alors tout leurs sens, tant historique que social, et viennent compléter le champ actuel des connaissances de la culture rwandaise de naguère.

Deux obstacles à la compréhension de ces connaissances doivent être levés. Le premier est la difficulté de recenser les gestes rituels alors qu'ils ont, pour la plupart, disparu. Les deux auteurs, ayant participé au culte eux-mêmes, ont pu le faire. Le second obstacle consiste à retrouver les sens donnés à ces ensembles de gestes dans un système dont la compréhension a été biaisée par les conditions même

de leur recueil. En effet, dans un contexte colonial qui péchait par ethnocentrisme et dans un contexte ethnologique qui visait à produire des généralités plutôt qu'à percevoir les variantes, ce recueil se fit par des personnes peu familières des milieux ruraux rwandais anciens, par interrogation plutôt que par observation, avec tous les aléas que cette méthode implique. Le présent ouvrage remédie à cet écueil dans toute la mesure du possible, puisque les données furent vécues par les auteurs et que leur ouvrage, par son souci de détail et l'adjonction des références bibliographiques nécessaires, donne au lecteur la possibilité de retrouver les sens anciens. La chose est peu aisée. En effet, outre l'ethnocentrisme servant de cadre à l'ethnographie du début du XX^e siècle, prévalait aussi, chez de nombreux ethnographes d'occasion dont le principal souci était missionnaire, une épistémologie chrétienne totalement étrangère à l'ancienne culture rwandaise (Coupez 1975) et importée dans le contexte colonial que l'on sait, où religion et politique étaient indissociables. Nous allons rapidement développer ces points en guise de préface.

Fragmentation des données ethnographiques

Les recueils ethnographiques ne manquent pas et, s'ils ne présentent pas de synthèse significative, ils permettent aux auteurs du présent ouvrage une démarche comparative sur certains points. Le souci est, dans ces cas, de ne pas se laisser influencer par les interprétations anciennes. On retiendra, notamment, pour ce qui est du culte de Ryangombe, un travail ancien du Père A. Arnoux (1912-1913) paru dans la revue *Anthropos* désormais difficile d'accès. Les gestes rituels appartiennent à un univers de sens qui échappe lorsqu'ils ne sont pas mis en rapport avec la vision du monde qui les sous-tend. Ainsi, un remarquable recueil de rites et de croyances qui y étaient liées a été compilé par A. Bigirumwami, évêque de Nyundo, (1968) mais ces éléments, classés selon les domaines de la vie, ne sont pas rapportés à la vision du monde dont ils participent et peuvent donc apparaître au lecteur comme dénués de sens et correspondant à ce que l'Église chrétienne qualifiait de vaines pratiques et superstitions. Cette présentation fragmentée correspond à la ligne missiologique des « pierres d'attente » que l'Église catholique adopta, ayant remarqué que

« parmi des éléments religieux valables », « certains d'entre eux, détachés de l'ensemble dont ils font partie, pourraient être assumés par la foi chrétienne » (d'Hertefelt & de Lame 1987 : 1179). La missiologie des « pierres d'attente », comme technique pastorale, consistait à interpréter des aspects d'une culture locale dans un cadre heuristique chrétien pour persuader les populations de l'antériorité de leurs valeurs chrétiennes : en quelque sorte, elles étaient chrétiennes avant la lettre, elles n'attendaient que les mots pour le dire, voire l'usage d'une compréhension de leur vocabulaire qui leur avait échappé. Les effets de cette distorsion idéologique ne se limitèrent pas à la sphère religieuse puisque la cosmologie rwandaise était indissociable de l'exercice du pouvoir. Greffer une interprétation chrétienne à certains éléments de l'ancienne cosmologie, comme ce fut le cas pour la notion d'*imana* (Nothomb 1971) est un processus inséparable de la transformation coloniale des institutions politiques rwandaises. Promoteur de la missiologie des « pierres d'attente », D. Nothomb n'ignorait aucunement les diverses acceptions (Nothomb 1979) des notions que cette pratique pastorale détournait. Les publications du Père D. Nothomb, en particulier, reflètent la volontaire transformation des valeurs traditionnelles (morale jugées plutôt que décrites, avec une distinction entre « valeurs » et « non-valeurs » que tout anthropologue se doit de récuser) dans le contexte pastoral (d'Hertefelt & de Lame 1986 : 1183-1185).

Interprétations ethnocentriques

Nous en venons, à présent, aux interprétations ethnocentriques, ou idéologiquement biaisées, qui se sont greffées sur des pratiques rituelles. Si nous voulons saisir le sens des rituels du *Kubandwa*, et de biens d'autres rituels populaires, il est impératif de faire la distinction entre l'acception chrétienne d'une divinité personnelle greffée sur un mot référant à des forces surnaturelles fluides et impersonnelles, d'une part, et, d'autre part, le sens originel du terme *imana* sur lequel nous nous attarderons un moment. Cette notion de force fluide, dont la circulation ordonnée est nécessaire à la vie et à la reproduction, est centrale au culte de Ryangombe et à ses rituels. C'est pourquoi nous nous y attardons ici. Rappelons que les Pères Blancs missionnaires d'Afrique, durant

la première décennie de leur présence au Rwanda, adoptèrent le swahili « *Mungu* » pour désigner la divinité. Tandis que le premier ethnographe du Rwanda, J. Czekanowski (1917) note, dans la publication de ses recherches de 1907-1908, le caractère confus de la notion d'*imana* et parle d'un « panthéon rwandais », le missionnaire A. Arnoux, en 1912, assimile, pour la première fois, *imana* au Dieu chrétien, parlant de la protection du « Créateur *imana* » dont jouit Ryangombe. Ryangombe était-il vu comme une sorte d'intercesseur envers les forces surnaturelles ? On peut le voir ainsi et aucun des éléments repris dans le présent ouvrage ne remettrait ceci en cause, mais cette hypothèse ne dit rien quant à l'équivalent sémantique chrétien. Dans les années qui suivirent, les missionnaires adoptèrent toutefois la traduction d'*imana* par « Dieu », traduction qui fut confirmée dans la ligne missiologique mise en place au moment où l'administration belge s'implantait pratiquement, c'est-à-dire après la première guerre mondiale et, de façon plus ferme, au début des années 1920. Cette traduction prévaut aujourd'hui mais ne peut s'appliquer au passé.

Une vision du monde

C'est pourtant ce qu'ont fait plusieurs anthropologues et autres ethnographes. Ainsi, P. Smith, notamment dans son recueil *Récit populaire au Rwanda*, adopte cette traduction. Il faut bien avouer qu'elle est commode, mais aussi, dès lors, admettre que ces récits reflètent, non pas une vision du monde ancienne, mais la cosmogonie populaire des années 1970, époque de leur rassemblement en recueil, ce qui pourrait aussi expliquer la similarité des versions à travers les régions du pays. Comment traduire encore le mot « *imana* », cinquante ans après que les missionnaires, dans la ligne missiologique des « pierres d'attente », aient choisi de l'utiliser pour remplacer le terme « *Mungu* » qu'ils avaient adopté dans une première phase, conscients de la divergence entre la notion d'*imana* et le Dieu chrétien ? A. Coupeuz (1979), après Dufays et De Moor (1938), a bien souligné l'antagonisme entre la mentalité rwandaise antérieure à la colonisation, d'une part, et l'idéologie caritative du christianisme, de l'autre. P. Smith se situe, sur ce plan, dans la ligne de A. Kagame, *umwiru*, certes, mais aussi docteur de l'Université

grégorienne pontificale de Rome (voir 1991). Une autre marque du temps sur l'œuvre de P. Smith se révèle par sa volonté de faire système, de classer les genres, à l'instar d'A. Kagame, certes, mais surtout dans le contexte d'une anthropologie structurale encore en vogue à l'époque de sa publication.

Le *mwami* était *imana* mais non pas Dieu. Le mot « *imana* » comporte un pluriel, *amamana* (classe grammaticale 6), qui désigne des matières divinatoires et, transposé à la classe grammaticale 8, le radical renvoie à un ou des arbres à caractère rituel (*iki-mana*, *ibi-mana*) ; ces éléments orientent vers une perception du mot *imana* en termes généraux d'une force impersonnelle, perception qui correspond à l'usage de la notion dans les anciens rituels royaux. C'est, en sens en effet, une force fluide dont la circulation bien réglée assure la pérennité sociale. Cette acception apparaît dans les rituels royaux dont le texte et sa traduction ont été recueillis par A. Kagame et publiés par d'Hertefeldt et Coupeuz (1964). Ce sens persistait, à côté du sens chrétien importé, dans les milieux ruraux jusqu'à la fin du siècle dernier (de Lame 1996). La notion de force fluide souveraine avait été soulignée pour d'autres cultures par de Mahieu (1986), mais apparaît clairement, pour le Rwanda, dans les rituels. C'est ce que soulignèrent mes, en partant des textes publiés par d'Hertefeldt et Coupeuz (1964 : 460), C. Taylor (1988 : 9-13 ; 23-50) et moi-même (de Lame 1996 : 64-72). Pour ma part, sur la base de mes observations de terrain, je fus amenée à situer cette interprétation sur le plan des pratiques rituelles, tant royales que populaires, la cosmologie sous-jacente étant, par ailleurs, identique. C'est sur la même vision du monde que se fonda l'unité culturelle rwandaise, l'idéologie de la suprématie *nyiginya* s'incrétant sur les représentations intelligibles par les masses en y intégrant la justification des conquêtes et de la subordination. Soulignons que ces pratiques matérialisent la complémentarité de toutes les couches de la population à travers l'intégration rituelle des clans où ces couches se trouvent toutes présentes (d'Hertefeldt 1971). Cette démarche d'un retour à l'univers de sens au sein duquel se pratiquait le culte est désormais d'autant plus malaisée que de nombreux anthropologues, même non liés aux Églises, ont adopté les vues de leurs informateurs, dont la plupart étaient proches des milieux dirigeants.

Le travail des anthropologues commença à se faire en milieu rural bien plus tard. C'est pourtant là que subsistait encore, jusqu'il y a peu, des pratiques fondées sur des croyances anciennes. On retrouvait alors, dans certains gestes rituels quotidiens, des analogies avec des rituels plus solennels (matrimoniaux ou funéraires, par exemple) et avec les rituels royaux anciens. L'univers de sens était partagé. La question se pose, dès lors, de leur assimilation. C'est sans doute progressivement que ce sont intégrées les pratiques rituelles présentes dans l'organisation lignagère qui a coexisté avec la mise en place de leur version dynastique.

Ce qui pousse à adopter la notion d'une force fluide impersonnelle pour rendre compte du mot « *imana* », et que, si la notion ne se prête pas à une traduction facile et élégante – on évitera donc de traduire le mot – elle correspond, en revanche, à l'univers de sens où s'intègrent le blocage et la rupture, forces mortifères pour l'individu autant que pour son groupe social. La santé, tout comme la cohésion sociale, repose sur une circulation régulée des forces. Contre ces obstacles, qu'il faut neutraliser pour restaurer la circulation des forces entre les vivants et les morts, les humains et la nature, les Rwandais accomplissaient des rituels, soit préventifs, soit curatifs, notamment l'apaisement des ancêtres et la pratique du *kubandwa*. L'importance des rituels et des signes matériels est manifeste dans la vie quotidienne comme dans la gestion des moments exceptionnels appelant donc des précautions particulières. Le rapport de causalité entre un trouble et son origine se situe sur le terrain de la métonymie (rapport de la partie au tout), sur lequel s'établit le diagnostic divinatoire d'un trouble dans le rapport à l'au-delà que le rituel cherche à résoudre. Le rapport entre ces rituels et les mythes est à chercher dans le rapport entre métaphore (expression symbolique d'un rapport) et métonymie (action sur le tout par action sur un de ses éléments). La convergence signifiante de ces actions rituelles métonymiques renvoie à une vision du monde exprimé dans les mythes de façon métaphorique. Ces questions ont également fait l'objet de débats dans le champ de l'anthropologie culturelle.

Origines du *kubandwa*

Il est impossible, au vu de l'ensemble du système de croyances, d'attribuer une origine hamite au *kubandwa*, comme l'ont fait A. Kagame et P. Schumacher dont les informateurs étaient, eux aussi, proches de la Cour (Schumacher 1939). Cette tentative d'attribution me semble erronée et, par ailleurs, assez vaine. Elle est probablement erronée, en ce que, comme l'ont souligné plusieurs auteurs, le culte s'intègre dans un système de croyances et de rituels (une représentation du monde mise en actes) communs à toutes les régions du Rwanda et, bien entendu, à toute la société rwandaise d'autrefois, y compris les petits royaumes hutu du Bukunzi et du Busozo, abolis par les Belges en 1925-26, l'abolition étant l'aboutissement d'un long processus où s'allièrent les chefs du Kinyaga, en particulier Rwagataraka, et le colonisateur désireux d'homogénéiser l'administration (Ntezimana 1980a et b). Ceci dit, soit que le culte ait été de nature subversive ou que, selon mon hypothèse, il fût la manifestation de dynamiques populaires en marge du système socio-politique, mêlant, comme les clans auquel le culte assigne des fonctions spécifiques, toutes les strates sociales, il est, en tout cas remarquable que l'enfant royal désigné à la succession – il était réputé naître tenant en main des graines de sorgho – ne pouvait en aucun cas être initié au culte de Ryangombe. On ne voit donc pas comment justifier l'attribution du culte à une origine hamite, d'une part ; d'autre part, si le héros et le mythe dont il participe peuvent bien être d'origine cwezi, ceci ne veut pas dire que le culte ait été élaboré dans les régions d'origine du culte. Les mythes soutenant les rituels semblent bien d'origine cwezi (Bunyoro), mais ceci ne signifie pas que le *kubandwa* s'imposa à une époque déterminée ni que le développement du culte s'imposa d'un coup, avec la transmission du mythe qui le sous-tend. Vouloir attribuer une origine particulière au système de croyances et aux rites qui y sont liés semble bien une entreprise assez vaine puisque les rituels s'imbriquent sur des usages locaux, la nouveauté et les éléments préexistant à son introduction progressive produisant une synthèse, elle-même jamais figée. L'analyse de ces processus en termes de « créolisation culturelle », un concept

forgé récemment en anthropologie culturelle, est apte à rendre compte de processus de transformation culturelle par assimilation, aussi bien à l'introduction du christianisme, dont des éléments localement réappropriés colorent le vécu, qu'à l'élaboration d'un culte à partir d'éléments locaux intégrant un mythe importé. Puisqu'il y a référence implicite aux mythes dans l'accomplissement des rituels, il est pertinent d'exposer le contenu de ces mythes, ce que les auteurs du présent ouvrage font en en présentant toutes les variantes. Chercher à attribuer l'origine des mythes est une démarche bien compréhensible dans le cadre des récits relatifs aux mouvements de populations institués, à leur tour, en instrument légitimateur de l'organisation sociale rwandaise. C'est aussi une démarche que l'on laissera aux historiens, choisissant ici de suivre les auteurs de l'ouvrage dans l'initiation qu'ils nous donnent à une culture autant qu'à un culte, nous souvenant qu'un substrat culturel donne forme aux mentalités bien après que ces manifestations les plus claires se soient estompées dans le passé.

Bibliographie

- Arnoux, A. 1912-1913. « Le culte de la société des imandwa au Ruanda ». *Anthropos*, plusieurs numéros successifs.
- Bigirimwami, A. 1964. *Imihango y'imigenzo n'iy'imiziririzo. Igitabo cya mbere : Imigenzo n'imiziririzo* [Pratiques et interdits traditionnels, vol. I : Pratiques et interdits]. Nyundo : s. éd., 230 p.
- Bigirimwami, A. 1968. *Imihango y'imigenzo n'iy'imiziririzo. Igitabo cya kabiri : Kuragura, guterekera, kubandwa, Nyabingi* [Pratiques et interdits traditionnels, vol. II : Divination, culte des ancêtres, culte de Ryangombe, Nyabingi]. Nyundo : s. éd., 183 p.
- Coupez, A. 1975. « Le panthéon des *Imana* ». In J.F. Thiel & A. Doutreloux (éd.), *Heil und Macht. Approches du sacré*. St Augustin bei Bonn : Anthropos Institut, pp. 76-96.
- Coupez, A. 1979. « Préface ». In P. Crépeau & S. Bizimana, *Proverbes du Rwanda*. Tervuren : MRAC, pp. 1-2 et 19-20.
- Coupez *et al.* 2005. *Dictionnaire rwanda-rwanda et rwanda-français*, vol. III. Butare/Tervuren : IRST/MRAC.
- Czekanowski, J. 1917. *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet. Band 1 : Zwischengebiet. Mpororo, Rwanda*. Leipzig : Klinkhardt & Biermann, XBI + 426 p.
- de Mahieu, W. 1986. *Qui a obstrué la cascade ? Analyse sémantique du rituel de la circoncision chez les Komo du Zaïre*. Cambridge : Cambridge University Press.
- d'Hertefeldt, M. 1971. *Les Clans du Rwanda ancien. Éléments d'ethnosociologie et d'ethnohistoire*. Tervuren : MRAC (coll. « Annales de Sciences humaines », série in 8°), 85 p.
- d'Hertefeldt, M. & Coupez, A. 1964. *La Royauté sacrée de l'Ancien Rwanda. Texte, traduction et commentaire de son rituel*. Tervuren : MRAC (coll. « Annales de Sciences humaines », série in 8°), 520 p.
- d'Hertefeldt, M. & de Lame, D. 1987. *Société, culture et histoire du Rwanda. Encyclopédie bibliographique 1863-1980/87*, vol. II. Tervuren : MRAC (coll. « Annales de Sciences humaines », série in 8°), 1849 p.
- Dufays, F. & De Moor, V. 1938. *Au Kinyaga. Les enchaînés*. Paris/Bruxelles : Librairie missionnaire/ Librairie de la Grand'Place, 191 p.
- Nothomb, D. 1964. « *Ubwoba* : essai sur la peur dans le Rwanda païen ». *Revue du Clergé africain* 19 (2) : 159-177.
- Ntezimana, E. 1980a. « Coutumes et traditions des royaumes hutu du Bukunzi et du Busozo ». *Études rwandaises* 13 (2) : 15-39.
- Ntezimana, E. 1980b. « L'arrivée des Européens au Kinyaga et la fin des royaumes hutu du Bukunzi et du Busozo ». *Études rwandaises* 13 (2) : 1-29.
- Vidal, C. 1991. *Sociologie des passions. Rwanda, Côte d'Ivoire*. Paris : Karthala.

INTRODUCTION

PRÉSENTATION GÉNÉRALE DU CULTE

Le culte présenté et décrit dans cet ouvrage est dit « culte de Ryangombe » ou « culte du *Kubandwa* (-*baandw-a*) ». Parler du « culte de Ryangombe » revient à mettre en lumière ce personnage supposé avoir institué le culte au Rwanda et qui apparaît, aussi bien dans les rites du culte que dans les récits de son mythe fondateur, comme le personnage central autour duquel évolue un groupe d'autres personnages ou esprits dits « *Imandwa* (-*maándwa*) » : compagnons, proches parents, épouses, serviteurs et servantes dont il est le roi et qui partagent avec lui les honneurs rendus par les adeptes du culte, ceux-là même évoqués par certains auteurs (d'Herzfeldt 1962 : 82 ; Kagame 1964/7 : 760-779 ; Maquet 1954 : 50) comme étant un groupe d'esprits particulièrement puissants et importants. Quant au titre « culte du *Kubandwa* », il privilégie la nature de ce culte de possession qui est aussi une religion à mystères. Les futurs adeptes y accèdent au moyen d'un rituel d'initiation qui sera suivi d'autres dont nous parlerons dans le développement de ce travail. « *Kubandwa* (-*baand-w*) » signifie notamment « être possédé par l'un ou l'autre de ces esprits au cours de l'un ou l'autre des rituels ». Ce verbe et le substantif « *Imandwa* » qui en dérive sont polysémiques et possèdent ainsi un certain nombre d'acceptions qui reviennent dans la langue des *Imandwa* suivant les circonstances. Notez que le verbe « *kubandwa* » est la forme passive du verbe « *kubanda* (-*baand*) », traduit par « bousculer, exercer une pression sur, pousser, pousser sur, peser sur, saisir... ». Néanmoins, ce que la forme active de ce verbe a de contraignant et de coercitif ne se retrouve pas dans sa forme passive, indiquant que l'action de posséder l'adepte par tel esprit *imandwa* est voulue et souhaitée. Le récipiendaire des rites d'initiation acquiert l'esprit *imandwa* auquel il est consacré ; en revanche, l'*Imandwa* invoqué s'empare de lui et se substitue à sa personnalité. Et cette possession est recherchée délibérément pour ses effets bénéfiques.

Kubandwa peut donc signifier :

a) s'initier au culte de Ryangombe ;

b) être un adepte du culte de Ryangombe ;

c) officier dans le culte de Ryangombe ;

d) représenter (être possédé par) un esprit du culte de Ryangombe ;

d) imiter le cri de tel esprit du culte de Ryangombe ;

e) implorer tel esprit du culte de Ryangombe ;

f) magnifier tel esprit du culte de Ryangombe.

Quant au substantif *Imandwa*, il a habituellement quatre sens :

a) adepte du culte de Ryangombe ;

b) officiant du culte de Ryangombe ;

c) participant à un rituel du culte de Ryangombe ;

d) l'un ou l'autre esprit du culte de Ryangombe.

Le culte de Ryangombe comprend un ensemble d'actes rituels et religieux liés à la conception du domaine sacré du *Kubandwa*¹. Ils sont destinés à mettre l'adepte en rapport avec les divinités (esprits *Imandwa*) auxquelles il reconnaît un pouvoir ou/et un principe supérieur et dont dépendent sa destinée, son bonheur et son « salut *hic et nunc* », et auxquelles il doit respect, dévotion, prière, offrandes et louanges. Ce culte fait partie des religions à « mystères » (du grec *mustêrion*, de *mustês* : « initié ») en tant que culte religieux évoluant dans le secret et auquel ne sont admis que les adeptes ayant été initiés suivant

1 La culture est, au sens le plus classique du terme de la sociologie, « une configuration de comportements appris et de résultats de comportements dont les composantes sont partagés et transmis par les membres d'une société spécifique » (Linton. 1945 : 32 ; ma traduction). Cette définition, si elle semble archaïque au regard des théories récentes, en particulier celles qui portent sur le changement social, demande la prise en compte des pratiques sociales permettant l'adaptation aux transformations du monde environnant. Si nous abordons, dès lors, la culture en termes de pratiques sociales, nous pouvons aisément, comme le fait l'ethnologue et psychiatre Boris Cyrulnik, voir que la religion s'inscrit dans la culture (interview du 14 septembre 2017 sur France 5). Se référant à l'étymologie du terme « religion », cet auteur considère que la religion unit un groupe humain qui partage des rituels destinés à le relier à une instance surnaturelle dont ce groupe partage la croyance (de Lame).

une mystagogie déterminée. de Lacger (1939 : 276-277) dit à propos des religions à mystères : « [...] dans le vocabulaire de l'histoire des religions, le terme de mystère est appliqué à un culte partiellement secret, à la pratique duquel ne sont admis que des adeptes, groupés en communautés, ayant passé par les épreuves de l'initiation ».

Le culte du *Kubandwa* (ou de Ryangombe) évolue dans le secret en ce sens qu'il se célèbre dans l'intimité des adeptes, loin des yeux et des oreilles des profanes appelés « *inzigo* », les « non-initiés », dont le sens comporte une nuance d'antagonisme et d'inimitié. Le caractère secret du culte fut renforcé lors de la colonisation religieuse intensive du Rwanda entreprise principalement par l'Église catholique, qui livra au culte une lutte acharnée jusqu'à le déraciner presque complètement. Aujourd'hui, de moins en moins de personnes connaissent et pratiquent ce culte, peuvent en évoquer les rituels et se rappeler le vocabulaire de la langue utilisée lors des cérémonies. Des objets du culte se retrouvent encore ici et là chez d'anciens adeptes. Le rapide déclin du culte de Ryangombe et sa disparition prévisible, dus notamment à cette offensive, justifient le présent travail, qui procède de la sauvegarde d'un patrimoine culturel riche et original menacé, renfermant l'âme du peuple rwandais.

Selon le mythe évoquant ces esprits, mythe auquel nous allons revenir dans ce travail, Ryangombe, « roi des *Imandwa* » et héros tragique, mourut en corné par un buffle furieux qui le jeta dans les branches secourables d'une érythrine². C'est dans les branches de cet arbre qui, depuis lors, est devenu sacré ou « arbre protecteur » *umurinzi* que Ryangombe, agonisant, instaura une religion initiatique qui garantit le salut sur terre et dans l'au-delà. Il lança, en effet, une sorte de commission inconditionnée

2 Érythrine : en langue rwandaise profane, *umuko* (-*kó*), arbre qui pousse un peu partout au Rwanda ; il est de la famille des Fabacées, *Erythrina abyssinica*. Dans la langue des *Imandwa*, cet arbre est appelé *umurinzi* (-*riinzi*), du verbe *ku-riind-a* qui a plusieurs acceptions dont : garder, surveiller, veiller à et protéger contre. Cette dernière acception est celle qui se retrouve dans la langue des *Imandwa* (mythe et rites), en rapport avec le passage du mythe évoqué sur cette page. Notez que dans les rites du culte, plusieurs cérémonies sont célébrées au pied de cet arbre poussant librement dans la brousse, planté à l'entrée de l'enclos ou simplement sur la palissade de celui-ci.

s'adressant à toutes les catégories de la population rwandaise : « Le Mututsi qu'il m'invoque, le Muhutu, qu'il m'invoque, le Mutwa, qu'il m'invoque, le garçon, qu'il m'invoque, la fille, qu'elle m'invoque, l'enfant et l'adulte, qu'ils m'invoquent, tous, qu'ils m'invoquent. » L'initiation aux mystères du *kubandwa* assure la protection générale des *Imandwa* sur terre ; elle apporte aussi la promesse d'un sort privilégié après la mort. Ce culte possède une « eschatologie propre et des techniques d'approche "nouvelles" du sacré » qu'il a apportées dans l'univers rwandais dominé alors par le culte des ancêtres, *Guterekera*, complété par la divination, *Kuragura/za*, qui n'arrivaient plus à calmer l'angoisse due à un vide existentiel oppressant. Nous ajouterons cependant, avec d'Hertefeldt (1962 : 83), que la conception de l'au-delà dans ce culte n'est pas l'élément déterminant de la massive adhésion que les Rwandais lui ont réservée. Ryangombe est avant tout, nous dit de Heusch (1966 : 167), une grande figure bienveillante, un roi sauveur dont la mort tragique inaugure une ère de salut *hic et nunc*. Ce qui est mis vigoureusement en relief dans les paroles institutionnelles de Ryangombe, selon de Lacger, c'est le caractère égalitaire, universaliste, vraiment humain, du culte qu'il fonde. Tous les hommes y sont appelés sans distinction de race, de condition, de classe, de sexe, d'âge, tous individuellement, parce que tous ont droit à la paix et au bonheur. Mais, souligne cet auteur, le mythe omet de nous dire le pourquoi et le comment de l'exaltation de Ryangombe et des personnages de son cénacle. En vertu de quelle autorité et de quelle légitimité Ryangombe réclame-t-il les honneurs divins pour lui et les membres de sa suite, lui dont ni la vie ni la mort ne sont marquées par un acte d'éclat, d'héroïsme ni d'un élan vers les hommes qui soit spécialement élevé ? Le mythe comporte donc là une faille incompréhensible, à moins qu'elle n'ait pas existé, toujours selon de Lacger, dans le mythe primitif consacré à ce personnage.

Dans le développement de ce travail, nous reviendrons sur un certain nombre d'autres sujets relatifs au culte. Nous parlerons ainsi du « panthéon » des *Imandwa*, qui compte un peu plus de quarante esprits dont la moitié d'entre eux reste sujette à caution. Chaque esprit du culte a un rôle bien défini à remplir auprès des humains. Tel esprit est tutélaire

de l'élevage, tel autre de l'agriculture, d'autres sont respectivement chargés de la chasse, de la divination, de la production du miel, de la protection des mères, etc. Ainsi, un cultivateur invoque l'esprit Nkonjo (-*koonjó*) avant de se mettre au labeur au cours de la saison des semailles, un propriétaire de gros bétail s'en remet quant à lui l'esprit Serwakira (-*séerwaakira*) quand son troupeau fait face à une épizootie, etc. Un des récits de la geste des *Imandwa* a attiré notre attention en rapport avec les attributions de ces esprits : Kagoro (-*kagoro*) (un des *Imandwa*) étant parti chez son futur beau-père pour se marier – selon la coutume qui existait dans certaines régions de l'ancien Rwanda, connue sous le terme *Gutahira* (-*taahira*) –, un roi voisin, Rubito (-*biito*), attaqua la demeure du premier et razzia ses troupeaux de vaches. Beaucoup de personnages de ce récit, dont les noms évoquent les esprits du culte faisant partie de la suite de Kagoro étaient partis vaquer à leurs occupations respectives et ne purent donc pas défendre les troupeaux de leur maître. Et ces occupations correspondent aux attributions des esprits dans le culte qui leur est consacré au Rwanda.

Nous évoquerons par ailleurs le domaine des interdits, nombreux, observés au cours de la célébration des rituels. Les raisons pour lesquelles on devient adepte du culte ou pour lesquelles on célèbre tel rituel

à tel moment de la vie seront également abordées. La nature et la signification des rites, ce que ceux-ci ont de commun ou de particulier seront aussi abordés, sans oublier un point important de ces rites, à savoir la langue des *Imandwa*, dont nous parlerons dans les glossaires présentés en annexe de cet ouvrage.

Les informations contenues dans ce livre, dont S. Bizimana est à l'origine, sont issues de nos connaissances propres et de lectures diverses relatives au culte de Ryangombe, lectures dont la valeur et l'objectivité historique et scientifique varient fortement d'un auteur à l'autre. Simon Bizimana a de fait pu, à partir de 1959, recueillir les témoignages de personnes gardant encore des souvenirs du culte. De 1969 à 1972, il a mené des enquêtes dans les régions du sud, du centre, de l'est et de l'ouest du Rwanda. Ces enquêtes ont complété les informations puisées dans les publications relatives à ce culte. À la fin de cet ouvrage, nous dirons un mot sur certains dictons et proverbes rwandais qui semblent prendre le contre-pied du culte en niant son efficacité. Nous nous interrogerons sur l'origine de ces proverbes afin de savoir s'ils sont émis par des non-initiés au culte, des adeptes déçus ou s'ils dénotent un autre point de vue chez ce peuple dont la vision du monde est plutôt pessimiste. Des notes explicatives sont placées en fin de chapitres.

CHAPITRE I

L'ORIGINE DU CULTE

1. LE MYTHE ET L'HISTOIRE

Selon des sources concordantes tempérées par certaines critiques négatives, le culte de Ryangombe (ou du *Kubandwa*), religion de salut, aurait été importé au Rwanda il y a de cela quelques siècles. Il est né, nous dit de Heusch (1966 : 299), d'une série de transformations structurelles de la geste des *Cwezi* (-*cweézi*) :

« Il est difficile, dans l'état actuel des informations, de distinguer clairement les *Imandwa* autochtones des figures légendaires provenant du cycle épique *cwezi*. Les *Imandwa* étrangers forment incontestablement le noyau du culte. C'est au Karagwe (Tanzanie), à l'est du Rwanda, que la geste tragique des *Cwezi* préfigure de la manière la plus nette le mythe de Ryangombe. Ryangombe cependant n'y est encore qu'un comparse ; le récit est centré sur la figure de Wamara (*wamará*), dernier souverain *cwezi*. Il dérive des chroniques *nyoro* et *ankole* (Uganda) qui exposent en termes mi-historiques, mi-légendaires, la première phase du déclin de l'empire de Kitara : abandonnant le Bunyoro aux premiers envahisseurs nilotiques venus du Nord, les *Cwezi* se seraient repliés au Nkole. À partir de là, ils durent affronter une nouvelle invasion nilotique, celle des *Hinda* (*hiinda*). Les traditions indiquent qu'ils furent définitivement vaincus au Karagwe. »

À l'origine du culte de Ryangombe se trouve une série de mythes de la région interlacustre, que nous allons tenter de résumer dans les quelques pages qui suivent. En fait, selon Crazzolaro (1961 : 136-148), les plus anciens esprits honorés dans cette région appartiennent aux *Cwezi*. Ceux-ci descendraient de la famille *Jo-wat-Cwa* de l'ethnie « *Lwoo* » du Soudan. Cette ethnie gouvernait encore le territoire d'Anywha dans les années 1960. À certaines époques, les *Jo-wat-Cwa* et leurs voisins les *Jo-wat-Bitho* émigrèrent

vers le sud. Les premiers s'installèrent à l'ouest du lac Victoria, les seconds au Nord du Nil Bleu. Les noms de ces familles se seraient bantouisés par la suite. Les premiers sont appelés « *Cwezi* » (ou « *Bacwezi* ») et les seconds « *Bito* » (ou « *Babito* »). Notez que le préfixe « *Ba* » est d'origine bantoue et indique la bantouisation de ces noms. Dans leurs traditions, les *Cwezi* se réclament d'une origine céleste.

Plus tard, à partir des localités Bigo et Ntusi, dans l'Ankole, le roi *cwezi* Ndahura unifia les régions alentour et créa un empire, celui du Kitara, qui s'étendit dans la région nord de l'Afrique interlacustre. Peu de temps après, l'empire de Ndahura aurait été démembré par les *Bito* venus du nord et, plus tardivement, par les *Hinda*. Les *Bito* occupèrent le Bunyoro et le Toro. Une génération plus tard, les *Hinda* occupèrent le Nkole et le Karagwe. Wamara, dernier roi *cwezi*, se replia du Nkole vers le sud-est, où les *Cwezi* auraient été définitivement vaincus. À la fin de ce chapitre, nous nous interrogerons sur l'authenticité de cet empire du Kitara.

1.1. Les mythes *cwezi* dans l'Afrique interlacustre septentrionale

Le mythe du Bunyoro et du Toro

Nyamiyonga, roi des Enfers, invita un jour Isaza, roi d'en haut et fils de Ruhanga, à nouer avec lui une amitié fondée sur le pacte du sang. Isaza hésita et se fit remplacer par son serviteur Kwezi (Lune). Celui-ci se déguisa, se fit passer pour son maître et accomplit le pacte. Quand Nyamiyonga apprit qu'Isaza lui avait joué un tour, il se fâcha et fit son possible pour lui nuire. Il lui envoya la plus belle de ses filles pour le séduire et le lui amener. Isaza tomba amoureux de celle-ci et l'épousa. Elle essaya de remplir sa mission, mais en vain. Nyamiyonga apprit qu'Isaza aimait passionnément les vaches. Il lui envoya la plus belle de son troupeau. À l'approche du vêlement, la vache se mit à courir

vers la demeure de Nyamiyonga. Isaza la poursuivit et parvint chez Nyamiyonga qui le fit prisonnier. Du mariage d'Isaza avec la fille de Nyamiyonga naquit Isimbwa qui, plus tard, se rendit au Bunyoro où il épousa Nyinamwiru, fille de Bukuku, roi de Mwen-gi. Isimbwa et Nyinamwiru eurent un fils qu'ils nommèrent Ndahura.

Un jour, en tournée de chasse sur la surface de la terre, Isimbwa viola une fille du Bukedi (*-kédi*) (ou Bukidi) et eut d'elle un fils appelé Rubito (*-bii-to*). Devenu grand, Ndahura monta sur le trône du Bunyoro. Il tua son grand-père Bukuku et annexa le royaume de Mwen-gi.

Plus tard, Kagoro (un frère de Ndahura) attaqua les Kedi, les tua en masse et captura un homme et une femme. Il supprima l'homme et la femme en fût fâchée. D'un coup de tige de bois pointue, elle éventa Kagoro. Celui-ci, se sentant abaissé et meurtri, monta au ciel et se transforma en Éclair. La femme s'en alla errer dans la forêt de Budonga. Elle envoya des calamités aux *Cwezi*. De son côté, Rubito attaqua son demi-frère et lui infligea une lourde défaite. Les *Cwezi* se précipitèrent presque tous dans un lac. Rubito instaura une nouvelle dynastie au Bunyoro.

Le mythe du Nkole

Rugaba et sa femme Nyamate furent créés par Ruhanga. Ils étaient immortels. Ils eurent un fils auquel ils donnèrent le nom d'Isimbwa. Celui-ci devint le premier roi des *Cwezi*. Au cours de leur règne, les *Cwezi* conquièrent et gouvernèrent le Nkole, le Toro, le Bunyoro, le Buganda, le Karagwe, le Kiziba, le Busoga et le Bukedi, formant ainsi l'empire du Kitara. Ils avaient de nombreux troupeaux de vaches et parmi eux, il y avait la vache nommée *Bihogo* (*-hogó*) *bya mpuga* (*-huúga*), soit « Celle-à-robe-brune-tachetée-de-blanc ». Un certain Mugenyi (un des notables *cwezi*) décida qu'il se suiciderait le jour où cette vache mourrait.

Un jour, la vache mourut, mais les proches de Mugenyi le dissuadèrent de se suicider pour une vache alors qu'ils en avaient des troupeaux. Les *Cwezi* organisèrent une fête à laquelle participa Mugenyi. Ils burent, chantèrent et dansèrent toute la nuit. Le lendemain, Mugenyi retournant chez lui rencontra une de ses tantes paternelles qui se moqua de lui en disant : « N'avais-tu pas juré de te suicider

le jour où Bihogo mourrait ? Et voici que tu as passé la nuit en fête à côté du cadavre de cette vache ! » Mugenyi fut fort indigné de ces propos. Quand son oncle, le roi Wamara apprit les propos de la femme, il rassembla tous les *Cwezi* et leur dit : « Quittons ce monde souillé. Si les femmes nous déshonorent, qui nous respectera encore ? » Et ils disparurent sous terre.

Deux des fils de Cyumya (frère de Wamara) ne partirent cependant pas. Le premier, qui s'appelait Rukedi, fonda le royaume du Bunyoro, le second, Kintu, fonda celui du Buganda. Quand Ruhinda, un fils que Wamara avait eu d'une fille du Karagwe appelée Njunaki, apprit que le royaume de son père était sans roi, il s'empessa de le gouverner.

Le mythe du Buganda

Au Buganda, Wamara habitait les îles Sesse, situées dans le lac Victoria. Un jour, il se querella avec son frère et, quittant ces îles, il prit de l'eau dans son pagne en peau. Arrivé dans la localité dite Busundo, l'eau se déversa sur le sol et un lac se forma à cet endroit. Wamara s'installa dans ce lac et devint le chef des *Lubale*, esprits honorés dans le culte de possession du Buganda.

Le mythe du Buhaya

Au cours d'une nuit où Wamara se trouvait en compagnie des chefs Irungu et Mugasha, un chacal vint glapir dans la cour de l'enclos où ils se trouvaient. Les trois chasseurs pourchassèrent l'animal, qui les mena dans le monde souterrain. Ils parvinrent à la cour de Kintu, le roi des Enfers, qui offrit à Wamara et à ses compagnons divers cadeaux. Avant de congédier ses hôtes, Kintu fit promettre à Wamara de ne jamais l'oublier. Revenu sur terre, Wamara demanda à son frère aîné Ryangombe de prendre soin des nombreux troupeaux de vaches qu'il avait ramenées du monde souterrain. Les années passèrent et Wamara oublia de remercier Kintu. Au contraire, il fit boucher l'ouverture qui menait au monde souterrain. Kintu se fâcha et envoya son serviteur Rufu (Mort) réclamer les vaches qu'il avait données jadis à Wamara. Celui-ci ne céda pas et, au contraire, fit rouer de coups le messenger de Kintu. Rufu s'enfuit, mais attira une vache blanche de Wamara qu'il amena dans le souterrain. Or, cette vache était particulièrement précieuse pour Wamara qui avait fait le

serment de ne pas lui survivre lorsqu'elle mourrait. Il se jeta dans un gouffre, ses compagnons, dont Irungu, le suivirent. S'ils ne réapparurent plus, les fidèles initiés aux mystères de Wamara sont toutefois encore périodiquement visités par les esprits des *Cwezi* disparus. Ce gouffre où disparurent les *Cwezi* s'appellerait *Imara* et se situerait aux confins du Karagwe.

1.2. Les mythes *cwezi* dans l'Afrique interlacustre méridionale

Le mythe nyamwezi

Wamala (Wamara) avait épousé une princesse hinda et vivait avec ses trois favoris Mugasa, Lyangombe (Ryangombe) et Lubinga à la cour du roi du Karagwe Ndagala (Ndagara), fils et successeur de Luhinda I (Ruhinda). Il prétendit avoir eu, au cours d'une longue retraite en forêt, une révélation d'un dieu cracheur de feu appelé Kacwezi. Le roi Ndagala lui reprocha de se révolter contre Lugaba (Rugaba), le Créateur. Wamala, furieux, se retira chez les siens en Ankole où il se lia à une bande de brigands. Il les incita à voler des vaches et leur promit toute espèce de biens. Il recruta ainsi beaucoup d'adeptes. Seuls les Hinda refusèrent d'accepter la doctrine de Wamala. Beaucoup de rois le craignirent. Les fidèles de Wamala vécurent séparés des partisans hinda qu'ils évitèrent. Un Hinda eut un songe prophétique et annonça aux siens qu'un cataclysme anéantirait le pays. Il leur recommanda de prendre la fuite avec leurs troupes. Devant cet exode, la femme de Wamala confia son inquiétude aux trois compagnons favoris de son mari. Ceux-ci la laissèrent partir et décidèrent de suivre son exemple. Lyangombe s'en alla à la chasse, Mugasa et Lubinga à la pêche. Ces deux derniers dérobèrent six cents vaches à Wamala et les conduisirent dans une île du lac. Kagolo (Kagoro), fils de Mugasa, s'étant aperçu du vol, se mit à poursuivre son père félon avec une troupe nombreuse. Mais ils périrent dans un désert au cours d'une violente tempête qui arracha les arbres. Le désert fut submergé et tous périrent. Un seul survivant parvint jusqu'au près de Wamala et lui annonça la catastrophe. Alors survint un tremblement de terre qui anéantit Wamala et ses derniers fidèles. C'est à la suite de ces événements

tragiques que Lyangombe chargea un certain Kakala d'annoncer au monde qu'il viendrait au secours de tous ceux qui l'imploreraient, qu'il guérirait les maladies et serait le libérateur de tous ceux qui sont attachés. Entre temps, Kakala déjoua un piège tendu par les Hinda. Puis Lyangombe en personne se présenta à eux comme un descendant du fameux Luhinda et leur enjoignit de rendre un culte à cet ancêtre. Ayant ainsi pris la précaution de confondre sa propre doctrine avec celle de Luhinda, il reçut les offrandes dues à ce dernier. La religion prêchée par Lyangombe se répandit. Cette religion était singulière. Elle recommandait aux fidèles de voler, de commettre l'adultère, de dire des propos impudiques, de mentir, d'être gloutons, de défier toute autorité. Lyangombe lui-même surpassa Wamala en méchanceté. Lorsqu'il vit sa mort approcher, il recommanda à ses fidèles, Hinda, Hima et étrangers venus de partout, de l'enterrer dans la hutte *kagondo* (*-kagoóndo*) qui servait de lieu de culte aux initiés (*bacwezi*). Il promit de venir en aide à tous ceux qui l'imploreraient (« Que tous m'invoquent ! Tout secours qu'on me demandera, je l'accorderai ; je procurerai des richesses et des enfants à qui m'en demandera, etc. »). Il mourut dans la région des volcans. Les fidèles annoncèrent qu'il était parti préparer un lieu de séjour, dont l'accès serait interdit aux non-initiés.

Le mythe ha et sumbwa

Wamala vint à la cour de Ndagala, un fils du grand chef Luhinda qui régnait sur l'ensemble du pays s'étendant à l'ouest et au sud du lac Victoria. Wamala était un perturbateur, Lyangombe un esclave de Luhinda. Il enseigna les mystères en compagnie de Ngasa (Mugasha, Mugasa). Lyangombe instaura son propre culte en promettant de venir en aide après sa mort à tous ceux qui l'invoqueraient. Notez que chez les Sumbwa, Lyangombe et Ngasa sont les cofondateurs des mystères. Ils laissèrent de précieux talismans à leurs adeptes. Binego y figure parmi les esprits *swezi* (*cwezi*), mais ses relations ne sont pas précisées par les informateurs ayant rapporté le texte de ce mythe. Par ailleurs, il est à remarquer qu'en dehors du mythe, une partie de l'initiation à ces mystères se déroule près d'une érythrine (*mutonitoni*) et d'un *Combretum gueinzii* (*mulama*). Ce lieu sacré

s'appelle *kagondo*, du même nom qui désigne la hutte des cérémonies et la tombe de Ryangombe.

Le mythe rundi

Les informations relatives au mythe de Ryangombe au Burundi nous viennent du père Zuure (1929 : 38-41), qui précise qu'au Burundi et au Buha, le roi des *Imandwa* est plus fréquemment appelé Kiranga et affirme, après comparaison de plusieurs éléments, l'identité des principaux personnages du mythe rundi et du mythe rwandais. Le père de Ryangombe-Kiranga est le roi Babinga, fils de Nyundo. Sa mère est Inaryangombe. Binego, son fils, porteur de sa lance, est le plus important des esprits de sa suite. Kiranga meurt à la chasse, tué par une antilope. Sa mère s'était opposée à son départ à la chasse.

Le mythe rwandais

Le culte de Ryangombe au Rwanda est porté par un mythe qui affirme l'ensemble des faits de la geste de ce roi dans lequel nous retrouvons les principaux personnages invoqués dans l'ensemble des rites du culte. Il existe un certain nombre de versions de ce mythe dont certaines se présentent comme des épisodes qu'on peut superposer ou raccorder pour avoir la globalité du récit et le fil plus ou moins complet de cette geste. Parmi les versions les plus connues, nous pouvons citer celles d'Arnoux (1912 : 273-295 ; 529-558 ; 840-874 ; 1913 : 110-134, 754-774), de Johanssen (1925), de Pagès (1933) et de Coupez et Kamanzi (1962 : récits n° 13 et n° 15), qui sont très proches l'une de l'autre quant au contenu. À celles-là, nous pouvons ajouter le récit de Pierre Smith (1975 : récits n° 14 & 15). Mais ces versions ne sont pas les seules, loin s'en faut : nombreux sont les récits se rapportant à Ryangombe et ses *Imandwa* qui circulent à travers le Rwanda, soit contés simplement lors des veillées familiales progressivement remplacées par l'écoute de la radio, soit chantés avec accompagnement de la cithare *inanga* ou de l'arc musical *umuduri*. Le Musée royal de l'Afrique centrale en a enregistré quelques-uns qu'il conserve sous forme de documents sonores dans ses collections. De toutes ces versions, nous en donnerons deux qui nous semblent les plus significatives par rapport au culte et son rat-

tachement au reste des mystères célébrés en Afrique interlacustre.

a) La version Arnoux

Celle qui semble la plus complète, en effet, est la version publiée par le Père Arnoux, que nous essayons de résumer ici. Le mythe présente deux séquences qui sont :

- la succession de Ryangombe à son père Babinga sur le trône du roi des *Imandwa* ;
- la dernière chasse et la mort de Ryangombe.

Aussi bien Arnoux que les conteurs rwandais sur les collines évoquent un troisième récit où il est question de la jeunesse de Nyiraryangombe, mère de Ryangombe, qui a la faculté de se transformer en lionne ou qui aurait été le fruit de l'union d'un homme et d'une hyène.

Première partie : succession de Ryangombe à son père Babinga

Babinga, fils de Nyundo, roi des *Imandwa* est mort ; son fils Ryangombe s'apprête à lui succéder, mais un rival, Mpumuti-umucunnyi, le suivant préféré de Babinga (ou frère de Ryangombe du côté de sa mère, selon certaines versions) conteste cette succession. Ryangombe propose lui-même qu'on mette en jeu cette succession et dit à son rival : « Jouons au jeu des godets, si je perds, je te laisse le royaume des *Imandwa* et tous mes biens ». La partie s'engage et Ryangombe perd. Aussitôt, il se lève, s'en va à la chasse et marche longtemps. Il tue un serval, lui ôte la peau, la fait sécher l'emporte et continue à marcher. Il arrive en région dite *Buragurabana* ou Région-des-enfants-devins. Il consulte les enfants qui lui délivrent un oracle : il offrira la peau de serval à une jeune fille qu'il trouvera en train de nettoyer des patates à un point d'eau ; celle-ci lui offrira l'hospitalité dans la maison de ses parents, il exigera que la jeune fille lui apporte du lait d'une vache blanche ; il en crachera une gorgée sur la jeune fille (rite du mariage) et proclamera qu'il vient de l'épouser. Un enfant naîtra de l'union qui suivra, il portera le nom de Binego et c'est lui qui vaincra le rival de Ryangombe.

D'après d'autres versions cependant, l'oracle lui défend absolument de retourner à la chasse

après sa victoire sur Mpumuti-umucunnyi. Ryangombe se conforme scrupuleusement aux instructions de l'oracle des enfants. Après le « mariage forcé » avec la fille Nyirakajumba, il va essuyer la colère du père et des frères de la fille. Il se réfugie dans les piliers de l'entrée de l'enclos, puis dans la place à feu du troupeau et enfin dans les racines d'une érythrine. Le père et les frères de la fille exténués déposent les armes et Ryangombe peut rejoindre sa femme dans sa hutte. Le lendemain il annonce à la famille qu'un fils naîtra de cette union ; il portera le nom de Binego. Ayant ainsi parlé¹, il s'en va. Binego naît et grandit très vite. Selon certaines versions, l'enfant aurait parlé dans le ventre de sa mère demandant à celle-ci de se mettre à genoux pour le mettre au monde ; selon d'autres, il parle le jour même de sa naissance, exigeant qu'on lui apporte la lance laissée par son père. Il massacre le bétail de son grand père et de son oncle maternel avant de tuer ce dernier. Il emmène sa mère (dans certaines versions, il va jusqu'à la gifler) à la recherche de son père. En chemin, il tue encore quelques personnes qui ont osé lui répondre avec insolence. Il arrive chez son père et le trouve toujours occupé à jouer son royaume et ses biens au jeu des godets. La mère de Ryangombe se lamente car il joue mal ; Binego s'approche de son père et lui indique les coups gagnants. Et voilà que Ryangombe se met à gagner. Le rival vaincu se fâche et se lève voulant frapper Binego de sa lance. Ce dernier, plus rapide, tue le rival de son père en mentionnant son nom dans la proclamation de sa victoire. Ryangombe reconnaît son fils, le salue et le désigne comme son futur héritier.

Seconde partie : dernière chasse et mort de Ryangombe

Après la victoire sur Mpumuti-umucunnyi, Ryangombe passe son temps à chasser avec les membres de sa suite, selon certaines versions du mythe, alors que selon d'autres, il se languit de ne pouvoir retourner à la chasse en

raison de l'oracle des enfants. Un jour, Ryangombe, n'en pouvant plus, décide de partir à la chasse le lendemain. Le jour du départ, sa mère, qui a eu un songe prémonitoire funeste, lui barre le chemin, en étendant sa ceinture devant lui et en lui racontant le songe qui l'a assailli (au cours de la chasse, rencontre de Ryangombe avec un animal sans queue, rencontre avec un animal à la robe habituellement mouchetée devenue toute noire, rencontre avec une boule de polenta autopropulsée, rencontre avec une rivière qui coule dans tous les sens ou d'aval en amont, rencontre avec une femme monstrueuse (version Sebatunzi), femme portant un enfant sans pagne de portage (version Arnoux). Dans certaines versions, Ryangombe affronte sa mère de façon violente en sautant par-dessus la ceinture et en traitant son songe prémonitoire de « propos de bonne femme », ce qui est un véritable sacrilège. Dans d'autres, une de ses femmes se serait rendue complice de Ryangombe. En effet, alors qu'il avait décidé de passer outre aux objurgations de sa mère lui demandant d'éviter la chasse, il laissa la queue de lièvre, insigne de son pouvoir, à une de ses femmes en lui demandant de mentir pour lui à sa mère comme quoi il était toujours dans la maison alors qu'il était parti à la chasse avec ses chiens. Toutes versions confondues (Arnoux, Coupez & Kamanzi, Johanssen, Smith), les funestes présages du songe de la mère de Ryangombe, ceux vus par les enfants devins ou par une femme devin se réalisent, mais Ryangombe néglige d'y prêter attention. Il finit par rencontrer une femme qui l'invite à reconnaître la paternité de l'enfant qu'elle porte sur le dos. Toujours d'une version à une autre, la responsabilité des femmes dans la mort de Ryangombe est soit directe, lorsque une femme se transforme en un buffle qui blesse mortellement le roi des *Imandwa* au moment où il soulève l'enfant pour lui donner un nom (versions Arnoux et Sebatunzi), soit médiate, lorsque la femme envoie Ryangombe lui chercher un pagne de portage provenant de la peau d'un animal réputé dangereux. Ryangombe tue plusieurs animaux dont la femme refuse les peaux jusqu'à ce qu'il tombe sur un buffle qui le terrasse et le tue après avoir massacré ses chiens de chasse (versions Johanssen et Smith, par exemple). Ce

¹ Ryangombe était aussi un grand magicien, ce qui lui permit ici de se cacher successivement dans les piliers de l'entrée de l'enclos, dans la place du feu et dans les racines d'une érythrine. D'autres versions du récit le concernant reviennent sur ces facultés du roi des *Imandwa*.

qui fait presque l'unanimité dans les versions du mythe, c'est que Ryangombe agonise dans les branches d'une érythrine d'où il délivre son message de salut qui instaure un culte universel, soit devant ses *Imandwa* rassemblés à côté de lui, soit qu'il fait transmettre à sa mère restée à la maison : « Le Tutsi, qu'il m'honore ; le Hutu, qu'il m'honore ; le Twa, qu'il m'honore ; le garçon, qu'il m'honore ; la fille qu'elle m'honore ; l'enfant qu'il m'honore ; tous qu'ils m'honorent ! ». Il expire après avoir désigné Binego comme le nouveau roi des *Imandwa*.

Quelques traits sont à noter : ainsi, dans la version de Johanssen, Ryangombe est aussi adossé dans les branches de l'érythrine où il agonise et où il prononce un autre message qu'il envoie à sa mère : « Tout ce que tu as prédit à ton fils (grâce au songe prémonitoire) s'est réalisé ; nous nous reverrons sur le volcan, nous règnerons sur les esprits des morts comme nous avons régné sur les vivants ». La version Coupe et Kamanzi se révèle plus moralisatrice : le messager envoyé par Ryangombe à sa mère reconnaît les torts du fils désobéissant. Quant à la version Pagès, elle réserve au mythe une fin tragique d'une ampleur exceptionnelle : après l'énoncé du message du salut, Ryangombe expire ; les *Imandwa* se jettent sur les cornes du buffle et suivent leur maître dans la mort. La mère de Ryangombe, avertie de la mort de son fils par une servante, s'enfonce un couteau dans la poitrine et meurt.

b) Akarimurori (Ce-qui-s'est-passé-en-un-lieu-caché) : résumé du récit

Un éleveur de bovins possédait beaucoup de veaux qu'il confiait à un enfant pour les faire paître. Chaque fois que les veaux rentraient des pâturages, le propriétaire constatait que leur nombre avait diminué. Un jour, il alla les faire paître lui-même. Une hyène vint et prit un veau. L'homme essaya de le lui enlever, mais l'hyène se saisit de lui et lui dit : « Si tu veux survivre, fais-moi l'amour ». Pour échapper à la mort, l'homme accepta. De cette union naquit une petite fille qui eut pour nom Akarimurori (*akaárimuróri*) : Ce-qui-s'est-passé-en-un-lieu-caché, future mère de Ryangombe. La petite fille grandit et se maria.

En secondes noces, Akarimurori épousa Babinga et donna naissance à Ryangombe. Celui-ci hérita de son père le commandement des adeptes du culte. Mputi-umucunnyi, son frère, lui disputa cette fonction. Les devins dirent à Ryangombe qu'il sera secouru par Binego, un fils qu'il aura eu d'une fille après l'avoir prise de force chez ses parents. Ryangombe fit comme les devins le lui avaient révélé. Binego naquit et grandit très vite. Il finit par tuer le compétiteur de son père.

En tournée de chasse (ceci se serait passé sous le règne du roi Bwimba), Ryangombe rencontra une femme très belle qui avait un bébé. Il sollicita de coucher avec elle. Elle accepta, mais en contre-partie elle réclama un pagne en peau de buffle pour porter son bébé, Ryangombe accepta le marché.

Le lendemain matin, Ryangombe engagea la chasse et fut encorné par un buffle qui le jeta dans les branches d'une érythrine. Les gens de sa suite appelés *Ibicwezi* en furent indignés. Ils disparurent miraculeusement. Le jour même, le roi Bwimba envoya de la bière à Ryangombe. En marchant, le porteur voyait les *Bicwezi* devant lui. Quand il pressait le pas pour les atteindre, ils faisaient de même pour le distancer. Tournant le dos, il les voyait marcher dans le sens contraire, toujours devant lui. Quand il baissait les yeux, il les voyait marcher vers les profondeurs de la terre. Quand il levait les yeux, il les voyait marcher vers le firmament. Fatigué, il retourna raconter ce miracle à Bwimba.

Les *Bicwezi* se rendirent dans les volcans. Dès lors, Ryangombe qui, avant de disparaître, avait demandé d'être honoré par tout le monde, régna sur les esprits tandis que Bwimba régna sur les vivants.

1.3. Appropriation de l'institution du culte

Tous les pays dans lesquels se retrouve le culte des esprits *Cwezi* s'en attribuent l'institution. Notre regard portera surtout sur le Bunyoro et l'Ankole, car on peut supposer que l'origine la plus reculée se situe dans l'un ou l'autre de ces pays. Il se pourrait que le culte ait été institué par les *Cwezi* du Bunyoro qui furent vaincus par les Bito une génération avant que ceux du Nkole ne soient vaincus par les Hinda, lesquels auraient adopté le culte des vaincus. Il se pourrait aussi que le culte ait été institué par les *Cwezi* de l'Ankole et que le Bunyoro et les autres pays de la région l'aient emprunté. Dans chacun de ces pays,

Wamara est le chef des esprits. Rappelons qu'au Bunyoro, Wamara était chef de province lors de l'invasion des Bito et que dans l'Ankole, il était roi lors de l'invasion des Hinda.

La région africaine où se pratique le culte de possession – *baandw* – se divise en deux zones : une zone septentrionale qui rend le culte à Wamara et une zone méridionale qui le rend à Ryangombe. Le culte rendu à Wamara se retrouve au Bunyoro, au Toro, au Buganda, dans l'Ankole, au Karagwe, dans le Kiziba et le Buhaya. Le culte rendu à Ryangombe est quant à lui célébré au Bunyamwezi, au Busumbwa, au Bujinja, au Bushubi, au Bugufi, au Rwanda, au Burundi et au Bushi. Dans la zone méridionale, Ryangombe, avant de mourir, demande qu'on lui rende un culte après sa mort. Le culte qu'il institue, avons-nous dit, est universaliste en ce sens qu'il convie tout le monde sans aucune distinction de race, de sexe, d'âge ou de condition sociale.

Le Buha, qui fait partie de la zone géographique méridionale, se rattache pourtant culturellement à la zone septentrionale par le fait qu'il pratique le culte rendu à Wamara. L'unité du culte étendu aux deux zones est marquée par la possession de l'adepte par l'esprit qu'il honore, le même mot qui exprime l'ensemble possession-pratiques culturelles, mot dont le radical est *baandw*, et la présence d'un arbre sacré au cours des cérémonies.

Les mythes évoqués plus haut, qu'ils soient de la zone septentrionale ou de la zone méridionale, possèdent un certain nombre de points communs, ce qui permet de penser que chaque mythe constitue une modification, une transformation ou une adaptation d'un seul et même mythe d'origine.

Certains de ces points communs sont, par exemple :

- le thème des femmes : celle qui séduit un homme ; celle qui envoie des calamités aux hommes ou prononce des paroles aux conséquences incalculables ; celle qui donne naissance à un prince bâtard, lequel remplacera son père comme roi. Ce thème revient partiellement dans le mythe rwandais ;
- le thème de la vache : celle dont la beauté entraîne un roi sous terre où il est retenu prisonnier par le dieu des Enfers ; celle, aussi très belle, dont la disparition entraîne celle des *Cwezi*. Ce thème

revient dans le mythe rwandais sous une autre forme ;

- le thème du souterrain : le royaume de Nyamiyonga, dieu des Enfers, où se rend le roi Isaza et où il finira prisonnier retenu par ce même dieu ; le souterrain où les *Cwezi* se précipitent avec Wamara suite aux paroles malencontreuses d'une femme ; celui où Wamara et les siens périssent à la suite d'un tremblement de terre ; les lacs comme celui où s'installa Wamara après une dispute avec son frère. Ce thème se retrouve dans les diverses versions du mythe rwandais (les *Bicwezi* de Ryangombe voyageant sous terre, les volcans où se rendent les trépassés : les uns au Muhabura avec Ryangombe, les autres dans le Nyiragongo...) ;
- certains personnages des mythes au nord ou à l'est du Rwanda (région interlacustre) qui se retrouvent dans le mythe rwandais : Mugasa (Ngasa, Mugasha), Kagoro, Irungu (devenu l'esprit femelle Nyabirungu), Binego, Inaryangombe du Burundi (devenue la Nyiraryangombe rwandaise), Rubinga, qu'on peut rapprocher de Babinga, le père de Ryangombe... ;
- au Bunyamwezi et au Busumbwa, par exemple, où le mythe montre clairement Ryangombe instituant une nouvelle religion et demandant aux adeptes de s'élever contre l'ordre social et politique établi. On sait que ce même trait transparaît dans le mythe du culte au Rwanda.

1.4. Émergence du culte de Ryangombe

Dans l'aire d'expansion des *Cwezi*, le nom de Ryangombe apparaît pour la première fois dans le mythe de l'Ankole, en tant que parent du roi Wamara. On le retrouve aussi au Kiziba, au Buhaya, au Bunyamwezi, au Buha et dans le Busumbwa. Partout, où Ryangombe est mentionné, il est dit gardien des troupeaux de vaches de son petit frère Wamara.

Au Bunyamwezi, le mythe nous apprend que Ryangombe s'est révolté contre son frère Wamara et qu'en mourant il a demandé à être honoré par quiconque veut qu'il lui vienne en aide. Comme évoqué plus haut, on note que le culte rendu à Wamara dans la zone interlacustre septentrionale a été remplacé par celui rendu à Ryangombe dans la zone méridionale. de Heusch (1966 : 243-252), se fondant sur les écrits

de Bösch (1930 : 202 *et sq.*) et César (1937 : 451), pense que c'est à partir de là que ce nouveau culte a rayonné vers le sud et l'ouest. Ce nouveau culte a conservé beaucoup de pratiques du culte de Wamara auquel il a emprunté aussi certains personnages.

Mais ici, on ne peut pas ne pas revenir sur la question concernant le culte de Ryangombe et son institution. Ryangombe est toujours présenté comme le frère aîné de Wamara et le gardien de troupeaux de vaches de ce dernier. À l'échelle du mythe *cwezi*, Ryangombe reste donc un simple comparse. Aucune action d'éclat, aucun trait de son comportement, rien de transcendant ni de fédérateur dans sa vie n'indique qu'il puisse se poser en fondateur de religion et que des adeptes puissent le suivre. Cette même question se pose au niveau du mythe rwandais. À propos de ce qui semble être là une lacune ou une incohérence, de Lacger (1959 : 271) estime : « Ce que le mythe omet de nous dire c'est le pourquoi et le comment de l'exaltation de Ryangombe et de ses disciples, et en vertu de quelle autorité il parle et agit de la sorte. Il réclame pour lui des honneurs divins, et décide comme Dieu du destin des hommes, mais il n'est pas Dieu *Imana*. Si sa grandeur et sa puissance sont une délégation d'*Imana*, le mythe reste muet sur les circonstances et les motifs de cette commission inconditionnée. Rien d'ailleurs dans la vie et la mort de Ryangombe ne la justifie ; rien chez lui du héros, du serviteur de Dieu et des hommes, du *mutabazi*. C'est là une lacune et une illogicité. Il se pourrait que cette faille n'existât point dans le mythe primitif de Ryangombe, au point où il a pris naissance. Telle tradition qui veut que le prophète n'ait eu ni père ni mère serait favorable à cette hypothèse. Ryangombe aurait été un dieu, ramené par les créateurs du mythe à la condition d'un "grand esprit" – "*kizimu*" ». La question reste donc posée.

2. LE MERVEILLEUX ET LE NOM SYMBOLIQUE : TRAITS DES MYTHES *CWEZI*

2.1. Le merveilleux

Un mythe implique souvent plusieurs personnages merveilleux, tels que des divinités, des animaux chimériques ou doués d'intelligence, des hommes, des êtres angéliques ou démoniaques, des situations extraordinaires et l'existence d'autres mondes. Il relate non seulement l'origine du monde, des animaux,

des plantes et de l'homme, mais aussi tous les événements primordiaux à la suite desquels l'homme est devenu ce qu'il est dans la société concernée par ce mythe. Le merveilleux, du latin *mirabilia* (« choses étonnantes, admirables ») se définit par le caractère de ce qui appartient au surnaturel, au monde de la magie, de la féerie. Issu de la tradition orale, le merveilleux est présent dans les récits religieux. Pour les Anciens, dans le monde occidental notamment, l'intervention des dieux était acceptée comme telle. La forme la plus populaire rattachée au merveilleux est le conte de fée (ou conte merveilleux), mais on le décèle également dans le mythe, la fable, la légende et, bien entendu, l'épopée. Il plonge le lecteur ou l'auditeur dans un monde organisé par des lois qui ne sont pas celles de notre monde. Les personnages de ce monde appartiennent à une société artificielle et figée, où ils sont définis par leur place. Ils prennent leurs sources dans un passé souvent très ancien².

Dans les mythes *cwezi* (ou d'origine *cwezi*, comme celui consacré à Ryangombe au Rwanda) résumés plus haut, nous avons, au Bunyoro et au Buhaya, la personnification de la mort (Nyamiyonga, Rupfu) ; dans certains de ces mythes, Isaza (Le Vieillard) se confond avec le soleil (Kazuba, Kazoba, Zuba). Le serviteur d'Isaza monte au ciel et devient la lune (Kwezi). Kagoro monte au ciel et devient Éclair (ou Foudre). On voit les *Cwezi* disparaître sous terre ou/et voyager sous la surface de la terre. Des troupeaux de vaches arrivent sur terre, venant du souterrain. Au Rwanda, les esprits compagnons de Ryangombe, *Ibicwezi*, voyagent sous terre ou dans les cieux, la mère de Ryangombe naît du croisement d'un homme et d'une hyène ou la même, encore jeune fille, a la faculté de se transformer en lionne. Au cours de sa dernière partie de chasse, Ryangombe fait face à une nature démontée dans laquelle les rivières coulent d'aval en amont, où le roi des *Imandwa* dialogue avec les plantes et bien d'autres signes qui nous plongent dans ce merveilleux.

2.2. Le nom symbolique

Le mythe peut être défini comme une représentation qu'élabore d'elle-même la société concernée par le récit de ce mythe. Il peut, nous dit Y. Lafond (Ver-

2 Voir le *Dictionnaire encyclopédique Larousse* 1998.

nant 1996 : 25-42), fournir un savoir commun, une mémoire susceptible de confirmer la conviction de partager une même identité culturelle en même temps qu'il constitue, en quelque sorte, la recherche dans le passé très ancien d'un lien culturel et symbolique.

Le rattachement des sociétés à certaines figures mythiques et à leurs gestes³ participe de reconstructions idéologiques qui permettent de justifier des liens de parenté, mais aussi de légitimer des valeurs servant à définir une identité spécifique, un comportement collectif ou la politique prônée par les chefs de cette société. Ces figures peuvent être héroïques ou divines. Elles sont presque toujours emblématiques des références civiques dans la conscience que la société a d'elle-même. Leurs noms peuvent donner lieu à une étude liant onomastique et mythologie. Les noms des personnages de la geste mythologique *cwezi* peuvent être étudiés dans ce cadre. Ils sont l'ébauche d'une idée, l'évocation d'un rôle ou d'un résultat préconçus, souhaités ou réalisés. Ainsi :

- a) *Ruhanga (ruháanga)*, dans l'Ankole, signifie « le Créateur » ; il est le Créateur des *Cwezi* dans le mythe de cette région.
- b) *Rugaba (rugabá)* signifie « le Maître » ou « le Dispensateur de toutes choses » ; il est le Maître des *Cwezi*.
- c) *Nyamiyonga (nyamiyoonga)*, « Celui-à-qui-les-cendres-des-brûlis », « le Maître-des-morts », maître du souterrain par opposition à la surface de la terre habitée par les vivants.
- d) *Isaza (-sáaza)* « le Vieillard », « Ancien », dernier roi de la dynastie des *Tembuzi*, roi d'en haut par rapport à Nyamiyonga, maître des morts et des Enfers, et fils de Ruhanga le Créateur, est donc d'ascendance divine. Ce que le mythe nous en dit est qu'après avoir régné sur terre, il vit désormais à la cour de Nyamiyonga auquel le lie un pacte de sang.
- e) *Nyamate (a) (nyamate ou nyamata)*, « Celle-qui-a-le-lait », celle qui a beaucoup de lait et donc de nombreux troupeaux de vaches. À la petite fille à qui le père donne ce nom, il

souhaite beaucoup de richesses, car le lait, dans les cultures pastorales, est symbole de richesse. De plus, Nyamate est la femme de Rugaba, le maître de toutes choses.

f) *Ndahura (ndahúura)*, « Je consacre » (d'après Wrigley 1973 : 228). Il est le fondateur de la dynastie *cwezi* au Bunyoro. Ndahura est le fils d'Isimbwa (*-siimbwa*), lui-même fils d'Isaza, et de la fille de Nyamiyonga, le maître des morts. Il est donc le descendant du roi d'en haut et du roi du souterrain.

g) *Kagoro (kagoro)*, « Celui-qui-vole ». Le nom est symbolique de la rapidité avec laquelle se déplace ce guerrier fougueux, devenu « Éclair » ou « Foudre ».

h) *Wamara (wamará)*, « Celui-qui-clôture », « Celui-qui-finit » (d'après Wrigley 1973 : 227). Le nom est symbolique de la fin d'un règne, d'une dynastie, en ce sens que Wamara fut le dernier roi *cwezi*.

i) *Mugenyi (mugenyi)*, « Hôte ». Le sens du symbolisme de ce nom n'est pas évident. Le nom sous-entend, peut-être, que les *Cwezi*, à leur arrivée dans l'Ankole, furent les hôtes des populations trouvées sur place.

j) *Rubito (rubiito)*, « Bois-pointu ». Il massacra ses ennemis en les piquant de sa lance.

k) *Ruhinda (ruhiinda)*, « Celui-qui-accule », « Celui-qui-repousse (ses ennemis) » / « Tonitruant ». Sous l'une ou l'autre de ces acceptions, Ruhinda accule, repousse ou fait trembler de terreur ses ennemis.

l) *Ryangombe (ryáangoombe)*, « Celui-qui-a-les-vaches », « Maître ou propriétaire des vaches », « Propriétaire-de-plusieurs-enclos-à-vaches ». Dans les pays de l'aire Wamara, Ryangombe est présenté comme le gardien des vaches de son frère Wamara.

m) *Njunaki (njunakí)*, « À-quoi-suis-je-utile » (d'après Wrigley 1973 : 231). Le nom semble exprimer l'amertume et le regret chez cette fille qui s'est offerte à un étranger.

n) *Ngozaki (ngozaquí)*, « Que-désire-je ? » (d'après Wrigley 1973 : 231). Elle se pose des questions sur sa conduite ou sur son destin.

o) *Kintu (-iintu)*, nom difficile à traduire dont le radical *ntu* possède un champ sémantique étendu : *umu-ntu, abantu* cl. 1/2 : (homme dans le

3 Au singulier, « la geste » (du latin *gestus*, de *gerere*, « faire »). En littérature : ensemble des exploits d'un héros et de ses compagnons, racontés dans un cycle de poèmes ou de chants épiques.

sens d'anthropos) ; *ikintu-ibintu* cl. 7/8 : chose, objet ; *ahantu* cl. 16 : lieu ; *ukuntu*, cl. 15 : manière, forme, façon. Le nom pourrait être traduit par « Chose », « Ce-qui-est-à-l'origine-des-hommes-et-des-choses », « Grand-Être ».

p) *Rufu* (*rufú*, *rupfú*), personnification directe de la mort qui, dans le mythe *cwezi* des Haya, est un serviteur du maître des Enfers, *Kintu*.

3. LA DESCENTE AUX ENFERS

Le thème de la descente aux enfers ou « catabase » est un thème constant dans la littérature et un motif récurrent dans le domaine des mythes d'une culture à l'autre. Cette descente est soit physique, soit spirituelle ; elle est imaginaire ou rituelle. Les héros qui descendent aux enfers, ou disons simplement dans le monde souterrain, s'y rendent, poursuivant plusieurs buts : acquérir des pouvoirs, trouver des réponses à des interrogations existentielles, fuir la réalité pour rechercher un ailleurs plus reluisant. À ces buts, la geste mythologique *cwezi* en ajoute quelques autres qu'elle partage avec d'autres mythologies à travers le monde ou qu'elle est la seule à nous évoquer. Si le monde souterrain des mythes *cwezi* n'est pas un lieu d'épreuves qualificatives et décisives dans la formation du héros épique, ni un lieu d'initiation comme c'est le cas notamment dans la mythologie gréco-romaine, il est en revanche un lieu où se prolonge l'existence de tous les humains après leur mort. Les *Cwezi* du Bunyoro se précipitent dans le souterrain en passant par un lac. Dans l'Ankole, ils fuient le monde « souillé » et se réfugient sous terre. Au Buhaya, Wamara et ses compagnons se précipitent dans un gouffre et disparaissent dans le souterrain. Wamara devient le chef des esprits *lubale* qu'on invoque depuis.

L'autre motif de quête aux enfers chez les *Cwezi* est la richesse, symboliquement représentée par la vache ou le troupeau de vaches. Au Bunyoro, le

roi Isaza, dernier roi *tembuzi*, noue des liens d'amitié avec Nyamiyonga, le roi du souterrain. Ces liens mouvementés donneront lieu à un cadeau précieux de la part du roi des Enfers, soit la plus belle des vaches de son troupeau offerte à Isaza. Dans l'Ankole, le destin des *Cwezi* évolue autour d'une vache, la plus belle des troupeaux en leur possession et dont la mort causera leur disparition. Au Buhaya, Wamara et ses compagnons, poursuivant un chacal débouchent chez Kintu (Grand-être), un autre roi des Enfers qui se lie d'amitié avec eux avant de les congédier avec des cadeaux. Wamara et ses compagnons remontent avec de nombreux troupeaux de vaches et des semences, mais Wamara refuse toute allégeance au roi des Enfers et manifeste sa pleine autonomie, ce qui ne lui réussit pas. Cette richesse est donc un cadeau venant du souterrain et qu'on garde à une condition : respecter le pacte d'amitié qui lie les *Cwezi* aux rois d'en bas ou maîtres de la mort, pacte d'amitié qui s'apparente au rapport vassal/suzerain. Une richesse-piège qui finit par causer leur mort. On note d'ailleurs que dans l'Afrique interlacustre, là où se retrouve la dominante pastorale, plus d'une légende évoquent des troupeaux de vaches émanant du souterrain, en tant que richesse offerte aux hommes. Mais il s'agit d'une richesse fragile qui s'envole aux cris d'un homme (Rwanda) ou lorsque le pacte d'amitié, signé de sang (*Cwezi*), n'est pas respecté, reflétant par là une vision du monde plutôt pessimiste qui insiste notamment sur la fragilité dramatique de la condition humaine.

4. COMPARAISON DES ÉLÉMENTS COMMUNS ET DIFFÉRENTS DANS LES MYTHES DU BUNYORO, DE L'ANKOLE ET DU RWANDA

Le tableau qui s'étend sur les pages suivantes offre une comparaison détaillée à différents égards.

a) Parties de l'Univers	La surface de la terre habitée	Souterrain	L'air (espace au dessus de la surface habitée)	Observations
Bunyoro	La surface de la terre est habitée par Isaza, l'Ancien ou le Vieillard, fils de Ruhanga, le Créateur, son serviteur Kwezi et ses descendants, les <i>Cwezi</i> .	Le maître des Enfers est Nyamiyonga, ou maître des morts. À la fin de leur existence terrestre, les <i>Cwezi</i> disparaissent dans le souterrain, en passant par un lac.	L'espace est habité par Kazuba, le Soleil. Il y est rejoint par Kagoro, le Rapide, qui devient Foudre ou Éclair.	
Ankole	La surface de la terre est habitée par Rugaba, le maître de toutes choses, sa femme Nyamate et leurs descendants, les <i>Cwezi</i> .	À la fin de leur existence terrestre, les <i>Cwezi</i> disparaissent dans le souterrain.		L'espace n'est pas mentionné dans le mythe de l'Ankole.
Rwanda	La surface de la terre est habitée notamment par les <i>Imandwa</i> ou <i>Ibicwezi</i> , parents, amis, épouses et serviteurs de Ryangombe.	À la fin de leur existence terrestre, les <i>Imandwa</i> ou les <i>Ibicwezi</i> disparaissent dans les volcans.		Implicitement, Ryangombe admet l'existence des humains non initiés à son culte puisque son message de salut s'adresse à eux tous.

b) Origine des <i>Cwezi</i>	Bunyoro	Ankole	Rwanda
	Les <i>Cwezi</i> du Bunyoro descendent du Soleil.	Les <i>Cwezi</i> de l'Ankole ont été créés par Ruhanga, le Créateur.	Ryangombe a pour grand-mère une hyène, selon certaines versions du mythe, ou une mère qui a la faculté de se transformer en lionne, selon d'autres versions.

c) Généalogies des Cwezi en ordre descendant	Bunyoro	Ankole	Rwanda
	Ruhanga > Isaza > Isimbwa > Ndahura > Wamara	Rugaba > Isimbwa > Ndahura > Wamara	Nyundo > Babinga > Ryangombe
d) Les trois pays constituent un royaume (civil et/ou spirituel) à la tête duquel se succèdent deux rois.	Bunyoro	Ankole	Rwanda
	Isimbwa et Ndahura	Ndahura et Wamara	Babinga et Ryangombe
e) Chacun des trois royaumes est hérité par un prince bâtard.	Bunyoro	Ankole	Rwanda
	Rubito, né d'Isimbwa et de Njunaki, succède à Ndahura, son demi-frère, après l'avoir vaincu.	Ruhinda, né de Wamara et de Ngonzaki, succède à son père.	Binego, né de Ryangombe et de Nyirakajumba, sauve son père de la déchéance et devient son héritier.
f) La disparition des Cwezi est causée par une femme.	Bunyoro	Ankole	Rwanda
	Une captive ouvrit le ventre de Kagoro, frère du roi Ndahura. Kagoro, meurtri, monta au ciel et devint Éclair. La femme, réfugiée dans la forêt de Budonga, envoya de nombreuses calamités aux Cwezi. Entre-temps, Rubito attaqua Ndahura, le vainquit et s'empara du trône. Les Cwezi, se sentant acculés, se précipitèrent dans un lac et disparurent.	Mugenyi, oncle paternel de Wamara, avait fait le serment de se tuer si sa vache préférée venait à mourir. Lorsque celle-ci mourut, Mugenyi oublia son serment et sa tante paternelle se moqua de sa lâcheté, ce qui constituait un acte d'hostilité féminine. Les hommes Cwezi, solidaires après cette injure, décidèrent de disparaître.	Une femme de la forêt fut la cause directe ou indirecte (selon les versions du mythe) de la mort de Ryangombe. Les <i>Imandwa</i> (ou <i>Ibicwezi</i>) disparurent à sa suite dans les volcans.

g) Un culte est dédié aux <i>Cwezi</i> après leur disparition.	Bunyoro	Ankole	Rwanda
	<i>Okubandwa</i> (-baand-w)	<i>Okubandwa</i> (-baand-w)	<i>Ukubandwa</i> (-baand-w)
h) Ce culte est consacré à des personnages qui de leur vivant s'appelaient :	<i>Cwezi</i>	<i>Cwezi</i>	(<i>Ibi</i>) <i>cwezi</i>
i) Les esprits honorés sont nommés :	<i>Embandwa</i> (-baánd-)	<i>Embandwa</i> (-baánd-)	<i>Imandwa</i> (-maánd-)
j) Certains esprits honorés sont communs aux mythes des trois régions, avec souvent les mêmes attributions, d'un mythe à l'autre.	Ruhanga, Kagoro, Mugasa, Irungu	Ruhanga, Kagoro, Mugasa, Irungu	Ruhanga, Kagoro, Mugasa, Nyabirungu

5. L'EMPIRE DES *CWEZI* : MYTHE OU HISTOIRE ?

En évoquant les mythes ci-dessus et au delà des commentaires qui s'y rapportent, on doit noter que les récits des premiers explorateurs européens à avoir recueilli les traditions légendaires au sujet des *Cwezi*, au XIX^e et au début du XX^e siècles, ne constituent pas des sources entièrement fiables en raison des préjugés missionnaires et coloniaux qui les traversent. D'abord, les explorateurs confondent les *Cwezi* avec les *Bito*. Puis ils tentent de rationaliser les légendes en considérant les *Cwezi* comme des souverains à l'existence historique réelle, et en assimilant l'empire légendaire des *Cwezi* à un empire du *Kitara* qui se serait étendu sur le territoire de l'actuel Bunyoro, mais aussi du Buganda, de l'Ankole et du Busoga (quatre territoires de l'Uganda actuelle), voire du Buhaya et du Bujinja (deux territoires de la Tanzanie actuelle). Des notables lettrés nyoro comme John Nyakatura (1973) ainsi que plusieurs anthropologues européens, tels que Luc de Heusch, plusieurs fois cité dans cet ouvrage, argumentent en faveur de l'existence historique réelle des *Cwezi* en s'appuyant sur les découvertes archéologiques qui peuvent être rapprochées de ces récits, mais qui restent peu pro-

bantes. D'autres, comme Christopher Wrigley, Jean-Pierre Chrétien (1985 : 1337 *et sq.*) ou Gérard Prunier pensent que les *Cwezi* relèvent du mythe.

J.-P. Chrétien (1985 : 1337) nous dit à propos des *Cwezi* :

« Dans la littérature existante, que nous avons dépouillée de manière exhaustive, le terme *Bacwezi* (prononcer *Batchouézi*) fait référence à quatre réalités : les héros d'un cycle de légendes, les souverains d'un État impérial appelé en général *Kitara*, les esprits incarnés par les médiums du culte du *kubandwa* répandu dans toute la région dite interlacustre, et enfin les représentants d'une race supérieure au teint clair qualifiée volontiers de hamitique. Entre les lieux symboliques, récupérables dans des schémas de type structuraliste, et l'espace, plus abstrait encore, des grandes hypothèses ethnohistoriques de type racial, le retour au cadre géographique concret, celui compris entre le Haut Nil et le sud du lac Victoria, permet de dégager les niveaux et les étapes de la construction de cet horizon impérial. »

Des quatre réalités énoncées, Chrétien privilégie celle de héros d'un cycle de légendes qui recoupe celle des esprits incarnés par les médiums du *kubandwa*. Il estime que partout où cet ensemble de traditions orales (relatives aux *Bacwezi*) était connu, on voit interférer deux niveaux de l'imaginaire collectif. On observe d'une part des structures mythiques récurrentes, reflétant des conceptions de la parenté, des rapports entre hommes et femmes ou entre culture et nature : du bâtard Ndahura au bâtard Ruhinda, des enfers de Nyamiyonga à ceux de Kintu, nos héros chasseurs sont des « personnages de légende ». Et ces « héros de légende » composaient un panthéon, comptant dix-neuf divinités au Bunyoro au XIX^e siècle, un nombre qui a varié beaucoup selon les époques et les régions. Ce n'est pas seulement loin vers le sud, en pays *haya* ou *jinja*, que les *Bacwezi* étaient perçus de cette façon. Selon les vieux Banyoro interrogés au début du siècle et témoins d'une mentalité populaire d'avant la colonisation, ces êtres mystérieux étaient capables de merveilles... Cette vision remet en question les écrits du début du XX^e siècle sur les *Cwezi*, écrits émanant des missionnaires et des agents coloniaux qui « ont réduit à un épiphénomène la nature religieuse du phénomène *cwezi*, patente dans les premiers récits de voyage ». Cette position de Chrétien (*idem*) est partagée par C. Wrigley (1958 : 11-17) qui, dans ses articles, a réagi contre l'historicisme événementiel de ces écrits et a insisté sur la nature religieuse de l'univers *cwezi*. Chrétien conclut, évoquant cet univers, qu'une dimension religieuse ancienne, chargée de virtualités contestataires, s'est vue substituer une dimension idéologique née de la crise ouverte au XIX^e siècle par la pénétration des marchands de Zanzibar et surtout par celle des missionnaires et des colonisateurs européens. Il dit : « Référence d'origine d'un vieil espace culturel africain, la légende des *Bacwezi*, une fois transcrite sur les cartes de l'ère coloniale, est devenue le repère d'une aliénation à un horizon imaginaire étranger à la région ».

Notons que ce court développement sur la légende des *Cwezi* et l'hypothétique empire du Kitaru qu'ils auraient créé n'a été placé ici que pour élargir notre vision de ces « héros de légende » et pour évoquer la polémique qui existe à ce sujet, évocation non indispensable cependant puisque de toute façon, le culte de Ryangombe et des personnages qui l'en-

tourent, *Imandwa* ou *Ibicwezi* faisant l'objet de ce travail, ne se place qu'au seul niveau religieux, sans une quelconque connotation politique.

6. LE CULTE RWANDAIS DE RYANGOMBE : UN PRODUIT D'IMPORTATION

Selon toute vraisemblance, et nous l'avons dit plus haut, l'origine la plus reculée du culte remonterait soit aux *Cwezi* du Bunyoro-Toro, soit à ceux de l'Ankole. Dans différentes zones d'extension de leur culture religieuse, allant du nord vers le sud et le sud-est, de nouvelles régions s'approprièrent le culte en même temps que les mythes qui le véhiculaient ou qu'il véhiculait. Au panthéon primaire, elles ajoutaient des esprits de couleur locale. Un cas précis pour le Rwanda, qui intègre deux personnages historiques au culte : Mashira, ancien roi du Nduga, au centre du Rwanda, entre dans ce panthéon en tant que devin et le prince Kibogo, fils du roi Ndahiro Cyamatara, y entre comme pluviateur.

Des sources rwandaises attestent que le culte de Ryangombe n'est pas propre au pays. Ainsi :

- a) Dans une version du mythe de Ryangombe rapportée par Mungwarareba (1975 : 9), Ryangombe s'adresse à sa mère en disant : « Je voudrais que tu m'amènes au Rwanda, pays où les Hutu, les Tutsi et les Twa me vénéreront ». Cela suppose que Ryangombe et sa mère se trouvent hors du Rwanda.
- b) Les plus anciens membres du panthéon des *Imandwa* sont appelés *Ibicwezi*, mot dans lequel nous retrouvons le radical *-cwezi* (*cweézi*). Or, aucune indication historique ne mentionne que les *Bacwezi* auraient vécu au Rwanda. De plus, certains noms de ces *Bicwezi*, tels que Mugasa, Kagoro, Nyabirungu, Murindwa, sans parler de Ryangombe lui-même, se retrouvent dans les mythes *cwezi* hors du Rwanda.
- c) Au niveau vestimentaire, certains officiants portent un bracelet au bras, entre l'épaule et le coude. Ce mode de port de parure est propre aux habitants de l'ouest de l'Uganda. Au cours des célébrations, quelques officiants portent deux pagnes de peau dont les lanières se croisent sur les épaules et retombent l'une et l'autre sur chaque flanc. Cette façon de se vêtir est propre à la région précitée.

d) Dans une autre version du mythe des *Imandwa* revient le thème, déjà évoqué, de la vache, motif récurrent dans les mythes *cwezi*. Kagoro, un des *Imandwa* possède une vache appelée *Ibambe rya Nyirabamara*, soit « la Chérie de la Mère de Bamara ». Cette femme dont le nom évoque l'institution de la reine mère est citée dans n'importe lequel des pays où Bamara (ou Wamara) aurait été roi, alors qu'il est inconnu au Rwanda.

d) Kagame (1976 : 12-13) estime que Ryangombe et ses *Bicwezi* sont venus du Toro comme personnes physiques. Il cite à ce sujet un récit auquel il donne pleinement foi et dit :

« Le récit nous raconte :

- que Ryangombe arriva au Rwanda sous le règne de Ruganzu II Ndoli ; qu'il arrivait de la région appelée Gitara cya Muliro (Gitara-lez-Muliro) ; c'est-à-dire dans le Toro actuel en Uganda, au Nord du lac Rwanzige "le Tueur-des-sauterelles" ;
- qu'il était un grand magicien ambulant, accompagné de ses sujets appelés du nom générique *Ibicwezi* (dont Mugasa, Kagoro, Binego, etc.) et que son père s'appelait Babinga, fils de Nyundo ;
- que sa première rencontre avec Ruganzu II Ndoli eut lieu à Nguli, localité située dans la région du Bukamba, à l'Est du volcan Muhabura ;
- qu'il obtint du Roi l'autorisation de circuler à sa guise dans le pays ;
- qu'il se rendait souvent au Burundi, au lieu dit Byerwa, près de Ngozi, pour y organiser des cérémonies de sa secte ;
- que même une fois il accompagna le Roi au cours d'une expédition sur l'île Idjwi ;
- que finalement, au cours d'une partie de chasse, il fut tué par un buffle à Kibingo, non loin de l'actuel Butare, et que tous ses compagnons *Ibicwezi* se suicidèrent collectivement sur son cadavre. »

Kagame complète son information en nous précisant : « Les traditions relevant du Code ésotérique complètent ce Récit en nous expliquant comment la secte des *Imandwa* fut imposée au Rwanda [...] ». Mais signalons que Kagame est pratiquement le seul auteur à affirmer l'arrivée de Ryangombe et ses compagnons comme personnes physiques. Rappelons, à

cet effet, cette note de de Heusch (1964 : 135) selon laquelle les traditions dynastiques du Rwanda ne se réfèrent jamais au peuple *cwezi* et que seuls quelques héros de ce même peuple pénétreront tardivement au Rwanda sous la forme fantomatique des *Imandwa* et formeront autour de Ryangombe le noyau des esprits honorés dans le *kubandwa*. En fait, Ryangombe, figure mythique, émerge comme dieu sauveur au sud du lac Victoria (pays Nyamwezi et Sumbwa), là où le cycle épique *cwezi* s'était diffusé en venant du nord avec une série de transformations qui passent de Wamara (région interlacustre septentrionale) à Ryangombe (région interlacustre méridionale). Une des questions à ce niveau est de savoir si le culte de Ryangombe né au pays Nyamwezi et Sumbwa après cette série de transformations est passé directement au Rwanda ou s'il a transité, par exemple, par le Burundi et le Bugufi.

Ajoutons que certaines sources traitent des reminiscences relatives à l'origine lointaine et initiale du culte, bien avant les transformations évoquées. Citées en vrac, outre celle de Kagame, il y a celles qui parlent du Bunyoro, comme cette louange d'un des chiens de Ryangombe – « *Bakoshabadahannye*, chien de Ryangombe qui est venu du Bunyoro » –, ou cette information fournie par Jean Mugina de Mbazi au Bwanamukari en 1968 selon laquelle Ryangombe serait venu du Bunyoro et se serait établi à Gihango, dans le Nyaruguru, au sud du Rwanda. D'après certains autres conteurs, le culte de Ryangombe aurait été propagé par les hordes de Banyoro qui ont envahi le Rwanda sous les règnes des rois Mutabazi et Mukobanya. Mais comment les Banyoro auraient-ils propagé le culte de Ryangombe au Rwanda alors que Ryangombe était inconnu chez eux et qu'ils pratiquaient le culte de Wamara ?

6.1. Période de l'introduction du culte au Rwanda

Les légendes du mythe de Ryangombe et des personnages qui lui sont proches, auxquels nous revenons plus loin, évoquent ce personnage sous les règnes des rois Bwimba, Rugwe, Mukobanya, Mutabazi, Ndori(-li) et Semugeshe (pour l'historicité de ces rois, voir Vansina 2000 : 51). À chaque règne, Ryangombe meurt avant le roi (à l'exception de Ruganzu Ndori) qui est son contemporain et l'on peut se demander si ce personnage meurt et renaît au règne

suivant pour jouer le même rôle. Par ailleurs, l'histoire s'oppose à la version de ces légendes qui fait de Ryangombe un contemporain du roi Ruganzu Ndori. Elle nous dit que Mashira, roi du Nduga, a été tué par le roi Mutabazi, arrière-grand-père de Ndori. Or, de son vivant, Mashira pratiquait le culte de Ryangombe. La preuve en est un passage du poème dynastique *Riratukuye ishyembe icumita ibindi bihugu* : « Elle devient rouge, la corne par laquelle elle transperce les autres pays ». Ainsi, ce passage nous révèle qu'ayant été arrêté, et avant de mourir, Mashira s'est excusé, disant qu'il n'était qu'un simple pratiquant du culte du *kubandwa*, n'ayant aucune intention de se soulever contre la couronne des Nyiginya. Cette incohérence nous amène à avancer le fait que la période exacte d'introduction du culte de Ryangombe au Rwanda n'est pas connue.

6.2. Où localiser Ryangombe et son culte au Rwanda ?

Les informations relatives à ce sujet reproduites ici, le sont non pour leur sérieux, du moins pour certaines d'entre elles, mais parce qu'elles existent et étendent notre champ d'investigation :

- le culte de Ryangombe serait entré au Rwanda par le Gisaka, apporté par des gens du clan des *Gesera*, sous-groupe des *Bazirankende*, venus du Buhaya (Berger 1973 : 123) ;
- d'aucuns prétendent que Ryangombe vient du Burundi, d'autres qu'il est un natif du Nduga, au centre du Rwanda, d'autres encore situent l'origine du culte au Bushi ;
- un informateur du Buganza (dans l'Est du Rwanda) soutient que Ryangombe serait venu du Karagwe et se serait fixé à Rutare, au nord de Kigali ;
- le poète Sekarama, s'entretenant avec le Père Delmas, aurait dit à celui-ci que Ryangombe est venu de la région de Mazinga, près de Muriro, au-delà du Ndorwa (Berger 1973 : 119) ;
- l'une des versions du mythe de Ryangombe dit que celui-ci a habité la colline Nyabikenke, près de Nyaruteja, au sud du Rwanda ;
- Bigirumwami (1973 : 19-24) le localise tantôt à Nyarigina, près de Mwulire, dans le Bwanamukari, tantôt à Nyarigina, près de Gihara, à Rukondo, dans le Sud-ouest du Rwanda ;

- Bigirumwami (1968 : 137) nous dit que les Bagoyi, au nord-ouest du Rwanda, affirment que Ryangombe est né et mort chez eux ;
- certains conteurs le localisent dans le Murera, dans le Nord du Rwanda, ou dans le Bwanacyambwe, au centre-est du Rwanda ;
- Pagès (1933 : 363) rapporte l'information selon laquelle Ryangombe aurait été un prince autochtone qui aurait habité à Kibingo, dans le Bwanamukari.

6.3. Lieu de sa mort

Toutes les légendes localisent la mort de Ryangombe sur la colline de Nyabikenke, mais comme il existe plusieurs collines portant ce nom au Rwanda, chaque conteur situe la mort du héros sur celle qu'il a retenue en apprenant la légende. Il y a, en effet, une colline Nyabikenke dans le Bwanamukari, dans le Sud du Rwanda, dans le Ndiza, au centre du pays et au Bugoyi, dans le Nord-ouest.

L'importance des informations concernant Ryangombe révèle qu'il est l'un des personnages mythiques qui a le plus nourri l'imaginaire rwandais, que ce soit dans le cadre du culte ou en tant que personnage épique dont on relate les exploits le soir, au coin du feu.

6.4. Causes et agents de sa mort

Les différentes versions du mythe de Ryangombe indiquent que sa mort fut liée à une femme : femme errante, femme vivant dans la forêt, femme avec laquelle il vit et qui lui lance des maléfices pour hâter sa mort, une fille du roi Ruganzu Ndori. Dans l'ensemble, les femmes ont de nombreux griefs contre le roi des *Imandwa* et chacune de ces versions du mythe en fait mention. Au cours de sa dernière chasse, Ryangombe rencontre une de ces femmes qu'il a abusée et qui, soit le pousse à la chasse vers un buffle qui va le tuer, soit se transforme en ce buffle ou en une antilope qui l'encorne à mort. Dans tous les cas, il meurt sous les coups d'une corne. Une analyse poussée pourrait développer ce sujet et lier la mort du roi des *Imandwa* au thème de la fureur des femmes abusées par sa conduite, y compris sa propre mère qu'il trompe en allant à la chasse à son insu et malgré ses prières le suppliant d'y renoncer. Le rôle des femmes dans la disparition de Ryangombe et de ses

compagnons doit être étendu aux mythes *cwezi*, hors du Rwanda, dont les résumés de certains, retranscrits ci-dessus, nous évoquent ce même rôle des femmes qui sont la cause directe ou indirecte de la disparition de Wamara et de ses *Cwezi*. Au Rwanda, la femme qui, directement ou indirectement, cause la mort de Ryangombe et de ses *Imandwa-Ibicwezi* est, d'une version du mythe à une autre, appelée *Nyagishya* « Maîtresse-de-l'abîme », nom allusif indiquant qu'elle est, en quelque sorte, l'image de l'abîme où s'engouffrent Ryangombe et les siens.

6.5. Le culte de Ryangombe et la cour royale

Longtemps, le culte a évolué indépendamment de la cour royale du Rwanda. Là où il était célébré, il se superposait au culte des ancêtres, intégrant quelques aspects et rites de celui-ci, mais restant distinct de ce dernier et, pour une large part, évoluant en marge de lui. Puis, sous le règne du roi Mutara Semugeshi, le pays aurait été ravagé par une grande épidémie que l'invocation des ancêtres ne parvint pas à enrayer. Les devins de la cour mirent en cause

Ryangombe et ses compagnons *Bicwezi* (ou *Imandwa*). Ces derniers s'étaient collectivement donné la mort après que leur roi ait été tué par un buffle (ou une antilope, selon les versions du mythe), comme évoqué plus haut. La cour, sur ordre des devins, ordonna à toute la population de se faire initier au culte de Ryangombe afin que les *Imandwa* puissent détourner le fléau du pays en reconnaissant en chaque rwandais un membre de leur grande famille. Mais, comme les rites incluent que les célébrants se prosternent devant le roi des *Imandwa* qui préside les séances du culte, le roi et le prince héritier du Rwanda furent soustraits à l'initiation à ce culte, ne pouvant se soumettre à un autre roi. À la place, le roi institua la dignité de « roi des *Imandwa* » dont le titulaire accomplirait les rites en lieu et place du souverain. Ces événements auraient contribué à implanter encore davantage le culte dans le pays⁴.

4 Voir notamment Kagame 1976b : 5-18 ; 1979a : 17-28.

CHAPITRE II

ESPRITS DU CULTE

1. LE PANTHÉON

Le panthéon des *Imandwa* rwandais compte plus de quarante esprits répartis en deux groupes. Nous considérons comme primaire le groupe de vingt-trois esprits qui représentent Ryangombe, les membres de sa famille et les gens de sa suite. Ces esprits sont répandus au Rwanda. Beaucoup d'entre eux sont connus dans toute la région interlacustre africaine où le culte de Ryangombe est pratiqué. Nous considérons comme secondaire le groupe des 21 esprits allant du numéro 24 au numéro 44 de la liste ci-dessous (pages 52 et 53). Parmi tous ces esprits sont présents d'anciens personnages historiques et de haut rang divinisés tels Mashira (-*shirá*) et Kibogo (-*bogó*) déjà évoqués plus haut. Nous avons les représentants des groupes ethniques rwandais tels que *Umutwa* (-*twá*), *Umuhutu* (-*hutú*) et *Umututsi* (-*tuutsi*). Nous avons un esprit mammifère domestique, *Rumana* (-*máana*), qui est un bovin, un esprit mammifère sauvage, *Ntare* (-*táre*), un lion, et un esprit oiseau, *Gisiga* (-*siiga*), un oiseau de proie.

L'insertion de ces personnages du terroir rwandais au sein du cénacle des suivants de Ryangombe tendrait à en attester l'aspect syncrétique, du fait qu'il s'adapte aux cultures locales où il s'est introduit. Certains esprits, surtout ceux du deuxième groupe, sont douteux en ce sens qu'ils ne sont mentionnés que par un nombre limité de sources. La plupart des informations collectées au cours de notre recherche n'en font guère mention. Par ailleurs, la distinction que nous faisons entre les deux groupes est battue en brèche par la classification faite d'un auteur à l'autre. Notre choix repose sur la fréquence des versions récoltées et leur représentativité culturelle à travers le pays.

2. LES RELATIONS DES ESPRITS ENTRE EUX ET LEURS RÔLES RESPECTIFS

Certains esprits du culte sont mis en relation avec Ryangombe par le mariage (ses épouses), la filiation (ses enfants) ou la prestation de certains services à

la cour mythique de ce roi. D'autres évoluent autour de lui sans attributions précises connues. Les esprits du culte ont deux rôles : un rôle mythique évoqué dans l'une ou l'autre version du mythe de Ryangombe et un rôle rituel évoqué au cours des rites du culte. Le rôle mythique supposé peut aussi être en rapport avec une action marquante que tel esprit est supposé avoir posée au cours de son séjour terrestre.

Au niveau des rites, chaque esprit a un rôle particulier à jouer auprès des humains et pour lequel il est invoqué. Les grands domaines d'activités et de la vie sociale ont chacun un esprit tutélaire : l'agriculture, l'élevage, la chasse, l'apiculture, la fonction de mère de la femme, le mariage, etc. Avant d'agir, l'adepte peut invoquer l'esprit tutélaire de l'activité qu'il va inaugurer. Ainsi, au début de la saison des semailles, un agriculteur invoquera l'esprit Nkonjo (-*koonjó*), un pasteur invoquera l'esprit Serwakira (*séerwaakira*) dès qu'un danger menace son troupeau (épizootie, danger de razzia...), un chasseur invoquera Nyabirungu (*nyabiruungu*) et chantera : « J'ai tué tel animal après avoir invoqué Nyabirungu ». Il arrive que deux esprits de sexes opposés jouent un même rôle rituel.

Le rôle rituel d'un esprit du culte peut être en rapport symbolique avec son nom, ses attributs matériels, la part de viande qui lui revient lors du sacrifice d'une bête et/ou son autopropanégyrique.

- Le nom : le nom de tel esprit, dont le détail est présenté plus loin, a une signification souvent étroitement liée au rôle rituel joué par cet esprit. Cela confirmerait le fait que les noms de bon nombre des esprits du groupe primaire évoqué ci-dessus leur ont été donnés en fonction des rôles respectifs qu'ils jouent.
- Les attributs matériels : chaque officiant du culte porte un ou des attributs de l'esprit qu'il incarne. Cet attribut est une arme, un outil ou un objet dont l'esprit représenté se serait servi au cours de son séjour terrestre.

- La part de viande : dans le Rwanda traditionnel, quand on abattait une bête de boucherie, dans un cadre familial par exemple, des parts spéciales revenaient aux personnes occupant un rang social déterminé, exerçant tel métier, chargées de telle activité en rapport avec le gardiennage des troupeaux ou le dépeçage de la bête. Cette pratique entrait dans un cadre symbolique en rapport avec les règles qui régissaient la société. Ainsi, à titre d'exemple :

a) la langue, étant l'organe de la parole, était laissée au chef de la famille, car c'est lui qui intercède en faveur des membres de sa famille auprès des autorités politico-administratives du pays, du moins dans l'organisation sociopolitique du Rwanda précolonial ;

b) les genoux étaient réservés aux « meunières » qui écrasent le grain pour la farine destinée à la confection de la pâte (de sorgho, d'éleusine) devant accompagner la viande. Cette part rappelle la position agenouillée des femmes écrasant le grain des céréales sur la pierre à moulin ;

c) certaines parties de la bête telles que les parties génitales, par exemple, étaient données aux Twa, qui sont relégués au ban de la société. Les autres groupes de la population rwandaise ne mangeant pas ces parties, celles-ci étaient jetées aux chiens, en l'absence des Twa. Les parts de viande étaient également respectées lors du dépeçage d'une bête sacrificatoire au sein du culte des ancêtres et du culte des *Imandwa*.

- L'autopanegyrique¹ : (ou simplement le panegyrique). Dans certaines versions du mythe, l'évocation des esprits s'accompagne des éloges ou panegyriques leur étant destinés et dans lesquels sont vantés leurs exploits. Ces éloges ou panegyriques sont repris au cours des rites de célébration du culte. Un officiant les déclame en les appliquant à lui-même (autopanegyrique) ou l'ensemble des officiants les déclame en les appliquant à tel esprit invoqué (panegyrique). Les éloges sont étroitement liés au rôle rituel de

cet esprit. Les textes des autopanegyriques sont présentés, plus loin dans cet ouvrage.

2.1. Description des esprits

Nous ne disposons pas de tous les détails concernant l'identité et la geste des esprits *Imandwa*. Pour leur présentation, nous allons traiter :

- des relations entre eux, du rôle mythique et du rôle rituel de chacun d'eux au Rwanda et hors de ce pays, dans les régions de l'Afrique interlacustre ;
- de la signification des noms des esprits ;
- des attributs matériels et du symbolisme liés à chacun d'eux ;
- de la part de viande réservée à chacun au moment du sacrifice d'une bête ;
- de leurs autopanegyriques et de l'interprétation de ceux-ci.

1) Ryangombe (ryáangombe)

a) Rôles mythique et rituel

Dans la quasi-totalité des versions du mythe rwandais lui étant consacré, Ryangombe, roi du panthéon des esprits *Imandwa*, est fils de Babinga et petit-fils de Nyundo (Marteau). Dans les régions de l'Afrique interlacustre (voir la carte de page 56) où circule le mythe des *Cwezi* dont il fait partie, nous le retrouvons :

- dans le Nkore (Ankole), où il apparaît comme l'un des parents de Wamara (roi *cwezi*), chargé de veiller sur les troupeaux de vaches de ce premier. Rappelons que Ryangombe est apparemment inconnu au Bunyoro (de Heusch 1966 : 251) ;
- dans le Kiziba, où il est une divinité secondaire, protectrice des troupeaux de vaches (Rehse 1910 : 134) ;
- au Bukerebe, où il est un esprit de la chasse (Berger 1973 : 126) ;
- au Bujinja, où il est considéré comme le chef de tous les esprits du culte des *Cwezi* (Berger 1973 : 126) ;
- dans l'Usumbwa, où il est considéré comme le fondateur des mystères du culte *cwezi* avec comme cofondateur de ces mystères Mugasa (Mugasha, Mukasa), un esprit majeur du culte du *Kubandwa*, au Rwanda, qui relève ainsi du

¹ L'autopanegyrique, en rwandais *icyivugo* (-*ivugo*), « le parler de soi », était propre à chaque adulte mâle qui le déclamait, par exemple au cours des veillées ou lors d'une fête, vantant ses hauts faits, réels ou imaginaires.

cycle *cwezi* (de Heusch 1966 citant Cory 1955 : 919) ;

- au Bunyamwezi, où il est présenté comme un chasseur survivant à Wamara (chef des initiés au culte du *Kubandwa*) et qui va s'attribuer l'invention de ce culte après la disparition de Wamara (de Heusch 1966 : 251) ;
- en pays haya, où il est le gardien des vaches de son petit frère Wamara (Bösch 1930 : 202 et ss.) ;
- au Burundi, sous le nom de Kiranga, et au Bushi (RDC), sous le nom de Lyangombe, il est le roi des esprits du culte de possession *Ibishegu* au Burundi et *Babandwa* au Bushi (Rodegem 1971 : 919 ; de Lacger 1939 : 259) ;
- dans le Buha du sud-ouest, le nom de Ryangombe est donné à une bête (bovidé ou mouton) qu'on tue en guise de sacrifice votif pour une prière exaucée concernant la naissance d'un enfant ou la sauvegarde du danger de mort imminente, alors qu'au Buha septentrional, il apparaît comme le chef des esprits des ancêtres éloignés *Ibiyaga* d'un ordre supérieur aux *Ibiyaga* ordinaires (ces derniers étant les esprits des ancêtres qu'on peut approcher des *bazimu* rwandais) (Scherer 1962 : 213).

b) Analyse et signification de son nom

Pour un locuteur ordinaire de la langue rwandaise la compréhension des noms des personnages du culte du *Kubandwa* venus avec Ryangombe du cycle *cwezi* est malaisée. Des noms comme *Umuzana*, *Mugasa*, *Nyabirungu*, *Kagoro* et même *Ryangombe* semblent de consonance étrangère et d'étymologie incertaine. Et nous pouvons avancer que cette consonance des noms de certains esprits *Imandwa* est un argument, s'il en fallait encore, en faveur de l'origine extérieure de ce culte.

Ryangombe est fils de Babinga (*-biingá*) (Celui-qui-repousse-les-ennemis/Vainqueur) et petit-fils de Nyundo (*nyuundo*) (Marteau). Dans le culte, il est le chef des esprits et des initiés. L'étude de son nom nous oriente plutôt vers un esprit vacher.

- *ri-* : préfixe pronominal de classe 5. Sa référence ne se retrouve plus que dans quelques noms propres.
- *á-* : formatif avec une notion de possession ou d'appartenance.
- *n-* : préfixe nominal de classe 9.

- *goombe* : thème nominal archaïque qui désigne la vache.

En *nyoro* et en *nkole*, ce même thème désigne une aire clôturée où les vaches passent la nuit. Selon ces deux sens, le nom fait allusion aux vaches. Il pourrait se traduire par « Le (?) des vaches » ou bien « Le (?) des aires des vaches ». Le point d'interrogation remplace le référent inconnu indiqué par le préfixe *-ri-*.

Une autre interprétation est possible. Le sens du nom trouverait son origine dans l'expression « *nyoro okulya engombe* » : « devenir le maître des vaches ». Une seconde expression « *okulya engoma* », « monter sur le tambour (trône) », peut également nous aider à entrevoir le sens étymologique de Ryangombe. À partir de cette expression donc, on pourrait former un nom qui se traduirait par « Roi des vaches », que le thème *-ngoombe* désigne les vaches ou leurs aires de parcage. En effet, l'esprit apparaît en premier lieu en Ankole où il joue le rôle de protecteur des vaches. Il convient de noter qu'en langue swahili, *ngoóombe* signifie « vache ».

c) Attributs matériels de Ryangombe en tant que roi des Imandwa

Lors de la célébration des rites du culte, le roi des *Imandwa* tient dans la main une épée *inkota* (*-kóota*) et une spatule *umwuko* (*-uuko*). L'épée indique qu'il est un souverain ayant droit de vie et de mort sur ces sujets. La spatule, baptisée pour l'occasion *icyokora* (*-ookoora*) (ce-qui-sauve-du-danger, du malheur), indique sa puissance de « roi sauveur » qui assure la protection de ses sujets. Les deux attributs se rapportent aussi à sa qualité de divinité qui assure la fécondité et la fertilité. Un de ses nombreux titres autopanegyrique est « Épée-qui-dépèce-les-mâles-adultes » (*Nkota-ibaga-amakombe*). L'épée est ici celle du chasseur qui dépèce les mâles adultes de gibier ou les mâles de vaches, lui qui est si peu aligné aux valeurs pastorales. On notera que dans le rituel du sacrifice, un des officiants commis à cette tâche dépèce la bête sacrifiée au moyen de l'épée de Ryangombe. Une autre acception de la spatule *icyokora* est liée à la fonction de cet ustensile, qui bâte les céréales pour extirper le grain (de sorgho, d'éleusine), dont la farine sert à confectionner la pâte (la même spatule



Fig. 9. — *Ishyira* = queue de lièvre.

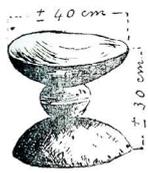


Fig. 10. — *Intebe* = siège.
2° de Binogo



Fig. 11. — *Umwoko* = ustensile de cuisine.
3° de Nyabirungu

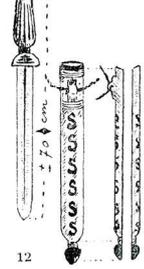


Fig. 12. — *Inkota* = épée et son fourreau.



Fig. 13. — *Ingweto* :
a) branche du *Umuharakuko*.
b) branche du *Umuhanga*.
c) *indibu*, fruit du bananier sauvage.
d) perle noire.
4° de Muzana

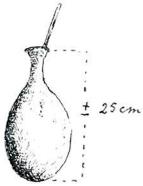


Fig. 14. — *Runwero* = calebasse de bière et son chalumau (*umuheha*).
5° de Mugasa



Fig. 15. — *Inzogera* = grelot.
3° de Nyabirungu



Fig. 16. — *Igisabo* grande calebasse à baratter.
4° de Muzana

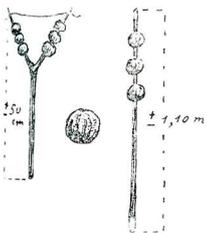


Fig. 17. — *Inkhoni* = bâton, orné d'*ijyibe* (1).

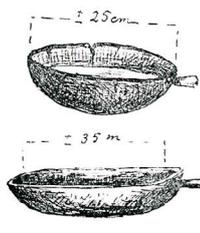


Fig. 18. — *Imbehe* = écuelle.

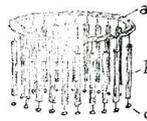


Fig. 19. — *Muhako* :
a) couronne tressée en herbes.
b) bouts de roseaux.
c) *indibu*, fruit du bananier sauvage.

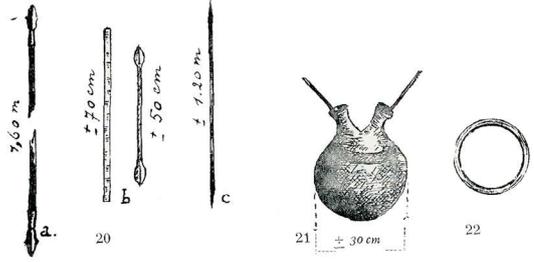


Fig. 20. — a) *Ighisho* : Lance à 2 fers. — b) *Rubito* : lame plate de fer ou tige de fer. — c) *Mbali*, tige de fer à 2 pointes. Ces 3 instruments sont inutilisés en dehors du *kubandwa*.

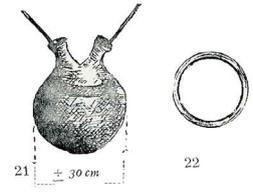


Fig. 21. — *Ikihindigifite iminwa ibiri* = cruche à deux goulots.



Fig. 22. — *Urugoro* = bracelet en ivoire.
7° de Kagoro



Fig. 23. — *Uruho* = demie-courge évidée.
8° de Ruhanga



Fig. 24. — *Inkongoro* = pots à lait.
9° de Serwakira



Fig. 25. — *Uruhago* = petit sac tressé en cordelettes.

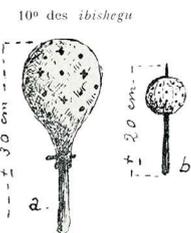


Fig. 26. — *Ikinyuguri* = hochet : a) calebasse = *agacuma*. — b) *inyebi* (voir Planche 6, note 1).

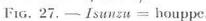


Fig. 27. — *Isunzu* = houppie.

Pendant les cérémonies du *Kubandwa*, les Assistants (*ibishegu*) qui jouent un rôle secondaire portent sur la tête l'*insunzu* ou queue d'un petit mamifère qui a nom d'*igiharangu*, genre renard, et agitent l'*ikinnyuguri* ou calebasse munie d'un manche et dans laquelle on a introduit des grains d'*ubutengo* (arbuste). La calebasse est percée de trous pratiqués au fer rouge.

Insignes et accessoires rituels des *Imandwa* au cours des rites du culte : la liste indique le nom de l'insigne (en rwanda et français) et l'esprit auquel il revient. (Source : planches extraites de Pauwels 1958 : 117 et 122 ; les numéros de figures sont repris. RP.2017.1.57 et RP.2017.1.58, collection MRAC Tervuren ; droits réservés.)

Figure 9 : *ishyira* (-*shyira*) : queue de lièvre fixée sur la tête par une lanière (Ryangombe)

Figure 10 : *intebe* (-*tébe*) : siège (Ryangombe)

Figure 11 : *umwoko* (-*uuko*) : spatule (Ryangombe)

Figure 12 : *inkota* (-*kóota*) : épée et son fourreau (Ryangombe)

Figure 13 : *inkweto* (-*kweeto*) : accessoire porté au pied (Ryangombe)

Figure 14 : *urunywero* (-*nywéero*) : calebasse (ou gourde) de bière (Binogo)

Figure 15 : *inzogera* (-*yogera*) : grelot (Nyabirungu)

Figure 16 : *igisabo* (-*saabo*) : baratte (grande calebasse) (Umuzana)

Figures 17, 18, 19 : *icumu* (-*cúmu*) n'*inzogera* : lance et fourche ; *imbehe* (-*béhé*) et *umukako* (-*kako*) : ornement de tête (Mugasa)

Figure 20 : *igihoshu* (-*hóoshu*) : lance à deux fers identiques ; *urubito* (-*biito*) : lame plate ou tige en fer ; *imbari* (-*bari*) : tige à deux pointes

Figure 21 : *ikibindi cy'iminwa ibiri* (-*biindi*) (-*nwa*) (-*biri*) : cruche à deux goulots

Figure 22 : *urugoro* (-*goro*) : bracelet en ivoire (Mashira)

Figure 23 : *uruho* (-*uho*) : demi-calebasse (Kagoro)

Figure 24 : *inkongoro* (-*koongooro*) : pots à lait (Ruhanga)

Figure 25 : *uruhago* (-*hago*) : petit sac tressé pour le tabac (Serwakira)

Figure 26 : *ikinnyuguri* (-*nyuguri*) : hochet (célébrants *Ibishegu* dans le rituel de la Quête)

Figure 27 : *isunzu* (-*suunzu*) : ornement de tête (célébrants incarnant certains esprits dont les *Ibishegu* dans le rituel de la Quête)

est utilisée dans une marmite pour confectionner cette pâte) à consommer. Cette spatule serait donc liée à la lutte contre la faim et la famine, rappelant que Ryangombe est une divinité agraire soucieuse du bien-être matériel, de l'abondance et du bonheur du royaume qu'il institue. Les deux objets peuvent aussi être liés au symbolisme phallique de cette divinité qui symboliquement engendre les adeptes et/ou les épouses en même temps.

Ryangombe porte aussi sur la tête une queue de lièvre, *ishyira* (-*shyira*), en tant qu'insigne de roi rituel. La queue de lièvre est fixée sur la tête par un morceau de tige de momordique. Elle se dresse sur le crâne comme la crête du coq. Notez que cette queue était portée par les généraux d'armées en campagne dans le Rwanda profane précolonial. En outre, Ryangombe porte en bandoulière une peau de serval et une autre de léopard. Les deux se croisent sur les épaules et pendent sur les flancs. Lui seul parmi les officiants porte la peau de léopard. Quand elle fait défaut, Ryangombe ne porte que la peau de serval et/ou de colobe. À défaut de l'une ou l'autre, on se procure un morceau de ces peaux que l'on coud sur une peau de vache. Il revêt aussi une peau de mouton. Au niveau des reins, il porte une peau *umukane* (-*káne*) tirée d'un bovin ou d'une antilope. La peau est ornée de longues franges de cuir. Au niveau des pieds, une sorte d'anneau dit « *urukweto* » (-*kweeto*) se place sur le dos du gros orteil, mais Pauwels (1958 : 118) précise que le roi des *Imandwa* peut porter cet *urukweto* sur la cheville. Il s'agit d'un *indibu* (-*ribú*), fruit du bananier sauvage. Le fruit, enveloppé dans une feuille sèche de bananier *ikirere* (-*reere*), est fixé au moyen d'un lien quelconque, parfois un anneau d'herbes tressées.

Il est assis sur un tabouret aux formes circulaires *intebe* (-*tébe*) qui lui sert de trône (lequel était en usage dans le Rwanda précolonial profane, avant d'être progressivement remplacé par les tabourets et les chaises de conception occidentale).

d) Part de viande

Parler de la viande chez le roi des *Imandwa* est rappeler que son royaume est à l'antipode du Rwanda profane d'antan dans lequel évoquer la nourriture n'était guère bienséant et où on aurait plus volontiers insisté sur la symbolique du lait. Parler de la part de viande ici est rappeler aussi que le culte du

Kubandwa célébrait le rituel du sacrifice d'un bovin. Ce rituel vient-il de l'extérieur se retrouvant au sein du culte de possession tel qu'il est pratiqué dans l'Est et le Nord de l'Afrique interlacustre ou constitue-t-il une spécificité du culte rwandais ? Nous n'avons pas de réponse pour le moment. Toujours est-il qu'au Rwanda le sacrifice d'un animal fait partie des rites célébrés en l'honneur des trépassés qui ont succombé à une mort violente ou par suite d'une plaie quelconque, cause principale du décès, dans le culte des ancêtres *Guterekera* (-*térekeera*) au cours duquel le rituel du sacrifice est célébré sans grande pompe. Dans le culte du *Kubandwa*, par contre, le sacrifice en l'honneur des *Imandwa* s'accompagne de grandes solennités : les officiants du culte interviennent lors de la célébration et se partagent la viande de la bête immolée. Notons en passant que les bêtes immolées dans le culte des ancêtres sont la chèvre et la vache (suivant les cas), ainsi que nous le dit Kagame, qui précise qu'un animal femelle est sacrifié à l'esprit d'une femme (une vache, ou bien une chèvre noire) tandis que l'esprit d'un homme est honoré par le sacrifice d'un animal mâle (un taurillon, ou bien un jeune bouc noir ; Kagame 1967b : 746-779).

Lors du partage de la viande d'une bête non sacrificielle, la femme qui a eu des enfants recevait la part prélevée au niveau des reins et les reins eux-mêmes. Cette même viande, mais d'une bête sacrificielle, est donnée à l'officiant incarnant Ryangombe, et donc présidant la séance, pour souligner sa prérogative de divinité de la fécondité.

e) Autopanegyrique

Chaque esprit *Imandwa* a son cri caractéristique ainsi que son autopanegyrique (esprit mâle) ou ses titres de louange (esprit femelle) qui font partie de l'apprentissage que doit suivre le néophyte. L'invocation et l'incarnation d'un esprit passent en effet par le lancement de ce cri et la déclamation de l'autopanegyrique ou du titre de louange qui lui reviennent et que l'adepte doit maîtriser.

Les différentes strophes de l'autopanegyrique de Ryangombe soulignent les traits contradictoires de ce personnage. Ainsi certaines dénotent son caractère de chef combatif : « Je suis Turbulent, Disperseur-des-ennemis, Celui-qui-effraie-les-Yombe, Fils de Foudre, fils de Rigide qui tombe inopinément sur les

armées en campement, faisant ainsi éclater la bataille. Je suis le Maître des razzias, je razzie les troupeaux de vaches dont le propriétaire a été prévenu (de mon arrivée) alors que les troupeaux de celui non averti, je les emporte avec les piliers et le bois de barricade de leur enclos. » Dans le Rwanda profane, des expéditions guerrières furent organisées plus d'une fois par la dynastie *nyiginya* pour les razzias de vaches des contrées étrangères. Ce passage du panégyrique du roi des *Imandwa* est donc bien à propos. Pourtant, d'après plusieurs versions du mythe, cet autopanégyrique et d'autres de même veine guerrière sont démentis par sa manière d'affronter son rival par le jeu et non par les armes lors de sa succession mouvementée à son père sur le trône des *Imandwa*.

D'autres passages de son autopanégyrique soulignent son alignement anti-pastoral :

« Je suis Terrain-glissant qui fait tomber les vaches mères et laisse intactes les vaches stériles. Je suis Gencives-imprégnées-de-graisse. Je suis Épée-qui-ne-peut-passer-la-nuit-sans-viande ».

D'autres encore montrent son non-conformisme aux règles qui régissent la société profane :

« Je suis celui qui possède la fille en même temps que sa mère pour ensuite multiplier les amendes dues pour ma forfaiture. Je suis Coude-qui-ne-peut-passer-la-nuit-sans-jeune-fille-nubile ».

Il rappelle qu'il est un grand magicien :

« J'ai soulevé ma parure de tête, insigne de mon commandement et j'y ai pris mon épée à la lame acé-

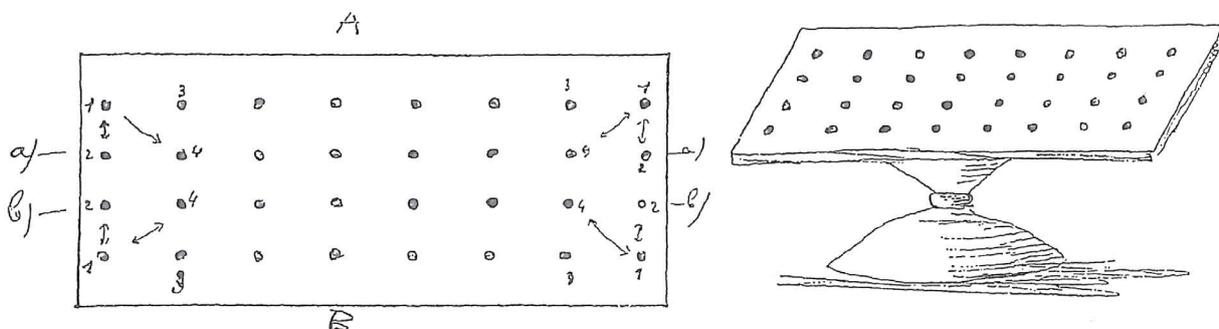
rée, j'en ai frappé le sol et aussitôt l'obscurité couvrit la terre alors que le soleil venait de se lever ».

D'un conteur à un autre, d'une version à une autre, Ryangombe apparaît ainsi, à travers les différentes strophes de son panégyrique, dans toute sa multiplicité, avec ses contradictions de prince joueur, révolté, anarchique, non conformiste, de magicien puissant qui change le jour en nuit et fait tomber la pluie à volonté. La puissance clamée dans son autopanégyrique est remise en question par certains passages du mythe où nous découvrons ses faiblesses. Citons à titre d'exemples : lors du jeu des godets, il se laisse piteusement battre par son rival ; il ne peut résister au désir de coucher avec plusieurs femmes ; l'impossibilité dans laquelle il se trouve de voir son propre avenir alors qu'il prédit celui des autres, impossibilité qui l'amène à consulter des enfants devins...

2) *Binego (binégo)*

a) *Rôles mythique et rituel*

Binego est un fils que Ryangombe a eu de Nyirakajumba (*-kajuumba*), fille qu'il a épousée par la ruse, chez ses parents, sur le conseil des enfants devins. Binego sauva son père de la ruine et du déshonneur auxquels Mpumutí-umucunnyi (*mpuumutí-umucunnyi*), son rival, allait l'exposer. Cet acte lui a valu le rôle de veiller sur les initiés au cours de la célébration des rituels. Il joue ainsi le rôle de policier et écarte les profanes lors des cérémonies.



Esquisse d'une planche du jeu des godets *-igisoro* qui se retrouve au centre du mythe de Ryangombe. C'est en perdant les parties successives engagées dans ce jeu que Ryangombe faillit perdre son trône et ses biens, avant que son fils Binego n'intervienne pour le sauver de la déchéance (Source : Arnoux, A. 1913. « Le culte de la Société secrète des *Imandwa* au Ruanda ». *Anthropos* 8 (3) : 759).

b) Analyse du nom et sa signification

bi- : préfixe nominal de classe 8

-nég- : radical du verbe signifiant « immobiliser par un coup, se tenir droit devant l'ennemi »

-o : terminaison déverbative

Ce nom se traduit ainsi : « Qui tue d'un seul coup », « Qui-se-tient-droit-devant-l'ennemi ». En effet, toutes les légendes relatives à ce personnage le présentent comme un tueur violent et sans scrupules ou un brave qui n'a peur de personne. À la base de ce nom, nous avons donc le verbe *kunega* (*-nég*) : rester fiché après avoir été lancé ou planté (lance, flèche) ; se tenir debout sans bouger, face à l'ennemi. En relation avec ce nom, nous avons le substantif poétique *umunega/iminega* (*-nég-*) : lance/lances. Le nom Binego, qui est difficile à traduire, pourrait donc signifier soit « Celui-qui-immobilise-l'ennemi-d'un-coup », soit « Celui-qui-se-tient-debout-sans-bouger » (devant l'ennemi, prêt à répondre à son attaque). Le nom est donc symbolique des rôles mythique et rituel de cet esprit, marqués par la violence et la bravoure.

Binego étant un des esprits les plus emblématiques du culte, il nous a paru nécessaire d'évoquer sa personnalité si marquée. Il est le fils que Ryangombe a eu avec Nyirakajumba, fille à laquelle il s'est uni dans une sorte de mariage qu'on peut qualifier de non conventionnel² chez les parents de celle-ci, à la suite de l'oracle délivré par des enfants devins déjà évoqué. Après quoi il part, laissant sa femme chez les parents de celle-ci. Binego parle dans le ventre de sa mère exigeant que celle-ci se mette à genoux et l'enfante. D'après d'autres versions, il parle le jour même de sa naissance, exigeant qu'on lui apporte la lance laissée par son père. Il naît et grandit extraor-

2 Le processus du mariage rwandais traditionnel était et reste long, pesant, et comprend plusieurs étapes avant d'en arriver au jour même des noces. Traditionnellement, il fallait d'abord identifier la fille à épouser, inaugurer les démarches de demande en mariage, prévoir et envoyer les cadeaux, les boissons alcoolisées, etc. Ryangombe identifie la fille qui lui donnera un héritier-sauveur, suivant l'oracle des enfants devins, et consomme immédiatement le mariage en passant outre aux contraintes relatives à ce cérémonial et à toutes les règles qu'impose la société dans ce domaine. Contre l'opposition des parents de la fille, il recourt à la ruse et à ses tours de magicien qui lui permettent d'échapper à leur vindicte.

dinairement vite. Bientôt, il massacre le bétail de son oncle maternel avant de tuer ce dernier (Coupez & Kamanzi 1962, récit n° 15 ; Arnoux 1913 : 758). Il ordonne à sa mère de le suivre à la recherche de son père. Dans la version Smith (1975, récit n° 14), Binego va jusqu'à gifler sa mère lorsqu'elle marque une hésitation à entreprendre ce voyage. Dans cette même version, il réclame les armes, le siège et le chien laissés par son père. En chemin, il tue quelques personnes qu'il estime lui avoir manqué de respect. Lorsqu'il arrive chez son père, celui-ci est toujours en compétition contre Mpumuti-umucunnyi au jeu des godets dans lequel il a engagé ses biens et sa royauté ; mais il joue mal et se laisse dominer par son rival (voir le mythe). Binego s'approche de Ryangombe, lui indique les combinaisons de jeu à tenter et cette fois, celui-ci remporte la partie. Le rival vaincu est furieux et veut s'en prendre à Binego qui le devance et l'étend raide mort d'un coup de lance avant de proclamer son nom. Ryangombe reconnaît son fils, le salue et le désigne comme son futur successeur à la tête des *Imandwa*. Plus tard, Binego venge celui-ci en tuant le buffle qui vient de l'encorner à mort.

Contrairement aux autres personnages principaux du cénacle de Ryangombe, Binego est donc enraciné dans la culture rwandaise puisque le récit du mythe nous donne pour lui des références familiales concrètes du côté de sa mère, relations qu'il renie cependant. Par ailleurs, Smith (1979 b) place Binego dans la galerie des « enfants de fer », héros surconçus marqués par une naissance inhabituelle qui se produit après une longue gestation ou une longue attente de celle-ci (Ryangombe, en quête de paternité, effectue un long voyage avant de trouver la fille qui lui donnera son sauveur et héritier). Ces enfants sont aussi marqués par une prodigieuse précocité et un destin sans faille, « nés quand ils avaient déjà grandi ». Dans la célébration des rites du culte, Binego joue le rôle de gardien des officiants et de policier qui chasse les profanes, non initiés au culte. Notons aussi que dans la médication traditionnelle, son nom pouvait être invoqué contre la maladie en renfort des articles de cette médication et des formules incantatoires du guérisseur.

Binego apparaîtrait au Buha comme une fille qui écarte les profanes lors de la célébration du culte de possession, d'après Rodegem (1971 : 919). Cette position de Rodegem est à revoir cependant et à compa-

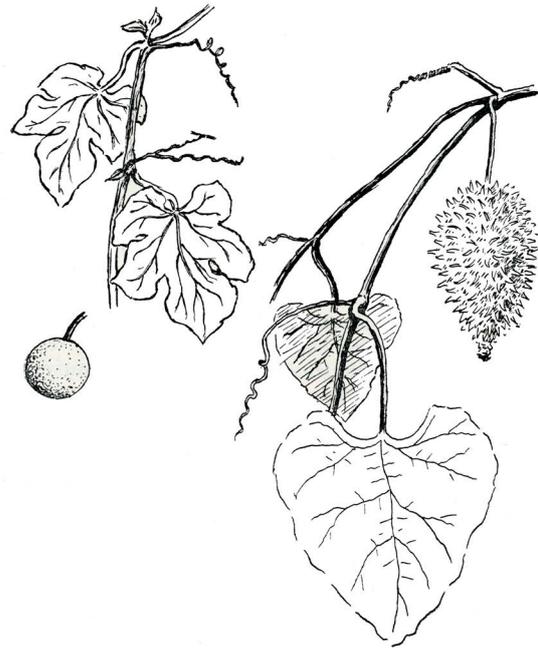
rer à celle de de Heusch (1966 : 263) pour qui Binego n'apparaît jamais dans la geste *cwezi*. Par contre, le fait de lier Binego à Kajumba (ou Nyirakajumba) dans une relation fils-mère est significatif lorsqu'on sait que Kajumba serait le nom du tambour abandonné par Wamara lors de son exode vers le sud et que le même nom de Kajumba serait celui du tambour royal (ou d'un des tambours royaux) du Toro, toujours d'après de Heusch (1966 : 263), citant Sandrart (1939 : 55, deuxième partie).

Binego se retrouve au Burundi, en tant que fils de Kiranga, dont il est aussi l'écuyer porte-lance, et au Bunyabungo (Bushi) en tant que fils de Ryangombe (de Lacger 1939 : 272). Dans son rôle de policier (ou de suisse) au cours des cérémonies du *Kubandwa*, il écarte les profanes et les curieux qu'il refoule avec les armes dont il est muni tout en les menaçant. de Lacger ajoute à ce tableau : « à l'Eldorado du Muhabura (volcan), il fait fonction de concierge et de policier [...], chargé par le roi des *Imandwa* du tri entre élus et damnés ».

c) Attributs matériels

Les attributs matériels de Binego sont, au niveau du mythe et des rituels, la lance et la massue (ou un simple bâton suivant les cas) qu'il tient dans la main, armes de guerrier dont la lance a tué le rival de son père et le buffle qui venait d'encorner celui-ci. La massue (ou le bâton) est aussi une arme de guerre, mais aussi et surtout une arme de chasse avec laquelle le chasseur seconde son chien aux prises avec les animaux. Dans la liturgie, il figure aussi, la tête enguirlandée de momordique³, tenant d'une main une lance (la même que dans le mythe), de l'autre une gourde de vin de bananes qu'il aspire au chalumeau sans arrêt, gourde surnommée *urunywero* (-nywéero) en langage rituel (litt. : ce dans quoi on boit). S'il est fumeur, il porte une pipe dite *urwika* (-iika),

3 Momordique : *umwiishywa* (-iishywa), liane herbacée de la famille des cucurbitacées, *Momordica charantia/Momordica foetida*. Cette liane intervient dans plusieurs rites rwandais dont, outre ceux du *kubandwa*, ceux du mariage et de la médication traditionnelle (notamment pour soigner l'otite *umuhaha-háahá*). Dans ces rites, il est surnommé *nyamwishyuka* (-iishyuka) : « ce grâce à quoi on se tire du malheur ; ce grâce à quoi on accomplit une tâche difficile ; celui qui se libère de ses dettes (ce qui fait qu'on vit en bons termes avec son entourage) ». Dans tous ces cas, la liane joue un rôle fortifiant et protecteur.



Deux cucurbitacées à propriétés magiques *umutangwa* (-taanga) (*Lagenaria* dv. spp./*Peponium vogelii*) et *umwishywa* (-ishywa) (*Momordica charantia/foetida*). (Source : planche extraite de Pauwels 1958 : 123 ; RP.2017.1.59, collection MRAC Tervuren ; droits réservés.)

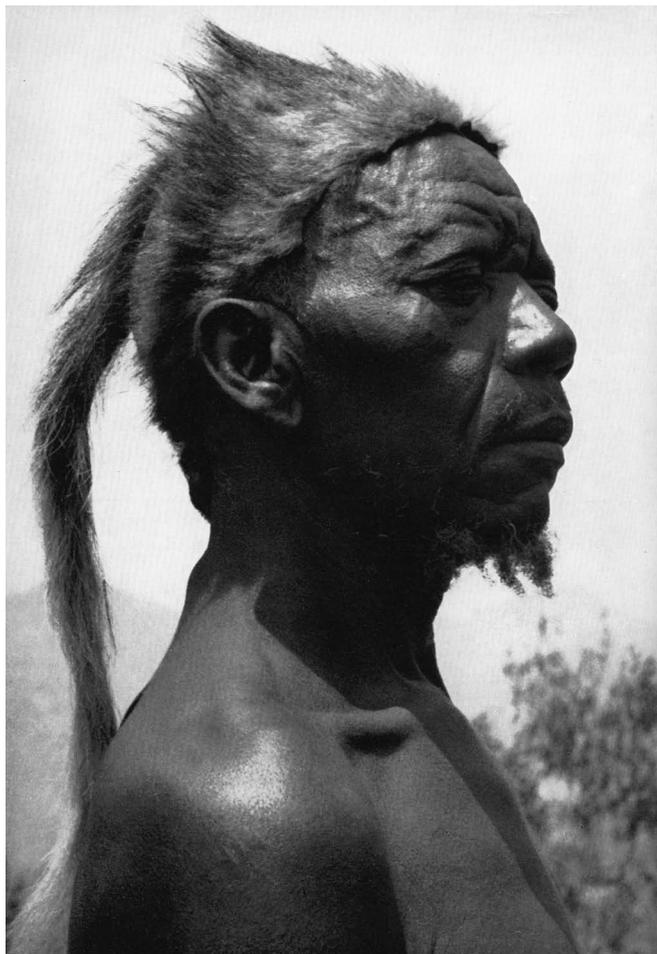
autre terme issu du langage rituel. Il a en outre les épaules couvertes d'une peau de serval et, à l'instar de certains autres *Imandwa*, sa tête est coiffée, suivant les rites, d'une queue de mangouste (mangouste à queue blanche : *Ichneumia albicauda*) *igiharangu* (-haráangu).

d) Part de viande

Sa part consiste en un morceau de viande prélevé à la partie où se joignent les pattes postérieures *isembe* (-seembe), proche des parties génitales de l'animal sacrificatoire. Cette part rappelle que Binego est un guerrier qui tue et s'empare des parties génitales de l'ennemi, comme le faisaient les guerriers rwandais d'autrefois. Il reçoit aussi le foie dont le nom rwandais est *umwijima* (-ijimá), traduit aussi en français par « obscurité ». L'homonymie de ces deux acceptions crée une sorte de symbolisme de l'esprit guerrier qui aveugle, enténébre l'ennemi.

e) Autopanegyrique

Les strophes du panegyrique de Binego sont devenues populaires, connues même par les non-



Officiant du culte de Ryangombe incarnant l'esprit Kagoro. Il est coiffé d'une queue de mangouste dite « mangouste à queue blanche » (*Ichneumia Albicauda*). (Source : Maquet 1957 : 132 ; RP.2017.1.54, collection MRAC Tervuren ; droits réservés.)

initiés. Elles nous indiquent un personnage anarchique qui partage la révolte de son père contre la société profane et ses valeurs. Au Rwanda, où la vache constitue la valeur économique et sociale par excellence, il se déclame, avec véhémence, clairement anti-pastoral :

« Je suis l'abcès, l'ulcère purulent, je suis la fosse dans le pâturage où la vache trébuche et se rompt les jarrets. Je barre la route aux génisses qui rentrent dans l'étable. Je suis la cystite. Je passe au travers des troupeaux de mon oncle et aussitôt le lait des vaches qu'on trait tarit, celles qui sont pleines avortent. Je tue les taureaux géniteurs et les génisses en âge d'être saillies meurent non fécondées ».

Il est une sorte de fauve déchaîné : « Je suis Dépeceur, fils de Fort, je suis Celui-qui-lave-ses-mains-dans-le-sang, je suis Celui-à-la-lance-rougie, je suis la foudre de Mère-à-la-main-griffue, je dépèce pour les vautours et voici que les oiseaux de proie se rassasient. »

Il affiche ainsi son caractère anarchique ou en tout cas son non-alignement aux valeurs sociopolitiques du Rwanda profane et n'a cure des valeurs familiales :

« Je ne marche derrière aucun suzerain et aucun vassal ne me suit ; ma viande est coriace, on ne l'avale pas comme du lait... ». « Je n'enfante pas, je ne suis pas enfanté. »

L'ensemble de son autopanegyrique nous présente un personnage outrancier, hardi, prompt à tuer. Et comme les autres *Imandwa*, le verbe démiurgique de ce héros hâbleur refoule la dure réalité et crée un univers imaginaire, plein de bonheur, dans lequel ce que l'*Imandwa* veut, il le peut, sur fond de transgression verbale de l'ordre existant et de surestimation extravagante de soi.

3) *Ruhanga* (*ruháanga*)

a) *Rôles mythique et rituel*

Le mythe rwandais de Ryangombe nous présente *Ruhanga* comme le fils que Ryangombe eut avec sa femme *Mirimo* (Celle-aux-travaux). Après la naissance de *Ruhanga*, Ryangombe délaissa sa femme qui habita une case couverte de lierre, c'est-à-dire négligée, menant une vie de femme malheureuse, vivant dans le besoin. Mécontent de son père, *Ruhanga*, de retour d'une campagne militaire, ramena un gros butin razié dans le pays où il faisait la guerre et refusa de le donner à son père, exigeant d'abord que sa mère soit réhabilitée et rétablie dans son droit d'épouse et de mère. Ryangombe respecta les exigences de son fils et réhabilita sa femme.

Aussi, au niveau des rites, *Ruhanga* est-il considéré comme l'esprit tutélaire des bonnes relations conjugales, des mères et surtout des femmes abandonnées, qui lui vouent une dévotion toute particulière.

Il fait partie des personnages du cycle *cwezi* :

- au Bunyoro, il est l'être suprême ;
- dans le Nkole, il est dit fils de *Rugaba* (« Dispensateur-de-tout ») et ancêtre des esprits du culte ;

- au Kiziba, il est considéré comme le créateur des hommes et des vaches ;
- au Buha, il s'agit d'un esprit féminin habillé en homme, qui dirige la quête des initiés (Rodegem 1971 : 915) ;
- au Buganda, il ferait partie des esprits *lupalé* sous le nom de Nyamuhanga (de Lacger 1939 : 265-266) ;
- au Burundi, il est un compagnon de Kiranga (Ryangombe).

Ruhanga personnifie l'amour filial pour avoir secouru sa mère abandonnée par Ryangombe.

b) Analyse et signification de son nom

ru- : préfixe nominal de classe 11

-haang- : radical du verbe signifiant « créer », « inventer »

-a : terminaison verbale

Ce nom est le même que celui qui désigne l'être suprême, créateur de tout ce qui existe. Il est probable que l'esprit ait été emprunté au panthéon de l'Ankole pour faire de lui le protecteur des femmes délaissées. Le nom « Ruhanga » est en relation avec le verbe *guhanga* (*-haang-*), à rapprocher non seulement de celui de l'être suprême, mais aussi de Gihanga (*gi-háanga*), ancêtre prométhéen de la dynastie *nyiginya*, qui apparaît dans le mythe dit de « Gihanga », mythe fondateur de cette dynastie. Le verbe signifie : créer et inventer, instaurer, instituer, faire pour la première fois. Ruhanga serait donc rendu par des termes tels que « Instaurateur », « Initiateur », « Créateur ».

c) Attributs matériels

Ruhanga a pour attribut un pot en bois, du genre pot à lait, rempli de bière, qui symbolise l'abondance agricole dont il comble ceux qui implorent son secours. Au cours de la célébration des rites du culte, il est habillé d'un pagne en peau de vache adulte dit *inkanda* (*-káanda*) qu'il porte à la manière des femmes.

d) Part de viande

Sa part de viande est constituée par le cœur, viscère qui symbolise l'amour et la compassion.

e) Autopanégyrique

Un passage de son autopanégyrique dit : « J'ai fait la guerre dans l'Umutara, j'y ai capturé des car-

quois et d'innombrables tambours, autant qu'il y a de mouchetures sur la robe d'un léopard. Je me sacrifie pour ma mère. Quand l'eau (d'une rivière ?) arrive à la taille des hommes, je me sacrifie pour ma mère. »

S'adressant à son père, il dit : « Retire ma mère de cette case recouverte de lierre et située dans le bas-côté de l'enclos et installe-la dans une case digne et bien située ».

Ruhanga se présente comme un esprit guerrier, razzieur, soucieux de la renommée de son père, car tout le butin razié est destiné à son père, mais il est surtout soucieux du bien-être de sa mère. Il dit aussi : « Je suis Ruhanga, fils de Mirimo, mon père est un homme, ma mère est un homme... ».

Ce passage semble nous orienter vers l'un des thèmes qui apparaît dans la geste des *Imandwa*, à savoir l'androgynie abordée par certains auteurs, du moins pour certains des personnages qui gravitent autour de Ryangombe, celui-ci y compris. Pour Arnoux, le terme « homme » est pris ici au sens de « personne de valeur⁴ », mais il reste étrange que cet *Imandwa* évoque sa mère ainsi alors que les termes non équivoques pour désigner une femme de valeur ne manquent pas. Ce thème de l'androgynie est évoqué de façon indirecte par Pauwels à propos de *Nyakiriro*, la préposée (ou le préposé) au feu des troupeaux de bovins, qu'il considère comme la fille de Ryangombe tout en reconnaissant que certains classent ce personnage parmi les fils de ce dernier. On peut noter aussi que chez les Nyamwezi, d'après Bösch (1930 : 202 *et sq.*), Ryangombe est présenté comme un être androgyne. Ce thème pourrait être développé dans un autre cadre.

L'autopanégyrique de Ruhanga nous montre aussi un guerrier habile, aux mouvements rapides et prodigieux, non exempts d'étrangeté. Il est ainsi nommé « l'esprit aux mille tours ».

« J'ai fait la guerre au Bunyoro et au Bunyabungo, j'y ai tué un chat doré et un serval, la peau de ce dernier, je l'ai offerte à Nyiraryangombe et elle l'habilla jusqu'aux pieds ; ils ont visé mon nez et je l'ai protégé avec mon œil ; ils ont visé ma tempe et je l'ai protégée avec ma chevelure... »

4 L'expression « Personne de valeur » peut s'appliquer à une femme, ce qui est conforme à l'usage courant dans les régions rurales à la fin du XIX^e siècle (note de Danielle de Lame).

4) Kagoro (kagoro)

a) Rôles mythique et rituel

Les versions du mythe des *Imandwa* dans lesquelles apparaît Kagoro le présentent comme un personnage courtois, héros épique, bon guerrier et peu porté à la bouffonnerie. Certaines de ces versions le présentent comme le frère de Ryangombe par la mère, d'autres comme le fils que ce dernier aurait eu avec sa femme Nyirakagoro. D'autres font de lui l'héritier de Ryangombe, et d'autres enfin, en font une fille de ce dernier. Une version du mythe, que nous évoquons plus loin, dans laquelle n'apparaît pas Ryangombe, nous parle de l'affrontement entre Kagoro et un certain Rubito, roi d'un pays voisin venu pour des razzias. Au terme de cet affrontement, Kagoro remporte la victoire sur l'envahisseur. Dans le rite, Kagoro est présenté comme l'esprit tutélaire de la chasse au même titre que Nyabirungu. Les chants de chasse évoquent Kagoro presque aussi souvent que Nyabirungu.

Au Bunyoro, Kagoro est un esprit de guerre et/ou un esprit-foudre. Dans ce pays, un conte du cycle *cwezi* le présente comme un vainqueur de Misinga venu du Burundi et qui avait razzié les vaches du père de Kagoro (Berger 1973 : 228 ; de Heusch 1966 : 252, citant Roscoe 1923 : 202). Arnoux (1912 : 849) évoque Kagoro comme étant le fils de Kazuba (Soleil) et de Nyiraryangombe ; il apparaît donc en tant que demi-frère de Ryangombe, comme indiqué dans le paragraphe précédent.

Kazuba est le chef des esprits supérieurs *Ibiyaga* dans la région sud-ouest du Buha (Scherer 1962 : 213). Dans le Nkole (Ankole), où il est très populaire, Kagoro est le fils incestueux de Wamara et de sa sœur (de Heusch 1966 : 251, citant César 1927 : 451). Au Kiziba, il est dit fils de Kyumya (Rehse 1910 : 133) ; une version du mythe du cycle *cwezi* recueilli par Berger (1973 : 228) rapporte que Kagoro se trouvait au Rwanda lorsque les Nyoro attaquèrent le Kiziba pour razzier des vaches. À son retour, Kagoro les trouva encore sur place et les extermina. Au Buganda, il apparaît comme un esprit escorté de prêtresses (Kagwa, 1952 : 293). Au Busumbwa, Kagoro est fils de Wamara. Il fait périr dans une tempête les voleurs du bétail de son père (Berger 1973 : 229). Au Bunyamwezi, il est un des fidèles de Wamara et fils de Mugasa qu'il ne va pas hésiter à poursuivre lorsque ce dernier,

aidé d'un complice, Lubanga, vola six-cents vaches appartenant à Wamara (de Heusch 1966 : 283, citant Bösch 1930 : 202-217). Il apparaît au Buha, à côté de Ryangombe, Kazuba, Binego, etc., esprits supérieurs *Ibiyaga* (Scherer 1962 : 213). Enfin, au Burundi, Kagoro est une fille de Ryangombe (Zuure 1929 : 49).

b) Analyse et signification de son nom

ka- : préfixe nominal de classe 12

-gor- : radical archaïque signifiant « voler », « se déplacer dans les airs ». Il a évolué en *-gurok-*.

-o : terminaison déverbative

Ce nom nous oriente vers le sens d'une personne rapide, allant aussi vite qu'il vole. Il apparaît dans le mythe *cwezi* en région interlacustre septentrionale dans lequel Kagoro quitte la terre pour devenir Éclair au firmament. Son nom, comme la plupart de ceux de ses compagnons, n'est pas de traduction facile même si l'on peut tenter de le comprendre d'après l'analyse ci-dessus ; il faudrait chercher son étymologie quelque part dans les régions est ou nord-est interlacustres, notamment au Nkole et au Bunyoro où il est très populaire. Son nom est lié à la rapidité avec laquelle Kagoro se déplace, lui qui est considéré comme l'esprit-foudre et/ou l'esprit de la guerre. Au Rwanda, Kagoro est considéré comme l'esprit tutélaire de la chasse ; la vitesse évoquée par son nom peut aisément se comprendre.

c) Attributs matériels

Au niveau du mythe, Kagoro est évoqué tenant les branches de l'hibiscus *umutozo* (*-tóozo*), plante de la famille des Malvacées alors qu'à côté, l'érythrine, arbre sacré pour le culte des *Imandwa*, est en train de pleurer de dépit de ne pas être choisi par cet *Imandwa*. En tant que guerrier, il est supposé avoir des armes de combat à la main.

Au cours des rites, l'officiant qui incarne Kagoro, portant un pagne en écorce de ficus et accompagné d'un chien, tient une branche de bois à deux ou trois fourches. À chaque fourche sont embrochés des fruits secs de la plante de brousse *umunyegenyege* (*-nyégenyége*) : soit le *Sesbania macrantha*, soit le *Sesbania diimmeri*, soit le *Sesbania sesban nubica*, soit une autre plante de la famille des Fabacées. Le chien et les plantes de brousse pourraient indiquer ses prérogatives

d'esprit tutélaire de la chasse. Par ailleurs, Kagoro se coiffe du bandeau dit *umukako* (-*kako*), couronne d'herbes tressées à laquelle sont attachées de courtes tiges de roseaux avec, pendant au bout, des fruits *indibu* tirés du bananier sauvage *ikiriburibu* (-*ribúribu*). Dans certains rites, il est coiffé de la queue de mangouste déjà évoquée plus haut et se couvre les épaules d'un pagne en écorce de ficus, *impuzu* (-*huúzu*), porte au cou un collier de mille-pattes (chilopode) desséchés et le bracelet *urugoro* (-*goro*) au bras gauche, entre le coude et l'épaule. Il tient aussi une demi-calebasse *uruho* (-*uuho*) et un bâtonnet *umutozo* (-*tóozo*) (sorte de fouet servant à mélanger le lait caillé). Le bâtonnet est tiré de l'hibiscus évoqué plus haut.

Il est à noter que cet esprit n'est pas très invoqué par les non-chasseurs. En outre, la disparité des informations le concernant rend le personnage de Kagoro plutôt obscur et falot, du moins au niveau des rites du culte au Rwanda.

d) Part de viande

Le morceau de viande de l'animal sacrificatoire réservé à Kagoro est l'entrecôte. L'entrecôte est symboliquement considérée comme l'un des meilleurs morceaux.

e) Autopanégyrique

Plusieurs versions du mythe des *Imandwa* présentent Kagoro comme un personnage épique, soit un grand guerrier qui triomphe toujours de ses ennemis, soit un esprit lié à la foudre. Certaines de ces versions, comme celle où il affronte Rubito, le donnent comme chef des autres *Imandwa*, sans évocation de Ryangombe. Dans d'autres, nous voyons Ryangombe s'adresser à Kagoro avec une certaine déférence pour lui demander conseil. Les récits du mythe qui sont en annexe de cet ouvrage nous éclairent sur ce personnage courtois et peu porté à la bouffonnerie. Les strophes de son panégyrique vont dans ce sens :

« Je suis Kagoro la Pierre-dure, Celui-à-l'arc-bien-tendu, Ruhima, fils de Bayanga, Celui-qui-se-saisit-des-hibiscus-faisant-pleurer-les-érythrinae. »

« Je suis Turbulent, Disperseur-des-guerriers, je suis Celui-qui-malmène-les-batailles, Kagoro fils de Guerrier-qui-fait-cesser-les-combats, mon bras droit me sert à tuer tandis que mon bras gauche se charge

des dépouilles prises à l'ennemi. Celui-qui-brise-les-articulations, je tue plus vite que la Mort. »

« Je suis Kagoro Twangange, fils de Mpimbanamuzana, Celui-qui-commence-par-combattre-comme-les-enfants-et-finit-par-s'y-prendre-comme-les-hommes, moi, fils de Nyankaka. [...] »

Signalons une version de son autopanégyrique qui le loue en tant qu'esprit féminin, une héroïne étrangère qui serait entrée au Rwanda par le nord-est.

5) Nyabirungu (nyabiruungu)

a) Rôles mythique et rituel

Le mythe de Ryangombe nous présente cet esprit comme la fille de Ryangombe et de sa femme Bigaragara (*bigáragára*). Mais certaines versions présentent Nyabirungu comme la sœur cadette de Ryangombe.

Au Bunyoro (Wrigley 1973 : 226), dans l'Ankole, dans le Kiziba (Rehse 1910 : 133), au Burundi et au Rwanda, Nyabirungu apparaît comme un esprit tutélaire de la chasse. Au Karagwe, Nyabirungu serait à rapprocher du personnage nommé Irungu, un chef qui vivait avec Mugasha, un autre chef, tous deux suivants préférés du roi Wamara dans le cycle *cwezi*. Irungu devint plus tard esprit de la chasse et Mugasha un esprit du lac. Après bien des péripéties, les deux chefs suivirent leur roi Wamara lorsqu'il se jeta dans un gouffre (de Heusch 1966 : 36-37).

Pagès (1933) suggère l'identification de Nyabirungu avec la divinité Rungu des Bahaya. Cet *Imandwa*, dit-il, change de sexe suivant les légendes. En tant que femme au Rwanda, elle est fille ou sœur de Ryangombe. Précisons que ce n'est pas Nyabirungu que Mugasa prit pour femme, comme l'affirme de Lacger (1939 : 256), mais sa sœur Nyabibungu (-*buúngu*).

b) Analyse et signification de son nom

nya- : prélude onomastique qui a le sens d'appartenance ou de possession

-bi- : préfixe nominal de classe 8

-ruungu : thème nominal qui désigne la brousse en langues *nyoro* et *nkole*

Le nom signifie « Maîtresse-des-brousses ». La brousse est généralement le domaine de la chasse. Signalons que *Irungu* est un esprit-brousse au Bunyoro, tutélaire de la chasse. Son nom, comme Ryangombe, Kagoro, Mugasa et les autres, dont l'origine remonte

au cycle *cwezi*, doit se rapporter aux langues des régions interlacustres où est née la geste de Wamara pour mieux en saisir le sens. Au Rwanda, ce nom pourrait se traduire par « Maîtresse-des-brousses » et nous ramener ainsi à sa prérogative d'esprit tutélaire de la chasse.

c) Attribut matériel

Au cours des rites, Nyabirungu tient à la main un grelot *inzogera* (-*yogera*) de la catégorie de ceux que portent les chiens de chasse. L'officiant qui incarne cet esprit, dont les épaules sont couvertes d'une peau de mouton *uruhu rw'intama* (*hú – taama*), agite ce grelot en chantonnant.

d) Part de viande

La part de viande réservée à Nyabirungu consiste en deux morceaux : l'un prélevé au niveau de la gorge qui, dans le cadre profane, était donné aux personnes connues pour avoir la voix qui porte loin en cas d'appel. La voix du chasseur doit être haute et aiguë pour exciter les chiens de chasse et les appeler quand ils sont partis loin dans la forêt. Le deuxième morceau est le péritoine, dont l'appellation rituelle dans ce cas est « *ikirébeko* », du verbe « *ku-rébek-a* » : fourrer des herbes dans le grelot *inzogera* pour les empêcher de résonner quand la chasse se déroule dans un endroit réputé abriter des carnassiers dangereux comme le lion et/ou le léopard. La part de viande réservée à Nyabirungu s'appelle aussi « *urwamururo* » (-*ámururo*) du nom normalement réservé à une sorte de corne magique à plusieurs usages et qui, chez les chasseurs, contient des ingrédients supposés éloigner ou neutraliser les animaux dangereux.

e) Autopanégyrique

Nyabirungu étant considérée comme un esprit féminin dans la plupart des versions du culte de Ryangombe, nous parlerons d'éloge ou de louange en son honneur plutôt que d'autopanégyrique dont la traduction en rwandais *icyivugo* est de consonance épique et mâle⁵. L'ode qui la loue, en tant que jeune

filie, a une saveur d'idylle et de pastorale, nous dit de Lacger (1939 : 266). L'adepte qui l'incarne s'accompagne du son du grelot dont il est question un peu plus haut en chantant cette jeune chasserresse, sorte de Diane rwandaise dont le rire perlé qu'elle émet dans les vallées parvient aux hommes postés aux sommets des collines. Ces hommes seraient les chasseurs auxquels l'esprit accorde une chasse giboyeuse. Le texte de l'ode est très court :

« Nyabirungu est une petite voix qui vole par-dessus les monts de Ngendo, telle la voix d'une fiancée qui chemine, discrète et réservée.

Nyabirungu est le grelot de Senkobwa, quand elle badine au fond des vallées, l'éclat de son rire monte jusqu'aux sommets des collines. »

Au cours des rites, et notamment lors de la célébration du rituel du *Kwatura* (-*áatur-a*), l'initiation au culte, les adeptes honorant Nyabirungu agitent des grelots dont le son, dans la nuit tranquille, se répercute au loin, nous dit Arnoux (1912 : 850). Notons la belle image des « éclats de rire » pour le « bruit des grelots » honorant cette divinité bucolique.

6) *Serwakira* (sээрwaakira)

a) Rôles mythique et rituel

Dans le mythe, Serwakira apparaît comme le vacher de Ryangombe. Les adeptes l'invoquent pour le bien-être et la prospérité de leurs vaches. Il est surtout invoqué en cas d'épizootie bovine, mais aussi préventivement contre la foudre, le vol, les razzias, les accidents de glissade dans les pâturages sur les pentes raides des collines, contre l'avortement des vaches pleines et contre toute autre forme de danger et de prédation. Dans le domaine profane, les pâtres allument un feu *igicaniro* (-*cáaniro*), soit sur l'aire où le bétail est parqué le matin, avant de partir aux pâturages, soit à l'intérieur de l'enclos le soir, quand le bétail est rentré et ceci souvent pour éloigner les insectes qui ennuiement les bêtes. Au cours des rites, allumer ces feux va de pair avec l'invocation de cet esprit vacher. Serwakira est surtout invoqué par les possesseurs de grands troupeaux de bovins (Bigirimwami 1974 : 242-243). Lorsqu'un rituel de sacrifice d'un bovin est célébré le jour et que le troupeau de vaches de la famille est aux pâturages, l'adepte

5 Seuls les hommes s'autodéclamaient dans leurs autopanégyriques, les femmes ne pouvant s'exprimer en public. Elles acclamaient les « héros » en émettant un « *ahiii* » à la fin de la déclamation à laquelle elles acquiesçaient ainsi (de Lame).

qui incarne Serwakira est chargé de ramener le troupeau à la maison afin qu'il y reçoive la bénédiction de Ryangombe.

b) Analyse et signification du nom

sée- : préluce onomastique qui signifie « père de »

ru- : préfixe nominal de classe 11

-ak- : radical du verbe signifiant « brûler, briller »

-ir- : suffixe signifiant « pour » (applicatif)

-a : terminaison verbale

Le nom est traduit par « Celui (quelqu'un) qui produit ce qui brûle pour ». Le feu est doublement utile pour les vaches : il renouvelle les pâturages en brûlant les vieilles herbes et chasse les insectes qui importunent les troupeaux.

Ce nom semble donc dériver du verbe *kwaka* (*-aak-a*) dans ses acceptions en rapport avec le feu : flamber, être allumé, s'allumer, prendre feu, briller, être lumineux. Il pourrait aussi être associé au minicyclone du même nom, « *serwakira* », mais cette mise en rapport n'est d'emblée pas évidente. L'analyse du nom « Serwakira » en rapport avec le feu pourrait nous ramener à la traduction suivante : Celui-qui-allume-le-feu-pour/en-faveur-de. Quoi qu'il en soit, ce nom est celui d'un esprit *Imandwa* protecteur des troupeaux de vaches.

c) Attributs matériels

L'adepte incarnant cet esprit au cours des rites est muni d'un bâton *inkoni* (*-koni*), d'un bouchon d'herbes *inkuyo* (*-kuyo*) avec lequel il brosse les vaches, d'une petite blague à tabac *uruhago* (*-hago*) et d'une pipe, autant d'objets d'équipement dont dispose un vacher dans le monde profane. Il porte, soit une ficelle parmi celles qui ensèrent le bord tressé d'une cloison interne de la case *urusika* (*-síká*), soit une feuille de cypéracée *igikangaga* (*-káangagá*) enroulée autour de la tête. Dans le rituel d'initiation, le récipiendaire s'approche d'une vache qu'il brosse tout en invoquant cet esprit. Ces gestes font partie de son éducation liturgique. Il porte sur les épaules un pagne en peau de bovin *inkanda*. D'un rituel à l'autre, Serwakira peut porter un pot à lait *icyansi* (*-aánsi*), dont on se sert pour traire les vaches, ou le grand pot *igicuba* qui sert au remisage du lait provenant de plu-

sieurs vaches ou à puiser l'eau pour remplir les abreuvoirs de ces dernières.

d) Part de viande

La rate *urwagashya* (*-áagashyá*), toujours réservée aux pâtres en cas d'abattage d'un bovin, dans le cadre profane, revient à Serwakira dans le cadre rituel. Dans ce même cadre, Serwakira se nourrit du sang coagulé *ikiremve* (*-réémvè*) cuit sur la braise. Cet aliment est normalement consommé chez les propriétaires de bovins dans le cadre profane.

e) Autopanegyrique

La phrase qui tient lieu de panegyrique à Serwakira indique qu'il est vacher : « Je conduis le troupeau (de vaches) aux pâturages et les ramène saines et sauvées à la maison. »

7) Nyakiro (nyakiro)

a) Rôles mythique et rituel

D'une version du mythe à l'autre, Nyakiro est soit une fille que Ryangombe aurait eue avec sa femme Gaju (*gaaju*), soit une demi-sœur de ce dernier. Pauwels (1958 : 116) évoque les versions du mythe (sans autre précision) dans lesquelles Nyakiro serait un fils de Ryangombe. Garçon ou fille, Nyakiro est un autre esprit vacher qui s'occupe des pâturages des bovins de son père ou demi-frère. Il/elle est évoqué/e au Bunyoro.

b) Analyse et signification de son nom

Le nom Nyakiro peut être traduit par « Celui/Celle-au-grand-feu », symbolique du rôle de vacher qui renouvelle les pâturages par les feux de brousse et allume le feu *igicaniro* pour les bovins à la maison (voir plus haut le rôle de Serwakira).

nya- : préluce onomastique qui a un sens d'appartenance ou de possession

ki- : préfixe nominal de classe 7

-riro : thème nominal qui désigne le feu

Littéralement, le nom est traduit par : « Du grand feu », « Celle ou Celui-au-grand-feu » ou « La personne qui fait un grand feu ». Le nom évoque donc la pratique d'allumer pour les vaches un feu dont la fumée chasse les insectes qui incommodent celles-ci sur leurs aires de parage. Allumer un grand feu

et l'éteindre était aussi un rituel propre au mariage ancien (voir de Lame 1996 : 259).

c) Attributs matériels

Suivant de légères variantes du culte d'une région à l'autre ou d'un groupe de population à l'autre, Nyakiriro officie avec pour attribut rituel un bâtonnet *umutozo* (pour mélanger le lait caillé). Dans d'autres versions, le personnage porte un pagne en écorce de ficus *impuzu* (-*huúzu*), une lance à deux bouts ferrés ou un bâton ferré *igihosho* (-*hóosho*), un pieu taillé en pointe *urubito* (-*biito*) et un anneau (ou bracelet) en ivoire *urugoro* (-*goro*) (Pauwels 1958 : 121).

d) Autopanégyrique

L'autopanégyrique de Nyakiriro semble indiquer qu'il s'agit d'un esprit mâle ; les attributs qu'il porte nous font pencher vers cette option. Sa louange est du genre de l'autopanégyrique – *icyivugo* – d'un guerrier : « Je suis Nyakiriro, rejeton de Gaju, le roi des esprits *Imandwa*. J'ai attaqué Rubito, le Nyoro qui s'était rendu rebelle, je razziais tous ces biens et l'exterminais lui et les siens. Ryangombe me récompensa pour cela. » Bigirumwami (1974 : 245) cite le même panégyrique, mais avec une légère différence : Nyakiriro est dit « *inyamibwa y'imandwa* » : « l'élite des *Imandwa* ».

Là où Nyakiriro est considéré comme une fille, munie d'un bâtonnet à lait, sa louange ne nous a pas été communiquée. L'information à ce sujet précise qu'elle pousse un cri inarticulé : « *hu-hu-hu-hu* » (Pauwels 1958 : 121). Nyakiriro imite également le crépitement du feu auquel elle adresse une prière en faveur de la bonne santé des bovins dont elle a la charge. Il est étonnant de noter cependant que cet esprit, somme toute secondaire, se qualifie de « *inyamibwa* » que le Dictionnaire Coupez *et al.* traduit par « élite », traduction que nous avons suivie, ou alors de *umwami* « roi », sens qui pourrait peut-être se comprendre si on remonte aux origines extérieures du culte de Ryangombe.

8) Muzana / Umuzana (-*zaána*)

a) Rôles mythique et rituel

Muzana ou Umuzana est une ménagère ou une servante attachée à la demeure de Ryangombe, préposée à la garde du lait et à d'autres occupations do-

mestiques. Elle est l'esprit tutélaire des servantes qui implorent son secours dans la peine ou la misère.

Elle apparaît au Bunyoro sur la liste des dix-neuf esprits du panthéon *cwezi* du culte *mbandwa*, liste dressée par Roscoe (1923 : 22-28) et sur laquelle Ryangombe n'est pas mentionné. Dans ce culte, elle prend le nom de Nabuzana et fait partie des cinq femmes divinisées qui, de leur vivant, avaient été des épouses d'hommes *cwezi*. Au Buganda, elle apparaît comme un esprit féminin escorté par des prêtresses.

b) Analyse et signification de son nom

(*u-*) : augment

mu- : préfixe nominal de classe 1

-*zaána* : thème nominal qui désigne une servante en *nyoro*.

Le nom de l'esprit remonte au panthéon *nyoro*. En Afrique interlacustre septentrionale, et notamment au Bunyoro, « *omuzana* » signifie « servante » dans le langage courant. Dans le culte *cwezi*, Umuzana est la personnification de la servante humble, discrète et fidèle. Elle garde ce caractère parmi les *Imandwa* du Rwanda. Le nom « Nabuzana » que porte cet esprit au Bunyoro est proche des noms allongés du Rwanda, soit « Nyabuzana » ou « Nyakazana ». La louange lui étant dédiée reprend ce dernier nom, comme on le voit ci-dessous.

c) Attributs matériels

Au Bunyoro, selon de Lacger, l'esprit Nabuzana est figuré dans les demeures par une motte de terre posée sur un bourrelet d'herbes tressées, surmontée d'un panier avec badine, le tout protégé par une couverture. Au Rwanda, l'adepte qui l'incarne au cours des rites, ayant les épaules couvertes d'une peau de mouton, se place à côté d'une vache laitière qui n'a pas encore perdu de petit et tient dans ses mains une baratte remplie de lait avec laquelle elle mime le barattage afin de produire du beurre. Elle boit du petit lait en chantant : « Puissé-je, maman, avoir lait, miel et baratte ! qu'on me donne de quoi me faire du beurre ! » À quoi le chœur répond : « Qu'on lui apporte un plat d'amarante et du lait écumeux pour faire descendre les colocases (qu'elle vient d'avaler) ». Dans certains rites du culte, Nabuzana peut être figurée avec une motte de beurre, à côté de la

baratte. On l'invite à boire de la lie de bière de sorgho (boisson des servantes).

d) Part de viande

Comme part de viande tirée de l'animal sacrificatoire, Umuzana ne reçoit que les intestins, viscère consommé par les servantes, les humbles et autres personnes de basse extraction.

e) Son éloge

Elle est Nyakazana, fille de Ntege, petite fille de Migongo, qui a accompagné un plat d'amarante des marais avec des copeaux. Au cours de rites, cet esprit lance : « *Pigiri*⁶ Muzana, fille de Kagoro, *pigiri* Nyakazana ! »

9) *Umurengetwe (-reengetwe)*

a) Rôles mythique et rituel

Apiculteur de Ryangombe, Umurengetwe est l'esprit tutélaire des apiculteurs, invoqué pour la bonne production du miel et la fermentation de l'hydromel. Cet esprit au nom peu commode au Rwanda serait originaire du Burundi, d'après Arnoux (1912 : 282).

b) Analyse de son nom

u- : augment

-mu- : préfixe nominal de classe 3

-réeng- : radical qui signifie « être avare » en langue nyoro et en langue ankole

e- : augment en nyoro

-twe : thème nominal qui désigne la corde en langue nyoro et en langue ankole

Ce nom, dont la signification n'est pas évidente en langue rwandaise, a le sens de « qui accapare les cordes ». En apiculture, les cordes servent à hisser les ruches qu'on veut exposer dans les branches des arbres afin d'attraper les abeilles.

c) Attributs matériels

Cet esprit a pour attributs une massue, une serpette, une branche de *Cassia*, un brandon *ifumba* (*-fuumba* : paquet d'herbes contenant de la braise fumante) et un couteau. Avec la massue, l'apiculteur

peut se défendre contre les bêtes sauvages quand il va exposer ses ruches dans la forêt ; la serpette sert à élaguer les branchages pour l'installation des ruches dans les arbres ; la branche de *Cassia umucyuro* (*-cyúuro*) a la propriété, notamment, d'attirer les abeilles dans les ruches. Une branche de l'arbuste est maniée par l'officiant avec des gestes et des paroles incantatoires appropriées. Le brandon sert à enfumer les abeilles et à les éloigner lors de la récolte du miel ; le couteau sert à couper les gâteaux de cire à miel au cours de cette même récolte. L'officiant qui incarne Umurengetwe couvre ses épaules d'un pagne en écorce de ficus.

d) Part de viande

Umurengetwe reçoit la chair du nez de l'animal sacrificatoire. Le symbolisme lié à cette part est un peu compliqué. Un apiculteur s'adresse aux chasseurs pour qu'ils lui procurent un museau d'hyène. Ce museau est soit introduit à l'intérieur d'une ruche exposée pour y attirer les abeilles, soit brûlé dans un brandon, la fumée de cette combustion étant dirigée vers l'intérieur de la ruche, avec les mêmes effets attendus. Dans les ruches déjà occupées, ces mêmes pratiques servent à augmenter la productivité des abeilles. La part de viande réservée à l'esprit Umurengetwe obéit à ce rituel.

e) Autopanégryrique

Umurengetwe est un esprit secondaire qui a trouvé grâce dans le culte surtout parce qu'il est lié à la production du miel si important au Rwanda, car il intervient dans la médication et la production de l'hydromel, apprécié dans les hautes sphères de l'ancien royaume. De son autopanégryrique, on ne connaît que l'épithète « Mangeur-de-souches-de-papyrus », qui rappelle que le métier d'apiculteur peut se révéler difficile, lorsqu'il faut parcourir de longues distances pour l'exposition des ruches ou pour la recherche de miel sauvage et être réduit à manger des racines, des tiges ou des feuilles de plantes sauvages, après avoir épuisé les provisions de route.

10) *Bukiranzuki (-kiranzúki)*

a) Rôles mythique et rituel

Bukiranzuki est une fille que Ryangombe a eue de sa servante Karyango ; elle est chargée de la conservation du miel et de la préparation de l'hydro-

⁶ *pigiri* : sorte d'onomatopée de sens inconnu et non mentionnée par le Dictionnaire Coupez *et al.*

mel. À ce titre, elle est considérée comme un esprit tutélaire de l'apiculture, invoqué pour une meilleure productivité des ruches.

b) Analyse de son nom

bu- : préfixe nominal de classe 14

-kir- : radical qui signifie notamment « mener une vie belle », « être riche »

-a : terminaison

n- : préfixe nominal de classe 10

-yúki : thème qui désigne l'abeille

Le nom est traduit par « Lieu où les abeilles prospèrent ». Il est donc toponymique et symbolique des rôles mythique et rituel que joue cet esprit au sein du cénacle des *Imandwa*.

c) Attributs matériels

L'adepte femme qui incarne Bukiranzuki porte sur la tête une queue de mangouste *isunzu* (*-suunzu*), – mangouste à queue blanche : *Ichneumia albicauda* –, tient à la main une serpette (même fonction que chez Umurengetwe ci-dessus) et un bâton ferré *igihosho* (*-hóosho*). L'officiant a les épaules couvertes d'un pagne en écorce de ficus et le bras gauche orné du bracelet *urugoro*.

II) Nkonjo (-nkoonjó)

a) Rôles mythique et rituel

Nkonjo est l'un des esprits initiaux et concrets relevant du cycle *cwezi*. Le mythe rwandais de Ryangombe présente cet esprit comme une servante du roi et de la reine mère (Nyiraryangombe) des *Imandwa*. Au cours des rites, l'adepte qui l'incarne joue ce rôle de servante chargée principalement de l'ensemencement des champs et de la récolte ainsi que celui d'esprit quémandeur. Nkonjo est l'un des esprits tutélares de l'agriculture. Le chant rituel qui lui est consacré est l'un des traits significatifs du non-alignement du culte de Ryangombe aux bonnes manières de la société profane.

b) Analyse de son nom

n- : préfixe nominal de classe 9

-koonjó : thème dont le sens est relatif à la région ougandaise située entre les lacs Édouard et Albert.

Les *Bakonjó* (*-koonjó*) sont un groupe de population dont l'occupation principale est l'agriculture. Pagès suggère, en 1933, l'identification de Nkonjo avec Nyabakonjo du Toro.

c) Attributs matériels

L'adepte qui incarne Nkonjo se ceint le front d'une sorte de bandeau dit « *umukako* » (*-kako*), constitué d'une couronne tressée en herbes sur laquelle pendent une série de bouts de roseau *umuseke* (*-seké*) de mêmes dimensions, terminés par des fruits séchés *indibu* (*-ribu*) du bananier sauvage. Les autres attributs de Nkonjo sont un balai *umweyo* (*-eeyo*), une houe, un gros et long bâton se terminant par une fourche (bident). L'officiant agite un hochet *ikinyuguri* (*-nyúguri*) rythmant le chant, évoqué plus haut. Le balai est lié à la condition de servante de l'esprit, chargé de balayer la cour de l'enclos familial de ses maîtres ; la houe et le bident sont liés à ses prérogatives d'esprit tutélaire de l'agriculture. Quand l'officiant qui incarne Nkonjo doit aller quêter, il a la tête coiffée d'une peau de mangouste à queue blanche.

d) Part de viande

Nkonjo reçoit la chair du sabot de l'animal sacrificatoire. C'est la part réservée à cet esprit rituellement méprisé, considéré comme un paria et auquel on s'adresse avec hauteur, en souvenir du traitement qui lui est réservé dans le mythe par Nyiraryangombe, la reine mère des *Imandwa*. En effet, Nkonjo, qui était à la chasse avec Ryangombe, fut chargée d'annoncer la mort de ce dernier à sa mère. Lorsqu'elle arriva auprès de celle-ci, elle réclama d'abord de quoi manger, avant d'annoncer la mauvaise nouvelle. Au cours des rites, Nkonjo reçoit également à manger des patates douces crues et des petits pois, aliments méprisés par les autres *Imandwa*.

e) Son éloge

L'éloge de Nkonjo est proche de celui de l'autre esprit servante, Muzana, dont elle semble être la sœur. Elle dit : « Je suis Nkonjo, fille de Ntege, petite fille de Migongo, Nkonjo de Nyakiriro, rejeton de Gaju. »

12) Nyiramurimyí (-rimyi)

a) Rôles mythique et rituel

Nyiramurimyí était le cultivateur de Ryangombe. Comme Nkonjo, il est l'esprit tutélaire de l'agricul-

ture et des bonnes récoltes. Il joue le même rôle au Burundi.

b) Analyse de son nom

nyira- : préluce onomastique signifiant « mère de » ou « celui à qui »

-mu- : préfixe nominal de classe 1

-rim- : radical qui signifie « cultiver », « retourner la terre »

-yi : terminaison qui indique l'agent

Ce nom, qui est de genre féminin, est pourtant traduit par « Celui à qui l'agriculteur »/« Cultivateur » ; il associe donc le personnage à l'agriculture. Notons qu'au Rwanda, certains noms d'hommes suivent cette structure ayant un amplexif féminin.

c) Ses attributs matériels

Nyiramurimy se couvre les épaules d'un pagne en écorce de ficus.

d) Son autopanegyrique

Son autopanegyrique est identique à l'éloge de Nkonjo. Esprit aux contours flous, il est souvent confondu avec ce dernier. Notez que Nkonjo est un esprit féminin alors que Nyiramurimy est un esprit mâle.

13) Mugasa (mugasa)

a) Rôles mythique et rituel

Mugasa est comme Kagoro, Muzana, Nkonjo et Nyabirungu de la suite de Ryangombe, un esprit qui remonte au cycle *cwezi*. Au Rwanda, il était le gendre de Ryangombe, mari de Nyabibungu (*-buíngu*), autre fille de Ryangombe.

Au Buganda, Mugasa est dit fils de Wanema et chef des Lubale, esprits du culte de possession dans ce pays (Kagwa 1952 : 293). de Lacger (idem) dit de lui : « C'est un dieu Neptune ou Éole, honoré d'une hutte basilique à Bugasa (au Buganda) ».

Au Bunyoro, Mukasa (Mugasa) est un esprit des eaux, mais est considéré comme étranger à la famille des *Cwezi* ; au Nkore, il opère dans l'eau, étant établi dans les îles du lac Victoria (de Heusch 1966 : 252) ; il est révééré par les Bashi au Bunyabungo en tant qu'esprit des eaux (de Lacger 1939 : 264-265) ; au Karagwe, il était un chef de province sous le règne de Wamara et se jeta avec ce dernier dans un gouffre avec tous leurs compagnons pour y disparaître à jamais, revenant sous

forme d'esprits visiter les fidèles des mystères religieux de Wamara (de Heusch 1966 : 36-37) ; au Kiziba, il est un esprit du lac qui apaise les tempêtes, assure la multiplication des poissons et la régularité des pluies (Rehse 1910 : 133). Il a épousé Nyabibungu (*-buíngu*), fille de Wamara (Berger 1973 : 231). Au Buhaya, il est un compagnon de Wamara et fait partie de la suite de ce dernier lorsqu'il se rendit dans le monde souterrain, au royaume de Kintu (de Heusch 1966 : 252). Les Bahaya, lorsqu'ils voient approcher un ouragan issu du lac, disent que c'est le « bras de Mugasha – mukonogwa Mugasha » (de Lacger 1939 : 264-265). Au Burundi, Mugasa est un esprit féminin, femme de Ryangombe (Zuure 1929 : 40) ; au Busukuma, il a pour nom « Ngasa » et se trouve à la tête des esprits du culte de possession de cette région ; au Busumbwa, il est considéré comme cofondateur des mystères de Ryangombe (de Heusch citant Cory 1955).

Les rites du *Kubandwa* rwandais font de lui le protecteur des passeurs d'eau, invoqué pendant les orages. Il conduit les nouveaux adeptes sur le rivage mystique du royaume merveilleux de Ryangombe.

b) Signification de son nom

mu- : préfixe nominal de classe 3

-gasa : thème nominal désignant une espèce de poisson en *nyoro* et en *nkole*

Toutes les versions du mythe relatif à ce personnage le font opérer dans les eaux. Au Rwanda, son nom serait à rapprocher du verbe rwandais « *ku-gáshy-a* » : « payer », en parlant des piroguiers. Il serait donc traduit par « Payeur » ou « Piroguier ».

c) Attributs matériels

Les attributs de Mugasa au cours des rites sont des plus pittoresques. Il tient en main la spatule *umwuko* (*-uuko*) qui rappelle par sa forme la pagaie *ingashya* (*-gáshya*) des piroguiers. Il plonge un bout de cette pagaie dans de l'eau versée sur une écuelle de bois *imbehe* (*-béhé*) et imite les gestes du payeur évoluant sur un lac ou sur une rivière. Il est habillé de deux peaux, l'une de chèvre et l'autre de mouton ; il a le front ceint du bandeau *umukako*, identique à celui que porte Nkonjo. Il porte un collier fait de coquilles de limaçons. Et enfin, il est « armé » de deux traits figurant des lances et tirés des tiges du *Leonotis nepetaefolia* ou du *Leonotis mollissima*, de la famille des Lamiacées, *igicumucumu* (*-cúmucúmu*). Sur ces

« lances » sont fixés des fruits secs de la plante *umunyegenyege* (-nyégenyége), le *Sesbania macrantha*. Il est le piroguier passeur d'eau qui conduit les nouveaux adeptes au royaume du bonheur de Ryangombe. Dans les rites de la confirmation d'un récipiendaire, l'officiant Mugasa, mimant l'action de pagayer, arrête les autres *Imandwa* (en procession vers la case familiale) en exigeant qu'ils lui versent le droit de passage pour la traversée vers ce royaume. Il est alors coiffé d'une queue de mangouste (queue blanche).

d) Part de viande

L'officiant qui incarne Mugasa reçoit la part de viande dite « *isare* » (-saáre), soit la chair de la partie supérieure de la queue de l'animal sacrificatoire. Ce mot est passé dans le langage courant où il est synonyme d'*ihoro* (-hooro), taxe de traversée en pirogue ou droit de passage. On peut opérer un rapprochement sémantique entre *isare*, « part de viande » due à l'esprit Mugasa, taxe due pour la traversée dans une pirogue, et *umusare* (-saáre), désignant le piroguier passeur d'eau. Notons que même dans le monde profane, cette part de viande est reconnue aux piroguiers.

e) Son autopanegyrique

L'ensemble de l'autopanegyrique de Mugasa est typique du langage des *Imandwa*, qui se distingue par un réalisme du genre grotesque, lequel prend le contre-pied du langage profane marqué par la pudeur et la « retenue ». L'évocation libre de son pénis, gros comme un tronc d'arbre, participe de ce langage ; les actions démesurées et herculéennes qu'il s'attribue font que de Lacger (1939 : 265) a pu le comparer au *Miles gloriosus* de Plaute dans la comédie latine. La plupart de ces « hauts faits » reviennent sur ses prérogatives d'esprit maître des eaux et du monde souterrain.

14) Kibungu (-búungu)

a) Rôles mythique et rituel

Kibungu était le devin de Ryangombe, invoqué par les autres devins et leurs clients pour de bons augures.

b) Analyse de son nom

ki- : préfixe nominal de classe 7

-*búung-* : radical du verbe signifiant « aller partout », « circuler à la recherche de quelque chose », « vagabonder »

-*u* : terminaison déverbative

Le nom désigne une personne qui voyage sans cesse, qui va ici et là. En effet, le devin est souvent en déplacement à la recherche des clients ou sur invitation de ceux-ci.

c) Attributs matériels

Kibungu a pour attributs une planchette divinatoire *imbehe* (-béhé) et des jetons divinatoires *inzuzi* (-yúzi), rappelant son rôle de devin. Notons que ce moyen divinatoire était très en vogue au Rwanda jusque dans les années 1950, à partir desquelles il a commencé à décliner, tout comme les autres moyens divinatoires d'ailleurs. Au cours des rites autres que ceux liés à un sacrifice, il procède par inspiration pour la divination. Lors du sacrifice d'un bovin, muni des attributs ci-dessus, il observe les viscères de la bête sacrifiée et les déclare de bon ou de mauvais augure. Un autre de ses attributs est un cruchon à deux goulots contenant de l'hydromel ou du vin de bananes mêlé de déchets de cire de miel *ibishashara* (-shashára). Il est coiffé d'une peau de mangouste et porte au bras droit un bracelet en ivoire.

d) Part de viande

La part de viande qui revient à Kibungu est constituée de la patte postérieure du bovin sacrifié. La patte d'un animal et la jambe humaine sont désignées par un même substantif : « *ukuguru* » (-guru). En rwandais, « *kugira amaguru mazima* », « avoir des jambes saines », est une expression indiquant qu'on jouit d'une bonne santé. C'est grâce à ses jambes que le devin circule chez les clients qu'il maintient en bonne santé en écartant d'eux tout danger. À cette part, on ajoute la caillette (partie de l'estomac chez les ruminants), viscère apprécié par certaines personnes et qui, de surcroît, rappelle par sa forme le sac dans lequel le devin entpose les jetons divinatoires.

e) Son autopanegyrique

Un passage, bien connu, de son autopanegyrique rappelle ses activités de devin prompt, aux oracles rapidement menés : « Kibungu, fils de Diligent, petit fils de Munana, Celui-aux-oracles-divinatoires-vite-délivrés ».

15) Mashira (mashirá)

a) Rôles mythique et rituel

Dans le cénacle des *Imandwa*, Mashira joue le même rôle de devin que Kibungu.

b) Analyse et signification de son nom

ma- : préfixe nominal de classe 6

-shirá : thème nominal désignant la partie en fer qui entre dans le manche d'armes comme l'épée, le couteau, le poignard, la serpette ou les ustensiles en fer équipés de manche. Le nom pourrait être rendu par « Celui-aux-armes-affûtées ».

c) Attributs matériels

L'officiant qui incarne Mashira est coiffé d'un bandeau *umukako*. Il tient dans ses mains une lance ou un bâton portant un fer à chaque extrémité ou, suivant les régions, une lance en fer tout d'une pièce, *igihosho (-hóosho)* ; une lame ou une tige de fer *urubito (-biito)* ; des tiges de fer appelées « *imbari (-bari)* » ; un anneau d'ivoire *urugoro (-goro)*, porté autour du bras droit, au-dessus du coude. Comme Kibungu, dont il partage le rôle de devin au sein des *Imandwa*, Mashira est invoqué en lui présentant le même cruchon à deux goulots rempli d'hydromel, ou de vin de bananes mêlé de déchets de miel. Notons que les attributs de Mashira peuvent être apparentés à des armes, en rapport avec son nom et son histoire de chef guerrier, fils de preux.

d) Part de viande

Mashira reçoit la même part de viande que Kibungu.

e) Signification de son autopanegyrique

Selon de Lacger, « Avec Mashira, nous sommes en pays de connaissance. C'est le fameux archonte-enchanteur, le *muhinza* du Nduga, un *muhutu* pur

sang. Il est fils du Tonnerre – *Nkuba* – et petit-fils de Sabugabo, "Celui-à-qui-la-puissance" » (1939 : 266). Mashira est donc un personnage historique divinisé, intégré au sein du cénacle des personnages entourant Ryangombe. D'après d'Hertefeld et Coupez (1964 : 510), il a été le dernier roi du Nduga et aurait été vaincu par Mibambwe I Mutabazi, roi de la deuxième dynastie (au XVI^e siècle). de Lacger (1939 : 266) nous dit encore à son propos : « Quelque déformée que soit ici sa légende originelle, on ne peut hésiter sur son identité. Il est le seul parmi les *Imandwa* dont on puisse affirmer avec certitude qu'il est natif du Rwanda, qu'il appartient à l'histoire préhamite ou à ce que l'on tient pour tel. »

16) Gihazi (-házi)

a) Rôles mythique et rituel

Gihazi était le peaussier de Ryangombe, chargé de l'apprêt des vêtements en peau du roi des *Imandwa* (racler les peaux, les chamoiser, les parfumer, les coudre...). Il est l'esprit tutélaire de la bonne réussite dans la fabrication des vêtements, étant entendu que les peaux des animaux, surtout domestiques, mais même aussi sauvages, constituaient la source principale des vêtements rwandais.

b) Signification de son nom

ki- (gi-) : préfixe nominal de classe 7

-hár- : radical qui signifie « racler »

-yi : terminaison qui désigne l'agent, réalisée en *zi*

Le nom est traduit par « Raclleur ». En effet, pour assouplir un vêtement en peau, on commence par racler celle-ci.

c) Attributs matériels

L'adepte qui incarne Gihazi est muni d'une sorte d'herminette dont se servent les peaussiers (dans le domaine profane) pour racler les peaux destinées à l'habillement. Au cours des rites, cet adepte gratte les piliers *inkingi (-kiingi)* de la maison ou les cloisons *insika (-síiká)*, mimant le raclage des peaux.

d) Part de viande

Sa part consiste en raclures de peau, aliment souvent consommé par les peaussiers (dans le domaine profane).

17) **Rubambo (-baambo)**

a) *Rôles mythique et rituel*

Rubambo était l'esprit guérisseur à la cour de Ryangombe. De ce fait, il est l'esprit tutélaire du rituel thérapeutique *ubuhuzi* (-*húzi*) qui consiste à rechercher dans le corps, par application de ventouses, des corps étrangers ou des entités maléfiques, supposés avoir été introduits par des sorciers empoisonneurs (*jettatori*).

b) *Signification de son nom*

ru- : préfixe nominal de classe 11

-baambo : radical qui signifie « bois pointu »

Le nom est formé à partir de *urubaambo*, « bois pointu ». Ce bois rappelle les instruments dont se servent les magiciens-guérisseurs pour retirer les maléfices du corps. Dans le domaine profane, *urubambo* est une cheville pointue (en bois) qui sert à fixer une peau au sol pour la faire sécher. Ce substantif est lui-même dérivé du verbe « *ku-baamba* » : étendre une peau au sol en la fixant avec des chevilles pointues afin qu'elle sèche sans faire de plis ; empaler (quelqu'un). Dans le domaine rituel, le nom « Bois-pointu » signifie que pour retirer les objets étrangers ou les entités maléfiques du corps du patient, le guérisseur doit au préalable pratiquer des incisions au moyen d'objets pointus ou tranchants.

c) *Attributs matériels*

Rubambo a pour attribut matériel un bâton ferré, *igihosho*, qui lui sert d'arme de voyage dans ces nombreux déplacements de guérisseur. Il a la tête coiffée du bandeau *umukako*.

d) *Part de viande*

Sa part de viande est constituée d'une partie des intestins, ce qui peut être le signe de sa qualité d'esprit secondaire au sein du cénacle des *Imandwa*.

18) **Ruheshi (-héeshi)**

a) *Rôles mythique et rituel*

Ruheshi était l'artisan de Ryangombe ; il forgeait ses outils. Il est l'esprit tutélaire des forgerons.

b) *Analyse de son nom*

-ru- : préfixe nominal de classe 11

-héesh- : radical archaïque signifiant « forger »

-i : terminaison déverbativante

Les noms des esprits et personnages qui suivent sur cette liste sont considérés comme secondaires : soit il n'en est fait mention qu'au seul niveau des versions du mythe de Ryangombe, dans la mesure où ils ne jouent aucun rôle au niveau des rites, soit leur rôle dans ces derniers est régional ou négligeable.

19) **Muhima (-himá)**

Rôle

Certaines sources (à vérifier) rapportent que Muhima aurait été un esprit honoré par les Hima dans l'Ankole. Au Rwanda, Muhima semble être la personnification du groupe de population tutsi.

Au Burundi, il est le fils de Ryangombe, d'après Rodegem (1971 : 913).

20) **Munyoro (-nyoró)**

a) *Rôle*

Un informateur de la région du Nyaruguru (sud du Rwanda) nous a dit que Munyoro est originaire du Bunyoro, comme son nom l'indique. Toujours d'après cet informateur, Munyoro serait invoqué lorsqu'on ne peut pas identifier l'esprit du culte qui s'attaque aux gens. Il serait la personnification du groupe de population hutu.

b) *Part de viande*

Sa part de viande consiste en lambeaux de peau, nourriture proche des raclures de peau évoquées plus haut avec l'esprit peaussier Gihazí. Cette part donne à penser que Munyoro serait un autre esprit peaussier de Ryangombe, mais les informations relatives à ce point manquent.

21) **Mutwa (-twá)**

a) *Rôle*

Compagnon de chasse de Ryangombe, Mutwa semble être la personnification du groupe de population twa. Au cours des rites du culte, l'adepte qui incarne cet esprit parle et agit selon l'idée que les deux autres groupes de population, les Tutsi et les

Hutu, se font des Twa. Ceux-ci sont ainsi considérés comme des gloutons mangeant un peu de tout (haricots, pâte de sorgho, viande, lait, bière...). de Lacger (1939 : 263) en parle ainsi : « Ils (versets de son auto-panégyrique) peignent le personnage sous ses traits traditionnels de gitan bellâtre et servile, goinfre et charpardeur, gouailleux et cynique. »

b) Son autopenégyrique

Nous revenons à de Lacger (1939 : 263-264), qui nous présente un passage de ce panégyrique. Ses commentaires, comme ceux d'autres auteurs ayant écrit sur ce culte, montrent qu'il n'a pas compris ou n'a pas voulu comprendre l'esprit dans lequel le mythe et les rites du culte évoluent. Ceux-ci prennent en effet le contre-pied du monde profane, que les *Imandwa* jugent hypocrite et pudibond. Les « incongruités du langage des *Imandwa* » s'inscrivent ainsi dans une stratégie de combat de la part des créateurs de ce culte, du fait même de leur outrance. de Lacger qualifie Mutwa en ces termes : « Aboyeur efflanqué, chien de couleur, il maraude dès l'aurore. Chez sa mère c'est lui qui balaie. Les incongruités sont dans son style. »

Le langage de Mutwa, nous dit encore de Lacger, est celui du nain bouffon chez les grands. Il veut pour lui toute la bière, posée au centre du cercle dans la société, et cherche par la plaisanterie à en déguster les autres :

« Allons, maman ! vive le mousseux et la mangeaille ! J'aime bien le noble : chez lui on peut vivre en pique-assiette... Arrêtez ! cette bière est détestable. Le fond du pot est doux, tout juste comme du poison. Vous en sentirez l'aigreur dès la première lampée. Rien d'étonnant : un rat s'y est laissé choir. Rassurez-vous ; il y a cuit. Sans quoi la liqueur serait plutôt amère. »

Et de Lacger de conclure :

« C'est bien le persiflage, l'ironie truculente d'un fou de palais. Le *Mutwa* est pris là sur le vif. Étrange façon de se concilier la faveur d'un patron que de le singer jusque dans ses paillardises ! »

Et pourtant, pour un peu qu'on veuille mieux connaître cette population si attachante, on découvre des hommes et des femmes à l'humour très fin, modestes, secrets et pudiques, doués pour la danse et la musique, et

dont le génie transparaît à travers leurs polyphonies puissantes qui vous ramènent au fond des âges. On évoque aussi l'esprit Mutwa au Busumbwa et au Burundi.

22) Rumana (-máana)

a) Rôle

Rumana (esprit-vache) est la personnification des bovins, invoqué pour le bien-être des troupeaux. Au cours des rites du culte, l'adepte qui l'incarne se met à quatre pattes et imite le beuglement de la vache, on lui sert de la bière dans un baquet *umuvure* (-vure), comme s'il s'agissait d'une vache qu'on abreuve, puis il se couche et on le brosse comme on brosse les vaches. En général, de Lacger livre une analyse pénétrante du culte de Ryangombe. On note ici qu'il établit un parallèle entre certains esprits du culte rwandais et certaines divinités de l'ancienne Égypte. Ainsi, dit-il à propos de Rumana : « L'admission de Rumana, telle l'Égyptienne Hâthor, dans le cercle des *Imandwa* ne saurait surprendre chez un peuple d'éleveurs, où les bovins représentent la grande richesse » (de Lacger 1939 : 262). À propos des esprits animaux en général (vache, lion, oiseau de proie), il dit encore : « Les rites et les formules qui figurent dans la liturgie de ces *Imandwa* (animaux) ne laissent aucun doute qu'il s'agisse, non de personnes humaines affublées de noms de bêtes, mais bien de types d'animaux béatifiés, comme en Égypte, pays classique de la thériolâtrie. »

b) Son éloge

Le culte consacre à Rumana, non pas un véritable éloge, mais une ode du genre bucolique et pastoral :

« Sur les monts de Ngendo, là est le séjour de Rumana,
 En région des sources d'eau chaude de Kimana,
 là est le séjour de Rumana,
 En région de la terre blanche de Ngamba, là est le séjour de Rumana,
 Rumana va s'abreuver, Rumana remonte de l'abreuvoir, invoque Ryangombe !
 Rumana, tu es contente, Rumana tu es repue,
 Rumana s'est abreuvée, oh vous enfants d'Imana, invoque Ryangombe ! »

L'esprit Rumana est aussi cité au Busumbwa et au Burundi.

23) *Ntare (-táre)*

Ntare, « lion », est un esprit de la chasse invoqué pour la protection des adeptes contre les fauves. L'officiant qui l'incarne se comporte comme un lion déchaîné : il se meut avec frénésie, marche sur les mains et les pieds, parcourt l'enclos, s'attaque aux enfants, qu'il projette en l'air comme le font les lions quelquefois avec leurs proies, s'en prend aux chiens qui s'aventurent sur le lieu des cérémonies et fait semblant de les mordre ou les mord réellement – ce qui est attesté par leurs aboiements de douleur. Il arrache certaines herbes tout en rugissant comme le lion.

L'esprit *Ntare* est cité aussi au Busumbwa et au Burundi.

24) *Gisiga (-siiga)*

a) *Rôle*

Gisiga (nom commun : *igisiga*, cl. 7/8) serait l'esprit invoqué par les affligés. Un informateur du Mayaga (sud du Rwanda) a précisé qu'en plus de cette fonction, *Gisiga* est l'esprit de la chasse à l'éléphant, identifié à un vautour qui veille sur les chasseurs au cours des expéditions. *Gisiga* plane au-dessus d'eux et, par ses cris, les avertit de la présence des serpents et des fauves. L'officiant qui l'incarne pousse des cris de vautour.

b) *Signification de son nom*

Gisiga désigne un oiseau de proie quelconque ; certains informateurs parlent de lui comme d'un vautour.

c) *Attributs matériels*

Il a comme attribut une spatule *umwuko*, symbole du secours. La personne qui incarne *Gisiga*, outre le fait de pousser des cris de vautour, s'exprime d'un ton plaintif et marche le dos courbé, appuyé sur un bâton ferré, *igihosho*. L'attitude de l'incarnant est celle d'une personne malheureuse, physiquement diminuée, ayant besoin de secours.

d) *Son autopanegyrique*

Le texte qui tient lieu d'autopanegyrique de cet esprit oiseau est la plainte d'une personne qui vit abandonnée, dans la solitude et le besoin.

25) *Murindwa (-riindwá)*

Rôle

Murindwa est le frère de *Ryangombe*. Une informatrice de la région du *Bwanamukari* (agglomération de *Ngoma*) soutient qu'il serait un esprit local dans la région du *Buyenzi*, dans le Sud du Rwanda.

Murindwa est aussi mentionné par K.W. (*Winyi* 1935 : 155-160). Notez que K.W. est le pseudonyme de *Tito Winyi*, chroniqueur *nyoro* cité par de *Heusch* (1966 : 24) en rapport avec la geste *cwezi* au *Bunyoro* et dans le *Nkole* (*Ankole*). *Murindwa* aurait été gouverneur de la province du *Bunyoro*. Ce poste lui aurait été confié par le roi *cwezi* *Ndahura*, parti guerroyer ailleurs. *Murindwa*, personnage équivoque, est aussi mentionné dans le *Nkole* (*Ankole*) par *Oberg* (1940) et cité par de *Heusch* comme étant frère du roi *Wamara*. Il aurait été assassiné dans le cadre d'une longue série de malheurs et de troubles qui frappaient les *Cwezi*, préluant à leur disparition, toujours d'après de *Heusch* (1966 : 27).

26) *Kibogo (-bogó)*

Rôle

Il existe au Rwanda, un chant de danse profane évoquant « *Kibogo*, fils de *Ndahiro* », en connexion avec les grondements du tonnerre annonceurs de la pluie après une longue période de sécheresse. *Kibogo* serait donc, à l'instar de *Mashira*, un personnage historique divinisé et intégré au cénacle des *Imandwa* parmi lesquels il joue le rôle d'esprit pluviateur (*Page*s 1933 : 363).

27) *Urunkora (-ruunkoora)*

Rôle

Ce personnage serait une fille de *Ryangombe*.

28) *Subuteto (suubutéto)*

Rôle

Subuteto serait un serviteur de *Ryangombe* (*Bigirumwami* 1971 : 25).

29-31) *Nyundo (nyuundo)/Babinga (babiingá)/Nyiraryangombe (nyiraryáangoombe)*

Toutes les versions du mythe, telles que les rapportent les auteurs ayant écrit sur ce culte, sont unanimes : *Nyundo* était le grand-père de *Ryangombe*, *Babinga* son père, *Nyiraryangombe*, sa mère et par là-même la reine mère des *Imandwa*. On notera que

ces trois noms sont symboliques du pouvoir légitime et triomphant. Nyundo est traduit par « Marteau » (le marteau étant un des symboles du pouvoir au Rwanda), Babinga par « Celui-qui-met-l'ennemi-en-déroute », et donc « Vainqueur » ou « Triomphateur » (du verbe « *kubiing-a* » : repousser, résister victorieusement). Tandis que la structure du nom « Nyirayangombe » (Celle-à-qui-Ryangombe) indique, à l'instar des noms royaux du cadre profane, qu'elle forme avec son fils le couple royal « mère-fils », couple magique évoluant dans une unité bicéphale, « masculinité-féminité » liant les générations (de Lame 1996 : 65-79) et dont l'harmonie était supposée assurer le bonheur et le bien-être du peuple dans les anciennes royautés de l'Afrique interlacustre. Pour les trois personnages, nous renvoyons notamment à Mulago (1969 : 203) et à Pauwels (1958 : 116).

32) *Mpumuti-umucunnyi* (*mpuumutí-umucúnnyi*)

Rôle

D'après les différentes versions du mythe, ce personnage est soit un frère de Ryangombe, du côté de sa mère, soit un courtisan influent à la cour de Babinga (Pauwels 1958 : 116). À noter que la contestation de Ryangombe comme héritier légitime de Babinga, roi des *Imandwa*, par ce courtisan ou demi-frère constitue l'un des moteurs de l'action du mythe.

33-36) *Nyirakajumba* (*nyirakajuumba*), *Gacubya* (*gacubyá*), *Gaju* (*gaaju*), *Karyango* (*karyaango*)

Rôle

Ce sont là trois femmes de Ryangombe.

37) *Nyanzige* (*nyaanzíge*)

Nyanzige serait une fille du roi Ruganzu Ndori et femme de Ryangombe (d'après Pagès 1933 : 363).

38) *Mwungeri* (*mwuungéri*)

Rôle

Fils de Nyankaka, connu à travers une légende profane pour sa vision désabusée du monde et de la vie. Il aurait péri dans le lac Kivu. D'après Pagès (1933 : 363), Mwungeri aurait fait partie du cénacle de Ryangombe.

39) *Buhoha* (*buhoha*)

Rôle

Il s'agit d'un serviteur de Ryangombe (de Lacger 1939 : 261).

40) *Gacumutwe* (*gacumutwé*)

Rôle

Il s'agit d'un magicien (Pauwels 1958 : 116) et d'un serviteur de Ryangombe (Lacger 1939 : 261).

41) *Ruboha* (*rubohá*)

Rôle

Magicien de Ryangombe (Pauwels 1958 : 116).

42) *Ruhende* (*ruheende*)

Rôle

Un familier de Ryangombe (Bigirumwami 1971 : 25).

43) *Nyagahemura* (*nyagahemura*)

Rôle

Il s'agit d'une servante de Ryangombe ou de sa mère Nyiraryangombe (Arnoux 1912 : 282).

44) *Nyirangege* (*nyirangeege*)

Rôle

Femme représentant le groupe de population tutsi, au sud-ouest du Rwanda, dans le Kinyaga, près du lac Kivu (Pagès 1933 : 363). Un conte de cette même région dit qu'il s'agit d'une femme qui erre à la recherche d'un mari, mais ne précise pas s'il s'agit d'un esprit du culte ou non.

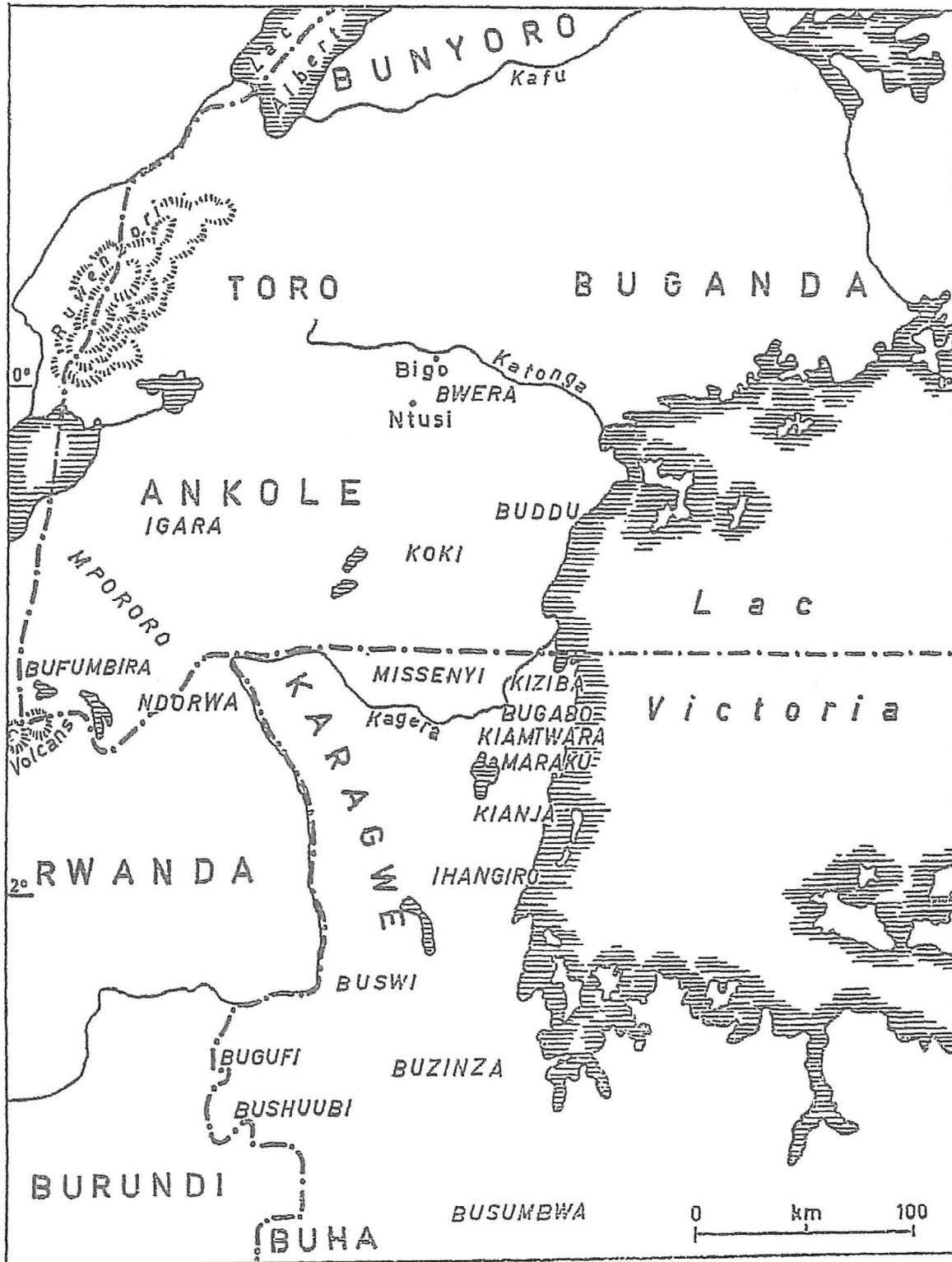
2.2. La région interlacustre et ses personnages

Tableau synoptique des principaux personnages dans la région interlacustre

Régions \ Personnages	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Ryangombe		x		x	x	x	x	x	x	x	x	x
Kagoro	x	x	x	x			x	x		x	x	
Mugasa	x	x	x	x	x		x			x	x	x
Nyabirungu	x	x		x	x					x	x	
Ruhanga	x	x		x					x	x	x	
Muzana	x		x								x	
Nkonjo	x									x	x	
Ntare							x			x	x	
Rumana							x			x	x	
Mutwa							x			x	x	
Binego									x	x	x	
Murindwa	x										x	
Nyakiriro	x									x	x	
Nyiramurimi										x	x	

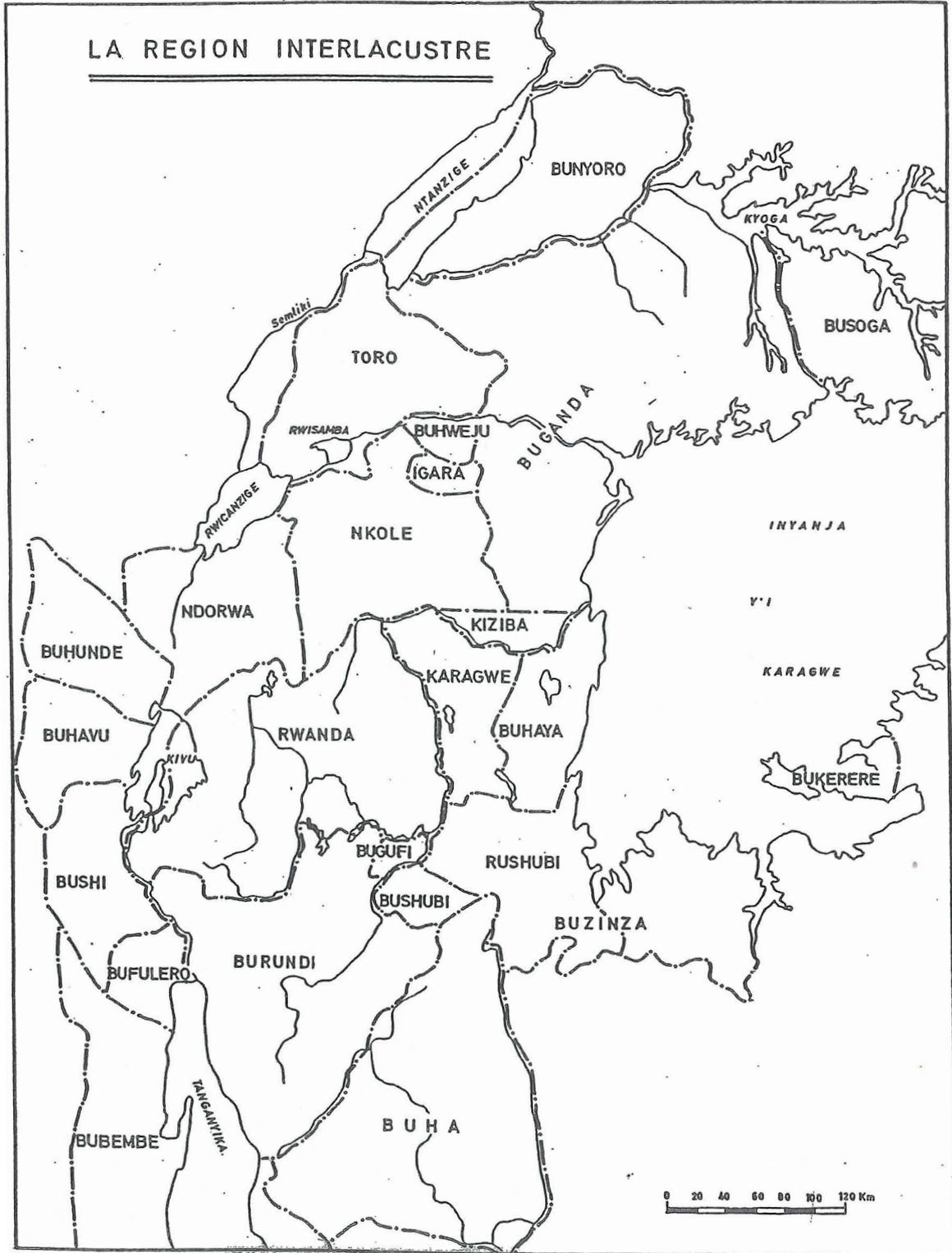
1. Bunyoro, 2. Ankole, 3. Buganda, 4. Buhaya, 5. Bujinja, 6. Busumbwa, 7. Bunyamwezi, 8. Kiziba, 9. Buha, 10. Burundi, 11. Rwanda, 12. Bushi.

LE RWANDA ET LES PAYS ENVIRONNANTS



(Source : carte extraite de de Heusch 1993 : 1 ; droits réservés.)

RÉGION INTERLACUSTRE AFRICAINE : PAYS QUI PRATIQUENT LE CULTE DE RYANGOMBE



(Source : carte extraite de Lugan & Mutombo 1983 : 51-60.)

CHAPITRE III

ADHÉSION AU CULTE : MOTIVATIONS, BÉNÉFICES ESCOMPTÉS ET PRAGMATISME

1. SECTE ET RELIGION

Dans tous les articles qu'il a consacrés au culte de Ryangombe, Arnoux (1912 ; 1913) considère ce culte comme une secte et le nomme la « secte secrète des *Imandwa* ». Pour lui, les cérémonies exécutées au cours des rites de ce culte sont « ridicules et presque sublimes, tour à tour attachantes et répugnantes, tyranniquement réglées dans les moindres détails pour laisser, ensuite, une large initiative aux dévotions particulières, cérémonies qui sont certainement une image fidèle, prise sur le vif, du caractère très complexe du peuple qui se les impose ». Les autres religieux et missionnaires qui ont consulté Arnoux adoptent la même conception du culte. Kagame (1967 : 760) lui aussi parle du culte de Ryangombe comme d'une secte, soucieux qu'il était de s'aligner sur les vues occidentales dans le cadre de son sacerdoce.

Le culte de Ryangombe est-il une secte ? R. Bastide (1962 : 12-17) nous dit que le terme « secte » peut avoir des acceptions différentes selon qu'il est utilisé par la science des religions, par les médias ou par le grand public. Selon lui, dans le contexte de l'étude sociologique des religions, le mot « secte » désigne, en général, un groupe qui s'est séparé de la religion dominante ou orthodoxe pour des raisons doctrinales. Dans l'usage courant, en revanche, le terme « secte » dénote plutôt la déviance, l'adhésion à une secte étant perçue comme un signe d'aliénation et de désordres psychologiques et émotionnels. Si les missionnaires et les prêtres autochtones qui ont écrit sur le culte de Ryangombe le qualifient de « secte », c'est donc, *mutatis mutandis*, dans le contexte de l'usage courant de ce terme, dans le sillage du Père Arnoux qui, il y a plus de cent ans déjà, écrivait sur le culte du *Kubandwa*.

2. LE CULTE DE RYANGOMBE : RAPPORT *DO UT DES*¹

2.1. Motivations qui poussent à l'adhésion au culte

Le culte de Ryangombe offre à ses initiés la chance de mener une vie heureuse dans ce monde, règle la conduite des adeptes en tant qu'individus, facilite les bonnes relations entre eux et prépare leur félicité dans l'au-delà. Voilà, énoncé lapidairement, ce qui pourrait constituer la doctrine du *Kubandwa*. À propos de la félicité dans l'au-delà cependant, Arnoux (1912 : 292) nous dit : « Entre les motifs qui engagent les Banyarwanda au *Kubandwa*, je renonce à considérer comme vraiment sérieux celui de s'assurer le bonheur de la vie future. C'est là une conception qui sent trop le christianisme et qui, de l'aveu même de celui qui me l'avait soumise, a été élaborée dans le cerveau d'un européenisé ». d'Herzfeldt (1962 : 83) est du même avis quand il estime que la perspective de bienfaits immédiats était beaucoup plus déterminante dans l'adhésion au culte. Mais il y a une vie dans l'au-delà et le bonheur d'y être aux côtés de Ryangombe ou d'être banni loin de lui dépendent, non pas des mérites personnels de l'individu, mais d'avoir été initié au *Kubandwa* ou non et de s'être acquitté des obligations rituelles demandées par le culte aux initiés. De là, Arnoux cherche les motivations qui poussent l'individu à se faire initier et nous en donne une dizaine. Ainsi, on se fait initier au *Kubandwa* pour :

1. Obéir à un ordre du sorcier dès que celui-ci le juge opportun (là où Arnoux parle de « sorcier », nous dirons « devin »). Et si on va voir un devin, c'est qu'on rencontre un problème et dès lors le devin qui préconise l'initiation le fait comme

1 *Do ut des* : « Je te donne pour que tu me donnes ». Dans la religion romaine, il s'agit d'une expression accompagnant les sacrifices, *ex-voto*, mortifications dans l'espoir que la divinité invoquée réponde par un don. (voir Encyclopédie libre).

remède contre ce problème qui assaille le client. L'ordre donné apparaît donc plus comme un conseil que comme un ordre.

2. Pour guérir d'une maladie « jetée » par les *Imandwa* ou par les *Bazimu* (esprits des ancêtres).

La plupart du temps, les attaques viennent des esprits des ancêtres et sont contrées par l'action des *Imandwa*, d'où l'avantage que constitue l'initiation au culte.

3. Pour prévenir une maladie que les *Bapfumu* (devins) déclarent imminente ou prévoient de voir « frapper » dans un laps de temps déterminé.

4. Pour s'assurer des biens de la terre tels que les récoltes et troupeaux.

5. Pour obtenir un heureux accouchement, la fécondité et une grande progéniture.

6. Pour rencontrer le succès auprès de ses patrons, afin notamment de recevoir des vaches (considérées dans le Rwanda précolonial comme signe de richesse et de considération).

7. Pour obtenir du roi ou des grands chefs le gouvernement d'une portion du territoire.

8. Pour remplir une promesse que les ancêtres n'ont pas eu le temps d'exécuter par eux-mêmes.

9. Pour jouir de la considération publique accordée aux *Imandwa*.

10. Pour conserver une tradition familiale. Les enfants voudront invoquer et incarner leurs *Imandwa* préférés de leurs ancêtres afin d'être agréables aux esprits de ceux-ci.

11. Pour triompher des ennemis, pour la protection contre les vivants ou les morts mal intentionnés (auxquels motifs nous ajoutons la protection contre les attaques d'un surnaturel hostile et toujours aux aguets).

On notera que parmi ces onze motivations ne figure aucune qui soit en rapport avec les préoccupations relatives à l'au-delà.

Quoi qu'il en soit, il va sans dire que tous ces bienfaits sont censés être accordés à l'adepte qui les demande et qui, en retour, invoque régulièrement Ryangombe ainsi que les esprits de son cénacle, et leur fait des offrandes suivant un canon déterminé pour chacun des rituels du culte que nous abordons plus loin. La recherche des bienfaits immédiats en tant que motif d'adhésion au *Kubandwa* nous oriente

donc vers la théorie de l'origine des religions telle qu'elle est avancée par le sociologue allemand Max Weber (1964, commenté par Abruzzio 2005 : 81-102), pour qui cette origine réside en une préoccupation nettement « intra-mondaine » :

« Les formes les plus élémentaires du comportement motivé par des facteurs religieux ou magiques sont orientées vers le monde d'ici-bas. Le rapport *do ut des* est la clé de l'appel du sujet au transcendant et l'objectif est celui d'avoir bonheur et longue vie sur terre ».

Avec le culte de Ryangombe, nous dépassons le plan initial du « croire » au niveau duquel l'échange souhaité est possible par le seul acte du magicien et de ses manipulations. Bien que restant dans cette rationalité de type utilitariste, nous nous positionnons cependant sur un niveau au-dessus : celui où les humains croient en des esprits dont l'invocation est censée faire obtenir faveurs et bienfaits, mais aussi permettre de dominer l'angoisse liée à l'existence et aux problèmes qui la causent. de Heusch (1964 : 133-146) nous dit à ce sujet :

« Le succès du culte (du *Kubandwa*) atteste la grande angoisse à laquelle la rigidité de la structure sociale tout entière et le pessimisme de la pensée religieuse livraient l'ensemble des Hutu et beaucoup de Tutsi... »

Toujours selon cet auteur, le mythe de Ryangombe – mythe porteur du *Kubandwa* – est, entre autres choses, une contestation mystique d'une réalité socio-économique insupportable. Parmi les problèmes rencontrés dans ce cadre, on peut noter, notamment, le combat incessant contre les esprits *bazimu* qui semblent pour la plupart hostiles à leurs descendants, causant maladies et divers autres maux dont la stérilité des femmes, la pauvreté, la défaveur des patrons, le commerce avec les devins – qui sont les intermédiaires obligés entre ces esprits et les vivants mais coûtent cher –, les relations avec les magiciens de toutes sortes et leurs discours mystificateurs. On voit que ce qui est décrit ici a plutôt à voir avec les problèmes de la vie quotidienne dans un univers imbibé de crainte (Dufays 1938 : 191 ;

Nothomb 1979 : 105-114). À tous ces problèmes et à l'angoisse qu'ils génèrent, le culte de Ryangombe oppose une adhésion à ses mystères qui proposent, entre autres, un mariage mystique du récipiendaire avec cet esprit-roi, mariage qui le projette au sein d'une nouvelle famille où il est à l'abri de ces maux de la vie profane et bénéficie du salut *hic et nunc*. Que nous soyons dans le *Kubandwa* ou dans un autre culte, les fonctions sécurisantes et de protection dont jouissent les adeptes, initiés à des mystères ou non, se situent dans une rationalité utilitaire et conséquentialiste (je donne telle offrande à tel esprit qui m'accorde ensuite tel bienfait sollicité), toujours selon la pensée webérienne.

2.2. Bienfaits secondaires de l'initiation au culte

Les motivations avancées ci-dessus par Arnoux sont claires quant aux bienfaits espérés lors de l'initiation et de l'entrée du néophyte dans sa nouvelle famille. Et quand on parle de cette nouvelle famille qu'intègre le néophyte, il s'agit réellement d'une famille et non pas d'une simple vue de l'esprit. Ainsi, les membres de la famille nucléaire du parrain ou de la marraine deviennent les parents de l'initié, au même titre d'égalité que ceux de sa famille biologique. En cas de danger, de coup dur, la famille cultuelle est tenue d'intervenir, d'apporter son secours et aucun de ses membres ne peut se rendre coupable de forfaitures envers le nouvel allié.

Le mariage rituel entre l'esprit-roi et le récipiendaire, mariage dont la consommation est figurée par la position couchée des deux partenaires qui se couvrent d'une natte pendant quelques instants, est accompagné de certains faits et gestes rituels complémentaires tels que le barattage du lait, le pacte de sang (symbolisé par la sève rouge de la plante *Chenopodium ambrosioides*, *procerum* et *schradernum*, *umwisheke* (*-lisheeké*), le repas pris en commun et bien d'autres qui symbolisent et scellent l'unité entre les partenaires. Il va sans dire que le néophyte doit le plus grand respect au parrain ou à la marraine.

Ce que de Heusch appelle « [...] le côté Jarry merveilleusement comique » (de Heusch 1964 : 133-146) dans le *Kubandwa*, et dont les adeptes eux-mêmes s'amusent au cours de la célébration des rituels, nous rappelle que ce culte, comme d'autres

cultes africains, se célèbre comme un théâtre liturgique évoluant dans la gaieté. Dans le *Kubandwa*, la langue des célébrants et certains gestes et postures, ceux-là mêmes qui furent vilipendés par les missionnaires, les qualifiant notamment de « répugnants et d'une crudité toute barbare, scatologiques et obscènes, grotesques et grivois, de bacchanales, et de magma équivoque et ténébreux... » (de Lager 1939 : 281), font partie des armes de combat que ce culte utilise contre la société profane dont il veut se démarquer et de laquelle l'adepte a été extirpé au terme d'une mise à mort rituelle. Malgré tous ces qualificatifs peu élogieux, les relations entre les adeptes sont marquées par la politesse, la retenue et bien entendu le secret. La tolérance, la confiance et le dévouement (il est rare qu'un adepte pressenti comme officiant et approché pour cela par la famille d'un récipiendaire refuse de répondre à l'appel) sont de mise. Ce dévouement peut aller jusqu'à l'abnégation. La générosité, du moins au cours de la célébration du culte, est exigée. Ainsi, un adepte portant une cruche de boisson alcoolisée (bière de sorgho, bière de bananes ou hydromel) et se rendant à cette célébration est tenu de laisser goûter à cette boisson toute personne rencontrée en chemin si elle le souhaite.

La célébration des rituels du culte, dont certains sont complexes, nécessite une bonne entente et une grande familiarité entre les adeptes qui, même socialement différents, jouent le jeu de cette familiarité, du moment qu'ils doivent officier ensemble. Notons aussi que le culte évolue sur une forme d'égalitarisme entre les sexes. Au cours d'un rituel, en effet, le chef des officiants peut être un homme ou une femme. Par ailleurs, certains esprits sont incarnés indifféremment par un homme ou par une femme suivant les circonstances ou les disponibilités des personnes présentes, ce qui, entre autres particularités du culte, démontre que le genre, dans le cadre du culte, se dégage de la réalité profane. Selon de Lame (1996), cet élément semble aller à l'encontre de toute suggestion d'androgynie des héros prônée par certains auteurs et que nous avons déjà évoquée précédemment.

Notons enfin que la formation rituelle du néophyte passe par l'apprentissage des arcanes et d'autres pratiques du culte, dont la langue secrète

et la mémorisation des différents textes rituels, invocatoires ou incantatoires et des chants, ce qui contribue à meubler l'esprit de l'initié. Rappelons enfin que le *Kubandwa* ne connaît pas de structure nationale. de Lacger (1939 : 277) dit à ce sujet :

« Cette sorte d'église n'a ni temples ni calendrier liturgique ni solennités statutaires ni festivités publiques et officielles. Le culte se célèbre dans l'intimité de la famille, parents éloignés et amis, y compris les devins, n'y participent que sur invitations personnelles. Le clergé officiant est recruté sur place parmi les parfaits du groupe ».

2.3. Qu'en est-il du culte et de l'au-delà ?

de Heusch, cité de nouveau (1966 : 163), nous dit à propos de Ryangombe :

« roi des *Imandwa* et héros tragique, [il] instaure en mourant une religion initiatique qui garantit le salut sur terre et dans l'au-delà. L'initiation aux mystères du *Kubandwa* assure la protection générale des *Imandwa* ; elle apporte aussi la promesse d'un sort privilégié après la mort. Les initiés se retrouveront en compagnie de Ryangombe et des siens au sommet du volcan éteint Karisimbi (*karisiimbi*), où leur existence est infiniment plus agréable que celle des *zimu* ordinaires ; on y passe le temps à boire et à fumer. Il est même possible que les autres *zimu* soient voués aux tourments des flammes dans le volcan voisin, encore en activité, le Nyiragongo (*nyiragoongo*) ».

En complément à ces dispositions du culte telles que les rapportent de Heusch ci-dessus et Arnoux (1912 ; 1913), d'autres sources nous disent que les esprits *Imandwa* habitent avec leur chef Ryangombe au sommet du volcan Muhabura (*-muhabuura [-habuur-]* ; Pauwels 1958 : 115). Les esprits des trépassés initiés au culte les rejoignent pour partager avec eux la félicité éternelle dans le calme de ce volcan, lui aussi éteint. Précisons que le cratère de ce volcan est dit « cruche de Ryangombe » par les autochtones de la région. Ces informations précisent que les esprits des gens qui, de leur vivant, n'ont pas pu accomplir tel vœu fait aux *Imandwa* (voir Rituel de la formulation des vœux – *Guhiga-higa*) attendent sur le volcan Karisimbi (sorte de purgatoire ?). Qu'attendent-ils ? Que leurs parents

encore en vie s'acquittent en leur faveur de cette obligation, ce qui apportera le salut à ces esprits en attente, salut qui les conduira auprès de Ryangombe sur le Muhabura. Les non initiés (*inzigo -zigo*) sont rejoints sur le volcan Nyiragongo par les esprits des initiés qui se sont comportés en renégats, en divulguant les secrets relatifs aux mystères du culte et de faux serments faits au nom de Ryangombe.

D'après ces mêmes sources, toute personne qui meurt passe devant un tribunal présidé par Binego. Le tribunal examine son cas : a-t-elle été initiée de son vivant ? Est-elle morte sans être initiée ? Est-elle morte étant en harmonie avec le culte ou avec une souillure ? (Cas de culpabilité évoqués au paragraphe précédent.) Le tribunal décide alors si l'esprit du trépassé mérite son admission aux côtés de Ryangombe, s'il doit attendre d'être lavé de sa souillure sur le volcan Karisimbi ou s'il doit aller brûler dans les flammes du Nyiragongo. de Lacger (1939 : 256) évoque de belle façon le séjour de Ryangombe et de ses *Imandwa* au Muhabura : « Ryangombe et ses suivants, revenus à la vie comme *bazimu*, prennent possession d'un domaine qu'*Imana* leur a réservé sur les pentes du Muhabura, une des montagnes de la chaîne des *Birunga*. Cet Eldorado tient à la fois des Champs Élysées, séjour des bienheureux, et de l'Olympe, palais des Dieux. Les *Imandwa* y coulent des jours exempts de misère, agrémentés par le *pombé* (bière), les danses, la chasse. Ryangombe a le pouvoir d'y accueillir tous les trépassés ; il les y convoque, n'exigeant d'eux que la foi en lui, suivie d'une initiation à sa secte ». Bien entendu l'*Imana*, Dieu, qui aurait accordé le domaine du Muhabura aux *Imandwa* relève d'une vision d'un religieux catholique, vision qui n'a rien à voir, ni avec le culte de Ryangombe ni avec les récits du mythe évoquant le même personnage et ses suivants et porteur de ce culte.

Le schéma ci-dessus, même s'il n'est tracé que par quelques versions du mythe de Ryangombe, dont celle d'Arnoux, semble sensiblement refléter la vision de certaines religions monothéistes, la religion chrétienne, entre autres. Selon cette vision, l'au-delà comprend en effet trois réalités : le paradis, le purgatoire et l'enfer. Dans la réalité rwandaise cependant, les adeptes du culte comme les non-initiés ne se soucient guère de cet au-delà dont

ils préfèrent parler le moins possible, préférant solliciter les bienfaits dans ce monde, qu'il est déjà bien assez difficile d'obtenir.

Un échantillon de prière-requête adressée à Ryangombe au cours de la célébration de l'un ou l'autre des rituels nous éclaire à ce sujet. À noter que cette prière accompagne un don fait à l'esprit-roi (cruche de bière, sacrifice d'un bovin, etc.) :

Sois toujours avec Imana (ou imana), Ryan-
gombe,
Sois-nous propice,
Vois ce nectar que nous te présentons,
Abaisse ton regard sur ces belles offrandes,
Sois notre victoire,
Donne-nous de subsister,
Donne-nous d'engendrer !
Donne-nous des biens, des vaches en fermage,
Fais-nous mûrir d'abondantes récoltes,
Donne-nous des enfants bien vivants !
Ne permets pas qu'en chemin nous tombions
sur un ennemi en armes,
Garde-nous des ensorceleurs, des revenants
masculins, tout comme des revenants fémi-
nins ! etc.

Et de Lacger de conclure (1939 : 292) : « Il ne s'agit, on le voit, que des biens de ce monde : longévité, fécondité, prospérité, santé, invulnérabilité. Cela ne veut pas dire que l'on n'espère pas en une vie meilleure dans l'au-delà, que l'on fasse fi de la perspective d'aller boire un jour le *refrigerium* dans « l'amphore de Ryangombé » – *intango ya Ryan-gombé*, que l'on assimile poétiquement au cratère lacustre du Muhabura. Mais cette gloire du temps à venir, il est oiseux d'en solliciter l'octroi : ce serait mettre en doute la solidité des promesses faites à la foi. La réunion à l'aréopage divin des *Imandwa* est chose acquise : il ne faut pas la remettre en question. Le disciple de Ryangombé est fidéiste, comme celui de Mahomet, comme le myste d'Éleusis ».

3. PRAGMATISME ET SAGESSE POPULAIRE FACE AU CULTÉ

Le bonheur parfait, constitué par la somme des bienfaits attendus, sollicités auprès de Ryangombe, ou de l'un ou l'autre de ses compagnons, est quasi impossible ou difficile à atteindre en totalité.

Les divinités invoquées ont beau être puissantes et généreuses, les prières, invocations et incantations ont bon être insistantes et convaincantes, dans le rapport « *do ut des* », « je (te) donne pour que tu (me) donnes », évoqué par Weber, ce qui est donné à la divinité n'est pas toujours suivi par ce qu'elle accorderait en retour. On meurt après avoir sollicité la vie, la progéniture souhaitée n'arrive pas et la femme stérile reste stérile malgré les offrandes et les requêtes faites aux esprits, et la maladie est bien souvent dans la famille. Quand le soleil reste trop longtemps dans le ciel, les esprits invoqués semblent impuissants à ramener la pluie, alors les récoltes attendues dépérissent et meurent, et les famines se déclarent. Autant de réalités de la vie qui, au Rwanda, ont forgé le pessimisme tenace dont fait preuve la population, qu'elle soit celle des initiés au culte de Ryangombe ou celle des non-initiés. Les uns comme les autres ont pu mesurer la limite de la puissance des *Imandwa* et la relativité de l'accomplissement des promesses faites à l'adepte au moment de son initiation. Les attentes des célébrations du culte et la dure réalité de la vie s'affrontent et cette réalité reste souvent plus forte. Chose étrange cependant, l'amertume qui appert de cette négativité n'a pas empêché le culte de croître et de prospérer à travers les années et de s'étendre à de plus en plus de régions du Rwanda. L'importance croissante du culte est attestée par le fait que la royauté *nyiginya* a fini par autoriser sa célébration à la cour royale, comme évoqué plus haut.

Cette négativité s'exprime à travers un certain nombre de proverbes. Le proverbe et/ou le dicton, on le sait, sont l'expression d'une vérité d'expérience de l'individu ou d'un groupe social, énoncée comme un résumé normatif formulé de manière lapidaire, elliptique, imagée et figurée. Il contient souvent un conseil de sagesse pratique et populaire commun à ce groupe. Les proverbes qui évoquent le culte de Ryangombe le font sans complaisance et souvent avec une franchise désabusée. Adeptes et non-initiés en sont arrivés à constater les limites d'un culte dont les divinités n'empêchent guère le malheur, la pauvreté et la mort de peser sur l'individu. Nous en donnons quelques-uns ci-après qui ont été groupés par thèmes.

a) *Le culte ne rend pas nécessairement heureux*

Proverbe en rwandais	Traduction littérale en français	Observations/Interprétation
<i>Indokóke sí iyabáanzwe.</i>	Le rescapé d'un malheur n'est pas nécessairement celui qui a été initié au culte.	En dehors du culte, on peut trouver le bonheur/L'ironie sur l'efficacité du culte de Ryangombe.
<i>Nyagupfa abaandwa izé.</i>	Celui qui est voué à la mort (proche) n'invoque pas les esprits communs à tout le monde.	Des fois, les esprits du culte ne répondent pas à ceux qui les invoquent de la même façon : il y a l'observance du rite et la chance.
<i>Imaándwa z'ábatindi zigira iyaázo miriinzi.</i>	Les pratiquants du culte voués à la misère ont leurs propres érythrines.	Les miséreux ne sont pas exaucés : la malchance s'acharne sur le malchanceux.
<i>Nyirándabiizi yapfúuye abáandwa.</i>	Celle-je-sais-tout est morte en invoquant les <i>Imandwa</i> .	Celui qui refuse de prendre conseil finit mal, si dévot aux esprits soit-il. Il vaut mieux compter sur le conseil d'un ami que sur la confiance dans les esprits.
<i>Ryaángoombe uraampishe muu ntabire ! – Uzáabaanzé uharuúnde imbágara !</i>	Ryangombe, cache-moi dans un guéret/ réponse : d'accord, mais commence par y entasser des sarclures.	Aide-toi et le ciel t'aidera (on peut se cacher dans les sarclures sèches entassées dans un guéret, encore faut-il qu'elles y soient d'abord entassées).
<i>Ryaángoombe y'ibiriibwa iba muu mbere.</i>	Ryangombe qui procure la nourriture se trouve au fond de la maison.	Pour pouvoir manger, il faut chercher la nourriture là où elle est et ne pas perdre son temps dans de vaines invocations aux <i>Imandwa</i> /Il faut invoquer la chance à l'endroit et en temps opportuns.
<i>Imaándwa y'iinká iba ku iriba.</i>	L'esprit protecteur des vaches se trouve à l'abreuvoir.	Pour avoir des vaches en bonne santé, il faut les engraisser et les soigner plutôt que passer son temps à invoquer les <i>Imandwa</i> pour elles.

b) *Le culte ne change guère l'état, le comportement et le caractère d'un adepte*

<i>Binégo by'úumwáanzi irabaandwa ntiivunúura.</i>	Un Binego ennemi officie, mais ne clôture pas.	Un ennemi reste un ennemi même quand il est un adepte du <i>Kubandwa</i> .
<i>Utágirá uwó asaangá asaanga záahaaze.</i>	Qui n'a personne pour l'accueillir trouve les officiants déjà rassasiés.	La solidarité des adeptes du culte n'est pas toujours évidente.

<i>Ahó imaándwa ya nyoko yabaanzwé uharya imvúuzo.</i>	Là où ta mère a officié, tu manges de la lie (de la bière de sorgho).	La générosité des officiants va d'abord vers les leurs/Plus couramment : là où l'un des tiens a de l'importance, tu te sens à l'aise.
<i>Umubábaro mutiindi uteera umugabo kwaambaza Ryáangoombe ry'ú mugoré yaséenze.</i>	Une nécessité extrême fait qu'un mari implore le secours d'un Ryangombe incarné par la femme qu'il a répudiée.	Le fait d'incarner Ryangombe ne fait pas oublier le tort subi. Mais aussi : la nécessité extrême vous pousse à vous adresser à qui vous avez fait du tort.
<i>Ryaángoombe ryaa múkeebá uraampe kubyáara ! N'áabó wabyáaye ndamikwa !</i>	Ô Ryangombe de ma rivale, accorde-moi la progéniture ! Réponse : je te jalouse déjà pour les enfants que tu as eus !	Quoi qu'on dise de l'affabilité de Ryangombe, la personne qui l'incarne n'en devient pas pour autant l'ami de son ennemi/On ne demande pas de faveur à un ennemi.
<i>Imaándwa y'inda ibaandwa bóose.</i>	L' <i>Imandwa</i> du ventre ne connaît pas d'impies.	Dans le domaine du manger, pas de distinction.

c) Les inégalités sociales subsistent, même au sein du culte de Ryangombe

<i>Insuúzugurwa ntiibaandwá Binégo.</i>	Le méprisé n'incarne pas Binégo.	On ne confie pas un rôle important à quelqu'un qu'on méprise/Donc, même au sein du culte des <i>Imandwa</i> , le statut social des gens compte.
<i>Uwaámbaye rwizá arabaaandwa.</i>	Qui porte une belle peau officie dans le culte de Ryangombe.	Les apparences comptent, même au sein du culte de Ryangombe.

d) La nécessité des circonstances peut pousser l'officiant du culte à changer d'attitude

<i>Ahó byaangiye imaándwa irarwaana.</i>	Quand la situation se complique, l'officiant du culte de Ryangombe en vient aux mains.	Les gens paisibles peuvent eux aussi être poussés à la colère/Celui qui incarne un <i>Imandwa</i> doit se montrer bienveillant et ne vouloir du mal à personne. Mais si on le pousse à bout, il se défend.
--	--	--

e) Le culte de Ryangombe a ses limites

<i>Ryáangoombe ihimba ahó ihaawé intébe.</i>	Ryangombe fait étalage de sa force là où on lui a donné un siège.	La puissance de Ryangombe a ses limites. (On cherche à en imposer davantage à ceux qui manifestent du respect et de la crainte).
<i>Ryáangoombe yó ntígirá ahó iryaangóombera ?</i>	Ryangombe n'a-t-il pas où agir en Ryangombe ?	Tout secours suppose une occasion favorable et un moment opportun/ Ryangombe ne refuse jamais de secourir celui qui l'invoque ; mais encore faut-il qu'il puisse agir.

f) Le rituel de la Collecte (Ugusega-seega) peut être incommode pour ceux à qui les Imandwa quémandeurs s'adressent

<i>Uwó zidaseegá agira ati : « nizikoméze zibaandwé ».</i>	Celui à qui les officiants du culte ne demandent rien dit : « Qu'ils continuent à officier ».	Le quémandage des officiants du culte peut se révéler incommode pour ceux à qui ils s'adressent/La souffrance d'autrui n'incommode pas.
--	---	---

CHAPITRE IV

INTERDITS RELATIFS AUX CULTES DE RYANGOMBE

1. L'INTERDIT EN GÉNÉRAL

Dans le document non publié *Imihango y'Imigenzo niy'Imiziririzo mu Rwanda, yerekeye ku bantu, yerekeye ku bazimu* rédigé par Bigirimwami (1974), et qu'on peut essayer de traduire par « Les Rites, les Usages coutumiers et l'Observance des interdits concernant les vivants et les morts », l'auteur nous dit qu'au Rwanda les rites et l'observance des interdits sont nombreux. Ils sont liés à des individus, à des groupes humains, à des animaux et à des objets (hommes, femmes, enfants, vaches, barattes, pots à lait, des armes...), à telle ou telle autre région du pays. Ils sont organisés et exécutés variablement, tout cela dans la poursuite d'objectifs nombreux que les Rwandais veulent atteindre et qui peuvent se résumer ainsi : mener une vie tranquille, avoir de la richesse et une bonne progéniture, éviter la maladie ou la combattre quand elle est déclarée, éviter une mort prématurée... L'auteur précise que les rites et les interdits étaient beaucoup plus nombreux avant l'arrivée des Européens, que beaucoup disparaissent ou ont disparu depuis lors (ceux liés à la vache, par exemple, dont la dimension sociopolitique et économique d'antan a fort régressé). Il ajoute que certains subsistent et de nouveaux apparaissent liés à la vie moderne et les comportements qu'elle induit. Dans le développement de son travail, Bigirimwami aborde aussi, bien évidemment, les rites et les interdits liés au culte de Ryangombe et à celui des ancêtres.

Reveyrand-Coulon et Guerraoui (2006) complètent ce tableau en précisant que l'interdit contribue aux limites organisatrices de la psyché. Il proscribit et prescrit. Il est acte d'autorité : en amont, il fonde l'autorité ; en aval, il la légitime quand elle défaille. Il indique les points butoirs à partir desquels il faut composer et aménager, donc se constituer en sujet. Il est à l'interface du subjectif et du culturel. Familles et espaces d'éducation sont porteurs d'interdits. Selon les cultures, ils prennent des formes localement variables. Ils portent sur le corps, les lieux, les gestes,

etc. Ils s'insèrent dans des cycles individuels (interdits liés à la naissance de l'enfant, à l'état du nourrisson, au cérémonial du mariage, au cycle menstruel chez la femme...) ou dans l'organisation sociale plus générale, comme les interdits alimentaires ou ceux liés aux saisons des semailles et des récoltes.

P. Smith (1979 : 15), qui considère les interdits comme des « allergies symboliques », précise, à propos des interdits rwandais *imiziro* :

« Les Rwandais distinguent parfaitement bien au moins trois types d'interdits ou, plus exactement, de transgressions : ce qui est défendu, "empêché", de façon plus ou moins contingente, par une autorité quelconque ; ce qui est "mal" ou "mauvais" de façon permanente, c'est-à-dire ce qui implique généralement des conséquences sociales fâcheuses comme, par exemple, le meurtre, le vol, le mensonge ; il s'agit là pour eux de maux sociaux plutôt que moraux, et si le voleur parvient à échapper à la répression, c'est peut-être un mal social, mais c'est surtout une réussite de l'intelligence, non un échec moral ; enfin, ce qui relève des *imiziro*, c'est-à-dire de la sanction immanente ».

Au Rwanda, l'interdit de ce dernier type, surtout en tant qu'acte prohibé, ne peut s'accomplir, sciemment ou non, sans attirer sur le contrevenant de fâcheuses conséquences, d'ordre physique ou moral. Chaque interdit transgressé entraîne une conséquence déterminée : mort, lèpre, hydropisie, diverses autres maladies de la peau, la non-fécondité de la femme, etc. L'interdit étant impérieux dans ses proscriptions et prescriptions, ménage, lorsque la « faute » a été commise, celle-ci parfois d'ordre purement métaphorique, des « issues de secours » que sont les rites de purification dont, par exemple :

- l'accomplissement d'un rite déterminé commandé ou dirigé par les spécialistes de l'invisible suivant le domaine où se situe l'interdit : relations

sexuelles d'une personne non avisée avec un partenaire tabou, consommation de tel aliment prohibé, mise à mort d'un animal tabou ;

- l'accomplissement d'un geste inverse à celui qui fait l'objet de l'interdit : si on arrache une plante qu'il est interdit d'arracher, il faut la replanter ;
- la consommation du breuvage magique, à base végétale, dit « *isubyo* » (-*súbyo*), du verbe « *gusúbya* » – cesser, se calmer –, suivie d'une relation sexuelle avec son conjoint ou son remplaçant légitime, relation qui clôture plusieurs rites au Rwanda, étant considérée comme un acte résorbant la souillure survenue. Notons que ce breuvage vaut aussi pour le cas d'un événement insolite *ishyano*, événement de la nature ou fait inquiétant qui se produit indépendamment de la volonté ou de l'action de l'homme et sort des normes, ébranlant l'équilibre de la vie, des êtres et des choses, de sorte que la rupture de cet équilibre est perçue comme mettant en danger la société et son insertion dans l'environnement naturel : la foudre qui frappe une personne ou ses biens produit une souillure chez cette personne, la perte d'un enfant qui introduit la mort dans la famille, un nourrisson dont les premières dents poussent sur la mâchoire supérieure, un chien qui s'assoit sur le siège de son maître, un ibis bronzé qui se pose sur le toit d'une maison¹.

Peut-on échafauder une théorie sur l'origine des interdits, pour le cas du Rwanda, du moins ? En tant qu'« acte d'autorité », l'interdit est-il le résultat d'une expérience malheureuse ? Selon Bigirimwami (1964 : 5-10), l'interdit naît de la superstition : un enfant malade est supposé être guéri, car il portait une amulette. Cet auteur ne creuse cependant pas le sujet de cette fausse causalité pour nous dire pourquoi l'enfant portait déjà une amulette. Il fait bien, cependant, d'évoquer le fameux sophisme *Post hoc, ergo*

propter hoc (Après cela, donc à cause de cela) qui semble être à la base des interdits, des superstitions et de maintes croyances erronées. Ainsi donc, tel interdit serait né par la suite d'un événement triste qui se serait produit dans le passé et dont les conséquences furent fâcheuses, alors même que « la séquentialité ne permet pas plus d'établir une probabilité de causalité que les corrélations » (Smith 1979). Ainsi :

- si une personne est morte après avoir été mordue par un chien, on établit une causalité entre la morsure et la mort de la personne mordue, et cet animal devient, avec le temps, tabou pour la famille du mort ;
- les forces de la nature et l'effroi qu'elles causent peuvent aussi être à la base de la naissance d'interdits : quelqu'un fumant la pipe au cours d'un orage est frappé par la foudre : on en déduit qu'il est dangereux de fumer la pipe au cours d'un orage, car ainsi on s'attire la colère de ce roi d'en haut. Avec le temps et les oui-dire, la causalité entre le fait et l'événement s'établit.

Nous concluons ce paragraphe avec Smith (1979 : 19) qui estime :

« L'immense majorité des interdits, cependant, portent en eux-mêmes la raison de leur efficacité. Nul besoin dans ce cas d'évoquer quelque anecdote historique ou pseudo-historique. On se contente de dire qu'on doit globalement aux anciens la formulation de ces *imiziro*. Ils auraient remarqué que faire certaines choses dans certaines conditions avait en général des conséquences néfastes et auraient formulé ces incompatibilités à l'intention des générations futures, leur léguant ainsi un trésor de mesures préventives précises. On nous présente donc ici comme le résultat d'observations quasi expérimentales ce qui relève en fait d'un savoir ou d'une expérience purement symboliques. Entre les interdits d'origine anecdotique qui deviennent des normes permanentes et les interdits intemporels qui n'accèdent à la conscience et à la formulation qu'à un moment de l'histoire, la frontière est souvent floue, d'autant plus que les traditions historiques rwandaises se réfèrent constamment à ces deux types de raisonnement pour expliquer les avatars et le développement des institutions, en dehors même du domaine propre des *imiziro*. »

¹ de Lame, évoquant Smith (1979 : 41), complète ce tableau en précisant : « Dans ce système (symbolique rwandais), il n'y pas de place pour l'intentionnalité et la parole n'est pas conçue comme une traduction de la pensée, mais comme une action qui rend efficaces des pensées "inexistantes" avant d'avoir été préférées. L'*umuziro*, en opérant de distinctions que dans l'action, ne vise et n'aboutit guère qu'à régir la pensée en modelant, en enrichissant et en contrôlant les évocations de vie et de mort. »

2. LES INTERDITS DANS LE CULTES

Les interdits dans le culte de Ryangombe visent principalement à témoigner du respect dû aux esprits, aux personnes et aux objets du culte. Beaucoup d'entre eux sont en rapport avec le mythe et notamment avec certains myèmes tragiques comme la mort du roi des *Imandwa* ; d'autres sont liés aux rites. Il y a des interdits considérés comme généraux, observés par les adeptes même en dehors de la célébration des rituels. D'autres sont spécifiques aux diverses cérémonies. La liste reste ouverte.

2.1. Interdits généraux

1. On ne mange pas du buffle ni de l'antilope. D'une version du mythe à l'autre, l'un ou l'autre de ces animaux aurait tué Ryangombe.
2. On ne mange pas d'ingrédients à base de sang, qui rappelle celui versé par Ryangombe avant de mourir. La transgression de cet interdit entraîne des pustules sur le corps².
3. On ne boit pas du lait dont le barattage a échoué dans la fabrication du beurre. Les esprits du culte, êtres parfaits, s'opposent à tout ce qui revêt un caractère d'imperfection.
4. On ne boit pas du lait dont la vache vient d'être saillie, car il est réputé impur. En boire entraîne des desquamations.
5. On ne prête pas un serment faux au nom de Ryangombe ou par le breuvage magique *ubwahuro* (-*áhuro*). Ce serait afficher un comportement irrespectueux envers le roi des *Imandwa* ou envers l'objet du culte qu'est le breuvage en question.

2 À propos des maladies de peau supposées être causées par la transgression de tel ou tel autre interdit, de Lame (1996 : 69) nous dit, dans un cadre élargi au-delà du culte de Ryangombe : « Les *amahumane* (ces maladies) ne résultent pas de n'importe quelles transgressions et n'atteignent pas n'importe quelle partie du corps. Ce sont des maladies de peau, c'est à dire des maladies de l'enveloppe corporelle ; elles frappent les transgressions liées à l'ouverture et la fermeture d'espaces sociaux, c'est-à-dire à l'identité, comme le renversement des relations au sein du couple, l'inceste et le cannibalisme symboliques. Les *amahumane* frappent, par exemple, celui qui consomme des viandes représentant un lien avec les ancêtres, le foie pour certains clans, le mouton pour tous... ou encore celui qui ne respecte pas l'interdit des relations sexuelles en période de deuil et se met ainsi hors culture, etc. »

6. On ne mange pas de la viande de lièvre, sous peine d'être couvert de pustules. Un des ornements du roi des *Imandwa* est la queue de lièvre qu'il porte au front.

7. On est tenu de garder le secret du culte. Au cas où l'on se rendrait coupable de sa divulgation, on aurait le corps couvert de plaies.

8. Pour la même raison et avec les mêmes conséquences, on ne doit pas évoquer son initiation devant les profanes.

9. Dans certaines régions, l'adepte ne boit pas du lait de chèvre, notamment dans le Bwanamukari, au sud du Rwanda. D'ordinaire, cet animal est mangé par les basses couches de la société alors qu'en général il est méprisé par les Rwandais. L'appartenance au culte anoblit moralement.

10. Un enfant dont les premières dents n'ont pas encore poussé ne peut être initié. Il est nommé *ikibumba* (-*buúmba*), « être imparfait ». Son développement d'humain est incomplet.

11. Un enfant qui est initié avant le sevrage ne tête plus. Celui qui l'est avant l'âge de la puberté³ ne court plus nu et doit porter un vêtement. Par l'initiation, à quel âge qu'on soit, on devient adulte.

12. Un célibataire⁴ ne peut organiser une séance de célébration du culte ni servir de parrain. L'organisation d'une séance du culte et le parrainage entraînent tous deux un tabou dont les suites sont annihilées par l'acte sexuel entre les conjoints. Un célibataire se trouve dans l'incapacité d'avoir des rapports, n'ayant pas de conjointe.

13. Si un fils ou une fille s'initie à l'insu de ses parents, ceux-ci sont exposés à la mort par ce qu'ils sont privés de la copulation rituelle qui prévaut en cette circonstance.

14. Nul ne peut être initié plus d'une fois, cela lui apporterait une mort subite.

15. Fumer dans une pipe en terre non cuite entraîne des pustules.

3 Âge auquel les enfants du Rwanda commençaient à se vêtir.

4 Célibataire : ici, on vise le jeune homme en âge de se marier, mais qui ne l'est pas encore. L'interdit peut s'étendre à un homme d'âge mûr, mais qui ne s'est jamais marié et n'a donc pas de descendance légitime.

16. Boire de la bière dans laquelle une pipe est tombée entraîne des pustules.

17. Si on boit avec un chalumeau sens dessus dessous, on attrape des pustules.

18. Le roi du Rwanda et le prince héritier ne s'initient pas au culte. Un roi n'en vénère pas un autre, ce serait lui témoigner sa soumission et ainsi lui céder sa dignité.

2.2. Interdits spéciaux (observés lors de la célébration du culte)

1. Une famille qui a organisé une séance de célébration du culte ne barricade pas l'entrée de l'enclos tant que la séance n'est pas encore levée. Le faire serait empêcher les esprits d'entrer et d'agir en faveur de la famille.

2. Sous peine d'attraper la lèpre, on ne brûle pas les feuilles de bananier dont les officiants se sont parés.

3. En présence de son parrain, un adepte qui incarne Ryangombe porte le sarment de momordique au cou plutôt que sur la tête, par signe de respect.

4. À l'exception des frères et sœurs, les séances de célébration du culte sont organisées pour un seul récipiendaire à la fois.

5. Un adepte non confirmé qui incarne un esprit ne ceint pas sa tête de momordique, mais d'une feuille de cypéracée *igikangaga* (-káangagá).

6. Au cours des cérémonies, il n'est pas permis de passer entre les personnes récipiendaires d'une séance commune de rites. Cela diviserait les esprits qui possèdent lesdites personnes, cette possession étant commune.

7. Pour ne pas s'exposer à la lèpre, un adepte qui n'est pas confirmé ne se chauffe pas au même feu de bois allumé à côté de l'arbre sacré (érythrine) que les adeptes confirmés.

8. Au cours des rites d'initiation, les adeptes non confirmés ne contournent pas l'érythrine sacrée pour la bonne raison que, n'ayant pas encore été confirmés, ils n'ont pas encore atteint la perfection nécessaire.

9. Lorsqu'un fils ou une fille officie, la mère ou le père qui manifeste de la satisfaction à voir son enfant officier attire sur celui-ci une mort prématurée. Elle ou il doit donc s'en tenir à la réserve et à la discrétion.

10. L'officiant ne fume pas avec une pipe sans tuyau. Il est tenu à en emprunter une à quelqu'un de l'entourage. S'il n'y a pas d'autre solution, il peut se permettre de l'utiliser quand même, notamment quand le tuyau est perdu ou cassé au cours des cérémonies, mais il le fait à ses risques et périls.

11. Un adepte non confirmé ne boit pas à la cruche rituelle (cruche de Ryangombe) aussi longtemps qu'elle est déposée sur le défoncement apprêté pour la séance du culte en cours.

12. Les adeptes non confirmés ne mangent pas le gros intestin de la bête sacrifiée (un bovin). Ils attraperaient des pustules sur le corps. Ce morceau de viande, qui intervient dans certains rites de la séance, est partagé entre les officiants, au même titre que certains autres morceaux de la bête.

13. Les adeptes non confirmés n'accomplissent pas le rite consistant à marcher sur le corps de la bête sacrifiée. Cela causerait la mort des vaches de la personne pour laquelle la séance a été organisée.

14. Un adepte non confirmé ne boit pas de la bière qu'on sert à l'issue du rite du mariage rituel (entre le récipiendaire et le roi des *Imandwa*).

15. Un adepte non confirmé ne participe pas au rituel de la quête, il s'attirerait une mort prématurée.

16. Les officiants ne boivent pas de petit lait. On dit que le barattage (pour la fabrication du beurre) « fatigue » le lait. Les officiants évitent toute activité qui fatigue.

17. Les officiants ne mangent pas de morceau de viande saignant, en souvenir du sang versé par Ryangombe au moment de sa mort.

18. À l'exception de l'officiant qui incarne Nkonjo, les officiants ne mangent ni les patates douces ni les petits pois. Cette nourriture, incompatible avec la dignité des *Imandwa*, est le lot de cet esprit traité en paria. Dans le mythe de Ryangombe, la mère de ce dernier, Nyiraryangombe, a voulu que Nkonjo soit traitée en paria par ce que, venant annoncer la mort du roi des *Imandwa*, elle s'est d'abord empressée de manger avant d'annoncer à la reine mère le trépas de son fils.

19. Un adepte non confirmé ne touche pas à l'écuelle destinée à un officiant confirmé. S'il le fait, il attrape des pustules sur le corps.

20. Un adepte qui n'a pas encore sacrifié aux *Imandwa* et celui qui est lié par un vœu portant sur l'offrande d'une bête ne touchent pas à tout ce qui a été en contact avec une bête sacrifiée tant que dure la séance relative à cette dernière. Le faire serait s'attirer une mort soudaine.

21. Un adepte qui n'a pas encore sacrifié aux *Imandwa* ne joue pas le rôle de parrain dans le rituel du sacrifice.

22. Toute personne membre d'une famille qui organise une séance de célébration du culte doit, sous peine de mort, boire de la bière ou manger de la viande qu'on offre aux *Imandwa* lors de la fête des prémices ou de l'accomplissement d'un vœu.

- Si elle ne boit pas de bière, on plonge un chalumeau dans la cruche rituelle et, après l'avoir retirée, on en touche sa langue.
- Si elle ne mange pas de viande, on laisse tomber du jus de ladite viande dans la bière qu'on lui sert à boire. Ou alors on plonge une feuille d'érythrine dans ce même jus et on en touche sa langue.
- Si elle ne prend aucune des deux, on lui sert de la nourriture dans laquelle on a laissé tomber une goutte de bière et une goutte de jus de la viande offerte aux esprits.
- Pour les absents, on met de côté un peu de bière et de viande. S'ils ne sont pas attendus dans un avenir proche, on met de côté un des chalumeaux qui a servi pendant les cérémonies après l'avoir trempé dans du

jus de la viande sacrificielle. Le jour où ils reviennent, on leur sert de la bière bue avec ce même chalumeau. Quand ceci n'est pas observé, les personnes intéressées doivent accomplir des rites de purification. En attendant, ces personnes doivent s'abstenir de tout rapport sexuel.

- Si une personne membre de la famille religieuse (celle du parrain ou de la marraine) n'invite pas un adepte, membre de cette famille, à une séance de célébration du culte, elle le prive, par le fait même, du partage sacré. Pour ne pas encourir les conséquences de cette non-participation, il s'agit d'accomplir un rite de purification.

23. L'adepte qui n'a pas encore accompli un vœu portant sur l'offrande d'une bête ne joue pas le rôle de parrain dans un rituel analogue. S'il le faisait, les *Imandwa* lui réclameraient leur dû.

24. Si l'on mange de la viande provenant d'une bête sacrifiée aux *Imandwa* avant l'officiant qui incarne Ryangombe, on mourra le corps éclaté.

25. Pendant les cérémonies, un officiant ne peut se livrer à un acte sexuel. S'il se le permet, cela porte atteinte à la santé de l'organisateur de la séance ou écourte la vie de ce dernier.

26. Un officiant ne peut se livrer à des activités autres que celles liées au culte. Si faire autre chose devient nécessaire pour lui, il agit de manière inversée par rapport à la manière habituelle : pour ouvrir une porte par exemple, il lui tourne le dos et la pousse avec son derrière ; pour emmancher une houe, il la retourne ; avant de manger, il ne se lave pas les mains, etc.

CHAPITRE V

ASPECTS SACRAMENTEL ET FESTIF DES RITUELS

Comme l'indique le titre de ce chapitre, nous comptons aborder les rituels du culte de Ryangombe et accorder une brève description à chacun d'eux. La célébration peut se dérouler dans un cadre restreint avec des offrandes privées faites à tel ou tel autre esprit *Imandwa*, avec une recommandation personnelle ou des prières faites par les adeptes à ces esprits, individuellement et discrètement. Mais la célébration peut aussi être menée dans un cadre élargi avec des séances organisées, chacune incluant son rituel déterminé, et dans lesquelles on invite des membres du lignage, plus souvent de la famille, des amis et quelquefois des spécialistes liturgistes, étrangers à la famille, dont on connaît l'efficacité et l'autorité dans le déroulement des rituels. L'organisation d'une séance du culte est rarement de l'initiative d'un individu. Elle émane souvent de la volonté d'un esprit *Imandwa* ou de celle de l'esprit d'un ancêtre de l'adepte, volonté perçue par un devin.

Certains rituels ont un caractère sacramentel, en ce sens qu'ils changent ou perfectionnent l'adepte. Ces rituels sont l'Initiation, les Agapes, la Confirmation, le Sacrifice d'une bête et la Pénitence. D'autres ont davantage une allure de fête familiale organisée, soit en vue de s'attirer les faveurs des esprits du culte, soit en vue de remercier les esprits pour une prière exaucée ou une faveur accordée. Bien que différents, les rituels du culte sont conduits presque tous par les mêmes spécialistes liturgistes, recourent aux mêmes objets du culte, comprennent les mêmes prescriptions alimentaires, y compris les boissons, et ont en commun certains rites qui seront ici mis en évidence, afin de ne pas devoir les répéter au niveau de chaque rituel. Les rites particuliers apparaissent au dernier paragraphe de ce chapitre.

À quelques particularités près, les rituels du culte sont homogènes à travers tout le pays. Cette homogénéité avait été constatée par Arnoux en 1912, après avoir confronté les pratiques en usage dans le Nduga (centre du pays), le Gisaka (est du pays), le

Murera (nord du pays), le Bugoyi (nord-ouest) et le Kinyaga (sud-ouest). Il écrit à ce sujet (1912 : 275) : « [...] les quelques particularités [...] sont un éloquent confirmatif en faveur de l'unité qu'elles font mieux ressortir ». Les rites sont liés, chacun, à un symbolisme particulier. Certains de ces symbolismes sont clairs et facilement interprétables, d'autres se révèlent plus opaques et difficiles à saisir. Certains adeptes, plus perspicaces, saisissent le sens des cérémonies dont ils suivent le déroulement, d'autres se contentent de suivre ce déroulement sans se poser trop de questions sur le symbolisme. Les fondateurs du culte, quels qu'ils soient, n'ont pas songé à communiquer le sens des rituels aux générations futures.

1. BRÈVE PRÉSENTATION DES RITUELS

1.1. Les six rituels généraux

L'initiation

Initier au culte de Ryangombe se dit « *kwatura* » (-*áatur-*), qui se traduirait par « installer pour la première fois les esprits du culte dans une personne », « ouvrir cette personne (*inzigo -zigo*) : ennemi, objet de vendetta, aux esprits *Imandwa* ». Avec ce rituel, le profane récipiendaire devient un temple des esprits *Imandwa*, qui prennent possession de lui. Ces esprits se disent alors *inyataruhanga* (-*átarútuhaánga*) : « fendeurs de front », au moment de l'initiation. Mais, le nouvel adepte ne leur inspire pas encore grande confiance. Ils doutent de sa fidélité et ne se fient pas totalement à lui. Dans cet état, les esprits sont nommés « *intende* » (-*teénde*), « ballottants », parce qu'ils ne sont pas encore sûrs de leur nouvel habitat. C'est la raison pour laquelle le nouvel adepte devra, tôt ou tard, être confirmé. Pour le moment, il est un adepte spirituellement « maigre », *uruzingo* (-*zilingo*), ou, adepte mineur, *imandwa nto* (-*maándwa -tó*). Il n'est pas encore autorisé à incarner les esprits du culte. Il assiste aux cérémonies, mais n'officie pas, d'où les interdits le concernant, que nous avons évoqués plus

haut. Quoi qu'il en soit, l'initiation est à la fois une nouvelle naissance et un mariage mystique du récipiendaire avec le roi des *Imandwa*, au terme d'une mise à mort rituelle (voir rites, au chapitre suivant). Le nouvel adepte entre dans une nouvelle famille après avoir renié symboliquement l'un des interdits liés à la prohibition de l'inceste. Il devient à la fois un enfant et une épouse de Ryangombe, quel que soit son sexe, et il est placé sous sa protection.

On peut subir l'initiation pour son propre compte. On peut la subir à la place d'un enfant qui n'a pas encore l'âge de raison et ceci lorsque les circonstances l'exigent (lorsque, par exemple, l'enfant doit à tout prix bénéficier de la protection des esprits *Imandwa* pour sa survie). On peut aussi la subir à la place d'un malade à bout de force ou à la place d'un trépassé de qui les esprits du culte exigent le rituel. Lorsque l'enfant aura grandi et que le malade sera rétabli, ils devront l'un comme l'autre être instruits des mystères et pratiques du culte et pourront prendre part aux autres rituels. En ce qui concerne le défunt, les exigences du culte s'arrêtent là. Notez que les cérémonies de l'initiation durent toute la nuit, tant elles sont nombreuses.

Les agapes

Le rituel des agapes se dit « *kugaburira imandwa* » (-*gaburir-*), « nourrir les esprits *Imandwa* ». Il a lieu quelques jours après l'initiation et a pour but de parfaire l'éducation liturgique du nouvel adepte, éducation qui a commencé au moment de l'initiation. Le nouvel adepte est testé ; quand il a oublié, on lui rappelle, quand il hésite, on le rassure, quand il ne sait pas, on lui apprend. La séance des agapes se déroule la nuit, dans la bonne humeur, en mangeant et en buvant, le tout rehaussé par la danse et le chant. Les cérémonies s'étendent sur une nuit.

La confirmation

Il existe trois périphrases rwandaises pour évoquer ce rituel. On dit « *gusubira ku ntebe* (-*súbir-tébe*) », « retourner sur le siège (ou sur le trône) », « *gusubira ku muriinzi* (-*riinzi*) », « retourner à l'arbre protecteur » (érythrine sacrée), ou tout simplement « *gusubiraho* (-*súbirahó*) », « y retourner ». Dans les trois cas, il s'agit de reprendre le processus là où on l'avait laissé, incomplet, inachevé, au moment du ri-

tuel de l'initiation. Lorsque le récipiendaire a encore ses deux parents, l'esprit Ryangombe, incarné par l'un d'eux, est assis sur le siège (ou le trône) du roi des *Imandwa* tandis que le récipiendaire est conduit vers l'arbre sacré pour les rites essentiels qui doivent y être exécutés.

Par la confirmation, le récipiendaire devient un temple sûr des esprits. Il sort de son état chétif et devient grand et fort. Il est alors reconnu comme étant un adepte majeur (ou d'âge mûr), *Imandwa nkuru* (-*kurú*). Il est désormais autorisé à officier, notamment à côté de l'arbre protecteur, avec les autres adeptes majeurs. Il est désigné par le terme « *Impangamurinzi* (-*haangamuriinzi*) », « l'affrontant de l'érythrine », cela en vertu du pouvoir d'officier que lui confère ce rituel. C'est également à l'issue de la confirmation qu'il reçoit son nom rituel, qu'il gardera dans toutes les célébrations du culte jusqu'à sa mort. Le chanoine de Lacger, en phase avec Arnoux, évoque ce « sacrement » de la confirmation : « *Gusubira ku ntebe* signifie mot à mot “retour au trépied”. C'est le rite dans lequel un “noué” s'assied de nouveau sur le siège pour une sorte d'ordination : d'où le nom de *uwasubiyeho* – “rassis” – “celui qui s'est assis deux fois” – qui marque son grade. C'est un accompli, investi du pouvoir exclusif d'administrer le *kwatura* et de créer des ministres tels que lui. C'est par les rassis que l'ordre peut se perpétuer ». « Il est peu de Banyarwanda établis en ménage, observe Arnoux, qui n'aient pas été initiés au *Kubandwa*, qui ne soient des noués ; mais il y a moins de rassis : on hésite devant les frais de l'ordination » (Arnoux 1912 : 840).

de Heusch élargit ce tableau en nous précisant que l'accession au second grade est un détachement plus accusé de la société profane. Depuis son initiation, l'enfant a grandi et mûri. Lorsque les rites de confirmation organisés sous l'érythrine sont terminés, qu'il quitte cet arbre sacré et part escorté, en procession, vers la case familiale, le récipiendaire franchit symboliquement une rivière imaginaire après avoir payé à Mugasa, le passeur d'eau, la taxe de traversée. Mugasa le conduit alors vers le rivage mystique du royaume du bonheur. Là, il est un *Imandwa* complet, fort et indépendant, prêtre du culte et médium, jouissant de l'immunité des *Imandwa* et de toutes leurs prérogatives. Dans ce royaume, il n'a qu'un seul maître : Ryangombe (de Heusch 1966 : 194-195).

La formulation des vœux

Les rituels de l'initiation, des agapes et de la confirmation impriment chez l'adepte un caractère ineffaçable et de ce fait, n'ont lieu qu'une seule fois dans sa vie. Par contre, le *Guhiga* (-*hig*-), ou formulation de vœux, et son complément obligé le *Guhigura* (-*higur*-), ou exécution de vœux, sont répétitifs, occasionnels, conditionnels. Sur le conseil d'un devin ou spontanément, un adepte décidé à formuler un vœu apprête de la bière, invite deux personnes de son entourage (membres de la famille, amis) dont il connaît les capacités dans le domaine de célébration des rituels du culte. L'un des invités est appelé à incarner Ryangombe, l'autre à servir de témoin.

L'adepte incarnant Ryangombe commence par se métamorphoser : de simple mortel qu'il était, en se parant des insignes du roi des *Imandwa*, qui ont été apprêtés pour cette occasion, il devient roi. On place devant lui une cruche de bière dans laquelle se trouvent deux chalumeaux. L'hôte s'agenouille devant Ryangombe, bat les mains trois fois et dit : « La divinité soit avec toi, ô Ryangombe ». Ryangombe mugit. L'hôte lui adresse sa demande et ajoute : « Si j'obtiens ce que je demande, je t'offrirai une cruche de bière (ou je te sacrifierai un bovin, ou une autre promesse...). Si je manque à ma promesse, je jure devant ce témoin que je sois tué par l'épée de Ryangombe ». Ryangombe acquiesce en mugissant de nouveau et ce rituel, qui est très court, prend fin. Ryangombe dépose ses insignes et redevient simple mortel. Lui et ses compagnons s'adonnent tranquillement à la consommation de ladite bière. Selon les cas, l'adepte peut se trouver dans telle situation qui le pousse à implorer Ryangombe sans aucune circonstance de lieu et sans la moindre solennité. L'adepte peut aussi formuler les vœux plus d'une fois, lorsque les circonstances l'obligent, l'essentiel étant qu'il trouve « un terrain d'entente » avec le roi des *Imandwa*. Les circonstances qui prévalent pour la formulation des vœux sont nombreuses : maladie, difficultés face à un procès important, quelque chose de convoité, souhait d'avoir un enfant après une longue période de stérilité, difficultés dans l'ancien contrat du clientélisme pastoral *ubuhake*, voyage en vue, etc. Cette formulation de vœux est adressée à Ryangombe, en général, mais peut être

aussi adressée à un autre esprit *Imandwa* pour lequel l'adepte a une dévotion particulière (avec *Nyabirungu* ou *Kagoro* pour les chasseurs, *Serwakira* pour les éleveurs de bovins, *Umuzana* pour les servantes, *Umurengetwe* pour les apiculteurs, *Nkonjo* pour les agriculteurs, etc.). Néanmoins, le vœu adressé à l'un ou l'autre esprit doit obligatoirement passer par Ryangombe, qui se porte garant de la faveur souhaitée et sollicitée.

L'accomplissement des vœux

Lorsque la faveur demandée aux *Imandwa* a été obtenue (récoltes abondantes, santé, fécondité, procès gagné, voyage qui s'est terminé sain et sauf, troupeau de vaches échappé à une épizootie, etc.) l'adepte bénéficiaire, s'il en a les moyens et si les circonstances le permettent, s'acquitte de ses engagements. Cependant, surtout si le rituel de cet accomplissement des vœux est imposant, comme le sacrifice du bovin, bénéficiaire des conseils d'un devin et de la présence de celui-ci s'avère indispensable. L'accomplissement des vœux se passe sous l'érythrène ou dans la case familiale. Quand l'offrande à faire est celle d'une cruche de bière de sorgho, la séance y étant relative est dite « *guhigura intango* (-*higur*- *-taango*) », « s'acquitter de la cruche de bière promise », séance expédiée en une journée. Quand l'offrande porte sur le sacrifice d'une bête, on parle de « *kumara urubanza* (-*mar*- *-baanza*) » : régler un différend, s'acquitter d'un vœu sacré. Les cérémonies de l'accomplissement d'un vœu portant sur le sacrifice d'une bête s'échelonnent sur trois jours. Le premier jour, on offre de la bière et des aliments, le second, on immole le bovin, et le troisième jour est réservé aux rites de la tête, des cornes et de la peau de l'animal sacrifié. Tous les membres de la famille doivent participer à la consommation de ces offrandes suivant des rites déterminés.

La quête

La quête (ou la collecte) traduit le terme rwandais « *Gusega* (-*seeg*-) ». Le rituel de la quête, rituel de rang secondaire, consiste à parcourir les foyers du voisinage en collectant des vivres, de la bière, du beurre ; bref, tout ce qui est consommable, à part les patates douces et les petits pois, considé-

rés comme les aliments du pauvre¹. Les rites de la quête ont lieu immédiatement après celui du *kuron-desha* (-*roondeesh*-), traduit par « faire pister » ou « faire suivre à la trace », qui fait partie du rituel de la confirmation. Quelquefois, suivant les régions, il a lieu après le rituel de l'accomplissement des vœux, *guhigura*, ou celui des prémices². Les officiants qui dirigent ce rite sont ceux incarnant les esprits *Mugasa*, *Nkonjo* et *Kibungu*. Ils s'en vont d'enclos en enclos, avec leurs insignes rituels, accompagnés d'un enfant ou d'un serviteur portant un panier ou plus récemment un sac, parlant le jargon du culte, chantant et déclamant leurs autopanegyriques, louant ceux qui se sont montrés généreux, insultant ceux qui n'ont pas satisfait à leurs demandes ou se sont montrés chiches. Ils se comportent comme des écervelés ayant perdu le calme habituel des officiants. Dans l'entourage visité, on ne leur en veut pas, ce ne sont plus des hommes, ce sont des esprits, et on ne leur refuse rien. Arnoux (1913 : 110) commente à ce propos :

« Tous les vrais Banyarwanda, initiés ou *inzigo*, sachant trop bien que les plus terribles calamités – y compris la mort – atteindront les gens assez oublieux de leurs devoirs pour se montrer chiches envers les envoyés du grand Lyangombe, accueillent avec un enthousiasme au moins extérieur les réquisitions des *Imandwa*, leur fournissant haricots, sorgho, régimes de bananes, *nzoga* (bière) sans compter et sans se préoccuper de la misère qui suivra de pareilles prodigalités... »

Ce qu'ils collectent est pour leur propre usage. Ils boivent directement le lait ou la bière collecté(e) en partageant entre eux et/ou avec les passants, s'oignent le corps avec le beurre reçu, en frottent sur tout ce qu'ils portent (anneaux, habits, bracelets...) et en frottent les gens qu'ils croisent sur leur passage. Quand ils ont collecté beaucoup de céréales ou de

1 Les petits pois échappent à cette qualification quand ils sont assaisonnés de beurre rance, ce qui en fait alors un aliment de choix.

2 Le rituel des prémices évoqué ici est une pratique empruntée par le *Kubandwa* au culte des ancêtres et liée aux célébrations agricoles. Cette même pratique se retrouve au niveau des rituels royaux périodiques (voie des prémices du sorgho) : voir d'Hertefeldt & Coupez 1964 : 76-93. Nous y reviendrons plus loin.

bananes, ils organisent, quelques jours plus tard, une réception à laquelle ils convient les adeptes qui ont officié avec eux le jour où ils ont quêté. Ils partagent la bière provenant de la collecte. Lorsque *Kibungu*, parti en quête, n'est pas encore de retour au moment de clôturer la séance, le coup d'aspersion final sera donné par le parrain du récipiendaire, au retour de cet esprit quémandeur. L'officiant qui se livre à la quête est nommé « *igishegu* (-*sheégu*) ». Ce mot semble apparenté au verbe « *guseega* (-*seeg*) », quémander, mendier, et désigne l'officiant du culte de Ryangombe-Kiranga au Burundi et au Buha méridional. Il faut donc noter que, contrairement à ce qu'affirment certains auteurs, il n'existe pas d'esprit dont le nom propre est *Igishegu* ou *Gishegu* (-*sheégu*), le terme désignant simplement tout officiant quêteur. Ce même officiant quêteur est appelé « *Imandwa y'isunzu* (-*suunzu*) » ou « officiant coiffé de la queue de mangouste », car au cours de ce rite, ces officiants doivent, chacun, être coiffés obligatoirement de la queue de mangouste.

1.2. Rituels annexes

Le sacrifice volontaire d'un bovin

Le sacrifice d'un bovin, que nous évoquons ci-dessus dans le rituel du *Guhigura* ou accomplissement des vœux, peut être célébré en dehors de ce rituel-ci. En effet, à un moment opportun après la confirmation, certaines personnes aisées peuvent se payer le luxe de sacrifier un bovin aux esprits du culte en vue de s'attirer leurs faveurs. Ce sacrifice est effectué par les gens mariés. Les cérémonies de ce rituel durent deux jours : le premier est consacré au sacrifice du bovin même et le second aux rites relatifs à la tête (et aux cornes) de l'animal ainsi qu'à sa peau. La confirmation, avons-nous dit, confère à l'adepte le pouvoir d'officier dans le culte au cours des cérémonies, par exemple en incarnant Ryangombe. Mais pour jouir de la plénitude du statut d'officiant, il faut avoir accompli le présent rituel. Ce pouvoir d'officiant est conféré au récipiendaire dans un rite spécial dit « sectionner le cordon ombilical » « *guca inkuunde* (-*ci*-, *-kuunde*) ». Ce rite consiste en un échange de nourriture entre le parrain et son filleul tout au début du repas commun. Arnoux évoque ce rituel en ces termes :

Na - ba - ndi - we Nyi - ra - bu - nge - ri. Ni u - mu - ko - bwawa Nzi - ra - ba - ti - nyi.

Niu - mu - go - re, ga, ni uwa Ru - ga - ri. Si - mvu - ga a - ba - zi - ri - ye, Nda - vu - ga a - ba - zi - ny - o - ye.

Nka Ba - ndo - ra ba - Ru - bu - ri - ka. Ya - ra - ri - bo - ye i - nte - ge n'i - bya - no,

« Refrain :

Nimumaaye mumaayamaaye
 Glanez, glanez avec ardeur,
Nimumaaye mumaayamaaye
 Glanez, glanez avec ardeur
Gatsiinde !
 Triomphe !

Couplets (nombre incomplet) :

1. *Nabaandiwe Nyirabungeri,*
ni umukobwa wa Nzirabatiinyi,
Nzirabatiinyi ni mweene Nyamashara,
Gatsiinde !
 J'ai invoqué les *Imandwa* (esprits) en faveur de
 Nyirabungeri,
 La fille de Nzirabatiinyi, fils de
 Nyamashara,
 Triomphe !
2. *Nabaandiwe Nyirabuengeri, ni umugore ga ni*
uwa Rugali,
Gatsiinde !
 J'ai invoqué les esprits en faveur de Nyirabun-
 geri,
 la femme de Rugali,
 Triomphe !

3. *Siimvuga abaziriye, kaandi ndavuga abazinyoo-*
ye,
4. *Gatsiinde !*
 Je ne parle pas de ceux qui ont mangé leurs va-
 ches, je parle de ceux qui en ont bu le lait
 Triomphe !
5. *Nka Baandora baa Ruburika, yaribooye intege*
n'ibyaano, Gatsiinde !
 (Et parmi ces derniers), tel Bandora, fils de Ru-
 burika qui a la peau marbrée au niveau de la poi-
 trine et du pli des jambes,
 Triomphe !
6. *Yaribooye ikibero cy'iburyo, icy'ibumoso kirahi-*
imba,
Gatsiinde !
 Sa hanche droite est toute marbrée³ et sa gauche
 plus encore,
 Triomphe ! [...] »

3 Les marbrures du corps sont un signe de beauté au Rwanda.

Le chant *Nabandiwe Nyirabungeri* (« J'ai été initié en l'honneur de Nyirabungeri ») est chanté au cours du rituel de la quête ; il est extrait de Mbonimana 1971 : 88 et d'Arnoux 1913 : 111-114. La notation musicale a été actualisée par D. Phyffroen du MRAC (2002).

« [...] repas copieux que les *Imandwa* riches préparent à leurs collègues de temps à autre, généralement tous les ans. Cette coutume qu'on tient à conserver, qu'on appelle *kubagira imandwa*, "égorger une vache pour les *Imandwa*", ne présente rien d'original et se confond absolument – le motif mis à part – avec le *Guhigura*, *mutatis, mutandis* » (Arnoux 1913 : 111).

Notez que le sacrifice d'un bovin, hors du rituel de l'accomplissement des vœux du *Kubandwa* se retrouvait aussi dans le culte des ancêtres *Uguterekerera* (-*térekeer-*), substantif verbal composé du préfixe « *u* » et du verbe « -*térek-* » présenté plus bas, qui signifie « offrir des libations à l'esprit d'un défunt », « honorer l'esprit d'un défunt ». Kagame précise que le sacrifice d'un bovin dans l'*uguterekerera* est la forme de ce culte rendu aux défunts qui ont succombé à une mort violente ou à une plaie: personnes tuées sur les champs de bataille, exécutées à la suite de sentences judiciaires ou d'une vendetta, victimes d'assassinats, consumées par le feu dans un incendie, suicidées, mortes de plaies ordinaires, de pian, de lèpre ou de la variole. Les esprits de ces personnes sont supposés en vouloir à la vie des personnes qu'ils attaquent en recourant à ce qui fut la cause de leur propre mort. Et donc, par le sacrifice, on leur offre une vie pour celle qu'ils veulent arracher aux personnes attaquées. Notez que les moins aisés, voulant tout autant contenter les esprits, offrent une cruche de bière de sorgho dans le rituel dit « *Gutereka* (-*térek-*) » dont nous esquissons la présentation ci-après.

Le rituel des prémices (umuganura [-gánurá])

Le rituel des prémices se dit « *Gutereka* (-*térek-*) ». Kagame (1967 : 749-750) traduit ainsi ce terme : « fait de déposer un récipient contenant quelque chose, de manière à ce que le récipient se maintienne debout et ne déverse pas son contenu ». Au figuré : « offrir une boisson à ses invités » (c'est-à-dire faire tenir debout, devant eux, une cruche pleine de bière). Le verbe *gutereka* est dérivé d'un autre dont le thème -*tér-* signifie « planter en terre ». De lui dérive notamment le verbe *guterekerera* (-*térekeer-*) évoqué plus haut. Dans le rituel qui nous occupe, *gutereka* sous-entend *gutereka intango*, soit

« offrir une cruche géante » aux esprits *Imandwa*. Chez les personnes riches, ce rituel est annuel ou bi-annuel et groupe les membres d'une même famille ainsi que leurs amis et voisins. Le sorgho, en tant que céréale vivrière, est au centre de l'alimentation des Rwandais. Son grain est consommé sous forme de pâte en accompagnement d'autres mets (haricot, légumes verts, viande...). Dans le Rwanda précolonial, la pâte constituait l'essentiel des provisions de route pour les voyageurs. La farine de sorgho trempé⁴ est préparée et transformée en bière qui n'est pas moins importante dans l'alimentation rwandaise et est indispensable pour quasiment toutes les cérémonies et fêtes qui ponctuent le cours de l'année. Obtenir une récolte abondante de cette céréale est donc une bénédiction pour laquelle les esprits doivent être remerciés. À chaque récolte, les adeptes organisent une séance du culte pour remercier les esprits de l'abondance accordée et en profiter pour solliciter la paix, le bonheur, la prospérité et la longévité qui conduira à d'autres récoltes. Au début de la saison des semences de sorgho, moment où l'on vide les greniers, les adeptes organisent une séance semblable. Ils veulent partager avec leurs esprits protecteurs la dernière bière et la dernière pâte provenant de la récolte de l'année précédente. Ils en profitent pour solliciter une prochaine récolte abondante, dans la paix et le bonheur. Cette cérémonie était aussi organisée par le chef de lignage dans le contexte des familles étendues *imiryango* (de Lame 1996).

Tous les membres de la famille qui ont participé à l'organisation de la séance apportent leur contribution de bière dans des cruchons dits « *imperezo* (-*hée-rezo*) » et doivent obligatoirement boire ou goûter à la bière offerte aux esprits. La séance dure une nuit.

Quelques jours après cette séance, l'organisateur de la fête va consulter les devins pour s'assurer que les esprits du culte ont agréé cette offrande. Si les sorts divinatoires indiquent l'un ou l'autre de ces es-

4 Le sorgho est trempé dans une nappe d'eau (rivière, marais...) pendant quelques jours. Retiré de l'eau, il est mélangé avec de la cendre (notamment des feuilles de bananier) et fermente pendant quelque temps encore avant d'être séché et nettoyé. Il est ensuite écrasé. La farine qu'il donne, mélangée avec de l'eau, est mise à chauffer dans une marmite jusqu'à ébullition, sous forme d'une bouillie qui est ensuite coupée avec de l'eau et deviendra, après avoir été mélangée avec de la levure, la bière dite « de sorgho ».

prits qui n'a pas été satisfait, on doit le contenter par un rite indiqué par le devin.

Nous devons cependant ajouter que ce rituel n'est pas organisé dans le seul cadre des rites du *Kubandwa*. Le rituel des prémices, en effet, hors du culte des *Imandwa*, était pratiqué au niveau de la population depuis des temps immémoriaux dans un cadre large de célébrations agricoles liées à la culture du sorgho et probablement aussi de l'éleusine. Évoquant le même rituel au niveau de la cour royale, d'Hertefelt et Coupez nous disent :

« Pour le plus grand prestige du souverain, les *abiiru* [ritualistes] ont aussi réinterprété l'ancienne célébration agricole des prémices du sorgho dont les rites font l'objet de la voie VIII. L'idée fondamentale de ce rituel nous est déjà connue : c'est l'identification du roi à son pays et la croyance que ses actions conditionnent le succès des activités de la masse paysanne » (d'Hertefelt & Coupez 1964 : 50).

La pénitence (rituel aux occurrences rares)

Devenir un renégat qui trahit son serment d'adepte, divulguer un secret touchant les mystères du culte, se rendre coupable d'un faux serment au nom de Ryangombe ou au nom du breuvage *ubwahuro*, marquer une infidélité au parrain, autant de raisons qui exposent l'adepte au rituel de la pénitence. Ainsi, l'officiant tombé dans l'un ou l'autre de ces travers est rituellement souillé et écarté par le fait même de la famille des membres du culte. Les esprits l'obligent alors à se repentir en lui envoyant une série de malheurs. On lutte contre ces malheurs en organisant une séance dite de « pénitence » dirigée par deux officiants, dont le parrain, et une autre personne qui l'assiste et qui ne doit pas être de même clan que lui, avec complémentarité entre certains clans. À Ryangombe incarné par le parrain, on adresse des prières tandis que Ryangombe incarné par l'assistant remet le péché. Comme dans la plupart des rituels, on a besoin d'un Binego, en tant que troisième officiant pour assurer l'ordre. Le rituel de la pénitence se dit :

- « *Gusubira mu mirinzi (-súbir-/riinzi)* » : « retourner dans les érythrines » pour les renégats ;

- « *Kurahuruza (-rahuruz-)* » : « annuler les conséquences du serment » pour les coupables du

faux serment et « *Gusibura (-sibuur-)* » : « purifier », pour les autres péchés.

La séance de ce rituel est organisée le soir et ne dure pas longtemps.

L'annonce du décès d'un adepte aux esprits du culte

Lorsqu'un adepte, père de famille, est décédé, une séance du culte est organisée pour le reconnaître comme esprit d'un adepte du culte décédé et pour voir à son remplacement en matière culturelle. Après les cérémonies de la levée du deuil, qui a lieu à la fin de la deuxième lunaison comptée après la mort de l'adepte, les esprits du culte peuvent s'attaquer à la famille éprouvée pour demander la régularisation de la situation. Celle-ci consulte alors les devins qui interprètent la volonté des esprits. Souvent, la volonté des esprits est que la famille leur annonce formellement la mort de l'adepte trépassé.

Le jour venu, on désigne un nouveau chef de la famille qui doit nécessairement présider la séance de cette annonce. Si la personne désignée n'est pas initiée, on l'initie sur le champ et on la confirme le jour même. Quand elle est initiée et non confirmée, on la confirme. Suivant la volonté des esprits, ce rituel peut ou non comprendre une offrande de boissons et d'aliments et même celle d'un bovin. Dans le premier cas, l'offrande de boissons et d'aliments suit les rites de présentation de la cruche rituelle *intango*. Dans le cas de l'offrande d'un bovin, on suit les rites dits « *Gukura ubugurutsa (-kúur- -gurútsa)* ». Ceux-ci consistent à prélever quelques petits morceaux de viande sur la bête sacrifiée et de courir en les tenant dans les mains. Plus de détails apparaissent plus loin au point VI.3.1 et 2, dans la description détaillée des rites.

Rituel d'invocation de Serwakira

Le propriétaire d'un troupeau des vaches qui souhaite de meilleurs pâturages, augmenter les saillies, combattre les épizooties ou éviter la foudre, les vols et les accidents dus aux pâturages glissants peut demander à son vacher d'honorer l'esprit Serwakira en faveur de ce troupeau, à l'issue d'une offrande de bovin en sacrifice.

Le matin, le vacher ceint la tête d'une feuille de cypéracée *igikangaga*, met un pagne en peau de bovin, se munit d'un bâton et incarne ainsi Serwakira. Le propriétaire du troupeau l'invoque en faveur du troupeau,

suivant les préoccupations du moment, en rapport avec le bien-être des vaches. On lui sert un pot de lait frais. Il boit et mène les vaches aux pâturages. Il passe la journée à parler la langue des *Imandwa*, à émettre de temps à autre le cri propre à cet esprit en déclamant :

« *Naahura inká nkazicyuura amahóro* » : « Je mène les vaches aux pâturages et les ramène saines et sauvées à la maison »

Il fait paître les vaches n'importe où, jusque dans les champs des gens. On ne l'empêche pas parce que, dit-on, il n'est pas un homme. Il est un esprit, subordonné du roi Ryangombe. Quand il ramène les vaches le soir, on lui donne un autre pot de lait. Il boit, enlève son costume et redevient simple mortel. Comme variante régionale, le vacher-Serwakira peut être accompagné aux pâturages d'un autre vacher muni d'une gourde de bière de bananes à laquelle les deux goûtent continuellement jusqu'à épuisement de la boisson. Dans une autre variante régionale de ce rituel, le soir, au retour des pâturages, on offre au vacher-esprit un plat de haricots accompagnés de *l'ikiremve* (-*rémvè*), sang coagulé cuit dans une marmite ou sur la braise.

Offrandes aux esprits familiaux des adeptes

Les esprits familiaux peuvent ennuyer un adepte, réclamant de la bière ou la nourriture. Quand le devin consulté les a décelés, il interprète leur volonté et son client est conseillé de leur offrir ce qu'ils exigent. L'offrande se fait au cours d'un rituel spécial. Le chef religieux de la famille invite son parrain, qui se présente avec une branche de *Cassia didymobotrya umucyuro* (-*cyúuro*). Cette branche remplace ses attributs habituels. Il se présente simplement, met sur la tête une queue de lièvre (*ishyira* : -*shyira*) et incarne Ryangombe. Son filleul se métamorphose et se présente successivement sous chacun des noms religieux des esprits qui l'ont ennuyé. Chaque fois qu'il se présente, son parrain lui sert l'offrande que l'esprit a réclamée. Il s'agit de la bière ou de la nourriture. Pendant qu'il mange ou boit, le parrain invoque l'esprit qui possède son filleul en cette circonstance et intercède pour lui. Quand tous ces esprits ont été servis, la séance se clôture par une aspersion au moyen de ladite branche de *Cassia*.

Rituel relatif à la médication des malades par les guérisseurs

Un guérisseur peut, seul, invoquer les esprits *Imandwa*, en dehors du rituel de guérison d'un malade accompli dans le contexte du culte.

Dans le cadre du rituel de guérison d'un malade, le guérisseur se munit des attributs de Nyabirungu, soit une peau de mouton et un grelot, et place à côté du malade les attributs de Ryangombe, notamment une spatule et une épée, et ceux de Binego, notamment une lance et un gourdin.

Parmi les plantes munies de pouvoirs dont le guérisseur se sert figure la momordique. À cette occasion, la propriété de la momordique, au goût fétide, est de rendre le malade à jamais répugnant pour les esprits maléfiques qui sont à l'origine des maux dont il souffre, autrement dit, de les tenir loin du malade à l'avenir. Le guérisseur, au moyen d'un bouquet de quelques plantes, asperge le malade pour chasser les esprits maléfiques. Il le présente en disant :

« Ceci est l'aspersoir de Ryangombe. Ceci est l'aspersoir de Nyabirungu, fille de Bigaragara. Ceci est l'aspersoir de Binego, fils de Kajumba. Ceci est l'aspersoir d'Umuzana, esprit protecteur de la mère et des servantes. Ceci est l'aspersoir de Mugasa, le passeur d'eau, invoqué aussi bien par les hommes que par les vieilles femmes. Ceci est l'aspersoir de Kagoro, fils de Nyamusangwa. Ceci est l'aspersoir dont se servent les esprits du culte de Ryangombe. Cet aspersoir éloigne du malade les esprits maléfiques, les conséquences dues au non-respect des interdits, n'importe lesquels, il éloigne les esprits *ibitega* (-*teega*), les cornes magiques *amahembe* (-*héembe*), le couteau, les blessures... »

Le guérisseur s'adresse au malade en disant :

« N'aie pas peur. Tu es soigné devant un public formé par les hommes. Tu guériras coûte que coûte, je ferai venir à ton secours les esprits de tes ancêtres : ta mère qui t'a porté sur le dos, ton père qui t'a engendré, ton grand-père et ton arrière-grand-père. »

Le guérisseur fait appel à *Imana* en ces termes :

« Ô Force vive et fécondatrice appartenant à *Imana*, je t'implore. Je te magnifierai, ô *Imana*, toi qui as créé le ciel et la terre⁵. »

Puis, il fait appel aux esprits des ancêtres. Enfin, il invoque les esprits du culte de Ryangombe intéressés en citant leurs autopanégryriques. Il examine le malade, et lui donne les remèdes qu'il a préparés.

⁵ Cette dernière prière semble, au moins partiellement, inspirée par les prières de l'Église chrétienne.

CHAPITRE VI

RITES ET LITURGIE

1. LES CONDUCTEURS DES RITES

Les Rwandais font de leur mieux pour évoluer en harmonie avec les forces de l'au-delà : avec les esprits des ancêtres ou les esprits *Imandwa*, avec les puissances de la nature, avec un surnaturel souvent hostile et toujours aux aguets. Dans le culte du *Kubandwa*, les adeptes trouvent une protection puissante et bienveillante de Ryangombe et de ses compagnons contre toutes les forces négatives qui s'attaquent à l'homme. Pour bénéficier de cette protection et se concilier leurs faveurs, il faut entretenir un contact quasi permanent avec eux, connaître les volontés des esprits et observer les rites par lesquels on sollicite ces faveurs, on demande cette protection, on rend grâce pour les bienfaits obtenus. Les adeptes ont besoin d'un certain nombre de spécialistes, ceux de l'invisible, pour connaître la volonté de ces esprits. Certains adeptes sont reconnus pour leur esprit clair et leur maîtrise de la liturgie qui ordonne les rites du culte. Nous allons les présenter brièvement.

1.1. Le devin

L'insuffisance d'informations sur la culture rwandaise a pu faire considérer « tous les spécialistes de l'invisible » comme des sorciers par certains témoins qui ont écrit sur cette culture. d'Herterfelt (1962 : 87-89) corrige cette fausse image qui perdure encore aujourd'hui et précise que les spécialistes du monde invisible sont nombreux au Rwanda. Selon qu'ils exercent leur art pour le bien ou dans un but préjudiciable aux hommes en général, on peut distinguer les « devins » et les « sorciers ». Le terme rwandais « *-rozi* », généralement traduit par : « empoisonneur » ou « sorcier », couvre les mauvais spécialistes. À côté des devins et des sorciers, et plutôt du côté des bons, nous avons d'autres spécialistes tels que les guérisseurs et fabricants de charmes *umucunnyi/abacunnyi (-cúnnyi)*, les purificateurs rituels *umuhannyi/abahannyi (-hannyi)*, les purificateurs rituels spécialisés contre l'action de

la foudre *umugangahuzi/abagangahuzi (-gaangahuzi)*, les faiseurs de pluie *umuvubyi/abavubyi (-vubyi)*, les exorcistes *umuhuzi/abahuzi (-húzi)* et sans doute bien d'autres. Les devins *umupfumu/abapfumu (-pfumú)*, hommes ou femmes (celles-ci en plus petit nombre) et leur spécialité *kuragura (-ragur* : effectuer une divination), sont les plus importants et les plus consultés parmi ces spécialistes du bon côté. Il existe plusieurs modes de divination. Arnoux en distingue dix-huit. Pauwels en compte trente et Bigirumwami treize.

Suite à une alerte – acte, fait, événement qui vient troubler l'ordre dans lequel l'homme évolue, semer l'inconfort autour de lui et l'éloigner de la paix et du bonheur qu'il recherche –, soit une maladie, une agression (vol, disputes avec les voisins), un procès, de mauvais rapports avec le patron, une épizootie dans le troupeau, soit d'autres événements qui peuvent entraîner un risque tels que le mariage d'un enfant, le terme d'une parturiente, un voyage au loin, le chef de famille s'empresse d'aller consulter un devin. Le devin identifie la cause de l'attaque, due souvent aux esprits des ancêtres et/ou aux esprits *Imandwa* s'il est un adepte du *Kubandwa*, et recommande les rites à effectuer dans le cadre de tel ou tel autre rituel du culte. Le devin peut dès lors conseiller son client ou simplement l'éclairer sur le choix des principaux officiants qui vont conduire le rituel indiqué, parmi lesquels figure bien souvent le devin lui-même.

1.2. Le parrain

Lorsqu'une personne doit être initiée au culte de Ryangombe, sa famille rituelle lui choisit un parrain parmi les adeptes souvent proches de cette famille. Les critères de ce choix sont divers : le parrain est un ami ou un membre de la famille, un voisin dont on connaît la probité et l'autorité, etc. Une fois choisi, il joue le rôle de parrain président aux séances du culte organisées par et/ou pour son filleul en incarnant

Ryangombe. Le choix de la famille doit être en harmonie avec les indications divinatoires (favorables). L'adepte choisi pour ce rôle en est informé. Il se prépare aussitôt et prépare les accessoires rituels dont il aura besoin au cours de la séance en vue : confection d'un aspersoir *icyuhagiro* (-*uuhagiro*), disposition d'un petit panier *icyibo* (-*íibo*) rempli d'une farine de sorgho qui servira à la confection de la pâte à consommer lors des cérémonies. Lorsque la séance d'initiation est organisée pour plusieurs personnes – les enfants d'une même famille par exemple –, le futur parrain, qui doit être obligatoirement le même pour tous les récipiendaires de cette séance, apporte autant de paniers de farine qu'il y a de filleuls. Dans chacun des paniers, il fiche le bout d'une branche d'érythrine.

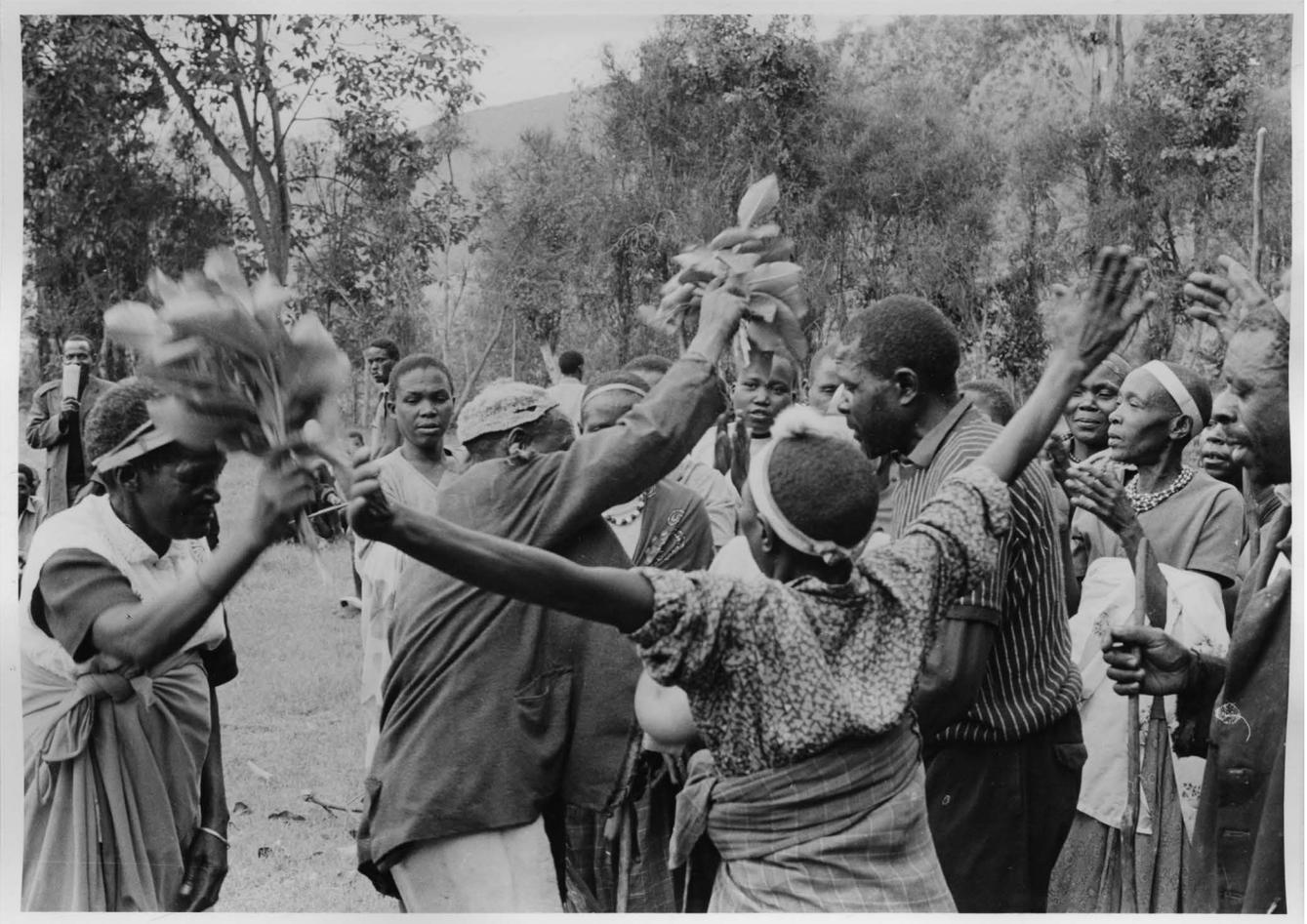
Lorsqu'il s'agit d'une séance de confirmation ou d'accomplissement d'un vœu, il amène aussi des semences : pépins de courge douce *inzuungwaane* (-*uíngwaane*), grains de sorgho et d'éleusine et du légume *isogi* (-*sogi*) *Gynandropsis gynandra*. La veille de toute séance, on envoie au parrain de la bière de sorgho dans une cruche, cadeau qui le détermine à se déplacer. Si le parrain est dans l'impossibilité de trouver une autre boisson, il se garde de consommer celle qu'on lui a envoyée, car il devra se déplacer avec elle, étant tenu d'apporter de la bière de sorgho qui servira dans les cérémonies. La bière qu'il amène est utilisée lors des rites organisés sous l'érythrine, quand il s'agit de l'initiation ou de la confirmation. On la verse dans la grande cruche rituelle *intango* qui sert dans les rites liés aux rituels du culte. Le parrain apprête les ornements et les attributs du culte et invite quelqu'un pour l'aider à les transporter. Sur le chemin qui le conduit vers la famille du ou des futurs filleul(s), il ne peut refuser que l'on goûte à la bière qu'il amène avec lui. À l'arrivée du parrain dans la famille où il officiera, il est accueilli solennellement : on allume un feu pour lui comme on le fait pour les vaches qui rentrent des pâturages le soir dans la cour de l'enclos familial. Puis on l'introduit dans la maison, on le fait asseoir et on lui offre à boire en attendant l'ouverture de la séance. Pour les séances autres que la confirmation, si le parrain est absent, il est remplacé par une personne de son sexe et de sa famille, de préférence. Mais le choix de cette personne doit être confirmé par les sorts divinatoires.

Après les cérémonies, au moment de rentrer chez lui, le parrain reçoit de la famille où il vient d'officier de la bière dans la cruche qu'il avait amenée avec lui. On remplit de farine de sorgho le panier qu'il avait apporté. Son filleul est tenu de l'aider pour le transport de ces « cadeaux ». On lui fait un pas de conduite et on prend congé de lui. Le filleul passe obligatoirement la nuit chez son parrain. Quand celui-ci arrive à la maison, sa femme prépare la pâte avec ladite farine. La pâte et la bière apportées sont consommées par le couple, qui conclut par des rapports sexuels. Ceux-ci sont obligatoires en tant qu'acte purificateur contre une éventuelle souillure que le parrain aurait ramenée de la séance où il a officié. S'il s'agit d'une marraine, les choses se passent de la même façon avec son conjoint.

1.3. Le ritualiste purificateur (ou/et protecteur)

Le ritualiste purificateur *umuse* (-*se*) intervenant dans les rites du culte du *Kubandwa* doit obligatoirement être choisi parmi les membres des clans dits « primordiaux », « *abasangwabutaka* (-*saangwabutaka*) ». Les membres de ces clans (Gesera, Zígaaba, Siínga) étaient fréquemment choisis pour accomplir certains rites familiaux comme la purification des nouveaux emplacements d'habitations, la purification des personnes et/ou des objets souillés par la mort et bien d'autres, d'où leur présence d'officiants dans les rites de ce culte. Notez qu'on ne peut exercer le rôle de ritualiste purificateur dans son propre clan. L'*umuse* est également appelé « *umutangambuto* (-*tángambúto*) » : « Qui offre la semence » (à la saison des semailles).

Au cours des séances du culte, le ritualiste purificateur s'occupe de la cruche rituelle *intango* et, spécifiquement lors de la confirmation, à l'issue du rite du barattage, il accomplit un acte sexuel rituel avec la veuve qui a organisé la séance (quand le maître de maison n'est plus). Peu avant l'ouverture de la séance du culte, l'*umuse* purifie avec l'eau lustrale, les poteaux de l'entrée de l'enclos, le haut du seuil et le dôme de la maison. L'eau utilisée dans ce rite doit avoir été puisée la veille. On y dilue du kaolin (terre blanche) dans un récipient déterminé, tout en récitant des formules incantatoires appropriées. L'eau sert alors pour la lustration au moyen de l'aspersoir *icyuhagiro* évoqué plus haut. Le ritua-



Esquisse de pas de danse par les célébrants principaux d'un rituel du culte de Ryangombe qui aspergent les fidèles de l'eau lustrale avec l'aspersoir *icyuhagiro*. MP.0.0.3111, collection MRAC Tervuren ; photo J. Gansemans, 1973, © MRAC Tervuren.

liste purificateur place sur le pourtour intérieur de la maison une guirlande de branches de momordique *umwishywa* (*-iishywa*) apprêtée pour cela. Il installe cette guirlande en récitant une formule incantatoire : « Ceci est ce qui s'en tire sain et sauf, je me défais des ennemis, des ensorceleurs, des malheurs, des gouvernants et des patrons qui m'en veulent [...] sans conséquences fâcheuses ». Par cette formule, l'*umuse* prie la plante, dont il a réveillé la puissance, de protéger la famille récipiendaire, d'accorder à ses membres la paix et le bonheur, ainsi qu'une bonne entente avec l'entourage.

Peu avant l'ouverture de la séance également, l'*umuse* aménage un creux à la surface du sol, dans la pièce centrale de la maison ou dans la cour de l'enclos, suivant les cas. L'ébauchage de ce travail revient au maître de maison, qui frappe rituellement le sol d'une houe, geste effectué une fois et sans grand effort. L'*umuse* achève l'aménagement du creux, y place un tortillon (sorte de coussinet) fait

de feuilles de Cypéracée *igikangaga* (*-káangagá*), y ajoute une tige de papyrus, différentes espèces d'herbes, des pépins de courge, des grains d'éleusine et de *Gynandropsis gyanandra* (*isogi*). Il entoure la cruche rituelle *intango* (*-taango*) prévue, dite « cruche de Ryangombe », d'une branche de momordique, la place sur le tortillon et la remplit de bière de sorgho. Il en tire une gorgée au moyen d'un chalumeau. Goûter à la bière est dit « *gukura ubudaho* (*-kúur-/daho*) » : en la goûtant, l'*umuse* prévient tout danger et tout malheur qui pourrait atteindre les officiants qui vont la boire.

Pour les séances de la confirmation et de l'accomplissement d'un vœu, l'*umuse* apporte les mêmes semences que le parrain. L'*umuse*, en tant qu'officiant, accomplit les rites qui exigent l'effort et la force, les autres officiants ne devant pas se livrer à ce genre d'activités. Il officie en tant qu'incarnation de son esprit habituel d'adepte.

1.4. L'ordonnateur des rites

L'officiant qui dirige et ordonne les cérémonies des séances du culte est celui qui incarne l'esprit Kibungu, devin de Ryangombe, lorsqu'il s'agit d'un homme, et l'esprit Mashira, autre esprit devin, lorsqu'il s'agit d'une femme. Généralement, cet officiant est le devin qui a décidé ou conseillé l'organisation de la séance dont il ordonne les rites. Les devins sont considérés comme étant informés des us et coutumes du pays et comme spécialistes des cérémonies et des rites du culte des ancêtres et de celui du *Kubandwa*. L'ordonnateur des rites est chargé de s'adresser aux esprits de la famille (*-zimu*) pour les convier à la séance ou calmer ceux qui ne seraient pas bien disposés et risqueraient d'en influencer négativement le cours. Il ouvre et clôture la séance par un coup d'aspersoir.

1.5. Les officiants

Au cours d'une séance, seuls les officiants concernés par l'action à régler dans le cas précis sont présents. À l'exception de Ryangombe, qui peut être incarné à la fois par le parrain du récipiendaire, le filleul-réceptaire et la mère de celui-ci, deux officiants ne peuvent incarner un même esprit au cours de cette même séance. Par ailleurs, de ces trois personnes autorisées à incarner simultanément le roi des *Imandwa*, seul le parrain officie.

Lors d'une séance consacrée à l'initiation d'un réceptaire, on enrôle le plus d'officiants possible, incarnant les esprits connus dans la région et cela pour qu'ils apprennent au nouvel adepte comment invoquer les esprits incarnés. Au cours du rituel de la pénitence, seuls Ryangombe et Binego sont indispensables. À part l'officiant incarnant Ryangombe, en tant que parrain du réceptaire, et Kibungu ou Mashira, incarné par le devin qui a prescrit la séance, les autres officiants sont désignés par l'organisateur des cérémonies, par invitation personnelle, selon leur connaissance des rites, y compris les chants rituels et la déclamation des panégyriques des *Imandwa*.

En principe, les esprits masculins sont incarnés par des hommes, les féminins par les femmes, avec quelques exceptions – et pour autant qu'un adepte du sexe correspondant soit disponible :

a) Ryangombe est incarné par un homme quand il préside une séance organisée pour un réceptaire

de sexe masculin et par une femme dans le cas contraire.

b) Ruhanga, Kagoro, Nyiramurimi, Gihazi et Rubambo sont incarnés par des hommes ou par des femmes selon les personnes disponibles au cours de la séance.

c) Mashira, personnage historique et masculin connu à travers les récits historiques, ancien roi du Nduga (région centrale du Rwanda), qui finit par être divinisé, est toujours incarné par une femme, ce qui amène à l'idée qu'il faudrait, au-delà de l'aspect purement descriptif du présent travail, mener une réflexion approfondie sur les aspects du culte, comme ce principe de l'incarnation des esprits par les adeptes hommes ou femmes, indifféremment (voir le commentaire de D. de Lame à ce sujet, page 59).

1.6. Le chef rituel de la famille

Dans le cadre du culte, une famille d'initiés comprend : un homme, sa femme, ses enfants, son père et sa mère, ses oncles et ses tantes paternels, son grand-père et sa grand-mère paternels, ses aïeux paternels jusqu'au quatrième degré, moins les membres féminins mariés. Ces personnes peuvent être vivantes ou mortes. Tout ce groupe est mené par un chef dit « *umutware w'imandwa (-twaäre)* », « chef des *Imandwa* », qui doit obligatoirement être un adepte du culte de Ryangombe.

Le chef rituel sert d'intermédiaire entre les vivants, les esprits du culte et les adeptes défunts. Il peut les invoquer en lieu et place des siens vivants, il prépare les cérémonies des séances dans sa famille, accomplit le rite de trôner quand le maître de séance est absent, etc. Quand il meurt, l'un des fils qu'il a désigné pour lui succéder se couche à côté de son cadavre gisant dans un buisson ou dans la tombe (suivant les rites funéraires anciens). Si ce fils est déjà confirmé, ce rite lui confère tous les pouvoirs d'un chef rituel de la famille tels que les détenait le défunt. S'il n'est pas initié et/ou confirmé, le jour du rituel d'annonce de la mort du chef aux esprits du culte, il doit être initié et/ou confirmé avant qu'il ne préside la séance de cette annonce. Le chef rituel de la famille n'est pas nécessairement le chef coutumier, mais bien l'ancien chef du lignage *umuryango (-ryaango)*.



Culte de Ryangombe : une adepte dansant devant la cruche *intango* de Ryangombe. À noter : les hochets *ibinyuguri* et les grelots *inzogera* qui rythment la danse. MP.0.0.3112, collection MRAC Tervuren ; photo J. Gansemans, 1973, © MRAC Tervuren.

2. LES OBJETS DU CULTE

Les objets évoqués dans ce sous-chapitre sont ceux qui interviennent dans les rites du culte en général, et sont utilisés par les esprits incarnés.

2.1. La jarre de Ryangombe

En rwandais, ce récipient est dit *inkongoro* / (-*koongooro*) *ya Ryangombe* : le pot à lait/la jarre de Ryangombe, suivant une appellation purement rituelle. Il s'agit en réalité d'une cruche en terre cuite, d'une contenance d'environ vingt-cinq litres. Au cours des séances, cette cruche est remplie de bière de sorgho consommée par les officiants tout au long des cérémonies. Lors de l'accomplissement d'un vœu, la cruche se dit « *intango* », terme qui, dans le langage courant, désigne une cruche géante d'une contenance d'environ cent litres qu'on prépare surtout lorsque la bière qui y est versée doit être consommée par beaucoup d'officiants. Cette appellation peut n'être que rituelle, car le commanditaire de la séance peut ne pas disposer d'une pareille quantité

de bière et se contenter d'en servir dans une cruche de moindre contenance, du moment que la cruche utilisée a l'apparence et les formes de l'*intango* et que les esprits la considèrent comme telle.

2.2. Le breuvage *ubwahuro*

En langage courant, le terme « *ubwahuro* (-*áhuro*) » signifie : toute boisson amère qui dérange par son goût celui qui la consomme. Par corrélation, il désigne une personne très laide (Coupez *et al.* 2005). En langage rituel, le mot désigne un breuvage fait d'un mélange de suc amer de la plante *umubazi* (-*bázi*), de bière de sorgho incomplètement fermentée, de lait d'une vache *isugi* (-*sugi*) (qui n'a pas encore perdu de petit, qui n'est pas souillée par la mort de l'un de ses petits)¹. Le tout est mélangé dans

1 Smith (1985 : 7-22 ; 13) nous parle de la notion d'*isugi* : « Dans les rites [...], dit-il, il est souvent nécessaire d'avoir recours à des objets ou des êtres dits *isugi*, terme généralement traduit par "pur" et adopté par les missionnaires catholiques pour traduire des notions telles que "vir-

un récipient fait du fruit de la liane à tige herbacée, le *Lagenaria* dv. spp. *umutanga* (-*taanga*). Ce fruit est évidé de sa pulpe très amère. Tous ces ingrédients sont rassemblés par une jeune fille dite « *isugi* » (même terme que plus haut, signifiant ici « dont les parents sont encore en vie »). Ils sont apprêtés par l'ordonnateur des cérémonies. Au début de l'initiation et de la confirmation, les officiants en consomment quelques gouttes en vue de renouveler leur attachement à Ryangombe. On sert la boisson au moyen de deux sections du roseau aquatique *umuseke* (-*seké*) censées être des chalumeaux. L'une des sections est obstruée et l'autre débouchée. Chaque officiant essaie avec la section obstruée et dit : « J'obstrue les ennemis et les ensorceleurs ». Puis, il boit avec la section débouchée et dit : « Je débouche pour la paix dans cette demeure (celle du récipiendaire) ». Après les épreuves de l'initiation, le candidat adepte consomme une assez grande quantité de ce breuvage près de l'érythrine. Le breuvage le lie au secret sur les mystères du culte. Le jour de l'initiation, le candidat ne mange pas de peur qu'en étant indisposé, il ne vomisse ce breuvage sacré, ce qui pourrait lui attirer les pires calamités.

2.3. Le momordique

En langage courant, le momordique (*Momordica charantia/Momordica foetida*) est dit « *umwishywa* (-*iishywa*) ». Il est appelé « *nyamwishyuka* (-*iishyuka*) » en langage rituel, « ce qui s'en tire sain et sauf ». Accompagnée de formules incantatoires appropriées, cette plante intervient dans plusieurs rites rwandais où on lui attribue le pouvoir d'annihiler le malheur.

ginité", "immaculé", "perfection morale", etc. Mais dans le sens traditionnel, étaient *isugi* : un enfant qui a encore ses deux parents en vie ; une mère ou un père qui n'a pas perdu d'enfant ; une vache qui n'a pas perdu de veau ; un pot qui, bien que déjà utilisé, n'est ni fêlé ni ébréché ; un corps humain ne souffrant d'aucune mutilation, plaie ou cicatrice. Bref, étaient *isugi*, "rituellement purs", les objets, les corps, les animaux et les personnes qui n'avaient encore souffert d'aucune atteinte évoquant la mort ou la destruction, qui étaient à cet égard "intacts". Cette notion nous situe au cœur de la pensée symbolique, religieuse et philosophique du Rwanda traditionnel, pensée constamment mise en branle, d'une façon à la fois évidente et surprenante pour nous, par l'opposition centrale de la vie et de la mort. »

2.4. L'érythrine

En langage courant, l'érythrine est dite « *umuko* (-*kó*) ». Dans le cadre du culte de Ryangombe, on l'appelle « *umurinzi* (-*riinzi*) » : le « protecteur ». Une fois apprêtée, ses épines enlevées, elle est sacralisée. Dans la dernière partie du mythe de Ryangombe, il est question de la mort du roi des *Imandwa*, qui, encorné et lancé en l'air par un buffle, est accueilli par les branches de cet arbre alors que d'autres plantes des alentours avaient refusé de le secourir. Au moment de mourir, Ryangombe déclara cet arbre le « protecteur des initiés ». L'arbre a acquis la réputation de pouvoir protéger, non seulement les adeptes du *Kubandwa*, mais toute personne qui s'adresse à lui. Il intervient surtout dans les cérémonies de l'initiation, de la confirmation et de la rémission du péché de reniement (voir rituel plus haut). Il pousse dans la brousse ou est planté près de l'enclos d'habitation ou sur l'enclos même. Les chants des chasseurs évoquent ces derniers offrant à l'érythrine dans la forêt des morceaux de viande des animaux abattus, en guise de remerciements aux esprits pour une chasse giboyeuse.

Avant de lancer les cérémonies proprement dites, les officiants commencent par enlever les épines du tronc de l'érythrine, du moins celles qu'on peut atteindre. Ne pouvant enlever toutes les épines, on fait croire aux esprits que toutes ont été enlevées. Si cet acte (rituel) n'a pas lieu, les adeptes sont persuadés que les cérémonies manqueront d'efficacité, car les piquants sont d'un mauvais présage. Notez qu'une branche d'érythrine entre par ailleurs dans la composition de l'aspersoir *icyuhagiro*. Comme il est dit plus haut, l'officiant, devant jouer le rôle de parrain dans les cérémonies d'initiation, apporte un panier de farine dans laquelle est fiché un bout de branche de cet arbre. En dehors de ces cérémonies, les Rwandais qui le plantent près de leur enclos ou à l'entrée de celui-ci veulent s'assurer sa protection.

2.5. L'aspersoir

Il faut noter que l'usage de l'aspersoir n'est pas une spécificité du culte de Ryangombe, mais qu'il se retrouve aussi au sein des rites du culte des ancêtres auquel cet usage semble avoir été emprunté par le *Kubandwa*. Kagame (1967 : 746-779) évoque largement l'usage de l'aspersoir et de l'eau lustrale dans sa présentation du culte rendu aux trépassés *abazimu* (-*zimu*).

La gerbe de plantes bénéfiques : aspersoir de permanence ou du siège

L'aspersoir *icyuhagiro* (-*uuhagiro*) du verbe *kuuhagir-* (laver) est une gerbe de feuilles et de branches de plantes à propriétés magiques. Ces plantes sont rassemblées deux par deux pour chaque espèce, les nombres pairs étant considérés comme porte-bonheur. Le pouvoir supposé de chacune d'elles apparaît dans le nom rituel qu'on lui donne et dont le sens se trouve dans le radical. La gerbe est ceinturée par une feuille de l'herbe *igikangaga* (-*kaangagá*) (*Cypéracée*) portant le nom rituel *indacika* (-*dáciiká*), « ce qui ne se rompt pas ». La gerbe a comme propriété magique d'assurer la longévité et la prospérité. On s'en sert pour bénir hommes (y compris les officiants), animaux et objets de la famille récipiendaire en les aspergeant d'eau lustrale (eau mélangée à du kaolin et contenue dans un pot en terre ou en bois : *igicuba* (-*cúba*). Cette eau doit obligatoirement avoir été puisée la veille du jour des cérémonies et avoir passé la nuit dans la maison de la famille récipiendaire. Lors de l'initiation et de la

confirmation, on se sert aussi de l'aspersoir pour bénir l'arbre sacré.

Après l'usage, l'aspersoir est simplement jeté ou déposé quelque part, sauf à l'issue du rituel du sacrifice d'un bovin (y compris l'offrande de cet animal lors de l'accomplissement d'un vœu) où on l'enterre dans une fosse avec les restes de l'animal sacrificatoire. La séance prévue est clôturée par un dernier coup de l'aspersoir, après quoi les officiants redeviennent de simples mortels. La famille sert de la bière à profusion, bière dite « de l'aspersoir », et dont tout le monde boit, même les profanes. Cet aspersoir est dit « de permanence » ou « du siège », « *icyugagiro cy'inteko* (-*téeko*) », du fait qu'il reste à la disposition des officiants jusqu'à la fin des cérémonies. À propos du siège, il faut noter que le siège ancien était symbole de l'autorité du chef de lignage et de la pérennité de ce dernier (note de D. de Lame). Dans les rites du culte de Ryangombe, il symbolise l'autorité et la pérennité du roi des *Imandwa*.

Tableau des plantes qui entrent dans la composition de l'aspersoir de permanence

Nom habituel	Nom rituel	Traduction	Observations
<i>Umukunde</i> (- <i>kúundé</i>)	<i>Umukunde</i>	<i>Cajanus cajan</i> /famille des Fabacées	Ce qui favorise les bonnes relations. Le radical <i>-kúund-</i> se retrouve dans le verbe : <i>gukunda</i> : aimer, apprécier, éprouver de l'amour, etc.
<i>Umuko</i> (- <i>kó</i>)	<i>Umurinzi</i> (- <i>riinzi</i>)	Érythrine/ <i>Erythrina abyssinica</i> /famille des Fabacées	Le nom rituel <i>umurinzi</i> est expliqué plus haut.
<i>Imposha</i> (- <i>hoósha</i>)	<i>Imposha</i>	<i>Lemna paucicostata</i> /famille des Lemnacées	En rapport avec le verbe <i>guhosha</i> (- <i>hóosh-</i>) : calmer, apaiser, atténuer. La plante fait cesser les malheurs.
<i>Umuhe</i> (- <i>hé</i>)	<i>Umuhugura</i> (- <i>huguura</i>)	Suffrutex, <i>Microglossa pyrifolia</i> / <i>Microglossa densiflora</i> (?)	En rapport avec le verbe <i>guha</i> (- <i>há-</i>) : donner, offrir... La plante, dans ce cadre, est supposée assurer l'abondance des biens.
<i>Umuhugura</i>			En rapport avec le nom rituel <i>umuhugura</i> (- <i>huguura</i>) du verbe <i>guhugura</i> (- <i>húguur-</i>): rappeler à quelqu'un quelque chose qu'il avait oublié, inculquer la connaissance : inciter les esprits à défendre le récipiendaire.

<i>Umucyuro</i> (- <i>cyúuro</i>)	<i>Umubagabaga</i> (- <i>bágabága</i>)	<i>Cassia didymobotra</i> / famille des Caesalpini- acées	En rapport avec le verbe <i>gucyura</i> (- <i>cyúur</i> -), entre autres acceptions : faire rentrer une personne à la maison ou un animal dans l'enclos, ; ramener à la maison. La plante pacifie, notamment les esprits. Le nom rituel <i>umubagabaga</i> renvoie à la fonction de lavement qui nettoie le récipiendaire pour qu'il soit agréable aux esprits <i>Imandwa</i> .
<i>Umuseke</i> (- <i>seké</i>)	<i>Umuseke</i>	Roseau aquatique/ <i>Phragmites mauritanus</i> /famille des Poacées	En rapport avec le verbe <i>guseka</i> (- <i>sek</i> -) : rire, sourire. Son applicatif : <i>gusekera</i> (- <i>seker</i> -) : sourire à quelqu'un, être favorable à quelqu'un, être de bon présage... La plante est un porte-bonheur.
<i>Umwishywa</i> (- <i>iishywa</i>)	<i>Nyamwishyuka</i> (- <i>iishyuka</i>)	Momordique/(<i>Momordica charantia</i> / <i>Momordica foetida</i>)/famille des Cucurbitacées	Le sens du nom rituel : « ce qui s'en tire sain et sauf ». La plante a le pouvoir d'annihiler le malheur – en rapport avec le verbe <i>kwishyuka</i> (- <i>iishyuk</i> -) : terminer une tâche difficile ; se libérer de quelque chose de contraignant (de ses dettes par exemple) ; vivre en bons termes avec son entourage.
<i>Umutobotobo</i> (- <i>tobótobo</i>)	<i>Umurembe</i> (- <i>reembe</i>)	<i>Solanum aculeastrum</i> / famille des Solanacées	Variété du <i>Solanum</i> sans épines. Le nom rituel <i>umurembe</i> (- <i>reembe</i>) est en rapport avec ses acceptions du langage profane : toute plante épineuse qui croît anormalement sans épines ; l'esprit d'un défunt qui ne revient pas tourmenter les vivants ; toute personne au caractère doux et paisible.
<i>Umutaba</i> (- <i>taaba</i>)	<i>Umutaba</i>	Variété de <i>Ficus</i> (<i>Ficus ingens</i>)/famille des Moracées	Cet arbre a les mêmes pouvoirs supposés que l'arbuste précédent.
<i>Umusugi</i> (- <i>sugí</i>)	<i>Umusugi</i>	<i>Mucuna stans</i> ./famille des Fabacées	Le nom de cet arbuste est en rapport avec le mot <i>isugi</i> (- <i>sugí</i>) : ce qui est intact ; indemne, sans souillure, qui est vierge (jeune fille par exemple), immaculé. Dans les rites dynastiques, on dit que ce que touche cet arbuste dure longtemps. La plante prévient toute souillure (voir la note citée de Smith plus haut).
<i>Ikibonobono</i> (- <i>bónobóno</i>)	<i>Ingarikabiganza</i> (- <i>garikabigaanza</i>)	Ricin : <i>Ricinus communis</i> / famille des Euphorbiacées	<i>Ingarikabiganza</i> : « qui a les mains ouvertes », « qui rend toute demande exaucée ».

<i>Nkura-i-mwonga</i> (-kuur-i-mwónga)	<i>Gisayura</i> (-saayuura)	<i>Thumbergia alata</i> /famille des Acanthacées	Noter que dans le monde profane, <i>nkura-i-mwonga</i> , <i>Thumbergia alata</i> , et <i>gisayura</i> , <i>Allophylus rubifolius</i> , sont deux plantes différentes. Ce n'est que dans le domaine rituel que le premier prend le nom du second comme surnom rituel dans le culte de Ryangombe ou simplement comme amulette de protection portée sur le corps. <i>Gusayura</i> (-saayuur-) : désembourber, comprend l'acception rituelle de « tirer du malheur ».
<i>Umuharakuku</i> (-hárankukú)	<i>Umucasuka</i> (-cáasúka) ; <i>Umukuyokuyo</i> (-kuyokuyo)	Herbe de la famille des Fabacées : <i>Vigna parakeri</i> ; <i>Lablab purpureus</i> ; <i>Rhynchosia minima var prostrata</i> / <i>Rhynchosia sublobata</i> / <i>Rhynchosia kilimandscharica</i>	La solidité de cette herbe grimpante symbolise la résistance à toute force mauvaise.
<i>Ikiziranyenzi</i>	<i>Icyugururagasani</i> (-uugurura-gasani)	<i>Clerodendrum rotundifolium</i> /famille des Verbénacées	Le nom rituel signifie « ce qui ouvre pour la chance ou le hasard heureux », « ce qui met en contact avec les esprits favorables ».

Tableau des plantes qui entrent dans la composition de l'aspersoir d'éloignement

Nom habituel	Nom rituel	Traduction	Observations
<i>Umuhuna</i> (-huna)	<i>Igitamatama</i> (-taamataama)	<i>Elephantopus plurisetus</i> / <i>Senecio subsessilis</i> /famille des Astéracées	Dans l'acception rituelle du nom rwandais, celui-ci pourrait être traduit par « l'avachi » ; herbe supposée rendre imbéciles les esprits malveillants. En rapport avec le verbe <i>guhunama</i> (-hunam-) : dormir profondément, garder le lit (par paresse, par maladie ou par faiblesse), perdre la tête, devenir imbécile.
<i>Umubuza</i> (-buzá)	<i>Umubuza</i>	<i>Dichrocephala integrifolia</i> / famille des Astéracées	Dans l'acception rituelle du nom rwandais, celui-ci pourrait être traduit par « l'herbe qui empêche ». Cette herbe est supposée empêcher les esprits malveillants d'ennuyer les vivants. En rapport avec le verbe <i>kubuza</i> (-búz-) : empêcher, interdire, priver de... Le verbe est dérivé de <i>kubura</i> (-búr-) : manquer, égarer, être privé de...

<i>Umukoni (-koni)</i>	<i>Gitinywa (-tiinywá)/Rutisukirwa (-tíisú-kiirwa)</i>	Variété d'euphorbe : <i>Synadenium synadenium grantii</i> / famille des Euphorbiacées	Le nom rituel <i>gitinywa</i> signifie « le redouté ». Son latex blanc, dangereux pour les yeux, irrite la peau et provoque des vomissements et la diarrhée. De ce fait, la plante est supposée être redoutée par les esprits. Au-delà de ce cadre rituel, la plante entre dans la médication de plusieurs maux (certaines maladies de la peau, la toux, la vermineuse, etc.). L'autre surnom <i>Rutisukirwa</i> , de forme passive, vient du verbe <i>kwisukira (-íisukiir-a)</i> : affronter et son antinomique <i>kutisukira (-ta-íisukir-a¹)</i> : ne pas affronter, ne pas oser affronter.
<i>Umudwedwe/madwedwe (-dweedwe)</i>	<i>Gitinywa (-tiinywá)</i>	Variété d'euphorbe : <i>Euphorbia grantii</i>	Même interprétation et mêmes effets que pour le <i>Synadenium</i> .
<i>Umutobotobo (-tobótobo)</i>	<i>Umunaniranzovu</i>	<i>Solanum aculeastrum</i> /famille des Solanacées, variété épineuse	Effets contraires à ceux de la variété sans épines : la plante est supposée faire peur aux esprits à cause de ses épines. Le nom rituel <i>umunaniranzovu</i> « celle-qui-résiste-aux-éléphants » indique que la plante fait résister à l'action des esprits malveillants.
<i>Uruheza, impeza (-hezá)</i>	Nom rituel non identifié	Soit : <i>Cassiamimosoides</i> , herbe de la famille des Caesalpiniciacées, soit : <i>Phyllanthus div. sp.</i> , arbuste de la famille des Euphorbiacées	Le nom de l'herbe et/ou de l'arbuste est en rapport avec le verbe <i>guheza (-héz-)</i> : s'opposer au retour de, empêcher de venir, d'apparaître. Ce verbe est un dérivé de <i>guhera (-hér-)</i> : partir ou disparaître complètement ou définitivement. L'une ou l'autre de ces plantes s'oppose au retour des esprits malveillants.
<i>Igicumucumu (-cúmucúmu)</i>	<i>Bucumu (-cúmu)</i>	<i>Leonotis nepetaefolia/Leonotis mollissima</i> , toutes les deux plantes de la famille des Lamiacées	Les esprits sont censés redouter ses épines. Les enfants, pour jouer, en tirent des traits évoquant la lance. Mêmes effets attendus que chez le <i>Solanum</i> .
<i>Igitovu (-tovu)</i>	<i>Mugabo-udasumirwa (-gabo-udásuumírwa)</i>	Acanthe : <i>Acanthus pubescens</i> /famille des Acanthacées	Les feuilles de l'acanthé sont munies de dents épineuses : mêmes effets sur les esprits que les autres plantes à épines ci-dessus.

1 Dans le verbe *kutisukira (-ta-íisukir-a)*, nous retrouvons le négateur *-ta-* qui entre dans les verbes et les noms négatifs.

La gerbe de plantes maléfiques : aspersoir d'éloignement

L'aspersoir d'éloignement, *icyuhagiro cy'ubusende* (-*seénde*), est constitué d'un bouquet de feuilles et de branches de plantes aux propriétés supposées maléfiques. La gerbe est ceinturée par la tige d'une herbe gazonnante et rampante, le *Staegonia*, de la famille des *Cynodon dactylon* dite « *umucaca* (-*caáca*) ». Elle est plongée dans une eau lustrale puisée à une cascade s'élançant d'un rocher et recueillie au moyen d'une calebasse. Cette eau doit être puisée d'un mouvement unique et rapide, comme celui de quelqu'un qui attrape une balle au vol, d'où l'appellation de cette eau dite « *ubusame* (-*samé*) », du verbe *gusama* (-*sám-*) : attraper vivement un objet projeté en l'air et l'empêcher de tomber à terre. L'eau est contenue dans un pot, comme il est dit plus haut, dans lequel plonge l'aspersoir.

Cet aspersoir est promené dans les coins et recoins de l'habitation de la famille récipiendaire pour en chasser les esprits malveillants ou non identifiés qui peuvent s'y cacher. Le fait de promener cet aspersoir s'accompagne de formules incantatoires appropriées. Ce rite est suivi du culte aux esprits familiaux reconnus, lui-même suivi par le *Kubandwa* proprement dit. L'officiant chargé de ce rite va jeter l'aspersoir loin de la maison, emportant du même coup les esprits malveillants ou étrangers ainsi chassés, tout en demandant à l'ancêtre protecteur du foyer de les tenir éloignés de la famille.

Les sources consultées à propos des deux aspersoirs laissent apparaître quelques légères variantes dans cette composition suivant les régions ou d'une source à une autre. Ainsi Bigirumwami, Pauwels et Kagame évoquent des plantes qui ne figurent pas sur les deux listes ci-dessus² :

- *Ishyoza* (-*shyozá*) : plante non identifiée (Coupez *et al.* 2005). Cette plante s'utilisait lors des rites funéraires (ses feuilles étaient placées dans les mains du défunt pour apaiser son esprit). Cette propriété apaisante de la plante est reprise dans le culte du *Kubandwa* ;
- *Ivubwe* (-*vubwé*) : espèce d'herbe rugueuse appréciée par les bovins et qui intervient dans

beaucoup de rites, en rapport avec le sens du verbe *kuvubura* (-*vubur-*) : faire venir en grand nombre, faire surgir, dont il semble provenir. L'herbe est considérée comme rituellement source de richesse ;

- *Umucundura* (-*cuundura*) : plante qui pousse en touffes, de la famille des Malvacées : *Sida specialis*, *Sida div. spp.* ;
- *Umugwamporo* (*re*) (-*gwáampóro* (*re*), soit : *Ficus glumosa* de la famille des Moracées, soit : *Trema orientalis* de la famille des Ulmées ;
- *Umuhengeri* (-*heengeri*) : soit *Lantana trifolia suffrutex* de la famille des Verbénacées, soit *Geniosporum rotundifolium* de la famille des Lamiacées ;
- *Umukenke* (-*keenke*) : *Hyparrhenia div. sp./Themada trianda* : herbe de la famille des Poacées ;
- *Urugarura* (-*garura*) : *Acollanthus repens*, herbe de la famille des Lamiacées.

Nous n'avons malheureusement pas pu connaître les noms rituels et les propriétés attribuées à la plupart de ces plantes.

2.6. L'habillement et les ornements du culte

Pour l'habillement et les ornements des *Imandwa*, il faut se reporter au chapitre II de cet ouvrage, à la rubrique des attributs matériels.

2.7. Aliments et boissons

Aliments

Le repas rituel qui a lieu lors de toute séance comprend des haricots cuits mélangés obligatoirement avec le *Gynandropsis gynandra isogi* (-*sogi*) (sorte de légume). Ce légume est considéré comme l'un des aliments à base végétale les plus anciens du Rwanda. Aux haricots, on peut ajouter d'autres espèces de légumes telles que les feuilles de courge douce. Le tout est cuit ensemble. Ce mets s'accompagne de la pâte de sorgho ou/et d'éleusine. On les fait descendre avec du lait frais ou caillé. Dans le rituel d'offrande d'une bête, le mets haricots-légumes est remplacé par la viande.

Boissons

Les officiants boivent de la bière de sorgho, d'éleusine ou de bananes. Les gens riches se procurent de l'hydromel, de la bière de sorgho-éleusine

² Les éléments des listes ci-dessus sont tirés de multiples sources. Ainsi, les expériences personnelles des auteurs du manuscrit nous ont fourni une mine d'informations : Kagame 1967, Bigirumwami 1964, Pauwels 1958.

ou de la bière de bananes miellée. Pendant les cérémonies, les officiants se gardent de boire trop ou prennent des boissons peu alcoolisées ou diluées, de peur de s'enivrer. C'est après la clôture de la séance qu'ils boivent à volonté.

3. DESCRIPTION DES RITES

3.1. Rites généraux

La métamorphose

Au début d'une séance du culte, lorsque les officiants sont réunis et que l'ordonnateur des rites de la séance juge venu le moment de commencer, l'officiant qui incarne Binego commence son travail de policier en chassant les profanes présents, profanes qu'il aura soin de tenir à l'écart tout au long des cérémonies.

Aussitôt, toutes les personnes qui vont participer à ces cérémonies commencent à incarner leurs propres esprits. Pour ce faire, chaque participant appelle son esprit tutélaire en imitant son cri, l'esprit y répond en prenant possession de son adepte. Chacun s'écrit et dit : « Ámmm, je me présente Tel, l'esprit d'un tel ». « Tel » représente le nom religieux que l'officiant a reçu au moment de la confirmation. « Un tel » représente le nom profane de l'adepte précédé d'un connectif. Ainsi nous avons : « Je me présente Kabananiye (kaábananiye), l'esprit de Karera (karrera) ». *Kabananiye* est le nom religieux reçu lors de la confirmation et *Karera* le nom profane de l'adepte-officiant. À partir de ce moment, les adeptes ne sont plus des humains, ils sont devenus des esprits du culte, prêts à célébrer celui-ci suivant l'objet de la séance qui commence. Si, parmi les adeptes présents, se trouve un membre qui n'est pas confirmé, celui-ci, n'ayant pas reçu de nom religieux, se contente de dire, par exemple : « Je me présente Chétif, l'esprit de Karera ».

Les officiants, tous métamorphosés, passent au stade suivant en incarnant les esprits supérieurs du culte. L'officiant pousse le cri caractéristique et fait suivre ce cri par un fragment de l'ode autopanegyrique de l'esprit indiqué. Un exemple d'incarnation de l'esprit Binego : « *Ababa, ndi Rubaga rwa Mukanyya...* » : « Ababa, je suis Dépeceur, fils de Fort (Celui-qui-serre-fort)... ». L'officiant qui vient de pousser le cri et l'autopanegyrique de l'esprit met les ornements

et les attributs de cet esprit. Il va dès lors reproduire les gestes, les faits et les paroles que le mythe et les rites du culte lui attribuent. Ces gestes, faits et paroles sont ceux d'un monde différent du monde profane, un monde où règne une ambiance d'irrespect, de gaieté, de fantaisie et de joie de vivre. Les officiants engagés dans tel rituel du culte bénéficient d'une vie en marge du monde profane, temporairement organisée dans le royaume mystique de Ryangombe, royaume de l'universalité, de la liberté, de l'égalité et de l'abondance. L'une des particularités de ce monde est une langue secrète, chargée d'en exprimer les symboles et les rapports nouvellement institués, hautement humains, hostiles à toute hiérarchisation et à toute prétention à la grandeur et à la supériorité des uns sur les autres³.

Le langage des *Imandwa* exprime une liberté prodigieuse qui s'accompagne d'une puissance magique quasi illimitée. Cette liberté verbale et le verbe démiurgique qui l'exprime refoulent la dure réalité profane pour créer un monde imaginaire où tout un chacun est invité sans distinction aucune. Le verbe de l'*Imandwa* est donc innovant et s'oppose aux valeurs de la société ; il transgresse volontiers l'ordre profane existant. Il opère un renversement de cet ordre qui débouche sur la création d'un monde nouveau par une sorte de jeu, de fiction littéraire, dans une célébration culturelle qui est aussi une fête. La nature de ce verbe éclaire le comportement « rituel » de l'*Imandwa*, comportement au grotesque bravache, volontiers évocateur des parties génitales de l'homme et de la femme, de la nourriture et de la scatologie. Les phénomènes de cette langue qui créent une série d'isotopies à connotation déceptive sont, par exemple, les grossièretés et autres expressions injurieuses⁴. On entend ainsi des officiants irrévérencieux invitant leurs père, mère et enfants à copuler, souhaitant qu'ils soient châtrés et désignant hommes et objets par des termes banals ou insultants. Les femmes ne sont plus tenues par l'évitement des noms de leurs beaux parents. Certains officiants poussent le zèle culturel un peu loin, comme l'officiant incarnant

3 Ce caractère du culte doit se comprendre dans le contexte du royaume *nyiginya*, extrêmement hiérarchisé (note par D. de Lame).

4 Voir Carrière 1979, évoquant la comédie grecque.

l'esprit Ntare (Lion) qui se met à mordre animaux et enfants se trouvant dans l'enclos des récipiendaires, ou l'esprit Binego qui violente sérieusement les profanes un peu trop curieux. Mais ceci se place au niveau des exceptions.

Ces grossièretés, on le sait, placées dans le cadre des cultes anciens à dominante comique, ont une portée magique et incantatoire. Elles vont de pair avec les grivoiseries, les jurons, les vulgarismes, les incongruités de toutes sortes, les obscénités, les expressions d'une violence et d'une cruauté hyperbolique qui, de ce fait, parodient, par exemple, le vocabulaire épique des héros de la vie profane. Le seul officiant au comportement réservé et digne est celui qui incarne Ryangombe, en rapport avec sa qualité de divinité débonnaire. La petite histoire du culte est émaillée de faits allant du comique au tragique liés à ce caractère débonnaire obligé du roi des *Imandwa*. Voici deux exemples non exempts de saveur :

- Au cours d'une séance du culte, une femme, plutôt facétieuse, invoque Ryangombe en ces termes : « Sois toujours avec *Imana*, ô Ryangombe de mon mari. Rends mon mari imbécile, ainsi je serai indépendante ; rends-le pauvre, ainsi je ne connaîtrai pas de rivale ; rends-moi plus intelligente que lui, ainsi j'en ferai mon subordonné ». Et au mari incarnant Ryangombe de mugir en guise d'acquiescement à chacune des demandes de sa femme (d'après notre informateur Mvuyekure de Runyinya, dans le Bwanamukari) ;
- Un certain Rwanyange, fils de Mashushwe, habitant Bizu, dans le Nyantango, commit, en une occasion pareille, une infamie qui est passée à la postérité. Il détestait son petit frère Nyirinkindi au point de vouloir le tuer. Un jour, au cours d'une séance du culte lors de laquelle sa mère Nyirampunga incarnait Ryangombe, Rwanyange s'approcha d'elle et l'invoqua : « Sois toujours avec *Imana*, ô Ryangombe de ma mère. Si j'obtiens de toi la faveur de tuer Nyirinkindi, je te sacrifierai un taureau ». Ryangombe qui se sentait tenue d'acquiescer poussa le mugissement rituel et ajouta : « Je te le permets, par la semence de Rubunga ». Aussitôt Rwanyange se leva et alla tuer Nyirinkindi d'un coup de lance. Après le meurtre, Rwanyange accomplit

le vœu fait à Ryangombe. (Cela se passait sous le règne du roi Musinga, d'après notre informateur Rwangabo de Bwakira dans l'ouest du Rwanda).

Au cours d'une séance du culte, tout adepte confirmé se coiffe d'une branche de momordique à laquelle les autres coiffes rituelles s'ajoutent. L'adepte non confirmé qui participe aux cérémonies se ceint la tête d'une feuille de Cypéracée *igikangaga* (*-káangagá*). Au cours de l'initiation, le récipiendaire, encore en apprentissage dans la manière d'incarner les esprits, se ceint la tête d'une branche de momordique au moment d'incarner Ryangombe, plutôt que de porter la queue de lièvre. Et au lieu de s'asseoir sur le siège *intebe* (*tébe*), il s'assoit sur une natte ou simplement par terre.

Nous clôturons ce paragraphe par les cris et les fragments d'autopanegyriques de certains esprits du culte.

a) *Ryangombe*

« *Mmmm* (mugissement rappelant celui de la vache)
Ryáangoombe ryaa Zigizigi ryaa Ngo-tubaagé amakoombe... »

« Ryangombe, fils de Zigizigi, fils de Viens-que-nous-dépecions-les-mâles-adultes... »

b) *Binego*

« *Abábabá* (cri poussé à haute voix),
Rubaagá rwaa Mukanya, Rukarabankaba, Rutukuzambuga, inkubá ya Nyirajanja, Mushayija... »

« Dépeceur, fils de Fort (Celui-qui-serre-fort),
 Celui-qui-lave-ses-mains-dans-le-sang,
 Celui-à-la-lance-rougie, la (le) foudre rejeton de
 Nyirajanja, l'Homme de valeur... »

c) *Kagoro*

« *N :: n :: n :: n ::* (le quadruple point note l'allongement vocalique indéterminé) » : cri de nature indéterminée

« *Kagoro kaa Gácubyá, Nyamukamata-imitóozo-imiriinzi-ikagegema... »*

« Kagoro, fils de Gacubya, Celui-qui-s'empare-des-hibiscus-faisant-pleurer-les-érythrines... »

d) *Nyabirungu*

« *Hí : : hí : : hí : : hí : : hí...* » (cri sous forme de chantonnement rappelant un passage du panégyrique de cet esprit)

« *Nyabirungu bya Bigaragára ni Kájwí-kareengá mu biriunga byaa Ngeendo, ni Nyarúbuín-gabuunga nk'ábageni, ni wé Nzogera ya Séenkoóbwa...* »

« Nyabirungu, fille de Bigaragara, est la petite voix qui domine dans les monts de Ngendo, elle est Celle-qui-marche-doucement-comme-les-mariées, c'est elle Grelot de Père-aux-nombreuse-vaches... »

e) *Nyakiriro*

« *Hrrr ra : :* » (onomatopée dont le sens n'est pas connu)

« *Nyakiriro cya Gaaju, umwaámi w'ímaándwa n'ábagabo.* »

« Nyakiriro, rejeton de Gaju, roi des *Imandwa* et des guerriers. »

f) *Muzana*

« *Piigiri maáye* » (mots au sens non identifié)

« *Piigiri maaye Nyakázaána, ndi Muzaána wa Ntége ya Migoongo...* »

« *Pigiri* (??) moi Servante, je suis Servante, fille de Ntege, petite fille de Migongo... »

g) *Umurengetwe*

« *Yeé baámbe wa Ncúra* » (nom au sens non identifié)

h) *Nkonjo*

« *Piigiri maaye Nyaríkoónjaange* » (Celle-aux-articulations-déformées)

« *Ndi Nkoonjó ya Ntége ya Migoongo.* »

« Je suis Nkonjo, fille de Ntege, petite fille de Migongo. »

i) *Mugasa*

« *Bbbb háyiii, héé háyiii* » (onomatopée au sens non défini)

« *Rwaayibeébe rwa Mugasa, Rwakareéngwa rwa Mugasa, nkamata inyaanja nk'iimyaaniko. Ndi Nyamutabaataba, ndi Nyamuteengura imisózi nk'ámakoombe...* »

« Rwayibebe, fils de Mugasa, Rwakarengwa, fils de Mugasa, je manie un lac comme on manie les récoltes mises à sécher au soleil. Je suis Enfouisseur, je suis Celui-qui-fait-s'effondrer-les-collines-comme-[le font]-les-mâles-adultes [en train de se battre]... »

j) *Mashira*

« *Sh sh sh sh, Ndi Rushiimuutamugabo, ndi Mashirá wa Nkúba ya Sábugabo...* »

« Je suis Celui-qui-dérobe-un-guerrier-avec-adresse, je suis Mashira, fils de Tonnerre (ou Foudre), fils de Celui-à-qui-la-bravoure... »

k) *Mutwa*

« *Rubweejáanga rwa Musega, ndi imbwa y'úmuseengo...* »

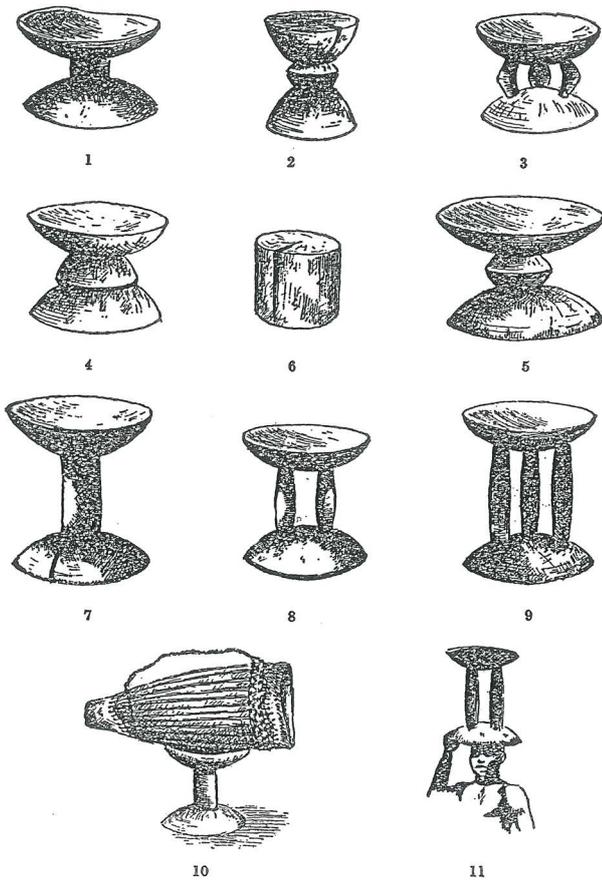
« Clabaudeur, fils de Chien-décharné, je suis le chien à robe brune tachetée de blanc ».

l) *Gisiga*

Il émet un cri qui rappelle celui du vautour.

Culte rendu aux esprits familiaux (culte des ancêtres)

Si, comme l'affirment certains anthropologues (de Heusch 1966, par exemple), le culte du *Kubandwa* s'est élaboré en marge du culte des ancêtres (*Guterekerá*) et si le *Kubandwa*, en tant que culte de possession, se différencie du *Guterekerá* par son eschatologie propre et par de nouvelles techniques d'approche du sacré, la célébration de certains rituels rend nécessaire et obligé le rapprochement des deux cultes. Ainsi, dans le cadre du rituel de l'ini-



Le siège *intebe* (-*tébe*) est un des objets rituels majeurs dans le culte de Ryangombe ; il intervient en tant que siège-trône du roi des *Imandwa*. Les figures 1 à 6 représentent les variantes utilisées dans la population. Les numéros 7 à 11 sont les sièges utilisés à la cour royale. Planche extraite de Les-trade 1968b : 79-81, pl. 1.

tiation au *Kubandwa*, à quelques jours du début des cérémonies, la famille du récipiendaire pratique le rite dit « *kwarika* (-*áarika*) » : « présenter aux ancêtres une personne qui va être initiée au culte de Ryangombe ». Le candidat est recommandé à l'esprit (ancêtre) protecteur du foyer afin que celui-ci intercède pour lui auprès des esprits *Imandwa* qui vont bientôt prendre possession de lui. Les officiants de ce rite posent leurs mains sur la tête du candidat en récitant une formule rituelle appropriée.

Par ailleurs, au début de chaque séance du culte, immédiatement après la métamorphose, Kibungu (ou Mashira), l'esprit devin, invoque les esprits (des trépassés) de la famille récipiendaire où il officie, leur donne des offrandes, leur expose l'objet de la séance organisée et leur demande de se montrer bienveillants et de concourir à la bonne réussite des cérémonies. Il les prie d'intercéder en faveur des officiants auprès

du roi des *Imandwa* afin qu'il agrée les honneurs qui vont lui être rendus, qu'il exauce les prières qui vont lui être adressées, etc.

L'aspersion

Toute séance du culte débute et se clôture par un coup d'aspersoir par lequel l'officiant devin bénit l'assemblée, la demeure et les objets du culte. Le premier a lieu immédiatement après le culte rendu aux esprits familiaux. Le second, qui clôture les cérémonies, a pour effet d'éloigner des participants les esprits malveillants qui pourraient, dans la suite, les ennuyer pour avoir pris part aux cérémonies.

Honneurs à l'esprit auquel on est consacré

Lors des cérémonies, principalement après les honneurs rendus aux esprits du culte, un initié qui a un esprit protecteur dont il est un dévot fervent, profite d'un moment propice et se présente à l'assemblée sous le nom religieux de l'esprit en question. Par exemple, si l'officiant se nomme Ntizisigwa et que son esprit protecteur se nomme Kamanutse, il dira : « Je me présente Kamanutse, esprit (protecteur) de Ntizisigwa. » L'assemblée des officiants applaudit, rend les honneurs à Kamanutse et lui adresse les prières. Si l'adepte est consacré à plusieurs esprits protecteurs, il leur rend ce genre d'honneurs les uns après les autres.

Trôner pour quelqu'un

Selon un rite relevant du domaine guerrier, quand un homme part à la guerre, sa mère (ou sa femme) se tient sur un siège, couronnée d'herbes à effets bénéfiques *impumbya* (-*huúmbya*) et se garde de bouger pendant toute la campagne. Ce rite est supposé protéger le guerrier au combat et faire en sorte qu'il revienne sain et sauf à la maison. Notons que ce rite se retrouvait aussi à la cour royale, en faveur des guerriers d'une armée en campagne. Le même rite est symboliquement reproduit dans les rituels de l'initiation et de la confirmation du culte du *Kubandwa*. En effet, entre le récipiendaire et les officiants, s'engage une guerre rituelle. Les guerriers de Ryangombe, après avoir obtenu de leur chef la permission de punir l'insurgé, amènent celui-ci près de l'arbre sacré. La mère du candidat incarne Ryangombe et son père incarne Binego. Les deux sont coiffés d'une branche de

momordique et tiennent chacun en main une spatule *umwuko* (-*uuko*). Ils accomplissent ce rite afin que ce combattant leur revienne sain et sauf, après avoir vaincu dans cette bataille rituelle. Les sièges *intebe* sur lesquels ils trônent sont installés à l'entrée de la maison. Ils y restent assis pendant tout le temps que durent les rites accomplis sous l'érythrine.

Honneurs à l'arbre sacré

Dans les rituels de l'initiation et de la confirmation, par exemple, le parrain s'assoit sur un siège à côté du feu, près de l'arbre sacré, son filleul devant lui. Il plonge un chalumeau dans la cruche de bière prévue pour la séance en cours, aspire un peu de bière, retire le chalumeau et rejette le liquide qu'il

Vue d'ensemble de ce qui est requis pour officier

Nom de l'esprit incarné	Sexe	Rôle mythologique	Rôle rituel	Ornements	Autres attributs	Part rituelle de viande	Observations
Ryan-gombe	(1)	Roi des <i>Imandwa</i> –vaches	Roi des <i>Imandwa</i>	Peau de léopard (<i>ingwe</i>), peau de serval (<i>imondo</i>), peau de mouton (<i>intama</i>), queue de lièvre (<i>urukwavu</i>), une sorte d'anneau dit <i>urukweto</i> sur le dos du gros orteil	Épée (<i>inkota</i>), spatule (<i>umwuko</i>), aspersoir (<i>icyuhagi</i>), siège (<i>intebe</i>)	Patte, reins	Dans certains cas, il porte une peau de vache ou d'antilope. (1) homme ou femme suivant le sexe du récipiendaire
Binego	Homme	Sauve son père	Police	Momordique (<i>umwishywa</i>), peau de serval, queue de la mangouste à queue blanche : <i>Ichneumia albicauda</i> (<i>igiharangu</i>)	Lance (<i>icumu</i>), massue (<i>impiri</i>) ou simple bâton (<i>inkoni</i>) suivant les cas, gourde de vin de bananes (<i>urunywero</i>), pipe (<i>urwika</i>) s'il est fumeur	Partie de la bête sacrificatoire où se joignent les pattes postérieures (<i>isembe</i>), foie (<i>umwijima</i>)	
Ruhanga	(1)	Rétablit sa mère dans ses droits	Protège les mères	Pagne en peau de vache (<i>inkanda</i>)	Pot en bois (<i>icyansi</i>)	Cœur (<i>umutima</i>)	(1) homme ou femme suivant le sexe du récipiendaire

Kagoro	(2)	Chasse avec son père Ryan-gombe	Tutélaire de la chasse	Pagne en écorce de ficus (<i>impuzu</i>), bracelet (<i>urugoro</i>), collier de mille-pattes (chiro-podes), bandeau en herbes tressées avec tiges de roseau et fruits du bananier sauvage (<i>ikiriburibu</i>)	Chien, branche en bois fourchue, munie de fruits secs du <i>Sesbania macrantha</i> , demi-calebasse (<i>uruho</i>), un bâtonnet à lait (<i>umutozo</i>)	Entrecôte (<i>urubavu</i>)	(2) homme ou femme selon les adeptes disponibles pouvant officier
Nyabirungu	Femme	Chasse avec son père Ryan-gombe	Tutélaire de la chasse	Peau de mouton (<i>intama</i>)	Grelot (<i>inzogera</i>)	Péritoine (<i>ikibereko</i>), morceau au niveau de la gorge (<i>umuhogo</i>)	
Serwakira	Homme	?	Protecteur des vaches	Pagne en peau de vache, feuille de cypéacée (<i>igikangaga</i>) sur la tête	Bâton (<i>inkoni</i>), bouchon d'herbes (<i>inkuyo</i>), blague à tabac (<i>uruhago</i>), pot (<i>igicuba</i>), gerbe d'herbes (<i>ifumba</i>)	Rate (<i>urwagashya</i>), sang coagulé passé sur la braise (<i>ikiremve</i>)	Il n'apparaît guère dans les récits du mythe
Nyaki-riro	(3)	Gardien/gardiennne de vaches	Soigne les troupeaux de vaches	Pagne en écorce de ficus (<i>impuzu</i>), anneau ou bracelet (<i>urugoro</i>)	Bâtonnet à lait (<i>umutozo</i>), lance à deux bouts ferrés ou bâton à un bout ferré (<i>igihosho</i>), un pieu taillé en pointe (<i>urubito</i>)	Sang coagulé, cuit ou passé sur la braise (<i>ikiremve</i>)	(3) est dit tantôt homme et tantôt femme selon différentes versions du mythe.
Muzana	Femme	Chasse avec son maître Ryan-gombe	S'occupe du lait	Peau de mouton	Baratte pleine de lait (<i>igisabo</i>), motte de beurre (<i>isoro</i>), lie de bière de sorgho (<i>ibivuzo</i>)	Les intestins (<i>amara</i>)	

Umurengetwe	Homme	Apiculteur	Tutélaire des apiculteurs	Pagne en écorce de ficus	Massue (<i>impiri</i>) et serpette (<i>umuhoro</i>), couteau (<i>icyuma</i>), gerbe d'herbes fumantes (<i>ifumba</i>), branche de Cassia (<i>umucyuro</i>)		
Bukiranzuki	Femme	Conservation du miel et préparation de l'hydromel	Esprit tutélaire de l'apiculture		Serpette, bâton ferré		
Nyiramurimi	Homme	?	Esprit tutélaire de l'agriculture et des bonnes récoltes	Pagne en écorce de ficus	Houe (<i>isuka</i>)		
Nkonjo	Femme	Servante à la cour de Ryangombe/ou à celle de Nyiraryangombe	Esprit tutélaire des bonnes récoltes	Pagne en écorce de ficus, bandeau (<i>umukako</i>), peau de mangouste en tant qu'esprit quémendeur	Hochet (<i>ikin-yuguri</i>), balai (<i>umweyo</i>), houe, bâton fourchu (<i>isando</i>)		
Mugasa	Homme	Esprit des eaux et du souterrain	Esprit protecteur des passeurs d'eau	Peau de chèvre, peau de mouton, bandeau (<i>umukako</i>), collier fait de carapaces de limaçons (<i>ibijonjogoro</i>)	Spatule (<i>umwuko</i>) en guise de pagaie, traits en guise de lances faits en <i>Leonotis mollisima/nepe-taefolia (igicumucumu)</i>	Chair caudale (<i>isare</i>)	
Kibungu	Homme	Devin de Ryangombe	Esprit tutélaire des devins/devin	Pagne en écorce de ficus, bandeau (<i>umukako</i>), queue de mangouste	Planchette divinatoire (<i>imbehe</i>) et jetons (<i>inzuzi</i>), cruchon à deux goulots plein d'hydromel (<i>intango y'iminwa ibiri</i>), lance (<i>icumu</i>)	Patte (<i>ukuguru</i>) de l'animal sacrificatoire	

Mashira	Femme	Devin de Ryan-gombe	Devin	Pagne en écorce de ficus ; bandeau (<i>umukako</i>), queue de mangouste, bandeau (<i>umukako</i>)	Lance ou bâton ferré, une tige pointue en bois (<i>urubito</i>), tiges de fer (<i>imbari</i>) anneau (<i>urugoro</i>)	Patte (<i>ukuguru</i>) de l'animal sacrificatoire	
Gihazi	(2)	Peaussier de Ryan-gombe	Esprit tutélaire des fabricants de vêtements	Pagne en peau de vache	Couteau, racloir (<i>icyuma</i>)	Raclures de peau (<i>ibikoba</i>) (- <i>kobá</i>)	(2) homme ou femme selon les adeptes disponibles pouvant officier
Rubambo	Homme	Guérisseur	Esprit tutélaire des guérisseurs	Bandeau (<i>umukako</i>)	Lance (<i>icumu</i>)	Intestins (<i>ubura</i>)	
Gisiga	Femme	Serviteur	Esprit protecteur des affligés	Anneau (<i>urugoro</i>), bandeau (<i>umukako</i>)	Spatule (<i>umwuko</i>), bâton ferré (<i>igihosho</i>)		

- (1) Homme ou femme selon le sexe de celui pour qui le rituel est organisé.
 (2) Homme ou femme selon les personnes disponibles.
 (3) Nyakiriro est présenté, tantôt comme un homme tantôt comme une femme.

contient sur l'arbre en disant : « Je trais pour toi, si je t'invoque en pleine bataille, exauce-moi ; si, en pleines difficultés je t'invoque, exauce-moi... » Ensuite, il l'enduit d'eau lustrale (eau mélangée avec du kaolin) en récitant cette formule : « Je trais pour toi, tu m'enrichiras chez le Hutu, chez le Tutsi ; je t'aspérge avec l'eau vivifiante, symbole de longévité ; donne-moi la paix ».

Acte sexuel rituel

Cet acte rituel, qui se dit *kwakira* (-*aakiir*), intervient à de nombreuses occasions dans la vie des Rwandais. Il s'agit d'accomplir un acte sexuel avec sa femme (ou avec son mari) pour rendre profitable ce qu'on a fait ou reçu, comme symbole de prospérité et d'harmonie ou comme acte purificateur. Exemples :

- l'acte sexuel s'accomplit après chaque grande séance du culte des *Imandwa*, comme on le voit dans les rituels qui nous occupent ;
- *Kwakira ikibanza* : rendre bénéfique la nouvelle habitation où l'on entre ;

- *Kwakira ikibibiro* : rendre bénéfique le semoir lors des premiers semis de sorgho ;
- *Kwakira umwishya* : rendre bénéfique le momordique (qui intervenait dans les cérémonies du mariage avant le début de l'ère chrétienne au Rwanda), lors du mariage d'un fils ou d'une fille ;
- *Kwakira umunyafu* : rendre bénéfique la première vache reçue par le fils, dans l'ancien contrat pastoral ;
- après la cérémonie de dation du nom au nouveau-né ;
- après la levée de deuil.

À l'issue de chacune des séances du culte des *Imandwa*, le parrain, le récipiendaire des rites s'il est marié, ou ses parents s'il est célibataire, tous se dépêchent d'accomplir cet acte. Lorsque la personne concernée a perdu son conjoint, elle accomplit cet acte avec la personne qui lui a servi de conjoint rituel lors des cérémonies, celles de la levée de deuil, par



Danse-procession des fidèles conduits par un adepte incarnant l'esprit Binego avec sa gourde de vin de banane et ses armes. MP.0.0.4760, collection MRAC Tervuren ; photo J.J. Maquet © MRAC Tervuren.

exemple. Sinon, l'accomplissement de l'acte revient au ritualiste *umuse* que nous avons évoqué plus haut.

3.2. Rites spéciaux

Dans le rituel de l'initiation

a) Ouverture et rites préparatoires

La séance d'initiation commence vers huit heures du soir. Tous les officiants se réunissent dans la pièce principale de la case, pièce dite *ikirambi* (-*raámbi*). Si le culte est célébré dans une habitation moderne, les officiants se réunissent dans la pièce de séjour (salon). Le candidat porte sur les épaules une peau neuve de mouton et a la tête ornée d'une branche de momordique. À la cheville droite, il porte un anneau dit *igikondo* (-*koóndo*). Sa mère commence à incarner Ryangombe en appelant cet esprit, c'est à dire en poussant son cri caractéristique. Aussitôt, on lui offre de la bière. Elle présente le maître des cérémonies qui est le parrain du candidat. Les officiants applaudissent. Le parrain commence à incarner Ryan-

gombe en poussant le même cri (mugissement). Aussitôt, les officiants le vénèrent et lui adressent des formules d'invocation. Ils présentent le candidat à l'esprit protecteur du foyer (*umukurambere* -*kúraambere*). Le parrain plonge un chalumeau dans la cruche rituelle (*intango*) et aspire un peu de bière qu'il garde dans le chalumeau. Ayant retiré le chalumeau de la cruche, il asperge l'assemblée avec la bière contenue dans le chalumeau. Chacun des officiants appelle l'esprit qu'il doit incarner et dont il va jouer le rôle au cours de la séance, en poussant le cri qui caractérise cet esprit. Les officiants lui adressent une invocation de circonstance, avant qu'ils ne boivent à la cruche rituelle. Tous les adeptes présents se métamorphosent à leur tour, chacun en son propre esprit. On les invoque et on les invite à boire à la cruche rituelle. Le parrain s'assied sur un siège, le candidat sur une natte *iki-rago* (-*rago*) devant son parrain. Il est tout nu et tient ses jambes allongées et écartées. On lui signi-

fié qu'il ne parlera que si on lui demande de répondre à une question.

b) Exorcisme du candidat

À cette phase des cérémonies, le candidat est soumis à un rite particulier qu'on pourrait appeler exorcisme. On glisse le long de son corps, de la tête aux pieds, un cerceau fait avec une tige sèche de papyrus *urutamyi* (-*támyi*) qu'on a déchirée par le milieu, en prenant soin de ne pas séparer les bouts. Ce rite éloigne du candidat les esprits familiaux qui pourraient rester mécontents de lui et vouloir troubler la célébration, malgré la cérémonie d'invocation et de pacification qu'on a organisée en leur honneur.

c) Purification du candidat

Le parrain plonge l'aspersoir dans l'eau lustrale (eau et kaolin) et asperge la tête, la poitrine et le dos du candidat en récitant cette formule :

« *Inono ya Basindi na Kibanda idahinduka,
ntuhindukwa n'umwanzi,
ntuhindukwa n'umurozi,
ntuhindukwa n'ubusame,
ntuhindukwa n'umuzimu w'umugabo n'uw'umugore.
Ni icyezamutima, inonora ababyeyi n'abana... »*

« (Voici) le symbole de pureté des rois et du peuple qui ne s'altère pas,
tu n'es altéré ni par les ennemis
ni par les empoisonneurs-ensorceleurs,
tu ne rencontres pas une mort prématurée,
aucun esprit d'un homme ou d'une femme ne s'attaque à toi,
Il (le kaolin : symbole de pureté) est le purificateur des cœurs, il purifie les parents et les enfants. »

L'assemblée des officiants, sous la direction de Nyabirungu, chante alors le chant *ikigwi* (-*gwi*).

d) Autorisation d'initier

Un des officiants s'adresse à Ryangombe, incarné par la mère du candidat, en ces termes : « Que la chance (divinité) soit toujours avec toi, ô Ryangombe ! Nous te demandons cet insoumis et nous te

le rendrons corrigé ». Et Ryangombe de répondre : « Je vous l'accorde, par le sperme de Rubunga (-*buungá*) ».

e) Premières épreuves

Les officiants effraient le candidat afin qu'il ne résiste pas aux rites de l'initiation et accepte tout ce qu'on lui fera subir. Binego l'étend par terre, lui pose le pied sur le front et déclame un passage de son autopanegyrique. Puis, vient Mugasa qui le secoue impétueusement en vue de l'affaiblir. Ces premières tortures ont pour effet de briser toute tentative de résistance chez le candidat.

f) Procession vers l'arbre protecteur

Les parents du candidat trônent pour lui (assis sur des sièges sans bouger, comme évoqué plus haut), tandis que tous les participants se lèvent et s'alignent en vue de la procession vers l'arbre protecteur. Ruhanga est en tête de la procession, s'ensuivent les adeptes non confirmés, les confirmés, les officiants, le parrain et son filleul, et enfin Binego qui clôturera la file. Tous s'avancent lentement vers l'érythrine au rythme du chant *Umuhara* (-*hará*) qui peut être considéré comme l'hymne des *Imandwa*. Entre-temps, le ritualiste protecteur (*umuse*) a allumé un feu à côté de l'érythrine. On y amène un siège, qui servira de trône au parrain, ainsi que de la bière apportée par le parrain de chez lui et du lait dans un pot en bois *inkongoro* (-*kongooro*) sans défaut (non abîmé, intact).

g) Salut à l'arbre sacré (ou arbre protecteur)

Parvenus à l'érythrine, les participants l'entourent. Nyabirungu y entonne un chant cadencé qui invite les adeptes confirmés à danser en contournant l'arbre. Ils font huit tours et au neuvième, ils s'arrêtent brusquement. On rend les honneurs à l'arbre sacré en l'invoquant.

h) Initiation proprement dite

Ryangombe touche de sa spatule le front du candidat. Ensuite les officiants se saisissent de ce dernier, le lancent en l'air, le jettent à terre, le battent et lui font subir d'autres brutalités (mais mesurées) tout en s'exclamant :

« C'est un révolté, un insoumis, un profane ».

Binego intervient, sinistre :

« Si nous le dépecions ? »

Et l'assemblée, en écho :

« Si nous le dépecions ? »

Ryangombe répond :

« Je vous l'abandonne, faites-en ce que vous voulez ».

Un officiant prend deux lamelles sèches de roseau et les frotte l'une contre l'autre comme s'il aiguilait deux couteaux à dépecer, tout en s'écriant :

« Ryangombe, tu nous donneras la part de viande qui nous revient ? »

L'un demande les bras, l'autre les jambes, l'autre le « filet », les femmes demandent les côtes, les adeptes non confirmés réclament les poumons, d'autres les intestins, d'autres encore l'estomac... comme si l'on allait sacrifier une bête. Que le candidat accepte docilement d'être initié ou qu'il se montre quelque peu récalcitrant, soit parce qu'il a été contraint, soit parce qu'il est fâché par les brutalités qu'il a subies, on le conduit dans un lieu où les tortures à subir sont plus accablantes encore. Il s'agit d'un lieu au nom euphémique *akamesero* (-*mesero*) « lavoir », ou lieu de purification. Là on le fait coucher dans la boue, on le couvre d'ordures, on défèque et on urine sur lui, on le bat, on lui jette de l'eau froide ou alors on l'amène dans une bananeraie où les officiants le couvrent de troncs de bananier pourris et l'y abandonnent.

Évoquant ces épreuves, qu'il appelle « exercices probatoires », de Lacger dit : « Ils ont le caractère répugnant du déniaisement d'un ingénu. Il s'agit d'ôter à un jeune garçon, à une jeune fille, honnêtement élevé dans la serre chaude du foyer familial, tout sentiment de pudeur, de propreté physique et morale, de respectabilité, d'abolir chez eux l'instinctive aversion de l'abominable -*ishyano* : cannibalisme, banditisme, inceste : tout cela, bien entendu, uniquement en paroles, gestes, simulations, d'ailleurs d'une crudité toute barbare, scatologique et obscène » (de Lacger 1959 : 296).

Un certain temps après, on va le ramener à l'érythrine où les officiants lui permettent de se ré-

chauffer. Finalement, un officiant s'approche de lui et une conversation s'engage entre les deux :

- Que fais-tu ici ? demande l'officiant.
- Je suis venu m'initier au culte de Ryangombe, répond le candidat.
- En l'honneur de qui ?
- En l'honneur d'Un-tel (le candidat cite le nom de l'esprit qui a exigé son initiation).
- Pourquoi veux-tu être initié ?
- Pour telle raison... (le candidat énonce le motif de la séance).
- Crois-tu qu'en t'initiant, tu vas... ? (guérir de telle maladie, par exemple).
- Je guérirai puisque le devin l'a dit.
- Connais-tu les noms des esprits ?
- Je les connais.
- Lesquels ?
- Je connais Binego, je connais Kagoro, je connais Mugasa, etc.

On met au cou du candidat une amulette provenant de la matière divinatoire qui s'est révélée favorable et par laquelle le rituel a été décidé et on lui demande alors d'imiter le cri de tous les esprits du culte connus dans la région, un par un. Avant d'imiter tel esprit, on remet au candidat les attributs matériels de cet esprit. Il commence par Ryangombe en poussant le mugissement propre à cet esprit. Puis, chacun des adeptes présents l'invoque. Par exemple : « La divinité (la chance) soit toujours avec toi, ô Ryangombe. Voici le candidat adepte tien, voici de la bière, voici les belles choses que nous t'offrons ; daigne les agréer et éloigner de nous les ennemis et les ensorceleurs, donne-nous d'avoir des enfants et de les élever, garde les vivants. Accorde-nous de nombreuses vaches et de bonnes récoltes, accorde-nous de vivre en harmonie avec notre entourage et les dirigeants... » Chaque fois que le candidat pousse le cri propre à l'esprit qu'il est chargé d'imiter, les adeptes féminins de la famille poussent les cris d'acclamation *impundu* (-*huindu*), puis tous les assistants, à tour de rôle, adressent une invocation à l'esprit qui vient d'être imité. Si le candidat hésite sur le cri de tel ou tel autre esprit, les officiants le lui disent, souvent de bon cœur, à commencer par son parrain, et quelquefois en le rudoyant.

Avant d'imiter Kagoro, il se met à côté d'un chien. Après avoir imité Umurengetwe, on lui donne

une blague à tabac et une pipe. On invoque cet esprit tandis que le candidat qui vient d'imiter son cri est en train de fumer. Au moment d'imiter Umuzana, il se met à côté d'une vache laitière, mime le barattage et se met à manger de la lie de bière de sorgho. Après avoir imité Nkonjo, on lui offre de la bière de sorgho, des patates douces crues et des petits pois avant d'invoquer l'esprit. Quand arrive le tour d'imiter Mugasa, on lui donne de la pâte de sorgho adhérant à une spatule, des haricots et un morceau de viande. Il imite Gihazi en mimant le raclage d'une peau, après quoi on lui donne à manger des raclures de peau, avant de commencer à l'invoquer. Pour mimer Mutwa et imiter son cri, il reçoit des haricots, de la pâte et de la bière de sorgho secouée dans une demi-calebasse *uruho* (-*ho*). Imitant Rumana, esprit vache, le candidat se met à beugler, à marcher à quatre pattes et va boire à une auge, à la manière des vaches. Pendant qu'il boit, on le frotte au moyen d'un bouchon d'herbes *inkuyo* (-*kuyo*) et on lui adresse des invocations. Imitant Ntare, il essaie de se conduire en véritable fauve et reçoit un morceau de viande.

i) *Vol symbolique*

Binego et Nyabirungu accompagnent le candidat dans la bananeraie d'un voisin. Ils l'obligent à voler un régime de bananes qu'il cueille avec les mains seulement et sans enlever la fleur. Il l'apporte à Ryangombe. Celui-ci lui demande d'en éplucher une banane avec les dents. Le candidat s'exécute. Ryangombe enduit de cendre la banane épluchée, feignant ainsi de la griller sur la braise, et la lui donne à manger. Ce vol signifie que l'initié a été ravi du monde profane pour être introduit dans la famille des fidèles de Ryangombe.

j) *Enhardissement*

On demande à l'initié d'aller enlever un peu de paille de la maison de ses parents et l'amener à l'érythrine. Les officiants lui enjoignent ceci : « En te présentant, insulte tes parents, leur reprochant d'être des ensorceleurs et dis-leur que, pour cela, tu viens démolir leur maison ». Il amène la paille sous l'érythrine et on y met le feu, lui demandant d'aller incendier la maison de ses parents. Un officiant l'accompagne et l'empêche de le faire au dernier moment. Ils retournent à l'érythrine. Les officiants lui demandent

quelle espèce de mets ses parents ont préparé. L'initié leur dit de quelle nourriture il s'agit, souvent en mentant pour s'alléger la dureté des épreuves. Ils lui disent d'aller voler quelque chose pour eux chez ses parents. Il y va et ramène de la bière, de la nourriture, du lait, bref, tout ce qui lui tombe sous la main, et offre tout cela à son parrain qui pour cette occasion incarne Ryangombe, le dieu-roi. Commentant cet enhardissement symbolique, de Heusch (1964 : 133-146) note :

« Cette action souligne de manière particulièrement forte la rupture symbolique de toute dépendance profane si l'on songe à l'ampleur exceptionnelle de l'autorité paternelle au Rwanda. Tout lien de vassalité ou de servage (conçu également sur le modèle de la relation père-fils) est ainsi renié. »

Et sur la même lancée, évoquant le vol du régime de bananes, il note : « Au cours du même rituel initiatique, l'initié est invité à voler un régime de bananes et les *Imandwa*, ses pairs, s'extasient sur sa "virilité", qualité fondamentale des membres de l'association religieuse, quel que soit leur sexe ». On note ici encore la confusion, chez de Heusch, entre virilité et courage (note de de Lame).

k) *Épreuves concernant le secret du culte*

À ce stade des cérémonies, les officiants et tous les participants s'assoient par terre, Nyabirungu agite son grelot, fait semblant d'en ouvrir la fente et de la refermer avec les dents, puis demande à l'initié de l'ouvrir à son tour. Celui-ci essaie en vain et se déclare incapable de le faire. Les officiants lui disent : « Comme il t'est difficile d'ouvrir ce grelot, qu'il te soit également difficile de divulguer les secrets du culte ».

Ryangombe fait semblant d'enlever des éclats de fer de son épée et de les remettre en place. Il la passe à l'initié et lui dit de faire la même chose. Celui-ci se déclare incapable de le faire. Ryangombe lui dit alors : « Comme il t'est impossible d'enlever des éclats de cette épée avec les dents, qu'il te soit également impossible de divulguer les secrets du culte ». Un autre officiant essaie d'enlever avec les dents des morceaux de la pierre *ingasire* (-*gásiire*) qu'on glisse sur la pierre à moudre *urusyo* (-*syo*) et la passe à l'initié qui essaie en vain. On lui tient les mêmes propos.

Ryangombe, profitant de la distraction de l'initié, lance une braise ardente en l'air qui finit par tomber à terre. Il s'adresse aux officiants : « Qui pourra, à mon exemple, faire descendre les étoiles du ciel ? » Les *Imandwa* l'imitent et les étoiles pleuvent et tombent au pied de l'initié qui n'a pas compris le stratagème ou ne veut pas le comprendre pour rester dans l'esprit des cérémonies. Ryangombe dit à l'initié : « Je viens de faire descendre les étoiles du ciel, fais comme moi ». L'initié a beau se hisser sur le bout des pieds et tendre ses bras comme pour toucher la voûte du ciel, il n'y arrive pas et se déclare incapable. On lui répète les mêmes propos. On lui sert le breuvage magique *ubwahuro* avec une section de roseau obstruée et il se déclare incapable de tirer une seule goutte. On lui répète : « Comme il t'est impossible de boire avec cette section de roseau non débouchée, qu'il te soit également impossible de divulguer les secrets du culte. » Puis on lui sert la même boisson avec une section de roseau débouchée et il boit. Dès qu'il a bu, son parrain lui dit : « Ceci est l'*ubwahuro* (-*áhuro*) de Ryangombe qui lie au secret ». On notera qu'à ce niveau du rite, Arnoux donne une variante légèrement différente de celle-ci : « Ryangombe plonge une section de roseau non débouchée (en guise de chalumeau) dans une cruche à bière, l'initié se déclare incapable de tirer une seule goutte. Puis on lui sert la même boisson, mais avec une section de roseau débouchée et il boit. Dès qu'il a fini de boire, Ryangombe lui dit : « Tu as été impuissant à boire avec un chalumeau non débouché, puisses-tu de même être incapable de violer le secret du culte comme tu l'as été de boire avec ce chalumeau » (Arnoux 1912 : 555).

Quand toutes les épreuves sont accomplies, Ryangombe s'adresse à l'initié : « *Uko wananiye abarozzi, abanzi n'abazimu, uzabe ari ko unanirwa kumena ibanga* ». « De même que tu as résisté aux ensorceleurs, aux ennemis et aux esprits des défunts malveillants, de même résiste à briser le secret (du culte) ».

Ryangombe continue : « Je te confie le secret du culte, tu es obligé de le garder. Ne parle donc jamais de ce que tu viens de voir et d'entendre, n'en parle ni à ton père ni à ta mère, ni à ton frère, ni à ton conjoint. Si tu divulgues le secret, l'épée de Ryangombe te tuera, tes organes sexuels seront déplacés et seront fixés au front, ta langue pendra hors de la bouche et la mort

suivra. Tu viens d'être initié, donc ne bois pas du lait de chèvre, etc. » Ryangombe énumère les interdits relatifs au culte que le nouvel adepte devra respecter. Désormais, le nouvel adepte est appelé *uruzingo* un « chétif », qui reste à parfaire par la confirmation.

l) *Le pacte de sang*

Quelques jours avant cette cérémonie, le ritualiste protecteur *umuse* a préparé des feuilles de *Chenopodium ambrosioides* (*procerum et schraderranum*) *umwisheke* (-*isheeké*). Au moment du rite, il écrase les feuilles de cette plante, en exprime le jus sanguinolent qu'il mélange avec de la bière de sorgho et présente au parrain. Celui-ci et son filleul partagent le breuvage qui, avec la couleur rouge du jus de *Chenopodium*, symbolise le sang des deux partenaires, échangé et partagé, du verbe *kunywana* (-*nywáan*-) : boire ensemble. Ce rite symbolise le fait que l'initié est désormais intimement lié au dieu-roi, que le parrain et son filleul ne font plus qu'un. Le parrain présente ce breuvage à son filleul en l'avertissant des engagements solennels qu'il contracte en ce moment : fidélité absolue envers Ryangombe, dévouement le plus total, affection sincère pour tous les *Imandwa*, le secret le plus absolu sur les mystères du culte...

m) *Adieux à l'arbre sacré*

Les participants aux cérémonies sous l'arbre sacré contournent celui-ci huit fois, éteignent le feu qu'ils piétinent dans ce mouvement, puis forment le même cortège qu'à la venue. Ils quittent l'érythrine et se dirigent vers la maison de l'initié.

n) *Présentation de l'initié à ses parents*

Tout au long des cérémonies qui se passent sous l'arbre sacré, les parents biologiques du candidat, surtout la mère, ne cessent d'invoquer l'ancêtre, maître de la demeure (*Nyirigicumbi*), le priant d'agréer l'enfant qu'on initie. Quand le cortège final arrive dans la maison des parents, l'un des officiants s'adresse à Ryangombe de la mère de l'initié en ces termes qui, suivant les régions du pays, comportent quelques légères variantes : « Sois toujours avec la divinité, ô Ryangombe de la mère de (on cite son nom), nous t'avons demandé un insoumis, nous te ramenons un soumis ». Ryangombe de la mère de

l'initié plonge l'aspersoir dans le pot d'eau lustrale et l'asperge en disant :

« *Iki ni icyuhagiyo cya Basindi na Kibanda, kigukize ibisare, kigukize abanzi n'abarozi, kigukize abazimu b'abagabo n'ab'abagore.* »

« Ceci est le purificateur des rois et des peuples, qu'il te purifie des blessures, qu'il te protège des ennemis et des ensorceleurs et te garde des esprits nocifs d'hommes et de femmes. »

Les officiants demandent aux parents de l'initié de la bière et de la nourriture. On remplit de nouveau la cruche rituelle. Ryangombe du parrain y plonge un chalumeau et aspire un peu de bière dont il asperge l'assemblée. Il passe à l'initié deux chalumeaux, l'un obstrué et l'autre débouché. Il va boire à la cruche et commence avec le chalumeau bouché et on lui dit : « Tu obstrues les ennemis et les ensorceleurs ». Il se sert ensuite du chalumeau débouché et on lui dit « Tu débouches pour la paix dans cette maison, la paix de tous les membres de cette famille ». Les participants boivent et mangent, dansent et bavardent gaiement jusqu'au matin.

o) Clôture de la séance

Ryangombe du parrain et l'initié se couchent ensemble sur une natte pendant quelques secondes puis se lèvent. En pleine matinée, on fait cette recommandation au nouvel adepte : « Cette personne qui t'a servi de parrain (ou de marraine) t'a engendré. Tu lui dois respect, obéissance et fidélité. Qu'elle-même t'aime et t'assiste dans le besoin ». On donne au parrain un cadeau qui peut être une vache, un mouton, une houe ou des bracelets de cuivre. Dès lors, la métamorphose s'opère à rebours. Les participants aux cérémonies redeviennent de simples mortels.

Dans le rituel des agapes

a) Ouverture et rites préparatoires

Quatre à cinq jours après l'initiation (quelquefois davantage), le parrain vient prendre les nouvelles de son filleul et lui apporte un mets composé de haricots, de légumes divers cuits ensemble et de la pâte de sorgho. Cette nourriture est destinée à être servie pendant le repas rituel des agapes. La séance est ouverte le soir. Quand tous les invités sont arrivés, tout le



Le hochet *ikinyuguri* (-*nyúguri*). MO.1981.24.4, collection MRAC Tervuren ; photo J. Van de Vyver © MRAC.



Le grelot *inzogera* (-*yogera*). Extrait de Gansemans 1988 : 261.

monde s'assemble à l'intérieur de la maison. Le nouvel adepte est aspergé d'eau lustrale. On installe la cruche rituelle et on y verse de la bière de sorgho. Les participants se métamorphosent en esprits *Imandwa*. Le parrain et le filleul incarnent Ryangombe chacun. Le parrain s'assied sur un siège, son filleul sur une natte à côté de lui. Les autres adeptes s'asseyent également sur des nattes. On exécute quelques chants dont une variante du chant-hymne *Umuhara* (-*hará*). Certains de ces chants donnent lieu à la danse.

b) Rite proprement dit

On sert au parrain une écuelle *imbehe* (-*béehé*) de haricots et légumes accompagnés par la pâte de sorgho servie dans un petit panier *icyibo* (-*iibo*). Le parrain prend une boule de pâte, le filleul une poignée du mets haricots-légumes et chacun porte ce qu'il

hā ye - - - hā ye - - - hā ye - - -

hā ye ye - - - hā ye - - - hā

Yvescentoni: F. ILV. 80

4=80 Couplet

Wa mwami ni Ba-nyaga, wa mwami ni Mnyago wa mwa

Ye - ha ye - ha ye - ha ye

ni Nyamunyaga izaburiwe izitaburiwe akazashoreza inkingi n'imyugariro

ha ye - - - ha ye - - - ha ye - - - ha

2^e Couplet

mwami ni Mu-shirungu yi - she ibi - - - hanga - nge. Yi - ci - ye

he he ha ye he he ha ye he he ha

rwa Muzirangera izigo zabaniwe arahindira a - ka - wa Ka -

ha ye he he ha ye he he he

Tuti.

ye - - - ha

ye - - - ha

Extrait du chant *umuhara 1*, dit « du siège ». Les notations sont extraites d'Arnoux 1912 : 861-863 (droits réservés) ; une partie a été revue par Dominik Phylfroen (au MRAC en 2002).

Introduction.

Ye - - - ye - - -

ye - - - ye - - - ye - - - ye - - - ye - - - ye - - -

ye - - - ye - - - ye - - - ye - - - ye - - -

ye - - - ye - - - ye - - - ho.

4=80 1^{er} Couplet

Wa mwami ni Ba-nyaga, wa mwami ni Mnyago wa mwami

Ye - - - ye - - - ye - - - ye - - -

ni Nyamunyaga izaburiwe izitaburiwe akazashoreza inkingi n'imyugariro she - bu - ja wa

ye - - - ye - - - ye - - - ye - - -

12

Ru - ye - nzi ye!

ye - - -

14 Tuti.

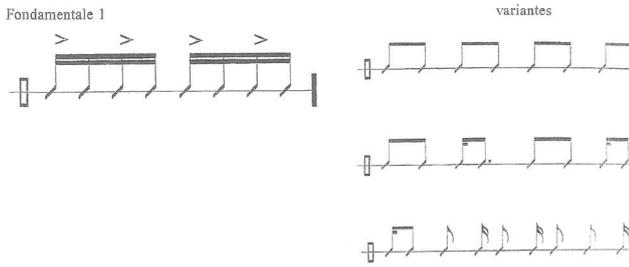
Ye - - - ye - - - ye - - - ye - - -

20

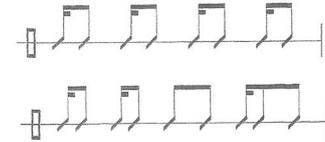
20

Extrait du chant *umuhara 2* dit « processionnel ». Les notations sont extraites d'Arnoux 1912 : 861-863 (droits réservés).

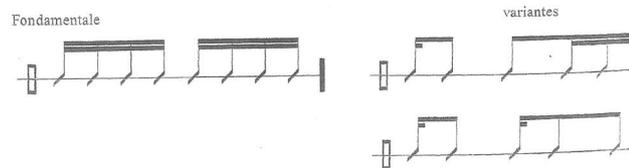
Gishyita – Kibuye (Inv. Enr. EM – MRAC 73. 9. 83/3)



Nyarutovu – Ruhengeri (Inv. Enr. EM – MRAC 73. 9. 17/9)



Muvumba – Byumba (Inv. Enr. EM – MRAC 74. 13. 14/3)



Ngarama – Byumba (Inv. Enr. EM – MRAC 74. 13. 16/3)



Rutare – Byumba (Inv. Enr. EM – MRAC 74. 13. 16/3)



Formules rythmiques du grelot et du hochet. Les extraits sont tirés de Gansemans 1988.

a en main à la bouche de l'autre. Au tour suivant, cet échange est inversé et les deux continuent ainsi jusqu'à ce qu'ils soient rassasiés.

Entre temps, les autres officiants exécutent des chants accompagnés de danse. Ces chants sont entonnés par Nyabirungu qui agite rythmiquement son grelot alors que les autres officiants s'accompagnent de hochets tout en brandissant leurs attributs matériels et déclamant leurs autopanégryriques sans désespérer.

Ce rite terminé, on demande à l'initié d'imiter les esprits du culte, un à un, en reproduisant leur cri, tel qu'on le lui a appris lors de l'initiation. Il le fait et s'il hésite on le corrige. Chaque fois qu'il imite le cri de tel esprit, les participants lui adressent chacun une courte prière, en rapport avec les préoccupations de chaque officiant.

À l'issue des cérémonies, lorsqu'on a constaté avec plaisir que le nouvel adepte n'a pas oublié les leçons qu'il a reçues au cours de l'initiation, les officiants redeviennent de simples mortels. Binego permet aux profanes d'approcher et de partager le repas

et les boissons mis de côté. Les chants et les danses continuent jusqu'au matin.

Il existe deux variantes du chant *umuhara* des *Imandwa* hommes : l'*umuhara* 1 dit « du siège », chanté par l'assemblée des officiants réunis autour de Ryangombe siégeant, et l'*umuhara* 2 dit « processionnel », chanté par les officiants en procession vers l'arbre protecteur *umurinzi*. Nous présentons ci-contre deux extraits du chant.

Certaines versions du chant comportent le battement des mains, mais ce mode de percussion n'est pas courant dans l'accompagnement de l'*umuhara*, surtout dans les régions orientale, centrale et méridionale du Rwanda au sein desquelles le chant est exécuté sur un rythme libre. Par ailleurs, les nombreux enregistrements effectués par Gansemans sur les diverses versions du chant montrent que le rythme soutenu par le hochet *ikinyuguri* comporte un certain nombre de variantes (formules rythmiques) dont nous donnons quelques exemples ci-dessus.

Dans le rituel de la Confirmation

a) Ouverture et rites préparatoires

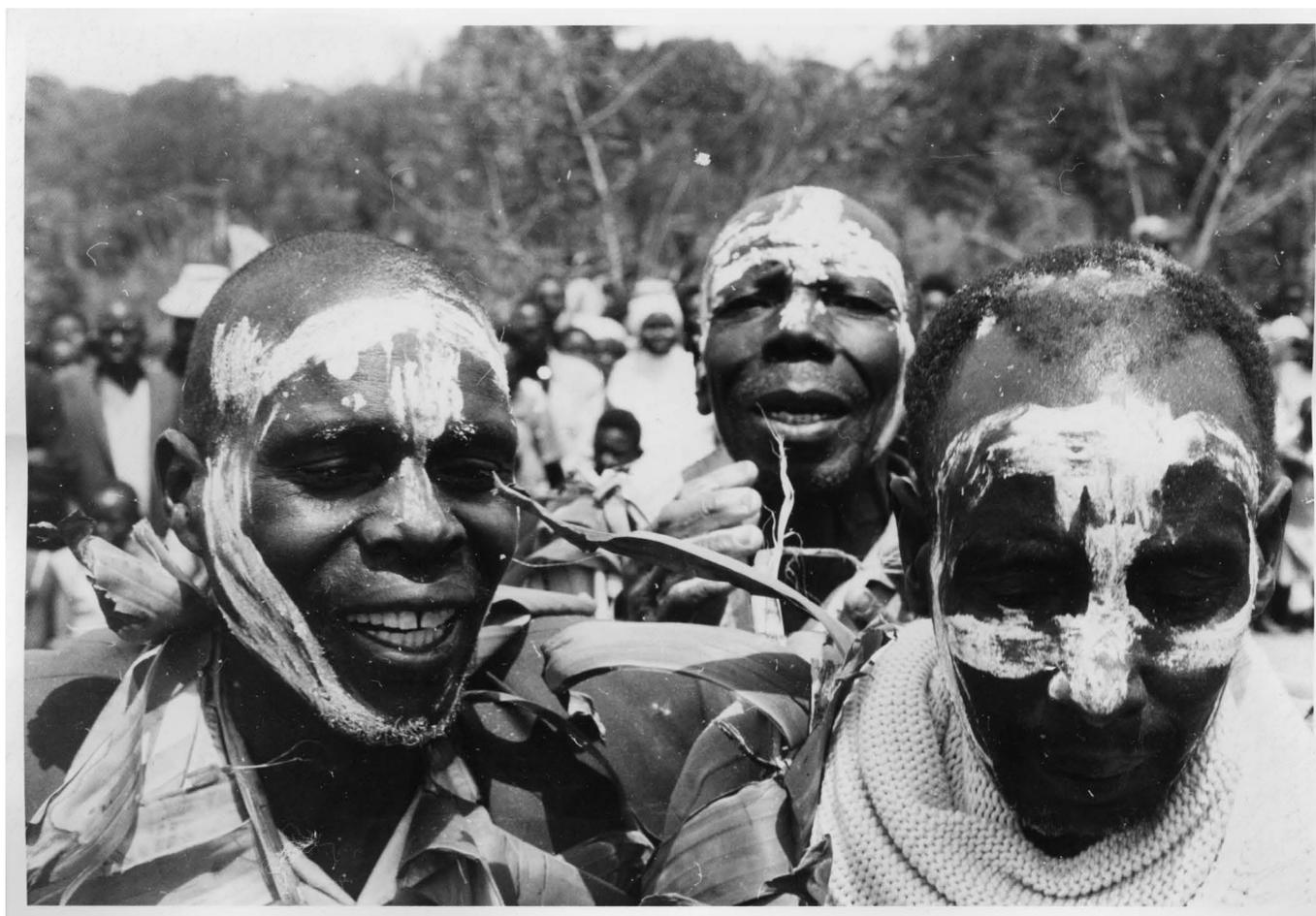
La séance s'ouvre dans l'après-midi, dans la pièce centrale de la maison du candidat à la confirmation. Entre-temps, tôt le matin, le parrain est arrivé avec une cruche de bière, les aspersoirs *ibyu-hagi*, des branches de momordique *umwishywa* et de *Cajanus umukunde*. Il est venu avec tous les *Imandwa* qui ont participé à l'initiation. Si la mort a frappé certains des participants à l'initiation, surtout si la confirmation survient longtemps après cette première, les sorts divinatoires ont désigné les remplaçants.

Le corps du candidat est blanchi au kaolin ainsi que les visages des adeptes présents. Le candidat offre une houe neuve à son parrain, en guise d'honoraires, que celui-ci refuse pour la forme. Une

seconde houe lui est offerte, qu'il accepte sans difficulté. Ensuite, le culte est rendu à l'ancêtre patron de la demeure (*Nyirigicumbi*) et aux principaux esprits de la famille *abakurambere* (*-kuraambere*) – les grandissants-avant – qui ont leurs édicules *indaro* (*-ráaro*) dans l'enclos⁵. On invoque tout particulièrement l'esprit qui a patronné l'initiation du candidat, lui disant :

« Voici ton enfant qui a été initié au *Kubandwa* en ton honneur ; nous l'avons consacré à Rya-

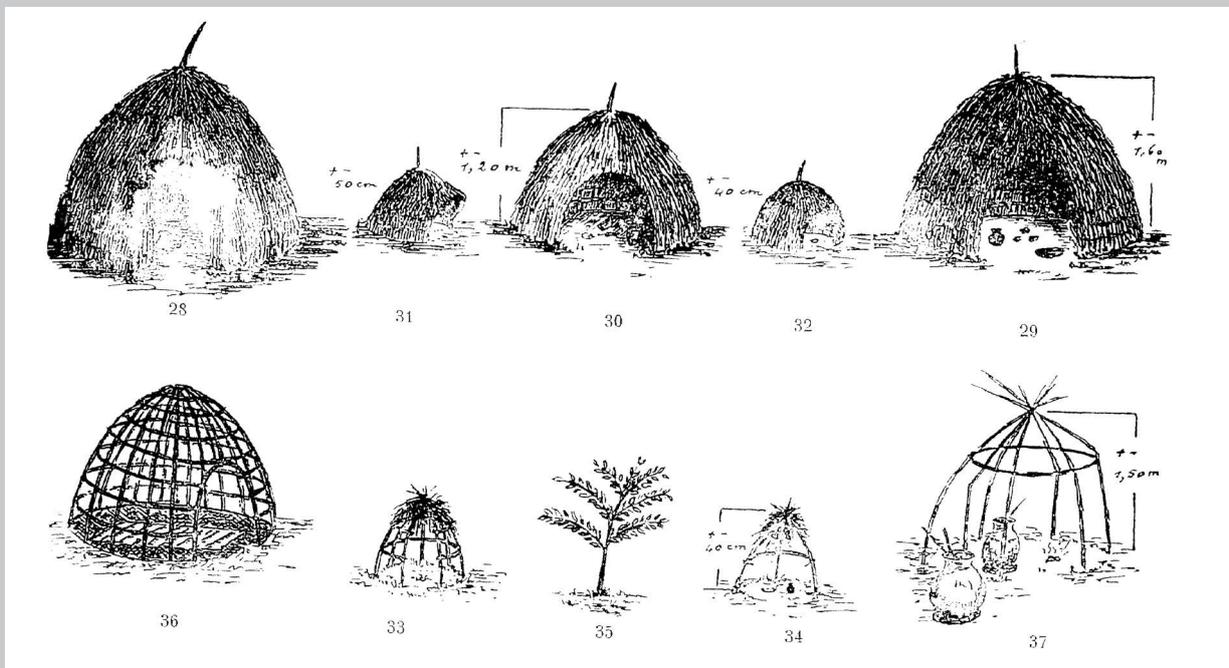
5 Édicule : sorte de chapelle domestique miniature dédiée aux esprits des ancêtres de la parenté qu'elle honore plus spécialement. À ces chapelles domestiques, on donne le nom de *indaro* (*-ráaro*), au pluriel *amararo* (*-ráaro*) (du verbe *kurara* (*-ráara*) : passer la nuit à). Voir l'encadré aux pages 107 et 108.



Adeptes parés de feuilles de bananier et dont les visages sont grimés au kaolin. Le kaolin ou terre blanche intervient dans les rites du culte en tant que purificateur des célébrants au début des séances de célébration. MP.0.0.3726, collection MRAC Tervuren ; photo J. Gansemans, 1975 © MRAC Tervuren.

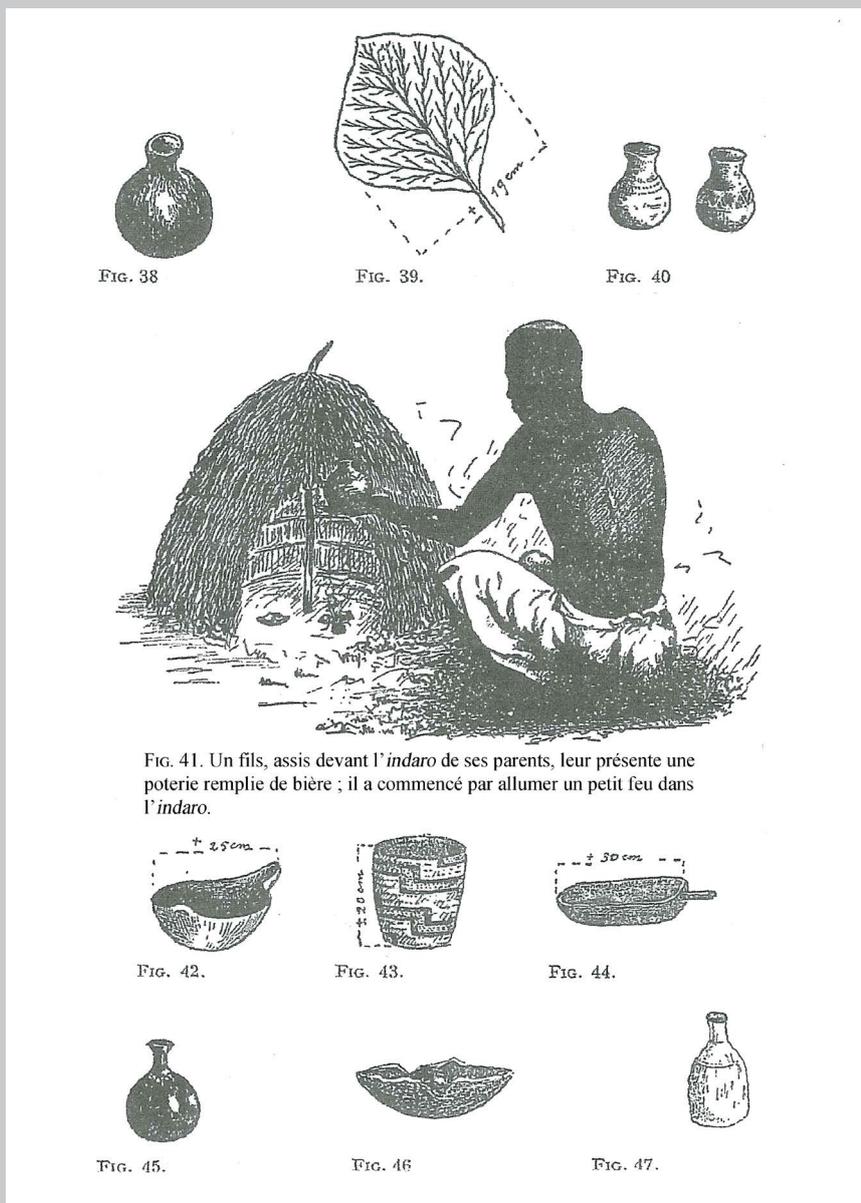
Les chapelles domestiques ou édicules *amararo* (-*rúaro*)

Traditionnellement, chaque famille rwandaise installait, généralement dans l'enclos arrière de l'habitation familiale, un certain nombre de chapelles domestiques miniatures dédiées aux principaux esprits des ancêtres de la parenté (*abakurambere*) qu'elle honore plus spécialement et de manière quasi quotidienne. Ces chapelles sont appelées *amararo*, terme qui désigne des logements pour passer la nuit. Les Rwandais pensent que c'est à l'ombre de ces chapelles que se tiennent les ancêtres honorés. Pour ces derniers, dont les Rwandais pensent qu'ils entendent très bien, mais voient mal, selon une croyance populaire, ces chapelles sont de véritables cases d'habitation. Noter que l'ancêtre *Nyirigicumbi* (« Maître du foyer »), en l'honneur de qui le ménage a été construit et la femme de ce ménage épousée, réside dans la case d'habitation de ce ménage où il est invoqué près du foyer. C'est près de ces chapelles qu'on invoque les ancêtres honorés, qu'on leur fait les offrandes et qu'on leur adresse les requêtes devant le feu qui y est allumé pour l'occasion. Avec le temps, la construction de ces chapelles a reculé, les ancêtres étant invoqués dans les différentes parties (chambres) de la maison habitée par la famille.



Les chapelles domestiques *amararo*, telles qu'elles étaient construites dans le Rwanda septentrional. Planche extraite de Pauwels 1958 : 182 ; droits réservés. Les dimensions suivantes ont été relevées dans la région de Byumba, dans le Nord du pays :

- figures 28 et 29 : chapelles dédiées aux parents ou aux grands-parents, mais d'aussi grandes et d'aussi belles sont rares ;
- figure 30 : chapelle plus petite dédiée à une épouse, un frère ou une sœur ;
- figures 31 et 32 : chapelles de très petites dimensions comme on en trouve le plus souvent ;
- figures 33 et 34 : parfois, les chapelles ne consistent qu'en quelques branches fixées dans le sol, liées ensemble et couvertes d'une poignée d'herbes ;
- figure 35 : la plante *umucyuro* (-*cyúuro*) *Cassia didymobotrya*, de la famille des Caesalpiniacées, qui, entre autres propriétés rituelles, a la propriété de faire entrer les ancêtres dans les chapelles leur étant destinées ;
- figure 36 : grande chapelle provisoire pour y faire coucher la femme, la jeune fille ou le jeune homme réclamé par l'esprit d'un ancêtre, *umuzimu* ;
- figure 37 : chapelle provisoire construite en hâte pour y faire une offrande à l'esprit d'un ancêtre indiqué par les augures alors qu'habituellement il n'a pas de chapelle dans l'enclos familial.



Les récipients utilisés durant les rites d'invocation des esprits des ancêtres et d'offrandes qu'on leur présente dans ou devant les chapelles domestiques. Planche extraite de Pauwels 1958 : 193 ; droits réservés.

- figure 38 : calebasse : *igicuma* (-cumá) ;
- figure 39 : feuille d'érythrine : *ikibabi cy'umuko* (-babi -kó) ;
- figure 40 : deux exemplaires de cruchon : *akeso/akabya* (-eeso/-aábya) ;
- figure 41 : un homme invoque les esprits de son père et de sa mère dans et devant une chapelle domestique ;
- figure 42 : demi-calebasse : *uruho* (-ho) ;
- figure 43 : petit panier : *icyibo* (-íbo) ;
- figure 44 : écuelle : *imbehe* (-béhé) ;
- figure 45 : fine poterie : *imperezo* (-héerezo) ;
- figure 46 : tesson de poterie : *urujyo* (-jyo) ;
- figure 47 : pot à lait : *inkongoro* (-koongooro).

gombe et depuis lors, il a fréquemment assisté aux séances du *Kubandwa*, il n'a manqué, par sa faute, à aucune séance. Et maintenant, nous allons le ramener au siège et à l'arbre sacré (pour la confirmation). Sois-lui favorable, délivre-le de tous les maux, ris et apaise-toi ».

L'*umuse*, ritualiste protecteur, installe la cruche rituelle à la place prévue, la remplit de bière de sorgho et boit. Le parrain se métamorphose en Ryangombe et boit. Le candidat fait de même. Il porte une branche de momordique au cou. Les deux sont assis, cette fois-ci, chacun sur un siège. Tous les officiants se métamorphosent l'un après l'autre et boivent à la cruche rituelle.

Au cours de cette séance, tout participant confirmé porte une sorte de scapulaire fait d'une feuille du bananier noir *intuntu* (-*tíuntu*). Cet ornement sera enlevé après le rite de l'ensemencement évoqué plus loin. Les deux Ryangombe, à savoir le parrain et son filleul, se prêtent l'un l'autre les ornements du culte et leurs attributs matériels puis se les reprennent. Tous les autres participants viennent rendre hommage aux deux Ryangombe et les invoquer.

b) Procession vers l'érythrine

La cruche rituelle vidée et sans qu'on ait invoqué d'autres *Imandwa* que Ryangombe, le conducteur des cérémonies s'adresse à Ryangombe de la mère du candidat, si elle est encore en vie ; le cas contraire, on s'adresse à une remplaçante : « Dernièrement, nous t'avons demandé un insoumis, et nous t'avons rendu un soumis. Maintenant, permets que les officiants retournent à l'érythrine avec ce chétif imparfait ». Ryangombe répond : « Je vous l'accorde, par la semence⁶ de Rubunga ».

Les officiants organisent alors une procession vers l'arbre sacré à côté duquel est plantée pour la circonstance une branche du *Senecio cydoniifolius irarire* (-*raáriire*). L'*umuse*, ritualiste protecteur, a préalablement allumé un feu près de l'arbre. Deux enfants initiés et dont les deux parents sont encore en vie y apportent chacun une corbeille ajourée *urutete* (-*teete*) sur laquelle sont fichés quatre épis de sorgho offerts par un *umuse*, peut-être le même qui officie dans cette séance. On apporte également huit pépins

de courge *inzuzi* (-*yúzi*), des graines de *Gynadropsis isogi* (-*sogi*), la cruche de bière amenée par le parrain, deux sièges sur lesquels vont trôner les deux Ryangombe ainsi qu'un pot de lait d'une vache *isugi* (-*sugí*) qui n'a pas encore perdu de petit. La procession est organisée et se fait comme lors de l'initiation.

c) Constitution du butin du roi

Quelques adeptes qui ne sont pas directement concernés par l'office quittent le cortège et se dispersent dans les habitations voisines pour y « voler » beurre, lait, bière. Ainsi faisant, ils constituent le butin du roi, bien que les articles volés ne soient pas directement destinés à Ryangombe. Quand l'adepte s'introduit dans une maison, on ne peut l'empêcher d'entrer et il n'est autorisé qu'à voler un seul article. Ce dont il se saisit est soulevé au moyen des deux mains. Il arrive qu'on prédispose une personne pour servir ces importuns. Lorsque l'un d'entre eux est servi, les suivants ne demandent plus rien dans cette maison. Lorsque ce rite, qui n'est qu'une affaire de quelques minutes, s'est accompli, les adeptes rejoignent le groupe.

d) Honneurs à l'arbre sacré

Arrivés près de l'érythrine, les participants se retournent. Le parrain qui clôturait la procession se trouve maintenant à la tête du cortège. Il saisit la main de son filleul et tout le monde, à leur suite, contourne l'arbre huit fois, tout en exécutant le chant-hymne *umuhara*. Au neuvième tour, la procession s'arrête brusquement. Les deux Ryangombe s'asseyent, chacun sur un siège. On rend les honneurs à l'arbre sacré, comme lors de l'initiation : les officiants prennent une serpette et enlèvent de l'arbre sacré quelques morceaux d'écorce qu'ils jettent dans le feu. Ils font cela en crachant⁷ sur l'arbre (*gukamira umurinzi* : traire pour l'arbre sacré) et en lui adressant des invocations.

e) Confirmation proprement dite

Le conducteur des cérémonies vide de sa pulpe le fruit de *Lagenaria umutaanga* (-*taanga*) et y verse de la bière de sorgho non entièrement fermentée et du lait. D'une section de roseau aqua-

6 Notons que le mot *imbuto* signifie à la fois salive, semence et sperme (de Lame).

7 Crachant (salive : voir note de de Lame à la page précédente).

tique *umuseke* (-*seké*), il fabrique un chalumeau non débouché, et, d'une autre, il conçoit un chalumeau débouché. Le parrain fait semblant de boire avec le chalumeau non débouché et dit : « J'obstrue les ennemis et les ensorceleurs, j'obstrue tous les malheurs ». Puis, il boit avec le chalumeau débouché et dit : « Je débouche pour la paix, la tranquillité et le bien-être dans le Rwanda ». Tous les officiants font de même.

f) Épreuve sur les connaissances acquises

Ryangombe du parrain mugit et tous les officiants le vénèrent et l'invoquent, l'un après l'autre. On demande au candidat d'imiter son parrain et par la suite, d'imiter les autres esprits en poussant le cri caractéristique de chacun d'eux. Chaque fois qu'il imite un esprit, les participants, chacun, à tour de rôle, lui adressent une invocation suivant les préoccupations qui sont siennes. Quand il imite Ryangombe, par exemple, le conducteur des cérémonies peut l'invoquer ainsi :

« Sois toujours avec la divinité, ô Ryangombe d'un tel (en citant le nom du candidat). Voici ton adepte. Tu as demandé qu'il soit initié ; aussi l'avons-nous conduit à l'érythrine en qualité d'insoumis et reconduit à la maison soumis. Dans la suite, tu l'as éprouvé en lui envoyant tels malheurs (il les précise). Les sorts divinatoires en ont déduit que tu voulais qu'il soit confirmé. Aujourd'hui, voici que nous l'avons conduit ici à l'érythrine pour le confirmer. De grâce, ô Ryangombe, quand ton serviteur sera devenu un parfait, ne l'éprouve plus jamais, donne-lui de vivre des jours heureux, assure-lui l'abondance et procure-lui une progéniture utile, saine et nombreuse ».

S'il a oublié le cri par lequel on incarne tel ou tel autre esprit, on le lui rappelle sans faire de difficultés.

g) Épreuve judiciaire

Suivant une mise en scène qui ne manque pas de relief, les officiants envoient quelqu'un chez les parents du confirmé pour chercher de la bière. Il s'y rend et amène une cruche de bière. Quelques officiants l'attendent en chemin, lui confisquent

la cruche et le frappent. Il s'en va porter plainte à Ryangombe du confirmé en plaidant :

« J'étais en chemin, chargé d'une cruche que je destinais à ma belle-mère. Vos serviteurs me l'ont enlevée et m'ont frappé ».

Ryangombe rend justice et demande aux voleurs de remettre la cruche de bière. Ils l'amènent devant Ryangombe qui la restitue au spolié, lequel l'offre aux officiants. La personne en question est tellement contente du jugement rendu par Ryangombe qu'elle retourne chercher une autre cruche de bière qu'elle offre au juge comme cadeau de reconnaissance. Les officiants se lèvent et contournent l'érythrine huit⁸ fois en exécutant le chant-hymne *umuhara* (-*hará*) de rythme dansable. Le parrain danse avec son filleul.

h) Épreuve militaire

Le Ryangombe du confirmé expédie une troupe armée qui va attaquer un ennemi étranger, un *inzigo*. Les officiants s'éloignent un peu de l'érythrine, tenant chacun en guise de lance une tige de sorgho. Ils miment une charge de bataille, chacun faisant semblant d'utiliser sa lance d'estoc ou de lancée. Ils renouvellent le geste quatre fois. L'armée revient et dit aux rois (les Ryangombe du parrain et de son filleul) que l'ennemi a résisté. Le parrain accompagne l'armée que dirige le confirmé. On mime de nouveau les combats, faisant

8 À propos du chiffre huit, D. de Lame (1996 : 66) nous dit, évoquant certains aspects des rituels royaux : « Le plus manifeste de ces exemples est celui de la symbolique des nombres, omniprésente dans le rituel royal qui fait constamment appel au caractère faste des nombres pairs, et en particulier du nombre huit dont la parité est parfaite. Le sept, qui s'approche de la perfection, est un nombre dangereux, donnant lieu à des pratiques rituelles dont la plus connue est le port d'amulettes par les guerriers ayant tué sept ennemis au combat et la plus banale, la période de réclusion de sept jours de la jeune mère... Le huit éclate dans la sérénité de l'événement, la sortie du nouveau-né, les préjugés favorables au huitième enfant, l'idéal du partage des biens paternels entre ses fils. Dépasser la perfection est empreint de toute l'ambivalence de la bravade et, à nouveau, au chiffre neuf, les protections apparaissent, qui marquent un acquis exceptionnel, mais aussi, de manière plus générale l'achèvement d'une série. » d'Hertefeldt et Coupez (1964 : 282) ajoutent : « Les nombres pairs, en particulier deux et ses multiples quatre et huit ont la connotation de bonheur et de perfection dans le symbolisme magique *rwanda* ; la fréquence de leur apparition dans le rituel royal est extrêmement élevée... »

semblant de charger l'ennemi et ceci quatre fois de suite. Finalement, l'armée, cette fois-ci victorieuse, revient en poussant des cris d'allégresse. Les manifestations de joie consécutives à cette victoire se passent autour de l'arbre sacré et se traduisent par les chants et la danse.

Nyabirungu met au pied des rois des feuilles sèches de bananier qu'on prend pour des anneaux dans cette circonstance. Ces anneaux symbolisent que l'ennemi est entravé à jamais.

i) Bénédiction des semences

Le Ryangombe du parrain prend les paniers dans lesquels on a fiché des épis de sorgho, y ajoute des pépins de courge et des graines de *Gynandropsis* et présente le tout à l'érythrine en formulant une invocation en rapport avec la moisson. Ils resteront attachés à l'érythrine jusqu'au rite de l'ensemencement évoqué plus loin.

j) Amulette de protection

Un officiant apporte à Ryangombe deux couvercles *imitemeri* (-*teméri*) qui couvrent les paniers *ibyibo* (-*iibo*). Ryangombe applique leurs ouvertures l'une contre l'autre avec un petit entrebâillement ménagé à dessein. Il introduit dans la « boîte » ainsi formée un peu de terre qu'il a ramassée près du feu entretenu sous l'érythrine. Tous les officiants font de même. Puis, le parrain présente la boîte au confirmé avec cette formule incantatoire : « Comme ces couvercles ne peuvent se désunir d'eux-mêmes, ainsi les ensorceleurs et les ennemis sont impuissants contre toi. Garde cette terre, elle te protégera ».

k) Le campement

Après quelques chants et danses auprès de l'arbre sacré, les transporteurs reprennent le matériel vers la maison. Le parrain se lève, les officiants en font autant, le cortège, après avoir contourné l'arbre sacré huit fois et éteint le feu en le piétinant comme lors de l'initiation, se met en marche vers la maison. Après quelques pas, les deux Ryangombe s'arrêtent et décident de camper. Ils renouvellent huit fois ce rite avant d'atteindre l'habitation. Chaque fois qu'ils sont assis, Binego détache au moyen de sa lance quelques morceaux de feuilles de bananier que porte aux pieds chacun des deux rois. Une adepte commise à cette tâche ramasse les morceaux de feuilles et les

met dans un panier. Cela a pour motif de ne pas laisser traîner ce qui a été en contact avec les rois afin que les ennemis ne s'en servent pas pour les envoûter.

l) Traversée d'un cours d'eau

Lorsque l'érythrine est plantée sur l'enclos, dans l'un des montants de l'entrée, par exemple, les officiants (adeptes confirmés) conduits par Binego courent vers la maison, touchent le haut de l'entrée de celle-ci, puis courent vers l'entrée de l'enclos, touchent les deux montants de l'entrée de celui-ci et font ainsi huit tours. Ils courent les bras tendus tout en invoquant la protection des *Imandwa* contre les esprits *bazimu* malveillants. Au neuvième, ils s'arrêtent devant la maison. Si l'érythrine est plantée hors de l'enclos, les officiants, après les huit stations, s'arrêtent devant l'entrée de celui-là. Dans un cas comme dans l'autre, les officiants arrivent donc, soit à l'entrée de l'enclos de l'habitation, soit devant l'entrée de la maison. Mugasa, debout soit devant l'entrée de l'enclos, soit devant l'entrée de la maison, mime l'action de ramer, tout en débitant son autopanegyrique et arrête le groupe des officiants, exigeant qu'on lui paye son droit de passage en tant que piroguier passeur d'eau. On lui donne de la bière ou une houe neuve, ou les deux à la fois, après quoi il fait traverser aux confirmé et officiants une rivière imaginaire jusqu'à l'autre rive, au royaume du bonheur. En fait, après ce droit de traversée les officiants entrent dans la maison du confirmé.

m) Barattage

La mère du confirmé s'assied sur le seuil de la maison, le visage tourné vers l'entrée de l'enclos, son mari, père du confirmé, s'assied sur ses genoux, le parrain sur les genoux du père du confirmé, le confirmé sur les genoux de son parrain. On invite un garçon à s'asseoir sur les genoux du confirmé. Le conducteur des cérémonies apporte une corde tressée, faite de feuilles de cypéracée *igikangaga*. Il la fait passer autour du groupe des « assis » de manière à les encercler. Les deux bouts de la corde sont noués par devant. Chacun saisit des deux mains la partie de la corde qui passe à ses côtés. Le garçon assis devant les autres serre un arc sous son aisselle droite. Le groupe se meut d'avant en arrière huit fois de suite. Puis, le confirmé

prend sous son aisselle droite toutes les lances (tiges de sorgho) qui ont servi au cours de la bataille symbolique à côté de l'érythrine. Le groupe se meut encore huit fois. On place une baratte dans son filet. On serre

le filet au col de la baratte par une feuille de cypéracée *igikangaga* et on y verse du lait. L'ouverture du col de la baratte est fermée avec un bouchon fait de feuilles d'érythrine. Le confirmé place la baratte sur ses genoux. Le groupe des enlacés se balance encore huit fois d'avant en arrière, puis, promptement et en même temps, tout le monde se lève.

Ce rite symbolise, avec le barattage, la prospérité des troupeaux de vaches. La superposition des gens symbolise l'unité dans le culte et la cypéracée, la résistance aux forces du mal, quelles qu'elles soient.

n) Copulation rituelle

Les parents du confirmé se dépêchent pour accomplir une copulation afin de rendre favorable le rite du barattage. Entre-temps, le confirmé et son parrain sont assis se faisant face, le parrain sur un siège, son filleul sur une natte. Ils boivent de la bière. Pendant que les parents du confirmé accomplissent l'acte sexuel, les officiants crient, les insultent et leur demandent de la bière. Mais de tous, seul Ruhanga, en sa qualité d'esprit tutélaire des bonnes relations conjugales, reçoit de la bière dans une demi-calebasse *uruho* (-ho). Ce rite a pour but de sceller le cérémonial d'un sceau générateur et de fécondité.

o) Repas rituel

Les officiants se réunissent dans la maison. Un officiant apporte une grande natte *ikirago* (-rago) qu'on dresse en forme de cylindre autour du parrain, du confirmé et du ritualiste *umuse* qui sont assis, puis on leur sert un repas. La natte est tenue par des adeptes confirmés. Le filleul prend un grain de haricot (cuit) dans une main et un morceau de pâte dans l'autre. Il porte le tout et en même temps à la bouche du parrain. Le parrain fait de même pour le filleul. Chacun d'eux renouvelle ce geste plusieurs fois. Le repas terminé, on enlève la natte. Ce rite a pour objet d'indiquer que le confirmé, naguère encore chétif, *uruzingo*, est engraisé spirituellement avec la confirmation, grâce à la symbiose alimentaire avec son parrain.

p) Ensemencement

Le ritualiste *umuse* apporte des semences, c'est-à-dire huit pépins de courge, huit grains d'éleusine, beaucoup de grains de *Gynandropsis* et de sorgho. Chaque espèce est dans une écuelle. Il tourne les écuelles vers les deux rois et interchange les écuelles huit fois. Le ritualiste donne la moitié des semences au parrain et l'autre moitié au confirmé. Le parrain et son filleul se rendent dans un petit jardin aménagé dans la cour arrière de l'enclos et sèment. À leur retour, on leur sert de la bière. Ce rite du domaine agraire symbolise clairement le souhait d'abondance agricole au confirmé et à sa famille.

q) Mariage symbolique et imposition du nom religieux

Les deux rois enlèvent leurs ornements, en font un paquet auquel ils ajoutent l'aspersion *icyuhagiro*. Ce paquet leur sert d'oreiller. Ils se couchent dans la pièce centrale de la maison et on les couvre de la natte qui les enveloppait au cours de la manducation, comme indiqué ci-dessus. Les officiants s'écrient : « Ryangombe se marie ». Les adeptes confirmés s'assistent sur le parrain et le filleul, l'un après l'autre et réclament de la bière dite *ubukobora* (-kobora). Pour suivre, ils demandent au parrain d'imposer le nom religieux au confirmé. Il propose un premier, qui est refusé pour la forme, et propose un second, qui est accepté. Après un court moment de chant et de danse, on les arrose d'eau et on leur dit : « Levez-vous, il pleut ». Ils se lèvent. Le conducteur des cérémonies apporte une houe et dit au parrain : « Prends cette houe que nous te donnons afin que tu puisses t'acquitter du cadeau de mariage puisque tu viens de te marier ». À cette houe, on peut ajouter un mouton ou un bovin chez les riches. Le tout constitue les honoraires pour le travail du parrain en tant que consacrateur. Dès lors, le confirmé devient l'épouse de Ryangombe à jamais.

r) Autosuffisance

Jusqu'ici, l'enfant vivait (spirituellement) aux dépens de ses parents. Avec la confirmation, il est devenu grand. Le rite qui suit, dit du *kurondesha* (-kuroondesh-), « faire pister, faire suivre à la trace »,

Extrait du chant *Amahoro meza* qui clôture la séance de la confirmation. *Amahoro meza* signifie « La bonne paix ou le bonheur parfait ». Tiré d'Arnoux 1912 : 874 ; droits réservés.

lui apprend, symboliquement, à assurer lui-même sa propre subsistance. Le parrain prend une écuelle remplie de haricots cuits et se déplace à la tête des officiants, en une sorte de procession vers l'extérieur de l'habitation. Le confirmé le suit de près. Le parrain jette quelques grains de haricot par terre et dit à son filleul : « Ramasse celui-ci, dépasse celui-là ». Le confirmé mange chaque grain qu'il ramasse. Le parrain continue. Leurs doubles gestes effectués neuf fois, les adeptes sont déjà hors de l'habitation. Ils crient, déclament leurs autopanegyriques, chantent et dansent. Ils soulèvent le confirmé, le lancent en l'air huit fois en lui disant : « Grandis et que tu te suffises à toi-même ». Le parrain lui montre les collines des alentours et lui dit : « Voilà cette région et toutes ces collines qui s'étalent à ta vue, eh bien où que tu ailles, saches que tu es chez toi, dans ce royaume. Qui donc t'empêchera de célébrer le culte des *Imandwa* ? Qui donc t'empêchera de voler, qui s'opposera à tes desseins ? »

Les officiants envoient le confirmé voler quelque chose pour eux chez ses parents. Celui-ci part et rapporte de la nourriture, du lait et de la bière, ou autre chose

qu'il présente à son parrain. Les officiants, voyant cela, s'extasient et s'écrient, admirant le confirmé, qui, manifestement, a grandi et se comporte comme un adulte. À ce moment, si les officiants quêteurs le veulent, ils peuvent se lancer à la quête chez les voisins. Sinon, le groupe revient à la maison, le conducteur des cérémonies donne le dernier coup d'aspersoir, clôturant ainsi la séance. Commentant cette consécration de l'initié, de Heusch (1966 : 194-195) observe :

« L'accession au second grade de l'initiation – autrement dit la confirmation – est un détachement plus accusé de la société profane. L'enfant a grandi, il a mûri. Lorsqu'il quitte l'érythrine sacrée sous laquelle s'est déroulé le rituel, et qu'il se dirige vers la hutte familiale, il ne rentre plus à proprement parler chez lui. Il franchit symboliquement une rivière ; il est emmené par Mugasa, le passeur d'eau, sur un rivage mystique. Dans cet *autre monde*, il est réellement un *Imandwa*, il jouit d'une totale immunité. Il peut désormais incarner les esprits du *Kubandwa* au cours des cérémonies. Il est devenu prêtre du culte, medium... »

Ajoutons qu'on peut observer quelques variations régionales ou sociales de cet important rite du culte des *Imandwa*. Qu'on soit dans une famille de pasteurs ou d'agriculteurs, par exemple, on verra certains insister sur tel rite destiné à la prospérité des bovins, et d'autres davantage enclins à tel rite agraire pour une récolte abondante...

Dans le rituel des Prémices

a) Rites préparatoires

Les officiants s'assemblent vers sept heures du soir. La nuit étant tombée, Binego chasse les profanes. Les officiants se métamorphosent. Le maître de céans incarne Ryangombe. Son parrain, lui aussi, après avoir incarné Ryangombe, prend une spatule *umwuko* et en frappe le sol de la pièce centrale en prononçant cette formule incantatoire : « Puissions-nous dérouter les ennemis et les ensorceleurs ! » Les officiants procèdent alors à l'invocation des esprits familiaux et au rite de purification (au moyen de l'eau lustrale et par l'aspersoir *icyuhagiro*). Chaque participant présente sa contribution en bière, puis le ritualiste *umuse* installe la cruche rituelle dans la pièce centrale de la maison, y verse la bière apportée par le parrain et par les autres membres de la famille religieuse jusqu'à ce qu'elle déborde. Ryangombe du parrain essuie avec l'aspersoir la bière qui a coulé par-dessus le bord de la cruche en récitant cette formule incantatoire : « L'ennemi rôde autour de nous et ne nous atteint pas ».

b) Offrande

Dès que la cruche est installée et après l'incantation de Ryangombe, on y introduit deux chalumeaux, l'un obstrué et l'autre débouché. Le conducteur des cérémonies présente la cruche à Ryangombe en récitant une formule appropriée. Ensuite, il fait semblant de boire avec le chalumeau obstrué et prononce cette formule : « J'obstrue les ennemis et les ensorceleurs ». Il boit avec le chalumeau débouché, tire trois gorgées puis retire le chalumeau de la cruche en y retenant un peu de bière. Avec le résidu de la bière dans le chalumeau, il asperge l'assemblée en récitant cette formule : « J'appelle la paix dans cette demeure où nous sommes réunis pour faire offrande à Ryangombe ». Tous les participants boivent. Quand

la cruche est vide, on la rince avec l'eau puisée la veille et tout participant boit l'eau de ce rinçage.

On apporte encore de la bière et la nourriture. Pendant qu'ils mangent et boivent, les officiants sont très animés, déclamant leurs autoprofanations, et, tandis que certains causent, d'autres chantent, dansent et s'adressent à l'organisateur des cérémonies, réclamant encore plus de bière et de nourriture dans une atmosphère de chaude gaieté.

c) Rites complémentaires

D'une région à une autre et suivant l'atmosphère qui règne autour de la famille de l'organisateur de ces cérémonies, les participants peuvent se rendre dans chaque famille des parents de l'organisateur de la fête et s'y livrent à des beuveries. Ayant fait le tour de ces familles, ils reviennent chez l'organisateur. Le conducteur des rites asperge l'assemblée des officiants qui se métamorphosent à rebours et redeviennent de simples mortels.

d) Copulation rituelle

L'organisateur de la fête et sa femme se retirent pour une copulation rituelle dont nous avons évoqué le sens plus haut.

e) Quête

À l'issue de cette séance, qui peut se terminer le lendemain en pleine journée, les officiants quêteurs se lancent dans la quête, se répandant dans les habitations des alentours. Ce rite a été expliqué plus haut, au niveau du rituel de l'initiation, au chapitre V.1.1.

Dans l'accomplissement d'un vœu

a) Vœu portant sur l'offrande de bière

Ouverture

Les officiants s'assemblent aux premières heures de la matinée. Ils se métamorphosent. Binego éloigne les profanes.

Rites pour s'attirer le bonheur

1. Le conducteur des cérémonies a apprêté une couronne faite de momordique. Il la pose sur la tête du récipiendaire *Nyiruguhigura* : Celui-qui-accomplitle-vœu, s'il est confirmé ou sur son cou s'il est simple adepte. Auparavant, il y a eu la confection d'une amulette provenant d'une bête divinatoire. Si la bête est

un poussin de poule, l'amulette est confectionnée à partir des paupières du poussin, de ses entrailles et de ses osselets, le tout ramené d'une séance divinatoire qui s'était révélée favorable. Les paupières sont saupoudrées de kaolin avec cette formule : « Fine poudre des rois et du peuple, gagne-moi les bonnes grâces de la cour royale, celles du peuple et des gouvernants, je dors et tu veilles ». Le tout, paupières et osselets dissimulés dans les entrailles, a été emballé dans une gaine faite d'une écorce sèche de bananier ou dans une écorce de ficus. Cette amulette est nommée *inkoko* (-*kokó*), « la poule » ou *imana yeze* (ici du verbe *kweera* : être favorable) la « puissance divinatoire favorable ». Présenter cette amulette au récipiendaire se dit *guhweza imana* (-*héerez- -máana*) « présenter la puissance divinatoire protectrice ». Le conducteur des rites effectue la présentation, accompagnée de cette formule :

« *Ngiyi imana, sinkwimye imana, nguhaye imana,*
itsinde inyinjirizi, itsinde umuzimu w'icyubi,
itsinde ubusame, wegusamirwa muri uru rubanza,
umugore n'umwana ntibarwanduriremo. »

« Voici la puissance protectrice, je ne peux te refuser cette puissance, je te la transmets, qu'elle triomphe des esprits étrangers qui s'attaquent à la famille,
qu'elle triomphe des esprits malveillants qui sont toujours aux aguets,
qu'elle te protège de la mort subite et de toute attaque au cours de cette séance,
qu'elle protège ta femme et ton enfant contre toute atteinte. »

2. Ensuite, le conducteur des cérémonies prend une spatule (*umwuko*), en introduit le bout plat dans l'eau lustrale contenue dans un pot ou sur une écuelle, porte ce bout au front du récipiendaire du vœu, à la poitrine et aux épaules avec cette incantation :

« Ceci est ce qui domine,
Tu domines tes ennemis et tes rivaux,
Les esprits malveillants et les malheurs,
Tu es heureux, tu sors sain et sauf de ces cérémonies que tu as organisées. »

Le conducteur des cérémonies passe ensuite à l'invocation des esprits familiaux (culte des ancêtres), tel qu'il a été évoqué plus haut, en tant que cérémonie récurrente dans ces rituels.

3. Le ritualiste (*umuse*) procède à l'installation de la cruche rituelle *intango*.

4. Entre-temps, le conducteur des cérémonies prend dans sa main gauche la pierre *ingasire* (-*gásiire*) – que les femmes glissent sur la pierre à moudre *urusyo* (-*syo*) –, l'appuie contre une spatule. De la main droite, il y verse de l'eau lustrale. Celle-ci coule le long de la spatule et tombe dans le défoncement pratiqué pour recevoir la cruche rituelle. Le geste est effectué huit fois, tout en récitant cette incantation :

« Ceci est le résistant (la pierre), tu résistes aux ennemis et aux ensorceleurs ; ceci est ce qui retire du danger (la spatule), tu rentres sain et sauf des batailles, de la cour royale et des troubles de toutes sortes. Ceci est le symbole de paix (l'eau) qui provient de la terre, tu jouis toujours de la paix ».

La neuvième fois, il s'arrête et place au col de la cruche un cerceau constitué de branches de mormordique *umwishya* et de *Lagenaria umutanga*. La cruche garde ce cerceau durant toute la séance. Le conducteur des cérémonies asperge la cruche d'eau lustrale en récitant : « Cet aspersoir appartient au générateur des hommes, il est composé de... »

5. Le conducteur des cérémonies prend la section d'une tige de roseau *Pennisetum urubingo* (-*biingo*), prise à partir du bout supérieur. Il la fend dans le sens de la longueur de manière à obtenir une sorte de fourche. Il pose la fourche sur la tête du récipiendaire, les deux dents adhérant à la tête, tout en prononçant cette incantation :

« *Ndagutwikiriye, umuzimu ntakubona, umwanzi ntakubona, umurozi ntakubona, ngushyize mu mfuruka y'u Rwanda, ngushyize mu mfuruka y'igihugu, ngukingiyi ibyago. »*

« Je te couvre, que l'esprit d'un défunt malveillant ne te voie pas, que l'ennemi ne te

voie pas, que l'ensorceleur ne te voie pas, je te place dans un coin (protégé) du Rwanda, je te place dans un coin (protégé) du pays et je t'éloigne ainsi de tout mal. »

L'offrande

Deux chalumeaux sont introduits dans la cruche rituelle. L'officiant qui incarne Ryangombe pour la circonstance s'approche de la cruche, invite le conducteur des cérémonies et ils boivent ensemble puis se retirent. Le récipiendaire du vœu vient s'agenouiller devant Ryangombe, bat les mains trois fois et l'invoque :

« La divinité (la chance) soit avec toi, ô Ryangombe, voici la cruche *intango* que je t'ai promise au moment où je partais à la guerre. Tu m'as ramené sain et sauf et voici le moment de t'offrir la cruche promise sur la tête tienne. Accorde-moi d'avoir beaucoup de bétail, accorde-moi de vaincre les ennemis, etc. »

Il poursuit en adressant au roi des *Imandwa* une prière circonstanciée. Quand on accomplit ce rituel pour quelqu'un d'empêché ou pour un défunt, le remplaçant commence la formule d'invocation par :

« Voici la cruche qu'Un Tel t'a promise.../Voici la cruche que nous t'offrons à la place d'Un Tel... »

La fête continue

Les officiants et les autres participants poursuivent la cérémonie en mangeant et buvant, le tout rehaussé de chants, de danses et la déclamation de leurs autopanegyriques. À un moment donné, Kibungu donne le dernier coup d'aspersoir, ce qui met fin à la séance. Les officiants et autres participants se métamorphosent à rebours, redeviennent de simples mortels. Dès lors, les profanes sont autorisés à venir goûter à la bière de la fête.

Copulation rituelle

L'organisateur de la séance et sa femme se retirent pour une copulation rituelle et reviennent participer à la fête.

b) Accomplissement d'un vœu portant sur l'offrande d'un bovin

Les cérémonies de ce rituel imposant s'échelonnent sur trois jours occupés chacun par une séance déterminée. La première séance se déroule comme pour l'accomplissement du vœu portant sur l'offrande de la bière ; la deuxième occupe le jour suivant et débute vers huit heures du matin ; la troisième a lieu le surlendemain. Outre les officiants, chacune des séances requiert la présence de tous les membres de la famille religieuse.

Amulette protectrice

Au début des cérémonies, Kibungu place au cou du récipiendaire de ce rituel, une amulette de protection provenant de la matière divinatoire qui s'est montrée favorable au cours des séances de divination ayant abouti à l'accomplissement du vœu.

Présentation de la victime

Le bovin à offrir doit obligatoirement avoir passé la nuit dans l'enclos de la famille qui accomplit le vœu et ne pas avoir brouté ce jour où commencent les cérémonies. Quand celles-ci commencent, le bovin est présenté aux esprits familiaux dans leurs édicules, puis à Ryangombe, qui trône devant la case des cérémonies, en compagnie de son filleul. Le conducteur des cérémonies, parlant au nom du récipiendaire, récite cette formule invocatoire :

« Voici le bovin que je t'ai promis, agrée-le, contente les esprits familiaux et ceux du culte, assure-nous la paix et la prospérité... »

Bénédictio de la victime

L'officiant incarnant Ryangombe asperge la victime entre les cornes avec l'eau lustrale, en récitant une formule de purification et en comptant jusqu'à neuf. Il manie l'aspersoir en comptant :

« *Iri ni rimwe, aka ni kabiri, aka ni gatatu.... iki ni icyenda* ».

« Voici une fois, voici deux fois, voici trois fois... voici neuf fois... »



FIG. 48. — *Igicuba*
(grand pot à lait)



FIG. 49. — Cruche



FIG. 50. — *Intango*
(grande cruche)

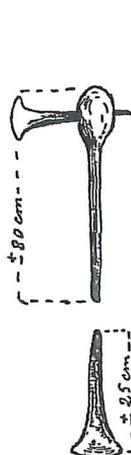


FIG. 51. — *Intorezo*
(hache)

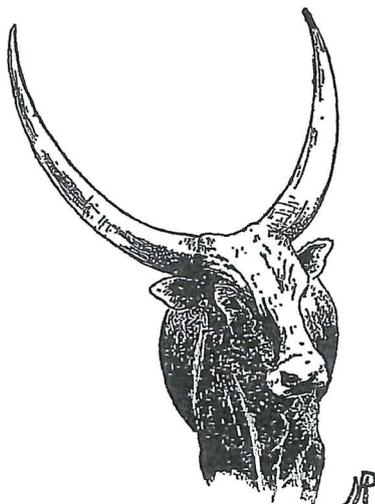


FIG. 52. — Bovin
à longues cornes

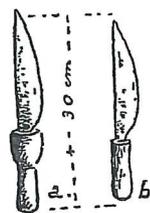


FIG. 53. — Divers
couteaux



FIG. 54. — Comment on « plante » les cornes de la bête sacrifiée.

Éléments nécessaires au sacrifice d'un bovin. Extrait de Pauwels 1958 : 208 ; droits réservés.

Entraver la victime

Les officiants conduisent la victime dans l'enclos arrière de l'habitation. Les officiants incarnant Ryangombe, c'est-à-dire le parrain et le récipiendaire (*Nyiruguhigura* : Celui-qui-accomplit-le-vœu), prennent en main et en même temps une même hache, en touchant une des pattes de la victime. Ce rite symbolise l'entrave de la victime pour qu'elle ne se sauve pas au moment de sa mise à mort.

Mise à mort de la victime

L'un des officiants prépare un aspersion, qui est placé à l'endroit où le bovin va poser la tête au moment où il va tomber. Les deux Ryangombe

enduisent de bouse une spatule en un mouvement concerté. Ils en frottent la victime de la tête à la queue. Ensemble, ils menacent la victime avec une hache et un aspersion qu'ils tiennent ensemble et dans un mouvement concerté répété huit fois, toujours entre les cornes. Puis ils cèdent la hache à l'officiant qui incarne Binego. Celui-ci pousse le cri qui le caractérise, suivi d'un court morceau de son autopanegyrique :

« *Abababa, ndi Rubaga rwa Mukanya...* »

« *Ababa, je suis Dépeceur, fils de Fort (Celui-qui-serre-fortement)...* »

Puis, d'un coup porté fort entre les cornes, Binego abat la victime immobilisée par d'autres officiants qui lui ont lié le museau avec un lien tressé en feuilles de cypéracée *igikangaga* afin qu'elle ne puisse pas crier, ce qui attirerait le malheur sur les officiants.

Quand elle tombe, les filles et les femmes de la famille religieuse poussent des acclamations *impundu*. On recueille un peu de sang dans un cruchon qu'on met de côté. On pose la victime sur l'aspersoir évoqué plus haut au niveau de la mise à mort de la victime, une tige de cypéracée, une branche de momordique et des feuilles de bananier. Les deux Ryangombe saisissent une épée ensemble, font semblant de couper dans la peau de la victime. Ils commencent par le cou, vont par le poitrail, le ventre et le bas-ventre, et finissent leur simulacre par la queue. Ils cèdent l'épée à l'officiant chargé d'enlever la peau de la victime. Ce dernier et ses aides ne boivent pas de bière avant d'avoir terminé cette tâche.

Service aux esprits familiaux

Après avoir enlevé la peau, on place quatre lamelles de tige de *Pennisetum urubingo* (ou herbe à éléphants) sur chaque flanc de la victime. Ces lamelles symbolisent les couteaux au moyen desquels les esprits se taillent chacun leur part de viande. Ainsi, les esprits servis les premiers sont honorés et contents, de sorte qu'ils ne vont pas troubler les cérémonies.

Divination

L'officiant qui a enlevé la peau poursuit le travail en ouvrant le ventre, tout en prenant garde à ne pas blesser les viscères. Kibungu (ou Mashira) les examine pour connaître les sorts divinatoires : la victime est-elle agréée par les esprits ? Le fil de vie du récipiendaire et de sa famille est-il solide ? Y a-t-il des esprits malveillants ou mécontents qui réclament ceci ou cela ? Les relations avec les chefs et le voisinage sont-elles au beau fixe ou accusent-elles quelques nuages ? Etc.

Si les sorts sont favorables, il prélève quelques morceaux de ces viscères qu'il met dans le cruchon contenant le sang en y ajoutant toute la vésicule biliaire.

Cuisson

On coupe un morceau de viande à chaque membre et à chaque viscère de la victime qu'on dépose sur une écuelle de bois *imbehe* (-béhé) en parfait état et sans le manche *umukondo* (*koondo*). Le reste est recouvert par la peau et servira dans les rites qui vont suivre.

Les deux Ryangombe placent sur le feu une marmite contenant de l'eau et y versent le contenu de l'écuelle. Ils effectuent tous ces gestes ensemble dans un mouvement concerté. Ils laissent place à l'officiant chargé de la cuisson qui se met aussitôt au travail.

Des officiants découpent une partie du gros intestin, celle de la partie la plus charnue de la panse, un morceau prélevé sur les cuisses et un autre sur le poitrail. Le tout est lié à une section d'une branche d'érythrine. Cette partie de branche est placée horizontalement sur l'ouverture de la marmite de sorte que la viande qui y est attachée soit en contact avec la vapeur d'eau qui monte de la marmite ou même qu'une partie de cette viande pendante soit plongée dans l'eau bouillante. Pendant la cuisson, les deux Ryangombe portent des morceaux de viande enfilés sur une feuille de papyrus, à chaque auriculaire et à chaque annulaire.

Marcher sur la victime

On enlève toute la viande de la carcasse, on laisse la tête, la colonne vertébrale et les pattes postérieures, tout cela recouvert de la peau. Un officiant choisit une tige de roseau *Pennisetum*, la débite en huit parties égales, dans le sens de la longueur. Entre-temps, Binego prélève sa part de viande sur les pattes postérieures. Les deux Ryangombe montent sur les restes recouverts de la peau. Ils vont de la queue à la tête, soutenus par quelques officiants. Puis ils enjambent ces restes dans le sens de la largeur. Ils répètent huit fois ce rite au cours duquel les deux ont en main l'épée et l'aspersoir. Arnoux (1913 : 125) donne cependant de ce rite une version légèrement différente, qui peut être une variante régionale ou avoir échappé à notre observation :

« Binego, ayant à la main droite son bâton et sa lance, les bras étendus, commence, sur la peau de la vache, des marches et des contremarches

qu'il répétera à neuf reprises différentes. Partant du côté qui couvre les pattes, il la parcourt lentement sur toute la longueur et va toucher le *ndáro* du *muzímu* ; revenant sur ses pas, il touche les arbres plantés à l'entrée du *lugo*. Cette opération nommée *kutóndagira inka* est exécutée ensuite par *L'angõmbe* dans les mêmes conditions et selon les mêmes prescriptions, et enfin *Nirukuhigura*. »

Soigner la victime

Les officiants désignés pour cette tâche brisent la colonne vertébrale sans la séparer en parties. Ils brisent ensuite les articulations des pattes postérieures. On dit alors que le bovin est fracturé. On enveloppe ces parties dans la peau. Les deux Ryangombe, portant encore les morceaux de viande aux bras et aux doigts, se pressent contre ces restes, disant qu'ils soignent les fractures du bovin. Enfin, ils saisissent la queue comme s'ils voulaient remettre le bovin debout. Le rite terminé, les morceaux de viande portés aux bras sont déposés dans un pot *igicuba* (-*cúba*) et seront cuits avec la tête le lendemain. Ceux portés aux doigts sont jetés dans le contenu de l'estomac *amayezi* (-*yézi*), qui sera enterré dans une fosse où seront placées les cornes.

Repas

Quand le repas est prêt, les deux Ryangombe, en compagnie de Binego, entrent dans la hutte des cérémonies dont on obture l'entrée au moyen d'une natte. Deux officiants leur servent de la viande qu'on a cuite liée à une section d'une branche d'érythrine. Le parrain prend une boule de pâte de sorgho (préparée pour la circonstance) dans une main, un morceau de viande dans l'autre. Le filleul, qui est aussi l'organisateur de la séance, fait de même. Puis chacun porte dans la bouche de l'autre ce qu'il a dans la main. Ils renouvellent cet échange huit fois. Ce rite est dit « sectionner le cordon ombilical ». En effet, aussi longtemps qu'un adepte n'a pas sacrifié aux esprits du culte, il persiste un certain lien qui l'attache au monde profane. Ce lien comparable au cordon ombilical qui attache le fœtus à sa mère est rompu par ce rite spécial de communion au meilleur repas des esprits. Le rite est suivi par un véritable repas servi sur une écuelle en parfait état et

qu'ils partagent. Ils accompagnent la viande avec de la pâte de sorgho et de lait. Le repas terminé, ils se lavent les mains avec le jus de viande dont s'est chargé le gros intestin au cours de la cuisson. Pour la circonstance, le gros intestin prend le nom rituel de *urwozero* (-*óogero*) « récipient pour se laver ». Ensuite, les deux Ryangombe se partagent le gros intestin et le mangent, les autres officiants sont servis, puis suit la communion de tous les membres de la famille religieuse du récipiendaire. Si la viande est insuffisante pour tout ce monde, le conducteur des cérémonies met un peu de jus de viande dans la bière à laquelle goûtent tous les participants.

Gukura ubugurutsa (-kúur- -gurútsa)

Le repas terminé, deux enfants dits *amasugi* (-*sugí*) – rituellement purs, comme déjà évoqué plus haut, au chap. VI.2.2. –, pour lesquels les sorts divinatoires se sont montrés favorables, viennent pour accomplir un rite dont la signification s'est perdue, selon nos informateurs. Le conducteur des cérémonies leur donne de la bière, puis donne à chacun deux côtes provenant de la vache sacrifiée ; l'une des côtes est brisée, l'autre intacte. Il leur donne aussi à chacun un morceau d'intestin. Tenant les deux côtes d'une main et le morceau d'intestin de l'autre, ils courent les bras levés. Ils s'en vont chez eux et ne peuvent pas revenir dans la famille récipiendaire ce jour-là.

Remisage des restes de la victime

On sépare la peau des pattes postérieures. Tous les officiants soulèvent le reste de la bête, c'est-à-dire pratiquement la tête qui est enveloppée dans la peau, et s'avancent vers la maison pour l'entreposer. Sur leur chemin vers la maison, Ruhanga leur barre le passage, réclamant sa part de viande. Ils lui donnent le cœur qui a été conservé à cet effet. Puis ils continuent et entreposent leur charge dans la pièce du fond de la maison *muu mbere* (-*bere*).

Clôture des cérémonies du deuxième jour

Le conducteur des cérémonies asperge l'assemblée ; cette aspersion équivaut à déclarer la séance close. Dès lors, les officiants et autres participants redeviennent de simples mortels et s'il y a encore de la bière, on les sert en présence des profanes.

La nuit du même jour, sur l'entrée de l'enclos, on dispose renversée, une tige d'érythrine fendue. Les bouts des deux branches de ce genre de fourche sont liés chacun à chaque montant de l'entrée.

L'officiant qui a dépecé le bovin dépouille la tête de la peau, broie la tête en ayant soin d'écartier le cerveau. L'officiant faisant office de cuisinier met les morceaux ainsi broyés dans la marmite, y ajoute les deux morceaux de viande que les deux Ryangombe ont portés aux bras et fait cuire le tout toute la nuit à feu doux.

Manducation de la tête

Le lendemain matin, les officiants reviennent et mettent aussitôt leur costume d'*Imandwa*. Entre temps, le parrain a préparé un autre aspersoir. Les deux Ryangombe se retirent dans la hutte des cérémonies qu'on ferme par une natte. Ils mangent la viande de la tête. Puis on sert les autres officiants et les membres de la famille religieuse, juste comme la veille.

Dessiccation de la peau

Les deux Ryangombe étendent la peau au sol, côté chair au-dessus, et l'y fixent au moyen de deux chevilles de bois pointues, l'une à la nuque et l'autre à la queue. Ils effectuent ces gestes ensemble dans un mouvement coordonné. La peau ainsi étendue est blanchie au kaolin. On trace une ligne qui va de la nuque à la queue, on coupe cette ligne par une autre transversale dans le sens de la largeur de la peau, au milieu de celle-ci. En un mouvement de nouveau coordonné, les deux Ryangombe déposent une longue branche de momordique *umwishywa* ou de *Lagenaria umutanga* sur la peau, reliant les deux chevilles de bois fichées en terre. Ils se gardent de laisser un nœud à la branche.

Manipulation du contenu de l'estomac

Les deux Ryangombe s'avancent vers le contenu de l'estomac de la victime qui est déposé en tas dans la cour de l'enclos. Ils en prennent chacun une portion dans les mains et la laissent tomber petit à petit à terre. On demande à un officiant d'étendre le reste de ce contenu que le sacrificateur brûlera avec les os qu'on a soigneusement mis de côté au moment du dépeçage du bovin et lors des repas rituels. Tout cela

sera brûlé avec la paille *icyarire* (-*áarire*) sur laquelle la victime a passé la nuit ayant précédé la mise à mort. Si ces restes ne sont pas brûlés, ils sont enterrés dans la fosse aux cornes.

Enfouir les cornes et nourrir la baratte

Les deux Ryangombe ayant saisi une houe en frappent le sol près de l'entrée de la maison principale, dans l'aile supérieure de la cour de l'enclos avant. Ils laissent le ritualiste *umuse* faire le travail qui consiste à creuser une fosse dont les dimensions tiennent compte de celles des cornes qui y seront enfouies. Celle-ci achevée, les deux Ryangombe y versent de l'eau en poussant le cri qui caractérise cet esprit, c'est-à-dire un mugissement. Le ritualiste *umuse* tapisse la fosse de tiges de papyrus, de l'aspersoir utilisé la veille, de tout ce sur quoi on a dépecé le bovin, des os et du contenu de la panse ou de leurs cendres.

Kibungu (ou Mashira) consulte les sorts par les viscères de la victime. Il met dans une baratte huit pépins de courge douce, y ajoute les grains de sorgho, d'éleusine et de *Gynandropsis (isogi)*. Il fait semblant de placer la baratte dans la fosse, la retire et y place les cornes qui sont toujours jointes par l'os frontal. Les bouts de celles-ci dépassent la surface du sol. À la base de ces bouts, on couvre le sol avec la bouse d'un taurillon qui n'est pas encore sevré. Les deux enfants qui ont accompli le rite dit *gukura ubugurutsa* (voir ce rite évoqué ci-dessus) mélangent la terre avec l'eau au tour des bouts des cornes pendant quatre jours afin que ce qui y a été enfoui ne soit pas déterré par les chiens ou par d'autres animaux carnivores.

Bénédictio de l'assemblée

Le conducteur des cérémonies saisit un mouton vivant, prend un peu de boue de l'endroit où ont été enfouies les cornes et présente le tout à chacun des deux Ryangombe, en commençant par le parrain. Il dit cette formule :

« *Dore imana ikurebera ijoro n'amanywa* »

« Voici la divinité qui voit pour toi nuit et jour ».

Puis, il porte cela au front de chacun des deux Ryangombe avec cette incantation :

« *Indahangarwa, ntuhangarwa n'abanzi n'abarozi.* »

« L'inaffrontable, tu n'es affronté ni par les ennemis, ni par les ensorceleurs. »

Il en touche la poitrine avec cette incantation :

« *Igituza, utura mu Rwanda.* »

« Le stabilisateur, tu habites indéfiniment dans le Rwanda. »

Il en touche l'épaule droite avec cette incantation :

« *Urutwaro, utwara inka n'ingabo.* »

« Le foyer d'autorité, tu commandes vaches et armées. »

Il en touche l'épaule gauche avec cette incantation :

« *Akabega, ubegera mukeba.* »

« Largesse, que tu fasses l'aumône à tes rivaux (rivaux). »

Les deux Ryangombe bénissent le conducteur des cérémonies par les mêmes gestes (avec mouton et boue) et les mêmes incantations. Le conducteur des cérémonies bénit de la même façon les membres de la famille récipiendaire. Puis Ryangombe du parrain arrache du front du mouton une petite touffe de poils qu'il enterre à côté des cornes.

Rites de la peau

La peau est détendue, les pointes en bois sont enlevées et cachées soigneusement au pied de la palissade inférieure de l'enclos. Les deux Ryangombe saisissent une épée d'un mouvement simultané, grattent la peau en faisant semblant de la racler, enlèvent quelques lambeaux qu'ils mettent dans la marmite ayant servi la veille à cuire la viande, puis les mangent. On dit alors que Ryangombe a consommé entièrement le bovin qui lui avait été promis, puis offert.

Bénédictio du troupeau familial

Si celui qui accomplit le vœu est possesseur de vaches, il les fait venir à la maison. Il prend un mouton et le donne à son parrain. Celui-ci le refuse pour la forme. Il lui donne un autre qu'il accepte. Le parrain le couvre avec la peau du bovin sacrifié. Le mouton se débat, essaie de se libérer de son lourd fardeau, mais ses efforts sont inutiles. Il finit par se résigner et demeure immobile. On verse alors sur la peau une cruche d'eau froide qui tire le mouton captif de son insensibilité. Lorsqu'il recommence à bouger, on le débarrasse de la peau et il se met debout. Ryangombe du parrain dit : « J'ai ressuscité le bovin ». Il libère le mouton. Serwakira prend un pot *igicuba* (-*cuba*) qui sert à remplir d'eau les abreuvoirs des bovins, lui met une feuille de bananier au col, se présente à Ryangombe du parrain et formule une prière en rapport avec le troupeau : « Ô Ryangombe, regarde ce pot avec lequel chaque jour, nous puisons de l'eau pour tes troupeaux, oui, ce sont tes propres troupeaux que nous gardons. Ils viennent de défiler devant toi et tu t'es déclaré satisfait. Hier, nous avons veillé la nuit en buvant ta bière, aujourd'hui nous avons mangé la vache que tu nous as accordée, provenant de tes troupeaux. Es-tu content, ô Ryangombe ? Ce dernier acquiesce en poussant son mugissement. On donne un bol de lait à Serwakira et il boit. Tous les pâtres reçoivent de la bière. Le parrain se rend dans la hutte des cérémonies. On lui donne un bol de lait et il boit. De retour, il asperge le troupeau qu'on reconduit aux pâturages. Ce rite a pour but d'écarter du troupeau les esprits du culte, car ils peuvent réitérer leur demande de vaches à sacrifier et ainsi diminuer le troupeau.

Distribution des parts

Suit la distribution des parts dites *ibiti by'imandwa* (*tí- maándwa*) « broches réservées aux esprits du culte ». Lors de l'abattage du bovin, le sacrificateur a fait préparer des broches de viande, environ un kilo chacune, où figurent les parts appropriées pour certains officiants. On interpelle chaque officiant par son nom religieux et Ryangombe lui présente sa broche. Aux filles de la famille revient la patte antérieure gauche. Une partie des entrecôtes est réservée aux mères, l'autre à Kagoro, comme nous l'avons vu plus haut. Avant de servir l'officiant devin (Kibungu ou Mashira), on orne sa part, soit la patte antérieure droite, d'une branche de momordique.

Persuader Ryangombe que la promesse est accomplie

Ce rite qui se dit *guca umunyafu* (-*ci-* -*nyáa-fu*), « couper une branchette », consiste à accorder Ryangombe avec le récipiendaire du vœu accompli. Une personne vient qui se déguise en un étranger et dit : « Ô Ryangombe, un Tel t'a promis un bovin. Il y a aujourd'hui trois jours qu'il te la donne et que tu la manges. Aujourd'hui, il clôture cette célébration. Je te le dis en simple passant venu d'au-delà de l'Akanyaru (-*kanyarú*) (ou de la Nyabarongo [-*nyabároongo*]), (ou de toute autre grande rivière du Rwanda), et j'en suis témoin. Donne-moi de la bière afin que je t'accorde avec cette personne ». On lui sert de la bière et elle boit debout. Après avoir bu, elle tend à Ryangombe une branche de l'arbuste *Cassia didymobotrya umucyuro* (-*cyúuro*) ou de *Ficus ingens umutaba* (-*taaba*) en disant : « Je t'accorde avec cette personne, ne lui demande plus rien ». Le conducteur des cérémonies bénit l'assemblée et déclare la séance levée.

Voici certaines différences entre le rituel que nous venons de décrire et celui du sacrifice volontaire d'un bovin.

1. Le premier jour

- On présente le bovin à l'esprit qui avait exigé l'initiation de quelqu'un en disant : « Cette personne est devenue un adepte majeur. Voici un bovin qu'elle va te sacrifier ».
- Les sœurs de l'adepte et celles de son parrain sont toutes présentes.
- Pendant la cuisson, ces femmes portent aux bras des morceaux de viande enfilés à une corde.
- En compagnie des deux parents du sacrificeur (ou de leurs remplaçants le cas échéant) et des officiants, elles entourent les deux rois. Tous sont assis dans la maison principale.
- La viande est cuite dans la maison principale.
- Au moment du service, le conducteur des cérémonies dit au sacrificeur, en lui tendant le plat : « Il est confirmé et a grandi, qu'il mange à sa faim, il est heureux ».
- La communion suit cet ordre : le sacrificeur mange le premier, son parrain suit, puis les parents du sacrificeur, puis toutes

- les femmes de la famille des deux rois, enfin tous les officiants, l'un après l'autre.
- À l'issue du service de la nourriture, on exécute quelques chants, puis le sacrificeur et sa femme accomplissent le rite de marcher sur les restes de la victime.
- Après ce rite, le sacrificeur et sa femme se retirent pour accomplir la copulation rituelle.

2. Le deuxième jour

- Les cornes sont enterrées dans la pièce du fond de la maison quand il s'agit d'un mâle ou d'une femelle qui ne laisse pas de petits. Celles d'une femelle qui laisse des petits sont enterrées à proximité de la palissade inférieure de l'enclos.

Dans le rituel de l'annonce aux esprits Imandwa du décès d'un adepte

Ce rituel a lieu en l'honneur d'un adepte père de famille. Il a pour but de remplacer cette personne en matière du culte. Après la levée du deuil (à peu près deux mois après la mort), les esprits du culte peuvent s'attaquer à la famille éprouvée. Aussi, les membres de celle-ci consultent un devin qui interprète la volonté de ces esprits. La personne désignée pour remplir le rôle de chef de famille préside nécessairement ce rituel. Si elle n'est pas encore initiée, on l'initie et on la confirme le même jour avant de procéder à ce rituel. Quand elle est initiée et non confirmée, on la confirme, comme nous l'avons déjà évoqué plus haut.

Suivant la volonté des esprits du culte, ce rituel peut accompagner l'offrande de bière ou le sacrifice d'un bovin. Dans ces cas, le rituel est intercalé dans les cérémonies. Lors de l'offrande de la cruche de bière, il suit le rite de présentation de la cruche. Lors du sacrifice d'un bovin, il occupe la place de *gukura ubugurutsa*.

Les préparatifs se font comme à l'accoutumée. Les officiants s'assemblent, de préférence le matin. La mère de la personne désignée pour succéder au chef incarne Ryangombe. Elle aspire une bouchée de bière et la garde en bouche jusqu'à ce que tous les officiants soient servis après s'être métamorphosés, chacun à son tour. Elle la crache ensuite en disant :

« J'écarte de vous toute malédiction, j'éloigne de vous toutes les causes de malheur ».

Puis les officiants se mettent à chanter et à danser.

À un moment donné, un enfant qu'on a instruit du fait, qui est étranger à la famille et non initié, s'introduit dans l'assemblée. On lui donne suffisamment de bière. Après avoir bu, il sort de la maison et se dirige vers l'entrée de l'enclos. Parvenu dans la cour, il dit : « Ô vous officiants ! »

Les officiants se taisent. Il les interpelle de nouveau et les officiants répondent « !⁹ ». Il poursuit :

« Vous perdez votre temps à officier. Un tel n'est plus, il est mort. Il est allé chez "Lunaisons" fils de "Sans-cornes" au pays des côtes mises à nu, pays où les braves arrivent, s'y habituent et y demeurent ».

Les officiants feignent d'être choqués par ce propos. Ils se recueillent un petit moment, puis se lèvent, chassent l'enfant en l'insultant, menaçant même de le tuer. L'enfant se sauve et retourne à la maison de ses parents. Il lui est interdit de revenir dans cette famille aussi longtemps que les officiants poursuivent cette séance. Ceux-ci retournent dans la maison, poussent des cris de tristesse, se roulent par terre, font tout ce qu'ils peuvent pour pleurer le disparu. La veuve les reconforte et leur présente le remplaçant du regretté.

L'intéressé incarne Ryangombe. La veuve qui vient de consoler les officiants se soumet à lui. Les assistants rendent les honneurs à ce nouveau chef de la famille religieuse et saluent en lui la personne du disparu. Kibungu s'adresse à lui en ces termes :

« Sois toujours avec *imana* ô Ryangombe. Ton adepte Tel est mort. Tes *Imandwa* ont voulu que nous leur annonçons sa mort. Sache qu'il n'est plus. Si tu as besoin de quelque chose, voici son remplaçant, adresse-toi à lui, il te satisfera. Désormais, c'est cet individu-ci qui est le chef religieux de cette famille ».

Les officiants s'adressent à l'esprit familial, protecteur du foyer (*Nyirigicumbi*) et lui disent :

« Tel est mort. Il est descendu aux enfers, sache qu'il a été remplacé par un Tel. Assure donc à ce remplaçant, la paix, le bonheur et la prospérité ».

Après cela, on sert un repas que les officiants arrosent de bière. Suivent alors des chants accompagnés de danses pour prolonger la célébration.

Quand le rituel accompagne le sacrifice d'un bovin, les rites se suivent en grande partie comme ceux de l'accomplissement d'un vœu portant sur l'offrande du bovin :

- a) les formules de prière introductive sont en rapport avec le sacrifice du bovin ;
- b) l'enfant mentionné plus haut se présente. On lui donne de la bière et il boit à sa soif. On lui remet ensuite une côte de la victime et un morceau d'intestin, le tout lié par une lamelle d'écorce de papyrus. Il s'éloigne comme dit précédemment ;
- c) le rite dit *guca umunyafu* n'a pas lieu ;
- d) la peau de la bête sacrifiée ne peut ni être vendue ni servir dans cette famille. On la donne en cadeau à une personne pauvre, étrangère à la famille.

9 Le cri poussé par les officiants reproduit l'aboïement du chien, signe d'autodérision.

1
Ká - ra - me ká - ra - me ká - ra - me ká - ra - me

Chœur ♩ = 80
2
Yē - - - - ha yē - - - - ha etc.

Ndá - nda - ri ká - ra - me nga - yim - bu - ga kárame bikwéto

bikwéteye kunyaga no kurónka sé - bū - ža wa Ru - yén - zi ye

Tous
yē - - - - ha

Chant de vœux 2

*Karame, karame, karame,
Karame yee ha, yeeha,
Ndandari, karame, Nda-y'imbuga,
Karame Bikweto bikweteye kunyaga no kuronka,
Shebuja wa Ruyenzi, yee yeeha !*

Traduction en français :

Longue vie à toi, longue vie à toi, longue vie à toi !
Longue vie, eeh ah, eeh ah !
Oh Ndandari, oh Nda-y'imbuga,
Longue vie à toi, oh Chaussures-chaussées
Pour aller piller et faire du profit,
Toi, Patron de Ruyenzi, eeh, eeh ah !

Notation musicale et traduction d'un chant de la cérémonie de l'accomplissement des vœux (sacrifice d'un bovin) : chant *Umuhara*.
Extrait d'Arnoux 1913 : 110-134 ; droits réservés.

$\text{♩} = 120.$

Couplet Soliste



L'añ-gôm - be á - ti ki - lûm - ba ay - i - kat - sîn - da
Bí - ne - go á - ti ki - lûm - ba ay - i - kat - sîn - da
Ka - gô - ro á - ti ki - lûm - ba ay - i - kat - sîn - da

Refrain Chœur



Há - ma ndá - že.

Couplet Soliste



A - ti i kxân-že ndaş-wân-da - li - kạ ayi-kat-sîn-da

Refrain Chœur



Há - ma ndá - že.

Couplet Soliste



Má - ši - ra a - ti ki - lûm - ba ay - i - kat - sîn - da
Nabi - lûn-gu a - ti ki - lûm - ba ay - i - kat - sîn - da
Nkônžo a - ti ki - lûm - ba ay - i - kat - sîn - da
Mu - zá - na a - ti ki - lûm - ba ay - i - kat - sîn - da

Chant de vœux 3

Ryangombe ati ikirumba, ayi, gatsinde !
Binego ati ikirumba, ayi, gatsinde !
Kagoro ati ikirumba, ayi, gatsinde !

Hama ndaje !
Ati icyanjye ndashwandarika, ayi gatsinde !
Hama, ndaje !

Mashira ati ikirumba, ayi, gatsinde !
Nyabirungu ati ikirumba, ayi, gatsinde !
Nkonjo ati ikirumba, ayi, gatsinde !
Muzana ati ikirumba, ayi, gatsinde !

Traduction en français :

Ryangombe dit : ce qui est gros et assis, ayi, triomphe !
 Binego dit : ce qui est gros et assis, ayi, triomphe !
 Kagoro dit : ce qui est gros et assis, ayi, triomphe !

Tiens bon j'arrive !
 Elle dit : moi je m'assoie les jambes ouvertes, ayi triomphe !
 Tiens bon j'arrive !

Mashira dit : ce qui est gros et assis, ayi, triomphe !
 Nyabirungu dit : ce qui est gros et assis, ayi, triomphe !
 Nkonjo dit : ce qui est gros et assis, ayi, triomphe !
 Muzana dit : ce qui est gros et assis, ayi, triomphe !

Notation musicale et traduction d'un chant de la cérémonie de l'accomplissement des vœux (sacrifice d'un bovin) : chant *Umuhara*.
 Extrait d'Arnoux 1913 : 110-134 ; droits réservés.

CHAPITRE VII

LE CULTE DE RYANGOMBE DANS LE CONTEXTE CULTUREL RÉGIONAL

En abordant ce chapitre, nous devons d'abord essayer de saisir le concept « culte », au sens strictement religieux. Dans son étymologie, le terme « culte » vient du latin *cultus*, lui-même issu du verbe *colere* qui veut dire « cultiver » au sens propre du terme et « rendre un culte » par extension. Rendre un culte est donc « cultiver » une relation avec une divinité et vouloir la faire « fructifier » pour le plus grand bénéfice moral et matériel (paix, richesse, prospérité, bonheur, « salut », santé, etc.) de l'individu ou/et de la communauté qui le pratique. La définition de ce terme n'est pas aisée et ne peut se faire de manière lapidaire. L'Encyclopédie Larousse avance deux définitions, proches l'une de l'autre :

- Un culte est un ensemble de pratiques d'hommage ou de vénération rendu par un groupe à une divinité, un être vivant mythique ou réel, un inanimé ou un phénomène à qui ce groupe reconnaît une dimension « de supériorité, d'excellence ou de sacré » et attribue des qualités remarquables ou exceptionnelles qui peuvent être considérées comme exemplaires. Le culte est un des éléments des religions.

Et dans un sens strictement religieux :

- Un culte est l'ensemble des pratiques publiques et/ou privées d'une religion par lesquelles se manifeste le rapport des croyants à leurs dieux, soit pour les invoquer, soit pour les prier, soit pour les remercier. Il est l'élément central de toute religion, le moment où les fidèles se réunissent et communient avec les divinités et entre eux.

Tous les cultes, en ce sens religieux, comprennent un certain nombre d'actes culturels ou liturgiques communs, par exemple :

- le sacrifice, la libation, l'offrande et l'éducation liturgique ;
- la prière (invocation, louange, demande, incantation, etc.) ;

- le chant et la musique rituels ou sacrés.

Tout culte évolue au sein d'une culture et nous notons que les deux termes ont une même source étymologique. En effet, les deux termes latins *cultus* et *cultura* viennent du verbe *colere* déjà évoqué et se rapportent, à la base, à la culture de la terre. Au sens dérivé ou figuré, le mot culture s'oriente vers le sens de « culture de l'esprit ». Le sociologue Guy Rocher (1969 : 88) nous dit : « La culture est un ensemble lié de manières de penser, de sentir et d'agir plus ou moins formalisées qui, étant apprises et partagées par une pluralité de personnes, servent, d'une manière à la fois objective et symbolique, à constituer ces personnes en une collectivité particulière et distincte. » Le fait que ces manières de penser, de sentir et d'agir soient apprises nous renseigne sur le fait que la culture est du domaine de l'acquis et non de l'inné (nature).

L'UNESCO, dans la déclaration dite « de Mexico » de 1982 sur les politiques culturelles, nous donne de la culture une définition comportant les notions de spiritualité et de croyances, lesquelles nous orientent vers le domaine de la « culture religieuse ». Nous lisons dans cette déclaration : « Dans son sens le plus large, la culture peut aujourd'hui être considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances ». Ce « réservoir commun », qui est fondé sur l'acquis, évolue dans le temps par et dans les formes des échanges. Il se constitue en manières distinctes d'être, de penser, d'agir et de communiquer. Ce que nous appelons la culture rwandaise, en ce qu'elle comprend de traits communs par-delà les spécificités régionales et/ou ethniques, n'échappe donc pas à cette évidence. Elle

a évolué à travers les années et continue de le faire à l'heure actuelle. Elle a perdu certains de ses aspects initiaux et en a gagné d'autres au contact de différentes cultures, y compris dans le domaine des religions qui nous occupent.

Ainsi, la culture religieuse rwandaise, ayant comme fondement originaire le culte des ancêtres *Uguterekera*, au cours de l'histoire, subi les apports religieux exogènes qui se sont imposés, soit avec douceur, car leur venue répondait à un besoin réel, comblant un vide angoissant face à l'au-delà, par une eschatologie nouvelle ou par des techniques nouvelles d'approche du sacré jusqu'alors inconnues et en tout cas séduisantes, soit avec une subtile agressivité fondée sur la raison du plus fort et allant de pair avec une volonté délibérée de colonisation mentale. C'est ainsi qu'il y a quelques siècles (aujourd'hui on ne peut avancer la période exacte de sa venue) est arrivé le culte appelé soit culte de Ryangombe, soit culte des *Imandwa*, soit culte du *Kubandwa*. Dans le souvenir des nationaux, toute trace de cet emprunt et de son caractère étranger s'est estompée. En arrivant, le *Kubandwa* a donc trouvé sur place le culte des ancêtres, *Uguterekera*, terme dont nous avons évoqué l'étymologie plus avant. Depuis lors, les deux cultes ont coexisté, sans grand heurt, le culte du *Kubandwa* intégrant, au fil des années, certains aspects du culte des ancêtres, se substituant ou se superposant à lui, suivant les cas.

Au cours du XIX^e siècle, le culte de Nyabingi s'est introduit dans la partie septentrionale du Rwanda, progressant vers les autres régions du pays. Il côtoie le culte des ancêtres et celui de Ryangombe. Au début du XX^e siècle, les missionnaires européens ont introduit le christianisme. Cette religion, s'aidant de l'appareil administratif colonial civil, a combattu durement les cultes qu'elle a trouvés sur place et les a affaiblis. Signalons aussi la faible présence de l'islam qui, dans les années 1950 (en 1949 exactement) comptait environ 10 000 Arabisés et 2366 Asiatiques (Arabes compris) dans le territoire sous tutelle du Rwanda-Urundi, avec un peu moins de la moitié de ces chiffres pour le Rwanda.

Le développement de ce chapitre ne décrit pas *in extenso* les cultes évoqués ici. Il se limite au strict minimum qui permet de les comparer au culte de Ryangombe.

1. LE CULTE DES ESPRITS FAMILIAUX (OU CULTE DES ANCÊTRES) *UGUTEREKERA*

1.1. Généralités

Comme la plupart des peuples du monde, les Rwandais croient en la survivance de l'âme. Ils sont convaincus que l'être humain comprend deux natures : une nature matérielle, qui est le corps, et une autre immatérielle, qui est l'esprit. Ces deux natures sont intimement liées et ne peuvent être séparées que par la mort. Après la mort, le corps pourrit et l'esprit continue à vivre. L'habitat de cet esprit n'est pas déterminé. Pour la plupart des Rwandais, l'esprit du défunt – *umuzimu* (-*zimu*) – vit au domicile des siens encore en vie ou dans le monde souterrain. Les adeptes du culte de Ryangombe désignent les volcans comme lieu « probable » d'habitat des esprits des défunts. Plus haut, nous l'avons dit :

- le volcan Muhabura (éteint) serait le lieu de séjour des bienheureux qui partagent avec Ryangombe, la félicité éternelle, volcan dont le cratère est nommé l'*intango* (cruche) de Ryangombe ;
- le volcan Karisimbi (éteint) serait le lieu habité par les esprits à l'épreuve (sorte de purgatoire) ;
- le volcan Nyiragongo (encore en activité) serait le séjour des damnés.

Cette conception existait bien avant l'arrivée du christianisme. Il faut cependant signaler que le culte de Ryangombe n'est pas très ferme quant à cette triple localisation comme séjour des esprits des défunts. Parfois, l'esprit, croit-on, quitte son domicile et va visiter ses parents encore en vie pour leur apporter son assistance ou réclamer la leur dans le cas où il se sent torturé par la faim ou la soif, incommodé par l'inhospitalité, souffrant de l'abandon dans leur lieu de séjour ou parce que leur vie sur terre a fini en les laissant dans un état d'insatisfaction : absence de progéniture, mort violente, etc. Dans ces derniers cas, il manifeste sa volonté en ennuyant les vivants. Pour l'apaiser, on lui offre ce qu'il réclame, par l'intermédiaire de l'esprit protecteur du foyer. Concernant les rites funéraires, on pourra compléter ce paragraphe en consultant de Lame (1996 : 66) ou Van T' Spijker (1990 : 74-80).

Dans le culte des ancêtres, on a affaire aux esprits de la famille. S'il arrive qu'un esprit ressortissant

d'une famille étrangère attaque, on le chasse par des rites particuliers. Une famille religieuse est une sorte d'organisation sociale qui regroupe les membres vivants et morts, descendant d'un ancêtre commun. Ce groupe inclut les épouses et exclut les membres féminins mariés qui appartiennent désormais à leurs belles familles. L'esprit de cet ancêtre est intronisé par un membre masculin le jour de son mariage. Pour ce faire, dans un rite approprié, après avoir rendu des honneurs à l'esprit, on lui dédie le foyer et lui présente la nouvelle mariée, épousée en son honneur. On lui demande de veiller sur ce foyer, d'en écarter les esprits malveillants, tant familiaux qu'étrangers, les maux et les malheurs, et d'en assurer la prospérité. Dès ce jour, l'esprit devient le protecteur de cette famille. Les membres vivants le vénèrent et lui offrent des présents, les membres morts se soumettent à lui de génération en génération, jusqu'à l'émergence d'une nouvelle famille religieuse. Le culte est familial et intime. Par exemple, autrefois, avant de boire, on jetait, en toute discrétion, quelques gouttes de bière au sol, en évoquant les ancêtres.

On note la supériorité présumée des esprits du culte de Ryangombe sur les esprits familiaux mais aussi une mésentente qui semble exister entre les deux groupes d'esprits. On croit, en effet, que certains esprits familiaux s'acharnent contre les esprits du culte et peinent pour que les actions de ceux-ci demeurent inefficaces. C'est pourquoi les adeptes du culte de Ryangombe, avant d'accomplir tel ou tel autre rituel, se montrent conciliants avec les esprits familiaux en les honorant et chassent les esprits étrangers. À l'issue de certains rituels, ils consultent encore les devins pour s'assurer que ces esprits familiaux ont été satisfaits. S'il y en a qui ne l'ont pas été, l'organisateur des cérémonies précédentes leur rend un culte particulier afin de les contenter. Les points suivants marquent la différence entre le culte de Ryangombe et celui des esprits familiaux.

a) Les esprits du culte de Ryangombe exigent un bovin qu'ils sont supposés manger et/ou une cruche de bière qu'ils sont supposés boire. Les esprits des ancêtres sont honorés dans les rites du *Guterekera*, avec la boisson ou de façon plus complexe avec le sacrifice d'un bovin. Kagame (1967 : 746-760) donne des détails qui marquent cette différence. Il décrit

d'abord les rites simples du *Guterekera*, ou l'offrande d'une boisson fermentée :

- si le père du foyer est vivant (sinon, il est remplacé par sa veuve comme officiant), c'est lui qui préside la cérémonie, assis sur un siège. Sa femme est assise devant lui sur un autre siège. Les deux ont le front oint d'une tache de kaolin ou de terre blanche *ingwa* ;
- ils ont comme objets de culte du vin de bananes (miellé ou pas), de l'hydromel contenu dans un pot en terre *agaherezo* (*-héerezo*) ou, à défaut, dans une gourde ordinaire (en calebasse) *agacuma* (*-cumá*) et une poignée d'éleusine *uburo* (*-ró*) disposée dans un petit panier. Ils ont allumé un feu, soit dans la case familiale, soit devant un ou des édicules *indaro* (*-ráaro*). Une poignée d'éleusine est jetée dans le feu. Son grésillement et son odeur combinés réveillent les esprits des défunts et les rendent réceptifs aux rites d'invocation ;
- dans ce même article, l'auteur livre davantage de détails sur les rites. Nous retenons l'essentiel : les esprits honorés et dont on cherche l'apaisement reçoivent la boisson fermentée en guise d'offrande. Celle-ci est offerte dans la case familiale si l'esprit honoré est le patron du foyer, l'*umukurambere* (*-kúraambere*), « l'ayant-grand-avant/le grandissant-avant », en l'honneur duquel le foyer a été fondé, celui-ci étant supposé résider dans le sommet intérieur du dôme de la case. S'il s'agit d'esprits *zimu* secondaires, d'ancêtres collatéraux par exemple, l'offrande est donnée devant les édicules construits pour eux dans les abords de la case familiale, souvent dans l'enclos arrière, comme nous l'avons évoqué plus haut. Le rôle central du feu est à souligner ici, car la boisson-libation offerte aux ancêtres y est d'abord versée avant qu'elle ne le soit dans les coins de la case devenue sanctuaire le temps des cérémonies, ou sur l'aire dégagée entourant l'édicule, également sanctifiée. Bien entendu, tous ces gestes sont accompagnés de formules invocatoires ou incantatoires.

Kagame décrit ensuite les rites relatifs au sacrifice. Afin d'organiser une séance de rites, le recours à un bovin – ou son simulacre – et à l'eau lustrale, ainsi

que la confection d'un aspersoir *icyuhagi* (-*uuha-giro*) sont de mise. Le sacrifice du bovin s'adresse uniquement aux trépassés ayant succombé à une mort violente. Ceux-ci attaquent les vivants de leur famille, en attendant à leur vie et en s'acharnant à les voir mourir de la manière dont eux-mêmes sont morts. La vie de la bête immolée est prise et offerte en remplacement de celle de l'humain ou des humains attaqués par ces esprits. La vie qui leur est offerte est *igicucu* (-*ciucu*), l'ombre, ou principe vital animal que l'esprit attaquant désire voir séparé du corps. Pour cet esprit, la séparation est symbolisée par le sang versé, de sorte que si quelqu'un n'a pas les moyens d'organiser un sacrifice réel, il se contente de la simple saignée d'un bovin. Kagame précise qu'en cas de véritable sacrifice d'un bovin, des morceaux de viande sont prélevés pour être consommés au cours d'un repas de « communion », mais en dehors du *guterekera* proprement dit.

Il faut noter, qu'au fil du temps, des variantes du *guterekera* (-*térekeer-*) ou des amalgames avec le culte du *kubandwa* (-*baandw-*) ont pu se produire donnant ainsi lieu, par exemple, au sacrifice d'une chèvre à certains esprits *abazimu* (-*zimu*) supposés en avoir consommé de leur vivant. Dans d'autres cas, les esprits des ancêtres se voient offrir de la nourriture (haricots, pâte de sorgho, lait...) déposée au sol. La nourriture ainsi déposée est mangée par les petites fourmis *ishishi* (-*shishi*), signe que les esprits ont été satisfaits. La volonté d'honorer les esprits et la piété filiale que les vivants leur manifestent sont prégnantes dans ces rites.

b) Les offrandes destinées aux esprits du culte de Ryangombe sont consommées par les participants tandis que celles que l'on présente aux esprits familiaux sont abandonnées en un lieu donné, jetées dans le feu ou par terre. Une expression rwandaise ne dit-elle pas :

« *Imandwa zirira mu kanwa k'abazima, abazimu bakarira hasi.* »

« Les esprits *Imandwa* mangent par la bouche des vivants, tandis que les esprits familiaux mangent par terre »

c) À l'exception de l'esprit intronisé, qui vit dans la maison de son descendant, les autres esprits familiaux ont pour habitat des édifices, huttes miniatures

couvertes de paille ou non, construites à l'arrière, dans l'enclos familial. Les esprits du culte de Ryangombe s'installent quant à eux provisoirement dans la maison de celui qui organise une séance.

d) Les esprits du culte de Ryangombe s'en prennent à n'importe qui ; les esprits familiaux s'attaquent de préférence aux gens de leur famille religieuse.

e) Les esprits du culte de Ryangombe exigent qu'on s'initie au culte, qu'on leur sacrifie une bête, qu'on accomplisse un vœu qu'on a formulé, etc. Les esprits familiaux exigent seulement qu'on s'occupe d'eux régulièrement.

1.2. Les fêtes parentales

Au niveau du lignage (umuryango)

Les fêtes parentales annuelles, qui constituent une pratique socioreligieuse d'un passé révolu, sont évoquées par Pauwels (1958 : 143 et ss.) et par Pagès (1933). Une fois l'an, de préférence à la fin de la grande saison sèche, après la récolte du sorgho, le chef du lignage célèbre, en l'honneur de l'ancêtre familial, une fête à laquelle il convoque les membres les plus en vue de ce lignage. Non seulement les membres de la famille étendue installés dans la même région sont convoqués, mais aussi ceux qui sont partis s'établir ailleurs. Ceux-ci sont alors tenus de déléguer leurs représentants et d'envoyer leurs parts d'offrandes – bières, vivres (sorgho, haricots), chèvres, parfois même un taurillon et plus rarement un mouton. Les réunions sont organisées sous la conduite du patriarche en fonction, devant l'édicule dédié à l'aïeul vénéré.

L'édicule est installé au pied d'un grand arbre (figuier ou érythrine) que l'ancêtre avait planté jadis à l'entrée de son enclos. À propos de cet arbre, de Lame (1996 : 66) explique :

« Les figuiers, en particulier les arbres ayant acquis une belle taille, étaient appelés *imana*, comme le roi ou les augures favorables. Ces arbres, plantés dans l'enceinte des enclos par le père pour son fils, au moment de leur création, c'est-à-dire de la fondation d'un nouveau foyer ou lors de la délimitation d'une tombe royale, ne pouvaient être abattus. Ils marquaient l'harmonie cosmique des forces terrestres et célestes dont le chef, de famille, de lignage, le roi, étaient le vecteur et l'incarnation, au-delà de la vie indi-

viduelle. Ntezimana (1980a : 20) les mentionne pour les *bami* du Bukunzi et du Busozo, mais la tradition existait partout au Rwanda et a continué, jusqu'à une date récente, à être entretenue (j'ai encore vu un père planter deux ficus à l'entrée du jardin de la maison rectangulaire de son fils) ou évoquée par les personnes âgées... Si la force du symbole identificatoire de l'arbre à la force vitale et à son vecteur humain a pu s'affaiblir, le ficus continue à évoquer la puissance... »

d'Hertefeldt et Coupez (1964 : 282) indiquent à propos de l'arbre *umurinzi*, nom rituel de l'érythrine, *Erythrina abyssinica*, ordinairement appelée *umuko* (-*kó*) :

« Sa valorisation religieuse dans l'ancien Rwanda se base peut-être sur le fait que c'était le seul arbre dont les phases de renouvellement sont clairement perceptibles : l'érythrine perd ses feuilles et pousse alors des fleurs d'un rouge éclatant qui mettent une couleur vive dans le paysage, par ailleurs terne et uniforme. L'importance rituelle de l'érythrine est expliquée par le mythe de Ryangombe qui relate comment le héros, blessé mortellement par un buffle mystérieux, appela tous les arbres à son secours, mais seule l'érythrine voulut l'accueillir. Cramponné à elle, il expira après avoir lancé son message fondateur du *Kubandwa* » (voir aussi Coupez & Kamanzi 1962a : 269).

C'est sous une érythrine que les initiés accomplissent les rites nocturnes du culte de Ryangombe. Les anciens Rwandais plantaient cet arbre aussi à l'entrée de leur enclos pour qu'il "garde" (*umurinzi* signifie "gardien, protecteur") la famille... ». Les deux auteurs ajoutent (*ibid.* : 319, note 206) : « Comme l'érythrine, le ficus *umutaba* (-*taaba*) était rituellement très valorisé dans l'ancien Rwanda ; on le plantait comme arbre protecteur *imana* (-*máana*) à l'entrée des enclos et sur les tombes royales ».

À propos des fêtes parentales, on peut lire dans Pauwels (1958 : 244) :

« Les réjouissances peuvent durer plusieurs jours. Elles débutent par la présentation des offrandes à l'ancêtre auquel de nombreuses et filiales requêtes et supplications sont adressées.

Puis on sacrifie la bête, une chèvre ordinairement, quelques lambeaux de chair, grillés sur le petit feu qu'on allume toujours en cette circonstance, sont déposés dans l'édicule tandis que d'autres sont mangés en communion rituelle par l'assistance. Des quartiers de viande sont remis parfois aux délégués pour les frères absents qui n'ont pu répondre à la convocation. Ce qui reste de l'animal est cuit ainsi que d'autres aliments (pâte de sorgho, haricots, etc.) dont quelques bouchées sont aussi abandonnées dans *l'indaro*. On aura soin également d'y laisser tomber quelques gouttes de bière pour étancher la soif du *muzimu* ! Et la beuverie commence au milieu de la joie générale et se continue parfois jusqu'au matin entremêlée de chants et de danses. »

Ce culte rendu aux mânes des aïeux, fondateurs du lignage ou de la famille, ne se substituait nullement à celui des mânes domestiques, c'est-à-dire des *bazimu* de la parenté immédiate, que chaque foyer entoure d'hommages privés et quasi quotidiens. Le lignage ou la famille trouvait dans ces parentales un aliment et une force supplémentaire aptes à maintenir la cohésion du groupe et la solidarité entre ses membres.

Au niveau de la cour royale nyiginya

Chaque année, deux grandes solennités faites de réjouissances *ibirori* avaient lieu à la capitale du royaume, nous dit Pauwels (1958 : 148). Les grands chefs devaient y figurer entourés de leurs principaux *bagaragu* (clients). La première (rituel de *Gicurasi*) était célébrée le dernier jour d'un deuil annuel de quinze jours que devaient observer le roi et sa cour en commémoration de la mort du roi Ndahiro ainsi que celle d'une reine morte dont on aurait oublié le nom ou encore celle de tous les princes tombés pour la défense du Rwanda. La seconde solennité (rituel des prémices du sorgho) avait lieu à l'occasion de la présentation au roi régnant des prémices du sorgho¹. Ces fêtes consistaient en une exhibition des vaches

1 Ce rituel semble avoir été emprunté au rituel lignager et mettait en pratique la représentation d'une unité culturelle du royaume où toutes les parties de la population se trouvaient intégrées (de Lame, communication personnelle).

royales *inyambo* et du trésor des reliques royales. Les *inyambo* étaient des troupeaux de vaches sélectionnées². Les plus belles (*inyamibwa* ou *indatwa*) étaient au premier rang, les cornes, le front et le cou ornés de perles (depuis l'arrivée des verroteries au Rwanda) et de branches de momordiques. Des danses et des déclamations étaient exécutées par les vachers, à la grande satisfaction des spectateurs. Au cours des réjouissances, des offrandes étaient faites aux ancêtres royaux. Mais au-delà de ces deux rituels et dans le cadre des parentales, au niveau de la cour royale, on pourrait avancer qu'en fait, les dix-sept rituels connus du code de la royauté sacrée *nyiginya*, ainsi que le dix-huitième non connu et donc non publié, étaient des célébrations au sein desquelles étaient insérées des cérémonies consacrées aux offrandes et à l'invocation des ancêtres royaux, tel ancêtre royal étant honoré dans l'un ou l'autre de ces rituels³.

2. LE CULTE DE NYABINGI (*nyabiingi*)

Le personnage de Nyabingi et son culte restent plutôt mystérieux et leur origine se perd dans la nuit des temps. En essayant de faire la synthèse des versions les mentionnant, telles qu'elles sont données par les différents auteurs consultés (Pauwels, Delmas, Nicolet, Gorju, d'Hertefeldt...), on peut avancer que Nyabingi est un nom de la langue *hororo* (*hima*) qui est traduit en rwandais par « *Nyabyinshi* » et en français par : « Celle-aux-choses-nombreuses/Celle-aux-nombreux-biens/Celle-aux-nombreuses-richesses ».

2 Parlant des vaches royales *inyambo* dans son exposé sur l'esthétique rwandaise, Smith (1985 : 12) nous dit : « Les troupeaux royaux, confiés à la garde des armées, étaient constitués de vaches "nobles", *inyambo*, sélectionnées pour l'élégance de leur allure, la qualité de leur robe, les lignes harmonieuses de leurs longues cornes en forme de lyre. Ces troupeaux constituaient en fait de véritables monuments historiques vivants à la gloire et de ces armées. Une catégorie spéciale de poètes, les "nommeurs", composait et mémorisait en leur honneur de longs poèmes, dits "noms de vaches", qui exaltaient leur beauté sans faille de vaches mères en même temps que leur vigueur belliqueuse face aux gardiens de troupeaux ennemis, associant ainsi dans un même éloge les qualités propres de la féminité et de la masculinité. En certaines occasions ces vaches, parées de perles et de colifichets, défilaient devant le roi et son peuple. Après avoir admiré leur démarche houleuse, on les alignait immobiles et le "nommeur", la main tendue, clamait les noms poétiques de chacune d'elles. »

3 Pour plus de détails, voir d'Hertefeldt & Coupez (1964) et de Lame (1996 : 67).

Les légendes font de Nyabingi une femme non mariée, nous dit d'Hertefeldt (1962 : 85-86), peut-être de descendance noble, qui vivait au Ndorwa ancien ou au Karagwe. Elle aurait été célèbre déjà de son vivant et serait morte victime d'un meurtre. Dans certaines régions où son culte est pratiqué, on considère qu'elle n'est pas morte et que *Imana*, la Divinité suprême, a fait d'elle une créature immortelle.

Le culte de Nyabingi est arrivé au Rwanda bien après celui de Ryangombe. Il semble qu'il soit entré au Rwanda par le nord, au XIX^e siècle. À la fin de ce siècle, toujours selon d'Hertefeldt, le culte très répandu dans les régions nord et nord-ouest du Rwanda, s'étendant des rives septentrionales du lac Kivu jusqu'au Mutara ainsi que dans le Bwishya, le Bufumbira et le Kigezi. Entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècles, il avait acquis une forme de résistance contre l'administration coloniale, mais aussi et surtout contre les autorités traditionnelles locales de la région. C'est pour cela qu'il fut combattu par les rois du Rwanda (le roi Rwabugiri, notamment) et par les administrations coloniales anglaise et belge. Un chant populaire à l'arc musical nous esquisse le récit de cette répression, évoquant les tribulations d'un administrateur belge aux prises avec des prêtres de ce culte. Notons que la localité de Kabare (*kabáare*) au Kigezi (Uganda) était et reste un centre important du culte, recevant pour des stages les prêtres, notamment ceux du Rwanda septentrional.

Selon Rumiya (1992 : 75), le chaos politique et social qui a suivi la campagne militaire du Rwanda au cours de la première guerre mondiale, au moment où les Allemands venaient de quitter le Rwanda et où les Belges étaient en train de s'y installer, a favorisé l'extension de l'audience du culte de Nyabingi. Rumiya nous dit à ce sujet :

« Cette nouvelle "religion" implantée dans le Kigezi (Uganda) se présentait comme une force morale capable de régénérer le pays sur des bases nouvelles. Comme en 1912, à l'époque de la contestation de la légitimité de Musinga, les gens se laissèrent prendre à la magie religieuse. Un certain Bicu opéra au Mulera et canalisa les aspirations à un ordre nouveau. La rumeur publique véhicula son message de manière contradictoire, mais c'est de cette confusion que, paradoxalement, il tira sa réputation. »

Ce personnage, de son nom complet Bicubirenga (*bicubirengá*), se présentait comme le messager d'un roi qui viendrait chasser les envahisseurs belges. En peu de temps, au nom de Nyabingi, il attira des foules immenses et le groupe évoluant autour de lui grossit à vue d'œil. Les soirées chez lui se passaient à faire ripaille et à festoyer. La viande et les boissons alcoolisées y étaient servies en abondance, ce qui prouve qu'il recevait des prestations de la part de la population et même de certains chefs locaux. Il pouvait, à l'occasion, se livrer à des extorsions. Il interdit ainsi à la population des alentours de fréquenter les missionnaires. Il en vint même à s'attaquer aux camps belges de cette région pour se procurer des fusils. Bien évidemment, sa bande ne faisait pas le poids, même si ses adeptes croyaient en son invincibilité. Ils répandaient le bruit comme quoi du feu se dégageait de sa bouche et de son derrière. Il avait deux animaux qui l'accompagnaient partout, un mouton et un serpent. Ces animaux, toujours selon la croyance populaire, le rendaient invulnérable à toutes les armes, y compris les balles des fusils !

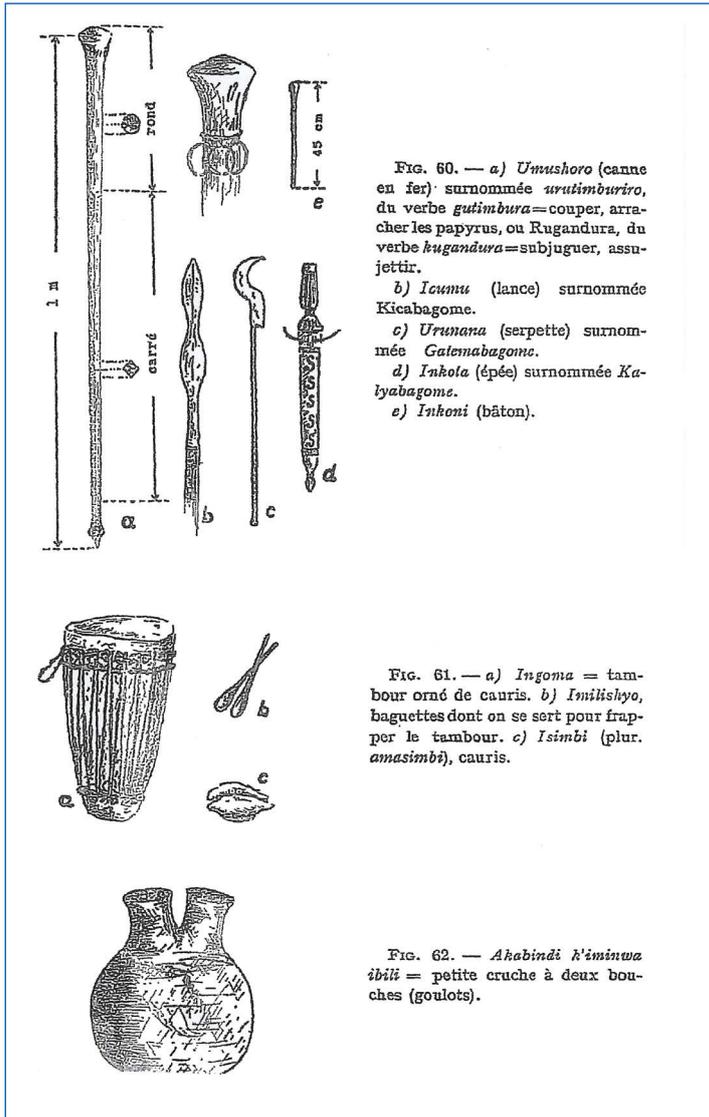
Même au Kinyaga, région de l'ouest du pays bordant le lac Kivu et bien éloignée de sa région d'origine, le culte de Nyabingi s'était implanté. Un homme, originaire du Bugoyi, se dit prêtre du culte et possédé par cet esprit. Il prétendait être capable de guérir toutes sortes de maux. Il avait rassemblé autour de lui quelques dizaines d'adeptes d'une exaltation sans limites. « Conscients de l'impunité que leur conférait leur nombre qui ne cessait de grossir et de la puissance de leur maître », nous dit encore Rumiya, « ils ne se gênaient pas pour rançonner le voisinage. » Ces excès répétés et sa doctrine hostile au pouvoir établi amenèrent les Belges à combattre le culte de Nyabingi, qui passa dans la clandestinité. De ce fait, les Belges ne purent en venir à bout.

Pauwels (1958 : 235 et ss.) nous livre neuf versions concernant l'identité et l'origine de Nyabingi. Il conclut en avançant que Nyabingi était une femme, qu'elle appartenait probablement au clan *Shambo* du Ndorwa et était selon toute vraisemblance une personne de haut rang. Au milieu du XIX^e siècle, il n'y avait au Rwanda que quelques rares *bagirwa* (prêtres de ce culte), dont Rutagirakijune et Nyagahima, originaires du nord. Pauwels, qui écrivait sur Nyabingi

dans les années 1950, nous dit que le culte voué à ce personnage était alors en vogue dans tout le nord et le nord-ouest du Rwanda, soit dans les régions du Kanage, Bugoyi, Bushiru, Buhoma, Rwankeri, Mureru, Bukamba, Kibari, Bukonya, Buberuka, Rukiga, Buyaga et surtout du Ndorwa. Il semble que ce culte ait pris naissance à Kagarama, près de Kabare, au Kigezi, ce qui serait attesté par l'affirmation populaire « *i Kagarama ka Kabare kwa Nyabingi* » : « à Kagarama près de Kabare chez Nyabingi », là même où les *bagirwa* voulant acquérir le renom se rendent pour y apprendre les « manières d'être et d'agir de Nyabingi ».

Avant sa mort, Nyabingi aurait eu une nombreuse suite de serviteurs et de servantes qui l'aimaient beaucoup. Après sa mort, ses serviteurs se sont mis à l'invoquer en cas de danger ou de désarroi. Comme Nyabingi répondait favorablement à leurs invocations, ceux-ci lui dédièrent un culte plus ou moins intime, consistant à l'invoquer et à lui offrir des cadeaux : chèvres, moutons ou vaches, bières, vivres, etc. Depuis lors, les hommes rencontrant des difficultés ou en proie au malheur s'en remettent à son aide et à sa protection. La volonté du puissant esprit se communique par l'intermédiaire de ses prêtres qui provoquent « sa venue » dans une case spéciale ou, de nos jours, dans toute autre construction donnée appelée « *ingoro ya Nyabingi* » (*-goró*), « palais de Nyabingi », construite dans leur enclos d'habitation. Un tremblement de la « case-palais », provoqué par le prêtre ou son aide, annonce l'arrivée et la présence de Nyabingi. Le prêtre interprète le langage de l'esprit qui parle *hororo* et le traduit en rwandais, d'après certaines informations. D'aucuns prétendent que le prêtre est également capable de connaître les désirs de Nyabingi en interprétant le langage incohérent d'une personne possédée par cet esprit. Au cours d'une séance, le prêtre-médium commence par se laisser posséder par Nyabingi, puis prie. Il intercède pour les malades et reçoit d'eux les cadeaux destinés à l'esprit.

Pour devenir médium, il faut être choisi par l'esprit et, dans des circonstances particulières, être possédé par lui, transmettre sa volonté à certaines personnes et intercéder avec succès pour les malheureux auprès de l'esprit. Le médium, une fois reconnu, s'entoure d'une kyrielle de servants, lesquels sont



Les insignes des ministres de Nyanbigi dans ce culte. Planche extraite de Pauwels 1958 : 248, pl. 13 ; droits réservés.

recrutés parmi les gens qui viennent lui demander aide et protection. Le médium dit alors que Nyabingi ordonne que tel jeune homme ou telle jeune fille soit choisi(e) comme servant ou fiancée de l'esprit. Les premiers s'occupent alors des travaux domestiques chez le médium, les dernières deviennent ses épouses si le médium est un homme. Elles sont mariées aux gens de la suite du médium si celui-ci est une femme.

Les proches collaborateurs du médium sont les devins chargés de communiquer la volonté de Nyabingi à leurs consultants. Ils conseillent à ces derniers d'aller trouver le médium, qui les met en contact avec la divinité. Contrairement au culte de Ryangombe, le culte de Nyabingi ne connaît ni initiation ni séances liturgiques détaillées. Seul le médium se met en contact avec Nyabingi et en devient possédé. Par sa

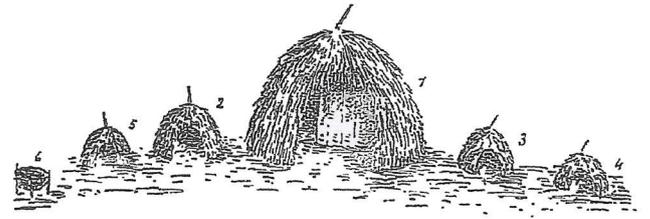


FIG. 55. — Le palais de Nyabingi et les édicules dédiées aux personnages qui partagent les honneurs de son culte :

- 1° *Ingovo ya Nyabingi* = le palais de Nyabingi.
- 2° *Indavo ya Nyabunyana* = l'édicule dédié à Nyabunyana, mère de Nyabingi.
- 3° *Indavo ya Gahaya* = édicule dédié à Gahaya.
- 4° *Indavo ya Rutindangezi* = celui dédié à Rutindangezi.
- 5° *Indavo ya Gahu* = celui de Gahu.
- 6° *Ihigega cya Nyabingi* = le grenier de sorgho de Nyabingi, qui n'est qu'un vulgaire panier dans lequel on a jeté quelques épis de sorgho.

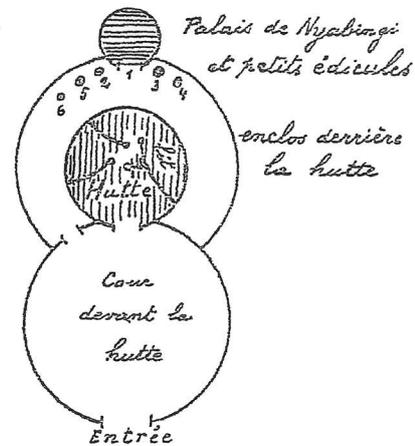


FIG. 56. — Une habitation d'un *mugirwa* ou ministre de Nyabingi ; on voit dans l'enclos derrière la hutte, le palais de Nyabingi et les édicules dédiés à quelques-uns des personnages qui partagent les honneurs de son culte.

Le palais et les édicules insignes du culte de Nyanbigi. Planche extraite de Pauwels 1958 : 238, pl. 11 ; droits réservés.

bouche, l'esprit s'adresse à l'assistance. Celle-ci loue l'esprit par des chants et des danses, souvent avec l'accompagnement d'un joueur de cithare. Ci-après, à titre d'exemple, quelques formules d'invocation avec des titres de louange :

« *Banguka Rutindangezi, Inkuba ya Gahaya ka Murari wa Rubunda.* »

« Viens vite, ô Rutindangezi, Foudre de Gahaya, fils de Murari, fils de Rubunda. »

« *Banguka Nyamusuzumisha umusore umusonga mu bihimba byepfo, ibya ruguru bikabonda ukazamubwirwa n'umuborogo.* »

« Viens vite, ô Toi qui attaque le jeune homme avec un point de côté dans la partie basse de

son corps, tandis que celle d'en haut commence à s'affaïsser, lui faisant pousser des hurlements de douleur. »

« *Banguka Gasegetamuhanda ka Ndaruganje, umugabo uganje mu rugo rw'undi mugabo, akamurusha uburakari.* »

« Viens vite, ô Gasetamuhanda, rejeton de Ndaruganje, homme qui s'installe dans l'habitation d'un autre et montre plus de courroux que ce dernier. »

« *Ngwino Nyamusumira ibyerere ba nyina bagasumira imyengo.* »

« Viens, ô Toi qui t'en prends aux enfants, poussant leurs mères à préparer les boissons alcoolisées (à offrir à la divinité pour solliciter la guérison des enfants malades). »

« *Ngwino Rugamba rugaritse imirimba mu runzenze, Nyamukenyera inkanda y'inkomo, abatindi bapfundikanya ibirere.* »

« Viens, ô Combattante qui culbute les beaux guerriers en forêt des oléacées, Toi qui t'habilles de pagne en peau de colobe, alors que les miséreux s'habillent des écorces de bananier. »

Enfin, comme dans le culte de Ryangombe, Nyabingi partage les honneurs de son culte avec un certain nombre de personnages de sa suite qu'on peut trouver détaillés par Pauwels (1958) et Bigirumwami (1974).

3. LA NOTION D'IMANA (-*imáana*)

Le dictionnaire Coupez *et al.* (2005) expose les différentes réalités auxquelles renvoie le terme *imana* (*imáana*), qui dispose d'un champ sémantique étendu :

- énoncé avec un I majuscule, ce terme traduit Dieu au sens chrétien du terme et dont la conception se fonde sur l'Ancien Testament tel qu'il est présenté dans la Bible. Le terme swahili « *Mungu* » (*muungú*) lui fut longtemps préféré par les missionnaires au Rwanda. Le terme « *Imana* » (cl. 9) avec un I majuscule peut aussi désigner en général le Dieu unique des religions monothéistes ;
- avec un i minuscule, le terme renvoie au « surnaturel traditionnel » dont les différents sens ont été

esquissés par d'Hertefelt (1962) et par d'Hertefelt et Coupez (1964), repris par Coupez (1975) avec des précisions linguistiques, et par Crépeau (1985) qui aborde le sujet dans le cadre des proverbes rwandais. Présentées dans cette optique, les acceptions du terme ne sont pas spécifiquement différentes de celles de la langue *rundi* que nous retrouvons chez Rodegem (1970). Il faut par ailleurs noter, que selon le dictionnaire de Coupez *et al.*, la diffusion du concept chrétien de Dieu fausse, dans l'esprit des locuteurs d'aujourd'hui, ces sens traditionnels ;

- ce surnaturel possède plusieurs attributs ou puissances, orientant vers le « facteur chance » ou étant d'essence divine, qui semblent régler le destin du monde ;
- le mot « *imana* », dans ses différents sens traditionnels, n'a pas d'équivalent en français et le dictionnaire de Coupez *et al.* n'en donne aucune traduction. Ce n'est pas non plus un nom propre ; on dit un *imana*, des *imana*, l'*imana*, les *imana*.

Les Rwandais, tous groupes de population confondus, reconnaissent un être suprême dont l'appellation commune est *imana*. d'Hertefelt nomme cet être « Sacré anthropomorphe ». Le terme « *imana* » est également appliqué à certains objets et personnes soustraits à la sphère profane.

Des désignations existent, énoncées souvent en noms propres, qui indiquent les principaux attributs de cet être suprême. On peut citer :

- *Iyakare* (-*yakare*) : Celui du début, Celui d'avant (*iya-* -*kare*)
- *Rurema* (-*rema*) : le Créateur
- *Ruhanga* (-*háanga*) : Celui qui fait apparaître quelque chose qui n'existait pas avant ; l'Inventeur
- *Rugira* (-*girá*) : Celui qui régit (tout)
- *Rugaba* (-*gabá*) : Celui qui donne et commande la vie et ses bienfaits

Ce dernier nom, tout comme les termes « *umugabo* » (homme : « *vir-andros* »), « *umugaba* » (général d'armée), « *umugabe* » (roi, souverain) et « *ingabo* » (guerrier, bouclier), sont construits sur le radical *-gab-* du verbe *kugaba* (donner, faire un cadeau, dans

le sens où celui qui offre jouit d'une ascendance sur celui qui reçoit).

d'Hertefelt et Coupez (1964 : 460) élargissent cette approche du terme « *imana* » en précisant qu'il se réfère à une qualité puissante, un principe dynamique de vie et de fécondité que les Rwandais d'antan cherchaient à s'approprier par des techniques rituelles. Dans certains récits cosmologiques, cette même force est pensée sous la forme d'une entité consciente et d'une volonté qui procède de la divinité. Aucun culte ne s'adresse à ce « surnaturel » ou cette « entité consciente », que les deux auteurs désignent par l'expression « hypostase anthropomorphique », précisément parce que le terme « *imana* » ne désigne pas avant tout un être personnel qu'il faudrait honorer et implorer, mais un fluide diffus qu'il convient de capter. Et à notre sens, lorsque les adeptes du culte de Ryangombe honorent ce dernier par la formule « *Gahorane imana Ryangombe !* », qu'on peut traduire par « Qu'*imana* soit toujours avec toi, ô Ryangombe », ou lorsqu'on dit couramment « *Ryangombe yagize imana* » (« Ryangombe a eu *imana* avec lui ») c'est de cette force, de ce principe de vie et de fécondité dont il s'agit. Cette vision s'écarte de la manière dont le terme « *imana* » a été interprété dans la littérature consacrée au système religieux du Rwanda. Dans cette littérature, en effet, on note une tendance – qui est fallacieuse – à avancer une inféodation du roi des *Imandwa* à Dieu, l'*Imana* des chrétiens⁴.

Qui dit absence de culte dit absence de rites et de pratiques (rituelles, religieuses) destinés notam-

4 À propos de cette notion, A. Coupez (1979 : 1-2) dans la préface des *Proverbes du Rwanda* de Crépeau et Bizimana nous dit : « La notion rwandaise du surnaturel désignée par le nom commun *imana* inclut, comme j'ai tenté de le montrer, les notions de chance, pluralisme, spécialisation, hiérarchisation, formalisme, nominalisme, amoralisme, pragmatisme, science et puissance. Un passage de l'introduction (du livre indiqué ici) l'éclaire d'ailleurs fort bien. À juste titre, les premiers missionnaires catholiques, refusant d'y reconnaître leur Dieu, ont introduit pour désigner celui-ci le mot étranger *Mungu*. Plus récemment, leurs successeurs ont substitué *Imana* à *Mungu* dans l'intention de maintenir la notion chrétienne sous la forme rwandaise. Dès lors, selon le processus esquissé ci-dessus, des idéologues ont tenté de projeter le présent sur le passé en attribuant la notion chrétienne à la tradition rwandaise. Les proverbes préservent toutefois l'authenticité en disant par exemple : (1932) "Un *imana* n'en trompe pas un autre, ce serait le manger" ; (2508) "Nul n'implore l'*imana* d'un autre : si tu l'implores, il te donne la gale". »

ment à honorer cette force, pourtant souvent présente dans la pensée des Rwandais, qui lui adressent des supplications ou des remerciements. Quant aux noms théophores que les Rwandais donnent fréquemment à leurs enfants et qui participent de cette pensée, une précision s'impose. d'Hertefelt et de Lame (1987 : 682-683), qui reprennent les propos de Heremans à ce sujet, s'interrogent ainsi sur l'ancienneté des anthroponymes théophores (*Habimana*, *Habiyambere*, *Hategekimana*, *Hakuzimana*...) utilisés dans l'étude de la religion traditionnelle du Rwanda.

On note dès lors :

- sur 538 noms relevés dans quatre recueils de littérature orale (Coupez & Kamanzi 1962a ; d'Hertefelt & Coupez 1964 ; Kagame 1969a ; Coupez & Kamanzi 1970), aucun n'est théophore ;
- dans les généalogies de chefs recueillies par A. Delmas (1950a), sur 5123 noms, 23 sont des noms théophores dont 9 seulement remontent à la troisième génération ;
- dans les registres des plus anciennes paroisses datant des années 1903 à 1906, 1236 noms ont été comptés à Save, parmi lesquels 22 (1,7 %) sont théophores et anciens ; à Zaza, 1463 noms ont été comptés, dont 19 sont théophores et anciens, soit 1,2 %.
- par contre, de nos jours, sur 798 jeunes rwandais, 17 % portent un nom théophore.

On constate donc que les noms théophores étaient peu portés dans le Rwanda précolonial. Entre autres questions que ces chiffres soulèvent, Heremans se demande si « ce qui a parfois été considéré comme une "pierre d'attente" du christianisme n'est pas le résultat partiel de la prédication chrétienne ». Autrement dit, la fréquence élevée des noms propres théophores de nos jours n'est-elle pas le résultat de la prédication des missionnaires et des prêtres rwandais qui ont pris la relève des premiers, prédications dominées par le nom de Dieu-*Imana* et ses nombreux attributs qu'on cite dans ces noms propres, qu'on nomme, en une sorte de démarche incantatoire contre la mort et les autres malheurs de la vie.

Revenons sur le fait que la qualité d'*imana*, toujours d'après d'Hertefelt et Coupez (1964), s'attache à une vaste catégorie de personnes et d'objets par le truchement desquels les Rwandais d'hier pensaient

pouvoir jouir des effets de sa force. Ainsi sont appelés *imana* :

- les animaux divinatoires tels que le poussin, l'agnelet mâle et le taurillon, destinés à la divination ;
- l'amulette confectionnée avec les restes d'une matière (graisse, par exemple) ou d'une des bêtes augurales favorables ;
- les arbres plantés ou qui poussent sur une tombe royale ou dans un endroit où l'on a enterré les restes d'un animal sacrificatoire ; l'érythrine plantée par les adeptes du culte de Ryangombe dans un endroit où l'on a officié ; le ficus et l'érythrine qui s'entrelacent à l'entrée d'un enclos d'habitation *urugo* (-gó) ; les arbres indiquant l'emplacement d'une résidence royale abandonnée ; les bosquets où les ritualistes de la cour royale cherchent des arbres pour la confection des tambours royaux ou des plantes entrant dans la préparation de breuvages magiques ;
- les objets employés dans le culte de Ryangombe ;
- le roi vis-à-vis du peuple, était supposé être le détenteur du fluide fécondant dit *imana* ;
- le taureau reproducteur d'un troupeau royal.

4. LE CHRISTIANISME

Plus haut, nous avons noté que l'Église chrétienne, surtout l'Église catholique, aussitôt introduite au Rwanda, a combattu les cultes traditionnels pratiqués sur le territoire. L'action d'installation de l'Église catholique au Rwanda et la conversion des Rwandais furent menées par les Missionnaires de la Société des Pères Blancs. Minnaert (2008) esquisse la dimension idéologique de cette action :

« La vision missionnaire des premiers Pères Blancs arrivés au Rwanda était celle d'avant le Concile de Trente (1545). Elle était basée sur le principe "Hors de l'Église point de salut". Le but de leur mission était alors de sauver les âmes. Et pour sauver son âme, la personne convertie devait connaître le credo, recevoir les sacrements (le baptême en particulier), pratiquer les dix commandements et réciter les prières [...] »

Les Pères Blancs, nous dit-il encore, avaient une image négative de l'Afrique, une image évoquant « superstition, polygamie, despotisme et esclavage ». Pour eux, continue-t-il, les Noirs étaient les fils maudits de Cham, n'ayant ni religion ni morale. Ils les considéraient comme des « êtres inférieurs », sans droits, et « qui ne pouvaient qu'avoir tort ». Le fondateur de leur société, le Cardinal Lavigerie, qui voyait les Noirs comme de « grands enfants », demandait à ses Missionnaires de les aimer tout en étant fermes avec eux.

Dans sa série d'articles portant sur le culte de Ryangombe, Arnoux, lui-même Père Blanc, semble marqué par cet état d'esprit, lui qui parle de « l'impuissance du Nègre à la réaction ». Évoquant le rapport au culte des premiers Rwandais convertis au christianisme, il nous dit : « [...] Mais en revanche, une foule de chrétiens et de catéchumènes, parfaitement au courant de la matière (rites du culte de Ryangombe), se sont mis à ma disposition pour un travail que leur mutisme ajouté à celui des païens eût rendu complètement irréalisable. Ayant compris toute l'inanité – pour ne rien dire de plus – des pratiques auxquelles ils ont été trop longtemps assujettis, et désireux d'aider les missionnaires à délivrer ceux qui gémissent encore sous le fardeau de ces habitudes [...] »

Pour les missionnaires, c'était donc faire œuvre utile que de combattre les pratiques liées au culte de Ryangombe, à celui des ancêtres ainsi qu'à celui de Nyabingi, combat qui est évoqué à travers de multiples témoignages. de Lame (2008) nous dit à ce sujet :

« À la différence du culte de Ryangombe, réprimé par les missionnaires et les autorités d'alors avant de devenir un thème folklorique, alors qu'il était censé autrefois restaurer une harmonie entre les vivants et les défunts à travers le recours aux héros mythiques (esprits *Imandwa*), la notion d'*imana* fut apprivoisée par les missionnaires et le sens nouveau d'*Imana*, divinité, coexista, au quotidien, avec le sens plus ancien et populaire de chance. »

de Heusch évoque quant à lui « la colonisation religieuse particulièrement intensive entreprise par les missions catholiques qui a rapidement amorcé

le déclin du culte du *Kubandwa* » et insiste sur « la lutte âpre du clergé contre la religion populaire traditionnelle ». Cette colonisation religieuse, il l'insère dans le cadre général de « la colonisation belge qui fut infiniment plus subtile (que l'esclavage imposé en Haïti auquel elle est comparée) en s'attachant à déraciner les âmes » (de Heusch 1964 : 145-146). « Traqué par les missionnaires, nous dit-il encore, le culte du *Kubandwa* fut pratiquement interdit par le Gouvernement catholique du Rwanda ». Citons enfin ce témoignage de Byanafashe (2008) évoquant la religion traditionnelle, assimilée par les mêmes Missionnaires aux superstitions, qui fut petit à petit éclipsée et entra en clandestinité parce que « les religions chrétiennes, catholique et protestante, la fustigeaient constamment, ses valeurs étant estimées païennes... ». Il n'est pas inutile de citer encore Byanafashe, qui rappelle :

« L'Église catholique romaine au Rwanda est une création des Pères Blancs de la société des Missionnaires d'Afrique fondée à Alger en 1868 par le Cardinal Lavigerie. C'est le 2 février 1900 que Mgr Jean Joseph Hirth, en compagnie des Pères Brard et Barthélémy ainsi que du Frère Anselme, arrive à la cour royale du Rwanda à Nyanza. Cette arrivée n'est pas une visite de courtoisie. Mgr Hirth et ses compagnons veulent s'établir au Rwanda, aussi requièrent-ils "un terrain pour l'établissement d'une mission". »

Malgré des relations antagonistes, le culte de Ryangombe et le Christianisme ont, assez étrangement, dans leurs canons liturgiques respectifs, des traits ressemblants, des similitudes, qu'on pourrait comparer ou simplement mettre en parallèle. Sont-ils le résultat d'une coïncidence ? Attestent-ils d'un quelconque contact dans le passé ? Ces traits ont-ils une origine commune ? La question reste à étudier.

Nous avons tenté de dresser un tableau comparatif de quelques-unes de ces similitudes (voir page suivante).

Au sein du culte de Ryangombe : terme dans la langue des <i>Imandwa</i>	Au sein du culte de Ryangombe : traduction du terme en français	Au sein du christianisme	Observations
<i>Ukwáatura</i>	Initiation	Baptême	Les formules consacrées de préparation du récipiendaire dans les deux cultes sont assez proches ⁵ .
<i>Kugaburira imaándwa</i>	Les agapes	Les agapes	
<i>Ugusúbira ku ntébe/ku muriinzi/ gusúbirahó</i>	soit : retour au siège ; soit : retour à l'érythrine ; soit : y retourner	Confirmation	Retour à l'un ou à l'autre des endroits où s'est passée l'initiation
<i>Gusuúbira mu miriinzi/kurahuruza/ gusibuura</i>	Retourner aux érythrines/ annuler les conséquences du serment trahi/purifier : faire pénitence	Pénitence	
<i>Kunywá ku ntaango ya Ryáan- goombe</i>	Partager éternellement la cruche de Ryangombe	Séjourner au ciel (au paradis)	Notez que le séjour des fidèles de Ryangombe se trouve sur le volcan Mubhura, donc à mi-chemin entre le ciel et la terre.
<i>Umwaátura</i>	Parrain/marraine	Parrain/marraine	
<i>Izína ry'imaándwa</i>	Nom religieux du nouvel adepte	Nom de baptême	Notez cette différence entre les deux cultes : dans celui de Ryangombe, le nouvel adepte reçoit son nom religieux au cours de la confirmation : <i>ugusubiraho</i> . Au sein du christianisme, le nom est reçu au cours du baptême.
<i>Uruzingo -izingo (-zíingo)</i>	Les adeptes non confirmés n'ont pas le droit d'assister à certains rites des célébra- tions du culte.	Les catéchumènes n'ont pas le droit d'assister à la consécration lors des célébrations eucharistiques.	
<i>Ku muriinzi</i>	Sous l'érythrine	Dans l'église	Beaucoup de cérémonies du culte de Ryangombe se passent sous l'érythrine, qu'on peut alors considérer comme une chapelle métaphorique. Les célébrations eucharistiques se passent généralement dans une église.

⁵ Les formules, dans les deux cas, sont proches les unes des autres.

<i>Umuriro (-riro)</i>	Le feu	Le feu	On ne peut concevoir une séance du culte de Ryangombe sans feu. Le cierge allumé des célébrations eucharistiques symbolise le feu et la puissance de celui-ci.
<i>Ururandwa/urukonjo (-maándwa) (-koónjo)</i>	Langue des <i>Imandwa</i>	Langue liturgique	Il n'y a pas très longtemps, les célébrations eucharistiques étaient dites et chantées en latin, langue liturgique.
<i>Ukubandwa (-baandwa)</i>	Séances du culte	Célébrations eucharistiques	Un certain nombre de traits sont à mettre en parallèle : <ul style="list-style-type: none"> - communion des chrétiens/partage du repas des adeptes ; - costume et accessoires du prêtre célébrant la messe/costumes et accessoires des officiants du culte ; - bénédiction des fidèles avec le signe de la croix et avec l'eau bénite/aspersion d'eau lustrale aux adeptes ; - le signe de la croix des chrétiens/le signe de protection des adeptes accompagné de formules incantatoires ; - et bien d'autres traits qu'on pourrait continuer à relever.
	Les adeptes peuvent entretenir une dévotion particulière pour un esprit du culte.	Les chrétiens peuvent entretenir une dévotion particulière pour un saint.	

BIBLIOGRAPHIE

- Arnoux, A. 1912. « Le culte de la société secrète des Imandwa au Rwanda ». *Anthropos* 7 : 273-295, 529-558, 840-874.
- Arnoux, A. 1913. « Le culte de la société secrète des Imandwa au Rwanda ». *Anthropos* 8 : 110-134, 754-774.
- Bamunoba, Y.K. & Welbourn, F.B. 1965. « Emandwa initiation in Ankole ». *Uganda journal* 1 : 13-25.
- Bastide, R. 1962. « Messianisme et développement économique et social ». *Cahiers internationaux de Sociologie* 31 : 12-17.
- Beattie, J.H.M. 1957. « Initiation into the Cwezi Spirit Possession Cult in Bunyoro ». *African Studies* 16 (3) : 150-161.
- Beattie, J.H.M. 1963. « A note on connexion between spirit mediumship and hunting in Bunyoro, with special reference to possession by animal ghosts ». *Man* 241 (62) : 188-189.
- Berger, I. 1973. « The *Kubandwa*. Religious complex of interlacustrine East Africa. A historical study C, 1500-1900 ». University of Wisconsin, 272 p.
- Bigirumwami, A. 1964. *Imihango y'imigenzo n'iy'imiziririzo. Igitabo cya mbere Imigenzo n'imiziririzo*. [Pratiques et interdits traditionnels. Volume I : pratiques et interdits]. Nyundo : s. éd., 230 p.
- Bigirumwami, A. 1968. *Imihango y'imigenzo n'iy'imiziririzo. Igitabo cya kabiri : Kuragura, guterekera, kubandwa, Nyabingi*. [Pratiques et interdits traditionnels. Volume II : Divination, culte des ancêtres, culte de Ryangombe, Nyabingi]. Nyundo : s. éd., 183 p.
- Bigirumwami, A. 1971a. *Ibitekerezo, indirimbo, imbyino, ibihozo, inanga, ibiyivugo, ibigwi, imyato, amahamba n'amazina y'inka, ibiganiro...* Nyundo : s. éd., 256 p.
- Bizimana, S. 1974. « Le langage des Imandwa au Rwanda ». *Cahiers d'Études africaines* 14 : 88-103.
- Bizimana, S. 1980. « Deux aspects linguistiques d'un culte initiatique ». *Linguistique et Sémiologie des langues, Actes du GERLA* : 115-126.
- Bizimana, S. 1982. « Les rôles des Imandwa rwandais ». *Uburezi, Ubuhanga n'Umuco/Éducation Science et Culture* : 115-136.
- Bösch, F. 1930. *Les Banyamwezi. Peuple de l'Afrique orientale*. Münster : Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 552 p.
- Bourgeois, R. 1963. « Banyarwanda et Barundi ». Mémoire en Ethnographie, Bruxelles, Institut royal des Relations internationales, 792 p.
- Byanafashe, D. 2008. « Aspects historiques de la présence des religions au Rwanda ». *Actes du Colloque international « Les religions du Rwanda : défis, convergences et compétitions »*. 207 p.
- Carriere, J.-C. 1979. « Le carnaval et la politique, une introduction à la comédie grecque ». *Annales littéraires*, Université de Besançon, 255 p.
- Celse. 178 après J.-C. *Le Discours véritable*.
- Césard, E. 1927. « Comment les Bahaya interprètent leurs origines ». *Anthropos* 22 : 440-465.
- Césard, E. 1935. « Le Muhaya ». *Anthropos* 30 : 75-106, 451-462.
- Césard, E. 1936. « Le Muhaya ». *Anthropos* 31 : 97-114, 489-508, 821-849.
- Césard, E. 1937. « Le Muhaya ». *Anthropos* 32 : 15-60.
- Chrétien, J.-P. 1985. « L'empire des Bacwezi. La construction d'un imaginaire géopolitique ». *Annales Économies, Sociétés, Civilisations* 40 (6) : 1335-1377.
- Cory, H. 1955. « The Buswezi ». *American Anthropologist* 57 : 923-952.
- Coupez, A. & Kamanzi, T. 1962. *Récits historiques rwanda*. Tervuren : MRAC (coll. « Annales de Sciences humaines, série in-8° », n° 48), 238 p.
- Coupez, A. & Benda, V. 1963. « Terminologie du jeu d'igisoro en rwanda ». *Africa-Tervuren* IX (2) : 37-41.
- Coupez, A. 1979. « Préface ». In P. Crépeau & S. Bizimana, *Proverbes du Rwanda*. Tervuren : MRAC, 800 p.
- Coupez, A., Kamanzi, T., Bizimana, S., Sematam, G. Rwabukumba, G. & Ntazinda, C. 2005. *Dictionnaire rwanda-français et français-rwanda*. Tervuren : MRAC, 3 volumes.
- Crazzalora, J.-P. 1961. « Lwoo migrations ». *Uganda Journal* 25 (2) : 136-148.
- Crepeau, P. & Bizimana, S. 1979. *Proverbes du Rwanda*. Tervuren : MRAC, 800 p.
- Davis, M.B. 1952. *A Lunyoro-Lunyankore-English and English Lunyoro-Lunyakole Dictionary*. Londres : Macmillan, 332 p.
- d'Hertefeldt, M. 1962. « Le Rwanda ». In M. d'Hertefeldt, A.A. Trouwborst & J.H. Scherer (éd.), *Les Anciens Royaumes de la zone interlacustre méridionale : Rwanda, Burundi, Buha*. Tervuren : MRAC (coll. « Monographies ethnographiques »).

- d'Hertefeld, M. & Coupeuz, A. 1964. *La Royauté sacrée de l'ancien Rwanda. Texte, traduction et commentaire de son rituel*. Tervuren : MRAC (coll. « Annales de Sciences humaines, série in-8° », n° 52), 520 p.
- d'Hertefeld, M. & de Lame, D. 1987. *Société, culture et histoire du Rwanda. Encyclopédie bibliographique 1863-1980/87*, 2 vol. Tervuren : MRAC (coll. « Annales de Sciences humaines, série in-8° », n° 124), 1849 p.
- de Heusch, L. 1964. « Mythe et société féodale. Le Kubandwa dans le Rwanda traditionnel ». *Archives de Sociologie des Religions* 18 : 133-146.
- de Heusch, L. 1966. *Le Rwanda et la civilisation interlacustre, Études d'Anthropologie historique et structurale*. Bruxelles : Université libre de Bruxelles/Institut de Sociologie, 471 p.
- de Heusch, L. 1993. « Histoire structurale d'une religion africaine. Le culte des Cwezi et des Imandwa dans la région des Grands Lacs ». *Civilisations* 41 : 19-50.
- de Lacger, L. 1939. *Le Ruanda : ancien et moderne*. Namur : Éditions Grands Lacs.
- de Lame, D. 1996. *Une colline entre mille ou Le calme avant la tempête. Transformations et blocages du Rwanda rural*. Tervuren : MRAC (coll. « Annales de Sciences humaines, série in-8° » n° 154), 358 p.
- de Lame, D. 2006. *A Hill among a Thousand. Transformations and Ruptures in Rural Rwanda*. Madison : University of Wisconsin Press, 358 p.
- de Lame, D. 2008 (18-19 septembre). « *Umucoko karande* (La tradition), entre continuité et changement, les paradoxes d'une "tradition" vivante ». *Actes du Colloque international « Les religions du Rwanda : défis, convergences et compétitions »*, pp. 25-35.
- Dufays, F. & De Moor, V. *Au Kinyaga. Les enchaînés*. Paris/Bruxelles : Librairie missionnaire/Librairie de la Grand-Place, 191 p.
- Edel, M.M. 1957. « The Chiga of Western Uganda ». New York : Oxford University Press, 212 p.
- Freedman, J. 1974. « Ritual and history: the case of Nyabingi ». *Cahiers d'Études africaines* 53 (14) : 170-191.
- Gafuku, B. 1929. *Igitabu chy'abany'ecoli bo mu Rwanda*. [Livre des écoliers du Rwanda]. Kabgayi : s. éd., 108 p.
- Gakwandi, E. 1973. « Rites rwandais autour de la mort ». *Foi et culture*, X, 1 (n° 44), 36/52.
- Ganseman, J. 1988. *Les Instruments de musique du Rwanda. Étude ethnomusicologique*. Coll. « Annales de Sciences humaines », n° 127. Tervuren : MRAC.
- Heremans, R. 1975. « La fréquence des noms théophores dans le Rwanda ancien ». *Dialogue* 48 (39/48).
- Johanssen, E. 1925. *Mysterien eines Bantu-Volkes. Der Mandwa-Kult der Nyaruanda verglichen mit dem antiken Mithras-Kult*. Leipzig, 58 p. (coll. « Missionswissenschaftliche Forschungen », n 3).
- Kagame, A. 1951a. « La poésie dynastique du Rwanda ». *Mémoire de la Classe des Sciences Morales et Politiques* 22, Bruxelles : Institut royal colonial belge, 240 p.
- Kagame, A. 1967b. « Description du culte rendu aux trépassés du Rwanda ». *Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Bulletin des séances* 5 : 746-779.
- Kagame, A. 1976. « Lumières nouvelles sur le culte de Lyangombe. L'historicité de Lyangombe, chef des Imandwa ». *Cahiers des Religions africaines* 19 (10) : 5-18.
- Kagame, A. 1979a. « L'historicité de Lyangombe, chef des "Immandwa" ». *Lyangombe : mythes et rites*. 17-28.
- Kagwa, A. 1952. « Ekitabo eye mpisa za Baganda ». Londres, 226 p.
- K.W. 1935. « The Kings of Bunyoro-Kitara ». *Uganda Journal* 3 (2) : 149-155.
- K.W. 1936. « The Kings of Bunyoro-Kitara ». *Uganda Journal* 4 (1) : 65-74.
- K.W. 1937. « The Kings of Bunyoro-Kitara ». *Uganda Journal* 5 (2) : 70-84.
- Lafond, Y. 2005. « Le mythe, référence identitaire pour les cités grecques de l'époque impériale ». *Kernos : revue internationale et pluridisciplinaire de la religion grecque antique* 18 : 329-346.
- Lestrade, A. 1968. « Le siège au Rwanda ». *Africa-Tervuren* XIV (3) : 79-81.
- Lugan, B. & Mutombo, R. 1983. « Le tabac du Bugoyi dans le Rwanda ancien. Une culture commerciale dans une société d'autosubsistance ». *Africa-Tervuren* XXIV (1-2) : 51-60.
- Maquet, J.J. 1954. « Le système des relations sociales dans le Rwanda ancien ». Tervuren : MRAC (coll. « Annales de Sciences humaines, série in-8° », n° 4), 221 p.
- Maquet, J.J. 1957. *Ruanda. Essai photographique sur une société africaine en transition*. Bruxelles : Elsevier.
- Mbonimana, G. 1971. *Musique rwandaise traditionnelle*. Butare : s. éd., 111 p.

- Meeussen, A.E. 1980 (1969). *Bantu lexical reconstructions*. Tervuren : MRAC (coll. « Archives d'Anthropologie », n° 27), 55 p.
- Minnaert, S. 2008 (18-19 septembre). « Les Pères Blancs et la société rwandaise durant l'époque coloniale allemande (1900-1916). Une rencontre entre cultures et religions ». *Actes du Colloque international « Les religions du Rwanda : défis, convergences et compétitions »*, pp. 51-81.
- Misago, A. 1972. « Les Imandwa face à l'histoire ». *Urunana* 14 : 41-61.
- Misago, A. 1972. « Les Imandwa face à l'histoire ». *Urunana* 15 : 1-17.
- Mulago, V. 1969. « Le culte de Ryangombe chez les Bashi et les Banyarwanda ». *Cahiers des Religions africaines* 6 : 299-314.
- Mungonya, Z.C.K. 1958. « The Bacwezi in Ankole ». *Uganda Journal* 22 (1) : 18-21.
- Mungwarareba, M. 1975. « Le mythe de Ryangombe. Essai d'interprétation ». *Urunana* 23 : 5-19, 24, 29-80, 25, 61-73.
- Nothomb, D. 1964 c. « *Ubwoba* : essai sur la peur dans le Rwanda païen ». *Revue du Clergé africain* XIX (2) : 159-177.
- Nothomb, D. 1978. « Signification religieuse des récits et des rites de Lyangombe au Rwanda ». *Cahier des Religions africaines* 19 (10) : 105-114.
- Nyakatura, J. 1973. « Anatomy of an African Kingdom. A history of Bunyoro-Kitara ». Nok Pub International, University of Michigan.
- Oberg, K. 1940. « The Kingdom of Ankole in Uganda ». In M. Fortes & E. Evans-Pritchard (éd.), *African Political Systems*. Londres : Oxford University Press.
- Pages, A. 1933. *Un royaume hamite au centre de l'Afrique*. Bruxelles : Institut royal colonial belge, 703 p.
- Pauwels, M. 1954. « La divination au Rwanda ». *Congo Overzee* 10 (4,5) : 293-369.
- Pauwels, M. 1958. *Imana et le culte des mânes au Rwanda*. Bruxelles : Académie royale des Sciences coloniales, Classe des Sciences morales et politiques, coll. « Mémoires in-8° », 256 p.
- Rehse, H. 1910. « Kiziba land ». Dar es-Salaam University Library (DSUL), *Kiziba Land und Leute/Stuttgart*, Streker & Schroeder, 394 p.
- Reveyrand-Coulon, O. & Guerraoui, Z. 2006. *Pourquoi l'interdit ? Regards psychologiques culturels et interculturels*. Toulouse : Éditions Érès, 240 p.
- Rodegem, F.M. 1967. « La motivation du culte initiatique au Burundi ». *Anthropos* 5/6 : 863-930.
- Rodegem, F.M. 1970. *Dictionnaire rundi-français*. Tervuren : MRAC (coll. « Annales de Sciences humaines, série in-8° », n° 69), 644 p.
- Rodegem, F.M. 1971. *Chantefables rundi*. Paris : s. éd., 80 p.
- Roscoe, J. 1923. *The Banyankole*. Cambridge : Cambridge University Press, 234 p.
- Roscoe, J. 1923. *The Bakitara or Banyoro*. Cambridge : Cambridge University Press, 370 p.
- Rumiya, J. 1992. *Le Rwanda sous le mandat belge (1916-1931)*. Paris : L'Harmattan, 249 p.
- Sandrart, G. 1939. « Cours de droit coutumier ». Astrida, Rwanda.
- Scherer, J.H. 1962. « Le Buha ». In M. d'Hertefeldt, A.A. Trouwborst & J.H. Scherer (éd.), *Les Anciens Royaumes de la zone interlacutre méridionale : Rwanda, Burundi, Buha*. Tervuren : MRAC (coll. « Monographies ethnographiques »).
- Simons, E. 1944. *Coutumes et institutions des Barundi*. Élisabethville : Éditions de la Revue juridique du Congo belge., 147 p.
- Smith, P. 1975. *Le Récit populaire au Rwanda*. Paris : Armand Colin.
- Smith, P. 1979a « Aspects de l'organisation des rites ». In M. Izard (éd.), *La Fonction symbolique*. Paris.
- Smith, P. 1979 b. « Naissances et destins : les enfants de fer et les enfants de beurre ». *Cahiers d'Études africaines* 73 (19) : 329-352.
- Smith, P. 1985. « Aspects de l'esthétique au Rwanda ». *L'Homme* 26 (4) : 7-22.
- Vansina, J. 1962. *L'Évolution du royaume rwanda des origines à 1900*. Bruxelles, Académie royale des Sciences d'Outre-Mer, 101 p.
- Van T' Spijker, G. 1990. « Les rites funéraires et la mission de l'Église. Une étude anthropologique et théologique des rites funéraires au Rwanda ». Thèse de doctorat : Université libre de Amsterdam.
- Weber, M. 2003. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme (1904-1905)*. Paris : Gallimard, 341 p.
- Wrigley, C.C. 1958. « Some thoughts on the Bacwezi ». *Uganda Journal* 22 (1) : 11-17.
- Wrigley, C.C. 1973. « The history of Rukidi ». *Africa* 43 (3) : 219-235.
- Zuure, B. 1929. *Croyances et pratiques religieuses des Barundi*. Bruxelles : Éditions de l'Essorial, 20 p.

ANNEXE I

LES NOMS ET LEUR SIGNIFICATION

DANS LE CULTE DES *IMANDWA*

1. LE NOM EN GÉNÉRAL

En général, pour dénommer quelqu'un, un animal ou un objet, le Rwandais relate un événement ou une circonstance le concernant ou qui a le plus retenu son attention, qualifie ou détermine le sujet de sa dénomination, résume sa joie ou sa peine, etc. On pourrait ainsi dire que le nom rwandais est une esquisse de discours dans laquelle celui qui nomme s'exprime sur tel sujet, d'une façon figurée et lapidaire. Ainsi par exemple :

- à un enfant adultérin on donnera le nom de *Rukinirwa (-kinirwá)*, « Qui-procède-des-amusements » ;
- le père qui s'estime haï des voisins donnera à son enfant le nom de Banyangiriki (*baanyaagiriki*) « Pourquoi-me-hait-on ? » ;
- une jolie fillette sera nommée ou surnommée *Bwiiza (-iizá)* « Beauté » ;
- une localité rocailleuse sera nommée *Bitare (-táre)* « Rochers », etc.

La dénomination la plus expressive se rencontre dans les surnoms ou dans les noms donnés aux personnes, aux animaux ou aux objets dont on connaît déjà l'état, la qualité ou le comportement. Un proverbe dit : « *Ntaa kivúga umuuntu nk'izína ry'irihimbano* » : « Rien ne décrit mieux une personne qu'un surnom ».

Le procédé de dénomination utilise des noms simples, préalablement amputés de leur augment le plus souvent ou des noms complexes. Dans ces derniers, on distingue des composés et des hypostasiés.

a) Le nom composé comporte deux éléments : un dérivé verbal à terminaison -a et un mot qui, dans un contexte syntaxique, serait le complément de ce dérivé verbal. Ce second élément perd son augment. Les éléments du nom composé ont une tonalité qui varie dans des contextes morphologiques différents. Au point de vue de la représentation graphique, les éléments d'un nom composé sont présentés dans un seul bloc.

Exemples :

- *guseesa inkomo* « mettre les colobes en débandade » > Gaseesankomo « Qui met les colobes en débandade » ;
- *guseesa inkómo* « éparpiller les piquets auxquels on attache les chiens » > Gaséesankómo (nom religieux du culte de Ryangombe) « Qui éparpille les piquets auxquels on attache les chiens ».

b) L'hypostase est formée par un mot autre qu'un substantif ou par un groupe de mots employé occasionnellement comme un substantif.

Exemples :

- Uweéra « l'Innocent » ;
- Ndiimba-ndí-imbwá « Je-m'habille-coquettement-alors-que-je-suis-pauvre ». Dans l'écriture, les éléments d'une hypostase sont séparés par un trait d'union. Sinon, la représentation de certaines hypostases serait fastidieuse, voire incompréhensible.

Comparez :

Camakomádupfukíntaamayúmutúuranyitaviiráhaasúrwaanganorukavaho -

Ca-amakomá-dupfuké-intaama-y'-úmutúuranyi-itaviirá-haasí-urwáangano-rukava-aho.

Coupe-les-feuilles-vertes-de bananier-pour-en-couvrir-le-mouton-du-voisin-afin-d'éviter-que-son-sang-ne-coule-sur-le-sol-ce-qui-causerait-la-haine-entre-nous.

N.B. Du reste, cette hypostase kilométrique, qui est du domaine du jeu des mots, constitue le sujet de la phrase, dont la deuxième partie est : *ní yó yiíshe Mbonabúcyá muunsí ya Mbonabyóombí imújijije umwáaka w'imbogá zeezé* (« c'est lui qui a tué Mbonabucya sous le pilier Mbonabyombi, la cause en étant la moisson de légumes récoltés »).

Certains noms sont masculins, d'autres féminins. Rares sont les noms communs aux deux genres. En principe, les noms commençant par les éléments *sée-* ou *sa-* sont masculins et désignent le père ou le possesseur de ce qui est désigné par l'élément suivant. Ceux qui commencent par les éléments *nyira-*, *nya-* ou *mukáa-* sont généralement féminins et signifient « la mère, celle à qui appartient ou la femme (de) ce qui est désigné par l'élément suivant ».

Les noms dont le préfixe est au diminutif sont quelquefois donnés aux enfants qui naissent après la mort de leurs aînés. On croit que par cette pratique on les épargne de la mort.

Dans ce chapitre nous verrons les noms des esprits du culte, les noms religieux des adeptes, les noms de la meute des chiens de Ryangombe et les noms propres de personnes axés sur le culte.

2. NOMS DES PRINCIPAUX ESPRITS DU CULTE

Les esprits du culte de Ryangombe ont été dénommés en fonction de leur rôle, tant mythique que rituel. Les détails concernant ces esprits sont évoqués au chapitre II.

3. LES NOMS RELIGIEUX DES INITIÉS

Lors de la confirmation, le récipiendaire qui, à ce second grade, accuse désormais un détachement plus marqué de la société profane, avons nous dit, reçoit un nom religieux, signe de son appartenance au monde des *Imandwa*, de sa force de médium ou de prêtre du culte et de son privilège de pouvoir incarner les esprits *Imandwa*. Ce nom ne lui appartient pas en tant que personne humaine. Il appartient à son esprit. On s'en sert pour désigner l'individu seulement quand il est métamorphosé, et on ne s'en sert que dans cette circonstance. En ce moment, l'adepte n'est plus un homme. Il est un esprit qui répond à un nom donné. Quand l'individu métamorphosé doit incarner un esprit du culte, son propre esprit cède la place à ce premier au moment de l'incarnation. Son nom religieux est remplacé par le nom de l'esprit qu'il incarne et cela durant toute la séance.

Exemple : une personne qui s'appelle Murera reçoit lors de la confirmation le nom cultuel de Kabananiye (*kaá...*). Ce surnom ne désigne pas Murera en tant que personne humaine. Il désigne son esprit dans le culte. S'il doit incarner l'esprit Binego, il se métamorphose d'abord en Kaábananiye, puis quelques instants après, Binego remplace Kabananiye. Durant toute la séance, Murera ne s'appellera ni Murera, ni Kabananiye, mais Binego. Notons que le nom d'un esprit du culte ne peut pas servir de nom religieux à un adepte. Le nom religieux de l'initié diffère à tout point de vue du nom d'un esprit du culte. Nous avons vu, en effet, que le nom de l'esprit du culte est intimement lié à son rôle mythique et/ou rituel. Le nom religieux est donné à une personne réelle et dont on ignore le comportement ultérieur. En l'imposant, on ne se contente que de formuler un vœu, de relater la joie éprouvée, d'exposer un fait vécu ou le fruit de ses observations, de faire allusion aux choses qui nous entourent, ... avec, en toile de fond, l'intention de s'amuser du « petit nouveau » qu'est l'initié auquel il est imposé. Ainsi, le nom religieux touche souvent à la vulgarité et renvoie à la bassesse, la négligence de soi, une forme de comportement indigne, la voracité dans le manger, la sexualité, le mépris, l'insulte, etc. Rares sont les noms sérieux qui relèvent de ce procédé de dénomination.

La majeure partie des noms religieux sont axés sur le boire et le manger. On avance que son porteur mange beaucoup, avidement, avec excès et sans sélection, qu'il est d'un appétit insatiable, qu'il est amateur de tel ou tel mets ou de telle ou telle boisson, toujours dans l'atmosphère dans laquelle évoluent les séances du culte marquées par la moquerie de soi, le comique et le rire libérateur. Plus haut, nous avons évoqué le fait que le culte de Ryangombe prend le contre-pied de la culture profane, marquée par la retenue. Un certain nombre de noms religieux circulent dans le pays. Certains sont donnés aux hommes, d'autres aux femmes, mais la plupart d'entre eux sont communs aux deux sexes. Le recours à ces noms pour nommer le nouvel adepte n'est pas obligatoire. Parfois, suivant son intention ou

son goût, le parrain invente un nom pour son filleul. Nous présentons ci-après une liste de noms classés par ordre alphabétique des initiales.

N.B. À propos de certains noms à initiale « i », il peut y avoir une hésitation entre *imaándwa* « esprit du culte ou officiant » et *imána*, évoquant l'une ou l'autre des acceptions notées plus haut dans le champ sémantique de ce mot. En effet, le préfixe *zi-* réfère indistinctement à tous les substantifs de classe 10. La liste présentée ci-après est exemplative mais non exhaustive. Les expressions citées sont dites « surnoms » car elles peuvent servir de surnom dans le cadre profane. Dans le culte, elles peuvent servir de noms religieux aux adeptes confirmés.

A

Akarí-mu-gicu : « Ce qui est dans le nuage ». Sous-entendu la foudre. Évoque le querelleur qui parle en tonnant.

Akarí-muu-nzogera : « Ce qui est dans le grelot ». Évoque l'observation rigoureuse des secrets du culte. Comme la bille qui est dans le grelot ne peut sortir, ainsi le secret du culte doit rester caché, ne peut dépasser la bouche.

Akarí-mu-ruhiimbi : « Ce qui est dans la claie de remisage du lait ». Évoque la personne sage. En effet, dans ce lieu oeuvrent les jeunes filles, personnes censées être sages et discrètes.

Akamánutse : « Ce qui tombe ». Surnom du boulimique.

Akiíkuundiye : « Ce qui a bien voulu ». Fait allusion à une personne de bon coeur.

B

Bishiitura-imbwá : « Cela enlève les tiques au chien ». Évoque le mépris qu'on porte à une personne. Au chien on ne prodigue pas les mêmes soins qu'à la vache. Enlever les tiques aux vaches est l'une des occupations des pâtres.

Buruúmbuuke : « Fertilité ». Évoque l'abondance dont les esprits du culte comblent les adeptes.

C

Cyaákoombye-ndé : « Qui l'a léché ? (le pot à lait) ». Surnom d'une personne friande de lait.

Cyeenda-kuryá : « Il veut manger ». Surnom de celui qui se plaît à manger, du boulimique.

Cyeera-mu-nnyo : « Blanc dans l'anus ». Le surnom insultant dit que son porteur a un prolapsus anal.

G

Gaséesankómo : « Qui éparpille les piquets auxquels on attache les chiens ». Surnom du méprisé.

I

Imaándwa-y'índa : « L'officiant au ventre ». Par cette traduction littérale, il faut comprendre un officiant qui ne pense qu'à remplir son ventre

Imfúra-y'-íimbwá : « L'aîné qui n'est bon à rien » / « Le noble-chien ». Surnom du méprisé.

Imfúra-y'-ínnyo : « L'aîné à l'anus » / « Le noble-à-l'anus ». Surnom insultant.

Imparirwabusaambo : « Celui à qui on reconnaît le défaut de manger tout et seul, en oubliant les autres ». Surnom du grand mangeur, du glouton.

Impemurabasyi : « Malhonnête envers les femmes qui ont écrasé le grain (de sorgho, d'éleusine) pour la pâte », « Celui-qui-met-les-meunières-l'épreuve ». Surnom du grand mangeur qui ne pense même pas aux personnes qui ont écrasé le grain sur la pierre à moudre (travail pénible), ou qui mange tellement que lui préparer un repas est une épreuve difficile .

Impuuramunwa : « Qui bat la lèvre ». Surnom du rapporteur ou du bavard

Impuutakunnya : « Qui s'empresse de déféquer ». Surnom insultant.

Imvúungamárobé : « Qui triture les boules de pâte ». Surnom du vorace.

Imvurugira-ku-munwa : « Qui bat le lait alors que le pot qui le contient est déjà à la bouche ». Surnom d'une personne friande de lait.

Indaatirwakumiraaza : « Celui qu'on loue pour son grand appétit qui le pousse à déglutir avec bruit ». Surnom du glouton. V. in-raatirwakumiraaza

Ingoondarutoki : « Qui plie le doigt ». Surnom de l'insatiable. Il plie le doigt pour racler le pot qui a contenu de la nourriture.

Inkíriimbanyarwáabyá : « Qui malmène le petit pot (de nourriture) ». Surnom du glouton.

Inkúumbanyarwáabyá : « Qui vide le petit pot (de nourriture) avec énergie ». Surnom du glouton.

Inkururaruheende : « Qui traîne le vagin (à terre) ». Surnom de la femme paresseuse, qui agit sans force.

In-raatirwakumiraaza (indaa-) : « Celui qu'on loue parce qu'il engloutit (les aliments) ». Surnom du glouton (autre acception que ci-dessus).

Insakizabasyi : « Qui fait irruption au près des femmes en train d'écraser le grain (sur la pierre à moudre) ». Surnom de celui qui ne peut prendre patience et attendre que le repas soit prêt.

Insezererabasyi : « Qui congédie les femmes ayant écrasé le grain... ». Surnom du glouton égoïste.

Intaahira-y'íimbwá : « Vache laitière de chien », c'est-à-dire une personne qu'on méprise.

Intáambikamútoozo : « Qui tient horizontalement le bâtonnet pour battre le lait ». Surnom d'une personne friande de lait. Il le tient horizontalement pour le lécher.

Intáreká-bácucuma : « Qui ne permet pas qu'on pile les aliments, n'a pas la patience d'attendre qu'on ait fini de préparer le repas ». V. Insakizabasyi.

Interurarubu : « Qui soulève le lait remisé le jour même ». Surnom d'une personne friande de lait.

Intíisúura : « Qui ne se contrôle pas ». Surnom de celui qui se néglige.

Inyána-y'-ímaándwa : « Le veau des esprits » ; c'est-à-dire leur petit. Né par suite de leur intervention ou confié à leur protection.

Inzooza : « Fait de se réaliser dans l'avenir (ce qui est prédit arrivera) ».

Iyagéenze-yóonyiné : « Qui a voyagé seul ». Surnom du délaissé.

Iyiibaandiwe : « Qui a officié seul et pour lui-même ». Surnom du délaissé.

Iyiiduuduubiye : « Qui s'est tiré d'affaire lui-même ». Surnom du délaissé.

K

Kaábananiye : « Qui leur a résisté ». Il a résisté aux ennemis et aux ensorceleurs. Exprime la chance d’avoir échappé aux embuscades tendues par ces malfaiteurs.

Kamánutse. V. Akamánutse.

Kamaramasoro : « Il prend toutes les mottes de beurre ». Surnom de l’accapareur d’aliments. Il prend toutes les mottes de beurre pour assaisonner ses aliments à lui (en oubliant les autres personnes autour de lui).

Kamenangaamba : « Qui casse les robustes ». Évoque le souhait pour le porteur de résister au danger.

Kaménankómo : « Qui brise les piquets pour attacher les chiens ». Surnom du vigoureux, mais méprisé.

Kaménankóno : « Qui brise les marmites ». Surnom du glouton insatiable. Il brise les marmites à la recherche de la nourriture.

Kamenaseenga : « Qui traverse l’antre (des animaux sauvages) ». Surnom du vaillant. Il s’aventure dans les lieux périlleux.

Kanyána : « Petit veau ». Par-là on signifie que celui qui reçoit ce nom religieux n’est pas encore majeur.

Kanyúrabáanzi : « Qui plaît aux ennemis ». On exprime le souhait que le porteur de ce nom puisse toujours s’accorder avec ses ennemis.

Kanyurabyaanzu : « Qui passe par les brèches dans l’enclos ». Surnom du cambrioleur. Il passe par ces issues camouflées pour aller voler.

Kanyúramwéezi : « Qui voyage au clair de la lune ». Surnom de l’honnête (qui agit au vu et au su de tout le monde).

Karéengarútare : « Qui franchit le rocher ». Surnom du rescapé.

Kaáreenze-ihaniro : « Qui a dépassé le stade d’être corrigé ». Surnom de l’incorrigible.

Karí-mu-nzogera : « Ce qui est dans le grelot ». V. Akarí-muu-nzogera. La mère de Ryáangoombe a porté ce surnom (dans l’une des versions du mythe des *Imandwa*).

Kaatabikaari : « Qui pratique des passages dans les palissades de l’enclos ». Surnom du cambrioleur.

Kiménagúfa : « Qui brise l’os ». Surnom de l’amateur de viande.

Kimiraguzi : « Qui avale constamment ». Surnom du glouton.

Kimirasoro : « Qui avale la motte de beurre ». Surnom du bâfreur.

Kirímamwéezi : « Qui cultive au clair de la lune ». Surnom d’une personne qui agit dans la transparence.

M

Mfa-icyó-mizé : « Pourvu que j’aie de quoi avaler » / « Je ne me réjouis que de ce que je viens d’avalier ». Surnom du boulimique.

Mpoma-ibivá : « Je répare celles (les cruches fendillées) qui ne cessent de couler ». Surnom de l’insatiable. Il défèque constamment pour pouvoir manger sans cesse.

Mucumarugeendo : « Qui progresse (doucement mais sûrement) dans la marche ». Surnom de l’endurant.

Mucyúrabúhoro : « Qui ramène à la maison sain et sauf ». Surnom du pacifique.

Mukaandarugi : « Qui pousse sur la porte ». Surnom du cambrioleur.

Mukóombanshyúshyú : « Qui lèche le lait frais ». Surnom du vorace, de l'amateur de lait.

Mukúundanshyúshyú : « Qui aime le lait frais ». Surnom d'une personne friande de lait.

Muneeye-ukó-ari : « Je l'expulse tel qu'il est », « Je le mets au monde tel qu'il est ». Fait allusion à l'amour maternel qui fait fi des défauts des enfants.

Murérabáana : « Qui éduque les enfants ». Surnom d'une personne de bon coeur.

Murerasuunzu : « Qui entretient la houppe ». Surnom du paresseux. Au lieu de travailler, il ne pense qu'à soigner son apparence physique.

Musakarusuundi : « Qui fait le commerce de la grande lèvre de son sexe ». Surnom d'une femme vivant dans la luxure.

Musómwabúuki : « Qui s'en prend à l'hydromel ». Surnom de l'amateur d'hydromel.

Musomwarubu : « Qui s'en prend au lait destiné à quelqu'un d'autre lors de la traite ». Surnom d'une personne friande de lait.

Musómwarúkókó : « Qui s'en prend à la crème de lait ». Surnom d'une personne friande de lait.

N

Ndiimba-ndí-imbwá : « Je m'habille coquettement alors que je suis pauvre ». Surnom d'une personne qui porte de belles toilettes alors qu'il n'en a pas les moyens. Surnom de quelqu'un qui s'attache aux apparences.

Ndiimba-ndíiye : « Je m'habille bien après avoir mangé ». Surnom de celui qui ne supporte pas la faim.

Ngeendo-y'íimbwá : « Démarche de chien ». Surnom du méprisé.

Nkuunda-amavuré : « J'aime le (lait) caillé ». Surnom d'une personne friande de lait.

Nkuunda-ayuúzuye : « J'aime le (lait) plein (un pot) ». Surnom d'une personne friande de lait.

Nkuunda-ifúro : « J'aime la mousse (de lait) ». Surnom d'une personne friande de lait.

Nkuunda-irobé : « J'aime la boule de pâte ». Surnom d'une personne friande de pâte (de sorgho, d'éleusine).

Nkuunda-uúmpaaye : « J'aime celui qui me donne quelque chose ». Surnom de l'égoïste.

Ntaa-mfúra-y'-innyo : « Point d'anus qui soit noble » / « Pas de noble au niveau de l'anus ». Ce qui sort de l'anus n'est pas agréable, chez qui que ce soit.

Ntaa-waánga-uwa-nyina : « Nul ne hait son frère (de même mère) ». Surnom d'une personne sociable.

Ntaaawe-uménaya-iyó-zibá : « Personne ne sait où ils (les esprits du culte) vivent ». Il y a du mystère à propos des esprits *Imandwa*.

Ntizinanírana : « Ils (les esprits) ne sont pas difficiles (à contenter) ». Souligne l'affabilité des esprits du culte.

Ntizisigwá : « On ne les (les esprits du culte) distance pas ». On ne peut éviter les épreuves émanant des esprits du culte.

Nyakámaandwá ou **Nyakámaándwa** : « Possesseur d'un petit esprit du culte ».

Nyaamaándwa : « Possesseur d'esprits du culte ».

Nyána-y'-ímaándwa : « Veau des esprits du culte ». V. Inyána-y'-ímaándwa.

Nyina-w'-ímaándwa : « Mère des esprits du culte ». Nom par lequel on exprime le souhait que la fillette qui reçoit le nom devienne plus tard la mère de beaucoup d'adeptes.

Nyirábimaándwa : « Mère d'esprits désordonnés ».

Nyirábinégo : « Mère de Binego ».

Nyirábisheégu : « Mère d'officiants quémandeurs ».

Nyirakagasa : « Mère d'un petit officiant quémandeur ».

Nyirakagoro : « Mère de Kagoro ».

Nyirakajuumba : « Mère de Kajuumba ». Kajuumba ou Nyirakajumba est le nom de la mère de Binego.

Nyirákamaándwa : « Mère d'un petit officiant ».

Nyirákimaándwa : « Mère d'un gros officiant ».

Nyirámaandwá : « Mère d'esprits du culte » ou « Mère d'officiants ».

Nyirampeera-ímaándwa : « Mère Sers-à-l'esprit-de-ma-dévotion ». Nom par lequel on invite ses proches à respecter l'esprit dont on est dévot.

Nyiramugasa : « Mère de Mugasa ».

Nyir'-ímaándwa : « Possesseur d'esprits du culte ». Nom qu'on donne à celui qui est favorisé par les esprits du culte ; ou nom exprimant ce souhait.

R

Rubímbafúro : « L'écumant ». Surnom insultant.

Rudáciirá-akabíshye : « Qui ne crache pas ce qui a un mauvais goût ». Surnom du boulimique.

Rudásiigáanirwa : « Celui à qui on rend service sans s'en décharger l'un sur l'autre ». Surnom de l'aimable.

Rudásigírira-ahó-baaseeyé : « Qui ne quitte pas le foyer ou l'on a moulu ». Surnom de celui qui ne peut pas se passer de la nourriture lorsque l'occasion d'être servi se présente. Amateur de nourriture.

Ruhaahiranda : « Qui ravitaille son ventre ». Surnom du glouton.

Ruhaandika-n'-ábaáseeeye : « Qui se chamaille avec ceux qui ont moulu ». Surnom de celui qui incommode les gens en train de préparer les repas.

Ruhennyi : « Qui se penche en montrant son derrière ». Surnom de l'impoli.

Ruhubuzi : « Qui s'empare / enlève brusquement », « Qui fait tomber ». Surnom du voleur.

Ruhú-rw'-índa : « Peau de ventre ». Surnom du gourmand.

Rukekerana : « Qui mange à l'insu des autres ». Surnom d'une personne qui n'aime pas partager la nourriture avec les autres.

Rukorasiimbo : « Qui se munit de beurre ». Surnom du coquet ou du gros mangeur. Il se munit de beurre pour s'oindre le corps/ Il aime les aliments assaisonnés de beurre.

Rukuba-ipfá : « Qui encercle l'envie ». Surnom d'un grand mangeur.

Rukuundamweeko : « Qui aime la ceinture (des femmes) ». Surnom du luxurieux.

Rurya-akabóze : « Qui mange ce qui est pourri ». Surnom du boulimique.

Rumanura : « Qui décroche ». Surnom du voleur. Notez le nom « Rumanura » du cadre profane pour « Rumnur-imbabá » : famine qui a frappé le Rwanda en 1917. Le nom signifie « Elle-fait-descendre-le-houes-usagées » dans le sens : au cours de cette famine, on vendait n'importe quoi, y compris les houes usagées, pour se procurer de quoi manger.

Rumíramárobé : « Qui avale les boules de pâte ». Surnom du vorace.

Rusomwa-akagúuye : « Qui s'en prend à ce qui tombe ». Surnom du boulimique.

Rutámaníkirwa : « Pour qui on ne peut rien suspendre ». Surnom du voleur. Sens : on suspend certains aliments comme la viande boucanée, par exemple, pour en garder en vue des jours à venir.

Rutávurúgirwa : « Pour qui on ne bat pas le lait ». Surnom d'une personne friande de lait. Il n'attend pas que le lait soit prêt.

Rukaraba-ryáari : « Quand se lave-t-il les mains ». Surnom d'une personne qui s'empresse de manger sans prendre soin de se laver les mains d'abord. Quelqu'un de malpropre.

Rutáreengá-umuhana : « Qui ne passe outre aucun foyer ». Surnom de l'amateur de nourriture. Il quémade les aliments partout.

Ruterura-ayuúzuye : « Qui soulève le (lait) plein le pot ». Surnom de l'exigeant. Il ne se contente pas de peu de choses. Mais aussi gros mangeur.

Ruvuga-ubusá-n'-ábavúga-uburó : « Qui traite de futilités avec ceux qui préparent de la pâte d'éleusine ». Surnom d'une personne friande de nourriture. Elle dit n'importe quoi, près de ceux qui préparent cette pâte, espérant qu'ils lui en donneront.

Rwáabirirafúro : « Qui mugit pour (avoir) la mousse (de lait) ». Surnom d'une personne friande de lait. La mousse désigne le lait par métonymie.

Rwaabyaánga : « Qui a toujours des traces de nourriture sur les lèvres ». Surnom d'une personne qui mange tellement vite qu'elle n'a pas le temps de s'essuyer les lèvres.

Rwáahiriro : « Endroit où on dépose l'herbe (pour les veaux) ». Surnom du vorace. Il mange autant qu'une vache.

U

Urukeérereza : « Spectacle captivant ». Surnom d'une personne qui divertit par ses paroles.

Ururáara-rúkoombye : « Ce (le doigt) qui se met au lit (la nuit) après avoir curé (les marmites) ». Surnom d'une personne friande de nourriture.

Uruzáakóomba-ruraara-rúhese : « Ce (le doigt) qui curera (la marmite) passe la nuit plié ». Surnom d'une personne qui se plaît à manger. Pour curer une marmite, on arque le doigt qu'on lèche ensuite. Celui-ci s'y prépare toute la nuit.

Uwiifbye-nyina : « Qui a volé chez sa mère ». Surnom du voleur impitoyable.

Uw'-ímaándwa : « Le (enfant) des esprits ». Nom donné à un enfant consacré aux esprits ou à celui qui est né grâce à leur intervention.

Z

Zaabajje : « Puissent-ils les (les enfants) faire grandir ». On affirme que la survie des hommes est due à la vigilance des esprits *imandwa* / ou des *imana*.

Zaabaragiye : « Puissent-ils les (les enfants) protéger ».

Zigira-isheégu : « Ils sont exigeants ».

Ziheera-mbere : « Ils commencent bien avant ». Les esprits du culte s'attaquent même aux personnes en bas âge.

Zikuura-ku-izima : « Ils font changer d'avis ». Les malheurs causés par les esprits finissent par pousser quelqu'un à adhérer au culte malgré une obstination contraire.

Zikuura-kure : « Ils font revenir de loin ». Les esprits du culte sauvent souvent des situations critiques.

Zikuriyehó : « Ils grandissent le même jour ». Surnom de celui qui est initié et confirmé le même jour. Par grandir dans le culte, on entend devenir un adepte fortifié par la confirmation.

Zikuuriza-ku-busá : « Ils se déterminent sans raison ». Affirme que les esprits du culte s'attaquent souvent aux gens injustement.

Zimara-ishoóngore : « Ils suppriment l'ostentation ». Les esprits du culte finissent par avoir raison de celui qui est imbu de lui-même.

Zimara-izima : « Ils suppriment l'entêtement ». V. Zikuura-ku-izima

Zirabaandwa : « Ils officient ». Nom donné à un enfant né grâce à l'intervention des esprits du culte.

4. NOMS DES CHIENS DE LA MEUTE DE RYANGOMBE

Différentes versions du mythe de Ryangombe le présentent comme un grand chasseur, possesseur d'une meute de chiens portant chacun un nom. Les noms de ces chiens sont allusifs. La plupart d'entre eux évoquent les défauts de l'une ou l'autre femme de Ryangombe, les relations sociales entre Ryangombe et son voisinage ou ébauchent des normes de conduite... Si certains de ces noms sont sarcastiques, d'autres esquissent un fond plein de tellement de sagesse que leur emploi fréquent les a fait passer au rang de proverbes, de dictons ou de noms propres d'hommes et de femmes, en dehors du culte. On note que les noms qui suivent stigmatisent, pour la plupart, les défauts des femmes, faisant ainsi de la meute de chiens de Ryangombe des auxiliaires de l'action du mythe du roi des *Imandwa*, mythe dans lequel les relations entre les sexes sont conflictuelles. Par ailleurs, le caractère allusif des noms des chiens de Ryangombe dépasse le domaine culturel pour s'étendre sur le profane dans lequel presque toutes les appellations de chiens sont allusives au Rwanda.

A

Akareénze-impíngá-karushya-ihámagara : « Ce qui franchit le sommet d'une colline est difficile à rappeler ». On ne réussit pas facilement à se démentir. Voir proverbe.

Akaréenze-umunwa-karushya-ihámagara : « Ce qui franchit la frontière des lèvres est difficile à rappeler ». On ne réussit pas facilement à se démentir.

Akarí-kure-karushya-ihámagara : « Ce qui est loin est difficile à appeler ». Sagesse qui dit qu'on profite difficilement de ce qui est au loin.

Ay'-í-Rwaanda : « Ceux (les dires)-du-Rwanda ». Le monde regorge de calomniateurs.

B

Babiika-mu-rwīnanuuro : « On remise là où l'on fait sa toilette ». Allusion à une femme négligente qui abandonne les objets n'importe où.

Babiikana-umuraánzi-uruguma : « On conserve de la viande boucanée après y avoir pris un morceau ». Allusion à une femme tellement avide de viande qu'elle ne peut la conserver sans en avoir mangé un morceau.

Bagurira-inkáanda-imbeba : « On achète un pagne de peau pour les souris ». Allusion à une femme qui ne prend pas soin de ce qu'on lui confie.

Bahané-baruhé : « Que l'on se fatigue à punir / à donner de bons conseils ». Allusion à une personne incorrigible.

Bahanira-mu-rucaáca : « On réprimande sur un terrain couvert de l'herbe *umucaáca* » (herbe gazonnante et rampante de la famille des *Cynodon dactylon*. Le nom s'inspire de la locution *kugósoorera mu rucaáca* « parler à qui n'y fait pas attention ». Litt. vanner en se tenant sur un terrain couvert de cette cette herbe. Allusion à une personne qui ne tient pas compte des conseils qu'on lui prodigue.

Bakora-inkáanda-bátagirá-amajyo : « On se munit du pagne en peau de vache sans savoir où aller ». Allusion à une femme sotte.

Bakoosha-bádahannyé : « On réclame le gage matrimonial alors qu'on n'a pas donné de bons conseils / on n'a pas châtié ». On n'hésite pas à recevoir le gage matrimonial, même si la fille à marier n'est pas du tout sérieuse (n'a pas été bien éduquée).

Bakoosha-cyaane-bakazaarushywa-n'irimuura : « On exige constamment des gages matrimoniaux qu'il leur sera difficile de restituer ». L'avarice (et l'imprudence) pousse certains parents à recevoir des gages matrimoniaux pour une même et sotte fille chaque fois qu'on les présente, alors qu'il est de coutume de rendre ces gages quand la mariée ne se stabilise pas dans son foyer.

Baambarana-inkáanda-imaambo : « On se vêt de pagne en peau de bovin avec les traces de chevilles ». Allusion à une femme négligente. Les chevilles servent à étendre sur le sol une peau qu'on fait sécher après dépeçage d'un bovin. Par métonymie, le mot *imaambo* « chevilles » désigne les trous que ce matériel laisse sur la peau après le séchage. La femme évoquée ne se donne pas la peine de les enlever, au moment de préparer la peau pour en faire un pagne d'habillement.

Baambara-inkáanda-bátazáayibariira : « On porte un pagne en peau de bovin alors qu'on ne sera pas capable de le rapiécer ». Allusion à une femme paresseuse.

Banuuka-uruuúmbu : « On sent le moisi ». Allusion à une femme malpropre.

Banyweesha-umufá-umukeenke : « On prend du bouillon de viande avec un chalumeau ». Allusion à une femme insensée. Ce jus se boit chaud et par quantité contrôlée. Comme le chalumeau est opaque, on risque de se brûler car on ne sait pas quand le liquide arrive à la bouche et en quelle quantité.

Bapfa-kwaakiira-inkwáano : « On ne se contente que de recevoir le gage matrimonial ». Allusion à une femme indigne. Le nom conseille aux parents de ne pas marier des filles sottes ou alors de veiller à bien les éduquer.

Basekana-imbéréká : « On rit hypocritement » (voir le proverbe chez Crépeau & Bizimana 1979 : 635).

Bateeka-ibikóokooye : « On cuit ce qui est décharné ». Allusion à une femme friande de viande. Avant de cuire de la viande, elle en découpe des morceaux à rôtir sur la braise qu'elle consomme en cachette.

Beeteeta-bájya-hé : « Où se rend-on quand on s'amène à pas hésitants ». Allusion à une présence ennuyeuse (de gens qui viennent quémander quelque chose).

Bisíiká-bishaangáraye : « Cloisons en désordre ». Allusion à une femme peu soigneuse.

Bisiimbo-birabóomborana : « Les beurriers se heurtent ». Allusion à une femme négligente, qui ne met pas de l'ordre dans ses affaires. Les beurriers roulent n'importe où, alors qu'ils sont normalement l'objet de soins particuliers.

Byaange-mbyiíriire-byaávuuye-iwaácu : « Refuse-la (la nourriture) et je la mangerai, elle venue de chez mes parents ». Allusion à une femme qui invente des prétextes pour ne pas partager les repas avec son mari (femme gourmande).

G

Gicúkiro : « Gros tas de bouse ». Allusion à une femme obèse et malpropre.

I

Icyó-inkáanda-y'-iinká-y'-ábaándi-yapfúuye : « La façon dont le pagne en peau de vache d'autrui a été négligé ». Allusion à une femme négligente. Elle va jusqu'à négliger ses vêtements.

Icyó-inkáanda-y'-iinká-yabóonye : « Ce que le pagne en peau de vache a vu ». Allusion à une femme qui ne se contrôle pas. Elle laisse facilement voir sa nudité.

Igisóroma-ndáandura : « Qui cueille des feuilles de légumes pendant que j'arrache la plante ». Allusion à une femme qui s'adonne à plusieurs occupations à la fois, jusqu'à en embrasser d'incompatibles. Le nom se fonde sur l'idée qu'une personne cueille les feuilles d'une plante qu'elle arrache en même temps.

Igisýá-nkavooma : « Qui moule tandis que je puise de l'eau ». Allusion à une femme qui revendique constamment la participation de son mari aux occupations ménagères. Ces occupations sont généralement réservées aux femmes.

Ikimóomó : « Le bruit répandu ». Allusion à une femme qui a mauvaise renommée.

Ikinyabutoongo-gitoóto-kimara-isiimbo : « La jeune amarante (tetragone) vide le beurrier ». 1. Allusion à une femme éprise de la nouveauté. On s'entiche facilement de la nouveauté. 2. La jeune amarante vide le beurrier : car l'amarante assaisonnée de beurre rance est un plat traditionnel très apprécié au Rwanda, de sorte que la femme qui cuisine souvent ce plat vide rapidement le beurrier, ce qui est le fait d'une femme sans expérience. V. Urunyabutoongo.

Ikinyeenzi-masyaata : « Un gros cancrelat ». Allusion à une grosse femme qui travaille peu parce qu'elle se meut difficilement.

Inkurú-irageenda : « La nouvelle voyage ». Allusion à une femme indiscreète.

Inyógarúuzi : « Nageur dans une grande rivière ». (Dytique : *Dytiscus marginalis*). Nom d'un chien bon chasseur dans les marais. Ce nom est également celui du dytique, insecte aquatique qui semble glisser sur l'eau, nageant très vite (d'où l'appellation donnée au chien).

Kinyégenyége : « Qui s'introduit (dans les buissons) ». Nom d'un bon chien de chasse qui ne craint pas les lieux périlleux.

Ku-ntúuntu-baakójeje : « Au sommet de la colline, on a inauguré la récolte des patates ». Allusion à une femme paresseuse. Au lieu de cultiver pour satisfaire ses besoins alimentaires, elle s'enquiert des lieux où sont les vivres pour y aller quémander.

M

Mareénga : « Signes d'intelligence ». Allusion à une personne indésirable dans un groupe de personnes. On se fait des signes pour signaler sa présence.

Mukeéri wa-nzira : « Fraisier du chemin ». Allusion à une femme bavarde. Comme le fraisier qui a poussé sur un chemin, une telle femme est toujours sur le chemin, conversant avec les passants ou retardant les personnes auxquelles elle fait un pas de conduite.

Mwaa-ruguru-birabóomborana : « Dans la pièce du fond de la maison ça fait du bruit ». Allusion à une femme négligente qui ne met pas de l'ordre dans sa maison.

N

Ndabáazi : « Je les connais ». Allusion à une personne prudente. Elle connaît les prédispositions des gens au mal et préfère les éviter ou les aborde avec prudence.

Ntaa-kitágirá-amabéere (n'íhenê igira abiri) : « Rien n'est censé ne pas avoir de mamelles, (même la chèvre en a deux) ». Nom par lequel on signifie à une femme que seul son sexe ne suffit pas, qu'il faut y ajouter les qualités requises pour bien gérer le ménage.

Ntaa-kitáambára-inkáanda : « Rien n'est censé ne pas pouvoir porter un pagne en peau de vache ». Allusion à une femme indigne. Ce genre de femmes portent de beaux pagnes *inkáanda* même si elles sont loin de les mériter comme les femmes de cœur.

Ntaa-kitámerá-ubukoóbwa (n'inzira yaasa imituutu) : « Rien n'est censé ne pas avoir de vulve, même le chemin se fissure » (toute femelle est supposée être dotée du sexe féminin). V. Ntaa-kitágirá-amabéere. Surnom méprisant de la femme.

Ntaa-kitámuhéneka : « Rien n'est censé ne pas user de son sexe ». Allusion à une femme aux moeurs légères.

Ntaa-mugabo-uséka-undí : « Nul homme ne se moque d'un autre ». Sagesse qui dit que le malheur qui atteint votre voisin peut vous atteindre demain, et que donc il n'y a pas à se moquer du malheur d'autrui.

Ntaa-mugoré-w'-ígihúrirá : « Point de femme qui ne soit malpropre ». La propreté est de rigueur pour une femme.

Ntaa-waánga-uwé : « Nul ne hait le sien ». Sagesse qui rappelle l'obligation de la solidarité familiale.

Ntaawe-ukíra-asóongwa : « Nul ne guérit alors qu'on l'achève ». De mauvais soins aggravent la maladie / de mauvaises conditions aggravent la maladie.

Ntiruráahana : « Elle (la mort) n'a pas encore puni ». Tôt ou tard, la mort frappera.

Núunga-y'-ámasaatura : « Sommet (de colline) aux phacochères ». Nom d'un bon chien de chasse, considéré comme un fléau pour les animaux, et notamment pour les suidés.

Nyakayaga : « Maître du vent » Chien de chasse très rapide. On évoque la rapidité du vent.

Nyamiyoonga : « Maître des enfers / La Mort ». Bon chien de chasse. On le compare à cette divinité des enfers ou à la mort qu'il donne aux animaux chassés.

Nyarubaanda : « Du peuple ». Allusion à une femme qui couche avec tout venu.

Nyarwaambari : « L'escortant ». Nom du chien préféré dans une meute. On se plaît à l'avoir tout le temps à ses côtés. Le nom souligne aussi la fidélité du chien vis-à-vis de son maître.

Nyina-aramúuzi-ntázáamuhakanira : « Sa mère la connaît, elle ne la défendra pas ». Allusion à une femme dont les défauts sont connus de tous.

Nyina-aramúuzi-ntázáamuúmpoora : « Sa mère la connaît, elle ne m'en voudra pas à cause d'elle ». V. le nom précédent.

Nyirákibwáakazi : « Mère de la grosse chienne ». Allusion à une femme indigne et méprisée.

Nyira-mpfa-kó-rucuumbá-umwóotsi : « Mère Je-ne-me-contente-que-de-ce-qu'il-y-ait-de-la-fumée-dans-le-foyer ». Allusion à une femme indigne, mais qu'on supporte parce qu'elle prépare les repas.

Rubaanda-irabóna : « Les gens voient ». Allusion à une femme qui dissimule ses défauts. On lui signifie que ceux-ci sont connus.

Rwuubahuka : « L'effronté ». Allusion à une personne qui ne respecte pas ses supérieurs.

S

Si-urw'-uúmwe : « La (calomnie) n'est pas pour un seul (homme) ». Sagesse qui dit que tout le monde est sujet aux dires et calomnies des gens.

U

Ukó-umugabo-aguuyé-si-kó-amabya-amenéka : « Chaque fois qu'un homme tombe les testicules ne se brisent pas nécessairement ». Sagesse qui invite à la patience.

Umuraánzi-w'-úmupfú-ntúushirá-ishiitura : « La viande boucanée appartenant à un sot, celui-ci ne cesse d'en prendre de petits morceaux ». 1. Allusion à une personne friande de viande. 2. Le sot ne sait pas faire bon usage de ses biens (voir Coupez *et al.* 2005)

Uúruciye-muunsi-ntáamenyá-ikirúri-imbere : « Celui qui passe en contre-bas de l'enclos ne sait pas ce qui est dedans ». Sagesse qui invite à ne pas passer outre le foyer d'un ami.

Ururí-ku-nzira (ntáawe-utárucáhó-igihaza) : « À celui (le plant de courge) qui se trouve près du sentier tout le monde y cueille une courge ». Sagesse qui dit qu'on profite facilement des biens d'un négligent.

Urwaanda-rugarí-ntírugirá-kireengéra : « Un Rwanda large n'a pas de défenseur ». Sagesse qui dit qu'on assiste difficilement plusieurs personnes à la fois. Urwaanda pour « pays » en général.

Uruyóongoyóongo-rwa-Miraamba : « Le héron de Miraamba ». Allusion à une personne traînarde au travail.

Urwó-nabóonye : « Le (malheur) que j'ai subi ». Regret de celui qui nage constamment dans les malheurs.

5. NOMS PROPRES D'HOMMES ET DE FEMMES INSPIRÉS DU CULTE

Naguère, le culte de Ryangombe constituait un véritable vivier d'où les Rwandais pouvaient puiser les noms des nouveaux-nés. Ces noms expriment la confiance accordée aux esprits du culte, l'abandon total à eux, l'espérance qu'on a en eux, etc. Mais ils peuvent aussi exprimer la méfiance qu'on éprouve à leur égard ou la désillusion ressentie lorsque leur pouvoir ne se manifeste pas et que les prières ne sont pas exaucées. Ils peuvent relater des faits divers en rapport avec le culte. Les homonymes des esprits du culte existent mais sont rares. Par ailleurs, ces noms ne sont désormais plus d'usage, révélant soit que le culte est en voie de disparition, soit que les gens évitent leur usage pour cacher leur appartenance au culte.

A

Ak'-ímaándwa : « Le petit des esprits ». Nom par lequel on recommande le nouveau-né aux esprits.

Ay'-ímaándwa : « Les (paroles) des officiants ». Ce nom fait allusion à une personne qui rapporte tout ce qu'elle a entendu. Rappelons que les officiants usent d'un langage libre, sans pudeur, sous prétexte qu'ils ne sont plus des hommes quand ils sont possédés.

B

Binégo : homonyme d'un nom d'un esprit du culte.

Biseenga-imaándwa : « Qui implore les esprits ».

Bisetsa-imaándwa : « Qui fait rire les esprits ». Nom d'un bon adepte. Par faire rire les esprits, on entend les contenter.

Bisheégu : Formé à partir de l'augmentatif du mot *igisheégu* « officiant quémandeur ».

Byooshya-imaándwa : « Cela est favorisé par les esprits du culte ».

G

Gasheégu : « Petit quémandeur ». Formé à partir du diminutif du mot *igisheégu*.

Gisa-n'imaándwa : « Il ressemble aux esprits du culte ». 1. Désigne une personne sans retenue, 2. Nom-souhait pour que l'enfant qui reçoit ce nom ait la force des officiants du culte.

H

Haba-imaándwa : « Seuls les esprits du culte comptent ». En dehors du culte de Ryáangoombe, point de salut.

K

Kagasa : diminutif de *Mugasa*, homonyme du nom d'un esprit.

Kajuumba : « Petite patate douce ». (ou **Nyirakajumba** : « Celle-à-la-patate »). Homonyme du nom de la mère de Binégo.

Kamaandwá / Kamaándwa : « Le petit adepte ». Formé à partir du diminutif du mot *imaándwa* « esprit du culte ».

Kaamaándwa : « La petite (chose) appartenant aux esprits ». Formé avec le préluce onomastique de sens possessif *-aa-*. L'adepte du culte appartient aux esprits.

Kimaándwa : « Le gros adepte ». Formé à partir de l'augmentatif du mot *imaándwa* « esprit du culte ».

M

Maandwá : « L'officiant ; l'esprit du culte ». Formé à partir du nom qui désigne l'esprit du culte.

Mbaandiwe-imfúra : « Je rends culte aux esprits à l'intention d'un noble de coeur ». Exprime la reconnaissance pour un bienfait accordé.

Mugasa : Homonyme du nom d'un esprit du culte.

Mukáabinégo : « Épouse de Binégo ». Nom d'une fillette confiée aux soins de l'esprit Binégo.

Musabye-imaándwa : « Je le (l'enfant) demande aux esprits du culte ». Ce nom est donné à un enfant que les parents ont eu grâce aux esprits du culte.

Musa-n'-imaándwa : « Vous ressemblez aux officiants / Celle ou Celui qui ressemble aux officiants ». V. Gisa-n'-imaándwa.

N

Ngirabinégo : « Je tiens tout de Binégo ». Ce nom est donné à son enfant par un dévot de Binégo.

Ngira-imaándwa : « Je tiens tout des esprits du culte ». Ce nom est donné par une personne qui est souvent exaucée par les esprits.

Nkuunda-imaándwa : « J'aime les esprits du culte ». Nom donné par un adepte fervent du culte.

Nkuriye-imaándwa : « Je grandis pour les esprits du culte ». Nom-souhait pour que l'enfant qui reçoit ce nom se consacre, en grandissant, aux esprits du culte.

Nsaba-imaándwa : « J'implore les esprits du culte ».

Nseenga-imaándwa : « J'invoque les esprits du culte ».

Nseenga-izuúmva : « J'adore ceux (les esprits du culte) qui écoutent ». Nom donné à celui qui est souvent exaucé par les esprits.

Nyakámaandwá : « Possesseur d'un petit esprit du culte ». Nom qui laisse entendre qu'on tient tout des esprits.

Nyaamaándwa : « Possesseur des esprits du culte ».

Nyána-y'-ímaándwa : « Veau appartenant aux esprits du culte ». Le porteur du nom est laissé aux bons soins des esprits.

Nyina-w'-ímaándwa : « Mère des esprits du culte ». Nom par lequel on exprime le souhait que la fillette qui le reçoit devienne plus tard la mère de beaucoup d'adeptes.

Nyirábimaándwa : « Mère de gros esprits ».

Nyirábinégo : « Mère-de-Binégo ».

Nyirábisheégu : « Mère d'officiants quémandeurs ».

Nyirakagasa : « Mère du petit Mugasa ».

Nyirakagoro : « Mère de Kagoro ».

Nyirakajuumba : « Mère de Kajuumba ». Homonyme de la mère de Binégo.

Nyirákamaándwa : « Mère d'un petit officiant ».

Nyirákimaándwa : « Mère d'un gros officiant ».

Nyirámaandwá / Nyirámaándwa : « Mère des esprits du culte ».

Nyirampeera-imaándwa : « Mère Donne-à-l'esprit-de-ma-dévotion ». Nom par lequel on invite ses proches à respecter l'esprit dont on est dévot.

Nyiramugasa : « Mère de Mugasa ».

Nyir'-ímaándwa : « Possesseur d'esprits du culte ». Nom que donne celui qui est favorisé par les esprits.

S

Saba-imaándwa : « Implore les esprits du culte ». Nom par lequel on conseille à quelqu'un de se recommander aux esprits.

Séebimaándwa : « Père de gros officiants ».

Séebinégo : « Père de Binégo ».

Séebisheégu : « Père d’officiants quémandeurs ».

Séekamaándwa : « Père d’un petit officiant ».

Séekimaándwa : « Père d’un gros officiant ».

Sémaandwá : « Père des esprits du culte ».

Si-abaázo : « Ils (les enfants) ne leur (esprits) appartiennent pas ». Nom par lequel une personne qui perd constamment les enfants exprime sa désolation. Elle n’a pas l’espoir en la survie du nouveau venu et pense que les esprits du culte ne lui sont d’aucun secours.

Si-ubutéto : « Cela n’est pas de l’enfantillage ». Surnom d’une personne sérieuse.

U

Urw’-ímaándwa : « Le (enfant) des esprits ». Nom donné à un enfant qui est consacré aux esprits ou à celui qui est né après l’invocation des esprits.

Z

Zaabakujije : « Puissent-ils (les esprits) les faire grandir ».

Zaabaragiye : « Puissent-ils (les esprits) les (les enfants) protéger ».

Zigira-isheégu : « Ils sont exigeants ».

Ziheera-mbere : « Ils commencent dès le début ». Les esprits s’attaquent même aux enfants en bas âge.

Zikuura-kure : « Ils retirent de loin ». Les esprits du culte sauvent des situations critiques.

ANNEXE II

ASPECTS LITTÉRAIRES DES TEXTES DU CULTÉ

Les textes qui apparaissent dans cette annexe sont présentés en rwandais avec une traduction en français. La traduction adoptée est semi-littérale. Les mots complétifs sont de temps en temps négligés. Si le texte et sa traduction sont de volumes inégaux, c'est qu'à certains mots rwandais correspondent de longues périphrases en français et vice versa. Il faut noter que les récits relatifs au mythe de Ryangombe ont été reportés dans l'annexe V de ce travail.

1. AUTOPANÉGYRIQUES

1.1. Autopanégryriques dans le cadre profane

L'autopanégryrique, que nous avons déjà évoqué plus haut, est traduit en rwandais par *icyiivugo* dérivé de *-vug-*, « parler », incluant le classificateur réfléchi *-ii-* et signifiant littéralement « morceau où l'on parle de soi-même, où l'on s'exalte » ou « autopanégryrique ». Il fait partie de la poésie guerrière qui, elle-même, se réclame des genres littéraires comportant du rythme (genres guerrier, dynastique et pastoral), genres qualifiés de lyriques par Kagame (1969) et d'officiels par Coupez et Kamanzi (1970), officiels parce que reconnus par la cour royale et évoluant selon un canon édicté par elle. Le genre pastoral, par sa périodicité totale et constante, mérite seul d'être appelé « poétique » alors que les deux autres, dont la périodicité est partielle et variable, relèvent de la prose rythmée, tout en soulignant la solidarité de style qu'ils ont avec le genre pastoral.

Coupez et Kamanzi (id. : 96-97) nous disent à propos de l'autopanégryrique : « On les (éloges contenus dans l'*icyiivugo*) récite en brandissant sa lance et en hurlant à pleins poumons, comme pour impressionner l'ennemi. On s'efforce d'émettre le plus de syllabes possibles d'un seul souffle, sans tenir compte des limites des phrases. Partant d'un registre très haut, on atteint avec la limite du souffle celle de l'abaissement du son ; un bref arrêt, puis on repart de plus belle, et ainsi de suite. Le rythme est assonancé, avec une intensité variable selon les poètes ». Chaque homme avait son *icyiivugo* qu'il avait composé ou qu'un spécialiste avait composé pour lui.

Les exploits évoqués dans l'autopanégryrique et dont se vante l'auteur ou le déclamateur sont réels ou imaginaires, la convention autorisant l'exagération dans ce genre. Le style de l'autopanégryrique suit les règles générales de la poésie rwandaise au niveau de la morphologie (langage plein de noms propres, par exemple), de la syntaxe (notamment le recours aux filiations fictives qui permettent des descriptions complexes et ramassées), du lexique (l'emploi, par exemple, de mots archaïques disparus de l'usage courant et parfois conservés dans certains noms propres) ainsi que des figures de style, lesquelles permettent d'opérer des transferts sémantiques sur de nombreux mots, par métaphores ou par métonymies et autres synecdoques. Pour davantage de détails, reportez-vous à Coupez et Kamanzi (id. : 88-95).

Kagame, qui désigne les autopanégryriques par « odes guerrières », les subdivise en deux catégories :

1. Le poème *iniringwá* qui ne se compose que de quelques dizaines de vers tout au plus. C'est le genre de poème que les cadets apprenaient à la cour royale sous la férule de leur maître qui leur imposait un des trois thèmes consacrés, soit l'arc, la lance ou le bouclier sur lequel ils devaient fonder les figures de leur composition. Ceux qui atteignaient la maîtrise dans ce domaine se composaient un morceau personnel qui s'identifiait désormais à eux, et dont un extrait, de préférence les premiers mots, correspondait à leur nom-surnom guerrier. Ceux qui ne le pouvaient pas demandaient à un spécialiste réputé de les aider à composer le morceau. La partie poétique du texte est suivie d'une autre appelée *ibigwi* (au singulier, *ikigwi* signifie « lieu où l'on a tué », « lieu où quelqu'un est mort ») qui consiste en une énumération brève, sèche et précise des victoires remportées.

Sur les collines, les jeunes de la population du commun imitaient les cadets en composant leurs propres poèmes ou en mémorisant ceux qu'ils avaient entendus, qu'ils reproduisaient à la première personne, se livrant ainsi à une forme de plagiat, ou à la troisième personne. Le poème *iníngwá* était déclamé dans les circonstances solennelles de la vie (combats, veillées d'arme, exhibitions des danses guerrières, reconnaissance à un bienfaiteur, veillées récréatives, etc.)

2. Le poème *imyáato* (ou poème à *imyáato*) qui est assez long et se divise en chants (*imyáato*). Il convient de noter que les guerriers de l'ancien Rwanda étaient classés en deux structures : celle des « Archers » et celle des « Porte-boucliers ». Le poème à *imyáato* exalte soit l'arc, soit le bouclier. L'archer rwandais déclame ses hauts faits contre les Porte-boucliers ennemis et le Porte-bouclier rwandais contre les archers ennemis.

Les odes guerrières se transmettaient de génération en génération, souvent sous forme de fragments, beaucoup se perdant au cours des années et disparaissant avec leurs auteurs. Cette perte était due au fait que leur transmission n'était pas officiellement assurée comme l'était celle des deux autres genres officiels, surtout du dynastique.

1.2. Autopanegyriques dans le culte

Le culte de Ryangombe s'accompagne de textes tels que l'éloge ou l'autolaudation, aussi bien au début de l'incarnation des esprits par les officiants, lorsque commencent les séances du culte, qu'au cours des rites qui se déroulent lors de ces mêmes séances. L'autopanegyrique est soit récité sur le ton de l'incantation, soit déclamé, soit chanté. Il se rapproche des *ibyiivugo* profanes, tels qu'évoqués ci-dessus, quant à la forme, mais s'en écarte quant au fond chez la plupart des personnages du culte.

- Certains textes des poèmes liturgiques, comme on va les voir ci-après, s'écartent, en effet, du canon guerrier en étant consacrés à des esprits féminins. L'ode guerrière, dans le Rwanda profane, était ainsi une affaire d'hommes, absolument interdite aux femmes, êtres non guerriers (voir les textes consacrés à Nyabirungu, Muzana et Nkonjo).
- D'autres textes intègrent la femme ou la nourriture, deux sujets interdits par le canon guerrier (voir le texte de Ruhanga évoquant la mère de cet esprit ; celui de Mugasa et ses hauts faits relatifs à la nourriture ainsi que celui de Manywa).
- D'autres se détournent de la pudeur qui couvre le langage commun en évoquant les parties génitales ou la scatologie et versent ainsi dans une forme de réalisme grotesque (texte de Mugasa évoquant sa verge grosse comme un tronc d'arbre, textes relatifs au sexe des garçons ou des jeunes filles).
- Et d'autres, enfin, présentent une forme générale peu épique, intégrant volontiers le comique du *miles gloriosus* aux exploits hyperboliques dont l'exagération débouche sur l'amusement et la bouffonnerie revendiqués, des passages proches de la simple et basse narration ou ceux dominés par des images outrées et hypertrophiées qui nous situent loin du guerrier épique qui se décrit comme un héros évoluant dans un univers pur et dur régi par les valeurs symboliques que sont la bravoure et la gloire.

Les autopenégyriques de certains esprits du culte (nous ne donnons que quelques passages de ces autopenégyriques ; voir aussi au chapitre II)

Texte rwandais	Traduction en français	Observations éventuelles
<p><i>Ndi Ryáangoombe rya Babiinga ba Nyuundo, Nyir 'ibiribú, Nyir 'ibiriiimbo. Ni jye Mutagari, Mutamwá wa Nyákweezi.</i></p> <p><i>Ku jũsho ndi Umuhutú, mu ntáambuuko ngasa n'ábaandi baámi kó naankaná. Niibiriye mu ngiga y'úmuvumú niiburukira mu y'úmuriinzi niitirirwa kó Biriindanzigo bya Ndányuzwe.</i></p>	<p>Je suis Ryangombe, fils de Babinga et petit-fils de Nyundo, Celui dont on parle partout, Richement vêtu. C'est moi Qui-échappe-à-la-connaissance-des gens, Celui-qu'on-fatigue, rejeton de Nyakwezi. À me voir, je suis un Hutu, mais par ma démarche, je ressemble aux autres rois, c'est certain. Je me suis enfoncé dans un tronc de ficus et je suis réapparu dans celui de l'erythrine, d'où mon titre de Celui-qui-résiste-aux-vendettas, fils de Je-suis-satisfait.</p>	<p><i>Ibiribú</i> : propos tenus sur quelqu'un.</p> <p><i>Ibiriiimbo</i> : vêtements d'apparat.</p> <p><i>Mutamwá</i> : on le fatigue par des demandes incessantes.</p> <p>Ce passage du panégyrique de Ryangombe le présente comme un Hutu avec l'acceptation de serviteur.</p>
<p>2. Binego</p>		
<p><i>Ababa ! ndi Rubaága rwa Mukanya, Rukarabankaba, Rutukuzambuga Mushayija. Ndi inkubá ya Nyirajaanja. Ndi Binégo bya Kajumba, Bitáati bya Mutabaazi bitatira gutéera, kunyaga nó kuroonka. Niishe maarúme nsaangira na máamá, niishe nyir 'úduúndé tubura gicoocá. Niishe nyir 'ágatooki kabura gihingira, niishe inkumí inkwáano zimena iki-baanga, niica Mpumutí-umucunnyi wa Jaanja, niica Mpuumucyó, niica Mpuumushyó, niica impaángare mu Rugeege, niica igitáambanzogera zibura kijwaará.</i></p> <p><i>Ndi urwaamba rw'impíri, ndashigishwa siinyoobwá. Ndi ibabá ry'inkóona rigwá mu rufuunzo rugashya ururiimbi.</i></p> <p><i>Ndi ibaamba, ndi ubwiire butageendwá, ndi ijoro ry'injyaanamuuntu, ndi ikibi kibungá, ndi isuúmbi, ndi iseeke, ndi ikiráshi nyamukamura. Ndi icyaátsi cyó ku maanga cyaahirwa n'úwiihaze.</i></p> <p><i>Ndi amagaanga y'inkubá, agáangahurwa n'áay'inkumí. Mbaagira impuúngu ibisiiga bigahaaga. Ndi ishógoro mu jũsho, ndi ishoóngo rya Bugabo. Kwa máarúme nahágize umurara n'uúbu ngiye kureeba akahávuuka marire ku icúmu. Naanga akagabo kamweenyamweenya kóokámweenyamweenya ku musoonga.</i></p>	<p>Ababa ! je suis Dépeceur, fils de Celui-qui-serre-de-près, je suis Celui-qui-se-lave-les-mains-dans-le-sang, Celui-qui-teint-sa-lance-de-sang, Homme-de-valeur. Je suis la foudre de Nyirajaanja. Je suis Binego, fils de Kajumba, le fils de Secoureur auquel on ne peut se fier, j'espionne pour attaquer, piller et me procurer du butin. J'ai tué mon oncle maternel et j'ai partagé (les repas) avec ma mère. J'ai tué le manant de la glèbe, dont les mottes ne trouvèrent plus personne pour les casser.</p> <p>J'ai tué l'homme à la bananeraie dont les plants n'eurent plus personne pour les entretenir. J'ai tué une promesse et les vaches de son gage matrimonial sont reparties par une brèche pratiquée dans la palissade de l'enclos. J'ai tué Mpumuti-le-magicien, fils de Janja, (j'ai tué) Donne-moi-belle-journée ainsi que Passe-moi-un-couteau. J'ai tué un téméraire à Rugeege, j'ai tué un porteur de grelots et ceux-ci n'ont plus été portés.</p> <p>Je suis du sang frais de vipère, on me brasse, mais on ne me boit pas. Je suis l'aile rasante du charognard, quand je tombe dans un marais de papyrus, il brûle complètement. Je suis d'un goût amer et piquant. Je suis l'obscurité dans laquelle nul ne s'aventure, je suis la nuit fatale, je suis le fléau ambulante, je suis l'abcès à l'aîne, je suis l'adénite aiguë, je suis l'antrax saignant. Je suis l'herbe ayant poussé sur les parois d'un gouffre et qui n'est arrachée que par le désespéré.</p> <p>Je suis l'urine de la foudre taboue qui est conjurée par de l'urine d'une jeune fille nubile. Je dépèce pour les vautours moines et tous les oiseaux de proie se rassasient. Je suis un corps étranger dans l'oeil. Je suis la lance de Bravoure. Chez mon oncle maternel j'ai tout étendu par terre ; maintenant j'y retourne voir s'il y reste quelque survivant pour l'exterminer. Je déteste un homme qui sourit constamment, puisse-t-il sourire à cause d'un point de côté.</p>	<p>Un porteur de grelot peut être :</p> <ul style="list-style-type: none"> - un enfant en bas âge qui marche difficilement et auquel on attache des grelots au pieds pour que leur son le pousse à marcher (comme par jeu) ; - un danseur muni de grelots aux chevilles ; - un spécialiste (guérisseur, un homme occupé à tel rite) se servant du ou des grelots pour accompagner ses incantations. <p>Donne-moi-belle-journée et Passe-moi-un-couteau : deux de ses victimes qui avaient tenté de se défendre.</p> <p>Gage matrimonial passant par une brèche dans la palissade de l'enclos : les fiançailles étant rompues, le gage matrimonial est rendu à la famille du garçon (selon la coutume).</p>

3. Ruhanga		
<p><i>Ndi Ruháanga Ruhaangarabatanazi. Maamá ní igihuúmbu ariko yabyáaye igihuúmuza cy'úmugabo. Mu macúmu ntwara amacinya, mu mitaná ntwara imitamu, mu myaambi imisakura. I Ndorwá ya Ndóori nyaga imitamu, mu Gisaká kwa Kímenyi nyaga imitaná n'ímítamu, i Buruúndi bwa Kiburúungu mpanyaga imitamu naambika maamá urumúgera ku bireenge.</i></p> <p><i>Ngira n'úubwó nanyaze bugoóndo bw'imbiindamuriizo. Mu kabirabira mu kabira ka Jeenda ingabo ya Rúhaanga ni yó yahárwaanye. Kuura maamá mu kibaanga umwuúbakire mu kiraanga nkuundé ncyuuré iminyago. Nimuum-pé umutíma wa Rúhaanga, eesé Séémboonye-umugeenzi !</i></p>	<p>Je suis Ruhanga, Celui-qui-affronte-les-empenneurs. Ma mère est une femme peu consciencieuse, mais elle a donné le jour à un homme robuste et tout fait. Parmi les lances, j'emporte celles aux coups puissants, des carquois, j'en emporte les bruns clairs et des flèches, j'emporte les longues. Au Ndorwa, chez Ndori, j'ai razzie celles (les vaches) à robe brun-clair, au Gisaka, chez Kimenyi, j'ai razzie des carquois et des (vaches) à robe brun clair, au Burundi de Kiburungu, j'ai razzie des (vaches) à robe brun-clair et j'ai habillé ma mère jusqu'aux pieds.</p> <p>Il m'est même arrivé de razzier une (bête) à robe tachetée et à la queue retroussée. Au moment critique des combats engagés dans la forêt de Jenda, seul le bouclier de Ruhanga a combattu. Retire ma mère de sa hutte humiliante et installe-la dans une hutte convenable, je ferai alors rentrer le butin à la maison. Donnez-moi le coeur (part de viande) dû à Ruhanga, ô Je-trouve-un-compagnon !</p>	<p>Jenda : région du Mayaga, dans le Sud du Rwanda.</p>
4. Kagoro		
<p><i>Ndi Kagoro ka Gácubyá ka Ntooki nyir'úbuséenda munaáni, aka cyéendá kakaba akeenzaburemu.</i></p> <p><i>Ndi Kagoro Rugurukanamutaari, Rujamwá, Rujuujuubyantaambara, Rukuba-ay'-ihuunga, Rusiingizamureenzi,</i></p> <p><i>Twaarúriíndi mweéne Nyaankanaaga. Naáje Mbaáre, naáje Mbarara, naáje Amaán-gogoómbe, naáje Umutára wóose mbóneje iy'úmuriínga níitwaaje iy'úmukuuta. Mbubugúze mbugeréke, mushiki wa Twaampiimbira-muzaána, Rukaganamitaari rwa Kabirikan-guumba. Buryó-buyobéra-inzigo ndi mugeenzi wa Binégo.</i></p>	<p>Je suis Kagoro, fils de Celui-qui-neutralise-l'ennemi et petit-fils de Bananeraies, possesseur de huit gousses de poivre, la neuvième étant là pour chercher noise aux gens. Je suis Kagoro, Celui-qui-s'envole-sa-longue-lance-à-la-main, Celui-qui-malmène-les-combattants, Celui-qui-refoule-les-attaques-ennemies, Louangeur-des-nobles, Celui-qui-verse-le-sang-abondamment, fils de Ligoteur. Je suis venu par Mbare, par Mbarara, par Amangogombe. J'ai traversé tout le Mutara, visant un trône de cuivre et armé d'une épée aux belles dimensions. Que je les joue (pions), que je les dispose pour une autre partie, (moi) soeur de Celui-qui-s'en prend-à-la-servante¹, Guerrier-acharné-aux-lances-de-belles-dimensions, fils de Celui-qui-abat-les-vaches-stériles. Façon-de-faire-qui-échappe-aux-profanes, je suis le compagnon de Binego.</p>	<p><i>Mbare, Mbarara, Aman-gogombe</i> : localités de l'Ankole, en Uganda.</p> <p><i>Umuringa</i> : trône ou siège en cuivre</p> <p><i>Umukuta</i> : épée de grandes dimensions</p> <p>Que je les joue : il s'agit des pions qu'on joue dans le jeu des godets</p> <p>Sœur de Celui qui... : Kagoro est considéré, tantôt comme un homme et tantôt comme une femme.</p> <p>Façon-de-faire-qui-échappe-aux-profanes : hypostase qui s'applique aux graines de la plante <i>umugobora</i> agitées dans le hochet <i>ikinyuguri</i> en accompagnement des chants rituels.</p>

1 Notez cet autopanegyrique où Kagoro se nomme « sœur » et donc « fille », alors que dans d'autres autopanegyriques où il se définit comme un guerrier mâle.

5. Nyabirungu		
<i>Ndi Nyabiruungu bya Bigaragára, imaándwa y'i Gitáre cyaa Múziinge na Muriro itáanga iziíndi kwaambaraamabya nka Káriinga. Ndi Kajwi kareengá mu birúunga bya Ngeenda. Ryaabiungabuunga nk'ábageni, Nzogera ya Séenkoobwá. Naábiriye imubáandé nteera abarí imusózi ubutweenge. Ni jye Káamiro-k'-ábahiigi.</i>	Je suis Nyabirungu, fille de Bigaragara, je suis un esprit du culte originaire du lieu-dit Gitare-lez-Muzinge et Muriro. Je me pare de testicules avant tous les autres esprits, à la manière du (tambour emblème) Karinga. Je suis la petite voix qui se fait entendre par dessus les monts de Ngenda. Celle à la démarche prudente pareille à celle des mariées, Grelot, (fille) de Senkobwa. J'ai crié dans la vallée et provoqué le sourire de ceux qui se trouvaient au sommet des collines. Je suis Le-cri-des-chasseurs.	<i>Gitare, Muzinge et Muriro</i> : régions de l'Ankole en Uganda.
6. Serwakira		
<i>Ndi Séerwaakira ndáahura ngacyúura.</i>	Je suis Serwakira, je mène paître (les troupeaux de vaches) et je (les) ramène à la maison.	
7. Nyakiriro		
<i>Guruguru ! uragurike umwáanzi n'úmurozi, icyó utagurika ní inká n'ábábana. Ndi Nyakiriro cya Gaju, umwami w'imandwa, nateye Rubito Umunyoro yagomye, ndamunyaga ndamurimbura, Ryangombe arangororera.</i>	Guruguru ! brûle l'ennemi et l'ensorceleur, ce que tu ne brûles pas, ce sont les vaches et les enfants. Je suis Nyakiriro, rejeton de Gaju, l'élite des esprits <i>imandwa</i> , j'ai attaqué Rubito le Nyoro qui s'était rendu rebelle, je razziais ses biens et l'exterminais, lui et les siens, Ryangombe me récompensa pour cela.	<i>Guruguru</i> : onomatopée imitant le bruit du feu qui brûle.
8. Muzana		
<i>Piigiri maáye, piigiri Nyakázaána, nzaanázaane niigiire gusaabasaaba, ndi Umuzaána wa Ntége ya Migoongo. Amakáanjamá amanuúna, amasaabosaabo. Nimpumpényeze utunyabutoongo n'úduteére. Manuza amaranda amabuungo.</i>	<i>Piigiri</i> , oh maman, <i>piigiri</i> (moi) Nyakazana, que je me balade, que je m'en aille baratter, je suis Umuzaana (fille) de Ntege, petite fille de Migongo. Du bon lait, du bon beurre. Donnez-moi les légumes amarantes et des patates non encore développées. J'accompagne les colocases <i>amaranda</i> au moyen d'un plat de haricot.	
9. Umurengetwe		
<i>Yéé baámbe wa Ncúra ! yee baába Ncurá ! yéé baámbe Rukáangura rure², Miriíndi. Yéé baámbe ziraaje ! Hurura Mutáambika, húrura Muryáankonyá !</i>	Ô seigneur Ncura ! Ô père Ncura ! Ô Réveilleur élancé, Coureur-aux-pas-puissants. Ô seigneur, elles (les abeilles) viennent ! Cours vite donc, ô Barreur-de-passages ! Cours vite donc, ô Mangeur-de-souches-de-papyrus !	

2 *rure* : archaïsme pour « *rureerure* » qui est utilisé de nos jours. L'adjectif non redoublé se retrouve encore dans certains textes poétiques.

10. Nkonjo		
Bweégu bweégu Nyarikoónjaange. Yeé gwaanjé ndaburima ndaburimaanga, bukaáka ndi Nyiramurimyí, ndi umuneke wa ntúuntu n'úwa gihuna, nyabúrabyo bwa sogi. Gwaanjé nímuumpéenyeye. Kagire kwíipfuundaanga, gupfuundangwa n'úundi biraguma. Enda nímuunyúmvaangire muunjyaáne kuri nyabáhiizi muunkubíte imigirigiri.	Bwegu bwegu Nyarikonjange, hé bien ! Je la laboure et la laboure encore, (moi femme) je suis Laboureuse. Je suis une banane jaunie et molle provenant du bananier dit <i>intuntu</i> et de celui dit <i>igihuna</i> . Je suis la fleur du <i>Gynandropsis (isogi)</i> . Donnez-moi ce qui m'appartient. Il vaut mieux se servir soi-même, être bien servi par autrui est rare. Venez, goûtez-moi ceci, amenez-moi au grenier et donnez-moi des coups de pénis.	<i>Bwegu</i> : terme intraduisible qui semble imiter l'aboïement du chien.
11. Mugasa		
<i>Ndaaje Mugasa wa Gátema ka Ntooki Nyir'ibiribú, Nyir'ibiriimbo, Nyir'imboró ingána ikiboombwe, nayikubise umunyáan-káanda amaraánda araandaara. Nyamutabaataba, Nyamuteeranya-imisózi-nk'amakoombe-ikarwaana. Butuyú bwa Mugasa, Busizoóri bwa Mugasa, Rwaakareéngwa rwa Mugasa. Nkamata inyaanja nk'imyáaniko. Bitiingabo bya Muteeyi natéeye iby'i Ruseenge, iby'i Ruseéngesi biríiseesa, mpanyaga inkóori zuujé inkooko. Kaviri ndateengura, Nyabároongo nayigize intiindo. Ndi umukwé w'úmwaámi. Natiinze amatemé amakóro araambuka. Nimuumpéenyeye rwaanjyé.</i>	Je me présente, (moi) Mugasa, fils de Gatema, fils de Bananeraies, Celui-dont-on-parle-partout, Richement-vêtu. Possesseur d'un pénis comparable à la plante <i>ikiboombwe</i> ; j'en ai frappé une femme et les entrailles lui sont sorties du ventre. Je suis Enfouisseur, Celui-qui-excite-les-collines-à-se-battre-comme-des-mâles-adultes. Butuyu, fils de Mugasa, Busizori, fils de Mugasa, Rwakarengwa, fils de Mugasa. Je manie un lac comme on manie du grain essoré. Bitingabo, fils de Muteyi, j'ai attaqué les choses de Ruseenge, celles de Rusegesi se sont éparpillées et j'y ai pris comme butin des lentilles remplissant un van. J'ai fait effondrer les bords de la Kaviri, j'ai jeté des ponts sur la Nyabarongo. Je suis le gendre du roi, j'ai fait des ponts (sur les rivières) et ses redevances ont pu passer. Donnez-moi ce qui est mien.	<i>Kaviri</i> et <i>Nyabarongo</i> : deux rivières du Rwanda dont la première coule dans la région du sud-ouest du Rwanda.
12. Kibungo		
<i>Ndi Kibúungo cya Mwéeté wa Munana Séebahuutindagú.</i>	Je suis Itinérant, fils de Zélé et petit fils de Récalci-trant, (je suis) Devin-aux-augures-rapides.	
13. Mashira		
<i>Ndi Mashirá ya Nkúba ya Sábugabo. Iwaácu ní mu mashíshiro magari iwaábo wa Nyíra-mashirá. Baágize ngo siingirá iwaácu bahabwiirwa n'úubwéeru.</i>	Je suis Mashira, fils de Nkuba et petit-fils de Sabugabo. Je suis originaire d'une région vaste où l'on s'engraisse, chez Mère de Mashira. On a dit que je n'ai pas de domicile, et pourtant mon domicile se remarque par sa clarté.	
14. Munyoro		
<i>Hurura Mujúgujúgu, hurura Mutámbika, Muhéendangabo na nyírayo mu Baryáankonyá ba Bikonyá. Nimuumpéenyeye ibikotsá byaanjye.</i>	Accours, ô Bâton-tournoyant-dans-l'air, accours ô Bâton-aux-coups-vigoureux, Tombeur-du-bouclier-et-de-son-proprétaire, parmi les Mangeurs-de-souches-de-papyrus, habitant la région de Bikonya. Donnez-moi mes lambeaux de peau.	Bâton tournoyant dans l'air : symbole de rapidité.
15. Gisiga		
<i>Piígiri maáye ! ndi Nyamujya-wéese, Nyam-wiisiga-akiisaanga. Inyeénzi zaamazé, isaazi zaamazé.</i>	<i>Pigiri maye ! je suis Celui-qui-s'investit-tout-entier, Celui-qui-s'abandonne-et-se-retrouve-lui-même. Les cancrelats me dévorent, les mouches me dévorent.</i>	

2. CHANTS DU CULTE (voir notations plus haut)

Les chants du culte de Ryangombe sont de deux genres : les chants à rythme libre et non dansables, du genre dit *indirimbo*, et les chants à rythme mesuré et cadencés, exécutés avec accompagnement du battement des mains et des pas de danse, du genre dit *imbyino*. Dans tous les cas, ces chants sont accompagnés de grelots *inzogera* et de hochets *ibinyuguri*. Ils sont classés en trois catégories :

a) Le chant dit *Umuhara* ou hymne des *Imandwa*

Dans la plupart des régions du pays où le culte est pratiqué, ce chant est à rythme libre, exécuté sur un souffle long et des notes longues, avec une longue introduction vocalisée. Il n'est donc pas dansable. Dans ces mêmes régions, à côté de l'*umuhara* des hommes, existe le chant dit *Bitsama* ou l'*umuhara* des femmes, exécuté sur un rythme mesuré, chaud et entraînant, avec accompagnement des mains et des pas de danse, en plus des grelots *inzogera* et des hochets *ibinyuguri*. Au nord du Rwanda existe une variante du chant *umuhara*, exécutée sur un rythme mesuré, soutenue par le battement des mains, les mêmes idiophones et les pas de danse. Ce chant est exécuté par les hommes et les femmes ensemble. L'*umuhara* dansé se retrouve aussi dans les séances du culte chez le groupe de population *twa*.

Le chant *umuhara* reprend principalement les autopanegyriques des esprits du culte. Au cours des séances de célébration, il est exécuté par les officiants assis autour de Ryangombe siégeant. Il est dit alors *Umuhara w'inteko* (l'*umuhara* du siège). Les officiants en procession, se rendant à l'érythrine ou quand ils en reviennent, chantent une autre version dite *Umuhara w'umugendo* (l'*umuhara* de la marche solennelle). Arnoux parle aussi de l'*umuhara* des jeunes, exécuté sur un rythme mesuré, dansable. Il fait également la distinction entre l'*umuhara* chanté lors des séances de l'initiation et de la confirmation, et celui chanté lors de la séance de l'exécution des vœux, *Guhigura*, constituée par l'offrande d'un bovin. Au cours de cette séance, le chant *umuhara* est quasiment le même que celui des rites de l'initiation et de la confirmation, sauf le premier couplet qui est spécifique au *Guhigura*.

b) Le chant dit *Ikigwi* (-*gwi*) : étape

Il développe un thème déterminé dont chaque verset constitue un texte fini. Les versets semblent n'avoir pas de lien entre eux.

c) Le chant dit *Ireng* (-*réenge*) : chant de louanges (ou chant des esprits quémandeurs)

Il développe les louanges aux personnes qui se sont montrées généreuses lors des quêtes ou dénigre celles qui se sont montrées avares. Les fragments des autopanegyriques de tel ou tel autre esprit du culte sont glissés dans le texte du chant. Entonner ce chant est dit *guter* *ireng* (-*téer*-*réenge*), « chanter les étapes » ou relater les faits successifs rencontrés de colline en colline ou d'enclos à enclos lors des quêtes (rituel de la quête). Une version du chant *ireng* est évoquée par Arnoux comme « le pamphlet très mordant de Nkonjo » (Arnoux 1913 : 111). Les mélodies et les textes de ces chants peuvent connaître des variations d'une région à l'autre ou d'un thème à l'autre. Les chants à rythme dansable sont de deux styles : le style dit *uruhama* (-*háamá*) et le style *umushagiriro* (-*sháagiriro*). Le premier, connu dans le langage courant sous l'appellation *umudiho* (-*diiho*), est une danse exécutée avec force, les pieds frappant durement le sol. Le second est une danse aux pieds glissés, aérienne, mettant l'accent sur l'élégance plutôt que sur la force. Les deux styles se caractérisent par les bras portés en l'air, cette caractéristique chorégraphique étant spécifique à la danse rwandaise en général, tout comme les divers mouvements des danseurs.

Les textes des chants du culte sont de structure responsoriale, constitués de versets chantés par un officiant soliste et d'un refrain repris, invariable, par le groupe des autres officiants. Le refrain peut consister en une phrase, un mot ou même une simple interjection. L'officiant qui entonne le chant est celui qui le connaît, et notamment les éloges des esprits, héros du culte, et pas nécessairement l'incarnant de tel esprit chanté. Il faut noter à ce propos que, comme dans le monde profane, une personne dans un groupe, douée d'une mémoire fidèle, devient le ou la soliste de ce groupe.

2.1. Le texte du chant *Umuhara*

Le texte qui suit est une variante parmi de nombreux autres textes du chant *Umuhara* (voir par exemple les textes fournis par Bigirumwami et Arnoux). La liste des autopanegyriques et des éloges repris dans ce texte est loin d'être exhaustive.

Refrain : *inyikirizo*

Yééé hé, yééé hé, haaa

Couplets : *intéero* (indiqués par les chiffres qui les précèdent)

Texte rwandais : Amabango atéréka indirimbo	Traduction en français : couplets introductifs
1. <i>Umuhará w'úruhámá wa Ruhanikabahaanzi, Indiindahá-bi ya Rwaabikobwe, Impaangirarubavu yaháangiye uruhú mu Ruhúumá rwa Kinyovu, yeego yeéwe.</i>	1. Le chant <i>umuhara</i> , chanté à voix haute et forte par les artistes du genre, Celui-qui-se-comporte-vaillamment-en-lieu-périlleux, Celui-qui-commence-par-la-viande des-côtes a mangé la peau sans l'accompagner de quoi que ce soit à Ruhuma-lez-Kinyovu, eh oui !
2. <i>Muu Nkómero zaa Múramá na Muyaga kwaa Rubaanza-mugabo rwa Mwiigerezahó, ahó indúurú ivugíye akayibuungira n'íicúmu ry'imbaáze, Rubaagambavu, yeé.</i>	2. À Nkomero-lez-Murama et Muyaga, chez Celui-qui-s'enprend-d'abord-aux-braves, fils de Téméraire, quand les cris d'alarme retentissent, il va vers eux, armé de sa grosse lance, Dépeceuse-des-flancs, eeh !
3. <i>Muu nkóota hari ubukéba, mu isuunzu hari ubudákubírwa, Sagísuunzu, mugábo w'í Suumangoma, umuhará, yeé.</i>	3. Parmi les épées, il y a celle bien aiguisée, parmi les houppes, il y a celle qui ne s'aiguise pas, ô Toi-aux-grandes-houppes ! Homme de Région-où-résonnent-les-tambours, <i>umuhara</i> , eeh !
4. <i>Muu Nkóori ní kwa Rubaamburamyuuko rwa Séebiniúka. Mu Gisibiri baábisubiyemó ngo ntaa maándwa ikírya igísaté ngo kereka iyakóoye ikiyobé, yeé.</i>	4. En Région-des-lentilles, chez Eveilleur-des-spatules, fils de Père-à-la-puanteur. À Gisibiri, il y a eu une réforme : nul officiant ne se contente plus d'un morceau (de pâte), sauf celui qui a triché avec le gage matrimonial, eeh !
5. <i>Mu nzu y'ábagishá ni zóose, Mugutá wanániye abazínzi n'abazínguuzi ngo uzáakuzínguura uzaamuziinga burago, yeé.</i>	5. Dans la maison des devins, ils (les esprits) sont au complet, ô Peau-brute ! Toi qui as résisté aux plieurs et aux déplieurs disant que tu plieras comme on plie une natte celui qui te dépliera, eeh !
6. <i>Umuhará waáje Gihara, waáje i Ndúga ngari ya Gísari na Kibaanda, mu Gisibiri baábisubiye mó, yeé.</i>	6. Le chant <i>umuhara</i> est venu par Gihara, il est venu par le Nduga, large pays de Gisari et de Kibanda. À Gisibiri, il y a eu réforme, eeh !
Ibyivugo bya Ryáangombe	Les autopanegyriques de Ryangombe
7. <i>Ryáangombe ní Banyagá, Ryáangombe ní Minyaga, Ryáangombe ní Nkaangura ya Míriindi. Ni Nyamunyaga izaábuuriwe izitáábuuriwe akazinyagana n'ínkiingi n'ímyuugariro. Muu nká yitwa Nkuungu ya Bugabo, akaba sé wa Rúhaanga, umugabo.</i>	7. Ryangombe est Razziateur, Ryangombe est Celui-au-butin-razzié, Ryangombe est Vigueur, fils de Marcheur-aux-pas-forts. Il est Celui-qui-razzie celles (les vaches) dont le propriétaire est averti, tandis que celui non averti, il razzie ses vaches en même temps que les piliers de l'entrée de l'enclos et les morceaux de bois qui servent à la barricader. Parmi les vaches, il s'appelle Sans-cornes, fils de Bravoure et père de Ruhanga, le brave.
8. <i>Yakóze mu bitugu akuunkumura inkomo, yakóze mu nkókorá ajegeza ingoro.</i>	8. Il a porté la main sur le dos et a secoué le colobe (dont il était paré), il a porté la main aux coudes et a secoué ses bracelets en ivoire.

9. <i>Ni Binyigishi-byuujé-ibinúre, ní Nkókorá-itáaraá-inkumí, ní Nkóota-itáaraá-inyaama.</i>	9. Il est Gencives-pleines-de-graisse, il est Coude-qui-ne-passe-pas-la-nuit-sans-une-jeune-fille, il est Epée-qui-ne-passe-pas-la-nuit-sans-viande.
10. <i>Mbaánzabigwi ya Rugina rwa Mihama, ní izáawé Nyaánkanyaaga, ní izáawé Miriíndi-y'ámakoombe !</i>	10. Ô Initiateur-des-défis, fils de Sanglant, petit-fils de Cuivré, ils (esprits) sont vôtres, ô Ligoteur, ils sont vôtres, ô Toi-aux-pas-puissants-tels-ceux-des-mâles-adultes !
11. <i>Ryáangoombe yantúmye inzogá inzogera nzaayiizanira, Nzozi ya Nkwíiro, Maziná yamáze inká amaziri !</i>	11. Ryangombe m'a envoyé chercher de la bière, quant au gre-lot, je l'amènerai de ma propre initiative, ô Rêves, fils de Part-agé, ô toi Noms qui as levé les interdits inhérents aux vaches !
12. <i>Seémareéngaanya, mugábo waréengaanyije inyamáaswa y'ínsiindanyama, wayítsiinze mu Nyarigina za Mwúurire. Wayibaagiye ku mugeendo, uyibaamba ku mugina, uyibaam-burira ku ijuru ngo isaazi zitazákubóna zikagusaba !</i>	12. Celui-qui-poursuit-au-loin, ô toi qui as poursuivi longtemps un animal à la viande abondante ! Tu l'as tué à Nyarigina-lez-Mwurire. Tu l'as dépecé tout en marchant, tu as étendu sa peau sur un talus. Tu l'as détendue au firmament de peur que les mouches ne te voient et ne t'en demandent !
13. <i>Ni wowé Nyamúsuuzumiisha umusóre umusoonga baka-zaamubwiirwa no kugoonga. Ni izáawé Rweémeramihigo rwa Muhiinda. Ugira imihigo myiinshi, uzaayihigurwa n'ábaáyiguhize. Nyamúhigwa amahinyú ukazaahigurwa amahamé, Nyamúhigwa amakóma ejó ukazaahigurwa ama-mera !</i>	13. C'est Toi qui éprouves le jeune homme par un point de côté de sorte que ses cris (de douleur) en informent les gens. Ils (les esprits) sont à toi, ô Toi-qui-te-plais-aux-défis, fils de Tonitruant. Tu attends l'accomplissement des innombrables vœux qui te sont adressés ; ils seront accomplis par ceux qui te les ont adressés. Ô Toi à qui on promet ce qui est douteux et à qui on donne ce qui est véritable ! Ô Toi à qui on promet-du sorgho non trempé et à qui on offre du malt !
14. <i>Ni izáawé Sagísuunzu, mugábo w'í Suumangoma, kó wasúumiye umweére nyina agasuumira umweengo. Mu nkóota hari ubukéba, mu isuunzu hari ubudákubíirwa !</i>	14. Ils (les esprits) sont à toi, ô Père-aux-grandes-houppes, homme originaire de Région-où-résonnent-les-tambours ; tu t'es attaqué à un enfant, et sa mère s'est mise à préparer de la bière. Parmi les épées, il y a celles bien aiguisées, parmi les houppes, il y a celles n'ayant pas à être aiguisées.
15. <i>Ryáangoombe ni Imbaanzabigwi ya Rugina rwa Mihama.</i>	15. Ryangombe est Inaugurateur-des-défis, fils de Sanglant et petit-fils de Cuivré.
16. <i>Ni izáawé Nyaánkanyaaga, ní izáawé Muriri, Miriíndi y'ámakoombe !</i>	16. Ils sont à toi, ô Ligoteur, ils sont à toi, ô Tumulte, Toi-aux-pas-aussi-puissants-que-ceux-des-mâles-adultes !
17. <i>Ni izáawé Nyaánkanyaaga ní zó, ní inkoro za Bukoombe za Séenkoobwá zaákeembeye inkóro ku nkooko ngo zitazáa-mobwa inkoomborera !</i>	17. Ils sont à toi, ô Ligoteur, ce sont eux, ils sont au complet, ce sont des virtuoses, rejets de Mâle-adulte, de Senkobwa. Ils ont découpé le poitrail sur un van de peur qu'ils ne soient rasés complètement !
18. <i>Mugutá wanániye abaziinzi n'ábaziinguuzi ngo uzákuziinguura uzaamuziinga burago !</i>	18. Ô Peau-brute, toi qui as résisté aux plieurs et aux dépli-ieurs, disant que tu plieras comme on plie une natte celui qui te dépliera !
Ibyivugo bya Binego	Les autopanegyriques de Binego
19. <i>Binégo ati « Ndi ibabá, ndi ibaamba, ndi irya Sáruúmfune rigwá mu rufúunzo rugashya buriimbi ».</i>	19. Binego dit : « Je suis une aile, je suis d'un goût amer, je suis celle (aile) de l'ombrette. Quand je tombe dans un marais de papyrus, il brûle complètement ».
20. <i>Ati « Niishe Rukara mu Bukáamba, abó mu Butaambara bati araaje Rwaakajuumba ».</i>	20. Il dit : « J'ai tué Rukara au Bukamba et aux gens de Butambara de dire : il vient, le fils de Kajumba ».

<p>21. <i>Nanyúze mu rutooki rwa máarúme eruhiinduka ibiteembeteembe, nanyúze mu nká zé izaákamwaga ziratéeka izadhakaga ziraraamburura.</i></p>	<p>21. J'ai traversé la bananeraie de mon oncle maternel et les bananiers se sont transformés en une espèce sauvage (non comestible), je suis passé au milieu du troupeau de vaches de mon oncle maternel et elles ont cessé de donner du lait, celles qui étaient en gestation avortèrent.</p>
<p>22. <i>Siinkurikira, siinkurikiza, siinkurikirwa, siimpakwá, siimpaká, ndi Ihururu rya Ruhinda.</i></p>	<p>22. Je ne suis cadet de personne, je ne fais pas de puîné et je ne suis l'aîné de personne ; je ne suis ni le vassal ni le suzerain de personne ; je suis Homme-rapide, fils de Tonitruant.</p>
<p>23. <i>Nagiye i Buzégezége bwa ruguru kugeenza abo kwa baa máarúme ngo mbatoóze uruhiindu.</i></p>	<p>23. Le suis allé au Buzegezege septentrional chercher les survivants chez mes oncles maternels afin de les exterminer.</p>
<p>Ibyivugo bya Rúhaanga</p>	<p>Les autopenégyriques de Ruhanga</p>
<p>24. <i>Ruháanga ati : « Ndi Ruhaangaarabagabo, Nyir'imitaná, Nyir'imitavu, Nyir'imitaako natábaaye i Bunyoró n'í Bunyabuungo, niishe imbáka n'imoóndo, natábaaye i Buruúndi bwa Kiburúungu mpanyaga imitamu n'imiseengo ».</i></p>	<p>24. Ruhanga dit : « Je suis Celui-qui-affronte-les-braves, Possesseur-des-carquois, Possesseur-des-veaux, Possesseur-des-parures. J'ai guerroyé au Bunyoro et au Bunyabungo. J'ai guerroyé au Burundi, en région de Kiburungu, j'y ai razzié des troupeaux de vaches à robe brune et celles à robe brune tachetée de blanc.</p>
<p>25. <i>Baándashe iziuru nkiinga ijisho, baándashe umusayá nkiinga umusatsi.</i></p>	<p>25. On m'a tiré une flèche sur le nez et j'ai paré au moyen de l'oeil, on m'a tiré une flèche sur la joue et j'ai paré au moyen des cheveux.</p>
<p>26. <i>Natábaaye kwa Mpúmutí-umucunnyi nza mpéetswe ku mutaná, natábaaye kwa Músizi wa Rukoro nza mpéetswe ku muheto.</i></p>	<p>26. J'ai guerroyé chez Mpumuti-umucunnyi et je suis revenu porté sur un carquois. J'ai guerroyé chez Musizi fils de Rukoro et je suis revenu porté sur un arc.</p>
<p>27. <i>Natábaaye ku ndúurú nzana ubuhóro. Natábaaye ku mpuúndu nza nkómeretse. Niishooye ku iriba rya Cyiimam-agana.</i></p>	<p>27. J'ai accouru quand j'ai entendu des cris d'alarme et j'ai ramené la paix. J'ai accouru quand j'ai entendu des cris d'allégresse et je suis revenu blessé. Je me suis abreuvé au puits de Vaches-sont-saillies-par-centaines.</p>
<p>Ibisingizo bya Nyabiruungu</p>	<p>Les autopenégyriques de Nyabirungu</p>
<p>28. <i>Nyabiruungu bya Bígaragára, ní imaándwa y'í Gitáre cya Múziinge na Muriro, itáanga iziíndi kwaambara amabya nka Káriinga. Yavúgiye imubáandé iteera abari imusózi udutweenge.</i></p>	<p>28. Nyabirungu, fille de Bigaragara est l'esprit originaire de Gitare, près de Muzinge-lez-Muriro. Elle se pare avant les autres (officiants) comme <i>Karinga</i> se pare de testicules. Ses badinages dans la vallée font sourire les gens situés au sommet des collines.</p>
<p>Ibyivugo bya Kagoro</p>	<p>Les autopenégyriques de Kagoro</p>
<p>29. <i>Kagoro ati : « Ndi Ibaáre, Ibaanda, Murego, Ruhimá rwa Bayaanga, Nyamukamata-imitóozo-imiriinzi-ikagegema ».</i></p>	<p>29. Kagoro dit : « Je suis Kagoro, la Pierre-dure, Celui-qui-serre-de-près, Archer-à-l'arc-bien-tendu, Ruhima, fils de Bayanga, Celui-qui-se-saisit-des-hibiscus-faisant-pleurer-les-érythrinae. »</p>

<p>30. <i>Kagoro ni Shegenyá, Sharinyaanyá, Rujuujuubyantambara. Kagoro ka Gácubýá, Nyir 'úduiséenda umunaáni. Yícii-sha ukw'iburyó, ukw'ibumosó kukaambara imicuzo, akaba Rujajangiingo, arusha Nyamuúnsi guhuuta.</i></p>	<p>30. Kagoro est Turbulent, Disperseur-des-guerriers, Celui-qui-malmène-les-batailles, Kagoro, fils de Guerrier-qui-fait-cesser-les-combats, Celui-aux-huit-petits-piments, son bras droit lui sert à tuer tandis que son bras gauche se charge des dépouilles prises à l'ennemi. Celui-qui-brise-les-articulations, il tue plus vite que la Mort.</p>
<p>31. <i>Kagoro ni Twaangaángo twa Mpiimbanamuzaána, Nyamurwaana nk'áabaána akiivuna nk'ábagabo, akaba mweé-ne Nyankaka.</i></p>	<p>31. Kagoro est Twangange, fils de Mpimbanamuzana, Celui-qui-commence-par-combattre-comme-les-enfants-et-finit-par-s'y-prendre-comme-les-hommes, lui, fils de Nyankaka.</p>
<p>32. <i>Kagoro ati : « Ndi Rujamwá, Rujuujuubyaantaambara, Nyir 'imbáari, Nyir 'imbavu zaáremajwe n'impúizu ».</i></p>	<p>32. Kagoro dit : « Je suis Recruté, Celui-qui-malmène-les-batailles, possesseur de sticks de bois pointus, Celui aux côtes déformées par les habits en écorce de ficus ».</p>
<p>Ibyivugo bya Mugasa</p>	<p>Les autopanegyriques de Mugasa</p>
<p>33. <i>Mugasa ati : « Ndi uwa Gátema ka Ntooki, ndi Nyir 'ibiribú, Nyir 'ibirimbo, ndi Nyir 'imboró ingána iki-boombwe, nayikubise umunyáankáanda amaraánda akwiira inkabara ».</i></p>	<p>33. Mugasa dit : « Je suis fils de Coupeur et petit-fils de Bananeraies, Celui-dont-on-parle-avec-éloges Richement-vêtu, Possesseur d'un pénis aussi gros que la plante <i>ikibombwe</i>, j'en ai frappé une femme et ses entrailles se sont répandues dans ses haillons ».</p>
<p>34. <i>Ati : « Ndi Nyamutabaataba, ndi Nyamuteengura imisózi nk'amakoombe. Butuyú ní uwa Mugasa, Busizoóri ní uwa Mugasa, Rwakarengwa ní uwa Mugasa ».</i></p>	<p>33. Il dit : « Je suis Enfouisseur, je suis Celui-qui-fait-s'ébouler-les-collines-tels-les-mâles-adultes (qui s'y affrontent). Butuyu est fils de Mugasa, Busizori est fils de Mugasa, Rwakarengwa est fils de Mugasa ».</p>
<p>35. <i>Ati : « Ndi Cylisasiramúseényi, Cyiyorosamuvumba, ndi impfiizi yó mu basaáre. Nyabároongo yari akagéénde, ndayiteengagura, nyihiindura ingeri, nkamata inyaanja nk'iimyáaniko ».</i></p>	<p>35. Il dit : « Je suis Celui-qui-s'étend-sur-le-sable, Celui-qui-se-couvre-d'eau-tourbillonnante, je suis le taureau géniteur parmi les piroguiers. Nyabarongo n'était qu'un petit ruisseau, j'en ai creusé le lit profondément et l'ai transformée en une grande rivière. Je saisis l'eau des lacs comme on saisit les récoltes étendues au soleil ».</p>
<p>36. <i>Ati : « I Gisaká ndatikiza, i Buruúndi ndatikiza, i Bunyabungo ndatikiza, ndi umukwé w'úmwaámi. Nimuumpé cyaanwá cyaanjye, nyikacágure, n'úumwíirenguro waanjye, n'umígarama wáayo. Mu Rwanda ngeendamó amáampo-roompóro ».</i></p>	<p>36. Il dit : « Au Gisaka, je détruis tout, au Burundi, je détruis tout, au Bunyabungo, j'en fais autant, je suis le gendre du roi. Donnez-moi le bouc mien que je le déchire à belles dents, et la bière mienne, et l'homme qui en est chargé. Au Rwanda, je marche tranquillement ».</p>
<p>Ibyivugo bya Nyakiriro</p>	<p>Les autopanegyriques de Nyakiriro</p>
<p>37. <i>Nyakiriro ati : « Ndi Nyakiriro cya Gaaju, umwaámi w'imaándwa n'ábagaabo, imaándwa y'i Gitáre cya Múziinge na Muriro. Natéeye Rubiito Umunyoró yáagomye, ndamunyaga ndamuriimbura, Ryangombe araangororera ».</i></p>	<p>37. Nyakiriro dit : « Je suis Nyakiriro, fils de Gaju, l'élite des esprits <i>Imandwa</i> et des guerriers. L'esprit originaire de Gitare, près de Muzinge-lez-Muriro. J'ai attaqué Rubito le <i>Nyoro</i> qui s'était rendu rebelle, je razziais tous ses biens et l'exterminais lui et les siens. Ryangombe me récompensa pour cela ».</p>
<p>Ibyivugo bya Máshirá</p>	<p>Les autopanegyriques de Mashira</p>
<p>38. <i>Mashirá ati : « Ndi Rushimutamugabo, ndi uwa Nkúba ya Sábugabo ».</i></p>	<p>38. Mashira dit : « Je suis Tueur-de-guerriers-par-surprise, je suis le fils de Tonnerre et petit fils de Celui-à-qui-la-puissance ».</p>

2.2. Le texte du chant *Ikigwi*

Ce chant se chante sans refrain.

Texte en kinyarwanda	Traduction en français
1. <i>Umwuumba yeé, umwuumba³ ní uwá Múhuungwe.</i>	1. L'arbre <i>umwuumba</i> donc, l'arbre <i>umwuumba</i> est en région de Muhungwe.
2. <i>Eesé maándwa muri impéenda, kaánda n'éjó muzaampeenda.</i>	2. Ô officiants ! Vous êtes nombreux, demain vous me mentirez encore.
3. <i>Ikináni cy'ábasízi, Ryaángoombe, kwa Mboonyi ya Mbúga.</i>	3. Au Lieu-dit Résistant, en région des poètes dynastiques, ô Ryan-gombe, chez Mboonyi, fils de Mbuga !
4. <i>Dore i Yáraambá, dore i Yáraambá ndóra Buhuunga.</i>	4. Voici Yaramba, voici Yaramba d'où mon regard porte sur Buhuunga.
5. <i>Ntaa mutúurano w'ágahíye, agahíye kagira impfáané.</i>	5. On ne peut rester longtemps à côté de ce qui est cuit, ce qui est cuit disparaît vite ⁴ .
6. <i>Hiingá nseezére ku rukiúndo, kaánda urwáango rugira imvaano.</i>	6. Que je dise au revoir à l'amitié, car il y a un motif de haine.
7. <i>Agacumá kagira urwáango, urwáango rugira imvaano.</i>	7. Laalebasse contient la haine, et la haine se trouve une cause ⁵ .
8. <i>Maziná yamáze inká amaziri, urwáagwá ní rwó ruyáama.</i>	8. Mazina, ô toi qui as levé les interdits inhérents aux vaches ! La bière de bananes est comme la bière de sorgho non encore fermentée.
9. <i>Umwuumba reeró maáma, kaánda umwuumba ní uwá Múhuungwe.</i>	9. L'arbre <i>umwuumba</i> donc, l'arbre <i>umwuumba</i> est en région de Muhungwe.
10. <i>Ukó ikubíta umutégo isuunzu, kaánda bwaacyá ikawúsubiira.</i>	10. Il (l'officiant) fait trébucher la coiffe rituelle et il recommence le lendemain.
11. <i>Kaánda imaándwa ibáandwa akajijí, ubwó bucyá iraryá indyeryeeri.</i>	11. L'officiant qui officiera en hésitant, au petit matin, il mangera des petits pois ⁶ .
12. <i>Ubwó bucyá iraryá indyeryeeri, kaánda injegereri zítabuzé.</i>	12. Au petit matin, il mangera des petits pois, alors que les haricots ⁷ ne manquent pas.
13. <i>Wiihogóra uwa máawe, kaánda ntáa muhogó wariye.</i>	13. Ne te fatigue pas la gorge, ô mon frère, tu n'as pas mangé de gosier ⁸ .
14. <i>Ntaa muhogó wariye, uwa Rukara na Rúbaámba.</i>	14. Tu n'as pas mangé le gosier de Taureau à robe noire, ni celui de Taureau à robe noire tachetée de blanc.

3 *Umwuumba* : arbre de forêt qui fournit du bois d'oeuvre, soit le *Prunus africana*, de la famille des Amygdalacées. Un récit de légende le présente comme arbre tutélaire de la dynastie des rois du Bugara, au nord du Rwanda.

4 Il est difficile de résister à ce qui est cuit, autrement dit à la nourriture et à la bière.

5 Laalebasse : métonymie pour la bière. L'ivresse engendre les querelles auxquelles on cherche une cause (sans la trouver).

6 Il mangera des petits pois : les petits pois, méprisés par les officiants, ne font pas partie des plats rituels au cours des séances de célébration du culte. Ceci veut dire qu'il cessera d'officier.

7 Au contraire des petits pois, le plat de haricots est au centre de la nourriture consommée par les officiants.

8 L'officiant qui mangerait la gorge d'une bête sacrificielle sans que celle-ci soit sa part de viande rituelle aurait la voix enrayée.

15. <i>Nimubaandwé maándwa, cyo báandwa, aho reeró.</i>	15. Officiez donc, ô officiant, officie donc !
16. <i>Zirabaandwa zikomeje, zirabaandwa zishize icyiira.</i>	16. Ils (officiants) officient avec conviction, ils officient avec entraînement.
17. <i>Baandwa Binégó, báandwa Kagóro.</i>	17. Officie, ô Binego, officie, ô Kagoro !
18. <i>Baandwa Nyabirungu, nimubaandwé maándwa.</i>	18. Officie, ô Nyabirungu, officiez donc, ô vous officiants !
19. <i>Zaárabáanzwe reeró, aho kaánda ga zaárabáanzwe !</i>	19. Ils ont officié, ils ont donc officié !
20. <i>Aho ga mu Butáansiinda, ubwa Kigoma na Múyaánge.</i>	20. Au Butansinda, près de Kigoma-lez-Muyange.
21. <i>Zaárabáanzwe, zaárabáanzwe reeró, aho ga mu Nkómero za Múramá na Muyaga.</i>	21. Ils ont officié, ils ont officié à Nkomero, près de Murama-lez-Muyaga.
22. <i>Aho ga zaárabáanzwe i Ndúga ngari ya Gisari na Kibaanda.</i>	22. Ils ont donc officié dans le vaste Nduga, en région de Gisari-lez-Kibanda.
23. <i>Huumurá ga maáma, huumurá nyagúhuumurizwa.</i>	23. N'aie pas peur dis, n'aie pas peur, ô toi qui es digne d'être tranquillisé !
24. <i>Huumurá rugorí rw'ábabyéeyi, rwaambáye urweéra mu nda !</i>	24. N'aie pas peur, ô Couronne-de-maternité-des-mères, ô toi qui portes une enfilade de perles blanches autour des reins !
25. <i>Gukúumbura sí ukujyaana ; naakuumbúye naagiiye, mu mataaba ya Mpiungwe, kwa Rútarekázisoonza.</i>	25. Souffrir de l'absence de quelqu'un, ce n'est pas partir avec lui. S'il m'arrivait d'avoir la nostalgie de quelqu'un, je m'en irais sur les plateaux de Mpungwe, chez Celui-qui-rassazie-les-officiants.
26. <i>Ziragwa iroóro nk'izaáriye indoóro. Ziravúga izéenezéene nk'izaáguze intaama.</i>	26. Ils somnolent comme s'ils avaient mangé de la pâte d'éleusine gâtée. Ils parlent paresseusement comme s'ils étaient des moutons.
27. <i>Cyo nimushyiré mu gituúza, igituúntu kigira abatiindi, mukuundé muhaabwé umuhogó w'indáhogóra ; muri inkoro.</i>	27. Chantez de la poitrine <i>igituza</i> , celle dite <i>igituntu</i> est propre aux gens inféquentables. Ainsi vous recevrez le gosier, part qui revient à ceux qui ne se fatiguent pas la voix ; vous êtes des virtuoses.

9 *urwera* : couleur blanche, couleur favorable de la ceinture qui ceint le centre de la vie.

2.3. Le texte du chant *Ireng*

Texte rwandais	Traduction en français
<p>1. <i>Ukuumbúre tugeendé nyamúkuumbuza umwáana iwaábo, uíta-girá iwaábo agakuumbura itoongo. Enda ngwino nkwiyerekere Byuúngura bya Ruhinda.</i></p>	<p>1. Nous partons, ô Nostalgie, toi qui fais qu'un enfant souffre de l'absence de ses parents et que l'orphelin regrette les ruines de la maison familiale. Viens, ô Fortune, fille de Tonitruant.</p>
<p>2. <i>Kaánda waándaaje i Nyáweéra mwaa Ngwije háriya weé ! Rusásira-abató rwa Mutuganyi umutúgarúgaámba uri imaanzi, uri imaanzi Rwaabúunga.</i></p>	<p>2. Et tu m'as fait passer une nuit à Nyawera, là-bas chez Ngwije, ô Toi-qui-prépare-le-lit-pour-les-jeunes, fils de Mutuganyi, tu es un brave, tu es un brave et un géant.</p>
<p>3. <i>Huuma maáye weé, naráhuumye ndahaaga mu kigarama cya Huuye kabiri gatatu, naráhuumye ndahaaga mu Rureenda na Nyarureenda.</i></p>	<p>3. Pousse le cri (d'un esprit <i>imandwa</i>), ô maman ! J'ai poussé le cri et je me suis rassasié sur les plateaux de Huuye, deux fois trois fois, j'ai poussé le cri et je me suis rassasié à Rurenda, près de Nyarurenda.</p>
<p>4. <i>Maáma ga nyamútumwa kamwé ukaazana tubiri kó waázanye imvaánge y'ámakóma n'ity'ámamera, ukaampa umukényero n'úmwiteero, yeé, hayiii !</i></p>	<p>4. Allons maman, toi qu'on envoie chercher une chose et qui en amènes deux, tu as amené un mélange de sorgho non trempé et du malt, et tu m'as donné un pagne à porter aux hanches et un autre à porter en bandoulière, eéé, hayiii !</p>
<p>5. <i>Nkuumbúre ngeendé maá, nkuumbúre ngeendé, naakuumbúra naageenda maáma Umutoobe, maá, ayiii !</i></p>	<p>5. Que je souffre de l'absence (de quelqu'un) et que je m'en aille, que je souffre de l'absence et que je m'en aille, si j'en souffrais je partirais, moi le Tsobe, maman, ayiii !</p>
<p>6. <i>Nkuumbúre ngeendé, naakuumbúye naagiye mu mataaba ya Nyaruhengeri háriya kwa Siimuvúga nzaamuvumba Rutiivú-gira-ku-muvumba na wó umuvuúmbi wáaramutse, maáma, igire kabiri !</i></p>	<p>6. Que je souffre de l'absence (de quelqu'un) et que je m'en aille, si je souffrais je m'en irais sur les plateaux de Nyaruhengeri, là-bas chez Celui dont je ne médis pas pour qu'il me donne de la bière, Celui qui ne clame pas son autopropanégyrique en vain, alors que la pluie n'a cessé de tomber depuis le matin, ô maman, ressers-moi !</p>
<p>7. <i>Baa nyáampiinga batetère mu rugoogo rwa nyokobuja wazánye Havugimána mu rugoogo rwa nyokobuja, nyamúrimira kurima, abatiindi bárimira kuungaburira.</i></p>	<p>7. Que les jeunes filles s'amuse dans l'enclos de ta maîtresse, tu as amené Havugimana dans l'enclos de ta maîtresse, ô toi qui cultives égoïstement tandis que les pauvres cultivent pour me nourrir.</p>
<p>8. <i>Maáma weé, zishe Nyirámuréma wa Mukozi zimucuza im-báka n'imoóndo zibyaambika Nyiraryáangoombe rya Mukanya urumúgera ku bireenge, Ryaángoombe rya Mukanya.</i></p>	<p>8. Ô maman, les officiants ont tué Nyiramurema rejeton de Mukozi, ils lui ont enlevé la peau de chat doré et celle de serval qu'il portait et en ont vêtu jusqu'aux pieds Nyiraryangombe, fille de Mukanya, ô Ryangombe, rejeton de Mukanya.</p>
<p>9. <i>Nkuumbúre ngeendé maáma, naakuumbúye naagiye, Ryaángoombe, mu mataaba ya Kibabara háriya, haávuuye Nda-bacékure kwa Káyuúmba, ayiii !</i></p>	<p>9. Que je souffre de l'absence de quelqu'un et que je m'en aille, ô maman ! Si je souffrais de cette absence, je m'en irais, ô Ryangombe, là-bas sur les plateaux de Kibabara d'où est venu Ndabacekure, fils de Kayumba, ayiii !</p>
<p>10. <i>Yeéwe ga baa Séerukanuramáaso, yeéwe ga baa Nyirarukánuramáaso, yeémwe bakoóbwa bari aha, yeémwe ga bagoré ba Ruhinda, háyiii !</i></p>	<p>10. Ô vous garçons et filles qui écarquillez les yeux, ô vous filles qui êtes ici, ô vous femmes de Ruhinda, hayiii !</p>
<p>11. <i>Nkuumbúre ngeendé Rwaábira rwa Biraamba, nkuumbúre ngeendé mu mataaba ya Múshoongi háriya kwa Gashumba, umwáana wa Mbwaána, ayiii !</i></p>	<p>11. Que je souffre de l'absence de quelqu'un et que je m'en aille, ô Rwa-bira, fils de Rwabiramba. Que je souffre et que je m'en aille sur les plateaux de Mushongi, là-bas chez Gashumba, fils de Mbwana, ayiii !</p>
<p>12. <i>Mu butaáyu bwa Múbuumbano wahákuuye umweéneene w'úmweeraanda yaviúye ku maankooombokoombu umugoré n'úmugabo báanganiye ku muvíuko, Byiibura bya Ruhinda.</i></p>	<p>12. Sur le lieu dénudé de Mubumbano, tu as capturé une jeune personne élancée et pure. Ses parents s'étaient haïs à cause de sa naissance, ô Byiibura, rejeton de Ruhinda.</p>

13. *Erega Nyamúgeenda akamáangamaango yáanga akanéguro ka rubaanda, Ngeendo yanániye ingiĩmbi akaba umukoóbwa wa Bahigira, maáma !*

14. *Dore Kibero-cy'impúuga kirushá impuúzu kunógeera, maáma ! Mbavu z'ábakámyi zitavuná urutára, akaba umuraáza wa Rwáandaánga.*

15. *Maáma ga Nyamúhurura-báhuunga, kó zaárimó Binégo bya Kajumba, iti : « Ndaaje Binégo bya Kajumba, ndi Rutukuzambuga, kaánda ndi Rukarabankaba, ndi Binégo bya Kajumba. Niishe maarúme nsangira na maama, háyiii ! ».*

16. *Kó zaárimó Nyabiruungu bya Bígaraára. Yaámurije imubáandé abaári imusózi ibiiciisha udutweenge, ngo iraháaye Biriindanzigo bya Nyákanyeri, háyiii !*

17. *Nkuumbúre ngeendé, naakuumbúye naagiye, naakuumbúye naagiye mu mataaba ya Sáahéra háriiya, jyeewé nahákuiye imbaángikane, maáma !*

18. *Erega síimvugá mbéeshya, háyiii ! háyiii ! Ndaarúre, imiĩnsi iraraamba, maá !*

19. *Yeémwe ga bakoóbwa b'úrugiuro ! Mbabáre niigireénte, erega bakoóbwa mbabáre niigireénte ? Nyamwícura ubwéenge ubuúndi búri muu nda, Buményi bwa Kumenya weé, uramenyere abaánda ntiwimenyere.*

20. *Gukúumbura síukugeenda, gukúumbura sí ukugeenda, naakuumbúye naagiye ku Nkubi háriiya, maáma, háyiii !*

21. *Kó zaarimó Ruháanga rwa Mirimo, maáma weé. Ruháanga ruhaangára abiigejeje. Ati : « Ndi urugogó, ndi urugogomeram akoombe rwa Kirimamakuza » diii, maáma ! Iyo ní Ruháanga rwa Mirimo.*

22. *Kó zaári mó Nyarikoónjaange Inkoónjo weé, nyirabuja w'íizo maándwa, háyiii !*

23. *Maáma weé, huumurá ga, huumurá nyagúhumurizwa, húmurá rugorírw'ábabyéyi rwaambáye urweéra muunda.*

24. *Huumurá nyakúumpa weé, niitwa Rutatira-abató rwa Mutuganyi umutúgarúgaamba. Niĩmanyi inká z'úmukoóbwa zishaaka abaganizi, maáma háyiii ! háyiii !*

25. *Sé mbabáre ngiréente maáma, maáma Nzovú y'íkirengá kireekire nayimanukanye mu mataaba ya Kibabára háriiya, maáma weé, maáma, ayiwe, ayiwe, eéé.*

13. Ô Toi qui te dandines avec nonchalance, sans souci des critiques des gens, démarche qui a surpassé celles qui ne peuvent l'imiter, elle la fille de Bahigira, ô maman !

14. Voilà donc Cuisse-marbrée, plus douce qu'un pagne de ficus chamoisé, ô maman ! Corps-léger qui ne pèse pas sur la couche, elle est la femme de Rwandanga.

15. Hé, ô Toi qui te dépêches aux combats alors que d'autres s'enfuient ! Il y a parmi les officiants Binégo, fils de Kajumba qui dit : « Me voici Binégo, fils de Kajumba, je suis Celui-à-lance-rougie et aussi Celui-qui-se-lave-les-mains-dans-le-sang, je suis Binégo, fils de Kajumba. J'ai tué mon oncle maternel et j'ai partagé mes repas avec ma mère, hayiii ! »

16. Il y avait parmi les officiants Nyabirungu, fille de Bigaragara. Nyabirungu a donné de la voix au fond de la vallée et ceux qui étaient aux sommets des collines éclatèrent de rire, disant : « Elle recommence, Celle-qui-fait-face-aux-vendettas, la fille de Nyakanyeri, hayiii ! ».

17. Que je souffre de l'absence (de quelqu'un) et que je m'en aille. Si je souffrais ainsi, je m'en irais sur les plateaux de Sahera que voilà, d'où j'ai ramené deux cadeaux, ô maman !

18. En fait, je ne raconte pas des mensonges, hayiii ! hayiii ! Il est temps que je veille, les jours sont longs (ou lents ?) à s'écouler, ô maman !

19. Ô vous jeunes filles, mes amies, si je souffre, que faire ? Si je souffre, que faire ? Ô Toi-qui-dévoile-une-partie-de-l'intelligence-alors-que-l'autre-reste-cachée. Ô Debut de connaissance ! Que tu connaisses pour les autres et non pour toi-même .

20. Souffrir de l'absence de quelqu'un ne veut dire se mettre en route (pour le rejoindre), sinon je partirais pour Nkubi que voilà, ô maman, hayiii !

21. Il y avait parmi eux (esprits) Ruhanga, fils de Mirimo, ô maman ! Il affronte ceux qui s'exposent. Il disait : « Je suis le costaud, je suis l'assaillant des mâles adultes, fils de Guerrier-qui-pulvériser-les-lances », dis, ô maman ! Celui-là est Ruhanga, fils de Mirimo.

22. Il y avait parmi eux Nyarikonjange, (l'esprit) Nkonjo, la maîtresse de ces esprits, hayiii !

23. Ô maman ! Sois tranquille donc, sois tranquille, ô toi qui es digne d'être tranquillisée, couronne de maternité des mères, toi qui portes une ceinture (de perles) blanche autour des reins.

24. Sois tranquille, ô toi mon bienfaiteur, je m'appelle Éclaireur-des-jeunes, fils de Celui-qui-accule, serrant de près les guerriers ennemis. J'ai défendu les vaches d'une jeune fille qui étaient attaquées par des peureux, ô maman, hayiii ! hayiii !

25. Hé ! Si je souffre, que faire ô maman ! J'ai reçu un éléphant (une vache) de très grande taille que j'ai emporté, descendant les plateaux de Kibabara que voilà, ô maman ! maman, hayiii ! hayiii !

ANNEXE III

LA LANGUE DES *IMANDWA*

1. ESQUISSE LINGUISTIQUE

Dans cette esquisse de présentation de la langue des *Imandwa* et dans les glossaires qui suivent, tous les mots rwandais employés dans le texte sont en gras. Leur traduction est entre guillemets. Les mots difficiles à traduire sont repris dans les glossaires. Dans ces glossaires, on trouve aussi la détermination scientifique des plantes, telle qu'elle a été proposée par M.G. Troupin, ancien chercheur en botanique à l'Institut national de Recherche scientifique (INRS) de Butare, Rwanda. Si malgré les efforts déployés pour décrire un objet du culte l'idée n'est pas nette, on se référera aux croquis d'Arnoux (1912-1913) ou de Pauwels (1958).

1.1. Tonalité

Longueur

Une voyelle brève équivaut à une more¹ et est notée par une lettre simple. Une voyelle longue comprend deux mores et est notée par une voyelle redoublée.

Hauteur

Les voyelles hautes et complexes sont notées par un signe diacritique. Le signe qui indique le ton haut est celui qui note l'accent aigu français, que nous retrouvons aussi dans la notation tonale employée par le Dico Coupez *et al.* (2005). Compte tenu des facteurs précités, il existe six types de voyelles :

- a) une voyelle basse et brève comme dans **Kagoro** (esprit du culte) ;
- b) une voyelle basse et longue comme dans **Gaaju** (personnage du culte) ;
- c) une voyelle haute et brève comme dans **Binégo** (esprit du culte) ;
- d) une voyelle complexe descendante comme dans **byóose** (adjectif) : (tous : ex. toutes les choses) ;
- e) une voyelle complexe ascendante comme dans **Umuzaána** (esprit du culte)
- f) une voyelle complexe haute. Cette voyelle est rare. Elle se rencontre dans très peu de mots grammaticaux.

Ex. : **abatúúje** « ceux qui ne sont pas venus ». Au point de vue de l'articulation, une voyelle complexe s'assimile à une voyelle accentuée dans certaines langues étrangères.

N.B. Une voyelle qui précède une haute, une descendante ou une complexe haute est attirée vers le haut et se réalise comme suit :

- a) une voyelle basse et brève se réalise sensiblement haute ;
- b) une voyelle basse et longue se réalise montante ;
- c) une voyelle descendante devient haute et longue.

En ce qui concerne l'intonation dans les textes, celle-ci a été notée suivant les schèmes généraux des usagers de la langue, à savoir la suspension, la pause déclarative, l'interrogation et l'exclamation. Nous avons, par besoin de simplification, omis la notation de tous les autres types d'intonation. Quant à la traduction, elle se veut semi-littérale. Les noms élogieux et les noms allusifs sont traduits dans la mesure du possible. Leurs éléments constitutifs (que sont les mots) sont unis par un trait d'union. On notera aussi que certains mots et expressions rwandais n'ont pas d'équivalent en français, de sorte qu'ils exigent une normalisation de traduction.

La langue du culte des *Imandwa* se dit **urukonjo** (-*koónjo*-). Le préfixe **-ru-** de ce substantif réfère au terme *ururimi* (-*rími*) : langue en tant qu'organe buccal ou « le parler ». Le thème dérive du radical verbal **-kóonj-** « déformer ». Le sens du mot ainsi formé est « un parler déformé ». En effet, les usagers de ce parler n'intro-

¹ Une more est une mesure de quantité vocalique.

duisent pas de nouvelles unités lexicales. Ils procèdent par substitution d'unités ordinaires dans la majeure partie des mots. Ils substituent en outre des phonèmes à d'autres, emploient des morphèmes et des tours syntaxiques impropres au langage ordinaire, et recourent à des distorsions diverses du même langage. Ces distorsions, tantôt régulières, tantôt irrégulières, sont souvent originales.

Outre ces procédés par déformation et par substitution, le lexique de la langue des *Imandwa* est enrichi par des emprunts aux autres parlars locaux et aux idiomes étrangers ainsi que par le recours aux archaïsmes. Le répertoire de mots et les phrases usuelles indiquées dans ce travail attestent l'existence de cette langue. L'index français rend compte des notions exprimées par le parler des *Imandwa*.

1.2. Phonologie

Les substitutions de phonèmes les plus fréquentes, dont plusieurs introduisent une articulation (pré-palatale) relativement rare dans le langage normal sont les suivantes :

a) /**ky**/ : consonne affriquée pré-palatale sourde, orthographiée **cy** pour /**c**/ : consonne fricative pré-palatale sonore.

Ex. **abacyúku** pour *igicúku* « minuit, pleine nuit » (avec substitution de classe) ;
gucyukura pour *gucukura* « creuser ».

b) /**gy**/ : consonne fricative palatale sourde, orthographiée **gy** pour /**z**/ : consonne fricative pré-palatale sonore. Il en résulte l'introduction du phonème /**gyw**/, orthographié **jyw**, qui est très rare dans le langage normal.

Ex. **umushyujyi** pour *umusuzi* « pet » ; **gusabirijya** > **gusabirijywa** pour *gusabiriza* : mendier.

c) /**nj**/ : consonne nasale palatale sonore, orthographiée **ny** pour /**m**/ : consonne nasale bilabiale sonore), uniquement devant une voyelle antérieure.

Ex. **gukónyereka** pour *gukómereka* « être blessé » ;
gutányira pour *gutámira* « porter à la bouche ».

d) /**sy**/ : consonne fricative prépalato-alvéolaire sourde, orthographiée **shy** pour /**s**/ : consonne alvéo-dentale sourde et substitution de l'unité augment-préfixe **i-ki** par l'unité **a-ba**.

Ex. **abashyírúrá** pour *igishírúrá* « braise ardente ».

e) /**m**/ et /**ny**/ (consonnes nasales sonores) pour /**h**/ (consonne gutturale sourde).

Ex. **umumogó** pour *umuhogó* « gorge » ;
kunyémba pour *guhémba* « récompenser ».

f) Outre ces substitutions courantes, on en trouve d'occasionnelles.

1.3. Morphologie

Le procédé par substitution morphologique relève de la dérivation.

Emploi de la classe 2

La classe 2 est généralement substituée à la classe propre du substantif sans modification de sens.

Ex. **abaguru** pour *ukuguru* « jambe » ;

abasogi pour *isogi* « Gynandropsis gynandra » (légume).

Dans le corpus des substantifs ainsi formés, nous ne retiendrons que ceux qui ont un emploi fréquent.

Introduction d'un morphème

On introduit un suffixe ou un syntagme de suffixes dans une forme verbale, soit par addition, soit par substitution.

Ex. *k-úmv-ang-a* pour *k-úmv-a* « goûter » ;
ku-sab-irijyw-a pour *ku-sab-a*, /k/ étant réalisé en /g/ : *gu-sab-a* « demander » ;
ku-ram-ang-a pour *ku-ram-uk-y-a*, /ky/ étant réalisé en /ts/ : *kuramutsa* « saluer ».

Dérivation nominale à partir des thèmes nominaux

La dérivation nominale à partir des thèmes nominaux se fait par la préfixation. On remplace le préfixe du substantif ordinaire par celui du substantif de la langue des *Imandwa*. La référence au mot remplacé est marquée par la reprise de son préfixe dans la formation du mot nouveau.

Ex. *ubúuki* « miel » donne *ubu-núúna* « le (miel) bon ». (cf. *kunúuniira* « sucer continuellement ce qui est bon au goût » ;
inká « vache » donne *in-nyigínya* (*inyigínya*) « la propriété (du clan) des *Nyiginya* » ;
umugabo « mari » donne *umu-rago* (*umurago*) « la (homme) natte ».

Dérivation nominale à partir de radicaux

La racine ou le radical verbaux (s'adjoignant de temps en temps des suffixes divers) prend une terminaison déverbativité et s'emploient comme des substantifs. L'emploi de pareils substantifs ne diffère pas de l'emploi de substantifs formés à partir des thèmes nominaux.

Ex. *umutsíma* « pâte » donne *u-mu-bonány-a* (*umubonánya*) : ce qui favorise les bonnes relations ;
umutwaáre « chef » donne *u-mu-twaárw-a* (*umuuntwaárwa*) : celui qui est sous les ordres (de qu'un d'autre) ici : procédé antinomique ;
imaándwa « officiant du culte » donne *i-n-teémbw-a* (*inteémbwa*), du verbe *gu-téembw-a* : célébrer le culte de Ryangombe ;
amatá « lait » donne *a-ma-vurúg-e* (*amavurúge*) « le (lait) fouetté ».

Noms composés et noms complexes

a) Un petit nombre de substantifs composés fait partie de notre répertoire.

Ex. *ingwe* donne *inyambara* / *abaámi* > *inyáambarabáami* (*-ámbara -áami*) « léopard » : ce (peau de léopard) que portent les rois (profanes et rituels) ;
umutsíma donne *umuhama* / *innyo* > *umuhamannyo* (*-hama -nnyo*) « pâte » : ce qui reste dans l'anus.

b) La morphologie du nom dans cette langue recourt de temps en temps à l'usage des préfixes onomastiques *-aa-*; *-áa-* ou *-nya-*, et donne lieu à des substantifs complexes.

Ex. *rwaagakuungu* (*-aagakuungu*) « chien » : le sans cornes ;
káamwooyo (*-ámwooyo*) « cour arrière » : ce qui a l'anus (l'expression tient de l'insulte) ;
umunyainkáanda (*nyáankáanda*) « la femme » : Celle au pagne en peau de vache.

Changements divers

Suppression de tonèmes et addition d'un élément.

Ex. *amáaso* « yeux » donne *amaasongo* (*-soongo*).

1.4. Lexique

Substitution de termes à partir de la langue rwandaise normale

a) Comparaison

Ex. *umuseényi* « sable » pour *umúunyu* « sel » (le sel et le sable sont tous les deux granulés) ;

umuvuba « soufflet » pour **izúuru** « nez » (il y a une certaine similitude entre la forme du nez et celle du soufflet, par leurs ouvertures où passe l'air) ;

kugaba « concéder » pour **guhá** « donner » (normalement, le terme *kugaba* s'emploie dans le sens d'un suzerain faisant cadeau à un vassal).

b) Métonymie

Ex. **amafúro** « mousse » pour **amatá** « lait » ;

iraanda « espèce de colocase » pour **iteke** (terme générique) « colocase » ;

umukuza/kuzo «alebasse ou gourde à col étroit » pour **uruuho** (terme générique) «alebasse » ;

umushaari «bière aigre » pour **urwáagwá** «bière de bananes ».

c) Insulte

Ex. **umwaáku** «malchance », insulte pour **umwaámi** «roi ».

d) Sobriquet

Ex. **biigumiye-ivure** «on est resté au coin du lit près de la paroi de la maison », sobriquet pour **uruhiinja** «bébé ».

e) Substitution par évitement verbal

L'évitement verbal qui nous intéresse ici consiste à remplacer, par respect, le nom des beaux-parents, par exemple, ou un élément principal de ce nom par un autre terme. Certains de ces mots sont passés dans la langue des *Imandwa*.

Ex. **ishuúbebe**, évitement pour **ihené** «chèvre ».

f) Termes propres au roi

Ex. **kwíibiikiira** pour **gusiinziira** «dormir ».

g) Termes rituels

Ex. **icyuugururagasani** pour **ikibónobóno** «ricin ».

h) Vocabulaire poétique

Ex. **umuroónko** pour **umuheto** «arc ».

Emprunt aux dialectes locaux

a) Dialecte des Rera (-réera), au nord du Rwanda

Ex. **igisobáne** pour **igiteebo** « panier tressé au moyen de lamelles ou de branchages ».

b) Dialecte des Twa à l'orée des volcans au nord du Rwanda

Ex. **ubunuúna** pour **ubiúuki** «miel ».

Emprunt aux langues étrangères

a) Langue ruundi (-ruúndi)

Ex. **igikuunga** pour **igicumá** «alebasse ».

b) Langue kiga (-kíga)

Ex. **igitakura** pour **ikijumba** «patate douce ».

c) Langue nyoro (-nyoró)

Ex. **gutakura** pour **guhiinga** «cultiver ».

d) Langue gaanda (-gáandá)

Ex. **umushayija** pour *umugabo* « homme ».

e) Langue hunde (-huunde)

Ex. **umukári** pour *umugoré* « femme ».

1.5. Archaïsmes

L'adjectif -re

L'emploi redoublé de l'adjectif **-re** est l'aboutissement d'une évolution à partir de l'ancien emploi simple. Cet emploi est attesté dans les toponymes **Nyakare**, **Nyarure**, **Nyamure**, **Mugandamure**, et dans l'adverbe **kare**. Il apparaît également dans le poème dynastique **Baantumye kubáza umuhigo**, composé par Nyabiguma, sous le règne du roi Cyirima Rujugira, au XVIII^{ème} siècle de notre ère. Nous y trouvons le fragment suivant d'un passage : **baa mikako mire** « ces gens-là aux longs bandeaux de tête ». Dans la langue des *Imandwa*, cet emploi est conservé dans l'autopanegyrique de l'esprit Umurengetwe, au passage qui dit : « **Rukángura rure !** » « Ó Réveilleur élancé ! »

Les mots locatifs inzé et umu

Les mots locatifs **inzé** et **umu** ont évolué en **haanzé** et en **aha** dans la langue rwandaise normale. La langue des *Imandwa*, quant à elle, les emploie encore comme tels dans certains tours syntaxiques.

Ex. **Inzigo inzé ababaándwa mu nzu umu !** « Profanes, dehors ! adeptes, dans la maison, ici ! ».

1.6. Termes dont l'origine est attestée par la linguistique comparative

Ex. **umwoóto** pour *umuriro* « feu » (figure métaphorique : *umwoóto*, ce près de quoi on se chauffe).

1.7. Ordre de conjugaison

De façon plutôt rare, on substitue à l'ordre affirmatif l'ordre négatif.

Ex. **nyaaramó hataboná** « pisse dans le feu pour qu'il fasse noir » pour **atsamó haboné** « attise le feu pour qu'il fasse clair ».

2. RÉPERTOIRE DES TERMES DE LA LANGUE DES *IMANDWA*

Le répertoire suivant est loin d'être exhaustif. Une enquête fouillée pourrait l'enrichir. La liste de ce répertoire est alphabétique à partir des radicaux et des thèmes. La raison en est que les préfixes du rwandais sont très variables, sans pour cela en modifier profondément le sens. Cette disposition nous évite de répéter plusieurs fois un même mot. Les préfixes des mots et la terminaison des infinitifs sont présentés en lettres normales. Le reste des entrées est présenté en grasses. L'équivalent rwandais est entièrement présenté en grasses. La traduction française des entrées exige souvent un commentaire. Aussi bien le vocabulaire que nous allons parcourir et les phrases proposées ci-dessous nous donnent un aperçu de ce langage, secret, non compréhensible par le profane. C'est un langage habillé de voile, obtenu par la manipulation évoquée plus haut. Par moments, ce voile masque la crudité des mots et par d'autres l'accentue. Ce langage est plein d'images du corps (organes sexuels, anus et fesses), du manger et du boire, de la satisfaction des besoins naturels, selon le principe de la vie matérielle et corporelle, images que Bakhtine (1965), commentant l'oeuvre de Rabelais, appelle le « réalisme grotesque » et dont le trait marquant est le rabaissement ou « le transfert de tout ce qui est élevé, spirituel, idéal et abstrait vers le plan matériel et corporel, celui de la terre et du corps dans leur indissoluble unité ». À ces traits, on peut ajouter la scatologie déjà évoquée, si fréquente aussi dans le langage des *Imandwa*. Notons que les phrases et expressions qui suivent ne sont qu'une illustration limitée de ce langage.

A

kaabuzuútu pour *kaamberé* « hutte principale ». Litt. : « lieu aux anus ». Dans cette hutte, on y reçoit des gens qui s'asseyent (démarche dépréciative).

rwaagakuungu pour *imbwá* « chien ». Le thème *-kuungu* désigne un animal, notamment la vache, dont les cornes font anormalement défaut.

inyagaara pour *inzara* « faim ». Dérivé du radical verbal *-agaar-* « chatouiller ». La faim provoque une sensation de chatouillement au ventre.

urwaahi pour *intéeko* « lieu où Ryangombe s'assoit ». Le mot *urwaahi* désigne normalement, et de façon respectueuse, le lieu d'accouchement.

ryáahuuta pour Ryáangombe. Dérivé du radical *-huut-* « pratiquer l'euthanasie, tuer rapidement ». Comme Ryangombe est roi, il a le pouvoir de tuer selon son bon plaisir.

umwáaku pour *umwáami* « roi ». Litt. : « malchance ». Terme insultant. Les adeptes du culte ne reconnaissent d'autre roi que Ryangombe.

inyáambarabáamí pour *ingwe* « léopard ». Litt. : « celui dont la peau est portée par les rois ». Ainsi appelé à cause de sa belle fourrure mais aussi par le fait que sa peau était portée par les rois du Rwanda et par l'officiant incarnant le roi des *Imandwa*, Ryangombe.

ikáamwooyo pour *mu gikaari* « dans la cour arrière de l'enclos ». Le thème *-ooyo* désigne un prolapsus anal. Dans la cour arrière, on s'y rend souvent la nuit pour déféquer.

Ryáangoonya pour Ryáangombe. Le radical duquel dérive ce nom est *-goony-* « tordre ». Comme Ryangombe est roi, il a le pouvoir de tuer les sujets dont il n'est pas content. L'un des procédés de mettre quelqu'un à mort est de lui tordre le cou.

umwáashi pour *umwáana* « enfant ». Ce mot désigne normalement une cheville en bois qui s'intercale entre le pilier et le dôme de la maison.

rwaasógokúru pour « mon père ». Litt. : « fils de mon grand-père ».

kwáatuura pour *gutwáara* « prendre quelque chose à quelqu'un ». Mot propre au langage poétique guerrier.

urwaavu pour Urwaanda « le Rwanda ». Le thème *avu* désigne le lieu d'aisance. Comprendre : le Rwanda profane est rejeté par les adeptes du culte pour qui seul compte le royaume des *Imandwa*.

kwáayuura pour :

kwíivuga « déclamer un autopanegyrique ».

« commencer à incarner un esprit ». Normalement, ce mot signifie « bailler ». Dans les deux cas on ouvre la bouche. (Procédé d'autodérision propre au culte).

B

kubágabaga pour *kóona* « en parlant des vaches, ravager les cultures ». Normalement, ce verbe signifie « traiter avec précaution » (selon le Dictionnaire de Coupez *et al.*). Par euphémisme, on évite de dire que les vaches ravagent les cultures.

urubákuzo pour *uruuho* « demi-calebasse servant à plusieurs usages : boire, puiser de l'eau, prendre de la bouillie chaude dans un bac vers la cruche de fermentation... ». Dérivé de la racine *-bák-* « soulever énergiquement », le mot désigne ce dont on se sert pour soulever quelque chose.

ibaáre pour *ifaraanga* « pièce de monnaie ». Ce mot désigne normalement, entre autres acceptions, un éclat de pierre.

bazira-akanágana pour *umukoóbwa* « jeune fille ». Litt. : « on évite ce qui pend », i.e. le pénis. Une jeune fille n'est pas autorisée à avoir des rapports sexuels.

ababeba pour *imbeba* « souris, rat ». Substitution de classe.

imbeba pour *imbere* « pièce du fond de la maison ». Dérivé du thème *-beba*, ce locatif de classe 9 désigne le lieu où les souris se promènent paisiblement. En effet, cette pièce n'est ni souvent éclairée, ni beaucoup fréquentée par les hommes, ce qui fait que les souris y sont tranquilles. C'est aussi le lieu où l'on conserve les provisions, d'où les souris.

ababéhé pour *imbééhé* « écuelle ». Substitution de classe.

ikibiribiindi pour *ikibiindi* « cruche en terre cuite ». Déformation du mot du langage ordinaire par assyllabation.

biigumiye-ivure pour *uruhinja* « nouveau-né ». Litt. : on est sur la partie du lit proche de la paroi de la hutte. C'est à cet endroit que les bébés se couchent.

ababísha pour *maarúme* « mon oncle maternel ». Ce mot (au singulier *umubísha*) désigne normalement un ennemi mortel. Les relations entre les oncles maternels et leurs neveux ne sont pas fameuses. Dans le mythe de Ryangombe, Binego, le fils de ce dernier massacre la famille de sa mère (grand-parents et oncles de Binego) après avoir fait de même avec les troupeaux de bovins de ces derniers.

ububó pour *uburó* « éleusine ». Substitution de phonème.

kubógoora « lever l'interdit inhérent à la viande du buffle ». Dénominateur du substantif *imbogó* « buffle ». La viande de buffle fait l'objet d'un interdit de la part des adeptes du culte. Le mythe de Ryangombe nous dit que le buffle tua ce dernier au cours de sa dernière chasse.

umubonánya pour *umutsíma* « pâte de sorgho, d'éleusine, de manioc, de maïs... » Dérivé du radical *-bónan-* « se rencontrer ». Litt. : « ce qui favorise les rencontres ». Quand on est rassasié, on visite les amis / On se met ensemble pour manger de la pâte.

kubónetsa pour *guhá* « donner ». Le radical de cet infinitif signifie « montrer ». Quand on donne quelque chose à quelqu'un, il le voit nécessairement.

umubúumbamágará pour *umutsíma* « pâte ». Litt. : qui modèle la santé. La nourriture entretient la santé. La pâte est un aliment consistant.

urubúungo pour *urusyo* « pierre à moudre ».

kubúraangatana pour *kubúurana* « palabrer ». V. *kubúruungutana* ci-après.

kubúurira pour *kubwiira* « dire quelque chose à quelqu'un ». Dérive du protobantou *-bíud-* « dire à quelqu'un ». Dans le langage ordinaire, le mot signifie « avertir quelqu'un d'un danger ».

kubúruungutana pour *kubúurana* « palabrer ». Au propre, le mot signifie « se renverser mutuellement et continuellement ».

kubúta pour *kubyáara* « enfanter ». Forme gardée du protobantu.

kubwáara pour *kurwáara* « tomber malade ». Substitution de phonème. Figuré : le radical *-bwáa-* se retrouve dans *imbwá* : chien. Le sens du verbe est donc : être comme un chien, être sans force. En rapport avec le peu de considération dont jouit cet animal au Rwanda (autodérision qui est un des traits du culte).

bweé pour *yeé* « présent ! » Substitution de phonème. Réponse d'un officiant interpellé. Mot qui imite le cri de douleur émis par un chien qui vient de subir un choc (autodérision qui est un des traits du culte) .

kubwéeja pour *kuvúga* « parler ». Codérivé de *-bwéejur-* « émettre un cri », en parlant d'un chien battu (autodérision qui est un des traits du culte).

amabweéja pour *amagaambo* « paroles ». Cf. langage normal : *kubwéejagura* « crier de façon discordante », « crier comme des chiens ». (Le mot entre dans la démarche d'autodérision propre au culte).

mabya-anágana pour *umuhuúngu* « garçon ». Litt. : testicules-pendants (évocation des parties génitales qui est un des traits du culte).

mabya-n'-ágaházo pour *umuhuúngu* « garçon ». Litt. : testicules-et-exagération (c'est-à-dire testicules plus le pénis : évocation des parties génitales qui est un des traits du culte).

mabya-n'-ákaáandi pour *umuhuúngu* « garçon ». Litt. : testicules-et-autre-petite-chose : évocation du bas corporel qui est un des traits du culte).

ibya-ry'ínkubá pour *igikóro* « igname ». Litt. : testicule-de-foudre.

amabyí pour *amashyí* « paumes des mains ». Normalement, le mot *amabyí* désigne les matières fécales (évocation de la scatologie qui est un des traits du culte).

kubyúukurutsa « en parlant d'une marmite dans laquelle on cuit la viande d'une bête sacrifiée aux esprits », produire l'écume : *kubira*.

C

umucoóbwa pour *umukoóbwa* « jeune fille ». Substitution de phonème (démarche autodérivée).

igicuhwá pour *igicumá* «alebasse ». Substitution de phonème.

igicuúmbi pour *inzu* « maison ». Mot propre au culte des ancêtres *Gutérekeera*.

umucúnnyi « magicien ». Substantif d'agent dérivé du radical *-cún-* « accomplir des pratiques magiques contre la stérilité des femmes ».

incwaácwaanya pour *amaárwa* « bière de sorgho ». Dérivé du radical *-cwáacwaany-* « importuner en déplaçant constamment ». La bière cause des troubles.

ubucwaágurikanya pour *ubucyaácyá* « aurore ». En langue *nyoro* et en langue *ankole*, le radical *-cwáagur-* signifie « briser ». Image : la nuit se brise.

ubucwáari pour *uburó* « éleusine ».

abacyúku pour *igicúku* « minuit, nuit avancée ». Substitution de classe et de phonème.

gucyukura pour *gucukura* « creuser ». Substitution de phonème.

D

daabukwé pour *daatábukwé* « mon beau-père ». Suppression de la syllabe *ta*. La suppression de la syllabe est une démarche dépréciative pour le beau-père. Dans le mythe de Ryangombe, les relations avec la belle famille sont négatives.

indá-muu-nnyo pour *inyámuunyo* « banane douce ». Litt. : le pou dans l'anus (évocation du bas ventre qui est un des traits du culte).

indáciiká V. *intá-ciiká*

ubudáhagánya-imfúra V. *ubutá-hagánya-imfúra*

umudákaríhirwa V. *umutá-karíhirwa*

ibidákizá V. *ibitá-kizá*

indaaranamukako V. *in-raaranamukako*

indoró V. *in-roró*

E

icyeegeera pour *umugoré* « femme ». Dérivé du radical *-egeer-* « se rapprocher de ». La femme se couche à côté de son mari / Elle est proche de son mari.

améejyá V. *ama-íjyá*

améenda pour *amamera* « malt de sorgho ».

kweenderejywa pour *kwaakiira* « recevoir en tendant la main ». Mot formé à partir de *kweenda* qui a le même sens.

umweére pour *umwáana* « enfant ». Dérivé du radical *-ér-* « être innocent » ; ce mot souligne l'innocence des enfants.

ubwéeru « lieu clair ». Dérivé du radical *-ér-* « être blanc ». On y voit clair.

inyéezo pour *impigú* « honoraires dus au devin ». Dérivé du radical *-ér-* « en parlant d'une matière divinatoire, être favorable ». Hors du culte, *inyéezo* signifie « résultat favorable d'une divination communiquée par le devin à son client ».

F

ifano pour *ishyano* « événement insolite ». Substitution de phonème.

ifiigi pour *imbwá* « chien ». Ce nom est donné normalement à une espèce de rat (rat des champs : *Otomys*). La tête du chien ressemble plus ou moins à celle de ce rat.

umufiindi pour *umusuundi* « grande lèvre de la vulve ». La syllabe *fi* est substituée à *suu*. On sent une nuance ludique dans cette démarche de substitution.

umufookoora pour *umushogoro* « feuilles de haricots consommées comme légume ». Le radical *-fookoor-* signifie « élargir ». Comme on croit que ce légume cause la diarrhée, on dit qu'il élargit l'anus.

ifuumberi / igifuumberi pour *intaama* « mouton ». Ce mot est normalement donné au céphalophe à front noir. Les deux animaux ont une certaine ressemblance. À noter : au Rwanda, certains chasseurs classent les antilopes dans la famille des ovins.

ifúmu pour *icúmu* « lance ». Terme emprunté à la langue *ganda*.

igifuungamwooyo pour *umuzuúngu* « Européen ». Litt. : qui arrête le prolapsus anal. Les Européens portent des sous-vêtements, des culottes et des pantalons. Ces vêtements sont comparés à des bandages de l'anus. L'usage de ce mot tient d'une démarche insultante à l'égard des Européens, sentis comme ennemis du culte (réalisme langagier qui est l'un des traits de ce culte).

amafúro pour *amatá* « lait ». Normalement, ce mot désigne la mousse. Le jet de lait le fait mousser quand on trait.

G

kugaba pour *guhá* « donner ». Dans le langage normal, ce mot a le sens de « concéder », en parlant de l'action d'un suzerain envers son vassal.

igaánda pour *amaárwa* « bière de sorgho ».

amagaanga pour *inkári* « urine d'homme ». Ce mot désigne normalement l'urine des animaux.

umugaráma pour *umugarágu* « serviteur ». Ce substantif dérive du verbe *-garam-* « se coucher sur le dos, sous entendu : faire le paresseux ». Généralement, les serviteurs sont supposés ne pas agir de leur propre initiative. Aussi longtemps qu'on ne leur donne pas d'ordre, ils chôment.

ikigáashi pour *inyama* « viande ». Codérivé de l'infinitif *kugaashuura* « mordre à belles dents », ce terme implique que lorsqu'on mange de la viande, on déploie un certain effort pour la couper avec les dents, surtout quand elle n'est pas bien cuite / ou qu'on la mange avec grand appétit.

abagega pour *ikigega* « grenier ». Substitution de classe.

umugírígíri pour *imboró* « pénis ». Ce mot désigne normalement le bruit que produisent les pas des coureurs. Il fait ici allusion à une technique de rapports sexuels au Rwanda (évocation des parties génitales qui est l'un des traits de ce culte).

urugoogo pour *urugó* « enclos ». Redoublement du thème et suppression du ton haut lexical.

ingoojo pour *inzu* « maison ».

ingoómbé pour *inká* « vache ». Terme probablement fondé sur un archaïsme. Protobantu : *ngombe*.

kugoongoma pour *kugotomera* « boire à longs traits ». Ce mot est empreint de péjoration.

ingorágore pour *imaándwa y'úmugoré* « officiant de sexe féminin ». Le préfixe de ce substantif réfère au substantif *imaándwa* « officiant ». Il est formé par le redoublement du thème *-goré-* désignant la femme.

umugoráma pour *umugoré* « femme ». Le mot dérive de la racine *-goram-* « être tordu ; manquer de droiture ». Les femmes sont considérées comme des êtres imparfaits. Noter que le mythe de Ryangombe est marqué par la misogynie.

kugotonyera pour *kugotomera* « boire à longs traits ».

ruguúga pour *rugoongo* « clitoris ». (Évocation des parties génitales qui est l'un des traits de ce culte).

umuguha pour *imboró* « pénis ». Emprunt de ce terme populaire qui désigne un long pénis (évocation des parties génitales qui est l'un des traits de ce culte).

umuguhú pour *ikireémba* « anaphrodite ». Fondé sur la locution *gucá mu ruguhú* « être anaphrodite, être impuissant ». Le thème *-guhú* désigne une espèce de plante dite *Miscanthidium violaceum*, de la famille des Poacées.

abaguru pour *ukuguru* « jambe ». Substitution de classe.

inguruka pour *ihené* « chèvre ». Le préfixe rappelle le mot *ihené* (cl.9/10). Dérivé du radical *-guruk-* « voler », le mot rappelle la rapidité à la course de cet animal.

umuguútu pour *umuzuúngu* « Européen ». Terme insultant (les Blancs dont les Missionnaires ont combattu le culte de Ryangombe).

Ikigwi : « espèce de chant des officiants ».

H

ihaábi pour *itaábi* « tabac ». Substitution de phonème.

umuhabo pour *umugabo* « homme ». Substitution de phonème. Du radical *-hab-* : se fourvoyer, s'égarer (terme insultant pour l'homme).

uruhagatamagaanga pour *umugoré* « femme ». Litt. : qui renferme l'urine (terme insultant pour la femme).

umuhamannyo pour *umutsíma* « pâte ». Litt. : qui reste dans l'anus. On croit que la pâte cause la constipation.

umuhaangaame pour *umwaámi* « roi ». Dérivé du radical archaïque *-haangaam-* « vivre longtemps ». On souhaite au roi de vivre vieux. Voir aussi *umwaáku*.

ibuhaangaame pour *ibwaámi* « à la cour royale ».

ihaánge pour *inká* « vache ». Dérivé du radical *-haang-* « en parlant de ce qui est nouveau, avoir du succès ».

guhaangiisha « incarner Ryangombe ». Normalement, faire qu'un esprit possède quelqu'un.

igiháango dans la locution *guséenda igiháango* « agir malhonnêtement envers son parrain »

umuhará « chant-hymne des officiants ».

ihaáre pour *imboró* « pénis ». Dérivé du thème *-haare* (du substantif *impaáre*) « pénis dégainé ». (Évocation des parties génitales qui est l'un des traits de ce culte).

umuharúre pour *umuhaánda* « route ». Dérivé de *-hárur-* « racler le sol avec la houe en enlevant complètement les herbes, désherber » : cette action étant la première étape pour tracer une route (du moins au Rwanda).

amahegeya pour *amashaza* « petits pois ». Emprunté à la langue *rundi*.

guhéenda pour *kubéeshya* « tromper ». Mot propre notamment à la langue *rundi*.

in-héenda (*impée*) pour *umubéeshyi* « menteur ». Dérivé du mot précédent.

uruheende pour *igituba* « vulve » ou pour *uruhago* « sac ».

guhényeza pour *guhéereza* « tendre quelque chose à quelqu'un ». Substitution de phonème.

guhiimbaajya pour *kubyina* « danser ». Substitution de phonème. Normalement, le verbe *guhiimbaaza* signifie « contenter ». Le spectacle de danse contente les spectateurs.

igihimbaajyamishyujyi pour *igihimbaazamisuzi* pour *igishyímbo* « haricot ». Substitution de phonèmes. Litt. : qui favorise les pets. On croit que le haricot produit beaucoup de gaz dans le ventre. (Réalisme du genre naturaliste qui est l'un des traits du culte).

in-hiigi (*impi*) pour *imbwá* « chien ». Le mot est formé à partir du radical verbal *-hiig-* « chasser » et constitue une image reprenant une des activités connues de cet animal .

in-híguurá (*impi*) « bière servie après les cérémonies du culte ».

igihohooro pour *icyaánsi* « pot à lait en bois ». En langues *nyoro* et *ankole*, le mot désigne une espèce de courge comestible. Les Calebasses sans col servent à boire ou à remiser le lait.

igihooke pour *igitooke* « banane ». Substitution de phonème.

umuhomannyo pour *umutsíma* « pâte ». Litt. : qui obstrue l'anus. On croit que la pâte cause la constipation.

abahoóre pour *igihóore* « sauterelle ». Substitution de classe.

ubuhóro pour *amáazi* « eau ». Mot emprunté au langage des rituels dynastiques.

abahú pour *uruhú* « peau ». Substitution de classe.

uruhubú pour *urukurú* « raclure de peau de vache ». Substitution de phonèmes.

ihububu pour *ihururu* « vieux pagne en peau de vache ». Substitution de phonème. Idem avec *ihuburu*.

igihuká pour *umwaambaro* « habit ». Ce mot désigne normalement un morceau de ténia.

uruhuunga pour *urwágwá* « bière de bananes », en parlant notamment de la gourde de bière de bananes comme un des attributs du célébrant qui incarne l'esprit Binego, au cours des cérémonies.

I

kwíibaka pour *gusiinziira* « dormir ». En rwandais normal, ce mot signifie « se mettre promptement en mouvement ». (Démarche d'expression antithétique).

kwíibiikiira pour *gusiinziira* « dormir ». Mot normalement utilisé comme terme d'évitement verbal respectueux, propre au roi.

ubwíihiinge pour *uburó* « éleusine ». Litt. : qui se cultive soi-même. La culture de l'éleusine n'exige pas beaucoup de soins.

kwíihiiza pour *gutinya* « craindre ». Emprunté au langage poétique guerrier.

ama-íjyá (*améjyá*) pour *amatá* « lait ». Substitution de phonème. Le thème de l'adjectif, qui signifie « beau », est précédé d'un préfixe qui réfère au lait.

urwíika pour *inkóno y'itaábi* « pipe ». Le mot est formé à partir du radical *-ik-* « s'abaisser ». On croit que lorsqu'une pipe se trouve enfoncé dans un grenier, les champs du propriétaire dudit grenier ne produisent plus, et par conséquent, celui-ci ne se remplit plus. Sa puissance magique est d'appauvrir.

umwíingo pour *inkoni* « bâton ». En langues *nyoro* et *ankole*, le mot *omuigo* désigne « un bâton de voyage ». L'emprunt à ces deux langues a intercalé un /n/ entre /i/ et /g/.

kwíisararaanga « être loquace » pour *kuvuga*. Le mot dérive du radical *-sárar-* « s'égosiller ».

kwíitaambika « cesser momentanément d'incarner un esprit du culte ». Normalement, le mot signifie « se mettre en travers ».

kwíitina pour *kwíitaba* « répondre à un appel ». Normalement, ce mot signifie « retrousser le prépuce ». (Démarche insultante d'autodérision propre au culte).

kwíivanda pour *kwíivuga* « déclamer un autopanégyrique ». Le verbe est formé à partir de la locution *kwíiva mu nda* « divulguer ses propres secrets ». (Démarche d'autodérision propre au culte).

kwíiyoonka pour *gusoma* « aspirer de la bière avec un chalumeau ». Litt. : se téter soi-même.

umwíizihiza pour *umwáámi* « roi ». Litt. : celui qui contente. Le roi est le dispensateur des biens.

inyizíhiza pour *inká* « vache ». Litt. : celle qui contente. La possession des vaches rend joyeux.

J

kujáma pour *gutóora* « recruter » (recruter des pages-danseurs par exemple). Même racine que *kujámata* « jongler ».

akajijí pour *ukujijwa* « hésitation, le fait de ne pas comprendre, le fait d'oublier ». Codérivé de l'infinifit *kujija* « échapper à la connaissance, à la compréhension ».

abajosi pour *ijosi* « cou ». Substitution de classe.

injegereri pour *ibishyímbo* « haricots ».

akajuumba « champ de patates ». Substitution de classe à partir de *ikijuumba* « patate douce ».

amajúta pour *amavúta* « beurre ». Substitution de phonème.

kujwáara pour *kwaambara* « se vêtir ». Emprunté à la langue *ankole*.

ikijwiindi pour *ikijuumba* « patate douce ».

abajyína pour *izína* « nom ». Substitution de phonème et de classe.

umujoyoré pour *umugoré* « femme ». Substitution de phonème.

K

gukábaba pour *gukáraba* « se laver les mains ». Substitution de phonème.

inkabara pour *ihururu* « vieux pagne en peau de vache ».

bukáaka pour *umugoré* « femme ». En classe 1, *umukáaka* est un mot archaïque et désigne « la femme ».

igikakáza pour *icyaátsi* « herbe ». Dérivé du radical *-kákar-* « sécher outre mesure et craquer au toucher ». Si l'on agite l'herbe sèche, elle produit un bruit de craquement.

amakamé pour *amatá* « lait ». Le terme dérive du radical *-kám-* « traire ». Le préfixe réfère au substantif *amatá* « lait ».

gukámiisha « recueillir le sang d'une bête offerte aux esprits ».

amakaámuure pour *amavúta* « beurre ». Dérivé du radical *-káamur-*. Quand on a fini de séparer le beurre du lait, on en extrait le dernier liquide par pression dans les mains. Le préfixe réfère au substantif *amavúta* « beurre ».

umukaandamwooyo pour *umutsíma* « pâte ». Litt. : qui presse sur le prolapsus anal. Elle est censée faire souffrir au niveau de l'intestin de celui qui a un prolapsus anal. Le préfixe du substantif réfère à l'équivalent du terme.

amakáanjamá pour *amatá* « lait ». Le préfixe du substantif réfère au substantif *amatá* « lait ».

umukaánka pour *umuhehá* « chalumeau ». Le thème désigne quelque chose de vide. Le préfixe réfère à l'équivalent du terme.

gukanuza « découper de la viande à faire cuire ». Litt. : faire ouvrir largement les yeux. Comme les gens sont avides de la viande en général, ils la fixent, les yeux grands ouverts, là où on la découpe.

umukári pour *umugoré* « femme ». Mot propre au dialecte *hunde*. Le sens du mot en rwandais est « celle aux urines », ce qui tient du réalisme langagier insultant propre au culte.

Inká y'íbisiiga « vache des oiseaux de proie » (litt.). Vache destinée à être offerte aux esprits du culte de Ryangombe.

umukazí pour *umugoré* « femme ». Mot propre au dialecte kiga.

igikazí pour *igituba* « vulve ». Mot propre au dialecte kiga.

umukeenke pour *umuhehá* « chalumeau ». Mot emprunté à la langue rundi.

gukiimba pour *kuryá cyaane* ou *kunywá cyaane* « manger ou boire exagérément ».

ubukínambúga pour *ubushaza* « petits pois ». Litt. : « qui roule sur le sol ». On fait sécher les petits pois sur le sol dans la cour de l'enclos. Le préfixe du substantif réfère à l'équivalent du terme.

amakinankooko pour *amashaza* « petits pois ». Litt. : « qui roule sur le van ». Autrefois, le van servait d'assiette sur laquelle on pouvait manger notamment les petits pois. Le préfixe du substantif réfère à l'équivalent du terme.

igikiríza pour *igituúza* « poitrine ».

umukizá pour *umwuuko* « spatule ». Litt. : « qui sauve ». La propriété magique rituelle de cet ustensile est de retirer d'une situation critique. Le préfixe du substantif réfère à l'équivalent du terme.

gukookoroma pour *kiubika* « renverser, en mettant sens dessus dessous » ou pour *gukama* « traire ».

urukoónjo « langue des adeptes au culte de Ryangombe » / « langage enfantin ». Du verbe *-koonj* : abîmer ou déformer un objet métallique en le battant. La langue des adeptes du culte comme le parler des jeunes enfants est une déformation du langage normal.

gukónyereka pour *gukómereka* « être blessé ». Substitution de phonème.

gukoorakoora pour *kuryá* « passer beaucoup de temps en train de manger ». Dérivé du radical *-koor-* « butiner, en parlant des abeilles ».

gukorooga pour *gukáma* « traire une vache ». En langue *nyoro*, le mot signifie « traire les vaches du roi ».

inkorooga pour *inká* « vache ». Emprunté au vocabulaire poétique guerrier.

gukóromeka pour *gukómereka* « être blessé ». Substitution mixte de phonèmes.

igikotsá pour *igikobá* « lambeau de peau qu'on mange ».

Dérivé du radical *-kots-* « crier fort ». Le mot semble avoir tiré son origine de l'anecdote suivante. Une vieille femme est assise le dos près d'un pilier de la maison. Elle serre un lambeau de peau entre les dents, tire dessus avec ses mains afin d'en découper un morceau à manger. Le lambeau glisse des mains et la vieille a la tête projetée contre le pilier. Elle se fait mal et s'écrie : « Je voulais te manger, sans nulle intention de te livrer bataille ».

urukotsá pour *urukurú* « raclure de peau qu'on mange ». Voir commentaire à propos du mot précédent.

ubukuku pour *uburiri* « lit ». Codérivé de *-kukuz-* « agir avec difficulté / agir ou marcher avec lenteur en parlant des personnes âgées ».

irikuunga pour *icúmu* « lance ». Dans le langage normal, le mot désigne une espèce particulière de lance.

igikuunga pour *igicumá* « calebasse ». Emprunté à la langue *rundi*.

gakuungu pour *imbwá* « chien ». Sens : « celui sans corne » V. *rwaagakuungu*.

gukúunguuta pour *gukúbita* « frapper ». En rwandais normal, le mot signifie « secouer ».

igikúurakúzimú pour *ikijuumba* « patate douce ». Litt. : qui fait revenir de sous la terre, qui sauve de la faim.

igikúrirakúzimú pour *igikóro* « igname ». Litt. : qui se développe dans la terre.

umukuza/zo pour *igicumá* « gourde, calebasse ». Ce mot désigne normalement une calebasse longue et mince.

M

maabusá pour *maabukwé* « ma belle-mère ». Litt. « ma-mère-inutile ». Elle est ainsi appelée parce qu'elle n'égale en rien la vraie mère. Noter que dans le mythe de Ryangombe, les relations entre l'homme et sa belle famille sont conflictuelles.

kumaaha pour *guhaaha* « se ravitailler ». Substitution de phonème.

ikimaajya pour *igihaaza* « variété de courge comestible ». Substitution de phonèmes.

imeke pour *iteke* « colocase ». Substitution de phonème.

iméende pour *imáana* « matière divinatoire ».

imaándwa-y'isuunzu « esprit quémandeur ». Ainsi appelé parce que l'adepte incarnant cet esprit porte une coiffure de peau de mangouste, laquelle peau se dit *isuunzu* dans le cadre du culte.

kumiika pour *kunywá* « boire ». Protobantu *-miang-* « déguster ».

umumogó pour *umuhogó* « gorge ». Substitution de phonème.

umúumputú pour *umuhutú* « membre de l'ethnie *hutú* ». Addition d'un quantifiant nasal à l'initial du thème.

kumweenya pour *guseka* « rire ». Codérivé du radical *-mwéenyur-* « sourire ».

N

inana pour *iteke* « colocase ». Ce mot désigne normalement une espèce particulière de colocase.

umunebwe pour *umuneke* « banane mûre, jaunie et ramollie ». Deux interprétations sont possibles : a) substitution de phonème ; b) si l'on part du sens de paresseux (*umunebwe*), on aboutit à l'idée de la mollesse de ce fruit.

inené pour *amasaká* « sorgho ».

umunége « animal et/ou objet réservé à être offert aux esprits ».

kunéneza pour *guhá* « donner ».

innyo pour *inkóno* « marmite ». Normalement, ce mot désigne l'anus. Démarche autodérivée propre au culte, doublée de l'évocation du bas ventre.

kinnyo-cy'íinkóona « pâte d'éleusine ». Litt. : « anus de corbeau ».

inono pour *iryíinyo* « dent ». Dans le langage courant, ce mot désigne une tâche blanche sur la dent.

inoono pour *ibya* « testicule ». Le thème de ce mot désigne normalement le sabot d'un animal.

kunonora « parfaire ». Dérivé du substantif *inono* « farine fine ».

-nuúna « agréable au goût ». Formé à partir de *-nuúna* (cl. 14) « fleur de bananier avec son nectar ».

ubunuúna pour *ubúuki* « miel ». Emprunté au parler des Twa habitant l'orée des volcans.

nyabáhiiza pour *ikigega* « grenier ». Formé par métonymie à partir du mot *uruhíza* « toiture couverte du grenier ».

akanyábaragára pour *ishaká* « sorgho ». Dérivé du radical *-ragar-* « s'éparpiller ». Les grains de sorgho se répandent sur l'aire où on les met à sécher.

inyábijajágure « adepte de sexe féminin ». Litt. : le (officiant) fissuré. Fait allusion à la forme du sexe féminin (réalisme langagier doublé de l'évocation des parties génitales, propres au culte).

nyabúrabyo pour *ururábyo* « fleur ».

kunyámagara pour *guhámagara* « appeler ». Substitution de phonème.

amanyámubáandé pour *amasaká* « sorgho ». Pour en préparer le malt, on ramollit le sorgho dans l'eau d'une rivière ou d'une mare. Les deux se rencontrent dans des vallées qu'on appelle *umubáandé* (sing.) / *imibáandé* (plur.).

ikinyámuseényi pour *inyámuunyu* « régime de bananes douces ». Cf *umuseényi*.

umunyáankáanda pour *umugoré* « femme ». Litt. : « qui a un pagne en peau de vache ». Dans le Rwanda pré-colonial, les femmes s'habillaient de pagnes en peau de vaches *inkáanda*.

irinyarubiingo pour *ishaká* « sorgho ». La tige de sorgho ressemble à celle de l'herbe à éléphant, le *Pennisetum purpureum*, *urubiingo*.

kunyáaramo pour *kwaatsamo* « souffler dans le feu pour l’attiser ». Dans le langage ordinaire, ce mot signifierait « uriner dans ».

kunyéemba pour *guhéemba* « récompenser ». Substitution de phonème.

ikinyéembúga pour *ikidáseesá* « grand van-séchoir ». Ce séchoir est généralement posé sur le sol de la cour *imbúga*.

Umunyéenkáanda : voir *umunyáankáanda* plus haut.

inyiginya pour *inká* « vache ». Le préfixe de ce substantif évoque le mot *inká* « vache ». Le thème est celui du nom du clan *nyiginya* qui a régné au Rwanda jusqu’en 1961. Suivant l’idéologie monarchique qui prévalait, toutes les vaches appartiennent à ce clan et au roi.

nyirábusá pour *nyirabukwé* « sa belle-mère ». Voir *maabusá* plus haut.

nyokóbusá pour *nyokóbukwé* « ta belle-mère ». Voir *maabusá* plus haut.

umunywéesho pour *umuhehá* « chalumeau ». Litt. : « ce dont on se sert pour boire ».

O

urwóogero pour *urura* « gros intestin ».

kóogooga pour *kóona* « en parlant des vaches, ravager les cultures ». Dans le langage normal, ce mot signifie « passer à travers ».

ubwó-ikuukánye pour *amasohoro* « sperme ». Litt. : « ce avec quoi il (pénis) se retire » (réalisme langagier doublé de l’évocation des parties génitales, propres au culte).

ubwó-ishookánye pour *amasohoro* « sperme ». Litt. : « ce avec quoi il (pénis) s’engage » (réalisme langagier doublé de l’évocation des parties génitales, propres au culte).

ibyoókeere pour *ubuheri* « gale ». La gale cause une légère sensation de brûlure sur la peau, du verbe *kookeera* : causer une sensation de brûlure sur la peau.

cyookoora / icyookora pour *umwuuko* « spatule ». Du verbe *kookoora* : « retirer ou sauver du danger ». Verbe utilisé dans le culte des ancêtres *gutérekeera* et dans celui de Ryangombe. Il se rapporte au rite dans lequel on applique la spatule *umwuuko* sur le front d’un récipiendaire avec des paroles incantatoires appropriées pour le prémunir contre les maux de toutes sortes, le mauvais sort, l’action des sorciers, etc.

kóomeka pour *kíubaka* « construire ». En langage normal, ce mot signifie « appliquer une chose contre une autre ».

kóota pour *kíumviriza* « écouter, tendre l’oreille, faire un effort pour écouter / écouter indiscretement la conversation d’autrui ». Normalement, ce mot signifie « se chauffer ». Il s’agit de rester longtemps en un endroit en écoutant comme à côté du feu, en s’y chauffant.

icyootankekwe pour *igituba* « vulve ». Litt. : « qui se chauffe au grand feu ». Quand on se chauffe, on écarte souvent les jambes, exposant ainsi l’organe au feu (réalisme langagier doublé de l’évocation des parties génitales, propres au culte).

umwoóto pour *umuriro* « feu ». Protobantu *-joto*. Litt. : ce à quoi on se chauffe.

paagári pour *paadíri* « prêtre de l'Église catholique ». Interjection marquant le mépris et équivalant ici à une insulte. Les prêtres de l'Église catholique ne sont pas bien vus des adeptes du culte de Ryangombe. Les relations entre les deux sont conflictuelles, suite au fait que les Missionnaires de l'Église chrétienne, dès leur venue au Rwanda, ont combattu ce culte qu'ils ont diabolisé.

gupfuundaanga pour *gupfuunda* « donner en cachette, donner furtivement ». Addition du suffixe *-ang-*.

impiúgi voir *in-hiúgi*.

impíguurá voir *in-híguurá*.

impyúupyú pour *inshyúushyú* « lait frais ». Substitution de phonème.

R

amarabo dans la locution : *gutéera amarabo* pour *guswéera* « avoir des rapports sexuels avec une femme ».

umurabo pour *umugabo* « homme ». Substitution de phonème.

abarago pour *ikirago* « grande natte ». Substitution de classe.

umurago pour *umugabo* « homme ». Le thème de ce nom désigne la natte dans laquelle on dort. Cette dénomination se base sur le fait qu'une femme est protégée par son mari. Celui-ci est comme la natte dont elle se couvre.

kuramaanga pour *kuramutsa* « saluer ». Le syntagme suffixal *-uts-* est remplacé par le suffixe *-ang-*

iraanda pour *iteke* « colocase ». En rwandais normal, ce nom désigne une espèce particulière de colocase.

amaraánda pour *amara* « intestins ». Le mot semble formé par *-ri* « être » (verbe) et *inda* « ventre », et se traduirait littéralement par « ceux qui sont dans le ventre ».

ikiraanga : « lieu clair ». Dérivé du radical *-raang-* « guider, annoncer ». On s'y guide facilement.

in-raaranamukako (*indaa*) pour *igisheégu* « officiant quémandeur ».

iréége pour *amaráso* « sang ». Ce mot désigne normalement du sang coagulé, destiné à être consommé.

iréenge « espèce de chant des officiants ». Dérivé du radical *-réeng-* « disparaître derrière quelque chose ». On chante le chant de colline en colline dans le rituel de la quête, ce qui suppose qu'on le fait en marchant dans les collines. Pour plus de détails, voir l'évocation de ce chant plus haut.

uburézi « contenu de la panse d'une vache sacrifiée aux esprits du culte ». Le mot désigne aussi les grains d'éleusine qu'on jette dans le feu dans la célébration du culte des ancêtres *Guterekera* (*-tèrekeer-*).

ikirereri pour *igicumá* « calebasse, gourde ». Le mot désigne quelque chose au col recourbé. Les calebasses en ont souvent.

ikiriimbo pour *umuriimbo* « parure ». Dérivé du radical *-riimb-* « se vêtir avec élégance ».

abarími pour *ururími* « langue ». Substitution de classe.

ibirí-muu-nnyo pour *ibishyúimbo* « haricots ». Litt. : « qui sont dans l'anus ». Les haricots produisent dans le ventre des gaz qui s'échappent par l'anus (réalisme langagier doublé de l'évocation des parties génitales, propres au culte).

umuriinzi pour *umukó* « érythrine ». Ce mot désigne normalement le gardien. L'érythrine, arbre sacré du culte de Ryangombe, est le gardien-protecteur des adeptes.

in-roró (indoró) pour *imboró* « pénis ». Substitution de phonème (évocation des parties génitales, propre au culte).

kurúmaangirijya pour *kugaburira* « donner à manger ». Le mot dérive du radical *-rúm-* « mordre ». Celui qui mange mord dans la nourriture.

umuruúndi-w'ínkubá pour *ikijuumba* « patate douce ». Litt. : « tibia de la foudre ».

kurúungura pour *kubóna* « apercevoir ». Suppression du suffixe *-uk-* appartenant au radical *-runguruk-* qui signifie « regarder discrètement ».

in-rurwe (indurwe) pour *amatá* « lait ». Le mot désigne normalement « la bile » ou quelque chose d'autre qui est aigre. Comme le lait n'est pas aigre, il y a ici une inversion sémantique.

umurutú pour *umuuntu* « personne humaine ». Le phonème *ru* est substitué à *n*.

irya pour *ibya* « testicule ». Le phonème *rya* est substitué à *bya*.

kuryáangara pour *kíuma* « sécher, se dessécher ». Mot provenant du langage de la divination. Il est formé à partir du mot *iburyaangazambavu* pour *iburaangazambavu*, « là où les côtes sont mises à nu : dans le monde des morts ». Autrefois, on abandonnait le cadavre dans un buisson ou dans une caverne. Le mot suppose que les côtes des cadavres séchaient dans de tels endroits.

in-ryeryeeri (indye) pour *ubushaza* « petit pois ».

amaryí pour *amabyi* « matières fécales ». Évocation de la scatologie, propre au culte.

muryó pour *indyó* « bras droit ». Mot emprunté au langage de la divination.

S

gusaabasaaba pour *gucúunda* « baratter ». Dénominateur du substantif *igisaabo* « baratte » avec redoublement de la racine.

amasaabosaabo pour *amatá y'ámacuúnda* « petit lait ». Dérive du mot précédent.

insakaara pour *inzu* « hutte ». Dérivé du radical *-sakaar-* « couvrir une hutte ».

umusámamágará pour *umutsíma* « pâte ». Litt. : « qui sauve la santé ». Cf. *umubúumbamágará*.

umusámannyo pour *umutsíma* « pâte ». Voir sens du mot précédent (réalisme langagier et évocation des parties génitales, propres au culte).

urusamaaza pour *urwáagwá* « bière de bananes ». Litt. : qui distrait, qui rend dissipé.

umusaango pour *umutwaáre* « chef ». Dérivé du radical *-saang-* « aller vers ». On va voir le chef pour diverses raisons.

isaáre : « part-de-viande provenant d'une bête sacrificielle et qu'on donne à un officiant incarnant Mugasa ». Dérivé de *umusaáre* « passeur d'eau ».

umusaturannyo pour *umutsíma* « pâte ». Litt. : « qui fend l'anus ». La pâte est un aliment dur qu'on croit causer la constipation et dont les déchets sont difficiles à évacuer (réalisme langagier propre au culte).

urusazamisuundi pour *urwáagwá* « bière de bananes ». Litt. : « qui affole les grandes lèvres de la vulve ». L'alcool incite aux rapports sexuels (réalisme langagier et évocation des parties génitales, propres au culte).

abasebe pour *igisebe* « plaie ». Substitution de classe.

seebusá pour *seebukwé* « son beau-père ». V. *maabusá*.

abaseke pour *igiseke* « panier ». Substitution de classe.

abaséngo pour *urunyó* « ver de viande ». Normalement, ce terme désigne les ritualistes dynastiques qui gardaient le cadavre du roi, au début de la monarchie. L'histoire nous apprend que le corps des rois qui portaient les noms dynastiques de Cyirima et de Mutara était momifié et conservé à Gaseke, Rutóbwe (Muhanga) pendant quatre règnes. Un mythe postule que de ce corps sortait un ver de viande qu'on gardait dans une jarre de lait pendant un certain temps et qu'il en sortait ensuite un léopard qui devait garder la résidence de la momie pendant tout le temps qu'elle restait à Gaseke, d'où l'association du ver de viande aux ritualistes *Abasengo*.

umuseényi pour *umúunyu* « sel ». Les grains du sel ressemblent à ceux de sable.

séerukanaaga pour *umutwaáre* « chef ». Dérivé du radical *-kanaag-* « ligoter », ce nom désigne celui qui ligote. L'une des punitions qu'un chef pouvait infliger à ses sujets était de les ligoter.

guseeza pour *guhá* « donner ». Causatif de *-seeg-* « mendier ». Il a donc le sens d'accorder ce qui est demandé.

umushaná pour *izúuba* « soleil ». En langue *ganda*, le mot *omusana* désigne le milieu d'une journée ensoleillée.

umushaanja pour *umucé* « natte de petites dimensions ».

ubushara pour *amaárwa* « bière de sorgho ». Mot propre au dialecte *kiga*.

umushaari pour *urwáagwá* « bière de bananes ». En rwandais normal, ce mot désigne une bière aigre.

umushayíja pour *umugabo* « homme ». Emprunté à la langue *ganda*.

igishéégu : « officiant quémandeur ». Dérivé du radical *-seeg-*, avec pré-palatalisation du phonème / s /.

agashino pour *impiinga* « sommet de colline ». Dans le langage normal, ce mot désigne une grande lèvre de la vulve allongée par manipulation, d'où l'idée de protubérance de cet organe ou du sommet de colline (évocation des parties génitales, propre au culte).

gushomerejywa pour *gusoma* « boire ». Le mot est formé par substitution de phonèmes et ajout d'un groupe de suffixes. Son groupe phonématique / zw / est réalisé en / jyw /.

gushoonda pour *gushuna* « mordre dans ». Normalement, ce mot signifie « donner un coup de bec ».

ishoóngi : « boule de pâte qu'on met au front lors des cérémonies du culte ».

ishoóngo pour *ijiisho* « oeil ». Mot emprunté à la langue *rundi*.

irishoóngo pour *icúmu* « lance » ou pour *isuunzu* « houppe ». Dérivé du radical *-soongor-* déformé « tailler en pointe ».

urushoshwe pour *igituba* « vulve ». Ce mot désigne normalement quelque chose de peu de valeur (voir Coupez *et al.* 2005 ; réalisme langagier doublé de l'évocation des parties génitales, propres au culte).

ishuúbeebe pour *ihené* « chèvre ». Le mot est emprunté au langage courant dans lequel il constitue un évitement verbal auquel recourt la femme ne voulant pas prononcer les noms de ses beaux parents dans lesquels figure le mot « chèvre ». Cet évitement faisait partie des règles de politesse.

gushyabirijywa pour *gusaba* « demander ». À partir du radical *-sab-*, palatalisation de / s / et addition du syntagme suffixal *-irizw-* réalisé en *-irijyw-*.

umushyajyi pour *umusabyi* « quémandeur ». Substitution de phonèmes.

umushyugi pour *umusuzi* « pet ». Palatalisation de phonèmes alvéolaires (réalisme langagier propre au culte).

mushyuundi-utáraakónyereka pour *umukoóbwa* « jeune fille ». Litt. : « grande lèvre non encore blessée ». Le mot souligne la virginité exigée des jeunes filles (réalisme langagier et évocation des parties génitales, propres au culte).

abasíiká pour *urusíiká* « cloison ». Substitution de classe.

abasiímba pour *igisiímba* « bête sauvage ». Substitution de classe.

umusínya pour *umushino* « grande lèvre de la vulve » (réalisme langagier et évocation des parties génitales, propres au culte).

abasíriirá pour *igishíriirá* « braise ardente ». Substitution de classe et de phonème.

igisobáne pour *igiteebo* « panier ». Emprunté au dialecte *rera* dans le nord du Rwanda.

abasogi pour *isogi* « *Gynandropsis gynandra* ». Substitution de classe.

Noter la locution *gutéera abasogi* pour *kunyaara* : « uriner ». Litt. : « semer les graines de *Gynandropsis gynandra* ».

gusogoota pour *gusógoongera* « goûter à de la bière ». Le mot signifie « tuer au couteau » dans le langage courant. Le chalumeau qu'on introduit dans la bière est comparé au couteau qu'on enfonce dans le corps d'une victime.

gusoka pour *kweenda* « avoir des rapports sexuels avec une femme ». Normalement ce mot signifie « introduire dans » (réalisme langagier propre au culte).

amasoongo pour *amáaso* « yeux ». Addition du morphème *-ngo*.

gusoorooma pour *kweenda* « avoir des rapports sexuels avec une femme ».

umusooroomyi pour *umuhuúngu* « garçon ». Substantif d'agent dérivé du verbe précédent.

isúha pour *inkóno y'ítaábi* « pipe ». Dans le langage courant, ce mot a plusieurs acceptions : gonflement des testicules dû à une maladie (orchite, éléphantiasis scrotal, hydrocèle). Le mot peut désigner aussi le sac amniotique.

umusurúmanya pour *umusurúru* « bière de sorgho ».

isuti pour *isogi* « *Gynandropsis gynandra* » (légume).

guswiika pour *kweenda* « avoir des rapports sexuels avec une femme ». Emprunté au langage vulgaire.

T

amatá pour *indurwe* « bile ». Ce mot désigne normalement le lait. Il y a ici une fausse comparaison. Voir l'inversion sémantique ci-dessus au niveau de *in-rurwe*.

ibitáboná pour *ubushaza* « petits pois ». Litt. : qui ne voient pas.

intábyuuká pour *ityáazo* « pierre à aiguiser ». Litt. : qui ne se lève pas. Cette pierre ne se meut pas. Celui qui est ensorcelé au moyen de ladite pierre devient inerte. L'ensorcellement va de pair avec des formules magiques que prononcent les sorciers empoisonneurs.

intá-ciiká (*indá*) pour *igikáangagá* « cypéracée ». Litt. : qui ne se rompt pas. Emprunté à divers parlars rituels. La propriété magique de cette herbe est de rendre fort contre le danger et les maux de toutes sortes.

gutágaanyuka pour *guháguruka* « se lever ». Mot emprunté au parler vulgaire.

ubutá-hagánya-imfúra (*ubudá*) pour *ubushaza* « petits pois ». Litt. : que les nobles mangent sans difficulté – qui ne leur fait pas mal à la bouche. Allusion à la mollesse de l'aliment.

umutá-karíhirwa (*umudá*) pour *umuhoro* « serpette ». Litt. : contre quoi on ne peut se fâcher. En effet, la serpette sert d'arme.

ibitá-kizá (*ibidá*) pour *itaábi* « tabac ». Litt. : qui ne sauve pas. Fumer est un besoin factice, non vital.

intakujoyo pour *isúka* « houe ». Litt. : ce dont on se sert pour cultiver. Dérivé du verbe « *gu-takur-a* » : cultiver, retourner la terre. Substitution du phonème /jyo/ à /zo/.

gutakura pour *gushiinga* « cultiver ». Mot emprunté à la langue nyoro.

igitakura pour *ikijuumba* « patate douce ». Emprunté au dialecte kiga.

intáakwá pour *igikáangagá* « cypéracée ». Litt. : ce à quoi on ne peut rien enlever. La propriété magique reconnue à cette herbe est de prémunir contre le danger et notamment le danger de mort qui enlève la vie.

igitáambanzogera pour *igitáambambúga* « jeune enfant ». Litt. : qui danse au son des grelots. Jadis, on mettait des grelots aux jambes des enfants pour les stimuler à l'apprentissage rapide de la marche.

gutanyaara pour *gutabaara* « secourir ». Substitution de phonème.

gutányira pour *gutámira* « porter la nourriture dans la bouche ». Substitution de phonème.

ibitávugá pour *amashaza* « petits pois ». Litt. : qui ne parlent pas. Les petits pois, en tant que nourriture, n'indisposent pas.

gutebera pour *gupfá* « mourir ». Normalement, ce verbe signifie « s'enfoncer ». Les morts sont enterrés.

intéeko pour *intébe* « siège ». Dérivé du radical *-téek-* « s'asseoir, en parlant d'un roi ».

gutéembwa pour *kubaandwa* « officier dans le cadre du culte ». Emprunté à certains parlers de l'est du Rwanda.

inteémbwa pour *imaándwa* « officiant du culte de Ryangombe ».

inteénde pour *uruziingo* « initié non encore confirmé ». Codérivé de *-téendek-* « suspendre lâchement ». L'initié est en attente de la conformation qui fera de lui un adepte fortifié.

uruteenderi « femme initiée ». Dérivé du radical *-teender-* « pendre ». Les esprits *Imaandwa* ne sont pas bien fixés en elle.

gutéera : voir locution « *gutéera abasogi* » plus haut.

amateérere pour *amavúta* « beurre ». Dérivé du radical *-téerer-* « agiter la baratte ».

intihi pour *imaándwa* « esprit honoré dans le culte ».

gutina pour *gutúma* « charger d'une mission ». Normalement, le mot signifie « retrousser le prépuce ». Remplir une mission est souvent pénible (réalisme langagier propre au culte).

gutinika pour *kweenda* « avoir des rapports sexuels avec une femme ». Mot vulgaire dans le rwandais normal. Son sens littéral est « introduire une verge à prépuce retroussé dans le vagin » (réalisme langagier propre au culte).

intini-y'ábavúumbyi pour *urukwí* « morceau de bois de chauffage ». Litt. : pénis à prépuce retroussé, appartenant aux quémandeurs de boisson. Les officiants font tout pour écarter les profanes. Le mot signifie qu'on menace d'introduire dans le feu le pénis des profanes (réalisme langagier et évocation des parties génitales, propres au culte).

intiégura pour *inkóno y'ítaábi* « pipe ». Litt. : « qui ne se lève pas de lui-même ».

abatooki pour *igitooki* « banane ». Substitution de classe.

umutsaáma pour *ubúuki* « miel ». Ce mot désigne normalement du miel traité.

intúubá pour *inkóno y'itaábi* « pipe ». Dérivé du radical *-tuub-* « diminuer ». Voir *urwiika* plus haut.

igituumagwá pour *itaábi* « tabac ». Déformation basée sur le radical *-tuumuur-* « laisser s'échapper de la bouche des bouffées denses de fumée », « fumer avidement ».

igitúma-ntányira pour *umwáana* « enfant ». Litt. : ce qui fait que je porte (de la nourriture) dans la bouche. L'enfant devenu grand assure la survie de ses parents trop âgés.

umutuumburuko « cadeau offert au parrain après le rite du mariage rituel ». Le mot est formé à partir du radical *-tuumburuk-* « sortir subitement », entre autres acceptions. En effet, après le rite du mariage rituel, le parrain et le filleul quittent la couche subitement.

amatuúnga pour *amáaso* « yeux ». Dérivé de l'expression « *gutúunga amáaso* » « fixer des yeux ».

abatuúza pour *igituúza* « poitrine ». Substitution de classe.

umutwaárwa pour *umutwaáre* « chef ». Litt. : « qui est digne d'être emporté ». Le chef prive ses sujets de leur liberté. C'est pour cela qu'ils lui souhaitent d'être emporté par la mort. Autre acception possible : « celui qui est sous les ordres de quelqu'un d'autre ». L'expression releverait là d'une démarche antithétique et ludique dans la langue des *imandwa*.

U

kuugura pour *kuzirikana* « méditer ».

kuugurura pour *gusógoongera* « goûter à de la bière ». Ce mot signifie normalement « ouvrir ». Par ce geste, on autorise les officiants à boire dans le cadre du culte.

icyuugururagasani pour *ikibónobóno* « ricin ». Emprunté au parler du rituel de l'exorcisme. Litt. : « qui ouvre la porte (du bonheur) ».

kúumvaanga pour *kúumva* « écouter ». Addition d'un suffixe.

kúumvira innyo pour *kúumviriza* « déguster ». L'expression signifie « obéir à l'anus » (réalisme langagier propre au culte).

kúumviriza pour *gusógoongera* « goûter à de la bière ». Normalement, ce mot signifie « déguster ».

V

umuvóovó pour *inkóota* « épée ». En langage normal, le terme désigne la nervure d'une feuille de bananier. Lors de l'initiation, quand on mime la guerre, les officiants sont armés de nervures de feuilles de bananier en guise d'épées.

ivú pour *umúunyú* « sel ». Normalement, le mot désigne la cendre. Autrefois, on obtenait du sel en infusant la cendre de certaines plantes.

umuvuba pour *izúuru* « nez ». Ce terme désigne normalement le soufflet. Les deux orifices du soufflet sont comparés aux narines.

kuvúnuura pour *kuraangiza kubaandwa* « clôturer une séance du culte », entre autres acceptions.

amavurúge / amavúrugé pour *ikivuguto* « lait caillé ». Dérivé du radical *-vurug-* « battre le lait caillé ».

ikivuruguto pour *ikivuguto* « lait caillé ». Dérivé du radical *-vurugut-* « agiter quelque chose dans... » En battant le lait caillé, on y agite un bâtonnet.

Y

amayágirá pour *amavíta* « beurre ». Dérivé du radical *-yag-* « fondre ». Le beurre fond facilement.

umuyaánda pour *umutwá* « membre de l'ethnie twa ». Mot propre aux parlers de la région du nord-ouest du Rwanda.

umuyéeri pour *umwána* « enfant ».

akayobanzara / agatobanzara pour *itaábi* « tabac ». Litt. : « qui passe outre la faim ». Fumer, qui est traduit par le même terme que « boire », ne rassasie pas, mais fait oublier la faim pour un moment.

umuyoboro pour *umuhehá* « chalumeau ». Dérivé du radical *-yobor-* « acheminer, diriger, indiquer le chemin ». Le chalumeau achemine la boisson de son contenant (gourde, cruche, ...) vers la bouche.

Z

umuzaána pour *umuja* « servante ». Mot propre aux langues nyoro et ankole.

kuzáanazaana « marcher gracieusement ». Redoublement d'un verbe qui, en langue nyoro, signifie « jouer ».

inzé pour *haanzé* « dehors ». Emprunté au langage poétique.

inzeembye pour *ihené* « chèvre ».

kuzéenga pour *kugeenda* « partir ». En rwandais normal, le mot signifie « circuler ou se débattre sous l'effet de la colère ».

uruzigáti pour *urugó* « enclos ». Le mot *ezigati* désigne la cour à l'intérieur de l'enclos en langue nyoro.

inzigo « personne non initiée ». En rwandais normal, ce mot désigne un ennemi, une personne faisant l'objet d'une vendetta. Le profane est l'ennemi des initiés.

inzímuzímu « esprit d'un initié défunt qui visite les vivants ». Mot formé à partir du thème *-zímu* « esprit d'un mort ». Le préfixe réfère au mot *imaándwa*.

uruzíngo « initié non encore confirmé ». Ce terme désigne en rwandais normal une personne chétive. L'initié non encore confirmé n'est pas encore fortifié dans le culte.

akazíramwéengé pour *ikiyóobé (ubunyoóbwa)* « graine d'arachide ». Litt. : « qui n'est jamais troué ». On s' imagine que l'arachide ne peut être charançonnée.

kuzuuka pour *kubyúuka* « se réveiller ». En rwandais normal, le mot signifie « ressusciter ». Dormir, c'est mourir à moitié comme l'affirme le proverbe *ibitótsi ní murúmuna w'úrupfú* « le sommeil est le cadet de la mort ».

kuzúuka pour *kubyúuka* « se lever du lit ». Substitution de phonème. L'aboutissement de /b/ suivi d'une voyelle du premier degré au réflexe /z/ est régulier en langue *hunde* (*huunde*). Il se pourrait que le mot soit emprunté à cette langue.

umuzuútu pour *umuzuúngu* « Européen ». Terme insultant pour l'Européen, considéré comme l'ennemi du culte. Le mot appartient au parler vulgaire et désigne l'anus.

3. QUELQUES PHRASES ET EXPRESSIONS DU LANGAGE DES *IMANDWA*

Ces quelques phrases sont extraites soit des panégyriques, soit des chants rituels, soit des contes relatifs au culte, soit, enfin, du parler spontané employé lors des séances. Elles nous éclairent sur la vision du monde du culte et de ses adhérents, vision souvent inversée par rapport à celle du monde profane. Certaines expressions et anti-phrases du langage des *imandwa* présentent ainsi un sens opposé à celui qu'elles ont dans le parler profane. Elles nous donnent un aperçu de l'atmosphère de gaieté et d'amusement dans laquelle se déroulent les cérémonies du culte. de Heusch (1964, n°18 : 133-146) nous dit à ce sujet : « [...] il y a infiniment plus dans le *kubandwa* qu'une simple contestation paysane de l'ordre social imposé aux castes. On y trouve un côté Jarry merveilleusement comique, dont assurément les adeptes eux-mêmes s'amusent. Le théâtre liturgique africain est un théâtre gai ». Cette contestation évoquée par de Heusch se trouve notamment exprimée par un langage manipulé qui constitue une tentative délibérée et réussie de remettre en cause les règles de l'utilisation des mots et des structures linguistiques telles que connues et utilisées par la société profane, avec la remise en question du couple signifiant/signifié. La manipulation de la langue par les adeptes du culte au cours des cérémonies et la création d'une sorte de métalangage se présentent comme une manifestation du refus des limites et des formes établies par l'usage et la sémantique de la langue ordinaire. On peut notamment y relever :

- la manipulation du signe linguistique par sa destructuration et sa restructuration qui aboutissent à sa transformation et à l'innovation morphologique (notamment l'emploi de morphèmes et de tours syntaxiques impropres au langage courant) ;
- le recours aux jeux de mots qui remplacent un référent traditionnel par un référent nouveau souvent avec un objectif de péjoration ou de jeu ;
- l'action au niveau de la pertinence de l'homonymie et de la paronymie des lexèmes ;
- le recours aux archaïsmes, aux vulgarismes et à d'autres isotopies à caractères déceptif ou ludique ;
- l'emprunt aux langues étrangères, aux dialectes locaux, à d'autres rituels ou au langage poétique rwandais ;
- l'antinomie, la périphrase verbale, le pastiche et bien d'autres tours linguistiques.

Expression / phrase en langage du culte	Traduction en français	Expression / phrase usuelle hors du culte	Traduction en français
<i>Nyaaramó hataboná</i>	Pisse dedans (dans le feu) que nous ne voyons pas.	<i>Atsamó haboné</i>	Souffle sur le feu afin que nous puissions voir.
<i>Nyabúrabyo bwa Sogi</i>	Ce-aux-petites-fleurs, rejeton de <i>Gynandropsis</i>	<i>Indábyo z'ísogi</i>	Fleurs de <i>Gynandropsis</i>
<i>Bumenyi (cl. 14) bwa Kumenya</i>	Connaissance, fille de connaître	<i>Ubwéenge bwó kumenya</i>	L'intelligence permet la compréhension.
<i>Ndi umunebwe wa ntúuntu n'úwuúndi wa gihuna</i>	Je suis le paresseux, fils du bananier noir <i>intuntu</i> et celui du bananier à longues bananes <i>igihuna</i> .	<i>Ndi umuneka w'íntuúntu n'úw'ígihuna</i>	Je suis une banane mûre provenant du bananier noir <i>intuntu</i> et celle provenant du bananier <i>igihuna</i> .
<i>Kiziindúka cyaa Gí-toondo</i>	Celui-qui-se-lève-tôt, fils de Matin.	<i>Umuziindutsi wa cyaane</i>	Celui qui se lève de très bonne heure.
<i>Hurura Rukáangura rure</i>	Cours-y, ô Elancé vigoureux, (toi) le rapide.	<i>Hurura (weé) muúntu muree-mure kandi ufite imbáragá</i>	Cours-y, ô toi homme de haute taille et plein de vigueur.
<i>Ndaburimaanga bu-kaáka</i>	Je la cultive et la recultive, ô maman !	<i>Ndabúhiingagura maá</i>	Je la cultive (terre) et la recultive, ô maman !
<i>Gwaanjé nímuumpéé-nyeze</i>	Ce mien, veuillez me le passer.	<i>Ibyáanjyé nímubiimpereze</i>	Donnez-moi ce qui me revient (ma part de nourriture par exemple).
<i>Ingoómbe n'íntoozo záazo n'úmuúmputu wáazo nibitaanyire bi-haagrijwe</i>	Que les vaches, leurs petits et leur hutu commencent à manger et le fassent à satiété.	<i>Inká n'ínyána záazo n'úmushumba wáazo nibitaangire kuryá kaánda bihaagé</i>	Que les vaches, leurs petits et leur vacher commencent à manger et le fassent à satiété.
<i>Muunjyaáne kuri nya-báhiiza muunkubité imigirigiri</i>	Amenez-moi près de ce-à-la-toiture et donnez-moi des coups de pénis.	<i>Muunjyaáne ku kigega mu-nyeénde</i>	Amenez-moi près du grenier et prenez-moi.
<i>Kuura maamá mu kibaanga umwuúbakire mu kiraanga</i>	Retire ma mère de la partie inférieure de l'enclos et installe-la dans un lieu plus convenable.	<i>Kuura maamá mu nkiké y'épfo umwuúbakire ahabóna</i>	Retire ma mère du lieu misérable où elle vit et installe-la dans une belle demeure.
<i>Niishe igitáambanzogera zibura kijwaará</i>	J'ai tué celui qui s'amuse avec les grelots et ceux-ci ne furent plus portés.	<i>Niishe igitáambambúga inzogera zibura cyaambaára</i>	J'ai tué un enfant aux grelots et ceux-ci ne furent plus portés.
<i>Manuza amaraánda amabuuungo</i>	Je fais descendre les intestins au moyen des fruits de la plante <i>umubungo</i> .	<i>Manuza amaraanda amabuuungo</i>	J'accompagne les colocases <i>amaranda</i> avec un plat de haricots.
<i>Uragatinika rwa nyoko</i>	Que tu aies des rapports sexuels avec ta mère.	<i>Uragasweera nyoko</i>	Que tu aies des rapports sexuels avec ta mère/
<i>Inteémbwa iteémbwa akajiji nibucyá iramiika indyeryeri</i>	L'adepte qui officiera en hésitant mangera des petits pois.	<i>Imaándwa ibáandwa ishi-dikanya ahó bukeerá iraryá amashaza</i>	L'adepte qui officiera en hésitant mangera des petits pois.
<i>Nimuumpéényeze umubonánya n'ikigáashi niimikire</i>	Donnez-moi de la pâte et de la viande, que je mange.	<i>Nimuumpéereze umutsíma n'inyama niirire</i>	Donnez-moi de la pâte et de la viande, que je mange.
<i>Ibisheégu byaagiye gushyabirijywa mu gashino</i>	Les officiants quémандeurs sont partis quémандer dans la vulve.	<i>Ibisheégu byaagiye gusabiriiza mu mpiinga</i>	Les officiants quémандeurs sont partis quémандer sur le sommet de la colline.

ANNEXE IV

GLOSSAIRE DE TERMES SANS ÉQUIVALENTS DIRECTS FRANÇAIS

1. SIGNES D'ABRÉVIATION

Cf. : renvoi obligatoire

Litt. : littéralement

Prot. : protobantu (langue dont sont issues les langues dites bantues, connues par la linguistique comparative). Ses formes sont citées d'après Meeussen 1969.

Syn. : synonyme

V. : voir (renvoi indispensable à la compréhension du texte)

Var. : variante (synonyme et quasi-synonyme simultanément).

2. GLOSSAIRE

Ce glossaire reprend les mots rwandais employés dans ce travail et qui n'ont pas d'équivalent français. Pour aider le lecteur à se retrouver facilement, les mots rwandais sont présentés dans l'ordre alphabétique des radicaux.

A

ubwáahuro : boisson obtenue en mélangeant la bière de sorgho à du jus de la pulpe du fruit de la plante *umutaanga* (*Lagenaria dv. spp.*, de la famille des Cucurbitacées).

cyáanjojo : variété de tabac à feuilles larges.

icyaanzu : brèche basse et dérobée pratiquée dans la palissade d'une habitation.

kwáarika : soumettre à une claustration qui prépare à l'initiation.

B

umubázi : herbe de la famille des Acanthacées, *Monechna subsessile*. Feuilles opposées, sessiles subsessiles, entières. Inflorescences terminales en épis.

imbere : pièce au fond de la case.

urubiingo : plante communément appelée « herbe à éléphants ». Plante vivace de type roseau. Famille des Poacées, *Pennisetum purpureum*. Longues feuilles simples, entières et linéaires. Fleurs typiques rassemblées en épillets. Fruit de type caryopse.

umubogora : herbe grimpante de la famille des Vitacées, *Cissus quadrangularis*. Feuilles simples, dentées et charnues. Fleurs réunies en inflorescences auxiliaires. Fruits ovoïdes et rouges, de type baie.

ikiboombwe : liane herbacée, grimpante ou prostrée, de la famille des Vitacées, *Cyphostemma cyphopetalum*. Feuilles composées, généralement digitées à trois folioles. Tige munie de vrilles. Fleurs réunies en inflorescences ramifiées. Fruit charnu.

ikibónobóno : ricin, *Ricinus communis*, de la famille des Euphorbiacées. Les graines fournissent une huile utilisée pour des soins corporels.

Umubuungo (umubuungobuungo) : liane de la famille des Myrsinacées, *Embelia libeniana*. Tige rougeâtre, rameaux velus, feuilles simples et entières. Fleurs réunies en inflorescences axillaires. Petits fruits globuleux de type drupe.

umubuzá : plante de la famille des Astéracées, *Dichlorocephala integrifolia*. Elle entre dans les rites de médication traditionnelle.

C

umucaáca : herbe gazonnante de la famille des *Cynodon dactylon*. L'insecte qui sort de son fruit soigne la kératite (*gaheenyá*).

igicúba : grand pot en bois. Il sert à puiser de l'eau pour remplir les abreuvoirs des bovins. On peut aussi y remiser le lait.

rucúmu : variété de tabac à longues feuilles / autre acception : espèce de plante non identifiée.

igicúmucúmu : herbe annuelle de la famille des Lamiacées, *Leonotis nepetaefolia*. Elle pousse dans les endroits fréquentés, les jachères et les savanes. Ses feuilles sont opposées et pétiolées. Son inflorescence en forme d'épi est axillaire. Les fleurs sont jaunes ou rouges. Les fruits sont secs et se séparent en quatre parties.

umucyúuro : Arbuste de la famille des Caesalpinacées, *Cassia didymobotrya*. Rameaux vêtus, longues feuilles composées-pennées, fleurs jaunes réunies en inflorescences terminales. Fruits allongés, de type gousse. Il entre dans plusieurs rites dont ceux du culte de Ryangombe et ceux en rapport avec la médication traditionnelle.

D

umudweedwe : Petit arbre de la famille des Euphorbiacées, *Euphorbia grantii*. Ses feuilles sont simples et entières. Ses inflorescences sont terminales. Ses fruits sont globuleux et de type capsule.

G

ingásiire : meule traînante, c'est-à-dire la plus petite des deux pierres à moudre. On la frotte contre la grande en écrasant le grain.

umugesera : membre de l'un des clans rwandais qui a la bergeronnette pour totem.

umugirwá : ministre de Nyabingi. Sorte de prêtre qui met en contact les vivants et cette divinité.

umugó : grand arbre à cime étalée, de la famille des Mimosacées, *Acacia polyocantha*. Son écorce est jaune clair ou grisâtre. Elle est couverte d'aiguillons. Ses feuilles sont composées-pennées. Ses fleurs sont blanches ou crème et se réunissent en épis. Ses fruits sont longs, bruns et de type gousse.

urugorí : bandeau circulaire en écorce de la tige de sorgho, symbole de maternité.

urugoro : bracelet en ivoire.

umuguunga : arbuste de la famille des Mimosacées, *Acacia gerrardii*. Rameaux couverts de poils gris et munis d'épines. Ses fleurs blanches et odorantes sont réunies en inflorescences globuleuses. Ses fruits longs et couverts de poils grisâtres sont de type gousse.

buguru : variété de tabac à longs pétioles.

H

umuhárakuukú : herbe prostrée de la famille des Fabacées, *Rhynchosia sublobata*. Atteint 1,5 m de long. Feuilles trifoliolées.

umuhé : espèce de plante dite *Microglossa pyrifolia / densiflora*.

in-héerezo (impée) : pot en terre cuite, à col élancé et servant à transporter ou à boire de la bière en petite quantité.

uruhezá : plante de la famille des Fabacées, *Dalbergia lactea*.

uruho : ustensile de ménage fait d'une demi-calebasse coupée longitudinalement et servant de tasse.

in-hoósha (impoo) : herbe de la famille des Coryophyllacées, *Drymaria cordata*. Ses feuilles sont simples, entières et opposées. Fleurs blanches ou jaunâtres réunies en inflorescences lâches et ramifiées. Les fruits sont de type capsule.

in-huúmbya (impui) : herbe prostrée de la famille des Scrophulariacées, *Vernonia abyssinica*. Inflorescences axillaires de deux à cinq fleurs bleues. Fruits de type capsule.

umuhuna : herbe de la famille des Asteracées, *Elephantopus plurisetus*.

igihuna : variété de bananier à longues bananes, considéré comme le mâle de la bananeraie.

in-huúndu (impui) : cris d'allégresse poussés par les femmes en faveur d'une personne qu'on félicite, à laquelle on souhaite la bienvenue.

I

icyúbo : panier en fine vannerie, de dimensions moyennes et servant à divers usages ménagers.

umwiisheeké : plante herbacée de la famille des Chenopodiacées. *Chenopodium ombrosioides, procerum, schraderanum*. Elle peut atteindre 2 m de haut. Elle habite les endroits fréquentés. Ses feuilles sont simples, plus ou moins entières et profondément lobées. Ses fleurs, très petites, sont rassemblées en glomérules à l'aisselle des feuilles ou des petites bractées. Ses fruits sont secs.

umwiishywa : liane herbacée la famille des Cucurbitacées, *Momordica foetida / charantia*. Feuilles en forme de coeur. Fleurs orange. Fruits de type baie.

J

ibijoonjogoro : bandeau sur lequel pendent des carcasses de mille-pattes desséchées, deux objets en vannerie de dimensions fort réduites, quatre débris de calebasse et quatre goulots de calebasse, ainsi que plusieurs sections de certaines plantes, notamment de roseau aquatique *umuseké*. Il est porté par l'officiant qui incarne l'esprit Mugasa.

K

umukako : bandeau fait de lamelles des cypéracées *urutáratáre* et *umufúunzo*. Il y pend des sections du roseau aquatique *umuseké*, au bout desquelles sont attachées des graines de bananier sauvage *indibú*. Les officiants le portent autour de la tête.

igikáangagá : herbe de la famille des Cyperacées, *Cyperus latifolius*.

ubukobora : cadeau que les personnes adultères donnent à une personne qui les a surprises afin qu'elle ne les dénonce pas.

igikoóndo : anneau fait d'écorce de papyrus et renfermant une section de l'arbuste *Cajanus cajan*, de la famille des Fabacées *umukundé*, ainsi qu'un pépin de bananier sauvage, le tout retenu par une ficelle en fibres de rotang. Il est porté sur le pied par l'officiant qui incarne l'esprit Mugasa.

umukoni : plante de la famille des Euphorbiacées, *Synadenium synadenium grantii*.

umukúundé : pois cajan. Plante ligneuse ou petit arbuste de la famille des Fabacées, *Cajanus cajan*. Elle est cultivée ou spontanée dans les jachères et les endroits rudéralisés. Ses feuilles sont composées trifoliolées et couvertes de petites glandes jaunes. Sa tige est fortement ridée. Ses fleurs jaunes sont rassemblées au sommet des pédoncules. Ses fruits sont de type gousse.

gukúura ubudaho : goûter à la bière pour la rendre rituellement bénéfique.

gukúura ubugurútsa : pratiquer un rite qui a pour effet d'empêcher les esprits maléfiques d'attaquer les gens.

urukweeto : sorte d'anneau que Ryangombe porte au dos du gros orteil. Il est fait en écorce de papyrus qui enveloppe une graine du bananier sauvage, *Enseta ventricosum*, famille des Musacées. Cette graine est un symbole de pureté.

N

nkuura-i-mwóonga : plante de la famille des Acanthacées, *Thunbergia alata*.

urunyabutoongo : plante annuelle de la famille des Amaranthacées, *Amaranthus graecizans*. Elle est plus ou moins étalée sur le sol. Elle pousse dans les savanes rudéralisées, les jachères, les graviers bordant les rivières, dans la plupart des régions du pays. Ses feuilles sont simples, entières et alternes. Ses fleurs sont très petites, groupées en glomérales axillaires. Elle se consomme comme légume.

umunyégenyége : arbuste de la famille des Fabacées. *Sesbania sesban*. Il se trouve dans les endroits humides et marécageux. Ses feuilles velues sont composées-pennées. Ses fleurs jaunes pâles et tachetées de pourpre sont réunies en une sorte d'épi. Ses longs fruits sont de type gousse.

R

ikirago : grande natte en cyperus dont l'usage le plus fréquent est de servir de matériel de couchage.

ikiraámbi : pièce centrale de la maison.

iraáriire : plante de la famille des Astéracées, *Senecio*.

umureembe : plante qui, par anomalie, n'a pas d'épines.

iréembo : entrée de l'enclos.

kuroondeesha : normalement, le mot signifie « exciter un chien à dépister un gibier ». Dans le culte de Ryangombe, ce rite apprend à l'adepte à s'autosuffire.

S

saruúmfune / -ruúmfuna : ombrette. Oiseau : *Scopus umbretta*.

umuse : ritualiste, membre d'un des clans primordiaux du Rwanda, chargé d'accomplir certains rites sociofamiliaux tels que la purification des nouveaux terrains à bâtir, celle des personnes et celle des objets souillés par la mort, de prévenir certains dangers, etc. Il intervient aussi dans le culte de Ryangombe. Ces clans sont les Singa, les Zigaba et les Gesera. Ces ritualistes n'exercent pas leur fonction au sein de leur clan.

igiseke : panier de vannerie (décoré ou non), plus fin que le panier dit *icyiibo* et muni d'un couvercle.

umuseké : plante de la famille des Poacées ou roseau aquatique, *Phragmites mauritianus*.

umusiínga : membre de l'un des clans du Rwanda qui a pour totem le milan.

isogi : herbe annuelle rudérale de la famille des Capparidacées, *Gynandropsis gynandra*. Ses feuilles sont pétiolées et composées de cinq folioles. Ses fleurs sont blanches. Elle est consommée comme légume et intervient dans certains rites.

igisoro : jeu des godets. Le jeu se pratique sur une planchette de 32 godets disposés en quatre rangées de huit chacune. Deux joueurs jouent l'un contre l'autre et manoeuvrent 32 pions chacun au cours d'une partie. Au début de la partie, on dispose les pions quatre par quatre sur les rangées internes, puis chaque joueur pratique une disposition d'ouverture à son choix. Le jeu proprement dit consiste à lever d'un godet un groupe de pions et, en un mouvement contraire à celui des aiguilles d'une montre, à les placer un à un dans les godets suivants sans en sauter aucun. On prend des pions dans le camp adverse à condition que les deux godets en face de celui dans lequel le dernier pion est placé soient garnis. Les pions capturés font l'objet d'un nouveau placement partant du godet qui suit celui dans lequel s'est effectuée la dernière levée. Une phase peut être inversée à partir des godets déterminés, à condition que l'on aboutisse à une position de prise. On arrête un mouvement quand le dernier pion est placé dans un godet vide. On perd la partie lorsqu'on n'a plus de pions formant un groupe. Ce jeu est cité dans l'une des péripéties du mythe de Ryangombe.

isúbyo : poudre végétale qu'on renifle ou qu'on prend mélangée avec de l'eau ou de la bière pour se prémunir contre les conséquences d'un événement insolite.

umusugí : arbuste de la famille des Fabacées, *Mucuna stans*. Ses feuilles sont composées de folioles, ses fleurs mauves, bleu foncé ou violet foncé sont réunies en inflorescences axillaires. Ses fruits, couverts de poils urticants, sont de type gousse.

T

umutaaba : variété de ficus dont l'écorce sert à faire des vêtements. Il intervient dans certains rites et notamment ceux du culte de Ryangombe.

gitaama : variété de tabac doux.

urutámyi : lamelle de l'écorce de papyrus séchée, laquelle se recroqueville dans sa largeur. Elle est employée en vannerie pour faire les spires et intervient dans certains rites du culte.

umutaanga : grande liane de la famille des Cucurbitacées, *Lagenaria sp.* Tige herbacée pouvant atteindre 8 m de long. Elle pousse dans des forêts de montagne, des galeries forestières, des savanes et des jachères. Ses feuilles sont palmées. Ses fleurs sont blanches ou jaune pâle. Ses fruits sont sphériques et de type baie.

inteba : voir la disposition dans le jeu des godets *igisoro*.

ubutéga : anneau en fibres végétales que l'on portait aux jambes comme parures dans le Rwanda ancien.

uruteete : sorte de corbeille ajourée faite de menus bois ou de branches de certaines plantes. La traverse terminale est circulaire et faite des mêmes matériaux. À la base est appliqué un tortillon fait des mêmes matériaux et servant d'appui. Les flancs sont bombés. Cette corbeille n'a pas de couvercle ; on l'utilise pour transporter les épis de sorgho. Les potiers l'emploient pour transporter les marmites et les pots à vendre.

umutobótobo : arbuste de la famille des Solanacées, *Solanum aculestrum*. Il est très ramifié à la base. Il a des épines aplaties et légèrement recourbées sur la tige et aux nervures à la face inférieure de la feuille. Ses fleurs à pétales blancs sont verdâtres. Ses fruits sont de type baie.

igitovu : arbuste de la famille des Acanthacées, *Acanthus pubescens*. Il est toujours vert. Ses feuilles opposées sont profondément lobées et munies d'épines sur le bord du limbe. Ses fleurs bractées sont spinescentes.

umutóozo : bâtonnet qui sert à battre le lait caillé. Il provient généralement de la plante du même nom de la famille des Malvacées, *Hibiscus aponeurus*.

umutsiindo / imitsiindo : ingrédients ou procédés magiques qui servent à vaincre l'ennemi, à l'écartier ou à l'envoûter.

umutsoobe : membre de l'un des clans du Rwanda. La tradition l'attache à un ancêtre éponyme, Rutsoobe, fils de Giháanga.

intúuntu : variété de bananier, noire et à bananes amères.

U

umwuumba : arbre de la famille des Amygdalacées, *Prunus africana*. Branches tendues en éventail. Bois d'oeuvre très recherché.

urwuúngwaane : variété de cucurbitacée qui donne des courges à col comestibles et de goût doux.

Z

umuzígaaba : membre de l'un des clans du Rwanda qui a le léopard pour totem.

umuzó : arbuste de la famille de Rutacées, *Teclea nobilis*. Il pousse dans des savanes et galeries forestières. Ses feuilles sont composées de trois folioles. Ses fleurs minuscules sont réunies en inflorescences axillaires et terminales. Ses fruits globuleux et rouges sont de type drupe. Sa tige, qui est très souple, est recherchée pour en tirer des bâtons.

3. INDEX FRANÇAIS

Cet index est utile aux personnes qui s'intéressent à la langue du culte, passant du français au rwandais en se référant aux glossaires qui précèdent.

A

ADEPTE : *imaándwa ; inteémbwa*

- adepte de sexe féminin : *inyábijajágure*

- adepte non confirmé : *inteénde ; uruzíngo*

ANAPHRODITE : *umuguhé*

ANIMAUX : V. antilope, buffle, chèvre, chien, léopard, lièvre, mouton, poule, serval, vache, ver de viande...

APPELER : *guhányagara*

ARACHIDE : *akazíramwéengé*

ARC : *umuheto*

ATTISER (le feu) : *kunyáara (mo)*

AURORE : *ubucwaágurikanye*

AVALER : *kumiririjywa*

B

BANANE : *igihooki*

- douce : *indá-muu-nyo*

- jaunie et ramollie : *umunebwe*

BANANERAIE : *uruhooke*

BARATTER : *gusaabasaaba*

BÂTON : *umwiíngo*

BEAU-PÈRE

- mon : *daabukwé*

- son : *seebusá*

- ton : *soobusá*

BELLE-MÈRE

- ma : *-maabusá*

- sa : *nyirábusá*

- ta : *nyokóbusá*

BEURRE : *amajúta ; amakaámuure ; amateérere ; amayágirá*

BIÈRE : *in-híguurá ; V. hydromel*

- de bananes : *uruhuunga ; urusamaaza ; urusazamisuundi*

- de sorgho : *incwaácwaanya ; igaánda ; ubushara ; umusurúmanya*

BILE : *amatá*

BLESSER (être) : *gukónyereka ; kukóromeka*

BOIRE : *kwíyoonka*

- à longs traits : *kugoongoma ; kugotonyera*

- avaler une gorgée : *kumiika*

- beaucoup : *gukiimba*

BOIS DE CHAUFFAGE : *intini y'ábavúumbyi*

BON (agréable au goût) : *-nuúna*

BOUCHE (porter à la) : *gutányira*

BRAISE ARDENTE : *abasíriirá*

BRAS

- droit : *muryó*
- gauche : *mosó*

C

CADEAU (au parrain, après le rite de mariage) : *umutuumburuko*

CALEBASSE : *igicuhwá ; umukuza ; ikirereri*

- demi-calebase pour puiser, comme coupe : *urubákuzo ; urukizá*

CENDRE : *ivú*

CESSER D'INCARNER UN ESPRIT :

- momentanément : *kwíitaambika*
- définitivement : *kuvúnuura*

CHALUMEAU : *umukaánka ; umukeenke ; umunywéesho ; umuyoboro*

CHAMP DE PATATES : *akajuumba*

CHANSONS (espèces de) : *ikigwi ; umuhará ; iréenge*

CHARGER D'UNE MISSION : *gutina*

CHEF

- de district : *séerukanaaga ; umutwaárwa*
- de famille : *umusaango*

CHÈVRE : *inguruka ; ishuúbeebe ; inzeembye*

CHIEN : *rwaagakuungu ; ifígi ; in-hiígi ; gakuungu*

CLITORIS : *ruguúga*

CLOISON : *abasíiká*

COLOCASE : *imeke ; inana ; iraanda*

CONSTRUIRE : *kóomeka*

COUR ARRIÈRE : *káamwooyo*

- à la cour royale : *ibuhaangaame*

COURGE : *ikimaajya*

CRAINdre : *kwíhiiza*

CRUCHE : *ikibiríbiindi*

CULTIVER : *gutakura*

CYPERUS : *in-táciiká*

D

DANSER : *guhiimbaaza*

DÉCLAMER UN PANÉGYRIQUE : *kwáayyura ; kwiivaanda*

DÉGUSTER : *kúumvira innyo*

DEHORS : *inzé*

DIRE : *kubúura*

DIVINITÉ : *iméende*

DONNER : *kubónetsa ; kuneneza ; kurúmaangirijya ; guseeza*

- en cachette : *gupfuundaanga*

DORMIR : *kwíibaka ; kwíibiikiira*

E

EAU : *ubuhóro*

ÉCOUTER

- fortuitement : *kóota ; kúumvaanga*

ÉCUELLE : *ababééhé*
ÉLEUSINE : *ububó ; ubucwáari ; ubwiihiinge*
ENCLOS : *urugoogo ; uruzigáti*
ENFANT : *umwáashi ; umweére ; igitaámbanzogera ; igitúma-ntányira ; umuyéeri*
ENFANTER : *kubúta*
ÉPÉE : *umuvóovó*
ÉRYTRINE : *umuriinzi*
ESPRIT DU CULTE : *imaándwa ; inteémbwa ; intihi*
- Ryáangoombe : *Ryáahuuta ; Ryáangoonya*
- esprit d'un adepte : *inzímuzímu*
EUROPÉEN : *igifuungamwooyo ; umuguútu ; umuzuútu*
ÉVÉNEMENT INSOLITE : *ifano*

F

FAIM : *inyagaara*
FEUILLES DE HARICOT (légume) : *umufookoora*
FEMME : *icyeegeera ; umugoráma ; uruhagatamagaanga ; umujyoré ; umukári ; umukazí ; umunyáankáanda*
- initiée et non confirmée : *inteénderi*
FEU : *umwoóto*
FILLE : *bazira-akanágana ; umucoóbwa*

G

GALE : *ibyoókeere*
GARÇON : *mabya-anágana ; mabya-n'ágaházo ; mabya-n'-ákaándi ; umusooroomyi*
GORGE : *umumogó*
GOÛTER DE LA BIÈRE : *gusogoota ; kuugurura ; kúumvirijya*
GRENIER : *abagega ; nyabáhiiza*
GYNANDROPSIS : *abasogi ; isuti*

H

HARICOT : *ibihiiмбаajyamishyuyi ; injegereri ; ibiri-mu-nnyo*
HERBE : *igikakára*
HÉSITATION : *akajiji*
HOMME (vir) : *rwaasógokúru ; umuhabo ; ururabo*
HONORAIRES D'UN DEVIN : *inyézo*
HOUE : *intakujyo*
HUTU : *umúumputú*

I

IGNAME : *ibya-ry'-inkubá ; igikúrirakúzimú*
INCARNER : *kwáayuura*
- Ryangombe : *guhaangiisha*
INTERPELLER : *kunyámagara*
INTESTINS : *amaraánda*
- gros intestin : *urwóogero*

J

JAMBE : *abaguru*

JARGON RITUEL (langue des *Imandwa*) : *urukoónjo*

L

LAIT : *amafúro* ; *ama-íjyá* ; *amakamé* ; *amakáanjamá* ; *in-rurwe*

- battu : *amavurúge* / *amavúrugé* ; *ikivuruguto*

-caillé : *amavuré*

-écrémé : *amasaabosaabo*

- frais : *impyúupyú*

LANCE : *ifúmu* ; *irikuunga*

LAVER LES MAINS (se) : *gukábaba*

LÉOPARD : *inyáambarabáamí*

LEVER (se)

- du lit : *kuzuuka*

- se mettre debout : *gutágaanyuka*

LÈVRE DE LA VULVE (grande) : *umufiindi* ; *umusínya*

LIEU

- clair : *ubweéra* ; *ikiraanga*

- où s'assoit Ryangombe : *urwaahi*

LIT : *ubukuku*

M

MAGICIEN : *umucúnnyi*

MAINS : *amabyí*

MAISON : *káamwooyo* ; *kaabuzuútu* ; *imbeba* ; *igicuúmbi* ; *ingoojo* ; *insakaara*

MALADE (tomber) : *kubwáara*

MALT (de sorgho) : *améende*

MANGER

- beaucoup : *gukiimba*

- pendant longtemps : *gukoorakoora*

MARCHER GRACIEUSEMENT : *kuzáanazaana*

MARI : *umurago*

MARMITE : *innyo*

MATIÈRES FÉCALES : *amaryí*

MÉDITER : *kuugura*

MENTEUR : *in-héenda*

MENTIR : *guhéenda*

MIEL : *ubunuúna* ; *umutsáama*

MISSION (charger d'une) : *gutina*

MOURIR : *gutebera*

MOUTON : *ifuumberi*

MINUIT : *abacúku*

N

NEZ : *umuvuba*

NOM : *abajyina*

NOUVEAU-NÉ : *biigumiye-ivure*

O

OFFICIANANT : *imaándwa*

- de sexe féminin : *ingorágore*

- quémandeur : *imaándwa-y'-ísuunzu ; in-raaranamukako ; igisheégu*

OFFICIER : *kubaandwa ; gutémbwa*

ONCLE MATERNEL : *ababísha*

P

PALABRER : *kubúraangatana ; kubúruungutana*

PANIER EN BRANCHAGES : *igisobáne*

PARFAIRE : *kunonora*

PARLER : *kubwéejaanga*

- avec loquacité : *kwiisararaanga*

PAROLE : *ibweéja*

PARTIES DU CORPS : V. anus, bras, jambe, lèvres (de vulve), nez, peau, pénis, poitrine, vulve

PATATE : *ikijwiindi ; igikúurakúzimú ; igitakura*

PÂTE : *umubonánya ; umubúumbamágará ; umuhamannyo ; umuhomannyo ; umukaandamwooyo ; kinnyo-cy'iinkóona ; umuruúndi-w'-ínkubá ; umusáma-mágará ; umusámannyo ; umusaturannyo*

PEAU : *abahú*

- lambeau qu'on mange : *igikotsá*

- raclure qu'on mange : *uruhubú*

- vêtement de peau usé : *ihububu ; ihuburu ; inkabara*

PÉNIS : *umugírígiri ; ihaáre ; in-roró*

PÈRE (mon) : *rwaasógokúru*

PERSONNE : v. adepte, anaphrodite, beau-père, belle-mère, chef, enfant, Européen, femme, fille, garçon, homme, Hutu, magicien, malade, menteur, mère, prêtre, roi, Twa...

- Personne non initiée : *inzigo*

PIÈCE DE MONNAIE : *ibaáre*

PIERRE À AIGUISER : *intábyuuká*

PIERRE À MOUDRE : *urubuungo*

PIPE : *urwiika ; isúha ; intiyyégura ; intúubá*

PLANTES : v. cyperus, éleusine, érythrine, haricot, igname, patate, pois, ricin, tabac...

POIS : *ubudáhagánya-imfúra ; amahegeya ; ubukínambúga ; amakinankooko ; in-ryeryeri ; ibitáboná ; ibitávugá*

POITRINE : *igituúza*

POT À LAIT : *igihohooro*

POULE : *mukáarusaáke*

POURRIR : *kuryáangara*

PRENDRE QUELQUE CHOSE À QUELQU'UN : *kwáatuura*

PRÊTRE (catholique) : *paagári*

PROVOCATION : *akeenzaburemu*

R

RAPPORTS SEXUELS (avoir des) : *gusoka ; gusoorooma ; gutinika*

RAVAGER CULTURES (vaches) : *kubágabaga ; kóogooga*

RAVIN : *abakokwe*

RAVITAILLER (se) : *kumaaha*

RECEVOIR : *kweenderejywa*

RÉCOMPENSER : *kunyémba*

RECRUTER (pages-danseurs par exemple) : *kujáma*

RENVERSER : *gukookoroma*

RÉPONDRE (à un appel) : *kwiitina*

RÉVEILLER (se) : *kuzuuka*

RICIN : *icyuugururagasani*

RIRE : *kumwéenya*

ROI

- civil : *umwaáku*

- rituel : *umuhaangaame ; umwiizihiza*

ROUTE : *umuharúre*

S

SALUER : *kuramaanga*

SANDALE : v. *igikoóndo, urukweeto*

SANG : *ireége*

- recueillir le sang d'une bête offerte aux esprits : *gukámiisha*

SECHOIR : *ikinyéembúga*

SECOURIR : *gutanyaara*

SEL : *umuseényi ; ivú*

SERVANTE : *umuzaána*

SERPETTE : *umudákarihirwa*

SIÈGE : *intéeko*

SORGHO : *inené ; akanyábaragára ; amanyámubáandé ; irinyarubiingo*

SOUCHE DE PAPYRUS : *inkonyá*

SPATULE : *umukizá ; icyookoora*

SPERME : *ubwó-ikuukánye ; ubwó-ishookánye*

T

TABAC : *iháabi ; urwiika ; ibidákizá ; igituumagwá ; akayobanzara*

TESTICULE : *inoono ; irya*

U

URINE (d'homme) : *amagaanga*

V

VACHE : *ingoómbe ; ihaánge ; inyizihiza ; inkorooga ; inyiginya*

- destinée aux esprits : *inká y'ibisiiga*

VER DE VIANDE : *abaséengo*

VÊTEMENT : *igihuká*

VIANDE : *ikigáashi*

- part échue à Mugasa : *isaáre*

VOIR : *kuruungura*

VULVE : *uruheende ; igikazí ; icyootankekwe*

Y

YEUX : *amaasoongo ; amatuúnga*

ANNEXE V

QUELQUES VERSIONS DU MYTHE DES *IMANDWA*

Pierre Smith (1975 : 69 et ss.), évoquant le récit populaire au Rwanda, parle des légendes qu'il classe en trois catégories : les légendes fantastiques, les légendes religieuses et les légendes historiques. Dans les premières, qui se situent hors de tout contexte historique, les personnages sont des héros, au sens qu'on donne à ce mot dans les épopées : il s'agit d'hommes extraordinaires, soit par leur activité, notamment de chasseur, qui les mène hors du monde des hommes, soit par leur naissance, qui leur confère des qualités hors du commun. Ils s'appellent Maguru (Jambes rapides), Rutegaminsi (Celui-qui-prévoit-pour-les-jours), Sabizeze (l'enfant fabriqué), Kabwa (Petit-chien) et Ikunzi (Vieilli-avant-de-naître). Ces deux derniers sont des « enfants terribles » qui, après un temps anormalement long passé dans le ventre de leur mère, ordonnent qu'on les mette au monde et sortent doués d'une force extraordinaire et d'un caractère intraitable grâce auxquels ils vengent leurs pères humiliés tout en remettant les femmes à leur place. Quant aux légendes historiques, qui sont très nombreuses, elles comprennent notamment les mythes d'origine de la dynastie *nyiginya* tels que celui de Kigwa (Qui-est-tombé-du-ciel) et celui de Gihanga, avec sa chasse symbolique à la poursuite d'un animal fabuleux.

Les légendes religieuses se constituent en un ensemble de récits consacrés à Ryangombe et ses compagnons, personnages qui font l'objet du culte évoqué ici. L'ensemble de ces récits, Smith les présente tantôt comme des légendes, tantôt comme de multiples versions d'un même mythe. Les premières, comme les secondes, prêtent en effet une grande attention aux détails, qui font partie intégrante de leur contenu. Les récits ne se fondent pas sur la vérité historique, mais sur la façon de véhiculer une morale et/ou une spiritualité enrobées dans un merveilleux teinté de réalité. Le mythe de Ryangombe, qualifié par Smith de « typiquement rwandais », et ses nombreuses versions « fourmillent de détails variés et étranges qui en font un des récits les plus riches et les plus difficiles à interpréter ». Ces versions intègrent, pour la plupart, chacun des épisodes importants de la vie de Ryangombe et de ses compagnons. Certaines versions omettent ainsi l'épisode de la rencontre avec Ruganzu, roi du Rwanda, lors duquel les *Imandwa* font irruption dans le récit, et celui consacré à la mère de Ryangombe et son origine semi-animale.

Un autre fait à noter à propos des récits du mythe de Ryangombe est qu'ils empruntent des thèmes tout à la fois puisés dans des récits « historiques » (par exemple, celui du roi Ruganzu Bwimba, dont la légende de Ryangombe serait une sorte de doublet d'après certains anthropologues tels que de Heusch 1966 : 253 et ss.) et des légendes fantastiques. Voici quelques-uns de ces emprunts :

- la version consacrée à la mère de Ryangombe est une variante du récit *Akarimurori* qui fait partie des légendes fantastiques ;
- le fils de Ryangombe, Binego, a des ressemblances plus qu'étonnantes avec les deux enfants terribles évoqués plus haut, Kabwa et Ikunzi, qui tardent à naître, ordonnent à leurs mères de les mettre au monde, vengent leurs pères tout en remettant les femmes à leur place. Ils sont d'un caractère ombrageux et d'une force peu commune. Pareil à ces deux alter ego, Binego extermine les membres de la famille de sa mère et resserre les liens avec son père, le seul qui compte pour lui et qu'il sauve de la déchéance en éliminant son rival ;
- Ryangombe lui-même a des ressemblances plus que certaines avec Maguru : il chasse avec des chiens, se moque des sombres pressentiments de sa mère et refuse d'en tenir compte, se laisse séduire par une fille maudite rencontrée dans la forêt et qui va le mener à sa perte (elle va se métamorphoser en un buffle qui le tue, selon certaines versions) et va, comme Maguru, ressusciter d'une autre façon. Mais à la différence de Maguru qui reste un homme, ne pouvant faire la part de la nature et celle de la culture, Ryangombe devient un esprit divinisé, médiateur entre les hommes, les esprits des morts et les forces fécondantes de la nature.

Dans les récits qui nous occupent, les personnages qui ont le plus retenu l'attention des conteurs sont : Nyiryangombe et son fils Ryangombe, Binego, Kagoro et Mugasa ainsi que les enfants, compagnons ou simples suivants du roi des *Imandwa*. Les autres personnages n'ont pas de récits propres à eux. On les trouve insérés dans les récits relatifs aux personnages précités.

Les dix récits que nous avons choisis concourent à renseigner sur l'origine mythique de l'instaurateur du culte, sur ses relations mythicorituelles avec ses enfants et serviteurs ou ses compagnons, sur ses relations sociales avec les autorités et les voisins, sur sa mort et la naissance du culte. Leurs spécificités sont les suivantes :

- le cinquième récit a été retenu pour l'intérêt qu'il présente de situer les origines du culte dans la région proche du pays d'où il nous vient directement, en l'occurrence une région de la Tanzanie occidentale ;
- le sixième récit fait venir Ryangombe du Bunyoro. Le héros transite au Rwanda avant de s'établir au Burundi. Le récit a été choisi parce qu'il illustre l'hypothèse selon laquelle Ryangombe est originellement étranger au Rwanda et le fait que sa résidence mythique ne se situe pas uniquement au Rwanda ;
- le septième récit situe l'introduction du culte au Rwanda (dans le Bwanacyambwe), aux premiers temps de la formation du royaume nyiginya. Le héros est un étranger qui vient du Buha et exerce la fonction de guérisseur. Ses suivants sont nommés *Abacwezi*, ce qui associe l'origine du culte aux Cwezi évoqués plus haut. Comme leurs prédécesseurs du Bunyoro ou de l'Ankore, les *Bacwezi* du Rwanda nommés « *Ibicwezi* » finissent leur séjour terrestre en disparaissant miraculeusement sous terre. Les traits rapportés par le récit attestent la parenté indéniable entre le culte rwandais et celui des *Bacwezi* du Nord ;
- le huitième récit et les suivants présentent Ryangombe sous des règnes successifs de rois rwandais. L'intérêt majeur de ces récits est que le mythe de Ryangombe est situé en marge de l'évolution historique des rois sacrés rwandais.

Au sein des récits :

Le signe ^ utilisé dans ces récits, indiquant la voyelle haute, ascendante ou descendante équivaut au signe ' utilisé dans les pages précédentes.

1. AKAÁRI IMURÓRI

Ce premier récit nous présente Ryangombe comme descendant d'une hyène et d'un homme¹.

1. *Haabaâyehô umugabo akagira inyâna, akaziha umwâana ngo aziragîre. Ukô azaâhuye, impyisi ikazikuuramô imwê, umwâana ntaâbimenye, zaataahâ sê agasaanga záagabanutse. Bîshyize keêra umugabo aziigiiramô. Impyisî iraza ifata inyâna. Umugabo agîze ngo arayîteesha iramûfata, iti « igure ». Umugabo ati « eesê naakwiigura ikî ? » Impyisî iti « mpa urwuîya ». Umugabo arêemera bararyâamana iramureka arîgeendera. Impyisî irafâta, ihaka amêezi icyeênda, ibyaara umwâana w'ûmukoôbwa. Iramurera, ikajya imûgaburira ibiryô by'âbaantu, umwâana arakûra.*

2. *Bûkeeye umugabo asubira mu ishyaamba, ahuura na yâa mpyisî, iramûbwiira iti « dore umwâana waawe, ndashaaka kô umujyaâna, arîko kugira ngo mugûhe, uraâmpa inyâna y'îndezo kukô ari umukoôbwa ». Umugabo inyâna arayîtaanga, umwâana aramutaahana, amushyira mu baândi, akajya abwîira abaantu kô arî uwe) yatôoye mu ishyaamba. Abamûroye bagasaanga bâsa, bagakeeka kô arî umusâambanano.*

3. *Hâshize imiînsi mikê mukâa sê aramwîngiinga ati « mbwiira sô ». Umwâana ati « daatâ sîmûuzi. Icyâkorâ nagîye kumenya ubwêenge nsaanga ndêrwa n'îgisiîmba, kugeza igihe uriya mugabo aziyê akakiinsaba kikamûmpâ akaanzana hâno ».*

4. *Hâshize imiînsi, baamwoôhereza kuragira inyâna akihiindura impyisî inyâna zikûkaanga zigahama, abazîboonye bagashaaka ikizikaanze bakakîbura.*

11 Il nous a été communiqué par Gaudence Kamanzi (*kâamaanzi*) de Runyinya, au Bwanamukari, dans le Sud du Rwanda.

5. *Sê agêze aho alya kûubikira asaanga arî wâa mwâana wiihîndura impyisî inyâna zikîiruka, aramûbuza, umwâana aramwêemerera. Umukoôbwa aba aho, akura mugumugu kaândi arî mwiizâ, ataanga beêne sê gusabwa kaândi arî bô bakurû.*
6. *Igihe kimwe sê amujyaana inyuma y'igihuru kumuhana. Umuhungu wamûsabye yarî yîhishe haâfi y'iicyo gihurû. Atâangiye kumuhana, umuhuûngu abaanga amatwî. Ati « mwaâna waanjye, dore warâsabwe, ugiye gushyîngirwa. Nihagirâ ikigûteera umujinyâ, uramenye akaâri imurôrori ». Nahô ubwo yamûbwiiraga kutâzôngera kwîhiindura impyisî kugira ngo abaâmurongoye bagirê ngo baâsabye mu mpyisî. Umuhuûngu abita mu gutwî.*
7. *Barashyîngirwa, bîshyize keêra umugabo abaza umugorê akaâri imurôri akô arî kô, umugorê yaanga kumûbwiira. Babyaarana rimwê, kabiri, gatatu. Bâgejeje ku ncûro ya kâne, umugabo ati « nîbâ utâambwîye akaâri imurôri turatâana ». Umugorê bimuteera agahiinda, aramûbwiira ati « engeesha inzogâ z'âamôoko yôose wiitêguure nzaakakubwiira ».*
8. *Umugabo inzogâ arazishaaka. Umuûnsi zaahiyê, umugorê aheengeera nîmugôroba, aramûbwiira ati « cyuura inkâ wuugârîre, inzu uyikiîngiishe inkobâ, nûubiraângiza nkubwiire ».*
9. *Umugabo arabikora. Wâa mugorê anywa zâa nzogâ zôose, azîmaze yîhiindura impyisî, afata wâa mugabo aramunigagura amuhiindura uruteete ateerera aho.*
10. *Aroongera yîhiindura umuuntu, asaanga atâgishoboye kubâ murî urwo rugô, bucya yîsubirira iwaâbo, bataana bâtyo.*
11. *Sê agira ngo yaâje kumusûura. Abôonye ahâtiinze amubaza nîbâ yâraahukanye. Umugorê amuteekereza ukô byaâgeenze, ati « navûze akaâri imurôri, sînzôngera gusûbirayô ». Yîgumira aho.*
12. *Hâshize imiûnsi myiûnshi umugorê ahuura n'umugabo wiitwâ Babiînga ba Nyoni ya Nyuundo arî mu muhûigo, bararamukanya, baragaaniira barashiimana, umugabo aramûreshya, bûkeeye aramûcyuura, babyaarana Ryâangoombe wabâaye umwaâmi w'îmaândwa.*

Traduction du récit : ***Ce qui se passa en un lieu caché***

1. Il y eut un homme qui possédait beaucoup de veaux. Il les faisait paître par son enfant. Chaque fois que l'enfant les menait paître, une hyène en dévorait un sans que l'enfant sache se qui se passait. Chaque soir, le père constatait que leur nombre diminuait. Longtemps après, l'homme alla les faire paître lui-même. Une hyène vint et se saisit d'un veau. L'homme tenta de le lui arracher. L'hyène se saisit de lui et dit : « Donne-moi une rançon pour que je te lâche ». L'homme dit : « Quelle rançon puis-je te donner ? » L'hyène lui dit : « Fais-moi l'amour ». L'homme accepta et lui fit l'amour. Elle le laissa partir. Elle fut fécondée et porta un fœtus humain. Au bout de neuf mois, elle accoucha d'une fille. Elle l'éleva. Elle lui donnait la nourriture des hommes. L'enfant grandit.
2. Un jour, l'homme retourna dans la brousse et rencontra ladite hyène. Elle lui dit : « Voici ton enfant. Je voudrais que tu la prennes avec toi. Mais, pour que je te la laisse, tu me donneras une génisse en guise de récompense pour les soins que je lui ai prodigués², puisque c'est une fille ». L'homme donna la génisse. Il amena l'enfant chez lui. Il dit aux gens qu'il s'agissait d'une enfant qu'il avait trouvée dans la brousse. Tous ceux qui la regardaient trouvaient qu'elle lui ressemblait et supposaient qu'elle était née d'une relation extra-conjugale.
3. Longtemps après, la marâtre de la fille la supplia disant : « Dis-moi qui est ton père ? » L'enfant dit : « Je ne connais pas mon père. À l'âge de raison, je me suis trouvée placée aux soins d'une bête, jusqu'au moment où cet homme est venu me prendre et m'a amenée ici ».

12 Pour avoir droit à un enfant qu'il a procréé mais qu'il n'a pas élevé, un père doit donner une génisse quand l'enfant est de sexe féminin et un taurillon quand il s'agit d'un garçon.

4. Pendant un certain temps, quand on l'envoyait garder les veaux, elle se transformait en hyène et les effrayait. Les veaux se sauvaient en courant. Les gens les voyaient courir et cherchaient ce qui leur faisait peur, mais en vain.

5. Finalement son père se mit aux aguets et constata que c'était l'enfant qui se transformait en hyène et effrayait les veaux. Il l'empêcha de se retransformer en hyène et elle accepta. L'enfant grandit rapidement. Elle était belle. Elle fut demandée en mariage avant ses soeurs aînées.

3. Un jour, son père la prit à l'écart, derrière un buisson et lui donna quelques conseils. Son fiancé se tenait caché de l'autre côté du buisson. Quand le père commença à donner des conseils à sa fille, le jeune homme prêta l'oreille. Le père dit : « Ma fille, vois, tu es fiancée et tu seras bientôt mariée. Si quelque chose te fâche, souviens-toi de ce qui s'est passé au lieu caché. Par là, il voulait lui dire de ne plus se transformer en hyène afin que les gens de sa belle famille ne disent qu'ils avaient pris femme chez les hyènes. » Le jeune homme retint cela.

7. Ils se marièrent. Longtemps après, le mari voulut connaître le secret de sa femme. Celle-ci s'obstina à ne pas le lui révéler. Ils eurent un enfant, puis deux, puis trois. Au quatrième, le mari dit : « Si tu ne me dis pas ton secret, nous devons divorcer ». La femme en souffrit intérieurement et dit : « Fais préparer des bières de toutes sortes, prépare-toi, et je te dirai mon secret ».

8. L'homme prépara des bières. Le soir où elles étaient prêtes, la femme dit au mari : « Rentre les vaches et barricade l'entrée de l'enclos, ferme la maison avec des lanières de peau, après je te dirai mon secret ».

9. L'homme fit comme demandé. La femme but toutes les bières et se transforma en hyène. Elle se saisit de son mari, le tordit, le mordit, le mit à bout et l'étendit inerte par terre.

10. Elle se changea de nouveau en personne humaine. Considérant qu'elle ne pouvait plus vivre dans ce ménage, elle retourna chez son père dès le lendemain, et ils se séparèrent ainsi.

11. Son père crut d'abord qu'elle était venue pour une visite. Mais comme le séjour se prolongeait, il lui demanda si elle s'était séparée de son mari. La femme lui conta toute l'histoire et dit : « Maintenant que j'ai dévoilé le secret, je ne retournerai plus chez mon mari ». Elle resta là.

12. Après un temps relativement long, elle rencontra un certain Babinga, fils de Nyoni et petit-fils de Nyundo. Il était dans une partie de chasse. Ils se saluèrent, s'entretinrent et s'estimèrent. L'homme lui proposa de l'épouser et ils se marièrent. Ils engendrèrent Ryangombe qui deviendra le roi des Imandwa.

2. *RYÂANGOOMBE NA MPÛUMUTÛMUCÛNNYI (MPUUMUTÍ-UMUCÚNNYI)*

Ce récit oppose Ryangombe à Mpumutumucunnyi. Les deux antagonistes se disputent le commandement de la royauté du culte. D'après ce récit, l'invention du culte serait antérieure à Ryangombe, puisqu'il nous dit que son père lui en a légué le commandement³.

1. *Ryâangoombe ni uwa Bâbiînga ba Nyuundo. Nyina nî Nyirâryâangoombe. Yarî yârarôngowe na Bî-garagâra, bûkeeye barâahukana. Igihe kimwê ahuura na Bâbiînga yâahîize aramûreshya, amubyaarahô Ryâangoombe. Babiîngâ agîiye gupfâ asiga arâze Ryâangoombe ubwaâmi bw'iimaândwa. Beêne wâabo baramwâanga kukô yarî yârasîze atâmwîimitse.*

2. *Bûkeeye arahâguruka ajya i Butuûmbi kuraguza. Asaanga umupfumû wiitwâ Nyamuziinda, aramûbwiira ati « ntaa ndagû yaawe mbonâ ». Ati « icyâkorâ ndabôna agakeêcuru gapfuuyê ijîisho ni kô kazâakura-gurira ». Ryâangoombe ageenda ahîiga, abona agakeêcuru kootâ izûuba mbere y'ûrutâre. Kâmwîikaanze ati « huumurâ ». Kati « uragahuumurizwa n'îimâana y'î Rwaanda ». Kati « geenda uzanê imbwâ yaawe Bakooshabâdahannyê, uzanê Nyakayoonga, uhamâgaze Uruyôngoyôngo rwa Miraamba, uhamâgaze im-*

13 Il nous a été communiqué par Jean Mugina de Mbazi, au Bwanamukari, dans le Sud du Rwanda.

bwâ zaawe zôose, nizimarâ kuuza ugeendê uhîga urasaanga inyamâaswa, nûumarâ kwîica iyo nyamâaswa y'îbâra rimwê uyibaâmbe ku mugina, uyibaâmbuurirê ku mugeendo. Iyo nyamâaswa nî imoôndo ».

3. *Ryâangoombe arageenda, inyamâaswa arayivuumbura arayîrukana arayîica, uruhû ararubaamba, rû-maze kûuma ageenda arwîifubitse, asaanga abakoóbwa munaâni baashooyê inká, n'ûwa cyéendâ washooyê gitâre cyoonsâ rutâre. Agira abaândi bakoóbwa ati « mbeêga agahû keezâ ». Ati « uwaâkaampa ». Ati « Nyiiheera ako gahû waa mugabo we ». Ryâangoombe ati « naagaha uwaâjya kuuncuumbikira », ati « akaankamira n'îiriya nkâ y'îgitâre ». Agakeêcuru karamûbwiira kati « nâagucuumbikira akaaza kukuzi-maanira uzâamuroôngore », kati « umwâana muzâabyâara ni wê uzâaguhâ kwîima ingoma z'Ûburêengo ».*

4. *Umukoóbwa ati « ngwiinô njiyê kugucuumbikira kaândi nyigûkamire ». Barazaamuuka n'îwaâbo, umu-koóbwa agira sê ati « nimucuumbikire uyu mugabo, dore agahû yampaâye ». Baramucuumbikira baramu-zimaanira. Amazimaano arayâanga ati « ndazimaanirwa n'îwaâncuumbikiye ». Boohereza Nyirakajuumba aza azânye amatá y'îinshyûushyû yakamwê Gitâre. Ryâangoombe ayabuunda mu ntâma arayâmuçira.*

5. *Nyirakajuumba ageenda arira. Ati « waa mugabo araandoongoye ». Ryâangoombe amugeenda inyuma, basâaza ba wâa mukoóbwa baramûkubita bâraambiwe baramureka. Nyirakajuumba arageenda arasasa bararyâama arasiinziira, akâangutse asaanga Ryâangoombe amuryaamye iruhaânde. Ati « wâa mugabo yaantêeye ». Basâaza bê barabyûuka baramwîrukana. Bâgarutse bagira Nyirakajuumba bati « sasa mu kiraâmbi ». Agîiye gusiinziira, ati « wâa mugabo kaândi yaankurikiye háno ». Bati « ni ubushîzi bw'îisô-ni bwaawe Nyirâkajuumba ». Baramureka aba amaze kwîimarira urwô yimârira. Hâshize akaânya bajya kureeba barahamusaanga. Bamwîirukana bâmukubita yiiteera inyuma y'îgikaari, ati « murabehô kaândi muraamenyere umugorê, ndamuroongoye, nsize mûtwiitse inda, azaayibyaaramô umwâana w'ûmuhuûngu, muzâamwiite Binêgo ».*

6. *Ryâangoombe arageenda. Mpuumutûmucûnnyi aramûbwiira ati « Ryaângoombe, ahô guhôra dûkiim-biirana, reka tubugûze uûzaagaanza undî azâabê arî wê ubâ umwâami ». Bakabûguza Muumutûmucûnnyi akamugaanza bakabûguza akamugaanza.*

7. *Umuûnsi wô kuvûuka, Binêgo abwiira nyina ati « pfukama umbyaâre ». Ajya mu mbere arapfûkama. Binêgo ati « siimvuukîra mu mbere ndî umwâana w'ûmugabo ». Ajya mu kiraâmbi, Binêgo ati « siimvuukîra mu kiraâmbi ndi umwâana w'ûmugabo ». Ajya muunsî y'îkigega, Bingo ati « siimvuukîra muunsî y'îkigega ndî umwâana w'ûmugabo ». Nyina ati « eesê mwaâna waanjye uragira ngo ngirê ntê ? » Undî ati « mbyaa-rira muunsî y'îgikiîngi cy'îirêembo cya ruguru ahô daatâ yarî ahâgaze ». Nyina arapfukama aramûbyaara.*

8. *Binêgo akura umuûnsi akura ijoro. Yaajyâ mu nyâna, iyô akubîse akayiguusha. Bati « urîiya mwâana nî ikirarâ ». Baamushyirâ mu nkâ nkurû iyô akubîse akayiguusha. Bûkeeye barashoora baa nyirarûme, ageen-da yîitwaaje agacûmu, imfîizi iza gukâandagira mu kibûumbiro, Binêgo ayikoza kâa gacûmu mu rwaano arayiguusha. Baa nyîrarûme bâgize ngo baramûkubita bôose arabaararika, arazaamuuka ashikuza nyina amukubita urushyî aramûshorera ati « hoshi dusaangê daatâ ». Agira seekûru aramwîica.*

9. *Binêgo aza ashôreya nyina, bâgeze mu nzira, ahuura n'ûmugabo, ati « waa mugabo we, mu miînsi ibi-huumbi, mu miînsi uduhuumbi, ntâa mayoômbo y'îimbwâ wuûmviise ? » Undî ati « kîno kigabo cyaabaza ubusâ ! » Binêgo amukubita icûmu amugarika aho. Arakomeza arageenda asaanga umugabo uhiîngira urutooki, ageenda amûsaanga ajyâ kumuyoboza. Undî ati « urabôna kîriîya kigabo kiinciîra mu rutooki ? ». Amukubita icûmu aramwîica. Yiîgiye imbere asaanga umugabo ucôoca, aza ajê kumuyoboza, ati « nyobo-ra ». Ati « mu miînsi ibihuumbi, mu miînsi uduhuumbi, ntâa mayoômbo y'îimbwâ wuûmvaga, ntâa kâamiro k'âbahiîgi ? » Undî ati « ubona urîiya mugabo undîbatira amasiîndê ? » Binêgo amuhiinga icûmu amu-garika aho. Arakomeza arageenda ahuura n'ûmusâaza, aramûbaza ati « mu miînsi ibihuumbi, mu miînsi uduhuumbi, ntâa mayoômbo wuûmvaga, ntâa kâamiro k'âbahiîgi ? » Undî ati « mu miînsi ibihuumbi, mu miînsi uduhuumbi najyâga nûumva amayoômbo avûga nkuumva abahiîgi bâamira ». Undî ati « igeendere ». Binêgo arakomeza, agêze hiîrya ahuura na Rûhaanga ashôreranye na nyina na wê, barîibwiirana barageen-dana bahuura na Nyabiruungu mukûru wa Ryâangoombe ahîga, bamuyoboza bâgira bati « ntiwaatuyobora ku muuntu w'ûmuhîgi wiitwâ Ryâangoombe ? » Nyabiruungu ati « nimuuzê mbayobôre ».*

10. *Bâgeze kwa Ryâangoombe basaanga yâgiiye kwa Mpûumutûmucûnnyi. Basaanga Nyirâryâangoombe, Binêgo ati « mfuungurira ». Azana inzogâ y'âmaârwa. Binêgo ati « yihe abo bakeêcuru jye sînshaakâ amaârwa ». Amuha urwâagwâ aranywâ, arâangije ati « ndaangira ahô Ryâangoombe arî ». Undî ati « ya-giye kubûguza na Mpûumutûmucûnnyi, kaândi ahora amûgaanza, umuûnsi wê wô gupfâ nî uyu ». Binêgo aza ubwo, ari kumwê na Rûhaanga, ahagarara hejuru yâabo. Areeba ukô Ryâangoombe abugûza ati « yaa-buguza nâabî unô mugabo ! » Ati « kora mu mutwê urasê irîiya nteba mâze umugaânze ». Ryâangoombe arabigira aragaanza.*

11. *Mpûumutûmucûnnyi ati « ubona iki kigabo gisaanzê twiibuguriza kikaaza kuunganjiisha ? » Binêgo amukubita icûmu amutuura aho. Ryâangoombe avuza impuûndu, ahaguruka ubwo n'âbahuûngu bê bara-taaha. Ryâangoombe arakûunda yiima ingoma z'Ûburêengo.*

Traduction du récit : *Ryangombe et Mpumutumucunnyi*

1. Ryangombe était le fils de Babinga et le petit-fils de Nyundo. Sa mère était Nyiraryangombe. Celle-ci avait été mariée à Bigaragara et avait divorcé. Un jour, elle rencontra Babinga en train de chasser. Babinga lui demanda sa main. Il l'épousa en secondes noces et ils engendrèrent Ryangombe. Au moment de mourir, Babinga légua la royauté des Imandwa à Ryangombe. Ses parents ne le reconnurent pas parce que son père ne l'avait pas intrônisé de son vivant.

2. Un jour, il se mit en route et se rendit en région du Butumbi pour consulter les devins. Il trouva un devin du nom de Nyamuzinda. Celui-ci lui dit : « Pour toi je ne vois pas de présage favorable. Seulement, je vois une vieille femme borgne ; c'est elle qui fera la divination pour toi. Ryangombe partit en chassant. Il vit une vieille femme qui se chauffait au soleil près d'un rocher. L'ayant effrayée par sa présence, il la tranquillisa. Et elle de dire : « Qu'à ton tour tu sois tranquilisé par le Dieu du Rwanda ». Elle poursuivit : « Va et amène ton chien appelé On-réclame-le-gage-matrimonial-alors-qu'on-n'a-pas-donné-de-bons-conseils, amène Nyakayonga, amène le Héron-de-Miranda. Amène tous tes chiens de chasse et poursuis la chasse. Tu trouveras un animal. Après avoir tué cet animal à robe immaculée, tu feras sécher sa peau sur un talus et tu la détendras tout en marchant. Cet animal est un serval ».

3. Ryangombe partit en chassant. Il dépista l'animal, le poursuivit et le tua. Il fit sécher la peau, s'en couvrit les épaules et poursuivit son chemin. Il trouva huit filles qui étaient en train d'abreuver des vaches et une neuvième qui était en train d'abreuver la Blanche qui avait un taurillon blanc. Celle-ci dit aux autres filles : « Quelle belle peau ! si je pouvais l'avoir. Donne-la-moi, ô toi l'homme ! » Ryangombe dit : « Je la donnerai à celle qui me logera et me donnera du lait de cette vache blanche ». Ceci lui avait été recommandé par la vieille qui avait dit : « Si elle te loge, elle t'apportera à manger. Épouse-la à ce moment. Grâce à l'enfant que tu auras d'elle, tu monteras sur le trône de l'Uburengo⁴ ».

4. La fille dit : « Viens, que j'aie te loger. Je te donnerai aussi du lait de cette vache ». Ils gravirent la colline jusque chez elle. Elle dit à son père : « Veuillez loger cet homme, voici la peau qu'il m'a donnée ». On le logea et on lui donna à manger. Il refusa la nourriture en disant : « Je serai servi par la personne grâce à laquelle j'ai été logé ». On envoya Nyirakajumba apporter du lait frais trait de Blanche. Ryangombe prit un peu de lait dans sa bouche et le lui cracha sur le visage⁵.

5. Nyirakajumba partit en pleurant. Elle dit : « L'homme-là vient de m'épouser ». Ryangombe la suivit. Les frères de Nyirakajumba frappèrent Ryangombe pendant longtemps. Finalement, ils le laissèrent. Nyirakajumba s'en alla faire son lit. Elle se coucha et s'endormit. Quand elle se réveilla, elle constata que Ryangombe était couché à côté d'elle. Elle dit : « L'homme m'a poursuivie ». Ses frères se levèrent et le chassèrent. De retour, ils dirent à Nyirakajumba : « Fais toi une couche dans la pièce centrale de la maison ». Elle fit sa

4 Pays inconnu.

5 Du lait craché sur le visage ou sur la poitrine d'une jeune fille : rite de mariage dans le Rwanda précolonial.

couche dans la pièce centrale de la maison. Au moment de s'endormir, elle s'écria : « Il m'a poursuivie ici ». Ses frères dirent : « Tu n'es pas sérieuse, Nyirakajumba ». Entre-temps Ryangombe avait accompli ce qu'il devait accomplir⁶. Finalement, les frères de Nyirakajumba allèrent voir et l'y trouvèrent. Ils le chassèrent à coups de bâton, il sauta par-dessus la palissade et dit : « Adieu. Prenez soin de ma femme. Je l'ai épousée et j'ai consommé le mariage. Elle mettra au monde un fils auquel vous donnerez le nom de Binego ».

6. Ryangombe s'en alla. Mpumutumucunnyi lui dit : « Au lieu de nous disputer continuellement, tranchons le différend par le jeu des godets⁷. Celui qui vaincra sera le roi ». Ils se mirent à jouer et chaque fois qu'ils jouaient, Mpumutumucunnyi gagnait.

7. Le jour de sa naissance, Binego dit à sa mère : « Mets-toi à genoux et enfante-moi ». Elle se rendit dans la pièce du fond de la maison et se mit à genoux. Binego dit : « Je ne peux naître dans la pièce du fond de la maison alors que je suis le fils d'un brave ». Elle se rendit dans la pièce centrale. Binego dit : « Je ne peux naître dans la pièce centrale de la maison alors que je suis le fils d'un brave ». Elle se rendit à côté d'un grenier. Binego dit : « Je ne peut naître sous un grenier alors que je suis le fils d'un brave ». Sa mère dit : « Que veux-tu que je fasse, mon enfant ? » L'autre dit : « Enfante-moi à côté du montant supérieur de l'entrée de l'enclos, lieu où mon père se tenait debout avant de partir ». Sa mère se mit à genoux là et le mit au monde.

8. Binego grandit jour et nuit. Quand il allait garder les veaux, il tuait n'importe lequel qu'il frappait avec son bâton. On finit par dire de lui qu'il était un fléau. Quand on l'envoyait garder des vaches, il mettait à mort n'importe laquelle, qu'il frappait avec son bâton. Plus tard, ses oncles allèrent abreuver les vaches. Binego les accompagna avec une lance. Au moment où le taureau du troupeau allait mettre la patte dans l'abreuvoir, de sa lance Binego lui ouvrit le cou et l'abattit. En tentant de le molester, tous ses oncles furent exterminés. Il gravit la colline, se saisit de sa mère, lui administra une gifle, la mit devant lui et dit : « Allons trouver mon père ». Avant de partir, il tua son grand-père maternel.

9. Binego partit avec sa mère. En chemin, il rencontra un homme et lui dit : « Eh toi l'homme, depuis des milliers de jours, depuis des dizaines de milliers de jours, n'as-tu pas entendu les grelots des chiens de chasse ? » L'autre dit : « Quel stupide homme qui s'informe de futilités ! » Binego lui donna un coup de lance et l'étendit par terre. Il poursuivit son chemin et trouva un homme qui sarclait sa bananeraie, il alla vers lui en vue de lui demander son chemin. L'autre dit : « Voyez-vous ce salaud d'homme qui marche dans ma bananeraie ? » Binego lui donna un coup de lance et le tua. À quelques pas, il trouva un homme qui émottait son champ. Il s'approcha de lui pour lui demander son chemin. Il dit : « Guide-moi ». Il poursuivit : « Depuis des milliers de jours, depuis des dizaines de milliers de jours, n'as-tu pas entendu les grelots des chiens de chasse, n'as-tu pas entendu le cri des chasseurs ? » L'autre dit : « Voyez-vous cet homme qui piétine mon guéret ! ». Binego lui donna un coup de lance et l'étendit par terre. Il poursuivit son chemin et rencontra un vieillard. Il lui demanda : « Depuis des milliers de jours, depuis des dizaines de milliers de jours, n'as-tu pas entendu les grelots des chiens de chasse, n'as-tu pas entendu le cri des chasseurs ? » L'autre dit : « Depuis des milliers de jours, depuis des dizaines de milliers de jours, j'ai entendu les chasseurs exciter leurs chiens ». Binego dit : « Continue ton chemin ». Binego poursuivit sa route. Plus loin, il croisa Ruhanga qui, lui aussi, faisait route avec sa mère. Ils firent connaissance et firent route ensemble. Ils croisèrent Nyabirungu, le grand frère de Ryangombe qui était lui aussi à la chasse. Ils lui demandèrent : « Ne peux-tu pas nous indiquer le domicile d'un chasseur appelé Ryangombe ? » Nyabirungu dit : « Venez, que je vous y conduise ».

10. Arrivés chez Ryangombe, ils ne le trouvèrent pas à la maison. Il était allé chez Mpumutumucunnyi. Ils trouvèrent Nyiraryangombe, Binego dit : « Restaure-moi ». Elle amena de la bière de sorgho. Binego dit : « Donne-la à ces vieilles, moi je ne veux pas de bière de sorgho ». Elle lui donna de la bière de bananes et il but. Quand il eut fini, il dit : « Indique-moi là où se trouve Ryangombe ». L'autre dit : « Il est allé jouer au jeu de godets contre Mpumutumucunnyi. Celui-ci l'emporte tous les jours sur Ryangombe. Il va le tuer

6 Il avait consommé le mariage avec Nyirakajumba.

7 Le jeu des godets – *igisoro*. Voir Coupepez & Benda (1963 : 37).

aujourd'hui. » Binego partit en compagnie de Ruhanga, se tint à côté des joueurs, observa la façon de jouer de Ryangombe et lui dit : « Que cet homme joue mal ! Prends les pions de ce godet extrême, capture les pions qui se trouvent dans les godets *inteba* et vaincs-le ». Ryangombe fit comme indiqué et remporta la partie.

11. Mpumutumucunnyi dit : « Voyez-vous ce vilain qui nous trouve en plein jeu et me fait perdre ? » Binego lui donna un coup de lance et l'étendit là. Ryangombe poussa des cris d'allégresse. Il se mit aussitôt en route en compagnie de ses fils et retourna à la maison. Dès lors, il monta sur le trône de l'Uburengo.

3. *IMIBEËREHÔ YA BÎNEGO*

Ce récit est très proche du précédent, évoquant les exploits du jeune Binego, fils et héritier de Ryangombe⁸.

1. *Ryâangoombe yahôraga akîmbiiranye na Mpûumutûmucûnnyi washâakaga kumwaambura ingoma zê. Bûkeeye bamuragurira kô azâakîzwa n'ûmuhuûngu we Binêgo akazaamubyaarana n'ûmukoôbwa wiitwâ Nyirakajuumba. Uwo mukoôbwa akazamuroongorera iwaâbo amwiibye, yamarâ kumûteera inda akazashyirira umwâana uzâavûuka akanyamâaswa nyabûtoobutô n'ûbuhiri bw'ûcyûuma n'înkôota ruseeta mu gikiîngi cy'îrêembo cya rûguru, kaândi akazasiga amwîise izîna.*

2. *Ryangombe abigeenza atyô, agîiye gutaaha asiga umugarâgu wê Sabwoojô bwa Mâbaango ati « nâajyâ kubyâara uramwiibutse ibyo biintu ».*

3. *Maze aratiinda aratebuuka Sabwoojô bwa Mâbaango ajya gusêenya agîiye gusêenya aratiinda. Umugôrooba uzê kugira ngo uragera Sabwoojô bwa Mâbaango aza kuuza asaanga Nyirakajuumba yiibagiwe akanyamâaswa nyabûtoobutô, yiibagiwe inkôota ruseeta, yiibagirwa impiri y'îcyûuma mu gikiîngi cy'îrêembo cya ruguru. Asaanze utwaânga twaamurêenze araaza ati « mbeê Nyirakajuumba kabiri, mbeê nî ikî kô ibyuûya byaakureenze muîntu wa Ryâangoombe ? » Undi ati : « inzôka ziraâmbaaga ». Undi ati « reka ngusiîndagize nkugezê ku gikiîngi cy'îrêembo cya ruguru. Reka ngusiîndagize ukorê akanyamâaswa nyabûtoobutô, ukorê inkôota ruseeta, ukorê impiri y'îcyûuma ubyaarê Binêgo bya Nyirakajuumba ».*

4. *Sabwoojô bwa Mâbaango yasîndagije Nyirakajuumba, Nyirakajuumba yarâgiye agîiye kûurira igitabo Binêgo arahurubuka aragwa. Nyirakajuumba akêbutse agira ngo arajya kwaanduura umwâana Binêgo ati « ntuînkore mu kanwa waa mugorê we uri ishyano ».*

5. *Nyina Nyirakajuumba agîze ngo aramûha amatâ, ati « naahaazwa n'îbicûba iminaâni umunaâni kabiri ». Nyina arageenda amuuzanira igicûba cy'âmatâ arakînywa arakimara, amwoongera ikiîndi arakimara.*

6. *Binêgo bya Nyirakajuumba yagîze umugarâgu wa sê ati « geenda ujoyê ku gikiîngi cy'îrêembo cya ruguru unzanîre akanyamâaswa nyabûtoobutô n'împiri y'îcyûuma n'înkôota ruseeta ».*

7. *Binêgo bya Nyirakajuumba amaze gukênyera akanyamâaswa nyabûtoobutô amaze gufâta impiri y'îcyûuma n'înkôota ruseeta, ajya ku icûkiro kwa sêekûru baa nyîrarûme baaza guhiinduura bâkuutse igihe cy'ûmugôrooba basaanga Binêgo yiicaye ku icûkiro ni umusâaza ari aho.*

8. *Barageenda barabâririza bati « urîiya mugabo nî uwa hêehê utwîicariye ku icûkiro ry'înkâ kô tutamûuzi ? » Bati « naâtwe ntâabwo tumûuzi ». Baaza gusaanga mushiki wâabo Nyirakajuumba.*

9. *Nyirakajuumba arabâbwiira ati « erega naabyâyaye arîko jyeewê nabyaaye ishyano ».*

10. *« Eesê wabyaaye ishyano utê Nyirâkajuumba ? » Bati « tweereke tureebê ». Ati « umwâana nabyaayê yataangiye kuîntuma ibicûba byuuhîra inkâ nshyiramô amatâ ngo umunaâni ni wô umûhaaza mwaa bagabo mwe ».*

8 Récit fait par Semandwa, de Kayonza, dans l'Est du Rwanda.

11. Binêgo bya Nyirakajuumba yakûze umuûnsi akura ijoro. Imiûnsi yagîye kubâ itaandâtu baa nyîrarûme bataangira kumûnywaanirana n'âbatêerezezi b'înkubâ bati « Binêgo yaatureembeje, ejô iki kinyâandâaro kitazâatumarira inkâ n'âabâana cyôokâbura imâana mu Rwaanda ».
12. Baâtaanze inkâ umunaâni ngo bagurire umutêerezezi w'înkubâ, baâmushyize mu rwuuri ngo aragîre inyâna z'înkâ zâabo, umurâbyo ugîye kurâbya aca ururâsaago ku nda y'înkubâ ati « ngiye heejuru nywaanye n'înkubâ nîinjya. haasî nkanywaana n'îngoona, iyo nî imikâgo yôombî izaampaaza ».
13. Binêgo mu gitôondo bati « inkubâ yaayinaniye bâriîya baâturiye haraâmu⁹, waa mugabo we ».
14. Bâriîya nî abaantu b'îbigôryi ntâabwo baazî nô kuroga. Baâtaanze iziîndi umunaâni baha umutêerezezi w'îngoona. Baha Binêgo inyâna bati « zishoore ku rûuzi ». Arashoora.
15. Ingoona igiye kugira bimwê twuumvâ ngo irigata mu gicûucu, iba itâashyikiye umuuntu. Binêgo yayîciye ururâsaago ku nda, ayica uruûndi ku nda. Ati « ubwambere nagîye heejuru nywaana n'înkubâ nôone ngiye haasî nywaanye n'îngoona iyo nî imikâgo yôombî izaampaaza ».
16. Binêgo yarâhuruye arahuuteera baa nyîrarûme bataangira kubôna arî umusôre bati « yeêwe waa mugabo we, reka tukuûbakiishirize urugô ntâa mugabo ukwîye kurâarana na nyina mu nzu ».
17. Binêgo bya Nyirakajuumba yarâgiiye baramwûubakiishirije ntâa cyo yakôraga. Bâtaangiye kugira ngo nibaazanê amahwâ bakoreesha abaantu. Baâzanye amahwâ baruugarira ku marêembo baruugarira ku miryâango baruugarira ku nzu bakoongeeza urugô Binêgo bya Nyirakajuumba arî mu nzu.
18. Binêgo yamâze kubôna inzu ihîye, ariicaye arabareeba, arabâbwiira ati « yeêmwe baâ nyakunyiibyaarira kabiri, mweebwê ibyô muungirîra ibi byôose, Binêgo bya Nyirakajuumba nzaabibiishyura ».
19. Binêgo bya Nyirakajuumba inzu yagîye kugira ngo iracûika atuma ipfûundo ry'împiri y'ûicyûuma igiseenge akijugunya hiîrya. Igitôondo gîtaangaaje baa nyîrarûme bâhageze bati « nimuuzê mureebê icyô twaâbabwîye ikinyâandâaro cyiitwiikiye mu rugô kaândi kiri aho ».
20. Binêgo bya Nyirakajuumba baâmuhaye imfîzi ya sêekûru Juru rya Gihuushi ikaba yiiragiraga Binêgo bya Nyirakajuumba ageenda ayîfashe umuriizo. Igitôondo ngo kigîye kugira ngo kiragera isâataânu Binêgo bya Nyirakajuumba arayihînduura ayikubita impiri. Ayîkubise impiri avuza indûurû ati « ubutaka burayi-riimbuye ».
21. Binêgo bya Nyirakajuumba arâanga, baramûnywaanira cyaane. Yakûze umuûnsi akura ijoro. Seekûru Juru rya Gihuushi, hakaba Buyoôngo hakaba Buyogomo. Binêgo bya Nyirakajuumba seekûru aramûbwiira ati « Binegô mwaâna waanjye ndareeba uri umugabo. Ukwîye kuufukurira Buyoôngo inkâ zaanjye zaamazwe n'âamâazi, ukaamfukurira Buyogomo ».
22. Undî ati « sinaakubeeshya, sînaakwaanga kaândi kugira ngo njiye guhâ inkâ amâazi kaândi arî zô zinaântuunze wâakâgira inkâ we. Uzâanshaâkire isûka ihêekwa mu ngobyi n'âbaantu iminaâni umunaani kariindwi. Uzâanshaâkire itaâbi ry'îbibabi n'îriîndi ry'îrijujû riheekwâ n'âbaantu iminaâni umunaâni kariindwi. Uzâanshaâkire inkôno y'îtaâbi iheekwa n'âbaantu iminaâni kabiri. Uzâanshaâkire umuhehâ wâayo nzâakweêreke Buyoôngo nzâakweereke Buyogomo ».
23. Kurî Buyoôngo hakaba intâre, hakaba impyisî, hakaba inzovu.
24. Binêgo yarâgiiye bâmaze kuuzana ibicûba, bâazanye itaâbi, bâazanye ifuumba y'ûmuriro, Binêgo arahâambiira arageenda afukura Buyoôngo afukura Buyogomo.
25. Amâze kwêeza Buyoôngo na Buyogomo, yatêekeye itaâbi ry'îrijujû agîze ngo aratuumuura akuunguuta umuyoonga.
26. Binêgo bya Kajuumba, haaza inzovu ya Bûyoôngo, haaza intâre ya Bûyoôngo, haaza ingwe ya Bûyoôngo, haaza incîrâ ya Bûyoôngo, haaza imbarabaraya ya Bûyoôngo, ati « naaba n'îibyô bagâbo ba Ryâangoombe kabiri ».
27. Yarâbisâanganaye agira impiri y'ûicyûuma agira inkôota ruseeta Binêgo bya Nyirakajuumba inzovu zôose araraambika intâre arûica arariimbura.

9 haraâmu : terme swahili glissé dans le texte par le conteur et signifiant « pour rien » en cette occurrence.

28. Yasûbiye mu iriba aroongera arafukura amâze kwêeza atekera iry'ibibabi ubwo izûuba riba ritaangiye kugeendageenda rîgana i Rwaanda isûka n'îgicûba abita aho arataaha.
29. Yarâgiye abwiira seekûru Juru rya Gihuushi ati « sogôkuru, nafukuye amâazi y'înkâ waa mugabo we ». Nôone ejô mu gitôondo urabwiire ingabo zaawe dôre nî wowê nyir'îgihûgu muuzanê nnyê kubêereka umurimo, naânjye nagîze akamaro.
30. Baâhagaze ku gasôzi kô heejuru ya Bûyoôngo na Buyogomo, baâreebye imituûmbi y'înzovu n'îiy'îintâre n'îiy'îmbogô bagira ubwôoba ubwo barakûbirana barataaha.
31. Binêgo yarâgiye arahânagura, amaze guhânagura aradâhira, ni ukuvooa incûro imwê mu gicûba akuuzaza ibibûumbiro nka bitaanu.
32. Binêgo arashoora inyârurêembo za sêekûru zimukamîrwa kaândi zimutuûnze Binêgo arazikuura arataaha.
33. Yarâgiye abwiira seekûru Juru rya Gihuushi ati « ntaa bagabo utuunzê nyakûgira imâana mu Rwaanda. Ubona ngo birîya birarâ by'îbirôroogê bikuundâ kuînteerereza inkubâ bikaanteerereza ingoona bikaantwiikira mu nzu, uboonye ngo bitiinyê kujya guhâ inkâ umufukuro ? »
34. Inkâ zirarûmaanga zimaze kurûmaanga Binêgo bya Nyirakajuumba baaza kumûbwiira baa nyîrarûme bati « ngwiinô dushoorê ». Undi ati « nafûkuriye inkâ kaândi nazîhaaye umufukuro umushuumba uzîragira naâmwe nîmugeendê mudahîre ndazihaangaaza ». Binêgo bya Nyirakajuumba amâze kuzihaangaaza barashooza arabîihôrera, barashooza arabîihôrera barashooza arabîihôrera Binêgo bya Nyirakajuumba.
35. Igihe cy'ûmugôrooba ujjâ gukûba nyîrârume aratûunguuka w'îgisazi w'îgihararuumbo ati « yeê Binêgô mwaâna waanjye ». Undi ati « karame daâta wanyîbyaariye ». « Ni ikî cyaatumyê inkâ z'Abatwâ n'îiz'Abahoryô n'îiz'Abahennyi zaataanzê izaâcu kunywâ ? » Undi ati « haari mu muyaga sînuumviise ».
36. Binêgo bya Nyirakajuumba nyîrârume aramûbwiira ngo naajyê imbere y'înkâ. Undi ati « zijye imbere naâwe ».
37. Binêgo bya Nyirakajuumba nyîrârume yamûkojeje agakoni ku itâko ngo arakûbita umwâana kaândi arêeba arî umugabo. Binêgo bya Nyirakajuumbâ ati « icecekere ndaaje ». Yîkubita haasî ibya Bîgaragâra ati « yeêwe mugâbo we. Dore umvunnye akaguru sinaajya imbere y'înkâ ngo zishookê naâwe zijye imbere ».
38. Nyîrârume ngo arajya gukîraanuka Binêgo bya Nyirakajuumba ubwo ararimwuhira. Ati « nabâbwiiye kô nzâabîica ndî umwâana nôone maze kubâ ubukoombe ngiye kuzaabariimbura ».
39. Inkâ zirashooka zimaze gukûuka Binêgo atera umugerî ku itaka, arî Umuhoryô, arî Umuhennyi ntâa wazâamuutsemô n'ûumwe Binêgo arataaha.
40. Yasâanze cyaa sêekûru Juru rya Gihuushi bâri mu kugîtoora indâ mu butêga nô mu ndeembe cyaâri cyâambaye abaândi bâri mu kugishimaashima mu mutwê kîri aho izûuba rîjya kurênga atera umugerî ku icûkiro arêemera aragitaba ati « sogôkuru ndagûhaambye ndaraangije ».
41. Yarâgiye asaanga cyaa nyîrakûru bâri mu kugîtoora indâ mu butêga agiteera umugerî mu mabêere kirageenda kibatama mu nkârî zâacyo mu mirâmbizo ati « nyogôkuru ndagûhaambye uri mu nzu ».
42. Yarâhiindukiye ajya kwa nyina Nyirakajuumba amûkubise amâaso ati « mbeê Binêgô mwaâna waanjye kô ndeebâ wiijê ? » Undi ati « ndeka, ni bisâaza byaawe byiirîwe bîinteera heejuru kaândi ntâanganâ na byô Nyîrâkajuumba ».
43. Binêgo yabwîye umugarâgu wa sê Sabwoojô bwa Mâbaango ati « geenda ujjyê kwa Juru rya Gihuushi ureebê igisaabo cy'înkâ kimwê ejô tuzaayoboza inzira ijyâ kwa Ryâangoombe ». Sabwoojô arageenda arakiizana.
44. Amâze kukigeza aho yabwîye nyina Nyirakajuumba ati « ejô uzâanyobôre inzira ijyâ kwa daâtâ baântwiikiye mu nzu. Baânteerereje inkubâ n'îngoona nôone ibingîbî ndabiraambiwe. Uzâajyê kuînyereka daâtâ waâmbyaaye ». Nyirakajuumba wê ntâahâazi, iyô Ryâangoombe yagîye kubûguza na Mpûumutûmucûnnyî wiîmye ingoma zaa sê nyakubura imâana mu Rwaanda.
45. Binêgo igitôondo gîtaangaaje inkâ azikaata inkoni ayoboza inzira ijyâ kwa Ryâangoombe.

46. Ni bwô yagêze ku mugabo wahîngaga udusîndê ati « yeêwe waa mugabo we, waanzanîye igishîrîrâ nyakûgira imâana mu Rwaanda. Hagarara nteekêre agataâbi kaandi nkwiîbarize inzira ijyâ kwa Ryâangoombe ».
47. Umugabo aramûbwiira ati « menya ibyô mu nzu sîmenyâ ibigeenda mu nzira ». Binêgo yamwâatse akabôko ngo aramûha igishîrîra yamusabyê arakamwaaka akamukubita mu majigo, atwaara gitâre yoonsâ rutâre agira agafûuni agashyira ku rutûgu ati « wêenda nzaahaaha imbere ».
48. Binêgo bya Nyirakajuumbwa yiîgiye imbere asaanga nyir'ûdusîndê twaâbuze gihiingîra waa mugabo we. Yarâmuhâmagaye ati « yeêwe waa mugabo we, ngwiinô nkuyobôze kaândi unzanîre n'ûwo muriro nyakûgira uruyuundo ».
49. Binêgo bya Nyirakajuumba araje, igihe akigerâ ahongâahô aramûbwiira ati « waa mugabo we ndakuyoboza inzira ijyâ kwa Ryâangoombe ». Undî ati « menya ibyô mu nzu iwâanjyê sîmenyâ ibyô mu nzira ». Undî ati « reka nteekêre itaâbi unyîheere igishîrîrâ ndayoboza imbere ».
50. Binêgo bya Nyirakajuumba yarâhuruye arahuteera akabôko akâmwaatse akamukubita mu majigo. Agira mukara yoonsâ mukara wûundi ashyira mu bushyô arahâambiira arageenda.
51. Izûuba rîjya gukêendakeenda kugana i Rwaanda imvûra iragobagobanya, umuhiînza yarî yâahîngiishije, agira ngo intaango kariindamisa iraza kunyôobwa n'aâbo bahîenzi baahînzê. Binêgo ajya kûugamiisha nyina imvûra, agîye arabâbwiira ati « mwaa bagabo mwe mwaambaânziriza uyu mubyêyi mukamufuungurira ? »
52. Baâmuhaaye intaango nyina wa Binêgo Nyirakajuumba yagîze ngo arakurura intaango arayîkaanguza.
53. Umuhiînza ati « ubona nâhiingîishije abaantu baanjye ukaazana uwo mugorê waawe ukagira ngo umuûmpeere intaango, inzogâ yaanjye ayimazemô, bikwiye iki waa mugabo we ? »
54. Binêgo ati « dore isûka ndayîfite ndi umuhiînzi waa mugabo we. Dore ahô mwaahînzê kuva mu gitôondo cyôose kugeza nîmugôrooba. Nimuteerê intâambwê ubutaâmbike n'ûbuhagârike muteerê imbûto nîmubonâ nkûbise isûka kabiri ubwa kâbiri ntâari nâharaangiza, dore agahaânga kaanjye, kaândi dôre n'înkâ zirî mu kabâandê, waa mugabo we ».
55. Bati « ni byô bateera intâambwê, ubutaâmbike n'ûbuhagârike, bateera imbûto Binêgo bya Nyirakajuumba atigishije isûka, agîye gukûbita haasî, yôngeye kuyimanika, agira umuhiînza aramuhabuura ».
56. Abeênshi baâtaangiye ibyô guhuunga abaândi bagira ngo ni we Rugaânzu rwa Ndahiro kaândi arî Binêgo bya Nyirakajuumba.
57. Binêgo ati « ntaabwo naaraarâ ku gasôzi kaândi nâmaze kwîica umuhiînza, abeênshi biîgeendeye yiinjira urw'ûmuhiînza arîica arariimbura ». Agira inkâ z'ûmuhiînza agira iza sêekuru, agira iza baa nyîrarûme arakûbuura arageenda.
58. Binêgo mu gitôondo agêze ku rûuzi ayoboza inzira ijyâ kwa Ryâangoombe.
59. Ryâangoombe yabûguje na Mpûumutûmucûnnyi bakabûguza akamugaanza, bakabûguza akamugaanza. Ubwo yarî amâze kumûtwaara isuunzu ry'ûbugabê, iby'îgihûgu byô ntîyarî akîbiheruuka. Yarî asigaje kumûtwaara ijosi ryôonyinê, uwo muûnsi Binêgo bya Nyirakajuumba arahagoboka.
60. Yarâaje amâze gutûunguuka ku rûuzi abwiira umusaâre ati « enda nyâmbutsa ». Umusaare ati « dore burîje râara ahongâahô nzaakwaambutsa ejô mu gitôondo nzaataangirira kurî wowê waa mugabo we ».
61. Binêgo yahîinduuye inkoni y'îicyûuma ahiinduura inkôota ruseeta, yaâmbukije nyina Nyirakajuumba. Yaambutsa umugarâgu wa sê Sabwoojô bwa Mâbaango n'îinyâna z'ûbwô bushyô zôose arazaambutsa.
62. Asaanga umusaâre arahagaraye ati « ndagoomba ihooro » undî ati « ihooro ry'îiki kô ureebâ ntaambûkiye mu bwâato bwaawe waa mugabo we, kaândi ntuûnyambutse ihooro ndatâanga iry'îiki waa mugabo we ? »
63. Binêgo bya Nyirakajuumba ati « arîko wowê iyô ujyâ gusaba ihooro ntûbaanzâ kuramutsa umuuntu ? »
64. Agîye kugirango aramûha akabôko arakamwaaka akamukubita mu majigo igihîmbiri ajugunya mu ngeri ati « iryo ni ihooro rirahaagije ».
65. Binêgo bya Nyirakajuumba yarâzaamuutse asaanga umugabo wiîgeenderaga ati « ndakuyoboza inzira ijyâ kwa Ryâangoombe », akaba umugarâgu wa Nyîriryâangoombe aramumenya.

66. *Aramûbwiira ati « yeêwe waa mugabo we, wiishinyâgurira Ryâangoombe rya Bâbiingâ ba Nyuundo yabûguje na Mpûumutûmucûnnyi barabûguza aragaanzwa, barabûguza aragaanzwa baâmutwaaye isuunzu ry'ûbugabê, uyu muûnsi nî ukumûtwara umutwê, ndakaroga Ryâangoombe ». Ati « njya imbere ».*
67. *Yarâmujiyâanye amûgejeje kwa Ryâangoombe asaanga intaango ya Ryâangoombe yuuzuye inzogâ. Binêgo bya Nyirakajuumba amâze kugera ahongâahô yabwîye nyirâkuru Nyirâryâangoombe ati « mfuunguririra uyu mubyêeyi ». Baâmushyize kurî yâa nzogâ bâgira ngo ni umuuntu, Nyirakajuumba arayîkaanguuza.*
68. *Nyirâkuru wa Binêgo Nyirâryâangoombe aramûbwiira ati « eesê waa mugabo we, kô ugizê ngo nî-mfuungûrîre uyu mugorê nôone akaba amâriyemô inzogâ iyîiindi ndayiikuura hê ? » Undi ati « huumurâ nzaakugirira akamaro ».*
69. *Yarâmubâjije ati « aha nî kwaâ nde ? » Undi ati ni kwa Ryâangoombe. « Eesê Ryâangoombe yagiiye hê ? » Undi ati « yagiiye kubûguza na Mpûumutûmucûnnyi barabûguza akamugaanza ariko uyu muûnsi siinzî kô arî buuzê, Ryâangoombe rya Bâbiinga ba Nyuundo ».*
70. *Binêgo bya Nyirakajuumba ati « imuunyêreke inzira ». Barayimweeretse, bati « ni haruguru aha ». Arazaamuutse asaanga umukûmirizi wô kwa Mpûumutûmucûnnyi aramûbwiira ati « yeêwe waa mugabo we. Ndafite ubutumwâ nshyîrâ Mpuumutûmucûnnyi waa mugabo we. Ngwiinô mugûshyikirize nyakûgira imâana mu Rwaanda, naâwe uzâabumûmbwiirire ndataaha kure ».*
71. *Umugabo agîye kugira ngo aratûunguuka undi ati « eesê kô wambwîrâga ngo niimpagârare none ukaba unsâanze ? Amashyô amashoongorê ». Amuriimburana n'ûbutaka ajugunya inyuma.*
72. *Yarâtaambuutse Binêgo bya Nyirakajuumba agêze ku gikiingi cy'îrêembo umukûmirizi ati « hagara-ra ». Undi ati « wowê uhagarika uwô mutaaramûkanyije ? Mfite ubutumwâ bugufî. Ukwîye kubûumbwîrira shôobuja uwo ».*
73. *Undi aza agira ngo arajya kuramukanya amuriimburana n'îgikiingi cy'îrêembo cya ruguru ajugunya inyuma. Atûunguutse kurî kaanangâzi kwa Mpûumutûmucûnnyi asaanga Ryâangoombe arabûguza na Mpûumutûmucûnnyi baratêeka impeke aragaanzwa.*
74. *Binêgo arareeba Ryâangoombe arabûguza aragaanzwa, arabûguza aragaanzwa. Ryâangoombe amaze kubûguza nô kugaanzwa Binêgo aramûbwiira ati « yeêwe waa mugabo we, ubuguje imyâaka ingâahê waa mugabo we ? Kuura kurî bubiri ushyirê kurî butatu, ukuurê ku gutwî ushyirê mu kâanganteba ugaanzê uwo mugabo ».*
75. *Ryâangoombe yakûuye kurî kamwê ashyira kurî tubiri akuura mu gutwî ashyira mu kâanganteba aragaanza.*
76. *Ryâangoombe yarôngeye baratêeka bâmaze gutêeka undi muvûno Binêgo aramûbwiira ati « kuura mu kâanganteba ushyirê murî gihuhûma ugaanzê uwo mugabo ».*
77. *Mpuumutûmucûnnyi aza kwîhuutira kugirango yiicê Binêgo. Binêgo bya Nyirakajuumba ati « ibyô nashaakâga nî ibyo ». Amukubita impiri y'îicyûuma araraambika.*
78. *Yabwîye Ryâangoombe ati « hagaruka tugeendê kwa Nyiraryâangoombe mu nzu ». Baâraaje imihigo barayîteeka bâmaze kuyîteeka, igihe barî mu guhiga bati « Binêgo kukî utavugâ nk'âbaândi waa mugabo we ? »*
79. *Binêgo bya Nyirakajuumba ati « natwîikiwe mu nzu nîmuundêke ndi umunyamuruho ». Ntaa cyo naabonâ naavugâna naâmwe mwaa bagabo mwe. Baântwîikiye mu nzu ubwo ntîmubîzi mwaa bagabo mwe. Baâmpaaye umutêerezezi w'înkubâ mbona ndayisiimbutse mwaa bagabo mwe. Baâmpaaye uw'îngoona mbona ndabisiimbutse. Baâmpaaye imfiizi ya sôgokûru Juru rya Gihuushi ndayisiimbuka. Baâmfukuje Buyoôngo na Buyogomo mbona ndabisiimbutse. Nimujyê mûundeka jye ndi umurwaanyi.*
80. *Binêgo bya Nyirakajuumba sê arîtuma ajya guhîga mu ishyaamba. Yagîye guhîga, yasâanze imbogô nyakiyuumbu. Yajyâanye na Rîkoonjô, ajyaana na Mugasa, ajyaana na Bûtuyû, ajyaana na Rwaayibeêbe.*
81. *Ryâangoombe yasîze abwîye Nyirâryâangoombe ati « nûubona akababi k'âgakô kâaje kakakugwa mu gituûza uramenye kô napfuuyê, urabwiire Binêgo bya Kajuumba ».*

82. *Binêgo bya Nyirakajuumba asigaye ahongâahô, Nkanya ya Nkaangura. Yarâkabuje arageenda Ryâangoombe. Yamâze kugeenda yahûye na Nyagishya cy'impenêbeere asaanga amâazi atêmba amajya n'âmaaza kaândi agateemba amatâ n'âmarâso waa mugabo we arabisiimbuka. Ni bwô yagîye asaanga imbogô nyakiyuumbu.*

83. *Agîye gutâmika kuyîrasa imutuunga iheêmba irakûunguuta imujugunya muu ngaara z'ûmunyinyâ Ryâangoombe aragarama.*

84. *Yamâze kugarama ukô arî mu gusâambagurika akabaza Butuyû, akabaza Rikoonjô, akabaza Mugasa ati « mbeê Binêgo ntârâaza ? » Bati « oya ».*

85. *Baâtumye Rikoonjô amâze kugera iwê kwa bârumuna bê bâandi buubâtse bôose asaanga bari mu gucûunda ararora. Arabâbwiira ati « nimuumpê rijaago niinywêerwe mbabwiirwaange ». Akiibagirwa kubîka akarwaanira inda. Agasaanga abakûura ibijuumba akabâbwiira ati « nimuumpê rijuumba niiriirwe mbabwiirwaange », Akiibagirwa kubîka akarekera aho. Yaasaangâ uweênga ati « nimuumpê rineke niiriirwe mbabwiirwaange ».*

86. *Binêgo bya Nyirakajuumbaaba yabimenye kare. Amaze kubimenya yatôoye impiri y'ûicyûuma atoora inkôota ruseeta arabôneza arageenda. Amaze kugera ahô sê yaguuyê mu mpiînga asaanga Ryâangoombe aracyâahuumeeka.*

87. *Ryâangoombe akajya abâza ati « Binêgo ntârâaza ? » Bati « oya ». Amâze kugera aho baramûbwiira bati « Binêgo yaa je waa mugabo we ». Ni bwô ataangîye kuraga ati « umva, Umuhutû nâajyâ kubaandwa, nâadashyirâhô Binêgo izo maândwa zê ntizikeemere, Umutuutsi nâajyâ kubaandwa izo maândwa zê zîdafité Binêgo ntizikeemere, umuuntu wêese nâajyâ kubaandwa, si Umutwâ si Umuhennyi, ntizikeemere ».*

89. *Baheeka intuûmbi ya sê Ryâangoombe ubwo baraza barahâamba biraraangira.*

Traduction du texte : *Vie de Binego*

1. Ryangombe était en conflit constant avec Mpumutumucunnyi qui lui disputait son trône. Un jour, on lui prédit qu'il sera secouru par un fils appelé Binego, fils qu'il aura d'une fille du nom de Nyirakajuumba, qu'il épousera chez ses parents sans leur consentement. On lui dit qu'après l'avoir fécondée, il placera pour l'enfant qui naîtra une peau d'une bête minuscule, une massue en fer et une épée très longue entre les montants supérieurs de l'entrée de l'enclos, et qu'avant de repartir, il donnera un nom à l'enfant .

2. Ryangombe le fit ainsi. Avant de retourner chez lui, il laissa son serviteur Sabwojo fils de Mabango et lui dit : « Au moment où Nyirakajumba va enfanter, rappelle lui ces objets ».

3. Longtemps après, Sabwojo fils de Mabango alla chercher du bois de chauffage et tarda à rentrer. Le soir, il revint et trouva Nyirakajumba en travail, mais elle avait oublié la peau de la bête minuscule, l'épée très longue et la massue en fer entre les montants supérieurs de l'enclos. Ses lèvres étaient recouvertes de bave. Il dit : « Ô Nyirakajumba, tu transpires. Qu'y-a-t-il ô personne de Ryangombe ? » L'autre dit : « Les vers intestinaux me rongent ». L'autre dit : « Que je t'aide à marcher jusqu'aux montants supérieurs de l'entrée de l'enclos. Que je t'aide à marcher pour que tu prennes la bête minuscule, l'épée très longue et la massue en fer afin que tu enfantes Binego, fils de Nyirakajuumba ».

4. Sabwojo fils de Mabango assista Nyirakajumba, au moment de franchir le seuil de la maison, Binego sortit du sein de sa mère et tomba par terre. Nyirakajumba se retourna, au moment où elle voulait prendre le nouveau-né et nettoyer sa bouche, celui-ci lui dit : « Ne me touche pas ô toi femme ».

5. Sa mère essaya de lui donner du lait. Binego dit : « Pour me rassasier, il me faut huit pots géants deux fois huit ». Sa mère lui en apporta un. Il le vida et elle lui apporta un autre qu'il vida aussi.

6. Binego s'adressa au serviteur de son père disant : « Va au montant supérieur de l'entrée de l'enclos, amène-moi la bête minuscule, la massue en fer et l'épée très longue ».

7. Binego, après s'être habillé de la bête minuscule, après s'être saisi de la massue en fer et de l'épée très longue, se rendit vers le tas de bouse en face de l'entrée de l'enclos de son grand-père. Ses oncles rentrèrent des abreuvoirs le soir et le trouvèrent assis près du tas de bouse. Il était grand.

8. Ils partirent, s'enquêtèrent disant : « D'où est cet homme qui est assis à côté du tas de bouse de nos vaches et que nous ne connaissons pas ? » Les autres de dire : « Nous ne le connaissons pas non plus ». Ils trouvèrent leur soeur Nyirakajumba.
9. Nyirakajumba leur dit : « J'ai mis au monde, mais j'ai mis au monde un enfant terrible ».
10. Ils dirent : « Comment as-tu mis au monde un enfant terrible ô Nyirakajumba. Montre-le nous ». Elle dit : « L'enfant m'a envoyée chercher des pots qui servent à remplir les abreuvoirs, j'y ai mis du lait et il m'a dit qu'il lui en fallait huit pour se rassasier, ô vous hommes ».
11. Binego grandit très vite. Au bout de six jours, ses oncles commencèrent à se liguer contre lui. Ils contactèrent les spécialistes de la foudre et leur dirent : « Venez, nous ne pouvons plus supporter Binego. Que cet enfant bâtard ne puisse un jour causer la mort de nos enfants et de nos vaches, cet individu à qui nous souhaitons de ne jamais jouir d'aucune chance au Rwanda ».
12. Ils donnèrent huit vaches à ces spécialistes de la foudre. Binego fut envoyé garder les veaux. Au moment où l'éclair se produisit, il incisa le ventre de la foudre¹⁰ et dit : « Je me rends au ciel pour faire un pacte de sang avec la foudre. Si je me rends sur terre pour l'accomplir avec le crocodile, cela me fera deux protections magiques qui me suffiront ».
13. Le lendemain, on dit de Binego : « Il résiste à la foudre, ces gens nous ont roulés ».
14. « Ces gens sont imbéciles. Ils ne savent pas ensorceler ». Ils donnèrent huit autres vaches à un spécialiste des crocodiles. Ils confièrent à Binego des veaux à garder, lui enjoignant de les mener boire à la rivière et il les y conduisit.
15. Au moment où le crocodile s'apprêtait à attraper Binego, et à lécher son ombre¹¹, Binego lui pratiqua une incision sur le ventre. Il y pratiqua une deuxième incision. Il dit : « La première fois, je me suis rendu au ciel, j'ai accompli un pacte de sang avec la foudre, maintenant, j'ai accompli un pacte de sang avec le crocodile, cela me fait deux protections magiques qui me suffiront ».
16. Binego a grandi très vite. Ayant constaté qu'il était déjà adulte, ses oncles lui dirent : « Nous allons te construire une maison. Il ne sied pas à un homme de passer la nuit dans la même maison que sa mère ».
17. Binego, fils de Nyirakajumba, ne dit rien, on lui construit une habitation. Lui, ne faisait rien. On enrôla des gens. Ils apportèrent des arbres épineux et on barricada l'entrée de l'enclos, puis l'entrée de la maison, on incendia le tout. Binego, fils de Nyirakajumba, se trouvait dans la maison.
18. Binego ayant constaté que la maison prenait feu, il s'assit et les regarda. Il leur dit : « ô vous qui êtes dignes de m'enfanter deux fois, tout ce que vous me faites, moi Binego, fils de Nyirakajumba, je vous le rendrai ».
19. Binego, fils de Nyirakajumba, au moment où la maison se consumait, plaça la massue en fer contre le dôme et il jeta celui-ci à distance. Le lendemain matin, ses oncles se présentèrent et dirent : « Venez voir ». Nous l'avions dit. « L'enfant terrible a incendié la maison dans laquelle il se trouvait et il est vivant ».
20. Binego, fils de Nyirakajumba, reçut le taureau de son grand-père Juru, fils de Gihuushi. Ce taureau, nul ne l'approchait¹². Binego le conduisit en le tenant par la queue. Vers onze heures, il le ramena et lui donna un coup de massue. Il le tua et s'écria : « Le charbon épidémique vient de l'abattre ! ».
21. Binego, fils de Nyirakajumba, ses oncles ne cessèrent de se liguer aux méchants contre lui. Il grandit très vite. Son grand-père Juru, fils de Gihuushi, lui dit : « Mon enfant, je constate que tu es adulte. Il faudrait que tu me prépares les abreuvoirs¹³ de Buyongo et que tu me prépares les abreuvoirs à Buyogomo, mes vaches ne supportent plus l'eau ordinaire ».

10 Au Rwanda, les gens croient que la foudre est un gros oiseau très puissant.

11 La croyance populaire dit qu'il suffit pour un crocodile de lécher l'ombre de quelqu'un pour l'attirer.

12 Le taureau était méchant et encornait tous ceux qui l'approchaient.

13 Les abreuvoirs d'eau saline.

22. L'autre dit : « Je ne peux pas te mentir, je ne refuserai pas d'aller préparer les abreuvoirs pour les vaches alors que je vis d'elles, ô toi à qui je souhaite d'avoir de nombreux troupeaux de vaches. Cherche-moi une houe transportable par huit fois huit personnes sept fois. Cherche-moi du tabac en feuille et du tabac haché transportable par huit personnes huit fois deux. Cherche-moi une pipe transportable par huit personnes deux fois. Cherche-moi le tuyau de la pipe, je te montrerai (les abreuvoirs) de Buyongo et Buyogomo ».

23. À Buyongo, il y avait des lions, il y avait des hyènes, il y avait des éléphants.

24. On amena des pots, on apporta du tabac, on apporta un tison. Il se mit en route et alla préparer les abreuvoirs à Buyongo et à Buyogomo.

25. Après avoir apprêté Buyongo et Buyogomo, il bourra sa pipe de tabac haché. Il tira une bouffée de fumée et, en secouant la pipe, il en est sorti de la cendre.

16. L'éléphant vint, le lion vint, le léopard vint, le serpent cracheur et le lamprophis de Buyongo surgirent. Il dit : « Du moins ceci, ô gens de Ryangombe ! »

27. Il alla à leur rencontre, il prit la massue en fer, l'épée très longue et Binego, fils de Nyirakajumba, tua tous ces animaux.

28. Il retourna à l'abreuvoir et continua à creuser. Après avoir terminé, il bourra sa pipe du tabac en feuille. À ce moment, le soleil commençait à décliner vers le Rwanda¹⁴. Il abandonna la houe et les pots et rentra.

29. Il est allé dire à son grand-père Juru, fils de Gihushi : « Grand-père, j'ai préparé les abreuvoirs pour tes vaches et j'ai terminé. Alors, demain matin, prévient tes serviteurs, c'est toi le chef de ce pays, viens avec eux et j'irai vous montrer le travail car je me suis rendu utile ».

30. Une fois debout sur la colline qui dominait Buyongo et Buyogomo, ces gens jetèrent un coup d'oeil sur les cadavres d'animaux tués par Binego, ils furent saisis de panique et retournèrent à la maison.

31. Binego, avant de puiser l'eau pour remplir les abreuvoirs, commença par les nettoyer. Cela fini, il les remplit. Il puisa avec un pot tellement volumineux que son contenu pouvait remplir cinq abreuvoirs d'un coup.

32. Binego abreuva les vaches de son grand-père, vaches dont le lait le nourrissait. Il les ramena des abreuvoirs et rentra.

33. Il est allé dire à son grand-père Juru, fils de Gihuushi : « Tu n'as pas de braves, ô toi à qui je souhaite d'avoir la chance au Rwanda. T'imagines-tu que ces imbéciles, ces insensés qui se plaisent à m'exposer à la foudre et aux crocodiles, et qui me brûlent dans la maison, t'imagines-tu qu'ils puissent ne pas oser aller abreuver les vaches ? »

34. Les vaches eurent de nouveau soif. Les oncles de Binego, fils de Nyirakajumba, vinrent lui dire : « Viens avec nous, que nous allions abreuver les vaches ». L'autre dit : « J'ai préparé les abreuvoirs, le vacher et vous-mêmes allez donc les remplir d'eau, moi je resterai à côté des vaches ». On appela Binego, fils de Nyirakajumba, à plusieurs reprises pour qu'il menât les vaches aux abreuvoirs et il fit la sourde oreille.

35. Vers la tombée de la nuit, un de ses oncles, un fou, un écervelé, vint et lui dit : « Binego, mon fils ». L'autre dit : « Puisses-tu vivre vieux, ô mon père qui m'as engendré ! » « Pourquoi est-ce que les vaches des Batwa, des *Bahoryo*¹⁵ et celles des *Bahennyi*¹⁶ ont bu avant les nôtres ? » L'autre dit : « Le vent sifflait, je n'ai pas entendu ».

36 L'oncle de Binego, fils de Nyirakajumba, lui dit de marcher devant les vaches. L'autre dit : « Pourquoi pas toi ? »

37. L'oncle de Binego, fils de Nyirakajumba, lui donna un léger coup de bâton à la cuisse comme s'il punissait un enfant alors qu'il était adulte. Binego, fils de Nyirakajumba, dit : « Attends, je viens ». Il tomba par

14 Ce passage laisse comprendre que la légende a été composée quelque part à l'est du Rwanda.

15 *Bahoryo* : magiciens qui chassent les insectes déprédateurs des cultures.

16 *Bahennyi* : magiciens qui jettent le mauvais sort sur les ennemis en les maudissant.

terre le fils de Bigaragara et dit : « Tu m'as cassé la jambe, ô toi homme, je ne peux pas marcher devant les vaches pour qu'elles aillent s'abreuver, toi tu marcheras devant elles ».

38. Au moment où l'oncle se retournait, Binego fils de Nyirakajumba, lui donna un coup de lance. Il dit : « Quand j'étais petit, je vous ai dit que je vous tuerai. Maintenant que je suis grand, je vais vous exterminer ».

39. Les vaches descendirent aux abreuvoirs, elles en revinrent. Binego bat le sol du pied. Alors, des *Bahoryo* et des *Bahennyi*, nul ne fut épargné. Binego gravit la colline et rentra.

40. À son arrivée à la maison, on enlevait des poux des anneaux de pied en fibres et de ceux en cuivre appartenant à son grand-père. D'autres gens étaient occupés à lui gratter la tête. On était là, près du tas de bouse, c'était le soir. Binego donna un coup de pied au tas de bouse et décida d'enterrer son grand-père. Il dit : « Grand-père, je t'enterre et c'est fini ».

41. Il partit, trouva sa grand-mère en compagnie de gens qui enlèvent des poux de ses anneaux de pied en fibres. Il lui donna un coup de pied entre les seins. Elle tomba dans ses urines au pied du lit. Binego lui dit : « Grand-mère, je te tue ici dans la maison ».

42. Il revint sur ses pas, se rendit chez sa mère Nyirakajumba. Celle-ci en l'apercevant dit : « Binego, mon fils, tu as une mauvaise mine. Qu'est-ce qui se passe ? » L'autre dit : « Ce sont tes frères qui m'ont bousculé et tourmenté toute la journée, alors que je ne suis pas de leur âge ô Nyirakajumba ».

43. Binego dit à Sabwojo, fils de Mabango, serviteur de son père : « Va chez Juru, fils de Gihuushi, prends-y une baratte, demain nous nous informerons du chemin qui mène chez Ryangombe ». Sabwojo alla la chercher et l'amena.

44. Binego dit à sa mère : « Demain, tu me montreras le chemin qui mène chez mon père. On m'a brûlé dans la maison. On m'a livré à la foudre et aux crocodiles. J'en ai assez. Tu iras me montrer le père qui m'a engendré ». Nyirakajumba ignorait le lieu où Ryangombe était allé jouer au jeu de godets contre Mpumutumucunnyi qui était monté sur le trône des pères de Ryangombe, qu'il soit privé de chance dans le Rwanda.

45. Le lendemain matin, Binego rassembla toutes les vaches et s'informa du chemin qui menait chez Ryangombe.

46. Sur le chemin, il trouva un homme qui labourait son champ et lui dit : « ô toi l'homme, pourrais-tu m'amener du feu pour que j'allume ma pipe, ô toi à qui je souhaite d'avoir la chance au Rwanda. Attends, que je bourre ma pipe et je te demanderai le chemin qui mène chez Ryangombe ».

47. L'homme lui dit : « Je connais les affaires de ma maison et j'ignore celles qui circulent sur les chemins ». Binego prit le bras de cet homme, feignant de prendre du feu, l'arracha et s'en servit comme un bâton et l'en frappa à la mâchoire. Il spolia la (vache) blanche qui avait un taurillon blanc, prit sur l'épaule la houe usée et dit : « Je me ravitaillerai plus loin ».

48. Binego continua son chemin, il trouva le possesseur d'un champ émoté et qui n'avait pas été achevé. Il l'interpella disant : « ô toi l'homme, apporte-moi du feu pour allumer ma pipe, ô toi à qui je souhaite doublement d'avoir des enfants ».

49. L'homme vint. En arrivant, Binego, fils de Nyirakajumba, lui dit : « ô toi l'homme, je te demande le chemin qui mène chez Ryangombe ». L'autre dit : « Je connais ce qui est de ma maison, je ne connais pas les affaires qui circulent sur les chemins ». Binego dit : « Que je bourre ma pipe et que tu me l'allumes, je m'informerai plus loin ».

50. Binego, fils de Nyirakajumba, se dépêcha, lui arracha le bras et s'en servit comme bâton pour lui donner un coup à la mâchoire. Il prit la vache noire qui allaitait un taurillon noir, l'ajouta au troupeau et partit.

51. Au moment où le soleil déclinait vers le Rwanda, la pluie s'annonça. Un roitelet avait fait cultiver ses champs et avait prévu une cruche géante surnommée *karindamisa* (qui rassasie les buveurs) qui allait être bue par ses travailleurs. Binego alla chercher un abri contre la pluie pour sa mère. Arrivé chez le roitelet, il dit : « ô vous hommes, puissiez-vous donner de la bière à cette mère et la désaltérer ? »

52. On lui présenta la cruche géante, la mère de Binego but et la vida d'un coup.

53. Le roitelet dit : « J'ai fait travailler des gens, tu amènes ta femme, tu lui donnes ma cruche géante et elle vide ma bière. Qu'est-ce qui peut régler ce conflit Monsieur ? »
54. Binego dit : « Vois, j'ai une houe et je suis un cultivateur, ô toi l'homme. Mesurez la surface que vous avez labourée depuis le matin jusqu'au soir. Mesurez aux pas la largeur et la longueur et semez. Si après deux coups de houe je n'ai pas encore terminé, je parie sur ma tête et sur mes vaches qui sont dans la vallée là-bas, ô toi l'homme ».
55. Ils dirent : « D'accord ». Ils mesurèrent la longueur et la largeur. Binego brandit la houe, et, au moment d'en frapper le sol, la reporta en l'air, en frappa le roitelet et l'étendit par terre.
56. Les gens se dispersèrent, croyant que c'était Ruganzu, fils de Ndahiro, alors que c'était Binego, fils de Nyirakajumba.
57. Binego dit : « Je ne peux pas passer la nuit dehors après avoir tué le roitelet ». Nombreux sont ceux qui ont vidé les lieux. Il entra dans la maison, tua et extermina tout le monde. Il ajouta les vaches du roitelet à celles de son grand-père et à celles de ses oncles, les groupa toutes ensemble et partit.
58. Le matin, Binego parvint à une rivière. Il s'informa du chemin qui menait chez Ryangombe.
59. Ryangombe avait engagé le jeu de godets avec Mpuumutumucunnyi et il s'était fait battre à chaque partie. À ce moment, celui-ci venait de lui prendre la couronne royale. Le pays quant à lui, Ryangombe l'avait perdu depuis longtemps. Il restait à Mpumutumucunnyi d'avoir la tête de Ryangombe. Ce jour-là, Binego survint.
60. Il vint, arrivé à la rivière, et dit au passeur : « Fais-moi traverser ». Le passeur lui dit : « Tu vois qu'il se fait tard. Passe la nuit ici, je te ferai traverser demain matin. Je commencerai par toi, ô toi l'homme ».
61. Binego a manié le bâton en fer, a manié la longue épée et a fait traverser sa mère. Il a fait traverser Sabwojo, fils de Mabango, serviteur de son père, les veaux et le reste du troupeau.
62. Il rejoignit le passeur qui se tenait debout et qui lui dit : « Il me faut un tribut ». L'autre dit : « Pourquoi le tribut alors que je ne me suis pas servi de ta pirogue pour traverser et que tu ne m'as pas fait traverser ? Pourquoi le tribut, à toi l'homme ? »
63. Binego, fils de Nyirakajumba, dit : « Toi, avant de réclamer les tributs, ne commences-tu pas par saluer les gens ? »
64. Au moment de lui tendre le bras, Binego le lui arracha et s'en servit comme bâton pour lui donner un coup à la mâchoire. Il jeta le cadavre au milieu du courant disant : « Ça c'est un tribut suffisant ».
65. Binego, fils de Nyirakajumba, gravit une colline. En chemin, il croisa un homme qui marchait, lui demanda le chemin qui menait chez Ryangombe. L'homme, qui était un serviteur de Nyiraryangombe le reconnut.
66. Il lui dit : « Hé toi l'homme, ne parle pas de Ryangombe, il a joué longtemps avec Mpumutumucunnyi et chaque fois il a perdu. Il lui a pris la couronne royale, aujourd'hui, il aura sa tête ! Si je mens, que j'empoisonne Ryangombe ». Binego dit : « Marche devant moi ».
67. Il le guida. Parvenu chez Ryangombe, il trouva la cruche géante de ce dernier remplie de bière. Binego dit en s'approchant de sa grand-mère, Nyiraryangombe : « Donne à boire à cette mère ». On plaça Nyirakajumba à côté de la cruche, croyant qu'elle allait boire normalement. Mais Nyirakajumba vida la cruche.
68. La grand-mère de Binego, Nyiraryangombe, dit : « ô toi l'homme, tu m'as dit de donner à boire à cette femme, maintenant elle a bu toute ma bière. Où en trouverai-je d'autre ? » L'autre dit : « Tranquillise-toi, je te serai utile ».
69. Il lui demanda : « C'est chez qui ici ? »
- C'est chez Ryangombe.
 - Où est-il ?
 - Il est allé jouer avec Mpumutumucunnyi. Chaque fois, Ryangombe perd. Je ne sais pas si aujourd'hui il va rentrer, Ryangombe, fils de Babinga, petit-fils de Nyundo.
70. Binego fils de Nyirakajumba dit : « Indiquez-moi le chemin ». On le lui indiqua en disant : « C'est ici, en contre-haut ». Il s'en alla et trouva le gardien de chez Mpumutumucunnyi. Il lui dit : « ô toi l'homme, j'ai un

message pour Mpumutumucunnyi ». Viens, que je te le confie, ô toi à qui je souhaite d'être chanceux dans le Rwanda, et qu'à ton tour tu te charges de le lui transmettre de ma part, je rentre loin ».

71. L'homme, se présentant, Binego lui dit : « Tu me disais de m'arrêter et maintenant tu viens à moi. Bonjour, salut ». Il le terrassa, le mêla à la terre et le jeta derrière lui.

72. Binego, fils de Nyirakajumba, progressa. Arrivé à l'entrée de l'enclos, un gardien lui dit de s'arrêter. L'autre dit : « Toi, est-ce que tu arrêtes une personne que tu n'as même pas saluée ? J'ai un court message que tu peux transmettre à ton maître de ma part ».

73. Le gardien s'avança, croyant aller le saluer. Binego le souleva en même temps que le montant supérieur de l'entrée de l'enclos et le jeta derrière lui. Parvenu au pilier de l'entrée de la maison chez Mpumutumucunnyi, il les trouva en train de jouer, lui et Ryangombe. Ils engagèrent une nouvelle partie et Ryangombe perdit.

74. Binego assista au jeu. Ryangombe joua et perdit plusieurs fois. Binego lui dit : « ô toi l'homme, depuis combien d'années joues-tu aux godets ? Depuis combien de jours est-ce que tu joues ? Pars avec ces deux pions, va jusqu'au trois, pars de l'extrémité et va jusqu'à l'*akanganteba* et tu vaincras cet homme ».

75. Ryangombe partit de deux pions, parvint à deux autres, toucha l'extrémité, alla jusqu'à l'*akanganteba* et gagna.

76. Ils engagèrent une autre partie, puis Binego lui dit : « Pars de l'*akanganteba*, touche au *gihuhuma* et tu vaincras cet homme ».

77. Mpumutumucunnyi voulut tuer Binego. Binego, fils de Nyirakajumba, dit : « C'est ce que j'attendais ». Il abattit Mpumutumucunnyi avec sa massue en fer et l'étendit par terre.

78. Il dit à Ryangombe : « Lève-toi et allons chez Nyiraryangombe à la maison ». À la maison, ils engagèrent des défis toute la nuit. À un moment, ils demandèrent à Binego : « Pourquoi ne parles-tu pas comme les autres, ô Binego ? »

79. Binego, fils de Nyirakajumba, dit : « On m'a brûlé dans une maison, laissez-moi je suis malheureux. Je n'ai rien à dire, Messieurs. On m'a brûlé dans la maison et vous ne le savez pas, Messieurs. On m'a livré à un spécialiste de la foudre et j'en ai réchappé, Messieurs. On m'a livré à un spécialiste des crocodiles et j'en ai réchappé. On m'a livré au taureau de mon grand-père Juru, fils de Gihushi, et j'en ai réchappé. On m'a dit de creuser des abreuvoirs à Buyongo et à Buyogomo et j'ai échappé aux fauves. Laissez-moi, je suis un batailleur ».

80. Le père de Binego, fils de Nyirakajumba, alla chasser dans la forêt. Il alla chasser et trouva un buffle noir. Il était parti en compagnie de Rikonjo, de Mugasa, de Butuyu et de Rwayibebe.

81. Avant de partir, Ryangombe dit à sa mère : « Si une feuille d'érythrine vient tomber sur ta poitrine, sache que je suis mort. Dis-le alors à Binego, fils de Nyirakajumba ».

82. Binego, fils de Nyirakajumba, resta à la maison, lui, Nkanya, fils de Nkangura. Ryangombe partit à pas pressés. Il rencontra Nyagishya, une femme aux seins non développés, il trouva de l'eau qui coulait en aval et en amont, et qui avait l'aspect du lait sanguinolent. Il passa par-dessus, continua la chasse et rencontra un buffle noir.

83. Au moment d'encoher une flèche pour tirer, le buffle le transperça de sa corne, le secoua et le jeta dans le feuillage d'un acacias. Ryangombe s'étendit sur le dos.

84. Au moment où il se débattait, il demanda à Butuyu, à Rikonjo et à Mugasa si Binego n'était pas encore venu, et ils dirent que non.

85. On envoya Rikonjo. Parvenue chez ses autres cadettes mariées, elle les trouva toutes en train de baratter. Elle leur dit : « Donnez-moi de la rinçure de lait, que je boive et que je vous parle. Elle oublia d'annoncer la mort alors qu'elle s'occupait de son ventre. Elle parvint en un lieu où l'on déterrait des patates et demanda : « Donnez-moi des patates douces, que je mange et que je vous parle ». Elle oublia d'annoncer la mort de Ryangombe. Elle trouva des gens qui brassaient des bananes à bière et demanda : « Donnez-moi une banane, que je mange et que je vous raconte quelque chose ».

86. Binego avait déjà compris. Il prit la massue en fer et l'épée très longue. Il se mit en route. Parvenu à l'endroit où son père était tombé, il le trouva encore en train de respirer.

87. Ryangombe demandait de temps en temps si Binego n'était pas encore venu, et on lui disait : « Non ». Binego étant arrivé, on lui dit : « Binego est arrivé ». Ryangombe commença alors à faire son testament et dit : « Écoute, quand un Muhutu voudra rendre culte aux esprits, si Binego n'est pas présent, que les esprits n'acceptent pas. Quand un Mututsi voudra rendre culte aux esprits sans Binego, que les esprits n'acceptent pas. Quand toute autre personne voudra rendre culte aux esprits, qu'il en soit ainsi, et que cela s'applique à tout le monde, que ce soit un Mutwa ou Muhennyi. »

89. Alors, on transporta le cadavre de Ryangombe, on l'enterra et ce fut fini.

4 KAGORO NA RUBIITO

Ce quatrième récit se calque sur les récits du Bunyoro et de l'Ankole. Ryangombe n'y est pas mentionné. Le seul lien avec le mythe rwandais de Ryangombe est le personnage principal Kagoro qui, au Rwanda, deviendra le fils du roi des Imandwa. Au Bunyoro et en Ankole, les nationaux sont attaqués par un envahisseur étranger nommé Rubito. Son intention est de razzier les vaches qui constituent par ailleurs le symbole du pouvoir. Les Compagnons et serviteurs de Kagoro finissent par triompher de Rubito et ses guerriers. L'intérêt inégalable de ce récit est de nous présenter les principaux personnages du culte rwandais et leurs différents rôles mythiques, qui deviendront leurs rôles rituels respectifs. Ces rôles correspondent aux occupations régulières que chacun mentionne pour justifier le fait de ne pas avoir défendu le troupeau de vaches du maître Kagoro, troupeau razié au moment où ce dernier était allé célébrer son mariage chez son beau-père¹⁷.

1. Kagoro nî mweêne *Ryângoombe*, akaba umutwaâre w'îmaândwa, abyiruka arî umutwaâre wa bêene nyina bôose. Abaândi barashaaka we asigara aho. Aciiriira imbwâ nyiînshi agira umushumî arahîga arîca cyaane akiitwa Rujamwâ Rujuujuubyantambara Rukuba-ay'îhuunga Bikiîngi bya Mureenzi. Twaanganyâ Twaangaangê, twaakaangîra intêeko intaambara ikayagaara, Rukaganamitaari rwa Kabirikanguumba yaâje Mbaâri, yaâje Mbarara yaâje Amaângogogoombe agâmije iy'ûmuriînga yûtwaaje iy'ûmukuuta. Igiti mbugegêne mbugerêke mushîki wa Twaampiimbiramuzaâna nî wê Nyamwiiciisha ukwa mûryo ukwa môso kwîkwîije imicuzo ya bêene Ruberege.

2. Kagoro yahâgurutse ajyâ guhîga asaanga ahô abâana b'Âbatuutsi bacâ umubâya ati « kô mutemâ nâabî ? » Bati « ngwiinô uturushê ». Bamuha umuhoro arabarusha, abarî haruguru bati « kôkô arabarusha mwaamuhinyuriraga ubusâ ». Basubiza bâgira bati « yâaturusha yâagira ntâagirâ umugorê ni umwâana mu baândi ».

3. Arageenda asaanga ahô abâana b'Âbatuutsi badahîrira inkâ. Ati « kô muteerâ ibicûba nâabî ? » Bati « enda tûrushe turorê ». Ateera ibicûba arasuka arabarusha. Abaâri hiîrya bati « mwaamuhigaga ku busâ arabarusha kôkô ». Bati « uraturushiriza ubusâ ntûugirâ u mugorê uri umwâana mu baândi ».

4. Kagoro arazêenga arageenda, agera ahô abahîenzi bateerâ amasûka ati « kô muhiingânâabî ? » Bati « enda tûrushe ». Aratêera arabarusha, abaândi bati « arabarusha kôkô ». Bati « uraturushiriza ubusâ ntûugirâ umugorê, uri umwâana mu baândi ».

5. Arabôneza arageenda, ageenda yîifuza ahô baazâavûga kô arî umugabo. Bûkeeye atuunguuka ahô intoôre zihamîriza, ati « kô muhamîriza nâabî ? » Bati « enda tûrushe ». Arahamiriza arabarusha, abaâri aho bati « arabarusha kô ». Bati : « araturushiriza ubusâ ntâagirâ umugorê nî umwâana mu baândi ».

6. Ubwo akagira abagarâgu beênshi n'înkâ nyiînshi, akagira mushîki we Nyirarwiishushâ akagira n'Uûriiye-ak'înkubâ-atuunga-amatuûnga-heejuru. Akagira umugarâgu wê w'ûmutôni Rukuungu rwa Nyamwii-

17 Récit fait par Barthélémy Rukabukira de Runyinya, au Bwanamukari, dans le Sud du Rwanda.

rá, akagira Gitita kitagaambâ gipfuuyé amatwi kidapfuuyé umutîma, akaba umubwiiriza w'înkâ bagerana mu ishyaamba kwa Rubiito urunyorô rwa Mûcweezi i Bugari.

7. *Ahuura na Rubiito na we yâaje guhîga, Rubiito ati « waa mugabo we ugeenda utê ? » Ati « ngeenda ukô ugeendâ ndi umuhiigi ». « Kukî waajê kuûmpiigira mu ishyaamba ? » Ati « ishyaamba ni iry'inyamâaswa sî iryâawê, ahuûbwo ngwîinô turushânwe guhîga ». Ati « uraampiga guhîga waa mwâana we n'îzi mbwâ zaawe z'îmiguunzu ? » Kagoro ati « ambikira murî uyu mucyâamu naânjye naambikire murî urîiya duhuû- rîre mu mpiînga tureebê uwarûshije undî ».*

8. *Kagoro araambika Rubiito araambika, iza Rubiito zikabyuutsa inyamâaswa, iza Kagoro zikayîbuunda iza Rubiito zikayîbuunduura ikagwa mu za Kagoro zikayîica. Bityo kugeza ku ya mûnaâni, umugôrooba uba urakûitse, iza Kagoro zitaaha arî zô ziishê zôonyinê.*

9. *Barazaamuuka Kagoro agira abahiigi bê ati « nimuberêke imbwa wâa muruûndi ataantâanga kugera ahô twaaseezêranye ». Rubiito na we ati « nimuberêke tugeendê Kagoro ataantâanga ahô twaaseezêranye igihe kirarêenze ».*

10. *Buumva aba Kagoro baraasiira, nahô abê bâtaasiira.*

11. *Bahurira ahô baaseezêranye, aba Kagoro baraambika inyamâaswa nyîinshi aho, Kagoro abaza Rubiito icyô yakozê, undî ati « waandushije arîko ntûugirâ umugorê uri umwâana mu baândi, arîbyo nzaanaku- nyaga ». Ati « uzaanyaga iki » ? Ati « nzaakunyaga inkâ, nkunyagê ibitâre n'ûdutâre, impogô n'ûduhogô, ingaaju n'ûtugaaju, imiseengo n'ûduseengo, inziiruûngu n'ûutwîruûngu, imikara n'ûdukara, nzaakunyaga na mûshiki waawe Nyîrarwiishuushâ, nzaakunyaga n'Uûriye-ak'înkubâ- atuunga-amaatuûnga-heejuru, nzaakunyaga lbaâmbe rya Nyîrabaamarâ Rugabirabiyeengo, nzaakunyaga nkujuûjuubye ». Undî ati « uraa- nyaga arîko naakurushije ».*

12. *Kagoro arahîguuka azana uburaakari bwiînshi ajya iwê, agira se Ryâangoombe, ati « Ryaângoombe rya Bâbiînga ba Nyuundo Mutâgari Mutâari Mutamwâ wa Nyâkweezi, ku jîsho uri Umuhutû, mu ntâam- buuko ugasa n'âbaândi baâmi ». Undî ati « iii ». Ati « uri daatâ warâambyâaye, narushye kubâ nârabyîrutse nkaba intwâari, nkaba umugabo nk'âbaândi, nkababazwa n'ûukô narûshije abatêmyi b'ûmubâya bakaâm- bwiira bati `ku busâ uri umwâana mu baândi, nkarusha abadâhira bakaambwiira bityo, nkarusha abahîinzi bateerâ amasûka bakaambwiira bityo, nkarusha intoôre zihamîriza zikaambwiira zityo, bûkeeye nkarusha Rubiito guhîga na we ati « ku busâ uri umwâana mu baândi, nkababazwa n'îgitûma bôose baansuûzugura kaândi ndî umugabo ».*

13. *Sê ati « urashaaka ikî sê ntaânga za Rûbuunga » ?*

14. *Ati « ndashaaka kô waanshyîngira ». Sê ati « ntanga za Rûbuunga, ahô uzâabôna umugeni wiishîimiye uzâambwiire nzâajyê kumugusabira sîimbyâanze ». Kagoro ati « napfaga kûumva ijaambo ryaawe ».*

15. *Baraara aho baranywâ barahiga ahamagara Rukuungu rwa Nyamwiirâ ati « uri umushayîja nkaba undi, ugasa n'ûumwâana niîbyaariye kô naankanâ, uziindûke mu gitôondo kare ufatê itaâbi rya rûcumu na buguru, na cyâanjojo na gitaama uzâajyê mu Buyuûngu n'î Buyogoma mu Mashyozâ mu Mashaangwe kwa Ntâambwê ya Runzeenze ujjyê kuûnkemera umukoôbwa wiitwâ Karigirwâ umukemê ukubôko umukemê ukuûndi, umukemê ijîisho, umukemê iriîndi, umukemê ugutwî, umukemê ukuûndi, umukemê uruhaânga n'în- taântu n'întegê n'îngeendo. Nûuraangîza uzâazê umbwiire nzâajyê kumusaba ».*

16. *Araziinduka arageenda, ahâgeze ageenda ahâkwa, ahuura n'âbagarâgu ba Ntâambwê arabaramutsa, ati « ntiimwaandaangira ubuhakê »? Bati « uratûruka he »? Ati « ndatûruka mu Rwannda rwa Gasaabo ku mbûga ngariya Kibaanda kwa Kagoro Rujamwâ, yarâanyâze angirira nâabî nôone narâmwiimuuye ».*

17. *Abahuûngu bati « uyu mugabo kôkô yarî yarakîze, ntîmûmuraangire Ntaambwê agira umweête mukê ntîyaamukiza vubâ. Uwaâmukiza nî umukoôbwa wê Karigirwâ ». Ati « nk'ûbwo naamushyikirizwa n'îikî ? »*

18. *Bati « jya ikâamberê mu mfulurukâ ahô abohêra, umukeêze ».*

19. *Aratâambuuka amusaanga mu ruhiimbi akoma yôombî aramuramya ati « ndasaba ubuhakê, uraampe inkâ, uraampe ingabo ndi umunyagê ».*

20. Ati « ndagûhaka utûruka hê ? » Ati « ndatûruka kwa Kagoro mu Rwaanda. Yarâampâtse araânkiza, none yarâampîindutse araanyaga araânkweekweetura, ndashaaka uwaânkuura igitaka mu kanwa ».
21. Undi ati « hama aho nzaaguhaka nzaagukiza ». Ahamara imiînsi umunaâni amûreeba bûkeeye murî iyo nzu hakaba umurerwâw'ûmutavu woonkâ ebyiri. Rukuungu ati « ntibâkeeke kô naâje kubâ indiira nkorê icyaânzanye. Kumureeba yîcaye ntîbihaagije kugira ngo mukemê ».
22. Ahaguruka ajyâ gushyîra inkôno hô igishîirâ, yâa nyâna ayikuuramô ikiziriko, aragaruka yiicara iruuhaânde rwa nyirabuja yiinyweera itaâbi. Mu kaânya inyâna ibaca heejuru isiimbuka isôhoka, Karigirwâ ati « yaâmpaaye inkâ Ntaambwê, baraânca amatwî ». Ayiiruka inyuma, afâta ahô ivuuyê, ayitaanga ku irêembo, wâa mugabo ahubuka ajyâ kumûfasha, uruhû yaambâye ruragwa ararwîhôrera aratiitiiza, undi akamugeenda inyuma ngo ahô aramûfasha, nahô arashaaka kumwîitêgereza.
23. Amâze kumwîitêgereza amufatira yâa nyâna ayiinjiza mu nzu barayizirika. Afata ikiremo cy'împuûzu arîihonora aramûheereza ati « mpanagura nô mu mugôongo ». Ubwo uruhû ruracyâari haanzê. Arâangi-jekumûhonora amuha ikiîndi kiremo ati « naâwe ihônore ibyo byuûya ». Arîihonora mu mâaso nô ku nda, nyirabuja ati « zana naânjye nguhanâgure ».
24. Arâangije asiimbukira mu rugô afata uruhû rwê arakênnyera agaruka mu nzu, azana inzogâ y'ûubûuki mu gacumâ arasoma aramûha, ati « soma ushirê inyôota nzaaguhaka ndakaambura Ntaambwê ». Banywa inzogâ amuteekerera itaâbi baragaaniira araara kabiri, bûkeeye ati « nasîze umugorê n'âabâana bâkennye, ndîifuza kuzaajya kureeba ukô bamezê ». Undi ati « ejô nzaakubwiira ». Mu gitôondo amuha imbyêeyi ebyiri ati « uzâajyê gufuungurira abâana ». N'înguumba yô gusaka ibishyiimbo n'âmasakâ by'împaamba, ati « nzaagutuza nkugabîre ».
25. Araaza atuunguuka kwa Kagoro n'înkâ azanyê, ati « daâtabuja umukoóbwa Karigirwâ uramusabe uzâamuroôngore, nûubinanîrwa ntuûzaagire undi mukoóbwa uroongôra ».
26. Mu gitôondo Kagoro agira sê ati « jya kuunsabira umukoóbwa Karigirwâ ka Ntaambwê ya Ruunzeenze i Buyogoma ». Ati « ndabyêemeye ntaânga za Rûbuunga ».
27. Bucya Ryâangoombe agêenda atûunguutse kwa Ntâambwê n'înkâ aravunyiisha, ati « nje gusaba umugeni ». Bati « urasaba ndê kô hari abakoóbwa beênshi ? » Ati « ndasaba Karigirwâ ». Bati « turamûguhâaye ». Ati « uzaanshyiingira ryâari ? » Undi ati « nguhaaye imiînsi munaâni, ku wa cyêendâ nzaagushyiingira ».
28. Agârutse agira umuhuûngu wê ngo nyiitêguure umugeni yarâbonetse, azaaza ku muînsi wa cyêendâ. Ati « kukî weemêye imiînsi munaâni ? » Reka nzâatumê mukûru waanjye w'îintwâari abê arî wê uzaajyâ kuunsabira, wowê uri imaândwa cy'icyiikirizi.
29. Abwiira Binêgo amûvuga mu cyîvugo, ati « ni ikî mushayîja ? » « Natûmye sô kujya kuunsabira baramûbeeshya arêemera. Ejô mu gitôondo uzâajyê kuunsabira umukoóbwa wa Ntâambwê ndashaaka kuroongora vubâ ». Binêgo ati « ndabyemeye ». Bucya agêenda ajyaana igicumâ cy'ûurwâagwâ cy'împaamba, ndetsê n'ûruûndi mu kabiîndi, afata icûmu n'ûbuhiri bw'îicyûuma ateekeerera itaâbi ku muzibwe arizibuurira ku mugeendo ahurura nka Nyaruiinda umuhutû wa Ndoongoozi arusha Umukuunguuri ubwiira agêze ku irêembo ahuura n'ûmugarâgu wa Ntâambwê amukubita icûmu aramuraambika agira bane agira bataanu, babwiira Ntaambwê bati « hâno haâje abaantu beênshi arîko uwa nôone we yaatuyobeye, yiishe abaantu yaabamaze ». Ntaambwê ati « mwiimwîimiira nîmumurêke azê ambwiire icyô ashaakâ ».
30. Aratâambuuka agêze ku gitabo arîruhuutsa ati « nimuumfûungurire ». Bati « turakôra ». Ati « nimubaanzê muunkorêremô ». Baazana ubûuki mu mpêerezo, arasoma ayimaramô, ati « muraândeembye ». Baazana indî mpêerezo nôonehô yiicara haasî arasoma araruhuuka, ati « Ntâambwe, kô Ryâangoombe yaâje gusaba umugeni warâmumûhaaye, cyâangwâ warâmumwîimye ? » Amusubiza agîra ati « narâmumûhaaye ». Ati « eesê muzaamushyiingira ryâari ? » Ati « namûbwiye kô amarâ imiînsi munaâni ». Ati « iyo miînsi yarâyeemeye ? » Undi ati « iii ». Ati « cyâa kigabo nî ikibwâ kô, waampâ iriindwi yô naayeemera ? », Ati « wowê ndayîguhâaye ». Ati « n'îyô waampâ itaandâtu sînaayeemera ». Ati « ndayeemeye ». Ati « n'îitaanu sînaayikuunda ». Ati « ndayîguhâaye ». « N'îine sînaayikuunda ». Ati « nôonehô nguhaaye ine ». Binêgo ati « n'îitâtu sînaayeemera ». Ati « guhaaye ibiri ». Undi ati « siinyêemeye ». Ntaambwe ati « kô urî

umugabo ntíwaabyeemera ? Abagóomba kumúshyiyingira nó kumuseezerahó ntíbaharí, kaândi agoomba nó gukóra imihaango ». Ati « geenda usiibé umuúnsi umwe, ku wa kábiri uzóohereze umwâana aroongóre ».

31 Binégo ati « ni byó ». Araaza atuunguuka kwa Kagoro ku gicâamuúnsi, yiuhuutira kumuuzanira ubúuki mu mpéerezo ati « mbwiira ubutumwâ ».

32. Ati « iteguure ejó uzâajyé kuroongora ». Kagoro ati « ni wowé wó gutúmwa ». Araara aho arúteguura arúsukuura atumira abazâamuherekeza buracyâ ajya gutaahira, agéze yó aravunyiisha, nahó akaba ya-bwíye Binégo ati « Rubiito urunyoró yavúze kó azâantéera uramenye ntaâzaanyagire inkâ ». Agira Mugasa ati « muraandwaanire ku nkâ, Rubiito urunyoró ntaâzaantwaarire inkâ ». Abwiira Nyabiruungu ati « náazâ urakome ndeende ahuúbwo izâangeréhó ». Abwiira Ruhâanga rwa Mirimo ati « uramenye inkâ ». Abwiira Muzaâna wa Ntége ya Mígoongo ati « Rubiito ntaâzaantwaarire inkâ ». Abwiira Mashirá ya Nkúba ya Sâbugabo, inkâ azivaana ahó zaari zâaragíshiyé hóose ashâaka kuzísiga hamwe imuhirá. Abwiira Nyakiriro cya Gaaju ati « Rubiito ntaâzaantwaarire inkâ ». Abwiira Nkoonjô ati « urazirasanire Rubiito ntaâzaantwaarire inkâ ». Abwiira Nyiramurimi n'âbagarâgu bê bóose ati « Rubiito ntaâzaantwaarire inkâ ». Abwiira Kibúungo cya Mweete wa Munana, n'Umureengetwe n'Umunyoró bati « turúumviise tuzaazirasanira ». Ati « murabe intwâari ngiye kuroongora ».

33. Ahagurukana na Rukuungu rwa Nyamwiirâ warí wâarakêmye wâa mukoóbwa. Ageenda yâmbaye neezâ yiúsukuuye, bamushyira mu nzu yuúbakiwe baramuzimaanira, ijoro rígeze hagati bamuha umugeni araroon-gora arataahira. Agahorana umutîma uhâgaze w'úukô inkâ zizâanyagwa. Barâmu bê bakamúhuumuriza, búkeeye Rubiito amenya kó Kagoro yagíye gutaahira, yiigiira inâama yó gutéera.

34. Atumira igihúgu cyé ati « nimuuzé tujyé kunyaga wâa mwâana twaâhize, yagíye kuroongora ntâaharí ».

35. Baraaza bâgeze ku musózi wiisúumbuye babona akóotsi gaheemêema kure cyaane, Rubiito abaza abó baâri kumwé ati « kârîya kóotsi karatúruka he ? » Bati « ririya ní ishyaamba rishyâ ». Abaândi bati « ni ibitemé by'âmashaza batwiitsé ». Ati « mwéese murabêeshya, nîbâ kâtavâ mu nkôno karava mu nkôro y'îi-mfîzi nîmuuzé tujyé kumunyaga ».

36. Imaândwa zímaze ukwézi ziraraambirwa ziigiira mu mirimo yâazo. Rubiito ahiingutse inkâ azisaan-gamó Gitita kituumvâ Karâbahaanda na Gitita gipfuuyé amatwí kidapfuuyé umutîma. Inkâ ziranyagwa ziteerwa nijoro, baa Gitita bararâsana, inkâ yitwâ Ibaâmbe rya Nyîrabaamarâ Rugaburabiyeengo yiicira mu nkîike ya rúguru úigize ngo arúurira ikamucumita iheêmba ikamuguusha.

37. Bucya bâkirwaana, baba barananiwe, imyaambi ibashirahó, ingabo ziiraha mu birâaro zishyira inyâna murí zaa nyina, bafata mushiki wa Kagoro Nyirarwiishuushâ bamunyagana n'ibisaabo, ati « ngwiinó uzâa-zibémó umugoré cyâangwâ umuja, uzâajyé uzícuunda ». Anyaga Uúriye-ak'ínkubâ, akóze ku Ibaâmbe ahó yiigúunganye n'yaáyo ikubira umunwa mu nkôro iruuzira iruuzaaanga, ikubira umunwa mu nkôro ngo itamirâ ibigoondo ibiindira iyaáyo mu maguru. Uúje kuyîshorera ikamuraambika barayireka batwaara izisígaye.

38. Barazijaana Gitita kitagaambâ afata icúmu n'ínkoni ahurura ajyâ gutabaaza Kagoro. Agéze ku iréem-bo kwa Ntâambwé akubita inkoni haasí yiifata ku munwa, afata umuheto arasa hiírya nó hiíno abéereka ukó byaâgeenze Kagoro abyuumva nk'eejô, ati « iwâanjyé byaâracúitse ». Ajya mu kirâaro azitura inyâna azikubita inkoni, azisuka ku iréembo, Kagoro ati « Rubiito yarâanyâze ndahâgurutse ndagiye ».

39. Umukoóbwa ati « wiitabâara ikinywâanywâ, raara umpé urwuúya uzâatabâare ejó ». Undi ati « ura-gapfa ntâguhâaye urwuúya imbwâ Rubiito yantwâariye inkâ ». Ati « umuheto waanjye uri hé ? » Barâmu bê barawúmuhîsha bati « wiitabâara tuzaajyaana ». Nyirâbukwé ati « nîbâ arí inkâ tuzaaziguha wîimfâakariza umwâana ». Sebukwé ati « wiijyâ kwîiyahura mu myaambi ngo unteêrere umwâana agahiinda, nzaaguha inkâ zirutâhó, kaândi nguhé n'ígihúgu ». Ati « izo zóose umpâ ntízihwaanyé n'izâanjyé, ntaabwo Umushí twaâhize azâaziñywaana, bwaaba arí ububwâ, nimuumpé umuheto waanjye ».

40. Barâmu bê baazana imiheto yâabo bati « tooramó uwâawé ». Agafata umuheto agafoora ugatúrika, agafata undi akawúturitsa ati « nimuumpé umuheto waanjye ntúrí murí iyi, ni Rwâamu rw'âbahizi ni umuzó w'îinzîrabûrema nawûraamvuye hagatí y'údutâre twa Vugiza, inzovu iwiikuubahó ishóoka ntíyawukuurahó

n'ishâmi na rîmwe, nimuwûmpe nkurikire inkâ zaanjye ». Barawûmuhâ. Inzoga arayisoma ayishira inyôota aha Rukuungu na Gitita barasoma bashyira nzira baraaza.

41. *Agêze iwê asaanga inkâ zâaranyâzwe Ibaâmbe imûboonye irîvuga irîvoovoota iruuzza iruuzzaanga ikubira umunwa mu nkôro ngo itamirâ ibigoondo imweereka intuûmbi zâayo ; Gitita kitagaambâ amweereka intuûmbi ze asaanga yârarâsanye aba umwê. Gitita gipfuuyê amatwî kidapfuuyê umutîma amweereka abê asaanga ntibabarîka, asaanga zâa maândwa zôose zâaratâahuutse, ati « Mugâsa kô warî intwâari cyaane, nanyâzwe urî hê ? » Ati « narî nâratêgereje ndahêba, ntihaagira uûteera haanyuma njya gutiinda amatemê ngo amakôro y'ibwaâmi yarî yârahêze mu nzira yaambûke ». Ati « ni uko warî ku murimo. Wowê se Nyabîruungu ? » Ati « nabôonye imbwâ zîshwe n'înzara njya guhûiga ». « Ruhaanga sê wowê ». Ati « narî nâgiye gukûura imitîma ahô baamazê imaânza ». « Mashirâ sê ? » Ati « imbêho yarî yâanyîshe narî mu zûko nshîshira », « Nyakiriro warî hê ? » Ati « nabôonye kô imvûra igiye kugwa njya gutwîka uruhîrâ rw'înkâ ». Sêerwaakira yô yanyâganywe na zô kukô yarî umushuumba. « Nyakâzaana sê ? » « Amatâ yarî yâbaaye meenshi njya gucûunda ». « Wowê se Nyirâmurîmyi ? » « Nari nâgiye guhînga nâanga kô imbûto iherâ mu nzu ». « Nkoônjo sê ? » « Nabôonye intabîre zâagwiirye naanga kô zuumâ njya kuzîteera ». « Kibûungo sê ? » Ati « narî nâgiye mu misôzi kuragura ». « Murêengetwe ? » « Narî nâgiye kwêegeka ngo tuzâabonê imitsaâma y'ibwaami ». « Munyorô sê ? » Ati « narî nâgiye guhâkura ». « Binêgo sê wowe ? » Ati « narî nâragîye kwa mâarûme kureeba akaâciitse ku icûmu ngo nkîce ». Ati « mwaâri mwîibeereye mu mirimo yâanyu sînaabibahoorâ. Nôonehô nîmuuzê dutabâare ».*

42. *Agira Nkoonjô ati « kama irîiya nkâ tugeendê tûnyooye amatâ ». Arakâraba ati « ndi Nyarîkoônjaange ndi umuneke wa ntûuntu n'ûwuûndi wa gihuna, kuunda ngukame Bwîza buzima n'ûbuûndi bwa cyaane ». Iruuzza iruuzzaanga ikubira umunwa mu nkôro ngo itamirâ ibigoondo, Nkoonjô arakâma ntîyakuuramô n'înzaza. Bati « kama Murîmyi ». Ati « ndi Murîmyi ndaburîma bukaâka ». Abigeeza kwâa kuundî na we ntîyakuuramô n'înzaza. Bati « kama Mugâsa ». Ariivuga ati « kuunda ngukamê Bwîza buzima n'ûbuûndi bwa cyaane ». Ibigeenza kwâakuundi. Imaândwa zihanyura zôose irazinanira, haaza Binêgo, ariivuga ati « kuunda ngukamê Bwîza buzima n'ûbuûndi bwa cyaane ». Ariinikiza akama amatâ y'îmaândwa zôose. Nyakiriro arakâma aracâagasa, Sêerwaakira akaba yacîitse Rubiito, bati « huumuza irîiya nkâ ». Arakâma arahûumuza aheereza imaândwa zôose ziranywâ abaha n'înzoga baranywâ.*

43. *Ati « Sêerwaakira sîgara urâgiye Ibaâmbe ». Ati « siinsigâra kaândi arî jye ujyâ kubeereka ahô iziîndi zirî ». Kagoro ati « sigara uragîre iyi nkâ waahîrîre inyâna itazirâ inzara, tuzaahiimenyera ».*

44. *Arasîgara abaândi bateera Rubiito, bâgeze ahiîreengeye, Kagoro arasîtaara umukuûngugu uzaamuuka haasî ufatana n'îjuru, Rubiito awûboonye ahamagara Nyirarwîshushâ mushîki wa Kagoro ati « ngwiinô ubonê icyô undeêbera ». Ahamagara abatônî bamutarâmiye ati « nimuuzê mubonê icyô muundeêbera ». Baraaza barareeba, ati « kîrîya nî igikî ? » Abagarâgu bati « rîrîya nî ishyaamba rishyâ ». Abaandi bati « ni agashuûruru k'ûmuyaga kazaamûuye umukuûngugu ». Ati « hiingâ mbazê Nyirarwîshushâ ». Ati « urîya nî Rujamwâ Rujuujuubyantaambara Rukuba-ay'-îhuunga, Bikiîngi bya Mureenzi yakôze mu ireêge ibano rirakârangana ». Ati « ni Twaarurîndi mweêne Nyaankanaaga yaâje Mbaâre, yaâje Mbarara, yaâje Amaângogooombe, yaâje agâmije iy'ûmuriînga yîitwaaje iy'ûmukuuta nî wê Mbugegêne Mbugerêke mushîki wa Twaampiimbiramuzaâna, Nyamwîciisha ukwa mûryô ukwa môso kwîitwaaje imicuuza ya bêene Rube-rege. Nimucaanîre ngûuwô aje kureeba ahô wamûshyiriyê inkâ ». Ati « ni kôkô mujâ waanjye nzaaguhaka ngutuûnge, nîbiriimbâ nzâakugirê umugorê ».*

45. *Ati « ntiyaansaanga ntâmusâanganiye ». Ingoma ayiha umurishyô atabaaza igihûgu cyê, ingabo nyîinshi ziraaaza, ati « nimusaangânire igitêero Kagoro yaaje ».*

46. *Bahuura n'îgiteero kibasaanganiye, ati « nimureke turasâne baaduteze igitêero ». Binêgo ati « nimuum-pârîre rûrîya rugaâmba ndushoôke jyêenyinê ». Mugasa ati « have neerêke Kagoro ubugabo bwaanjye ». Arageenda yiirôha murî ibyo byaâtsi ati « Nyamutabaataba Nyamuteeranya imisôzi nk'âmakoombe ikarwaanâ ». Afata umusôzi wô haâkurya n'ûuwô haâkuno akubira kurî zâa ngabo ziratikira.*

47. *Asigaza umwê ati « subira imuhirâ ujyê kuvûga kô tuujê ». Arageenda abwiira Rubiito ati « ingabo zôose zirazîmye, kaândi Kagoro ari haâfi kugera aha ». Yoohereza igitêero kirutâ icya mbere ati « ntaâbagerane aha ». Mugasa aroongera arazitabaataba, asaagura umwê ati « geenda uvugê biitêguure Rukubay'ihuunga yaaje, nâakubazâ ukô ingabo zâacu ziteeyê uvugê kô harwaanâ Nyamutabaataba ». Uti « ni wê ubâciirahô imisôzi ».*

48. *Yoohereza ikiîndi gitêero yari asîgaranye kiije Binêgo ati « hiingâ neerêkane akamaro »». Mugasa ati « reka mbaanzê niitwâare kurî daatâbujâ kukô inkâ zaâgiye ndâharî ». Aroongera aziciirahô umusôzi, Rubiito aba asigaranye ingabo nkê cyaane, Kagoro aba ageze haâfi, Binêgo ati « reka nshyirêhô akâanjyê, Mugâsa ! » Rubiito ahâgurutse kurâsa, Binêgo akaraga icûmu ariteera Rubiito rihitana ingabo zôose rira-raambika, ritwiika nyamiyoonga ikuzimû, riraanduruka rituunguuka ikâamberê kwa Rubiito ritwiika inzu n'îbisaabo ryaandurukana mu gikaari rirahûiga rîshaaka Nyirarwiishuushâ n'Ûuriy-ak'inkubâ kugira ngo ribasohôre, basohokana ibisaabo bôombî risohora mukâa Rubiito n'ûmukoôbwa wê ritwiika inzu zôose za Rubiito.*

49. *Nyirarwiishuushâ akûbise Kagoro amâaso amarirâ aratêemba. (Ubwo yarî yâraanze kuryâ ibyô kwa Rubiito : Uûriye-ak'-înkubâ amûboonye akubita amarirâ haasî, Kagoro na wê ararira, ati « bâshiki baanjye baâhotowe n'înzara ». Ati « nimuhorê mushirê agahiinda naahîgereye ».*

50. *Aheera kô ateera abaantu bôose. Binêgo arîica aranyaga, anyaga abakoôbwa abasîgaye arazimya. Ibyô kwa Rubiito byôose aranyaga arataaha, mukâa Rubiito aba umuja murî izo nkâ, wâa mukoôbwa amushyîingira Binêgo, undî aroongorwa na Mugasa, abaândi bakoôbwa biikwiizwa n'îngabo za Kagoro. Agêze imuhirâ asaanga Ibaâmbe yarârîshije nêzâ, inyaanja y'înkâ aruunda aho.*

51. *Achô ajya kwa Ntâambwê arabâbwiira ngo nibamurêke ataahê. Ageenda yîivuga, ati « nimuumpê impuûndu ndatabaarutse ». Bamuha impuûndu , baramuheekera arataaha¹⁸.*

Traduction du texte : **Kagoro et Rubito**

1. Kagoro était le fils de Ryangombe et chef des Imandwa. Il était le chef de tous ses frères dès son jeune âge. Les autres se marièrent, lui ne se maria pas. Il éleva plusieurs chiens, en fit une meute et pratiqua la chasse. Il eut beaucoup de gibier. On le disait Recruté, Celui-qui-malmène-les-armées, Celui-qui-refoule-les-ennemis, Piliers, fils de Noble, Twanganya, Twangange qui inspire la terreur aux foules et éparpille les assaillants, Celui-aux-coups-de-lance-puissants, fils de Celui-qui-abat-des- vaches-stériles. Il est venu par Mbare, par Mbarara et par Amangogombe, souhaitant posséder un siège en cuivre et portant une épée de grandes dimensions. Celui pareil à un arbre dit : « Que je le taille en pions, que je les dispose pour le jeu des godets, c'est lui la soeur de Twampimbiramuzana¹⁹, c'est lui qui tue par le bras droit tandis que le bras gauche regorge du butin pris aux fils de Ruberege ».

2. Un jour, Kagoro se rendit à la chasse. Il trouva de jeunes tutsi en train de couper de l'herbe saline pour les vaches et leur dit : « Vous coupez maladroitement ». Ils lui dirent : « Viens et fais-le mieux que nous ». On lui passa une serpette et il coupa mieux qu'eux. Les gens qui étaient là dirent : « C'est sans raison que vous le sous-estimiez, en fait, il coupe mieux que vous ». Et eux de dire : « Bien qu'il le fasse mieux que nous, il n'a pas de femme, ce n'est qu'un enfant parmi d'autres ».

3. Il poursuivit la chasse et parvint en un lieu où de jeunes tutsi puisaient de l'eau pour abreuver les vaches. Il leur dit : « Vous lancez les pots maladroitement ». Ils lui dirent : « Tiens et fais-le mieux que nous ». Il lança les pots, versa de l'eau mieux qu'eux. Les gens qui assistaient dirent : « C'est en vain que vous gagiez, il le fait mieux que vous ». Eux de dire : « C'est en vain que tu nous surpasses, mais tu n'as pas de femme, tu es un enfant parmi les autres ».

18 Récit fait par Rukabukira Barthélémy de Runyinya au Bwanamukari.

19 Certains récits parlent de Kagoro comme d'une fille.

4. Kagoro partit en colère. Il parvint là où des cultivateurs jouaient de la houe. Il leur dit : « Votre façon de faire n'est pas agréable ». Ils lui dirent : « Viens et fais-le mieux que nous ». Il mania la houe et le fit mieux qu'eux. Et les assistants de dire : « En fait, il vous surpasse ». Eux de dire : « C'est en vain que tu nous surpasses, tu n'as pas de femme, tu n'es qu'un enfant parmi d'autres ».

5. Il continua sa route, souhaitant arriver là où on lui dirait qu'il est un homme fait. Le lendemain, il parvint en un endroit où des danseurs dansaient. Il leur dit : « Vous dansez mal ». Ils lui dirent : « Viens et fais-le mieux que nous ». Il dansa et le fit mieux qu'eux. Les spectateurs tranchèrent : « En fait, il danse mieux que vous ». Et les danseurs de dire : « C'est en vain qu'il nous surpasse, il n'a pas de femme, ce n'est qu'un enfant parmi d'autres ».

6. Kagoro avait de nombreux serviteurs ainsi que de nombreux troupeaux de vaches. Il avait une soeur nommée Nyirarwishusha, il en avait une autre du nom de Celle-qui-profitte-de-ce-qui-vient-de-la-foudre-a-toujours-les-yeux-fixés-au-ciel. Il avait son fidèle serviteur du nom de Rukungu fils de Nyamwira. Il avait un autre serviteur du nom de Gitita le muet qui avait les oreilles bouchées mais l'intelligence intacte. Ce dernier était son vacher. Ils parvinrent ensemble dans la forêt chez Rubito l'Umunyororo, fils de Mucwezi, au lieu-dit Bugari.

7. Il rencontra Rubito, lui aussi occupé à une partie de chasse. Rubito lui dit : « Ô toi l'homme, en qualité de qui voyages-tu ? » Il dit : « Comme toi, je voyage en qualité de chasseur ». Rubito dit : « Pourquoi es-tu venu chasser dans ma forêt ? » Il dit : « La forêt appartient aux animaux et non à toi. Viens, que nous fassions plutôt une compétition de chasse ». Rubito répliqua : « Me surpasses-tu en l'art de la chasse, toi l'enfant qui n'as pour chiens de chasse que de maigres chiots ? » Kagoro dit : « Commence par ce flanc de colline, je commence par celui-là, et quand nous nous rencontrerons au sommet, nous verrons celui qui aura mené la chasse mieux que l'autre ».

8. Kagoro engagea la chasse, Rubito engagea la chasse. Chaque fois, les chiens de Rubito levaient un animal, ceux de Kagoro le faisaient disparaître miraculeusement ; ceux de Rubito le redépistaient, il se jetait dans ceux de Kagoro qui le tuaient. La scène se reproduisit huit fois. Le soir tomba. En rentrant, seuls les chiens de Kagoro avaient tué.

9. On gravit la colline. Kagoro dit à ses chasseurs : « Fourrez de l'herbe dans les grelots des chiens, que ce Murundi ne me précède pas au rendez-vous ». De son côté, Rubito dit : « Fourrez de l'herbe dans les grelots des chiens, que Kagoro ne me précède pas au rendez-vous, il se fait tard ».

10. Ils entendirent les chasseurs de Kagoro exécuter des chants de chasse, tandis qu'eux ne chantaient pas.

11. Ils se rencontrèrent au lieu du rendez-vous. Les gens de Kagoro déposèrent par terre beaucoup de cadavres d'animaux. Kagoro demanda à Rubito ce qu'il avait fait. Rubito dit : « Tu m'as battu, mais tu n'as pas de femme, tu n'es qu'un enfant parmi d'autres, d'ailleurs je vais te spolier de tous tes biens ». Il dit : « Que me prendras-tu ? » Il dit : « Je te prendrai tes troupeaux de vaches ; je te prendrai les blanches et leurs petits, les brunes et leurs petits, celles à robe brun clair et les petits, celles à robe brune tachetée de blanc, les grises et leurs petits, les noires et leurs petits ; je te prendrai ta soeur Nyirarwishusha, je te prendrai aussi Celle-qui-profitte-de-ce-qui-vient-de-la-foudre-a-toujours-les-yeux-fixés-au-ciel, je te prendrai La Belle (vache) de Mère-de-Bamara, Celle-qui-est-à-la-disposition-de-son-maître. Je te déposséderai et t'obligerai à errer. » L'autre dit : « Dépossède-moi, mais je t'ai battu ».

12. Kagoro rentra de la chasse avec colère. Il se rendit chez lui et dit à son père Ryangombe : « Ryangombe, fils de Babinga et petit-fils de Nyundo, Toi-qui-échappes-à-la-connaissance-des-gens, Élané, Celui-qu'on-fatigue (par des demandes incessantes), fils de Nyakwezi, à ta vue, on dirait un Muhutu, mais ta démarche est pareille à celle des autres rois ». L'autre dit : « Oui ! » Il poursuivit : « Tu es mon père, tu m'as donné le jour. Je souffre. Dès mon jeune âge, je suis un brave et un homme comme les autres, je souffre du fait d'avoir surpassé les coupeurs d'herbes salines qui m'ont dit : « En vain tu nous surpasses, tu n'es qu'un enfant parmi d'autres ». J'ai surpassé des pâtres aux abreuvoirs qui m'ont tenu le même propos. J'ai surpassé des cultivateurs qui jouaient de la houe et ils m'ont tenu le même propos. J'ai surpassé des danseurs et ils m'ont tenu le

même propos. Finalement, j'ai surpassé Rubito à la chasse ; lui aussi m'a dit : « Tu m'as surpassé en vain, tu n'es qu'un enfant parmi d'autres ». « Ce qui me fait de la peine, c'est que tout le monde ne me considère pas à ma valeur alors que je suis un brave ».

13. Son père lui dit : « Que veux-tu, ô matières séminales de Rubunga ? »

14. Il dit : « Je voudrais que tu me maries ». Son père dit : « Matières séminales de Rubunga, là où tu trouveras une fille qui te convient, fais-le moi savoir, j'irai la demander en mariage, je ne suis pas contre ta proposition ». Kagoro dit : « Il me suffisait d'entendre ta parole ».

15. On passa la nuit à boire et à se lancer des défis. Il (Kagoro) appela Rukungu, fils de Nyamwira, et lui dit : « Tu es un homme, et je suis un autre, et tu es, à vrai dire, comme un enfant que j'ai engendré moi-même. De grand matin, munie-toi du tabac de l'espèce *rucumu*, plus *buguru*, plus *cyanjojo*, plus *gitama*, va au Buyungu, dans l'Amashyoza, dans l'Amashaangwe septentrional chez Ntaambwe fils de Runzenze, va là et observe pour moi sa fille qui se nomme Karigirwa, observe ses bras, observe ses jambes, observe ses yeux, observe ses oreilles, observe son front, observe-la à l'aine, observe ses jarrets et sa démarche. Quand tu auras fini, reviens me dire et j'irai me fiancer à elle ».

16. Rukungu se leva de grand matin et partit. Arrivé chez Ntambwe, il se présenta comme un serviteur. Il trouva les serviteurs de Ntambwe, les salua et leur dit : « Ne pouvez-vous pas m'indiquer quelqu'un qui m'engagerait comme serviteur et qui m'enrichirait ? » Ils lui demandèrent : « D'où viens-tu ? » Il dit : « Je viens du Rwanda-lez-Gasabo, je viens de la large cour de Kagoro, le Recruté. Il m'a dépossédé, a très mal agi envers moi et je l'ai quitté ».

17. Ils se dirent entre eux : « Vraiment, cet homme semble avoir été riche, ne lui indiquez pas Ntaambwe, il est négligent et ne l'enrichira pas rapidement. Sa fille Karigirwa peut l'enrichir rapidement ». Ils se demandèrent : « Comment peut-il parvenir à elle ? »

18. Ils lui dirent : « Rends-toi à la maison principale, dans le coin où elle fait la vannerie et introduis-toi ».

19. Il s'avança dans la pièce, battit les mains, lui rendit les honneurs et dit : « Je voudrais que vous me preniez à votre service. Puissiez-vous à l'avenir me donner des vaches et des sujets. Je suis un dépossédé ».

20. Elle lui dit : « Avant de te prendre à mon service, d'où viens-tu ? » Il dit : « Je viens de chez Kagoro au Rwanda. J'étais son serviteur et il m'avait enrichi. Maintenant il s'est tourné contre moi et m'a totalement dépossédé. Je souhaite avoir quelqu'un qui me tire de la misère ».

21. Elle lui dit : « Reste ici, je ferai de toi mon serviteur et t'enrichirai ». Il l'observa pendant huit jours. Dans cette maison il y avait un veau bien engraisé qui tétait deux vaches laitières. Un jour, Rukungu dit : « Il ne faudrait pas qu'on pense que je suis venu en quête de nourriture. Je dois accomplir ma mission. La regarder assise ne suffit pas pour que je l'observe ».

22. Il se leva et alla allumer la pipe. Il en profita pour détacher le veau, revint et s'assit à côté de sa patronne et se mit à fumer. Après quelques instants, le veau sauta par-dessus eux et sortit. Karigirwa s'exclama : « Par Ntambwê qui m'a donné une vache. On va me couper les oreilles ». Elle courut après le veau et ne parvint pas à l'attraper ; elle le précéda à l'entrée de l'enclos. Rukungu se dépêcha pour l'aider. Le pagne en peau²⁰ qu'elle portait tomba. Elle ne la ramassa pas et s'évertua à rattraper le veau. Rukungu marchait derrière elle, faisant semblant de l'aider, alors qu'il ne faisait que l'observer.

23. Quand il eut fini de l'observer, il attrapa le veau, le ramena dans la maison et ils l'attachèrent. Elle prit un morceau d'étoffe en écorce de ficus et s'essuya. Elle le lui passa et dit : « Essuie-moi le dos ». À ce moment, le pagne de la fille se trouvait encore à l'extérieur. Ayant fini de s'essuyer, elle lui passa un autre morceau et lui dit : « Essuie-toi, tu es couvert de sueur ». Il s'essuya le visage et le ventre. Sa patronne lui dit : « Passe-moi le morceau d'étoffe et qu'à mon tour je t'essuie le dos ».

20 Les jeunes filles du Rwanda primitif portaient un vêtement peu large, fait de peau de veau. Ce vêtement était taillé de façon qu'on ait aux deux extrémités des pans qui couvrent l'un le derrière, l'autre le sexe. La cuisse droite restait toute nue. Cette peau était fixée à la ceinture par deux lanières cousues à chaque bout et passant, l'une sur le dos, l'autre sur le ventre. Elles étaient nouées sur l'épaule gauche.

24. Cela fait, elle sauta dans la cour, prit sa peau et retourna dans la maison. Elle amena une gourde d'hydromel, y but et la lui tendit en disant : « Bois à ta soif. Je serai pour toi une bonne patronne ; si je mens, que je déshabille Ntambwe ». Ils burent. Elle lui prépara la pipe. Il passa deux nuits, puis il dit : « Quand je suis venu, ma femme et mes enfants se trouvaient dans le besoin. Je voudrais un jour aller voir comment ils se portent ». L'autre lui dit : « Je te répondrai demain matin. » Le matin, elle lui donna deux vaches laitières et dit : « Va restaurer tes enfants ». Elle lui donna en plus une vache stérile à échanger contre les provisions de route consistant en haricots et en sorgho. Elle lui dit : « Je vais t'installer et te donner des vaches ».

25. Il vint, arriva chez Kagoro en conduisant les vaches et dit : « Patron, fiance-toi à la fille Karigirwa et épouse-la. Si tu ne le peux pas, n'épouse jamais une autre fille ».

26. Le lendemain matin Kagoro dit à son père : « Va me fiancer à Karigirwa, fille de Ntambwe, celui-ci de Runzenze dans le Buyogoma ». Ryangombe dit : « D'accord, ô matières séminales de Rubuunga ».

27. Ryangombe partit le lendemain, conduisant des vaches. Arrivé chez Ntambwe, il s'annonça et dit : « Je viens demander une fille en mariage²¹ ». On lui dit : « Nous avons beaucoup de filles. Qui d'entre elles désires-tu ? » Il dit : « Je désire Karigirwa ». On dit : « Nous te la donnons ». Il dit : « Quand me marieras-tu ? » L'autre dit : « Je te donne huit jours et au neuvième, je te marierai²² ».

28. De retour, il dit à son fils : « Prépare-toi, la fiancée est promise, elle viendra dans neuf jours ». Il dit : « Pourquoi as-tu accepté huit jours ? J'enverrai mon audacieux grand frère demander pour moi cette fille. Toi, tu n'es qu'un Imandwa qui accepte tout ».

29. Il appella Binego par son autopanégryque. Il dit : « Qu'y a-t-il, ô valeureux ? » « J'ai envoyé ton père me chercher une fiancée ; on l'a trompé et il a accepté. Demain matin, va demander en mariage pour moi la fille de Ntambwe, je voudrais me marier dans les plus brefs délais ». Binego dit : « D'accord ». Le lendemain, il partit, ayant pour provision de route une gourde de bière de bananes et une cruche en plus. Il prit pour arme une lance et une massue en fer. Il bourra sa pipe sans l'avoir débouchée au préalable et la déboucha tout en marchant. Il fila comme Nyaruhinda, serviteur de Ndongoz²³, il se pressa plus vite que l'Umukunguri²⁴. Parvenu à l'entrée de l'enclos de Ntambwe, il trouva un serviteur de celui-ci, le transperça de sa lance et l'étendit par terre. Il en tua quatre autres, il en tua cinq. Les gens dirent à Ntambwe : « Ici sont venus diverses personnes, mais celle d'aujourd'hui échappe à toute considération. Il a tué des gens, il les a exterminés ». Ntambwe dit : « Ne l'arrêtez pas, laissez-le venir me dire ce qu'il désire ».

30. Il s'avança jusqu'au seuil, soupira et dit : « Restaurez-moi²⁵ ». On répondit : « Nous sommes encore en train de préparer ». Il dit : « Donnez-moi de ce que vous préparez ». On lui donna de l'hydromel dans un pot *imperezo*²⁶. Il but, le vida et dit : « Vous me jouez un tour en faisant semblant de me servir ». On apporta un autre pot. Il but, se reposa et dit : « Ntambwe, Ryangombe est venu te demander ta fille en mariage. La lui as-tu promise ou non ? » Il répondit : « Je la lui ai promise ». Il dit : « Quand la lui donneras-tu ? » Il dit : « Je lui ai demandé d'attendre huit jours ». Il dit : « A-t-il accepté ce délai ? » L'autre dit : « Oui ». Il dit : « Cet homme-là est un dupe. Si même tu m'accordais sept jours, je n'accepterais pas ». Ntambwe dit : « À toi je les accorde ». Binego dit : « Si même tu me donnais six jours, je n'accepterais pas ». Ntambwe : « J'accorde six ». Binego : « Je n'accepterais même pas cinq ». Ntambwe dit : « Je te les accorde ». Binego : « Je n'accepterais même pas quatre ». Ntambwe : « Cette fois, je t'accorde quatre ». Binego dit : « Je n'accepterais même

21 Quand un père fiance son fils, il parle comme s'il se fiançait lui-même.

22 Autrefois, c'était le père du jeune homme ou son remplaçant qui engageait des pourparlers avec les parents de la future fiancée.

23 Ces deux personnages nous sont inconnus.

24 Petite rivière du Nduga au cours rapide.

25 Quand on entre dans une famille, on a l'habitude de dire : « donnez-moi (à manger, à boire) ». Ce n'est qu'une simple formule d'introduction.

26 *imperezo* (-*hêerezo*) : pot en terre de petites dimensions et à col allongé dans lequel on servait de l'hydromel dans les familles aisées. Le mot signifie à peu près ce dans quoi on offre (à boire).

pas trois ». Ntambwe : « Je t'accorde deux jours ». Binego dit : « Je ne les accepte pas ». Ntambwe dit : « Tu es un homme. Ne peux-tu pas accepter ? Les gens qui doivent l'accompagner et ceux qui doivent lui dire au revoir ne sont pas ici. En plus, elle doit s'acquitter des rites pré-nuptiaux ». Il ajouta : « Va, laisse passer un jour, le deuxième tu enverras ton fils se marier d'ici deux jours²⁷ ».

31. Binego dit : « Ça me va ». Il repartit et arriva chez Kagoro au déclin du jour. Celui-ci se pressa de lui servir de l'hydromel dans une cruche à col élargé *imperezo* et lui dit : « Dis-moi la réponse ».

32. Il lui dit : « Prépare-toi, demain tu iras te marier ». Kagoro dit : « C'est toi qui conviens pour être chargé de missions ». Il passa la nuit, se prépara, fit sa toilette, invita les gens pour l'accompagner. Le lendemain, il alla se marier. Arrivé là, il s'annonça. Avant de partir, il dit à Binego : « Rubito l'Umunyoro m'a dit qu'il m'attaquera. Sois vigilant, qu'il ne razzie pas mes vaches ». Il dit à Mugasa : « Défends mes vaches, que Rubito l'Umunyoro ne les prenne pas ». Il dit à Nyabirungu : « Crie fort, qu'au besoin ta voix me parvienne ». Il dit à Ruhanga, fils de Mirimo : « Prends soin de mes vaches ». Il dit à Muzana, fille de Ntege et petite-fille de Migongo : « Que Rubito ne prenne pas mes vaches ». Il dit à Mashira, fils de Nkuba et petit-fils de Sabugabo, de ramener les vaches de tous les lieux de transhumance pour les rassembler toutes à la maison. Il dit à Nyakiriro, fille de Gaju : « Que Rubito ne prenne pas mes vaches ». Il dit à Nkonjo : « Défends-les au moyen de l'arc, que Rubito ne les prenne pas ». Il dit à Nyiramurimy, ainsi qu'à tous ses serviteurs : « Que Rubito ne prenne pas mes vaches ». Il le dit aussi à Kibungo, fils de Mwete et petit-fils de Munana, à Umurengetwe et à Umunyoro. Ils dirent : « C'est compris, nous les défendrons au moyen de l'arc ». Il ajouta : « Soyez braves, je vais me marier ».

33. Il se mit en route, accompagné par Rukungu, fils de Nyamwira, qui avait observé la fille. Il partit bien vêtu, bien propre. On le conduisit dans une maison qu'on lui avait construite et on l'y reçut. Vers minuit, on lui amena la fille. Il l'épousa et vécut là. Il était toujours inquiet, pensant que ses vaches seraient razzées. Ses beaux-parents le tranquillisaient de temps en temps. Un jour, Rubito apprit que Kagoro était allé se marier chez ses beaux-parents. Il se décida à attaquer.

34. Il fit venir son peuple et dit : « Venez, que nous allions déposséder cet enfant avec qui j'ai parié un jour. Il est allé se marier ; il est absent ».

35. Ils vinrent, parvenus à une colline qui surplombait les autres, ils aperçurent une fumée qui s'élevait en l'air au loin. Rubito demanda : « D'où vient cette fumée-là ? » On lui dit : « Ça, c'est une forêt en feu ». D'autres dirent : « Ce sont des herbes sur les guérets préparés pour le petit pois qu'on brûle ». Il dit : « Vous mentez tous. Si elle ne provient pas d'une marmite, elle provient du poitrail d'un taureau. Que nous allions le (Kagoro) déposséder ».

36. Au bout d'un mois d'attente, les serviteurs de Kagoro s'étaient lassés et étaient partis s'occuper chacun de ses affaires. Rubito venu, il trouva les vaches gardées par Gitita le muet, Karabahanda et Gitita le sourd, mais à l'intelligence vive. Les vaches furent attaquées de nuit et razzées. Les deux Gitita tirèrent des flèches. Une vache appelée Ibambe de Nyirabamara Rugaburabiyengo s'installa dans la partie supérieure de la cour et fit de nombreuses victimes parmi les assaillants. À celui qui essayait de franchir la palissade, elle donnait un coup de corne et le tuait à l'endroit même.

37. Au matin, ils luttèrent encore. Ils se fatiguèrent. Les flèches furent épuisées. Les assaillants se précipitèrent dans les étables, mirent les veaux avec leurs mères. Ils se saisirent de la soeur de Kagoro, la nommée Nyirarwishusha, ils l'emmenèrent en même temps que les barattes et Rubito dit : « Viens vivre de ces vaches en qualité de femme ou de servante, tu baratteras leur lait ». Il se saisit de Celle-qui-profite-de-ce-qui-vient-de-la-foudre-a-toujours-les-yeux-fixés-au-ciel. Ibambe, étant à l'endroit où elle s'était retirée avec son petit, ayant mis son museau entre les pattes, ruminait et ruminait encore. Elle mit le museau sous le poitrail afin de ne pas avaler des lances, elle cacha son petit entre ses pattes. Quiconque venait la conduire était tué par elle. On y renonça et on emmena les autres.

27 Chez les riches, on pouvait se marier chez ses beaux-parents et y rester pendant quelques mois.

38. On les emmena. Gitita le muet prit une lance et un bâton, partit avertir Kagoro. Parvenu à l'entrée du domicile de Ntambwe, il battit le sol avec le bâton, puis il porta la main à la bouche. Il prit un arc et lança des flèches dans toutes les directions, montrant comment s'était déroulée la scène de l'attaque. Kagoro comprit très vite ce qui s'était passé et dit : « Chez moi la catastrophe est arrivée. » Il (Gitita) alla dans une étable, détacha les veaux, leur donna des coups de bâton et les envoya hors de l'enclos. Kagoro dit : « Rubito a razié mes vaches, je dois partir ».

39. Sa femme lui dit : « Ne pars pas en guerre en pleine journée, fais-moi l'amour et tu partiras demain ». L'autre dit : « Que tu meures sans que je te fasse l'amour. La canaille de Rubito a razié mes vaches ». Il ajouta : « Où est mon arc ? » Ses beaux-frères le lui cachèrent et lui dirent : « Ne pars pas en guerre maintenant, nous partirons avec toi ». Sa belle-mère dit : « S'il s'agit de vaches, nous t'en donnerons d'autres, ne rends pas ma fille veuve ». Son beau-père dit : « Ne va pas te suicider dans les flèches et affliger mon enfant, je te donnerai un nombre de vaches plus grand, et je te donnerai une province à gouverner ». Kagoro dit : « Toutes celles que tu me donneras n'égalent pas les miennes. Ce Umushi avec qui j'ai parié un jour n'en boira pas le lait de mon vivant. Ce serait une lâcheté de ma part. Donnez-moi mon arc ».

40. Ses beaux-frères apportèrent leurs arcs et lui dirent : « Choisis le tien ». Il prit un arc, le tendit et le brisa. Il prit un deuxième, le tendit, le brisa et dit : « Donnez-moi mon arc, il n'est pas parmi ceux-ci. Il se nomme Clameur-des-lanceurs-de-défis, il est fait du bois de *Teclea*²⁸ sans défaut, j'ai cherché son bois dans les rochers de Vugiza ; un éléphant s'est frotté à son bois en allant s'abreuver, il s'y est frotté en revenant de la source et n'a brisé aucune de ses branches. Donnez-le-moi pour que j'aie à la poursuite de mes vaches ». Ils le lui donnèrent. Il but de la bière à sa soif. Il en donna à Rukungu et à Gitita. Ils se mirent en route et parvinrent chez lui.

41. Arrivé chez lui, il trouva les vaches raziées. L'ayant aperçu, Ibambe beugla pendant longtemps, elle rumina et rumina encore, elle mit le museau sous le poitrail afin de ne pas avaler des lances et lui montra ses victimes. Il (Kagoro) constata qu'elle avait combattu malgré qu'elle était seule. Gitita aux oreilles bouchées mais à l'intelligence vive lui montra les siens. Kagoro les trouva innombrables. Il trouva ses serviteurs revenus. Il dit : « Mugasa, jadis tu étais brave. Où étais-tu lorsqu'on a razié mes vaches et mes sœurs ? » Il dit : « J'ai attendu en vain ; comme personne n'attaquait, je suis allé construire des ponts afin que les tributs du roi qui attendaient pussent traverser ». Kagoro dit : « C'est bien, tu étais à tes occupations. Alors Nyabirungu ? » Elle dit : « J'ai remarqué que les chiens mouraient de faim et je suis allée à la chasse ». « Alors Ruhanga ? » Celui-ci dit : « J'étais allé chercher des coeurs partout où l'on avait sacrifié des vaches aux esprits du culte ». « Et toi Mashirâ ? » « J'étais engourdi par le froid, je grelottais à côté du foyer ». « Nyakiriro, où étais-tu ? » J'ai constaté que la saison des pluies approchait et je suis allé renouveler les pâturages des vaches par le feu de brousse ». (Quant à Serwakira, il avait accompagné le troupeau car il est vacher). « Et toi Nyakazana ? » « Le lait était devenu trop abondant et je suis allée baratter ». « Alors toi Nyiramurimy ? » « J'étais allé cultiver afin que la semence ne restât pas dans la maison, le temps des emailles étant venu ». « Et toi Nkonjo ? » « Ayant constaté que les guérets étaient devenus trop vastes, je n'ai pas voulu qu'ils devinssent durs et je suis allée les ensemercer ». « Et toi Kibungo ? » Celui-ci dit : « J'étais parti à travers les collines faire la divination ». « Toi Umurengetwe ? » « J'étais allé exposer des ruches afin de pourvoir au miel de la cour ». « Et toi Munyoro ? » Celui-ci dit : « J'étais allé récolter du miel ». « Alors toi Binego ? » Et lui : « J'étais allé chez mes oncles maternels voir si quelqu'un avait survécu à ma lance pour le tuer ». Il (Kagoro) dit : « Je ne vous en veux point, vous étiez occupés, chacun à votre affaire, partons maintenant en guerre ».

42. Il dit à Nkonjo : « Trais cette vache, que nous buvions du lait avant de partir ». Elle se lava les mains et dit : « Je suis Nyarikonjange, je suis une banane jaunie et ramollie du bananier noir *intuntu* et une autre provenant du bananier *igihuna*. Accepte que je te traie ô Beauté vivante et excessive ». Elle rumina et rumina encore, mit le museau sous le poitrail afin de ne pas avaler des lances. Nkonjo essaya et n'eut même pas une goutte. On demanda à Nyiramurimy : « Murimy, trais ». Il dit : « Je suis cultivateur, je la cultive et la

28 *Umuzo (-zó) : Teclea nobilis*, arbuste de la famille des Rutacées.

reclusive²⁹, maman ! ». Elle (la vache) fit comme avant. Lui non plus ne retira aucune goutte. On dit : « Mugasa, trais ». Il déclama son autopanegyrique et dit : « Accepte que je te traie ô Beauté vivante et excessive ». Elle fit comme avant. Tous les serviteurs y passèrent sans succès. Vint enfin Binego qui déclama son autopanegyrique et qui dit : « Accepte que je te traie ô Beauté vivante et excessive ». Il commença la traite et eut du lait pour tout le monde. Nyakiriro fit de même et remplit le pot à moitié. Serwakira s'était évadé de chez Rubito. On lui dit de terminer la traite. Il le fit. Cela fini, il donna du lait à tout le monde. Kagoro leur donna de la bière et ils burent.

43. Il dit à Serwakira : « Reste ici et garde Ibambe ». Il dit : « Je ne reste pas, c'est moi qui vais vous montrer où se trouvent les autres (vaches) ». Kagoro ordonna : « Reste ici, garde cette vache et donne de l'herbe à son veau afin qu'il ne meure pas de faim, nous trouverons le chemin ».

44. Il resta et les autres partirent attaquer Rubito. Parvenus à un endroit élevé, Kagoro heurta le sol de son orteil et une colonne de poussière s'éleva au ciel. Ayant vu cette poussière, Rubito appela Nyirarwishusha, la soeur de Kagoro et dit : « Viens et regarde-moi cela ». Il appela tous ses favoris qui étaient avec lui et leur dit : « Qu'est cela ? » Les serviteurs dirent : « C'est un coup de vent qui soulève la poussière ». Il dit : « Attendez, je vais m'informer auprès de Nyirarwishusha ». Celle-ci répondit : « Celui-là est Combattant, Celui-qui-malmène-les-armées, Celui-qui-refoule-les-ennemis, Piliers, fils de Noble, il a mis sa main dans le sang et une flèche s'est brisée, puis il s'est écrié "C'est moi Twarurindi, fils de Ligoteur, je suis venu par Mbare, par Mbarara et par Amangogombe, à la poursuite d'un trône en cuivre et portant une épée très longue, c'est moi Que-je-les-taille, Que-je-les-dispose-pour-une-partie-de-jeu-de-godets, Celui-qui-tue-par-le-bras-droit-tandis-que-celui-gauche-regorge-du-butin-pris-aux-fils-de-Ruberege. Allumez le foyer pastoral, le voila qui vient voir où tu as mis ses vaches". Il dit : « C'est juste ma servante. Je prendrai soin de toi, je te ferai vivre et t'épouserai au besoin ».

45. Il dit : « Je ne souffrirai pas qu'il me trouve à domicile, je me lance à sa rencontre ». Il fit battre le tambour de guerre et fit venir tous ses sujets, d'innombrables guerriers se présentèrent et il dit : « Lancez-vous à la rencontre des guerriers de Kagoro, il viennent ».

46. Ils rencontrèrent une troupe armée qui venait vers eux. Il (Kagoro) dit : « Apprêtez-vous, que nous échangeons des coups de flèches, Rubito nous a opposé une armée ». Binego dit : « Réservez- moi cette bataille, je m'engage seul ». Mugasa dit : « Permettez que je fasse preuve de ma bravoure à Kagoro ». Il partit, se jeta dans la foule des ennemis et dit : « Je suis Celui-qui-fait-s'écrouler-la-terre, Celui-qui-excite-les-collines-à-se-battre-à-la-manière-des-taureaux ». Il empoigna la colline d'au-delà et celle d'en-déçà, il en couvrit les guerriers ennemis qui périrent enfouis sous terre.

47. Il en épargna un à qui il dit : « Retourne à la maison annoncer notre arrivée ». Il partit et dit à Rubito : « Tous les guerriers sont exterminés. En plus, Kagoro est sur le point d'arriver ici ». Il envoya une troupe plus importante que la première et dit : « Faites en sorte qu'il n'arrive pas ici ». Mugasa l'enterra comme la première et en épargna un à qui il dit : « Va dire qu'on se prépare, Celui-qui-refoule-les-ennemis est venu. Si on te demande comment sont nos guerriers, dis que Celui-qui-enterra combat seul, ajoute que c'est lui qui enfouit vos guerriers sous les collines ».

48. Rubito envoya la dernière troupe qui lui restait. Binego dit : « Permettez que je montre ma bravoure ». Mugasa dit : « Permettez que j'exprime d'abord mon repentir à mon maître car les vaches ont été raziées en mon absence ». Il effondra de nouveau une colline sur la troupe. Rubito n'avait encore que très peu de guerriers. Kagoro s'approcha. Binego dit : « Mugasa, permets que j'y mette du mien ». Lorsque Rubito se leva pour décocher une flèche, Binego brandit sa javeline, la lança en vrille à Rubito. Elle tua celui-ci et tous ses guerriers, brûla le sein de la terre, réapparut dans la maison principale chez Rubito, brûla la maison et les barattes, se dirigea vers la cour arrière, fouilla, cherchant Nyirarwishusha et Celle-qui-profite-de-

29 Il s'agit de cultiver l'éleusine.

ce-qu'offre-la-foudre-a-les-yeux-toujours-fixés-au-ciel. Les deux sortirent avec des barattes. Elle (la lance) sortit la femme de Rubito et ses filles, brûla toutes les maisons de Rubito.

49. Nyirarwishusha, ayant aperçu Kagoro, laissa les larmes lui couler sur les joues. (Elle avait refusé de prendre les repas chez Rubito). L'ayant vu, Celle-qui-profite-de-ce-qu'offre-la-foudre-a-les-yeux-toujours-fixés-au-ciel répandit ses larmes par terre, Kagoro pleura aussi et dit : « Mes soeurs meurent de faim ». Il poursuivit : « Cessez de pleurer et ne soyez plus affligées, cette fois-ci je suis là ».

50. Sur ces entrefaites, il attaqua tous les habitants. Binego tua et se constitua un butin, il captura des filles et tua le reste de la population. Il s'empara de tous les biens de Rubito et rentra. La femme de Rubito fut attachée au service de vaches raziées tandis qu'il (Kagoro) maria une des filles de Rubito à Binego, l'autre à Mugasa. Les autres filles furent données aux guerriers. Revenu à la maison, il trouva qu'*Ibambe* avait bien brouté. Il étala là d'innombrables troupeaux de vaches.

51. Il se rendit chez Ntambwe sans tarder et dit à ses beaux parents de lui permettre de rentrer chez lui. Il s'en alla, déclamant ses hauts faits et disant : « Félicitez-moi, je reviens de la guerre ». On l'acclama, on transporta sa femme dans un palanquin. Kagoro retourna chez lui.

5. KAGORO NA MUGASA

Ce récit a été retenu pour l'intérêt qu'il présente de situer l'entrée du culte par la région proche du pays d'où il nous vient directement, en l'occurrence une région de la Tanzanie occidentale³⁰.

1. Ibiyuundo bya Ryâangoombe byaâriikoze bibwiira se biti « duhe umwaâmi ajoyê avûgirwa n'îngoma, abiikiirwe n'îngoma ». Ryâangoombe arabîsubiza ati « nimugeendê mbahaaye Binêgo ». Ibiyuundo biti « Binêgo nî ikirarâ ». Ati « mbahaaye Mugasa ». Biti « eesê kô Mugasa arî umwâana w' Tnkuûndwaakazi ? » Ati « nimugeendê mbahaaye Kagoro ». *Baramwêemera avugirwa n'îngoma abiikiirwa n'îngoma*.

2. *Mugasa agirira Kagoro ishyarî bagahora bâkiimbiirana. Bûkeeye Kagoro abôonye kô ibyô Mugasa amugirira atarî byiizâ aramûca. Mugasa ajya ku gishaâmbara cy'ûurûuzi, atuungwa n'âmafi n'âmakôro.*

3. *Mugasa ashaaka kwîhimuura, yiica imvûra mu bwaâtsi bwa Kagoro, izûuba riracâana, amapfâ aratêera, ubwaâtsi burûuma, inkâ ziragisha, abaantu barasuhuuka.*

4. *Mu gitôondo ibiyuundo birîkora nô kwa Ryâangoombe biti « amapfâ yaatêeye ibiintu byaacûtse, ohereza umuntu ajoyê gutâta ahô ubwaâtsi burî, inkâ zigishê ». Ahamagara Nyarwaambari rwa Ngwâagwâ ya Mûrema umubaanda na Mugarura umutêsi wa Ryâangoombe na Rukuungu rwa Nyamwiirâ, ati « nimujyê gutâta ishyaamba, inkâ zigishê ». Nyarwaambari ati « inyamâaswa zô mu ishyaamba tuzaazikizwa n'îkî ? » Ryâangoombe ati « ngiyyî Nûunga-y'-âmasaatura, n'Îcûunda-umukoôndo n'Îcûunda-ikibwâabwâ na Nyîrakibwâakazi ».*

5. *Barageenda bâgeze Kayîta, basaanga izûuba ryâaravûuye, bâgeze i Gakeenke basaanga ryâaravûuye, bâgeze i Murêera basaanga Nyamireembe ryaaravûuye, bâgeze mu mpiînga ya bêene Bajoomba basaanga ahô buziinzê ingâta, bâgeze mu mubâandê wa Gatebezi basaanga bûca amano, bâgeze ku gishaâmbara cy'ûurûuzi basaanga ahô bwaâryaamiye imigô n'îmiguunga, ahô bweezâ ibibûno nk'înguunga.*

6. *Bâgeze yô barahîiga biica impoongo n'împarage, barabâaga bararyâ, impû barazibaamba.*

7. *Abagabo impû barazîziinga baraaza n'î Runyinya na Gaheengeri basaanga ahô umukuûngu abiingîisha ubuhiga akiitwa Muguguna. Bati « ntaa nzogâ ? » Ati « mufite ikî ». Bati « dufite impû ». Abaha inzogâ baranywâ, arayîkomeera baraara bânywa.*

8. *Bûkeeye barageenda. Bâgeze mu nzira babwiira Nyarwaambari bati « ubu bwoôya bw'îmbwâ bwaateerânnye n'ûubw'înkomo mu nzogera, Ryâangoombe nâatubazâ impû turagira ngo ikî ? » Nyarwaambari ati « nimuzifâte muzihuûngure, ndi umutôni wa Ryâangoombe ntâa cyo azâantwâara ». Barazihuungura, bâ-*

30 Ce récit est tiré de Bigirumwami 1972 : 26-31.

- giye gukôra kurî Nûunga-y'-âmasaatura yeenda kubâtema, bati « kô tujyâ kuyikora ikeenda kudûtema ? » Nyarwaambari ati « nimurekêre aho, ndi umutôni wa Ryâangoombe ntâa cyo antwaâra ».
9. Barageenda nô kwa Ryâangoombe. Ryâangoombe ati « ubwaâtsi mwaâbubonye hêhê ? » Bati « izihuba ryaâravûuye u Rwaanda rwôose ».
10. Babaha inzogâ baranywâ, imbwâ baziha amatâ zirajâbagira, Nûunga-y'-âmasaatura irayâanga.
11. Bati « mbeê Nyarwâambari kô Nûunga-y'-âmasaatura yaanzê kunywâ amatâ kaândi yâgeenze ku zûuba ? » Ati « eesê yajyaga kunywâ itâboonyê inyama ? » Batumiza ikimasâ barakîbaaga barayîha irâanga ntîyarya, yiikubaanga iruhaânde rwa Ryâangoombe.
12. Ryâangoombe ayifata mu musibo abona ubwoôya bw'îmbwâ bûteeranye n'înkomo mu nzogera, ati « Nyarwâambari impû ziri hê ? » Nyarwaambari ati « ntaa zo nabôonye da ! »
13. Ryâangoombe abwiira Kagoro ati « gira Nyarwaambari umuterûre umucekê haasî umukubite urushyî ».
14. Agîye kumûshyira ku mugozî, ati « reka nkubwiire ahô burî ». Ati « twaâragîye tûgeze i Kayîta dusaanga izûuba ryâaracâanye, tûgeze i Gakeenke dusaanga ryâaravûuye, tûgeze Huumurê dusaanga ryâaravûuye, tûgeze mu mubâandê wa Gatebezi dusaanga ahô bucâ amano, tûgeze ku gishaâmbara cy'ûurûuzi dusaanga ahô bweezâ ibibûno nk'înguunga ».
15. Ryâangoombe ati « nimushorere inkâ zigishê ». Ibiyuundo biti « zigisha zîtaragûrijwe ? » Kagoro ati « eesê ndagûze ikî ? » Abaândi bati « imâana y'întaama ». Ati « intaama kô ipfâ ikariibwa n'Âbatwâ, yaa-ragurira itê inkâ zigishâ ? » Bati « raguza amavûta ». Ati « kô amavûta yîhêezuuzwa yaaragurira atê inkâ zigishâ ? » Bati « raguza inkarago ». Ati « inkarago nî amagûfa y'înzovu, mâze zikariibwa n'Âbayovu, zaa-ragurira zîte inkâ zigishâ ? » Bati « raguza intoondwe ». Ati « intoondwe nî agakôokô gatoorwâ mu gasôzi. Kaaragurira gâte inkâ zigishâ ? »
16. Bîmaze kuraambirana inkâ baziha umukômo zirageenda, bataaha i Kayîta basaanga ryâaravûuye, bâgeze i Gakeenke basaanga ryâaravûuye, bâgeze i Gahini basaanga ryâaravûuye, bâgeze i Rukara basaanga ahô buziingîye ingâta, inkâ ziragisha, arîko zibura amâazi. Zijya mu mubâandê wa Gatebezi, basaanga ahô bucâ amano bahaca imiînsi, zirarîisha zibona n'âamâazi, zihasiibira kabiri, zijya ku gishaâmbara cy'ûurûuzi ahô bwaâryaamiye imigô n'îmiguunga, ahô bweezâ ibibûno nk'înguunga, zirarîisha zibona n'âamâazi meênshi zirahâba.
17. Bûkeeye Mugasa araaza ati « Kagôro, ugire kô wancîye murî beêne wâacu nkajya kuryâ amafi n'âmakôro; nôone undagîrîre ubwaâtsi ? » Kagoro ati « icyaâbimara nî ikî ? » Undî ati « ni ukô waampâ inyoôsha ya Ryâangoombe ». Kagoro ati urakazira inyoôsha ya Ryâangoombe.
18. Mugasa abwiira umuhuûngu we Rwaakareêngwa ati « garura iyo nyoôsha ».
19. Ayîgaruye Kagoro amukubita inkôota amutsiinda aho, Mugasa ati « unyicîye umwâana ? » Undî ati « ndamwîishe ».
20. Mugasa ati « iheêmba rya Mîbaambwe ryîcaga imvûra rikavuba imvûra, siimvubîriye u Rwaanda rwôose mvubiriye Kagoro ».
21. Aheera kô avuba amahiîndu, mâze ariimbura ibitî n'âmabuye, atsiinda Kagoro muunsi y'ûmusôzi, umuridukirahô n'îmbwâ zê.
22. Inkurû yiirirwa igêenda iraara igêenda itaaha kwa Ryâangoombe.
23. Ryâangoombe atuma kurî Mugasa, ati « icyaâbimara nî ikî kugira ngo Kagoro ave muunsi y'ûmusôzi ? » Mugasa ati « kereka unshyîngiye Nyabibuûngu ». Ryâangoombe ati « urakazira Nyabibuûngu ».
24. Nyabibuûngu na wé abwiira sê ati « mshaakira abaheetsi nnyê gukûuza Kagoro muunsi y'ûmusôzi, siintezê kuzaarera imfîizi yaawe ».
25. Bamuha abaheetsi arageenda. Mugasa abaaga isekûrume y'îhenê yeenda amara yâayo akoza ku muriro, Nyabibuûngu bîmukubise umwuûka akubita ikirûtsi, umutîma ugwa mu bwâato aracâ. Mugasa ati « mpoo-reye umuhuûngu waanije Rwaakareêngwa ».
26. Bakuura Kagoro muunsi y'ûmusôzi, bâmubwiye kô Nyabibuûngu yapfuuyê Kagoro ashaaka kwîyahura. Baheera kô bamunagurira mu ngobyi bamujyaana iwaâbo ararwâara arakîra.

Traduction du récit : *Kagoro et Mugasa*

1. Les fils de Ryangombe vinrent devant lui et lui dirent : « Donne-nous un roi pour qui les tambours bat-trent et qui s'endormira à leurs rythmes ». Ryangombe leur répondit : « Allez, je vous donne Binego ». Ils dirent : « Binego est un écervelé ». Il leur dit : « Je vous donne Mugasa ». Eux de dire : « Mugasa est l'enfant d'une femme favorite ». Il reprit : « Allez, je vous donne Kagoro ». Ils l'acceptèrent ; les tambours battirent en son honneur, et il s'endormit à leurs rythmes.
2. Mugasa nourrit une grande jalousie pour Kagoro, leurs rapports étaient toujours tendus. Un jour, Kagoro, lassé par les mauvais agissements de Mugasa, l'exila. Celui-ci alla alors s'établir dans un marais près d'une rivière³¹ et vécut de poissons et de cailloux.
3. Mugasa voulut rendre le mal pour le mal et empêcha la pluie de tomber sur le territoire de Kagoro. Il y eut du soleil, il y eut la sécheresse ; l'herbe sécha, les vaches transhumèrent dans les régions où il pleuvait. Les gens émigrèrent.
4. Un matin, les fils de Ryangombe se rendirent chez lui et lui dirent : « La sécheresse sévit sur le pays, tout va mal. Envoie quelqu'un chercher un lieu où il y a de l'herbe afin que les vaches y transhument ». Ryangombe fait venir Nyarwambari, fils de Ngwagwa et petit-fils de Murema, du clan des Babanda, il fait venir Mugarura, l'enfant gâté de Ryangombe, ainsi que Rukungu, fils de Nyamwira et leur dit : « Allez explorer la forêt, afin d'y mener les vaches en transhumance ». Nyarwambari dit : « Comment échapperons-nous aux bêtes féroces ? » Ryangombe leur dit : « Voici Sommet-aux-phacochères, Celle-au-nombril-qui-se-meut, Celle-qui-agite-gracieusement-son-pis, ainsi que Nyirakibwakazi³² ».
5. Ils partirent. Arrivés à Kayita, ils trouvèrent la sécheresse ; arrivés à Gakenke, ils trouvèrent la sécheresse ; arrivés au Murera, ils constatèrent la sécheresse à Nyamirembe ; arrivés sur le sommet habité par les fils de Bajomba, ils trouvèrent de l'herbe roulée comme un coussinet de portage. Arrivés dans la vallée de Gatebezi, ils trouvèrent l'herbe sectionnant les orteils, arrivés dans un marais près d'une rivière, ils trouvèrent que l'herbe était rabattue sur les *imigo* et sur les *imigunga*³³. À cet endroit, l'herbe avait un pied aussi blanc que la base d'une ventouse³⁴.
6. Arrivés là-bas, ils engagèrent la chasse, ils tuèrent des antilopes et des zèbres, ils les dépecèrent, mangèrent et firent sécher les peaux.
7. Ils roulèrent les peaux, vinrent à Runyinya près de Gahengeri, trouvèrent un riche qui avait fait cultiver une foule de personnes. Cet homme s'appelait Muguguna. Ils lui demandèrent : « N'avez-vous pas de bière ? » Et lui de leur dire : « Qu'avez-vous ? » Ils répondirent : « Nous avons des peaux ». Il leur donna de la bière et ils burent. Il remplit le récipient de nouveau et ils burent durant toute la nuit.
8. Le lendemain, ils partirent. Sur le chemin, ils dirent à Nyarwambari : « Aux poils de chiens sont mêlés ceux de colobes dans les grelots. Si Ryangombe nous demande où sont les peaux, que répondrons-nous ? » Nyarwambari leur dit : « Prenez les chiens et nettoyez les grelots. Je suis le favori de Ryangombe, il n'en adviendra rien ». Ils les nettoyèrent. Voulant nettoyer Sommet-aux-phacochères, celui-ci s'apprêta à mordre. Ils dirent : « Au moment où nous essayons de le prendre, il s'apprête à nous mordre ». Nyarwambari dit : « Laissez-le, je suis le favori de Ryangombe, il n'en adviendra rien ».
9. Ils marchèrent et parvinrent chez Ryangombe. Celui-ci leur demanda : « Où avez-vous trouvé l'herbe ? » Ils lui dirent : « La sécheresse a sévi sur tout le Rwaanda ».

31 Il s'agit en fait du lac Muhazi que les habitants de la région appellent rivière.

32 Il s'agit de trois chiens de Ryangombe.

33 *Umugo(-gô) / imigo* : *Acacia polyocantha* (arbre). *Umugunga / imigunga (-guunga)* : *Acacia gerardii* (arbre ou arbuste de la famille des Mimosacées).

34 L'herbe avait une belle apparence.

10. On leur servit de la bière et ils burent. On donna du lait aux chiens et ils burent. Sommet-aux-phacochères refusa de boire.
11. On dit : « Nyarwambari, Sommet-aux-phacochères ne veut pas de lait alors qu’il a marché sous le soleil. Que se passe-t-il ? » Nyarwambari répondit : « Il ne peut pas boire alors qu’il n’a pas eu de viande ». On fit venir un bœuf, on l’abattit et on lui servit de la viande. Il la refusa et se roula plutôt à côté de Ryangombe.
12. Ryangombe le prit par le collier, vit du poil de chiens mêlé à celui de colobes et dit : « Nyarwambari, où sont les peaux ? » Nyarwambari dit : « Je n’en ai pas eu ».
13. Ryangombe dit à Kagoro : « Saisis Nyarwambari, soulève-le, jette-le à terre et donne-lui une gifle ».
14. Sur le point d’être ligoté, Nyarwambari s’écria : « Laissez-moi vous dire où l’herbe se trouve ». Il poursuivit : « Nous avons été à Kayita, nous n’avons trouvé que la sécheresse ; arrivés à Gakenke, nous n’avons trouvé que la sécheresse ; arrivés à Humure, nous n’avons trouvé que la sécheresse ; arrivés dans la vallée de Gatebezi, nous avons trouvé une herbe qui sectionnait les orteils ; arrivés dans un marais près d’une rivière, nous avons trouvé une herbe dont la base était aussi blanche que la base d’une ventouse ».
15. Ryangombe dit : « Conduisez les vaches, qu’elles aillent en transhumance ». Ses fils dirent : « Les vaches ne peuvent pas transhumer avant qu’on ait fait la divination à leur sujet ». Kagoro dit : « Que faut-il consulter ? » Ils dirent : « Un agnelet ». Il répliqua : « Quand un mouton meurt, il est mangé par les Batwa. Comment voulez-vous qu’il puisse indiquer les augures à propos des vaches qui transhument ? » Ils lui dirent : « Consultez les sorts par le beurre ». Il dit : « Le beurre sert à oindre le corps. Comment voulez-vous qu’il indique les augures à propos des vaches qui transhument ? » Ils lui dirent : « Consultez les sorts par les jetons ». Il répliqua : « Les jetons proviennent des os d’éléphant, et les éléphants sont mangés par les Batwa. Comment peuvent-ils indiquer les augures à propos des vaches qui transhument ? » Ils lui dirent : « Consultez les sorts par les sauterelles ». Il répliqua : « La sauterelle est un insecte que l’on trouve dans la brousse. Comment voulez-vous qu’elle indique les augures à propos des vaches qui transhument ? »
16. Longtemps après et comme il n’y avait pas de solution, on donna un coup de bâton aux vaches et elles transhumèrent. On campa à Kayita, on ne trouva que sécheresse ; arrivés à Gakenke, on ne trouva que sécheresse ; arrivés à Gahini, on ne trouva que la sécheresse ; arrivés à Rukara, on trouva l’herbe roulée en coussinet de portage. Les vaches broutèrent, mais elles ne trouvèrent pas d’eau. Elles se rendirent dans la vallée de Gatebezi. Là on trouva un endroit où l’herbe sectionnait les orteils. Elles y restèrent deux jours et purent boire, puis elles allèrent dans un marais près de la rivière, là où l’herbe s’était rabattue sur les *imigo* et sur les *imigunga*, là où elle avait une base aussi blanche que la base d’une ventouse ; elles broutèrent, eurent de l’eau en abondance et y restèrent longtemps.
17. Un jour Mugasa vint et dit : « Kagoro, tu m’as éloigné des miens et je suis condamné à manger des poissons et des cailloux, et tu donnes mon herbe à tes vaches ? » Kagoro dit : « Qu’est-ce qui réglerait le conflit ? » L’autre dit : « Donne-moi la laitière de Ryangombe ». Kagoro dit : « Puisses-tu mourir à cause de la laitière de Ryangombe ».
18. Mugasa dit à son fils Rwakarengwa : « Va prendre cette laitière ».
19. Rwakarengwa, tentant de ramener la vache, Kagoro le transperça d’un coup d’épée et l’abattit. Mugasa dit : « Viens-tu de tuer mon fils ? » L’autre dit : « Je viens de le tuer ».
20. Mugasa dit : « Ô corne de Mibambwe, toi qui empêche la pluie de tomber et qui la fait tomber, je n’arrose pas le Rwanda, j’arrose Kagoro ».
21. Ensuite, il fit tomber la grêle qui déracina arbres et rochers, enterra Kagoro et ses chiens sous une colline qui s’effondra sur eux.
22. La nouvelle voyagea de jour et de nuit. Elle parvint à Ryangombe.

23. Ryangombe envoya un messenger à Mugasa lui dire : « Qu'est-ce qui peut régler le conflit ? » Mugasa dit : « Je veux que tu me maries à ta fille Nyabibungu ». Ryangombe dit : « Puisse-tu mourir à cause de Nyabibungu ».

24. Nyabibungu dit à Ryangombe : « Cherche-moi des porteurs³⁵, que j'aie délivrer Kagoro, car jamais je n'élèverai ton taureau³⁶ ».

25. On lui donna des porteurs et elle partit. Mugasa dépeça un bouc, prit ses entrailles, les mit sur le feu ; Nyabibungu en reçut l'odeur et vomit, son cœur tomba dans la pirogue et elle mourut. Mugasa dit : « Ainsi, j'ai vengé mon fils Rwakarengwa ».

26. On retira Kagoro de sous la colline. Quand on lui apprit que Nyabibungu était morte, il voulut se suicider. On le mit dans un palanquin et on le transporta chez lui, puis il guérit.

6. MUGASA NA BÊENE RYÂANGOOMBE

Ce récit fait venir Ryangombe du Bunyoro. Le héros transite au Rwanda avant de s'établir au Burundi. Le récit a été choisi par ce qu'il illustre l'hypothèse selon laquelle Ryangombe est originellement étranger au Rwanda et le fait que sa résidence mythique ne se situe pas uniquement au Rwaanda³⁷.

1. *Ryâangoombe yavûuye mu Bunyorô araaza atuura i Gihâango. Bûkeeye arahîmuka arageenda atuura mu Byêerwâ bya Ngoози.*

2. *Akagira umugarâgu wiitwâ Mugasa wa Gâcubyâ ka Ntookî. Yarî Umushî. Beêne Ryâangoombe bakabamô Binêgo akaba ikirarâ, ukô barayê inkêerâ banywa akabwiira Mugasa gucâana, Mugasa yakwiijujuuta, Binêgo akamuniga akamûkubita. Ni cyô gitumâ avugâna amakarâza.*

3. *Bûkeeye agira umuhuûngu we baârî bâaraazanye wiitwâ Rwaakareêngwa, ati « mwaâna waanjye iminigo ya bêene Ryâangoombe yaandeembeje. Ngwiinô tujyê gutuunda maze nshaakê ukô naazâabageenza ».*

4. *Abwiira Ryâangoombe ati « nshaakira ihenê nje gutuunda ». Amushaakira ihenê nyiînshi arazijyaana ajya gutuunda.*

5. *Mbere yô guhâguruka beêne Ryâangoombe bôose bamutuma umûnyu arabêemerera yaangira Binêgo. Binêgo aramûfata aramûkubita.*

6. *Mugasa arageenda ajya i Bwiîshya agura umûnyu, agura n'ûburozi bwô kuvuba nô kwîica imvûra.*

7. *Bûkeeye beêne Ryâangoombe barasînda, Mugasa araaza abaha umûnyu, yiima Binêgo. Binêgo aramuniga aramûkubita amugirira nâabî, arabîrwaara, amaze gukîra asubira gutuunda.*

8. *Agura imyûnyu myiînshi, agârutse asaanga beêne Ryâangoombe bûhiye. Ati « ubona bâriîya bahuûngu ba Ryâangoombe baânyishije iminigo nôone bakaba bîgaragaanza ahangâhâ ! »*

9. *Aratoontoma ati « heepfô naateengura, haruguru naateengura ».*

10. *Imvûra iragwa. Umusôzi wô haâkurya n'ûuwô haâkuno irariduka itwiikiira beêne Ryâangoombe : Kagoro, Nyakiriro na Mâshirâ. Mugasa aracûka, ajya mu karwa kô mu Kivû.*

11. *Ryâangoombe arageenda agira Mugasa ati « mbwiira icyô ushaakâ, arîko unkuûrîre abâana muunsî y'ûmusôzi ».*

35 Jadis, quand on allait marier une fille issue d'une famille aisée, on la transportait dans un palanquin.

36 Élever le taureau de son père signifie être son héritier. En effet, au Rwanda, la fille n'hérite pas de ses parents. Elle peut hériter de son mari, mais à condition qu'elle ait eu des enfants de lui. Par là, Nyabibungu voulait dire qu'elle n'était pas aussi utile pour la perpétuation de la famille que Kagoro.

37 Ce récit a été communiqué par Jean Mugina de Mbazi, dans le Bwanamukari, dans le Sud du Rwanda.

12. *Ati « iminigo y'âabâana baawe yaandeembeje, siinshobôra kubavaanamô ». Ryâangoombe ati « nzaabahana ntibazôngera ». Undi ati « geenda unshaâkire ihenê zuuzûye umubâandê ». Ryâangoombe arazi-muuzanira abakuura muunsi y'ûmusôzi.*
13. *Mugasa asubira kwa Ryâangoombe. Hâshize imiinsi, baroongera baranywâ barasiinda, Binêgo agira Mugasa ati « caana ». Undi arâanga. Amuteerera ku munigo aramûkubita. Ahô amurekêye, Mugasa ati « sinzôngera kubâ kwa Ryâangoombe, siinshobôye kuzaapfa ». Yiisubirira kurî kâa karwa.*
14. *Bûkeeye Kagoro ageenda ahîiga, agera ku nkoombe z'Îkivû. Mugasa amûboonye avuba amahiîndu, Kagoro yuugama mu rutâre n'îimbwâ zê, abô baâri kumwê basigara haanzê.*
15. *Urutâre rurafâtana, Kagoro aheramô. Imvûra irahîta. Abô baâri kumwê bati « ngwiinô tugeendê ». Undi ati « urutâre rwaafatanye sînaabona ahô ncâ ». Bati « ni Mugasa wamufuûngiye mô ». Barageenda babibwiira Ryâangoombe.*
16. *Ryâangoombe araaza yiingiinga Mugasa ngo akuurê Kagoro mu rutâre.*
17. *Undi ati « nôonehô ntibishobôka iminigo y'âbahuûngu baawe yaandeembeje ».*
18. *Ati « Mbwiira icyô ushaakâ cyôose ndakîguhâ ».*
19. *Undi ati « kereka nûunshyîingira umukoóbwa waawe Nyabibuûngu kaândi ukaampa n'ihenê zuuzûye imibâandê ibiri ». Ryâangoombe arabyêemera.*
20. *Arageenda akoranya ihenê, aheekesha Nyabibuûngu, bajya kumûshyîingira Mugasa.*
21. *Nyina wa Nyabibuûngu agize ngo arâanga gushyîingira Umushi, Nyabibuûngu ati « nimuundêke ngeendê ariko Kagoro akirê ».*
22. *Ryâangoombe aramujyaana bâgeze ku nyaanja Mugasa akubita umuzi mu mâazi, amwê ajya heepfô andi ajya ruguru. Nyabibuûngu araambuka.*
23. *Agêze ku karwa, Mugasa aramusuumira umunwa awukubita ku wê umukoóbwa akubita ikirûtsi.*
24. *Mugasa yeenda akabuye agakubita kurî rwâa rutâre rurabûumbuuka Kagoro avamô.*
25. *Asubira ku karwa, yeenda wâa muzi awukubita mu mâazi, aroongera arafâtana. Arageenda aroongora Nyabibuûngu babyaarana Butuyû na Busizoôri.*

Traduction du récit : **Mugasa et les fils de Ryangombe**

1. Ryangombe vint du Bunyoro habita Gihango³⁸. Un jour, il déménagea et alla s'établir à Byerwa-lez-Ngozi³⁹.
2. Il avait un serviteur qui s'appelait Mugasa, fils de Gacubya et petit-fils de Ntoki. C'était un Mushi⁴⁰. Parmi les fils de Ryangombe, il y avait Binego, qui était un écervelé. Chaque fois qu'il y avait une veillée et qu'on buvait, Binego disait à Mugasa d'entretenir le feu. Quand Mugasa boudait, Binego l'étranglait et le battait. C'est pourquoi il parle d'une voix rauque⁴¹.
3. Un jour, il dit à son fils Rwakarengwa qui était venu en sa compagnie : « Mon fils, les étranglements des fils de Ryangombe me mettent à bout, viens et allons troquer, j'en profiterai pour trouver un moyen de me venger d'eux ».
4. Il dit à Ryangombe : « Cherche-moi des chèvres pour que j'aie à troquer à l'étranger ». Il lui procura beaucoup de chèvres, Mugasa les emporta et alla troquer.
5. Avant de se mettre en route, tous les fils de Ryangombe lui demandèrent de leur apporter du sel. Il accepta pour tous et dit non à Binego. Binego se saisit de lui et le battit.

38 Colline du Bwanamukari dans le Sud du Rwanda.

39 Localité du Burundi.

40 *Umushi* : originaire du Bushi, dans l'Est de la RDC.

41 Il parle d'une voix rauque, ainsi que le fait l'adepte qui incarne cet esprit.

6. Mugasa partit et se rendit au Bwiishya, il acheta du sel et des produits magiques pour faire tomber la pluie et l'arrêter à volonté.
7. Un jour, les fils de Ryangombe s'enivrèrent, Mugasa vint et leur donna du sel. Il en refusa à Binego. Binego l'étrangla, le battit et lui fit du mal. Remis, il repartit faire le troc à l'étranger.
8. Il acheta beaucoup de sel. De retour, il trouva les fils de Ryangombe aux abreuvoirs en train d'abreuver les vaches. Il dit : « Voyez-vous ces fils de Ryangombe qui m'étranglent tout le temps et qui se pavent ici ? »
9. Il rugit et dit : « En bas je pourrais faire écrouler les montagnes, en haut je pourrais faire écrouler les montagnes ».
10. La pluie tomba. La colline d'au-delà et celle d'en deçà s'écroulèrent et couvrirent les fils de Ryangombe : Kagoro, Nyakiro et Mashira. Mugasa s'enfuit et se réfugia sur un îlot du lac Kivu.
11. Ryangombe partit et dit à Mugasa : « Dis-moi ce que tu désires, mais retire mes enfants de sous les collines ».
12. Il lui dit : « Les étranglements de tes fils m'ont mis à bout, je ne peux pas les en retirer ». Ryangombe dit : « Je vais les punir, ils ne recommenceront pas ». L'autre dit : « Va et cherche-moi des chèvres plein une vallée ». Ryangombe les lui amena, et il (Mugasa) retira les fils de Ryangombe de dessous la colline.
13. Mugasa retourna chez Ryangombe. Au bout de quelques jours, ils burent encore et s'enivrèrent. Binego dit à Mugasa : « Entretiens le feu ». L'autre refusa. Il l'étrangla et le battit. L'ayant enfin laissé tranquille, Mugasa dit : « Je ne vivrai plus chez Ryangombe, je ne veux pas mourir ». Il retourna au dit îlot.
14. Un jour, Kagoro partit chassant et atteignit les rives du Kivu. L'ayant vu, Mugasa fit tomber la grêle. Kagoro s'abrita sous un rocher avec ses chiens. Ceux qui étaient avec lui restèrent à l'extérieur.
15. Le rocher se ferma, Kagoro fut emprisonné dedans. La pluie cessa. Ceux qui étaient avec lui dirent : « Venez et partons ». L'autre dit : « Le rocher s'est fermé, je n'ai pas d'issue ». Ils dirent : « C'est Mugasa qui l'a enfermé dedans ». Ils partirent et le dirent à Ryangombe.
16. Ryangombe vint et supplia Mugasa de sortir Kagoro du rocher.
17. L'autre dit : « Cette fois-ci, c'est impossible, les étranglements de tes fils m'ont définitivement mis à bout ».
18. Il dit : « Dis-moi tout ce que tu désires, je te le donnerai ».
19. L'autre dit : « À moins que tu ne me maries à ta fille Nyabibungu et que tu ne me donnes des chèvres plein deux vallées ».
20. Il partit, rassembla les chèvres, fit transporter Nyabibungu, on alla la marier à Mugasa.
21. Au moment où la mère de Nyabibungu tentait de refuser de donner sa fille en mariage à un Mushi, Nyabibungu dit : « Laissez-moi partir pour que Kagoro soit sauvé ».
22. Ryangombe l'amena, arrivés au lac, Mugasa frappa l'eau d'une racine, une partie des eaux se retira en aval, l'autre en amont. Nyabibungu traversa.
23. Arrivé à l'îlot, Mugasa se saisit d'elle et lui donna un baiser. La fille vomit aussitôt.
24. Mugasa vint et prit un caillou, en frappa le rocher qui s'ouvrit et Kagoro en sortit.
25. Il retourna à l'îlot, prit ladite racine, en frappa l'eau qui se referma. Il s'en alla et épousa Nyabibungu. Ils eurent Butuyu et Busizori.

7. RYANGOMBE KU NGOMA YA BWIMBA

Ce récit situe l'introduction du culte au Rwanda (dans le Bwanacyambwe), aux premiers temps de la formation du royaume *nyiginya*. Le héros est un étranger qui vient du Buha, exerçant la fonction de guérisseur. Ses suivants sont nommés *Abacwezi*, ce qui associe l'origine du culte aux Cwezi évoqués plus haut. Comme leurs prédécesseurs du Bunyoro ou de l'Ankore, les *Bacwezi* du Rwanda nommés *Ibicwezi* finissent

leur séjour terrestre en disparaissant miraculeusement sous terre. Les traits rapportés par le récit attestent la parenté indéniable entre le culte rwandais et celui des Cwezi dans l’Afrique interlacustère septentrionale⁴².

1. *Ryâangoombe yarî umugarâgu wa Bwiimba, yarî yâramukûuye i Buha kugira ngo ajoye amûvuura kukô yarî umuhaânga cyaane. Yarî yâramutûuje i Buûmbogo hô mu Bwâanacyaambwe, bûkeeye abaantu bôose baramuyoboka, ndetse na Bwiimba ubwê aramuyoboka.*

2. *Igihe kimwê agîye guhîga nyina aramûbuza, ati « naroose nâabî sîiba uyu muhîgo ». Ati « naroose urukwâavu rutagirâ ishyîra, ndoota inkwaâre y’îbabâ rimwê, n’îtukûra rya Nyabikeenke riteembâ amajya n’âmaaza, n’îmbogô y’îheembe rimwê, ndoota Nyagishya cy’împenêbeere giheetsê umwâana imbêebê ». Ati : « Ryaângoombe sîiba uyu muhîgo wa nôone ». Ryâangoombe ati « sinaabuzwa guhîga n’înzozî z’âgakeécuru ».*

3. *Akora amayoômbo y’îmbwâ, nyina afata umweeko awutaambika mu bikiîngi by’îrêembo Ryâangoombe arawusiimbuka, ati : « umugozî ntûusiibyâ umugabo umuhîgo ».*

4. *Arageenda ahiiga Kiyooro, ahiiga Kigaara, ahîguutse ahuura na mûshiki wa Bwiimba, Abacwêezi bôose bati : « mbeêga umugorê mwîzâ ! » Bataangira kumurwaanira, buri muuntu ati : « ndamweenda ». Ryâangoombe ati : « urîya mugorê akwîye umwâmi, mwîjijûra nimuuncîre. ingaando ». Ingaando bâmaze kuyîca, umugorê ati : « tugîye kuryâamana, arîko unshaâkire impeetso y’ûmwâana waanjye ». Bararyâama, bâraangije, Ryâangombe amuha uruhû rw’îmoôndo ararwâanga, amuha urw’îngwe ararwâanga, amuha impû z’înyamâaswa nziizâ zôose arazâanga, ati « urashaaka uruûhe ? » Undî ati « ndashaaka urw’înyamâaswa uzîica ndôra ».*

5. *Baraara aho, mu gitôondo Ryâangoombe yaambika umuhîgo avuumbura impoongo mu kabûga ka Nyabikeenke, ayikubita icûmu yiitûura haasî. Ageenda agîye kuyisoonga iramûbyuukana imukubita iheembe mu rwaano arakuumbagurika, ati « mfata waa mugô we ». Umugô uti « ndagûfata gatiindi ikuundê ? » Abwiira ibitî byôose birâanga, agêze ku mukô uramûfata.*

6. *Abacwêezi bashaaka uîjya kumûbikira Nyirârîyâangoombe habura n’uûmwe, bôose batînya kô abagirîra nâabî. Keêra kâabâaye, Nkoonjô ati « nimurekê ngeendê ». Atuunguuka mu irêembo arîra, ati « Ryâangoombe yaapfûuye ». Ati « ngo hita muhûrîre mu birûnga bya Ngeenda i Bugoyi ». Nyirârîyâangoombe ararigita, Abagûunguje bararigita mu kabûga ka Nkuuzuuzi na Nyabikeenke.*

7. *Mu gitôondo, Bwiimba, icyo gihe yarî i Gasaabo, yoohereza umuuntu ujoye kumureebera ahô Ryâangoombe yaraayê ngo ajoye kumûhakwahô. Umuuntu yiirirwa abâkurikiye (Abacwêezi), akageenda abâbona imbere yê, yarorâ inyuma akabona barageenda bêerekeza iyô yaturûtse. Yarorâ heejuru akabona barageenda bêerekeje iyô mu kirêerê. Yarorâ ku butaka akabona baboneje iyô mu kuzimû. Umugôrooba ukiitise asubira imuhirâ abwiira Bwiimba ati « Abagûunguje baanyobeye. Urabâkurikira ntuûbashyikiire, ahô ukebûtse hôose ukabona ni hô beerêkeje ».*

8. *Bûkeeye Bwiimba ati « hoshi tujyaanê njoye kwîreebera ». Na nôone bibageendekera kwâa kuundî, amaze kuraambirwa inzogâ ayitereka mu nzira yaambaza Ryâangoombe ati « gahorane imâana Ryaângoombe ». Yuumva mu kuzimû ngo « hmmm » Ati « nagûhatswehô ngutuura inkâ n’îbiintu byîinshi ndakuyoboka, nôone warâpfuuye. Enda nkweêreke ahô ujoye, ariko usigê unyôboreye igihûgu. Mbé umwâmi wô heejuru, ubé umwâmi wô haasî, uûpfuuye agusaânge, umuzima.anyobôke ».*

9. *Ryâangoombe arabyêemera, Abacwêezi bamuyoborera Ubwâanacyaambwe, bamuyoborera Amarangara, bamuyoborera Akabâgari, bamuyoborera Ubunyaambiriri, barageenda nô mu birûnga, Rugaânzu ati « mbagerereye aha ».*

10. *Ryâangoombe ati « kô unyimûye mu gihûgu cyaanjye sê mpasize iki ? » Ati « geenda ujoye umbâandirwa, Umuhutu, Umutwâ, Umutuutsi, umuuntu wêese mu Rwaanda ambaândirwe ». Abanyarwaanda.bôose baraandwa. Ibya Ryâangoombe bigenda bityo. Ni aho kubaandwa byaâvuuye.*

42 Ce récit nous a été communiqué par Sematare de Rutonde au Buganza, dans l’Est du Rwanda.

Traduction du récit : *Ryangombe sous le règne de Bwimba*

1. Ryangombe était le serviteur de Bwimba⁴³. Bwiimba l'avait recruté dans l'Ubuha pour qu'il fût son médecin car il était expert. Il l'établit à Buûmbogo dans l'Ubwâanacyaambwe. Longtemps après, tous les gens le reconnurent chef jusqu'à Bwiimba lui-même.
2. Un jour, sur le point de se rendre à la chasse, sa mère l'empêcha disant : « J'ai eu un mauvais rêve, ajourne cette chasse. J'ai vu en songe un lièvre sans queue, un francolin ayant une aile unique, la rivière de Nyabikenke devenue rouge et qui coulait d'aval en amont et simultanément, j'ai vu un buffle à une corne, j'ai vu Nyagishya, une femme sans seins et qui portait son bébé sans peau de portage. Ryangombe, ajourne la chasse d'aujourd'hui ». Ryangombe dit : « Les rêves d'une vieille femme ne peuvent pas m'empêcher d'aller à la chasse ».
3. Il prit les grelots de ses chiens, sa mère prit sa ceinture et s'en servit pour barrer l'entrée de l'enclos⁴⁴. Ryangombe l'enjamba disant : « Une corde n'empêche pas un homme d'aller à la chasse ».
4. Il partit, chassa à Kiyooro et à Kigaara. De retour, il rencontra la soeur de Bwimba. Tous les Bacwezi s'écrièrent : « Quelle belle femme ! » Ils commencèrent à se la disputer. Chacun dit : « Cette femme, je vais lui faire l'amour ». Ryangombe dit : « Cette femme convient à un roi, ne vous querellez pas. Construisez-moi plutôt un abri ». On lui construisit un abri. La femme lui dit : « Nous allons coucher ensemble. Mais, cherche-moi une peau pour porter mon enfant sur le dos ». Ils se couchèrent. Après l'acte sexuel, Ryangombe lui donna une peau de serval et elle la refusa. Il lui donna une peau de léopard et elle la refusa. Il lui donna les peaux de tous les animaux à belles robes et elle les refusa. Il lui dit : « Quelle peau désires-tu ? » L'autre dit : « J'aimerais la peau d'un animal que tu tueras en ma présence ».
5. Ils passèrent la nuit là-bas. Le lendemain matin, Ryangombe engagea la chasse. Il dépista une antilope sur le plateau de Nyabikenke. Il lui lança un trait et elle s'étendit par terre. Il se pressa-pour-l'achever. Elle se releva et lui donna un coup de corne dans la zone scapulaire et il se débattit. Il dit : « Attrape-moi, ô toi l'arbre *umugo* ». L'arbre dit : « Je ne peux te secourir, ton destin tragique ne le permettrait pas ». Il s'adressa à tous les arbres et ils refusèrent. Il s'adressa à l'érythrine, qui l'attrapa.
6. Les Bacwezi cherchèrent parmi eux celui qui irait annoncer sa mort à Nyiraryangombe et ne trouvèrent personne. Tous craignaient qu'elle ne leur fasse du mal, à la mauvaise nouvelle. Longtemps après, Nkonjo dit : « Laissez-moi aller annoncer la mort de Ryangombe ». Elle parvint à l'entrée de l'enclos en pleurant. Elle dit : « Ryangombe est mort. Il a demandé que vous vous dépêchiez pour le rejoindre dans les volcans de Ngenda au Bugoyi ». Nyiraryangombe s'enfonça dans la terre et disparut. Ses serviteurs qui se trouvaient alors au point de jonction des collines Nkuzuzu et Nyabikenke s'enfoncèrent dans la terre et disparurent.
7. Le lendemain matin, Bwimba, qui était alors à Gasabo, envoya une personne pour se renseigner sur le lieu où Ryangombe pouvait avoir passé la nuit afin qu'il allât lui faire la cour. La personne passa la journée à les (Ryangombe et ses serviteurs Cwezi) suivre. Elle marchait en les voyant devant elle. Quand elle se retournait, elle les voyait derrière elle, marchant dans la direction d'où elle venait. Quand elle levait les yeux, elle les voyait marcher vers le firmament. Quand elle regardait par terre, elle les voyait marcher vers le centre de la terre. Le soir venu, elle retourna à la maison et dit à Bwimba : « Ryangombe et ses serviteurs me sont apparus mystérieux. On les suit et on ne les rejoint pas. Ils empruntent toutes les directions, où qu'on tourne les yeux ».
8. Le lendemain, Bwimba dit : « Viens, allons ensemble, que je me rende compte moi-même ». La scène se passa comme avant. Fatigué, il déposa la bière sur le chemin et pria Ryangombe en disant : « Sois toujours avec la divinité ô Ryangombe ». Il entendit du sein de la terre : « hmmm ». Il poursuivit : « J'ai toujours été

43 L'un des rois de la première dynastie.

44 La ceinture barrant le chemin : passer par dessus la ceinture de sa mère ou de sa femme est considéré comme un tabou.

ton serviteur, je t'ai fait des présents de vaches et de plusieurs autres présents, je t'ai reconnu. Maintenant que tu es mort, viens, que je te montre où t'installer, mais avant de partir, fais que je sois reconnu par le pays entier. Que je sois roi sur terre, et que tu sois roi sous terre. Que ceux qui meurent te rejoignent et que les vivants me suivent ».

9. Ryangombe accepta. Les Bacwezi soumirent au roi le Bwanacyambwe. Ils traversèrent la rivière⁴⁵ et lui soumirent le Marangara, le Kabagari, le Bunyambiriri ; ils continuèrent jusqu'aux volcans. Bwiimba dit : « Je vous établis ici ».

10. Ryangombe dit : « Tu m'éloignes de mon pays. Qu'y laisse-je ? » Il poursuivit : « Que le Muhutu, le Mutwa et le Mututsi m'invoquent, que tout le monde au Rwanda m'invoque ». Il en fut ainsi pour Ryangombe. C'est ainsi qu'est venu le culte le culte du *Kubandwa*.

8. RYANGOMBE KU NGOMA YA RUGWE

Ce huitième récit et les suivants présentent Ryangombe sous des règnes successifs de rois rwandais. L'intérêt majeur de ces récits est que le mythe de Ryangombe se situe hors de l'évolution historique des rois sacrés rwandais⁴⁶.

1. *Rugaânzu Bwimba yasize umwâana w'ûmuhuûngu wiitwâ Rugwe. Ni wê wagôombaga kumusiimbuura.*
2. *Rugwe akîri mutô yatêgekerwaga n'ûumwîiru mukurû wiitwaga Cyêenge cya Nyâcyeêsha ya Mûkoobwâ wa Ndobâ ya Ndahiro.*
3. *Cyêenge arogeesha Rugwe ashâaka kuziima iyo ngoma, amuroga inzôka y'ûimpîri imujyamô iramwôonka iramûzoonga. Babuunga igihugu cyôose bâshaaka kumurogooza babura uwaâbishobora.*
4. *Bûkeeye umuuntu ababwiira kô i Buha harî umuvuuzi w'ûmuhaângâ cyaane wiitwâ Ryâangoombe, barâmugemura, bamushyiira n'ûuwo mwâana aramusuuzuma, amuha imiti amurutsa cyâa kiyôka. Ryâangoombe bamuha ibiintu byiînshi cyaane, banamugororera kumûha ingabo mu Rwaanda.*
5. *Abanyarwaanda bôose baramuyoboka. Abîboonye atyô, ashaaka kwêegukana u Rwaanda rwôose Cyîrima Rugwe arabyâanga bateera amahâanê, barâangana.*
6. *Bûkeeye Cyîrima amushaakira imitsiindo. Bamubwiira kô azâamutêga urugô rw'ûicyûuzurirahô rwwubâtse i Nyabikeenke rutagirâ irêembo n'icyaanzu, bakarushyiramô ikinyâandâaro cyiitwâ Nyagishya cy'impenêbeere giheekâ umwâana imbêebê, Ryâangoombe akazaahanyura ahîga yakirabûkwa akakîbeengukwa, cyaamuhâ urwuûya akurusamirwamô. Cyîrima abigeenza ukô bamubwiye.*
7. *Bûkeeye Ryâangoombe ageenda ahîga atuunguuka kwa Nyagishya, aramûbeengukwa, amusaba urwuûya, undî ati « kereka ubâanje kuûmpa impeetso y'ûuyu mwâana waanjye ».*
8. *Ryâangoombe yaambika umuhîgo yiica impoongo uruhû araruuzana Nyagishya amuha urwuûya.*
9. *Yiikomereza umuhîgo, avuumbura imbogô ayikoza icûmu mu rubavu irîigwaandika, yiuhuutira kuyisoonga, iramuvuumbukana imuteera iheêmbe imujugunya mu gitî cy'ûmukô. Igihe agisaambâ, ati « arî Umuhutû, arî Umutuutsi, arî Umutwâ, mu Rwaanda umuuntu wêese azâambaândwe, azâabaândwê n'Abagûunguje baanbye, kaândi mujyê mûbikorera muunsi y'ûmukô. Kuva ubu icyo gitî ncyiise umuriinzi ».*

Traduction du récit : *Ryangombe sous le règne de Rugwe*

1. Ruganzu Bwimba est mort laissant un jeune fils, du nom de Rugwe. C'était ce fils qui devait lui succéder.

45 Il s'agit de la rivière Nyabarongo.

46 Ce récit nous a été communiqué par Joseph Mugabo de Kanzenze, au Bugesera, dans le Sud-est du Rwanda.

2. Pendant sa jeunesse, la régence était assurée par le chef des ritualistes royaux qui s'appelait Cyenge, fils de Nyacyesha, celui-ci fils de Mukobwa, celui-ci fils de Ndobwa, celui-ci fils de Ndahiro.
3. Cyenge fit empoisonner Rugwe, afin de s'approprier le trône. On introduisit magiquement une vipère dans le ventre de l'enfant. Le serpent vécut dans son ventre, le suçait et l'amaigrit très fort. On parcourut tout le pays à la recherche d'un guérisseur, mais on n'en trouva pas un seul qui soit capable de le soigner.
4. Un jour, quelqu'un apprit aux parents de Rugwe qu'au Buha se trouvait un guérisseur expert, du nom de Ryangombe. On lui apporta des honoraires et on lui amena l'enfant. Il l'examina, puis lui donna un vomitif qui l'aida à expulser le serpent. Ryangombe reçut en récompense beaucoup de présents, ainsi que des sujets à commander au Rwanda.
5. Tous les Rwandais se soumirent à lui. Flatté par cette popularité, il eut l'ambition de se rendre maître de tout le pays. Cyirima Rugwe s'y opposa. Ils se disputèrent pendant longtemps, et ils devinrent ennemis.
6. Un jour, Rugwe pensa à user de procédés magiques *imitsindo*⁴⁷ pour l'éliminer. On lui dit qu'il lui tendra à Ryangombe une habitation construite en une seule journée, sur la colline de Nyabikenke, une habitation qui n'aurait ni entrée principale *irembo* ni brèche *icyanzu* dans la palissade. Dans cette habitation on placerait une fille-mère du nom de Nyagishya, aux seins non développés et qui porterait un bébé sans peau de portage. Ryangombe y passerait au cours d'une partie de chasse et tomberait amoureux de la femme en la voyant. Leurs rapports sexuels seraient néfastes à Ryangombe et causeraient sa perte. Cyirima fit comme on le lui avait conseillé.
7. Un jour, Ryangombe partit en chasse et parvint chez Nyagishya. Il tomba amoureux d'elle, lui demanda de lui faire l'amour. L'autre dit : « D'accord mais à condition que tu me procures d'abord une peau pour porter mon enfant ».
8. Ryangombe entreprit la chasse. Il tua une antilope et lui donna la peau. Nyagishya accepta de faire l'amour avec lui. Après avoir couché avec la femme, Ryangombe s'en alla.
9. Il poursuivit la chasse et dépista un buffle. Il lui ficha une lance dans le flanc. L'animal s'étendit à terre, feignit la mort. Ryangombe se dépêcha pour l'achever. Le buffle se releva, lui donna un coup de corne et le lança dans le feuillage d'une érythrine. Dans son agonie, Ryangombe dit : « le Muhutu, le Mututsi et le Mutwa, que tous au Rwanda m'invoquent et invoquent mes compagnons et qu'ils le fassent sous une érythrine. Désormais, j'appelle cet arbre *umurinzi*, "l'arbre protecteur" ».

9. *RYÂANGOMBE KU NGOMA YA NDÔORI*⁴⁸

1. *Ryâangoombe yari ikimaândwa cyaaturutse i Buruûndi kiiza mu Rwaanda. Abaantu beênshi barakiyoboka, baateerwâ n'îbyâago bakajya bîhiindura imaândwa.*
2. *Ubwo yari yâraazanye n'âbagarâgu bê biitwâ Abagûunguje, ni bô baâmufashaga kwûgiisha iby'îmaândwa.*
3. *Ubwo yagêendaga yûgiisha abaantu kubaandwa akajya anyûzamô agahûga. Igihe kimwê ageenda ahûga agêze mu ishyaamba rya Nyûungwe avuumbura impoongo. Yari kumwê n'Abagûunguje bê. Impoongo bayirasa umwaambi igeenda yîruka igera ku ngabo za Rûgaânzu zaâri mu ishyaamba zîruhuuka, zirayûca ziyiraambika aho. Ubwo Rugaânzu yari mu nzira agâna mu rugô rwê rwaâri mu Kinyagâ.*
4. *Abagûunguje baaza bâyiirukanye basaanga iraguuye, bâgiye kuyûterura, aba Rûgaânzu bati « nimuturêkere inyamâaswa ». Ryâangoombe ati « iyi nyamâaswa kô arî iyâanjyê ndayibarekera buryô ki ? »*
5. *Rugaânzu biramuraakaza cyaane ati « ubona iki kigabo cy'îgisuunzu kiboogâbooga kîrora mu nnyo ngo kiraansuuzugura ? »*

47 *Imitsindo* (-*tsîindo*), du verbe *gu-tsîinda* : vaincre triompher de ; procédés magiques favorisant le triomphe sur l'ennemi.

48 Ce récit nous a été fourni par Déogratias Kagina, de la colline Rutobwe, dans le Ndiza, au centre du Rwanda.

6. Ryâangombe ati « dore ishyano. Ukajya kuântuka ! ntuuzi kô ndi Nyamutwaara-ijoro-ku-ijaanja-ryaan-gâ-gucyâ-nkarikaanga-imiriîndi-y'îmaândwa-n'âbagabo. Ndi Rwuuguumbiramutaari rwa Kirima-ama-kiimbira, ndi akô baazi ndi akô bataazi, ndi Banyagâ ndi Minyago, ndi Nyamunyaga izibûuriwe izitâbuuriwe nkazinyagana n'înkîîngi n'îmyuugariro ».
7. Rugaânzu ati « ndi Nyamugaanza, ndi Rugaambirira-abahuunde rwa Mûhuûmuza, ndi Nyir'întôorezo y'îngaanzamaruungu nayikubise Googô uruguma rureenze Iguriro. Niishe Nyagâkeecûru mu bisî bya Huuye niica Gisuûreere i Suti ya Bânega, niica Nyarûuzi rwa Haramâanga mu Mukîindo wa Makwaaza, niica Mpaandâhaande ngo mviirê ruhâande-rimwê ».
8. Ibisuumizi bya Rûgaânzu birîvuga, Ryâangombe biramuraakaza, agira umugarâgu wê Nyarwaambari rwa Ngwâagwâ ya Mûrema ati « Nyarwâambari ntâa nkurû y'âbahuûngu ? » Nyarwaambari ati « nguuyû Mugasa ».
9. Mugasa ati « Rwaayibebe rwa Mugasa, Butuyû bwa Mugasa Busizoôri bwa Mugasa ». Ati « nimuumpê ijana ry'îhenê ». Ibisuumizi biti « ntaa ntwâari yasabîrije ».
10. Ryâangombe ati « Nyarwâambari ntâa nkurû y'âbahuûngu ? » Ati « nguuyû Mashirâ ».
11. Mashirâ ati « shshshsh ». Bati « uyu ushishira ni muhuûngu kî ? »
12. Ryâangombe ati « Nyarwâambari ntâa nkurû y'âbahuûngu ? » Ati « nguuyû Kibûungu ».
13. Kibûungu ati « ndi Kibûungu cya Mweetê wa Munana, nimuumbâagire imbyêeyi muunkamîre inguumba ntarirâ ngahwêera ». Bati « urakaririra gucâ ».
14. Abagûunguje bôose arabaakaza, uwiivuze ibisuumizi bikamuseka, haaza kuuza Binêgo ati « ndi Biêgo bya Kajuumba, ndi Rubaâga, Rukarabankaba Rutukuzambuga, ndi inkubâ ya Nyirajaanja, niishe nyir'ûdusîindê tubura gicoocâ niishe nyir'âkajuumba kabura gihîingîra, niica Mpuumutûmucûnnyi wa Jaanja. N'îibi naa-shaakâ naabisânndaaza. Naanga akagabo kamweenyâmweenya kôokâmweenyamweenya ku musoonga ».
15. Ryâangombe ati « ba urêtse mwaâna waanjye niirêebanire n'uûyu mugabo ». Akubita inkoni haasî ubwiire burakûba abavubirira amahiîndu avâanze n'îishûheêri y'ûmuyaga bahabonera akaâga. Ubwo ahô Ryâangombe arî n'Abagûunguje izûuba rirava.
16. Aba Rûgaânzu bâmaze kureemba yoohereza intumwâ kurî Ryâangombe ati « mwaavuganye urî umugabo na wê arî undî, nôone mûbabarire umukizê ibi byâago arakugororera imbyêeyi umunaâni ».
17. Umuuntu arageenda asaanga Ryâangombe yiîyicariye mu gisaâmbu, Ryâangombe amûboonye ararigita umuuntu aramûbura, haanyuma yuuburukira mu gatabîre.
18. Intumwâ irageenda ibwiira Rugaânzu kô Ryâangombe yamuciîtse amûrora. Ati « wowê uri imbwa ».
19. Rugaânzu yoohereza undî muuntu. arageenda asaanga Ryâangombe yiîyicariye murî kâa gatabîre. Amûkubise amâaso yiîbirira mu ngiga y'ûmugô yuuburukira mu y'ûmuvumû.
20. Umuuntu arareeba arayoberwa, arageenda abibwiira Rugaânzu. Rugaânzu aramugaya, Muvunyi arahâguruka, ati « uwa Kârema kaâremajwe nô kurâsanira Ndôori ya Ndahiro ». Ati « nimurekê njye kubaa-zanira kîrîya kigabo cy'îkirozi ».
21. Arageenda asaanga Ryâangombe yiîyicariye kuri yâa ngiga y'ûmuvumû. Ryâangombe amûkubise amâaso arigitira murî yâa ngiga yuuburukira mu y'ûmuriinzi. Muvunyi aramusuumira amushyira ku rutûgu amushyiira Rugaânzu.
22. Rugaânzu ati « shaâhu-kô mwaâvugânye arî umugabo naâwe urî undî, nk'uûbu waankijîje ibi kô nku-gorôrerera ? » Undî ati « uraangororera ikî ? » Undî ati « ndakugororera imbyêeyi umunaâni ». Ryâangombe arazâanga. Rugaânzu ati « ndagûshyîingira umukoôbwa waanjye Nyaanzige ». Ryâangombe ati « wiitiindiye kare ».
23. Abakiza byâa byâago aroongora uwo mukoôbwa, akomeza kwîigeendera ishyaamba ahîiga, agêze i Bugoyi ku musôzi wa Nyabikeenke aharasira impoongo.
24. Agîye kuyisoonga yâa mpoongo imugaruriramô iheêmba imutsiinda aho, apfa atêewe umwaâku na Nyaanzige arî wê biîtaga Nyagishya cy'împenêbeere, umukoôbwa wa Rûgaânzu, apfa asîze ibyô kubaandwa byâaraamamaye mu Rwaanda.

Traduction du récit : *Ryangombe sous le règne de Ndori*

1. Ryangombe était un *Imandwa*. Il était venu du Burundi. Il était venu en prêchant le culte. Plusieurs personnes l'avaient suivi. Quand ils avaient des problèmes, ils invoquaient les héros du culte.
2. Il était venu en compagnie de ses serviteurs appelés *Abagunguje*. Ces derniers l'aidaient à propager le culte.
3. Il enseignait le culte et se livrait à des parties de chasse de temps en temps. Un jour, il partit chasser et, arrivé dans la forêt de Nyungwe, il dépista une antilope. Il était en compagnie de ses *Abagunguje*. L'animal courut et passa à côté des guerriers de Ruganzu qui se reposaient là. Ils le tuèrent et l'étendirent par terre. Ruganzu était en route vers son domicile qui était situé au Kinyaga.
4. Les serviteurs de Ryangombe vinrent poursuivre l'animal et le trouvèrent étendu par terre. Au moment où ils allaient le soulever, les gens de Ruganzu dirent : « Ne touchez pas à notre animal⁴⁹ ». Ryangombe dit : « Cet animal est à moi ; comment voulez-vous que je vous le cède ? »
5. Ruganzu se fâcha et dit : « Voyez-vous ce vilain à la houppe qui pend vers l'anus qui me manque de respect ? »
6. Ryangombe dit : « Malheur ! tu m'insultes ? Ne sais-tu pas que je suis Celui qui emporte la nuit sur la paume de la main et qui, quand elle tarde à céder la place au jour, l'effraie avec le bruit des pas des *Imandwa* et des hommes ? Je suis Celui qui dit des mots doux à mon arc, fils de Défonceur-des-multitudes, je suis ce qu'on connaît, je suis ce qu'on ne connaît pas, je suis Razziateur, je suis Celui-aux-choses-razziées, je suis Celui-qui-razzie-elles-(les vaches)-dont-le-proprétaire-est-averti, tandis que je razzie en même temps que les morceaux de bois qui servent à barricader l'entrée de l'enclos, celles dont le propriétaire n'est pas averti.
7. Ruganzu dit : « Je suis Ruganzu, je suis Vainqueur, je suis Celui-qui-vise-les-Huunde, fils de Celui-qui-tranquillise, je suis possesseur d'une hache énorme. J'en ai frappé mortellement Gogo par dessus (la vache) Iguriro. J'ai tué Nyagakecuru dans les monts de Huye, j'ai tué Gisurere à Suti près de Banega, j'ai tué Nyaruzi fils de Haramanga dans l'Umukindo-lez-Makwaza, ainsi que Mpandahande afin de ne plus devoir retourner en ce lieu ».
8. Les guerriers de Ruganzu déclamèrent longtemps leurs titres de bravoure. Ryangombe en fut mortifié et interpella son serviteur Nyarwambari, fils de Ngwagwa et petit-fils de Murema et lui demanda : « Nyarwambari, point de nouvelle des braves ? » L'autre répondit : « Voici Mugasa ».
9. Mugasa dit : « Rwayibebe, fils de Mugasa, Butuyu fils de Mugasa, Busizori, fils de Mugasa. Donnez-moi cent chèvres ». On dit : « Un brave qui mendie n'en est pas un ».
10. Ryangombe dit : « Nyarwambari, point de nouvelle des braves ? » Il dit : « Voici Mashira ».
11. Mashira dit : « shshshsh⁵⁰ ». On dit : « Comment est-ce qu'un homme qui grelotte de froid peut se montrer brave ? »
12. Ryangombe demanda de nouveau : « Nyarwambari, point de nouvelle des braves ? » Celui-ci répondit : « Voici Kibungu ».
13. Kibungu dit : « Je suis Kibungu, fils de Mwete et petit-fils de Munana. Dépecez-moi une vache laitière et trayez-moi une vache stérile pour que je ne pleure pas à en mourir ». On lui dit : « Puisse-tu mourir de pleurs ».
14. Ryangombe fit venir tous ses serviteurs. Quiconque d'entre eux déclamaient son autopanegyrique, les gens de Ruganzu en riaient. Finalement Binego vint et dit : « Je suis Binego, fils de Kajumba, je suis Dépeceur, Celui-qui-se-lave-les-mains-avec-du-sang, Celui-qui-teint-sa-lance-de-rouge, je suis une foudre, fils

49 Le code de la chasse au Rwanda veut que l'animal chassé appartienne à celui qui l'a débusqué et blessé, plutôt qu'à celui qui l'a achevé.

50 Idéophone indiquant qu'on a froid.

de Nyirajanja. J'ai tué le possesseur d'un guéret qui n'a plus été émotté, j'ai tué le possesseur d'un champ de patates douces qui n'ont plus été récoltées, j'ai tué Mpumutumucunnyi, fils de Janja. D'ailleurs, si je le voulais, j'éparpillerais tout ceci. Je déteste un homme qui sourit constamment. Puisse-t-il sourire à la suite d'un point de côté ».

15. Ryangombe dit : « Attends donc un peu mon fils, que je me mesure à cet homme ». Il frappa le sol d'un bâton et la place devint obscure. Il fit tomber sur Ruganzu et ses guerriers de la grêle mêlée de tempête qui leur causèrent du mal. À ce moment, à l'endroit où se trouvait Ryangombe et ses serviteurs, le soleil brillait.

16. Quand les guerriers de Ruganzu furent mis à bout, Ruganzu envoya un messenger à Ryangombe pour lui dire : « Vous vous êtes entretenus, toi étant un homme et lui un autre. Maintenant, aie pitié de lui et fais cesser cette catastrophe, il te donnera huit vaches laitières ».

17. Le messenger partit et trouva Ryangombe assis sur l'herbe. L'ayant aperçu, Ryangombe s'enfonça dans la terre et le messenger ne le vit plus. Il réapparut dans un guéret.

18. Le messenger alla dire à Ruganzu qu'il avait raté Ryangombe alors qu'il le voyait. Il lui dit : « Toi tu es inutile ».

19. Ruganzu envoya un autre. Celui-ci trouva Ryangombe assis dans le guéret. L'ayant aperçu, Ryangombe s'enfonça dans une section de l'arbre *umugo* et réapparut dans celle du ficus.

20. L'homme vit cela et en fut stupéfait. Il alla le dire à Ruganzu qui le traita comme le premier. Muvunyi se leva et dit : « Fils de "l'Infirmé" qui l'est devenu à cause des échanges de flèches luttant pour défendre Ndori, fils de Ndahiro. Laissez-moi aller vous amener ce sorcier ».

21. Il partit et trouva Ryangombe assis sur une section de ficus. L'ayant aperçu, Ryangombe s'enfonça dans ladite section et réapparut dans celle de l'érythrine. Muvunyi se saisit de lui, le mit sur l'épaule et l'amena à Ruganzu.

22. Ruganzu dit : « Compère, nous nous sommes entretenus, d'homme à homme. Peux-tu me sauver ? Je te donnerai une récompense ». Ryangombe demanda : « Que me donneras-tu ? » L'autre répondit : « Je te donnerai huit vaches laitières ». Ryangombe les refusa. Ruganzu dit : « Je te marierai à ma fille Nyanzige ». Ryangombe dit : « Si tu l'avais dit à temps (tu n'aurais pas dû tant souffrir) ».

23. Il les sauva de ces malheurs et épousa la fille. Il poursuivit sa chasse. Arrivé au Bugoyi, sur une colline appelée Nyabikenke, il décocha une flèche et tua une antilope.

24. Au moment où il s'apprêtait à l'achever, elle l'encorna et le tua. Il mourut du mauvais sort qui lui avait été jeté par Nyaanzige, surnommée Nyagishya, femme aux seins non développés et fille de Ruganzu. À sa mort, le culte était déjà répandu partout au Rwanda.

10. *RYÂANGOOMBE KU NGOMA YA RÛGAÂNZU NÔ KU YA SÊEMUGÊSHF*⁵¹

1. *Ryâangoombe yiîbeeraga mu Rwaanda, arî Umucwêezi, akaba umutwaâre w'îmaândwa. Akagira abagarâgu n'âabâana, bôose hamwê bakiitwa Abagûunguje.*

2. *Baârimô Mugasa Cyîsasiramûseényi Cyiîyoroosamuvuumba imfiizi yô mu basaâre, ati « baâgize ngo siinywâ itaâbi nôone nsigaye nîitwaaza impago munaâni ».*

3. *Baârimô Binego umukâburacûmu wa Rugina, ati « ndi uwa Nyirakajuumba, niîshe inkumî inkwâano zi-mena ikibaanga, niica Mpuumutûmucûnnyi wa Jaanja, mucuuzâ imbâka n'îmoôndo naambika Nyirâryâangoombe urumûgera ku bireenge ».*

4. *Baâriimô Kagoro ati « ndi Nzogera ya Biraamba mvuga zîreenza urwâamu ku Musâavê kwa Bagorora, mbaasha kurekera ndi inkiîngi ibâasha Abanyorô. Bitikura-abatiindi inkâ zimanuka kwa Ngabo ; Rubuungira iziîgemuye muri Rwaakîbogô nkaziragiza umuheto, ndi isaama naasa urutâre, ndi Banêga ba Bigabo nzimenaguza agahôsho i Gahâranyôonga kwa Ngabo. Ndi Bishiinguuka-mu-mucyâamu kwa Kinyoni, ndi*

51 Ce récit nous été fourni par Jean Mugina, de la colline Mbazi, au Bwanamukari, dans le Sud du Rwanda.

Bicaana-inkurâazo mu ireêmbo kwa Seekijâangaja, ndi inkiîngi y'ûrugaâmba, ndirirwa iyô ruboonzê, ndi inkôona y'îmyuumbo, mvuguta ibitêero ibitêenzi bigata imiheto. Mu igerero kwa Mivuumba, naânze kwîgira ruhamâgara mu ntâarâ itâri iyaâcu. Ndi Shegenyâ Sharinyaanyâ, Murekezi, Twaanganyâ Twaabaâbo Twaampiibiramuzaâna, Mukôma utâakwâ abareenzi, Rubaanguraabiri, Rukoni rwa Jaanja, Rubâango rwa Nyabiruungu. Nyamwiiciisha ukwa mûryo ukwa môso kwâahaaze imicuzo ya bêene Ruberege, ndi Runyigânyiga nk'âbageni nyeganyega nk'âgafuûnzo karî mu rûuzi ».

5. *Ryâangoombe na we yîvugaga agira ati « ndi Binyigîshi byuujê ibinûre, Nkokorâ itâarârâ inkumî Nkôota itâarârâ inyama. Ndi Nyamusuumira-umwâana nyina agasuumira umweengo. Rwiisuumbura rwa Gisa n'âbagabo ndi umwâana w'ûmusuumbakazi naânze gusuumbwa n'ûuw'ûmugenî inkâ zâanyooye ku mugezi wa Rimuura, ni jye Bikweeto bikweetêra kunyaga nô kuroonka, niîbiriye mu ngiga y'ûmuvumû nuuburukira mu y'ûmuriinzi, ndi Biriindanzigo bya Ndânyuzwe ».*

6. *Ryângombe yarî umuuntu ukôra ibiintu byiînshi by ûbugeenge. Ibyo yakôraga bituma abantu beênshi bâmuyoboka baramûtuura.*

7. *Yakûundaga cyaane cyaane kô bamutuûra ibimasâ n'înguumba byô kubâaga. Izo nkâ zaâturukaga mu mpaânde zôose z'îgihûgu, akabâaga, akaryâ n'Abagûunguje bê.*

8. *Rugaânzu abôonye kô agiîyê kumûtwaara ingabo, aheengeera yâgiîye guhîigira mu ishyaamba ry'î Buruûndi amuteeza igitêero, kiraaza kiramûtwiikira kimwiicira abaantu iwê kirahâzimya.*

9. *Inkurû iraara igêenda yiirirwa igêenda ihiînguka kurî Ryâangoombe n'Âbagûunguje bê. Baaza bwaangu basaanga Rugaânzu atârâataaha, bafatana ubwo bararwaana Ryâangoombe aramutsuura.*

10. *Rugaânzu akomeza gukiimbiirana na Ryâangoombe. Bûkeeyeyiigiira inâama yô kumwîyîuzuzahô kugira ngo azâabone ukô amwiîca.*

11. *Umuûnsi umwê amutumahô umuuntu ati « ugeendê umbwiîrîre » Ryâangoombe uti « mugêenzi wê, mwaâarakâganye, arîko ukô abaantu bavugânye nâabî sî cyô cyaatumâ bâkomeza kwâangana, abaantu barîiyuunga birasaanzwe ».*

12. *Umuuntu arageenda amubwiira ubutumwâ. Ryâangoombe amusubiza agira ati « ugeendê umbwiîrîre » Rugaânzu uti « warâmuhôohooteye, umurwaanya atârwaanâ wîikeeka kô ashaakâ kugusiimbuura mu ngoma za baa sô kaândi arî umwâami w'îmaândwa gusa ». Uti « reerô kugirango mwuunguwe, uzâamuhê inguumba munaani n'îbimasâ munaani yiîhêere abâana inzara yaabareembeje ».*

13. *Rugaânzu inkâ arazimwoohereza, Ryâangoombe azibaagira rimwê.*

14. *Kuva ubwo barûuzura barageendererana. Bûkeeye Rugaânzu ashaaka ahô yaazâamutêgera ngo amwiîce arahâbura. Ukô ashaatsê kumwica agasaanga undî yamutaanze kubimenya.*

15. *Babaana bâtyo, Rugaânzu ariinda atâanga. Ariko mbere yô gutâanga asiga abwîye umuhuûngu we Mutâra Sêemugêshi ati « uzâakorê ukô ushobôye kôose ukuurê kîriîya kigabo mu Rwaanda, dore kiragaandiîsha kaândi cyaamaze ibiintu mu gihûgu ».*

16. *Rugaânzu amâze gutâanga, Ryâangoombe arakûunda arayobokwa. Igihe rubaanda rugiîyê kumwîmika, Mutâra araraguza, ashaakiisha imitsûindo.*

17. *Abapfumû baramûbwiira bati « uzîyîuzuze n'ûuriîya muuntu, nûumarâ kumushyikiira, uzâamushyîingire mushiki waawe Nyakiyuumbu, wê n'Âbagûunguje bê bazâasamwê ».*

18. *Mutâra abigeenza atyô, Ryâangoombe ajya kwa Sêemugêshi aramûbwiira ati « kukî abaândi baanyobôka wowê ntuûbigire ? »*

19. *Semugeshi ati « unyoroosoye nâabyûukaga. Hoshi gêenda ndakooherereza inguumba ebyiri ». Ryâangoombe arataaha, undî arazooherereza.*

20. *Bûkeeye amutumahô intumwâ, ati « mubyeyî kaândi muvaândimwê, uti ejô azaamara urubaânza, kaândi arîifuza kô utaarubûramô ».*

21. *Nahô, abô kwa Sêemugêshi baafashe inkâ barayîkagira, kugira ngo Abagûunguje nîbamarâ kuyîryahô bôose basamwê.*

22. Ryâangoombe araaza biiriranwa mu maânza bârya bânywa, igihe eyô gutaaha Séemugêshi amuzimaa-nira yâa nkâ baakagîye aramûherekeza arataaha.
23. Agêze imuhirâ Nkôota itâraarâ inyama inkâ ayikubita intôorezo arayibaaga, araryâ n'Âbagûunguje bê.
24. Akêbutse Nyakiyuumbu ahô yari arî aramûbura, yîibwiirakô yagiiyê mu maânza ze kwa mûsaaza wê.
25. Igihe bakiryâ, Ryâangoombe ati « ngaambiriye umuhîgo wa Nyabikeenke, ejô sînzâarâara ndâhiigîye Nyabikeenke ». Abagûunguje bati « tukajyaana ». Nyina asaanga azâagwa murî uwo muhîgo aramûbuza undî arâanga arageenda.
26. Nahô Nyakiyuumbu yahagurukanye n'ûumwâana wê w'ûburîza igihe Abagûunguje baâbaagaga yâa nkâ, ageenda atâyirîiyehô, yîigiira mu ishyaamba ry'î Nyabikeenke, yîihiindura ukuûndi, yîitaambikira um-wâana mu bitûgu ntâa mpeetso.
27. Ryâangoombe n'Âbagûunguje, mu gitôondo kare kare, baambikira umuhîgo mu mubâandê wa Nyabikeenke bahiiga ikizâamuukâ.
28. Bâgeze mu mucyâamu, Ryâangoombe abona umugorê w'îkiroôngore utâgirâ aka asâ ahagaze mu gihurû.
29. Ryâangoombe aramweegeera aramuramutsa, yuumva aramûbeengutswe cyaane, amusaba urwuûya.
30. Umugorê ati « kugira ago nguhê urwuûya kêreka ubâanje ukaampa impeetso y'uûyu mwâana waanjye, kaândi ukaampa iy'înyamâaswa naciîyê hô iryâamyê muri kîrîiya gihurû ».
31. Ryâangoombe ati « ibyo sê biragooye kaândi ndî umuhîgi ? »
32. Aca heepfô umugorê aca haruguru yiicoka mu gihurû araryâama yîihiindura imbogô.
33. Ryâangoombe arâamira imbwâ zîinjira mu gihurû ziraroonda zîiza kugwa kurî yâa mbogô. Igize ngo irasûnuuka imbogô ikayikubita iheêmbê ikayiraambika ntiîbweejure. Imbwâ iziicira kuzimara.
34. Ahô bigezê Ryâangoombe yûumviise imbwâ zîtagikakaza, yîinjira mu gihurû asaanga imiraambo y'îimbwâ ikiikije iyo mbogô yîihweereje.
35. Imbogô ayijoomba agacûmu, maze iramugaaraukana imucumitira iheêmbê mu nsya nyaango iramukuunkumura imujugunya mu mashâmi y'ûmukô.
36. Arataka cyaane, Abagûunguje barahurura bahuurira kuri icyo gitî.
37. Ryâangoombe ati « ndapfûuye kaândi nzize imbogô ». Ati « kuva ubu, mu Rwaanda hôose bajyê bâambaandwa, kaândi baambaândirwe muunsî y'ûmukô ». Ati « kuva ubu, iki gitî ntîkizôngera kwîitwa umukô, ncyiise umuriinzi ».
38. Aroongerâ ati « nimwîihûute mubwiirê Nyiraryâangoombe yîihûute duhuurîre mu kibaya i Bugoyi ».
39. Abagûunguje biishaakamô uwaâjya kumûbika, bôose batiinya Nyirâryâangoombe. Ahô bigezê Nkoonjô ati « nimurekê ngeendê ».
40. Arageenda agêze ku irêembo agira Nyirâryâangoombe ati « ndashoonje, ngâburira nkubwiire amakurû ».
41. Nyirâryâangoombe yîihutira kumugaburira, amaze kuryâ ati « Ryâangoombe imbogô yaamwîishe ».
42. Nyirâryâangoombe aramuraakarira cyaane, ati « uragapfa urî igisaambo, urakarya ibijumba n'âamashaza, ntuûkagire agacîiro ahô imaândwa zaabaanzwê ».
43. Abagûunguje bôose barîiyahura, abazîmu bâabo baherekeza Ryâangoonzbe biigiira mu Bugoyi. Ahô batuuyê hatuumburuka ibirûnga babijyamô.
44. Ryâangoombe amaze gupfâ mu Rwaanda haaduka indwâara y'îkiiza irimbura abaantu, inkâ zaaka umuriro ku maheêmbê, izaâhakaga ntîzaabyaara ibiintu biradogeera.
45. Bararaguzâ basaanga ibyo byâago igihûgu cyâarabitêejwe n'îmaândwa zaâshaakaga kwîihimuura. Basaanga icyaâbicubya arî ukô Abanyarwaanda bôose, arî Umutuutsi, arî Umuhutû, ari Umutwâ, bôose baaterêkeera imaândwa bakabigira kaândi bîigaana ibyô zaâkoraga zîkiri nzima. Umwâami ategeka kô abaantu bôose babaandwâ. Bâbigize ibyo byâago birashîra. Kuva ubwo umuuntu ugîze ibyâago agakoranya abaândi bakabaandwa.

Traduction du récit : *Ryangombe sous les règnes de Ruganzu et de Semugeshi*

1. Ryangombe était un Mucwezi et vivait au Rwanda. Il était le chef des *Imandwa*. Il avait des serviteurs et des enfants, tous appelés Abagunguje.
2. Il y avait parmi eux Mugasa, Celui-qui-se-couche-sur-le-sable et Celui-qui-fait-du-courant-sa-couverture, le taureau parmi les passeurs-d'eau. Il dit : « Il a été dit que je ne fume pas, mais actuellement, je voyage avec huit musettes à tabac ».
3. Il y avait parmi eux Binego, lui aux coups de lances puissants fils de Sanglant. Il dit : « Je suis le fils de Nyirakajumba, j'ai tué une jeune fille et son gage matrimonial est passé par une brèche pratiquée dans la palissade, j'ai tué Mpuumutumucunnyi, fils de Janja, je lui ai enlevé ses pagnes en peau de chat doré et de serval, j'en ai vêtu Nyiraryangombe jusqu'aux pieds. »
4. Il y avait parmi eux Kagoro. Il dit : « Je suis Grelot de Biramba, je résonne tandis que leur voix se perd à Musave chez Bagorora, je tire aisément, moi, le pilier qui vient à bout des Banyoro. Celui qui tue les méchants pendant que les vaches descendent chez Ngabo, Celui qui cherche toujours à s'emparer de ceux qui s'amènent, à Rwakibogo, je les garde au moyen de l'arc. Je suis fort, je fends les rochers, je suis Celui-qui-tue-d'un-coup, fils de Bravoure, je les réduis en morceaux avec mon bâton ferré à Gaharanyonga chez Ngabo. Je suis Celui-qui-se-dépêche sur les flancs de colline chez Kinyoni, je suis Celui-qui-passe, armé de flèches, près de l'entrée de l'enclos de Sekijangaja, je suis le soutien des batailles, on souhaite ma présence là où les guerriers faiblissent. Je suis un corbeau noir, j'écrase les troupes ennemies en attaque et les poltrons abandonnent leurs arcs. Au marché de Mivumba, je n'ai pas voulu me montrer provocateur dans un pays qui n'est pas nôtre. Je suis Shiginya, Sharinyanya, Archer sans pareil, Munonozi, Twaanganya, Twaababo, Twampimbanamuzana, Arc dont les nobles ne se laissent pas déposséder, Celui-qui-brandit-deux-lances-à-la-fois, Razziateur, fils de Janja, Lance de Nyabirungu, Celui qui tue par le bras droit, tandis que le bras gauche regorge du butin pris aux fils de Ruberege, je suis Celui-qui-se-déplace-aussi-majestueusement que les mariées, je me balance comme une tige de papyrus dans le courant d'une rivière.
5. De son côté, Ryangombe déclama ses titres de bravoure en disant : « Je suis Gencives remplies de graisse, Coude qui ne passe aucune nuit sans jeune fille, Épée qui ne passe aucune nuit sans viande. Je suis Celui qui s'en prend à un enfant pour que sa mère se mette à (me) préparer de la bière. Celui qui vise plus haut que les autres, fils de Celui qui ressemble aux braves, je suis l'enfant d'une femme qui s'est remariée, je n'ai pas voulu être dépassé par l'enfant d'une femme mariée une seule fois lorsque les vaches étaient abreuvées au ruisseau de Rimura, c'est moi Celui aux sandales, je les chasse pour razzier et me constituer une fortune. Je me suis enfoncé dans une section de ficus et je suis réapparu dans celle d'érythrine, je suis Celui qui résiste aux vendettas, fils de Satisfait ».
6. Ryangombe était une personne qui faisait plusieurs choses du domaine magique. Ses actes lui avaient attiré une foule d'admirateurs qui lui amenaient des présents.
7. Il aimait surtout qu'on lui offre des boeufs et des vaches stériles pour la viande. Ces bovins venaient de tous les coins du pays. Il les dépeçait et les mangeait, lui et les gens de sa suite.
8. Ruganzu, constatant que Ryangombe lui prenait des sujets, profita du moment où ce dernier était allé chasser dans une forêt du Burundi et conduisit une armée chez lui. Celle-ci vint et incendia l'habitation, tua les gens et anéantit la résidence de Ryangombe.
9. La nouvelle voyagea jour et nuit. Elle parvint à Ryangombe et à sa suite. Ils revinrent rapidement et trouvèrent Ruganzu encore sur place. Ils engagèrent le combat, puis Ryangombe repoussa Ruganzu.
10. Après cela, Ruganzu continua à vivre en mauvais rapports avec Ryangombe. Un jour, il se décida à feindre d'être son ami afin d'avoir l'occasion de le tuer.
11. Ruganzu envoya un messenger et lui dit : « Va porter ce message à Ryangombe : "Mon ami, nous nous sommes querellés. Mais ce n'est pas parce que des gens se querellent qu'ils doivent se haïr". Dis-lui : "Il

vous a fait du tort, mais, ce n'est pas pour cela que vous devez continuer à nourrir une inimitié contre lui. Il est fréquent que des personnes qui se haïssent se réconcilient" ».

12. Le messenger partit et transmit le message à Ryangombe. Celui-ci à son tour envoya à Ruganzu ce message : « Tu as agi injustement à mon égard. Tu m'as attaqué alors que je n'avais pas l'intention de me battre. Tu croyais que je voulais m'emparer du trône de tes pères alors que je ne suis qu'un simple chef du culte des *Imandwa*. Pour nous réconcilier, donne-moi huit vaches stériles et huit boeufs pour nourrir mes enfants qui souffrent de la faim ».

13. Ruganzu les lui envoya. Ryangombe les abattit à la fois.

14. Dès lors, ils devinrent amis et se rendirent mutuellement visite. Ruganzu chercha plusieurs occasions de tuer Ryangombe, mais il ne réussit pas. Chaque fois qu'il voulait le tuer, Ryangombe en était averti.

15. Ils vécurent ainsi, jusqu'à la mort de Ruganzu. Avant de mourir, Ruganzu dit à son fils Mutara Semugeshi : « Fais tout ton possible pour supprimer cet homme du Rwanda. Il incite les gens à la rébellion, en plus, il s'empare des richesses du pays ».

16. Après la mort de Ruganzu, Ryangombe connut une affluence de partisans plus importante qu'auparavant. Au moment où le peuple était sur le point de l'intrôniser roi, Semugeshi fit consulter les sorts divinatoires pour chercher un moyen de le tuer.

17. Les devins lui dirent : « Noue une amitié avec lui, après l'avoir gagné, marie-le à ta soeur Nyakiyumbu, c'est grâce à elle qu'il mourra, lui, ses enfants et tous ses serviteurs ».

18. Semugeshi le fit ainsi. Ryangombe alla chez Nsoro et lui dit : « D'où vient que les autres se recommandent à moi et toi non ? »

19. Semugeshi dit : « Tu me découvres au moment où je me préparais à me lever !⁵² ». « Va, je t'enverrai deux vaches stériles ». Ryangombe rentra chez lui, Semugeshi lui envoya les vaches.

20. Un jour, il lui envoya un messenger lui dire : « Toi qui es comme un père et un frère à la fois, demain il y a une fête chez moi. Je voudrais que tu y participes ».

21. Entre-temps, les gens de Semugeshi ensorcelèrent une vache pour tuer Ryangombe et ses gens.

22. Ryangombe vint. On passa la journée en fête, buvant et mangeant. Au moment de rentrer, Ryangombe reçut la vache ensorcelée. Semugeshi lui fit un pas de conduite.

23. Arrivé à la maison, Epée-qui-ne-passe-pas-de-nuit-sans-viande abattit la vache d'un coup de hache, il la dépeça et la mangea, lui et ses gens.

24. Il se retourna pour regarder Nyakiyumbu et ne la vit pas. Il pensa qu'elle était allée assister à la fête chez son frère.

25. Au moment où ils mangeaient encore, Ryangombe dit : « Je projette une chasse à Nyabikenke ». Ses gens lui dirent qu'ils l'accompagneraient. Sa mère entrevit que la mort arriverait à son fils au cours de cette chasse. Elle l'empêcha, l'autre refusa de lui obéir et se rendit à la chasse.

26. Entre-temps, Nyakiyumbu avait pris son enfant aîné pendant qu'on dépeçait la viande, s'était rendue dans la forêt de Nyabikenke, s'était transformée et avait placé son enfant sur les épaules, sans peau de portage.

27. Au grand matin, Ryangombe et ses gens engagèrent la chasse dans la vallée de Nyabikenke, ils chassèrent en remontant la colline.

28. Parvenus au flanc de la colline, Ryangombe vit une jeune femme très belle, elle se tenait près d'un buisson.

29. Ryangombe s'approcha d'elle, la salua, en tomba amoureux et lui demanda de faire l'amour avec lui.

30. La femme dit : « Pour que j'y consente, donne-moi d'abord une peau pour porter mon enfant et donne-moi la peau d'un animal que j'ai vu couché dans ce buisson là ».

31. Ryangombe dit : « Cela est-il difficile pour un chasseur ? »

52 Expression par laquelle on indique qu'on est prêt.

32. Il passa en contre-bas, la femme passa par le haut. Elle s'introduisit dans le buisson et se transforma en buffle.
33. Ryangombe excita les chiens qui entrèrent dans le buisson. Ils tombèrent sur le buffle. Chaque chien qui s'en approchait se faisait encorner et était tué. Tous les chiens y passèrent.
34. Ryangombe, s'apercevant que les chiens ne se faisaient plus entendre, entra dans le buisson. Les cadavres des chiens gisaient à côté du buffle qui feignait d'être mort.
35. Il donna un coup de lance au buffle. Celui-ci se leva, lui donna un coup de corne à l'aine, le secoua et le projeta dans les branches d'une érythrine.
36. Il poussa de grands cris et tous ses gens se réunirent près de cet arbre.
37. Ryangombe dit : « Je meurs. Je suis tué par un buffle. Désormais, que partout au Rwanda on m'invoque en m'incarnant, et que pour cela, on se mette sous une érythrine. Désormais, cet arbre ne s'appelle plus "érythrine", mais "arbre protecteur" ».
38. Il poursuivit : « Allez vite dire à ma mère de se dépêcher pour me rejoindre dans la plaine du Bugoyi ».
39. Les gens de Ryangombe cherchèrent parmi eux celui qui allait annoncer sa mort et ne trouvèrent personne. Chacun craignait d'aller devant Nyiraryangombe. Longtemps après, Nkonjo dit : « Laissez-moi y aller ».
40. Elle partit et, arrivée à l'entrée de l'enclos de Nyiraryangombe, lui dit : « Donne-moi à manger j'ai faim, donne-moi à manger et je te dirai une nouvelle ».
41. Nyiraryangombe se dépêcha pour lui donner de quoi manger. Après avoir mangé, Nkonjo dit : « Ryangombe a été tué par un buffle ».
42. Nyiraryangombe se fâcha fort et dit : « Puisse tu mourir gourmande ; puisse-tu manger des patates et des petits pois, puisse-tu être déconsidérée par les officiants lors des séances du culte ».
43. Tous les gens de Ryangombe se suicidèrent, leurs esprits accompagnèrent celui de Ryangombe et ils se rendirent au Bugoyi. À l'endroit où ils s'étaient établis surgirent des volcans et ils entrèrent dedans.
44. Après la mort de Ryangombe, au Rwanda, sévit une maladie épidémique qui emporta les gens par milliers. Les vaches eurent les cornes enflammées, celles qui étaient en gestation ne mirent pas bas, la situation était catastrophique.
45. On fit consulter les sorts et on découvrit que le pays tenait ces malheurs des esprits de Ryangombe et de ses gens qui voulaient se venger. On trouva que pour faire disparaître l'épidémie, tout Rwandais, Mututsi, Muhutu, Mutwa, tout le monde devait rendre culte à ces esprits en imitant ce qu'ils faisaient de leur vivant. Le roi ordonna à tout le monde de rendre culte à ces esprits. Les malheurs passèrent. Dès lors, toute personne sur laquelle un malheur s'abattait en rassemblait d'autres afin de rendre culte aux esprits *Imandwa*.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE – RYANGOMBE, HÉROS ET CLÉ D’UN UNIVERS	5
Fragmentation des données ethnographiques.....	6
Interprétations ethnocentriques.....	6
Une vision du monde.....	7
Origines du <i>kubandwa</i>	8
Bibliographie.....	9
INTRODUCTION – PRÉSENTATION GÉNÉRALE DU CULTÉ	10
CHAPITRE I – L’ORIGINE DU CULTÉ	13
1. Le mythe et l’histoire	13
1.1. Les mythes <i>cwezi</i> dans l’Afrique interlacustre septentrionale.....	13
Le mythe du Bunyoro et du Toro.....	13
Le mythe du Nkole.....	14
Le mythe du Buganda.....	14
Le mythe du Buhaya.....	14
1.2. Les mythes <i>cwezi</i> dans l’Afrique interlacustre méridionale.....	15
Le mythe <i>nyamwezi</i>	15
Le mythe <i>ha</i> et <i>sumbwa</i>	15
Le mythe <i>rundi</i>	16
Le mythe rwandais.....	16
1.3. Appropriation de l’institution du culte.....	18
1.4. Émergence du culte de Ryangombe.....	19
2. Le merveilleux et le nom symbolique : traits des mythes <i>cwezi</i>	20
2.1. Le merveilleux.....	20
2.2. Le nom symbolique.....	20
3. La descente aux enfers	22
4. Comparaison des éléments communs et différents de certains mythes	22
5. L’empire des <i>Cwezi</i> : mythe ou histoire ?	24
6. Le culte rwandais de Ryangombe : un produit d’importation	26
6.1. Période de l’introduction du culte au Rwanda.....	27
6.2. Où localiser Ryangombe et son culte au Rwanda ?.....	28
6.3. Lieu de sa mort.....	28
6.4. Causes et agents de sa mort.....	28
6.5. Le culte de Ryangombe et la cour royale.....	29

CHAPITRE II – ESPRITS DU CULTE	30
1. Le panthéon	30
2. Les relations des esprits entre eux et leurs rôles respectifs	30
2.1. Description des esprits.....	31
1) Ryangombe (<i>ryáangoombe</i>).....	31
2) Binego (<i>binégo</i>).....	35
3) Ruhanga (<i>ruháanga</i>).....	38
4) Kagoro (<i>kagoro</i>).....	40
5) Nyabirungu (<i>nyabirungu</i>).....	41
6) Serwakira (<i>séerwaakira</i>).....	42
7) Nyakiro (<i>nyakiro</i>).....	43
8) Muzana / Umuzana (<i>-zaána</i>).....	44
9) Umurengetwe (<i>-reengetwe</i>).....	45
10) Bukiranzuki (<i>-kíranzúki</i>).....	45
11) Nkonjo (<i>-nkoonjó</i>).....	46
12) Nyiramurimi (<i>-rimyi</i>).....	46
13) Mugasa (<i>mugasa</i>).....	47
14) Kibungu (<i>-búungu</i>).....	48
15) Mashira (<i>mashirá</i>).....	49
16) Gihazi (<i>-házi</i>).....	49
17) Rubambo (<i>-baambo</i>).....	50
18) Ruheshi (<i>-héeshi</i>).....	50
19) Muhima (<i>-himá</i>).....	50
20) Munyoro (<i>-nyoró</i>).....	50
21) Mutwa (<i>-twá</i>).....	50
22) Rumana (<i>-máana</i>).....	51
23) Ntare (<i>-táre</i>).....	52
24) Gisiga (<i>-siiga</i>).....	52
25) Murindwa (<i>-riindwá</i>).....	52
26) Kibogo (<i>-bogó</i>).....	52
27) Urunkora (<i>-ruunkoora</i>).....	52
28) Subuteto (<i>suubutéto</i>).....	52
29-31) Nyundo (<i>nyuundo</i>) / Babinga (<i>babiingá</i>) / Nyiraryangombe (<i>nyiráryáangoombe</i>).....	52
32) Mpumuti-umucunnyi (<i>mpuumutí-umucúnnyi</i>).....	53
33-36) Nyirakajumba (<i>nyirakajuumba</i>), Gacubya (<i>gacubyá</i>), Gaju (<i>gaaju</i>), Karyango (<i>karyaango</i>).....	53
37) Nyanzige (<i>nyaanzige</i>).....	53
38) Mwungeri (<i>mwuungéri</i>).....	53
39) Buhoha (<i>buhoha</i>).....	53
40) Gacumutwe (<i>gacumutwé</i>).....	53
41) Ruboha (<i>rubohá</i>).....	53
42) Ruhende (<i>ruheende</i>).....	53
43) Nyagahemura (<i>nyagahemura</i>).....	53
44) Nyirangege (<i>nyirangege</i>).....	53

2.2. La région interlacustre et ses personnages.....	54
--	----

CHAPITRE III – ADHÉSION AU CULTE : MOTIVATIONS, BÉNÉFICES ESCOMPTÉS ET PRAGMATISME.....57

1. Secte et religion.....	57
----------------------------------	-----------

2. Le culte de Ryangombe : rapport <i>do ut des</i>.....	57
---	-----------

2.1. Motivations qui poussent à l’adhésion au culte.....	57
--	----

2.2. Bienfaits secondaires de l’initiation au culte.....	59
--	----

2.3. Qu’en est-il du culte et de l’au-delà ?.....	60
---	----

3. Pragmatisme et sagesse populaire face au culte.....	61
---	-----------

CHAPITRE IV – INTERDITS RELATIFS AUX CULTES DERYANGOMBE.....65

1. L’interdit en général.....	65
--------------------------------------	-----------

2. Les interdits dans le culte.....	67
--	-----------

2.1. Interdits généraux.....	67
------------------------------	----

2.2. Interdits spéciaux (observés lors de la célébration du culte).....	68
---	----

CHAPITRE V – ASPECTS SACRAMENTEL ET FESTIF DES RITUELS.....70

1. Brève présentation des rituels.....	70
---	-----------

1.1. Les six rituels généraux.....	70
------------------------------------	----

L’initiation.....	70
-------------------	----

Les agapes.....	71
-----------------	----

La confirmation.....	71
----------------------	----

La formulation des vœux.....	72
------------------------------	----

L’accomplissement des vœux.....	72
---------------------------------	----

La quête.....	72
---------------	----

1.2. Rituels annexes.....	73
---------------------------	----

Le sacrifice volontaire d’un bovin.....	73
---	----

Le rituel des prémices (<i>umuganura</i> [- <i>gánurá</i>]).....	75
--	----

La pénitence (rituel aux occurrences rares).....	76
--	----

L’annonce du décès d’un adepte aux esprits du culte.....	76
--	----

Rituel d’invocation de Serwakira.....	76
---------------------------------------	----

Offrandes aux esprits familiaux des adeptes.....	77
--	----

Rituel relatif à la médication des malades par les guérisseurs.....	77
---	----

CHAPITRE VI – RITES ET LITURGIE.....79

1. Les conducteurs des rites.....	79
--	-----------

1.1. Le devin.....	79
--------------------	----

1.2. Le parrain.....	79
----------------------	----

1.3. Le ritualiste purificateur (ou/et protecteur).....	80
---	----

1.4. L'ordonnateur des rites.....	82
1.5. Les officiants.....	82
1.6. Le chef rituel de la famille.....	82
2. Les objets du culte.....	83
2.1. La jarre de Ryangombe.....	83
2.2. Le breuvage <i>ubwahuro</i>	83
2.3. Le momordique.....	84
2.4. L'érythrine.....	84
2.5. L'aspersoir.....	84
La gerbe de plantes bénéfiques : aspersoir de permanence ou du siège.....	85
La gerbe de plantes maléfiques : aspersoir d'éloignement.....	89
2.6. L'habillement et les ornements du culte.....	89
2.7. Aliments et boissons.....	89
Aliments.....	89
Boissons.....	89
3. Description des rites.....	90
3.1. Rites généraux.....	90
La métamorphose.....	90
Culte rendu aux esprits familiaux (culte des ancêtres).....	92
L'aspersion.....	93
Honneurs à l'esprit auquel on est consacré.....	93
Trôner pour quelqu'un.....	93
Honneurs à l'arbre sacré.....	94
Acte sexuel rituel.....	97
3.2. Rites spéciaux.....	98
Dans le rituel de l'initiation.....	98
Dans le rituel des agapes.....	103
Dans le rituel de la Confirmation.....	115
Dans l'accomplissement d'un vœu.....	115
Dans le rituel de l'annonce aux esprits <i>Imandwa</i> du décès d'un adepte.....	123
CHAPITRE VII – LE CULTE DE RYANGOMBE DANS LE CONTEXTE CULTUREL RÉGIONAL.....	128
1. Le culte des esprits familiaux (ou culte des ancêtres) <i>ugutereker</i>a.....	129
1.1. Généralités.....	129
1.2. Les fêtes parentales.....	131
Au niveau du lignage (<i>umuryango</i>).....	131
Au niveau de la cour royale <i>nyiginya</i>	132
2. Le culte de Nyabingi (<i>nyabiingi</i>).....	133
3. La notion d'<i>Imana</i> (<i>-imána</i>).....	136

4. Le christianisme	138
BIBLIOGRAPHIE	142
ANNEXE I – LES NOMS ET LEUR SIGNIFICATION DANS LE CULTE DES <i>IMANDWA</i>	145
ANNEXE II – ASPECTS LITTÉRAIRES DES TEXTES DU CULTE	161
ANNEXE III – LA LANGUE DES <i>IMANDWA</i>	176
ANNEXE IV – GLOSSAIRE DE TERMES SANS ÉQUIVALENTS DIRECTS FRANÇAIS	204
ANNEXE V – QUELQUES VERSIONS DU MYTHE DES <i>IMANDWA</i>	216