

BANYARWANDA ET BARUNDI

TOME III (*)
RELIGION ET MAGIE

PAR

R. BOURGEOIS

COMMISSAIRE DE DISTRICT ASSISTANT

(*) Le tome II a paru dans la collection in-8° des *Mémoires de l'I. R. C. B.*, Sect. Sc. mor. et pol., tome XXXV (1954), sous le titre « Banyarwanda et Barundi, Tome II. La Coutume ». Le tome I sera publié ultérieurement et portera sur l'ethnographie.

BANYARWANDA

ET

BARUNDI

TOME III (*)

RELIGION ET MAGIE

PAR

Mémoire présenté à la séance du 17 mai 1954.

Rapporteurs : M. N. DE CLEENE et le R. P. J. VAN WING.

(*) Le tome I a paru dans la collection in-8° des Mémoires de l'I. R. C. B.,
Sect. Sc. nat. et pol., tome XXXV (1954), sous le titre « Banyarwanda
et Barundi, Tome II. La Coutume ». Le tome I sera publié ultérieurement et
portera sur l'éthnographie.

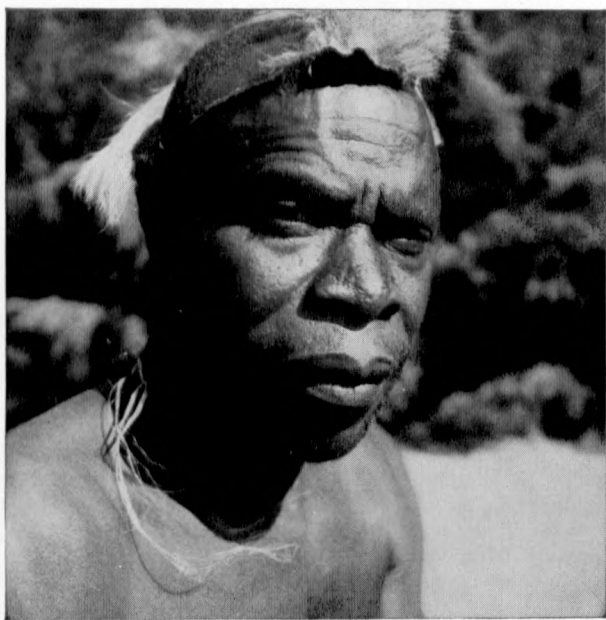


FIG. 1. — DEVIN UMUPFUMU.

Photo de l'auteur.

BANYARWANDA ET BARUNDI

TOME III. Religion et magie.

CHAPITRE I

Croyances et pratiques religieuses et pseudo-religieuses

1. Trois aspects de la mentalité primitive.

A. Aspect collectif.

Tous les hommes faisant partie d'une même famille, quelle que soit l'étendue de celle-ci, possèdent, par la voie du sang d'un ancêtre commun, une même substance sociale ; et, parce que ainsi faits d'une même matière, on leur attribue une solidarité, des buts communs et un sens de la propriété commune. En principe, seuls les objets auxquels on transmet sa personnalité en les touchant sont susceptibles d'appropriation personnelle. Dès lors, l'étranger est suspect et il ne pourra réellement entrer dans le groupe social envisagé qu'après avoir pratiqué l'échange du sang. La confusion des sangs opère l'identité de la matière sociale et les donateurs seront considérés comme frères durant toute leur vie.

Cette communauté de substance sociale, réelle ou acquise, entraîne celle de la responsabilité collective : la famille entière sera dans l'obligation de se cotiser afin de payer les amendes et les dommages-intérêts incombant à l'un de ses membres. Même responsabilité

collective à l'égard de la culpabilité proprement dite : lorsqu'un homme avait été tué, ce n'était pas le meurtrier qui était nécessairement puni, mais l'un de son sang : toute la famille du coupable était responsable de toutes les conséquences du délit vis-à-vis des membres de la famille de la victime.

Cette solidarité ne s'étend pas seulement aux membres actuels du clan ; en outre, à travers le temps, elle englobe toutes les générations qui en sont issues. Les enfants sont responsables des crimes commis par leur père, selon les paroles bibliques (*Exode*, XX, 5) « les fautes des pères retomberont sur les enfants ». Noé maudit non point CHAM pour l'outrage qu'il a commis, mais son petit-fils CANAAN (*Gen.*, IX, 27).

Au Ruanda-Urundi, puisque la famille du mari a participé à la constitution des gages matrimoniaux, père et frères du mari auront des droits sur la femme ; l'enfant à naître de leurs œuvres éventuelles sera considéré comme parfaitement légitime et portera en conséquence le nom du clan paternel.

Au Ruanda-Urundi, la communauté sociale entraîna à l'origine également celle de la terre. Chez les Bahutu du Ruanda, c'était le régime clanique du *bukonde* : propriété collective d'une grande superficie de terre relevant, à titre exclusif, d'un clan déterminé. Arrivèrent les Batutsi qui renforcèrent cette conception à leur profit : toutes les terres, tant de pacage que de culture, furent censées appartenir au mwami qui, pour les premières, instaura le régime du chef des pâturages *umutware w'umukenke* et pour les secondes *umutware w'ubutaka* : chef de la terre arable, relevant tous deux de son obédience.

Les Batutsi lotirent le pays au fur et à mesure des demandes introduites par les agriculteurs bahutu qui ne reçurent le terrain qu'en usufruit héréditaire (*isambo*) ou en simples locations à temps.

En aucun cas, le Muhutu ne devenait propriétaire de sa parcelle ; venait-il à mourir, à disparaître ou à s'absenter durant plusieurs années, son usufruit rentrait dans le domaine national sous le nom d'*inkungu*, et le chef pouvait à nouveau en disposer en faveur de l'un ou l'autre requérant.

En ce qui concerne le gros bétail, et spécialement celui de la clientèle, toute sa propriété revenait en définitive au mwami.

Au point de vue moral et intellectuel, même collectivisme dans la façon de penser : l'individu n'a pas de croyances personnelles, c'est la coutume qui est maîtresse. On doit croire ce que croyaient les ancêtres. Une conviction est suffisamment justifiée quand il est démontré que l'ensemble de la société y adhère ; et l'idée ne serait même pas venue au primitif, avant l'arrivée des Européens, d'adopter des convictions ou d'exécuter des rites qui n'étaient pas ceux du groupe dont il faisait partie.

Le primitif ne réfléchit pas comme nous le ferions : il ne se fait pas une conviction raisonnée des choses et des phénomènes ; il regarde autour de lui pour connaître la tradition et la coutume à laquelle il est obligatoire qu'il se soumette.

B.

Aspect matérialiste.

Chez un peuple païen qui n'avait aucune conception d'un au-delà meilleur dans lequel, après la mort, l'âme des justes sera récompensée, et celle des mauvais punie, il était fatal que toute l'attention se concentrât autour de la vie matérielle, en vue d'en assurer sa réalisation, son épanouissement, sa jouissance, son accroissement, d'une part ; et d'autre part, d'en écarter tout ce qui, de près ou de loin, pourrait lui causer la mort, voire simplement l'affaiblir.

En conséquence, les rituels de l'indigène et ses interdits seront centrés autour de ces deux objectifs :

- 1) Renforcer la vie et en assurer la pérennité par une descendance aussi nombreuse que possible ;
- 2) Éviter tout ce qui pourrait l'amoinrir, la brider, la faire disparaître.

Rites et tabous seront l'expression même du matérialisme qui caractérise la vie du primitif lequel, logique avec lui-même, en arrive à des pratiques d'un terre à terre extraordinaire.

Et puisque la jouissance de la vie dans toute sa force, dans toute sa plénitude constitue le but recherché par le primitif, il le trouvera surtout dans le mariage qui aura la procréation pour mobile essentiel. Dès lors, point de mariage pour ceux qui ne sont pas suffisamment doués de force vitale : il n'y a pas place pour les syphilitiques, les tuberculeux, les aliénés, les lépreux, pour les impuissants temporaires ou définitifs, pour les femmes n'ayant pas de seins et pour celles qui sont stériles. Eu égard au déclin qu'entraîne la consanguinité, il n'y aura pas place pour des mariages entre proches parents, d'où la loi de l'exogamie que certains auteurs ont tenté d'expliquer par le totémisme qui n'est en soi que le sceau indiquant l'identité de sang familial.

Aussi les Bantous, nous dit le Père TEMPELS, parlent, agissent, vivent comme si pour eux les êtres étaient des forces. La force n'est pas pour eux une réalité adventice accidentelle ; la force est même plus qu'un attribut nécessaire de l'être : la force c'est l'être, l'être c'est la force ⁽¹⁾. Au Ruanda, l'envoûteur déclare dans sa malédiction : *Si bishyimbo byawe nshaka, n'amagara yawe* = ce ne sont pas tes haricots que je veux, ce sont tes forces, s.-e. ⁽²⁾ ta vie.

⁽¹⁾ R. P. TEMPELS, Philosophie bantoue (Élisabethville, 1945, p. 32).

⁽²⁾ s.-e. = sous-entendu.

Au Ruanda-Urundi, la faiblesse est envisagée comme une atteinte profonde à la vitalité, et son degré d'acuité plus ou moins prononcé sera considéré comme un début de mort. L'indigène battu, ligoté ou malade, déclarera : « *ndapfuye* : je meurs ». D'où le manque total de pitié envers les faibles qui n'engendrent que mépris ou sarcasmes, et l'empressement avec lequel on se débarrasse des morts, à tel point qu'il arrive souvent qu'on les enterre vivants ⁽¹⁾. Il ne viendrait à personne l'idée de constater si le cœur bat encore ou si l'artère révèle des pulsations.

Bien plus, il arrive qu'on abrège la vie (*gusonga*) des agonisants soit en les gavant de lait, en leur obturant le nez et la bouche, soit par tout autre moyen.

Cette coutume était pratiquée également lors d'un duel, d'une lutte, où l'un des combattants était gravement blessé : on l'achevait d'un coup de lance.

Le rire chez l'indigène a pour cause certains éléments différents dans leur essence de ceux qui le provoquent chez l'Européen lequel s'esclaffe devant des choses burlesques, des jeux de mots inattendus et qui au contraire, eu égard au degré plus ou moins élevé de son éducation, s'apitoie devant tout ce qui est faible et malheureux. Pour l'indigène, toute diminution apparente de la vitalité engendre l'hilarité : il rit du faible, de l'affamé, du fou, du paralytique, du ligoté, de celui qui tombe ; il rit à l'annonce de la mort d'un ami ; il pousse des cris de jubilation *impundu* lorsqu'un homme est foudroyé. De même l'indigène rira de sa propre faiblesse : après un danger couru, une maladie, un mensonge, une absence au travail, un adultère ; l'on pourrait dire, si l'on pouvait lui prêter ce sentiment, qu'il rit de honte.

Pitié, charité, compassion pour les faibles, hormis la loi d'asile, sont autant de notions quasi inconnues de l'indi-

(1) R. P. DUFAYS, Les enchaînés au Kinyaga (Paris, 1938, pp. 180-181).

gène primitif dont la nature fruste ne s'incline que devant la supériorité matérialisée par la force physique, l'apparat et la richesse des biens.

La façon de penser du primitif est matérialiste ; il établit des connexions là où il n'en existe pas. Il conclut de la similitude à l'identité, il ignore la perception de ce que nous appelons le merveilleux et n'établit guère de distinction entre ce qui est naturel et ce qui ne l'est pas. En conséquence, pour le primitif, des éléments simplement semblables, ou doués dans leur essence de qualités spécifiques semblables, auront à ses yeux une valeur identique. Voici quelques-unes des conceptions matérialistes que l'on rencontre dans la civilisation des indigènes du Ruanda-Urundi :

Les relations sociales se créent et se renouvellent par des rites matériels ;

Les esprits des défunts sont censés pourvus de besoins matériels ;

Les vices et les vertus s'acquièrent et se perdent d'une manière matérielle ;

Par suite du contact direct ou indirect, la personnalité, les vertus, les vices et la mort demeurent au contact des matières et des êtres qui les ont touchés ou environnés ;

La partie d'un corps vaut pour le tout ;

Le semblable vaut, provoque et attire le semblable ;

Le nom est un élément matériel faisant partie intégrante de la personne de son titulaire ; cette règle a pour corollaire la toute-puissance de la parole, des bruits, du chant et de la musique ;

L'idée et la volonté deviennent des réalités matérielles grâce à la parole et aux gestes qui les extériorisent ; cette loi a pour champ d'application les innombrables rites mimétiques, les chants et la danse.

Notons que les représentations graphiques et sculptu-

rales étaient inconnues du Ruanda-Urundi précolonial ;

La vue est douée de puissance matérielle ;

Le primitif croit que des éléments matériels nuisibles aux êtres vivants le sont également aux esprits, d'où l'emploi, à des fins magiques, de pointes, d'armes, d'odeurs et de goûts nauséabonds, de couleurs dangereuses, de roches, de perles et de coquillages, de ligatures de vie formant pièges, d'animaux et de plantes à caractères magiques spécifiques. A l'opposé, le primitif croit aux vertus bénéfiques de certains objets comportant un caractère interne de force comme les métaux et certaines roches, ou de pureté : eau, feu, couleurs blanches et jaunes, purges. Nous nous trouvons ici au point de départ de toute la magie qui prétend produire à l'aide de moyens matériels des effets contraires aux lois naturelles.

C. Aspect magico-mystique.

Parmi les structures psychologiques traditionnelles caractéristiques de l'indigène du Ruanda-Urundi, nous devons encore mettre en évidence l'aspect magico-mystique.

Dans la magie, qu'elle soit blanche ou noire, l'homme prend un aspect actif ; il s'imagine, eu égard à la conception de la toute-puissance de l'idée, de la parole et du geste, qu'il est capable d'imprimer une certaine direction non seulement à son destin, mais encore à celui d'autrui et aux événements de la nature tels que la course du soleil, la chute des pluies, l'extermination des insectes déprédateurs, la fécondité du bétail et des champs, etc. L'indigène croit qu'il lui suffit de réaliser un phénomène en apparence semblable pour provoquer la réalisation du phénomène désiré. Pour l'homme magique, l'univers est un objet qu'il entend soumettre à sa volonté. Il croit à la puissance propre de certains objets matériels présentant des qualités bénéfiques, ce sont les

amulettes ; il réalise des complexes magiques bénéfiques pour lui et maléfiques pour ses ennemis, complexes dans lesquels il incorpore sa volonté selon un rituel déterminé, ce sont les charmes et les talismans.

Contrairement à l'homme magique, l'homme mystique est en quelque sorte passif, il cherche à s'incorporer dans le cours de la nature, dans le développement des événements cosmiques et il s'incline devant la toute-puissance des esprits supraterrrestres qu'il essaie, par les offrandes et par la prière, de se rendre favorables. Que des pratiques d'ordre magique aient été introduites dans le culte mystique afin de tenter la contrainte favorable des esprits, cela n'a en soi rien d'étonnant. Il n'en demeure pas moins que magie et mysticisme constituent deux domaines entièrement différents. Alors que dans la magie, on est certain d'atteindre le but envisagé si tout le rituel mis en œuvre a été scrupuleusement observé, dans le mysticisme au contraire, le culte aboutit à la soumission déclarée de la volonté humaine aux volontés des esprits. Ainsi, dans les rites de la grossesse au Ruan-da-Urundi, le père et la mère mus par une pensée d'ordre magique, porteront des amulettes, des talismans, accompliront et s'abstiendront d'autres actes qualifiés tabous ; tandis que cédant à leur mysticisme, ils déposeront dans un coin de la hutte de l'eau pour Dieu = IMANA afin qu'il accorde la conception désirée, ils imploreront les mânes des ancêtres de leur être favorables, et au besoin la divinité RYANGOMBE (KIRANGA) d'éloigner d'eux les causes de stérilité et d'avortement.

Il faut classer dans le monde mystique non seulement la croyance à Dieu = IMANA, aux esprits des ancêtres défunts, aux esprits divinisés, mais encore aux forces cosmiques mystérieuses : la foudre, la pluie, la grêle, le soleil, la lune qui divise l'année en mois et en saisons déclenchant le rythme régulier des semailles et des récoltes, l'alternance du jour et de la nuit ; et enfin tous

les éléments humains soumis à un cycle immuable et inexplicable : la naissance, la mort, la durée de la grossesse, la menstruation, la puberté, etc... Dans cette expérience mystique où la nature et l'homme apparaissent sur un plan inégal, s'exprime un abandon beaucoup plus grand que dans le style magique. Dans ce monde mystique, l'homme ressent chaque événement particulier comme faisant partie d'un cycle perpétuel envers lequel son libre arbitre ne prendra plus qu'une place très limitée. C'est dans l'expérience mystique que va apparaître le prêtre responsable de la bonne liaison entre les humains et les esprits surnaturels, comme dans les cultes rendus au Ruanda-Urundi à Ryangombe, Kiranga, Binego, Mukasa, Nyamukozi, Nyabingi, etc...

Parmi les idées religieuses des Banyarwanda et des Barundi, nous relèverons en premier lieu la croyance à Dieu = IMANA, Être suprême, incréé, créateur de l'univers et de toute vie.

L'indigène manifeste la conviction que la terre est non seulement peuplée d'êtres visibles dont la volonté peut être bénéfique ou maléfique pour lui, mais encore d'êtres invisibles que nous qualifierons d'esprits, ayant les mêmes appétits que les humains et les mêmes pouvoirs, mais pouvoirs tellement plus puissants qu'un culte d'apaisement comportant des offrandes et des prières leur est rendu.

Parmi ces esprits, citons en tout premier lieu les mânes des ancêtres qui durant plusieurs générations continuent, croit-on, à se préoccuper de la destinée de leurs descendants. Il faut adopter un comportement de vie qui ne choque pas les ancêtres en observant les impératifs traditionnels qu'eux-mêmes ont observés, en s'astreignant aux tabous qui étaient les leurs, en vivant selon un conservatisme rigoureux dans le même genre de vie matérielle et spirituelle qu'ils connurent ici-bas. Cette ligne de conduite traditionaliste est impérieusement

dictée par la crainte que l'on a de mécontenter les mânes des ancêtres, mécontentement qui se matérialiserait par différentes punitions infligées aux vivants et à leurs biens... A côté de ce culte existe la croyance aux revenants, apparaissant même sous forme animale. Au-dessus du culte des ancêtres, mais dérivant d'une conception religieuse identique, nous trouverons un culte aux divinités locales se composant de héros nationaux ou étrangers, légendaires ou réels, des types représentatifs de l'espèce humaine et même d'animaux anthropomorphisés.

Que demande-t-on à ces divinités ? La même chose qu'aux mânes des ancêtres. La différence réside dans le fait que le culte y est plus souvent public et qu'il aboutit à la constitution de sectes religieuses hiérarchisées, semi-secrètes, présidées par des médiums.

Les Banyarwanda et les Barundi croient encore à une pseudo-métempsycose ou plus exactement à la métamorphose de l'être en animal après la mort, et enfin l'on retrouve un résidu de totémisme ; mais il ne s'agit pas là de phénomènes religieux à proprement parler. Les interdits ou tabous imprègnent toute la vie indigène.

2. Imana, l'Être suprême.

Selon FESTUS, dans un texte sans doute emprunté au Livre des Pontifes, *religiones stramenta erant* : les religions étaient des nœuds de paille, des tabous, et sans doute aussi des nœuds de paille avec lesquels étaient nouées les pièces du *Pons Supplicius*, c'est-à-dire le Pont que les Pontifes devaient entretenir sur le Tibre. *Religio* se rattache à la même racine que *religare* : relier ⁽¹⁾.

Subjectivement, la religion est l'idée et le sentiment d'une dépendance à l'égard d'une ou de plusieurs

(1) MAUSS, Manuel d'ethnographie (Payot, 1947, p. 148).

puissances personnelles supraterrrestres avec lesquelles on prétend entrer en relations. Objectivement, c'est l'ensemble des actes extérieurs dans lesquels s'exprime la religion subjective et par lesquels elle se manifeste : prière, sacrifices, sacrements, liturgie, ascèse, prescriptions morales ⁽¹⁾.

La religion rattache l'homme au monde surnaturel ; de plus, il n'y a pas de religion sans culte, car elle proclame certains préceptes. Elle dicte un code de choses défendues. Elle légifère sur la sanction des actes et le rachat des fautes. Elle rattache ses propres sanctions à celles de l'autorité supérieure, éternelle, divine, au nom de qui elle parle ⁽²⁾. Dans le même sens, la religion c'est l'ensemble des croyances et des pratiques par lesquelles l'homme reconnaît le monde surnaturel, s'acquitte envers lui de ses devoirs et lui demande son assistance ; les croyances, les pratiques superstitieuses, les charmes, les maléfices ne sont pas de la religion, mais de la magie ⁽³⁾.

Le rappel de ces définitions de la religion était indispensable avant d'aborder l'étude des phénomènes religieux chez les indigènes primitifs du Ruanda-Urundi. A proprement parler, il n'existe pas de religion reliant ces primitifs à un être supérieur, en dehors des religions chrétienne et islamique d'introduction toute récente.

Hormis une prescience de Dieu = IMANA, nous ne trouverons au Ruanda-Urundi que le culte païen des ancêtres, ainsi que celui des esprits divinisés, et enfin la magie.

Le Munyarwanda et le Murundi croient en un Être suprême, créateur et ordonnateur de toutes choses ; ils lui donnent le nom d'IMANA.

ASIRELLI a cru pouvoir identifier ce nom avec celui de MANA de Mélanésie et de Polynésie. Si l'on considère

(1) R. P. W. SCHMIDT, *Origine et évolution de la religion* (Grasset, 1931, p. 12).

(2) R. P. BRIAULT, *Polythéisme et fétichisme* (Bloud, 1929, p. 80).

(3) Mgr ROY, *La religion des primitifs* (Beauchesnes, 1925, p. 49).

que le « I » n'est qu'un préfixe, il y a identité de nom et en outre similitude de sens : le MANA océanien est la force sacrée, obscure, mystérieuse, dominant les manifestations les plus variées de la vie universelle. D'autre part, le R. P. JOHANSEN (*Die Gottesvorstellung eines Bantusvolkes*, dans *Miss. Zeit.*, 1923) démontra d'une façon assez précise qu'IMANA n'est associé à aucun mythe, ni solaire, ni lunaire, ni lié à un culte des morts des ancêtres ⁽¹⁾.

Pour MAUSS, la notion de MANA apparaît tout à fait universelle. C'est CODRINGTON qui a signalé l'existence de la notion de MANA chez les Mélanésien de l'Ile Banks. MANA y veut dire autorité, en même temps que chose spirituelle ; est *mana* l'objet ou l'esprit qui exerce un pouvoir sur l'individu ⁽²⁾.

De même, le chanoine DE LACGER a établi un rapprochement entre l'IMANA du Ruanda et le MANA mélanésien ; il a même conclu qu'il n'était pas un mot de la langue des Grands Lacs ⁽³⁾.

Nous croyons, au contraire, qu'IMANA est bien un vocable purement local dérivé du verbe « *Kumenya* » : savoir, connaître ⁽⁴⁾, et notre affirmation se renforce par le fait que Dieu est appelé KAMANYA (celui qui sait tout) chez les Babende du *Tanganyika Territory* ⁽⁵⁾.

ASIRELLI abonde dans le même sens en disant : serait-ce beaucoup errer que de faire remonter ce mot *mana* à une racine *man*, *men* : qui signifie : savoir, penser, répandue en Afrique et en Asie ⁽⁶⁾. Notons que cette racine se retrouve également en latin et en français dans le mot *mânes*, dans l'adjectif *immanent* : qui existe, réside, agit par soi-même. Aux îles Samoa, « *manao* »

(1) O. ASIRELLI, *L'Afrique polyglotte* (Payot, p. 206).

(2) MAUSS, *Manuel d'ethnographie* (Payot, Paris, 1947, p. 168).

(3) DE LACGER, *Ruanda I* (Namur, 1940, p. 173).

(4) R. P. HUREL, *Dictionnaire kinyarwanda-français* (Kabgayi, 1926, p. 363).

(5) Mgr LECHAPTOIS, *Aux rives du Tanganyika* (Alger, 1932, p. 167).

(6) O. ASIRELLI, *op. cit.*, p. 207.

signifie « vouloir », « *manatu* » veut dire « penser, se souvenir ». En Afrique centrale, chez les Nandi, « *iman* » signifie « vérité », chez les Wasandwi, on invoque Dieu en disant : « *Warangwe amana* » : « Dieu le sait ».

Comme le fait très bien remarquer ASIRELLI, avec IMANA, nous avons rejoint un terme qui paraît représenter une des grandes phases, sinon la dernière, de la religiosité africaine. Il est un des points d'aboutissement de la croyance au Dieu céleste, de ce monothéisme primordial, hors d'état de sortir de la sphère du mythe pour arriver à celui du pur concept et de l'idée pure de la divinité, sans que cela toutefois interdise de penser que l'homme primitif n'y puisse accéder (voir LANG, le R. P. SCHMIDT). Toutefois, il s'agit d'un monothéisme sans temples ni autels, ni sacerdoce.

Le chanoine DE LACGER ⁽¹⁾ nous a fourni une remarquable étude sur l'IMANA du Ruanda. Le R. P. ZUURE ⁽²⁾ a, de son côté, publié une étude approfondie sur la même matière. Le chanoine DE LACGER signale que l'un des synonymes d'IMANA est GIHANGA. Il nous semble évident que l'on se trouve cette fois en présence d'un terme non autochtone, mais introduit par les Batutsi-Bahima qui, au Bunyoro (Uganda) et au lac Victoria désignent Dieu sous le nom de RUHANGA ou de NYAMUHANGA ⁽³⁾. *Gi-* est un préfixe augmentatif. GIHANGA est également le nom d'un mwami mythique du Ruanda. RUHANGA signifie le créateur, il dérive du verbe *guhanga* : faire apparaître, susciter, créer. Nous y reviendrons.

Le nom d'IMANA est parfois remplacé par celui de RULEMA, KALEMA, MUREMA, autant de formes dérivées du verbe *kulema* signifiant créer, produire.

Pour l'indigène, IMANA est partout : *Ntaho Imana*

⁽¹⁾ DE LACGER, Ruanda ancien (Namur, 1940, p. 142).

⁽²⁾ R. P. ZUURE, Croyances et pratiques religieuses des Barundi (Essorial, Bruxelles, 1929).

⁽³⁾ Mgr GORJU, Entre le Victoria, l'Albert et l'Édouard (Marseille, 1920, p. 176).

itari : il n'y a pas d'endroit où IMANA ne soit. Il est donc universel et omniprésent.

L'indigène croit en la providence d'IMANA, cette croyance se retrouve inscrite dans certains noms qu'il donne à ses enfants : HARORIMANA : IMANA voit (l'avenir) — BIZIMANA : IMANA sait (toutes choses) — HAVUGIMANA : IMANA prédit — BYIMANA, CYIMANA, BIGIRIMANA, KAMANA : (l'enfant est une petite chose) de Dieu — NYIRIMANA : rétentrice d'IMANA — NGENDAHIMANA : IMANA avec nous — NYIRANTEZIMANA : IMANA y pourvoira.

IMANA est censé venir en aide aux devins-guérisseurs. Selon le proverbe : *Haragura Imana, hakiza Imana, ariko, abapfumu bakayijasha*, c'est Imana qui agit, qui éclaire, les devins guérisseurs ne sont en cela que ses instruments.

Les Barundi disent d'IMANA : *Itanga vyinshi, nitanga rimwe* : Il offre beaucoup, il n'offre point qu'une fois.

Il donne la fertilité aux champs, les veaux aux vaches et les enfants aux femmes. A cette fin, celles-ci déposent un peu d'eau dans une cruche qui doit demeurer constamment dans la hutte : c'est l'eau d'IMANA.

IMANA est infiniment bon, rien de mauvais ne peut arriver par lui. Si un malheur survient, c'est qu'IMANA s'est retiré. Les indigènes ont une confiance illimitée en sa générosité et ils l'ont inscrite dans leurs proverbes qui datent tous d'avant la pénétration européenne.

Ugende, Imana izagusohoze, izakuzane : Pars, IMANA sera ton étoile et te conduira (au terme de ton voyage).

Iyo, mbona Imana : Dieu me garde.

Imanga y' Imana iruta ikigarama c'ijisho : Mieux vaut courir au précipice avec IMANA que marcher en plaine sans lui.

Ntawuha icyo Imana itamuhaye : On ne peut posséder que ce qu'il plaît à IMANA de donner.

Kumana : Adieu.

Le nom d'IMANA n'est jamais blasphémé.

Et, puisqu'IMANA est créateur, qu'il est bon et providentiel, son nom sera donné, par extension à des personnes, des objets, des arbres, des animaux dont on attend un pouvoir bénéfique, pacifique ou créateur, comme s'ils étaient la représentation ou l'incarnation d'IMANA.

Sont IMANA : le Mwami, certains Européens généreux, les faiseurs de pluie et les bénisseurs de cultures. Sont IMANA le taureau étalon d'un troupeau de vaches, le mouton blanc *Nyirabuhoro*, insigne de la paix divine.

Sont IMANA ou *amamana* les animaux : taurillons, béliers, poussins destinés à la divination par la consultation des entrailles ; par extension, seront IMANA ces entrailles mêmes, si elles se révèlent d'augure favorable et tout spécialement le nodule de graisse blanche, trouvé bien en place sur un repli du mésentère par le sacrificateur : c'est le « MANA blanc » ou *Imana yeze*. Celui-ci sera recueilli et déposé dans la hutte ou porté au cou en qualité de charme IMANA. Parfois il était enterré à l'endroit propice à la construction d'une hutte, plus tard lorsque les ficus formant l'enceinte avaient pris racine et s'élevaient majestueusement vers le ciel, ils prenaient également le nom d'IMANA.

Sont IMANA le tambour *Karinga*, enseigne de la monarchie, IMANA les charmes en fer *Nyarushara* sur lesquels le Mwami s'endormait le soir ; IMANA, le taurillon et le bélier qui tiraient de la fosse le Mwami et sa mère lors de la cérémonie annuelle de l'expiation nationale.

Par extension toujours, il existe une apostrophe : *Imana mbi* signifiant littéralement « le mauvais Dieu » ; en fait, il faut y voir tout simplement l'expression du mauvais sort, de la déveine qui frappe quelqu'un ou des présages maléfiques qui s'annoncent. Cette locution ne signifie nullement qu'il existe un second Dieu.

Existe-t-il un culte à IMANA ?

Comme nous l'avons déjà dit, il n'existe aucun culte public organisé, ni temples, ni autels, ni sacerdoce en faveur d'IMANA.

Notons toutefois que le repos dominical était observé par la population tous les cinq jours et que cette journée était intitulée : *icyumweru cya Gihanga* : le jour blanc (faste) de GIHANGA (synonyme d'IMANA).

Au point de vue individuel, il existe certains rites tels que celui de placer de l'eau pour IMANA dans les huttes afin qu'il favorise les naissances. Le R. P. ARNOUX signala qu'au Mulera (Ruhengeri) : « les indigènes païens aiment se réunir presque chaque soir au fond de la hutte près du *ruhimbi* ; et là, ils adressent au créateur des prières circonstanciées qui sont la preuve d'un véritable abandon filial à IMANA » ⁽¹⁾. Le chanoine DE LACGER souligne de son côté qu'il existe incontestablement un culte intérieur, spirituel et individuel à IMANA ⁽²⁾ ; son nom est constamment sur toutes les lèvres, mais également dans le cœur des indigènes dont la prière toutefois ne va pas au-delà d'une invocation, d'une exclamation. On la retrouve dans les noms suivants : NSENGIMANA : j'adore Dieu — NDAYISENGA : je l'adore — NDAMUTSIMANA : je salue IMANA — NSABIYUMVA : je le prie d'entendre ce que je demande, etc.

Certes, il ne faut pas exagérer la portée de ces noms et exclamations qui ne dépassent bien souvent pas en valeur nos expressions : « A la grâce de Dieu », « Bon Dieu ! », « Dieu vous bénisse ! ».

Pourquoi n'existait-il pas de culte public ni de sacrifices ⁽³⁾ en faveur d'IMANA ?

⁽¹⁾ DE LACGER, Ruanda ancien, p. 165.

⁽²⁾ *Ibidem*, p. 161.

⁽³⁾ En de rares occasions, les Bayeke du Katanga, cousins éloignés des Batutsi du Ruanda, offrent des sacrifices à Dieu en exécution d'un vœu ; ce dernier se traduit par *mana* (F. GRÉVISSE, Les Bayeke, Elisabethville, 1937, p. 18).

1) Parce que la société indigène était réellement primitive ;

2) Parce que, dans cette société, l'on n'accorde des présents qu'aux esprits vindicatifs tels que les mânes des ancêtres ou de RYANGOMBE — KIRANGA. IMANA, créateur perpétuel, infiniment bon et généreux, n'est pas craint ; en conséquence, il ne demande pas à être apaisé ;

3) Il ne semble pas qu'il faille arguer du fait qu'IMANA, nous apparaissant comme étant un pur esprit, ne se serait pas accommodé, dans la mentalité indigène, d'hommages matériels. L'on sait, au contraire, combien toute conception primitive est matérialiste.

Il n'en demeure pas moins que la vie de l'indigène au Ruanda-Urundi est imprégnée de pensée élevée vers Dieu.

3. Conceptions cosmogoniques fondamentales.

A. Idées générales.

Les indigènes du Ruanda-Urundi professent l'idée que le grand dieu IMANA créa d'abord le pays d'en haut : le ciel où le soleil, tel l'homme, est suivi de la lune, sa femme, et des étoiles, leurs enfants. Puis il créa le pays d'en bas, la terre, où tout devint travail, misère et souffrance. Avant cette double création, seul IMANA existait, incréé. C'est au ciel qu'IMANA créa les plantes d'abord, les animaux ensuite et l'homme enfin. Les hommes vivaient au ciel près d'IMANA ; ils jouissaient, sans travail, des plantes et des animaux. Ils étaient pleinement heureux et ne connaissaient ni maladie ni souffrance. Les uns croient que les hommes ne mouraient pas au ciel, tandis que d'autres sont persuadés qu'ils y mouraient, mais qu'IMANA les ressuscitait au bout de

trois jours. L'on admet que pour créer le premier homme, IMANA façonna une statuette de glaise à laquelle il communiqua la vie en l'enduisant de sa salive génératrice *imbuto*.

C'est à IMANA que l'on devrait la division en trois races des hommes noirs qui peuplent le Ruanda-Urundi : nobles pasteurs batutsi, roturiers bahutu et pygmées batwa. Cette division raciale serait basée sur la fidélité des premiers à IMANA et sur la désobéissance des deux autres. IMANA, après avoir donné la vie aux trois frères GATUTSI, GAHUTU et GATWA, résolut de les soumettre à une épreuve afin de connaître le plus digne de commander aux autres. Il confia à chacun d'eux un pot de lait tout en recommandant de le laisser intact et de le veiller jusqu'au lendemain matin. Dès qu'il reçut le sien, le gourmand GATWA n'y tint pas, et en avala le contenu sur le champ. Quant à GAHUTU, s'il ne but pas, il s'endormit avec tant de maladresse que durant son sommeil il renversa sa cruche. Seul GATUTSI veilla jusqu'au lendemain et maintint son gage intact. IMANA voua GATWA à la malédiction, fulmina contre GAHUTU et accorda à GATUTSI la primauté sur ses frères.

IMANA soumit GATUTSI, GAHUTU et GATWA à une autre épreuve. Il les convoqua séparément et leur présenta un nouveau-né, en disant : « Tue cet enfant, et je te comblerai de richesses ». GATUTSI et GAHUTU refusèrent énergiquement de se soumettre à cette tentation criminelle. Quant à GATWA, sortant son glaive, il fendit l'enfant en deux ; IMANA s'emporta violemment contre lui : « Maudit sois-tu, tu seras considéré comme un chien par tes frères et tu te nourriras de leurs restes ». L'on sait que les Batwa remplissaient notamment les fonctions de bourreaux officiels à la Cour du mwami.

C'est à une intervention d'IMANA que l'on devrait la création du lac Tanganika et celle du lac Kivu. L'emplacement occupé par ce dernier était auparavant

une plaine herbue où paissaient de multiples troupeaux de vaches grasses. Mais à certain moment, ces troupeaux semblaient voués à l'extinction faute de géniteur. IMANA, prié par un noble pasteur mututsi, envoya un magnifique taureau sur les lieux tout en recommandant de le tenir caché dans le kraal et de ne point révéler son origine divine, faute de quoi un grand malheur s'abattrait sur les lieux afin de punir l'indiscret. Les voisins du pasteur, jaloux de voir se reproduire miraculeusement son troupeau tandis que le leur périssait, résolurent de percer le mystère en envoyant un séducteur faire parler la femme du pasteur, alors que celui-ci était parti faire sa cour au roi. Le séducteur obtint, non sans difficultés, que la femme lui révélât l'origine du taureau prolifique. A ce moment précis, des craquements sinistres se produisirent, la terre s'entrouvrit et toute la région environnante s'effondra subitement, formant un gouffre béant que les eaux, en un véritable déluge, emplirent rapidement. Rentrant chez lui, le pasteur ne put que contempler, brillant sous le ciel bleu, le magnifique lac Kivu parsemé d'îles vertes, là où quelques semaines auparavant se trouvait son foyer. Devant l'immensité de la catastrophe, il eut l'intuition de l'infidélité et de l'indiscrétion commises par sa femme, et n'eut plus que la ressource, dans son infortune, de retourner chez le roi, solliciter de sa magnanimité un nouveau troupeau qui lui fut accordé par compassion. La tradition accorde une origine divine aux *bami*.

Cette prétention à l'origine céleste de la dynastie des Banyiginya au Ruanda, avec sa répercussion en Urundi, ressort non seulement de la légende concernant la chute des premiers Batutsi au Mubari (Ruanda), mais encore de la généalogie même, purement mythique, des premiers rois.

NKUBA (litt. la foudre) ou *Umwami wo hejuru* (le roi céleste) habitait au ciel avec sa femme NYAGASANI;

ils eurent de nombreux enfants et trois d'entre eux : MUTUTSI, son frère SABIZEZE alias KIGWA ou KIMANUKA, et leur sœur NYAMPUNDU tombèrent des nuages au Mubari (Kibungu-Ruanda), à l'endroit Rweya près de la Kagera. SABIZEZE ne trouvant pas de femme mututsi dans le pays, dut épouser sa sœur NYAMPUNDU, et ils eurent un enfant MUNTU (litt. l'homme), ancêtre de la dynastie des Banyiginya, et une fille SUKIRANYA. Celle-ci fut épousée par son oncle MUTUTSI alias MWEGA (litt. la rive opposée, du fait qu'il s'installa préalablement sur l'autre rive de la Kagera, changeant le nom de son clan en *Umwega* ; par ce stragème, il levait l'interdit dû à l'inceste).

Ayant invoqué IMANA, Dieu leur envoya la vache INGIZI accompagnée du taureau RUGIZI, le mouton NYABUHO et le bélier RUGEYO, la poule INTUNDA et le coq RUTUNDA ainsi que le Mutwa MIWABARO et sa femme ; des semences et le moyen de fabriquer du fer. Notons que l'ancêtre par excellence, NKUBA, est demeuré dans les cieux. Ils trouvèrent sur place des représentants du groupe des Basinga chassés du ciel avant eux et occupés à vivre de produits naturels.

L'alignement des noms des premiers bami du Ruanda suffit, par l'étymologie même, à nous convaincre que l'on a tenté de faire croire à l'origine divine de la monarchie : NKUBA (la foudre), KIGWA (qui tombe), KIMANUKA (qui descend), KIJURU (du ciel), MUNTU (l'homme, s.-e. l'ancêtre), KOBO (par le petit trou, s.-e. du ciel), MERANO (l'origine), KAZI (la racine, s.-e. l'origine), RANDA (de *kuranda* : traîner, être sur terre). L'équation posée pourrait se traduire comme suit : l'homme-ancêtre, origine de la dynastie des Banyiginya qui se trouve ici-bas, est descendu du ciel par un petit trou, il a pour père le Dieu-tonnerre. Le fait est, qu'hormis GIHANGA (et encore ici l'on se trouve tout simplement en présence d'un leurre), on ne trouve nulle part les tombeaux de

ces premiers rois dont la liste est constamment bouleversée par les chroniqueurs.

Avec le mwami GIHANGA, on assiste en effet à une recrudescence du mythe de l'origine divine de la monarchie du Ruanda, étendu cette fois aux pays voisins. GIHANGA provient de *guhanga* : créer, susciter pour la première fois. GIHANGA (préfixe augmentatif *gi-* et *Ruhanga* ou *Nyamuhanga*) est le Dieu universel chez les Bahima de l'Uganda. Il est créateur et grand voyageur. C'est sous son règne que la vache serait apparue, d'abord domestiquée par NYIRARUCYABA, fille de GIHANGA ; ensuite celui-ci vit et s'empara d'un taureau aux cornes flottantes, RUTENDERI, sortant des eaux. GIHANGA, à l'instar de NKUBA, est considéré comme l'inventeur du feu, d'où le feu sacré que les *Biru*, gardiens attitrés des traditions, devaient entretenir à la Cour.

Au Bunyoro, sous le nom de RUHANGA, il est le créateur universel : *Kazoba Nyamuhanga ayahangire ensozi n'emigongo* = le grand soleil, celui qui a créé les montagnes et les collines ⁽¹⁾. En fait, GIHANGA c'est ATOUM-RA, le soleil, le créateur des Égyptiens. Le soleil a été l'objet d'adoration de la plupart des peuples primitifs, on le retrouve comme Être Suprême sous le nom de ISOAKO chez les Kindigas, chasseurs des steppes de l'Afrique orientale, on le retrouve avec la racine *hanga* dans Mulungu, Dieu de l'Afrique orientale, il est Dieu chez les Pares, Tavetas, Giryamas, Bantous du nord-est où il existe un mythe selon lequel le soleil est le créateur du monde ; chez les Nandis, Nilotes « *chamitiques* », on adore le soleil en qualité de Dieu suprême, ainsi que chez les autres Nilotes ; dans le cercle abyssin, HEKO, le Dieu suprême, est identifié au soleil, il en est de même chez les peuples voltaïques ⁽²⁾. Nous verrons plus loin

⁽¹⁾ R. P. GORJU, *Entre les lacs*, p. 39.

⁽²⁾ BAUMANN et WESTERMANN, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique* (Payot, Paris, pp. 48, 226, 249, 263, 249, 268, 287, 421 et 422).

que le jour férié au Ruanda-Urundi, formant cinquième jour de la semaine coutumière, s'intitulait *icyumweru cya Gihanga* = celui qui est faste de GIHANGA ; mais, est-ce que notre « dimanche » n'était pas le jour consacré, à l'origine, notamment dans la tradition islamique, au soleil ? ⁽¹⁾

On donne à GIHANGA des fils qui seraient les ancêtres éponymes de la plupart des régions environnantes : KANYARWANDA alias GAHIMA pour le Ruanda, KAGESERA alias MUGONDO pour le Bugesera, KANYAGISAKA pour le Gisaka, KANYANDORWA alias SEBUGABO pour le Ndorwa ⁽²⁾. SABUGABO, père de MUSHAMBO, aurait été le fondateur de la dynastie des Bashambo en Uganda ⁽³⁾. NGABO alias KANYABUNGO aurait créé le Bunyabungo au Kivu, GAFOMO alias GASHUBI est donné comme ancêtre éponyme pour le Bushubi, KANYABUKUNZI pour le Bukunzi (Shangugu) alors que la famille régnante était réellement *mushi* d'origine congolaise ⁽⁴⁾. En Urundi, GIHANGA est présenté comme le père du premier roi de ce pays : NTARE-RUSHATSI alias RUSHONJE-RUZOKIRA alias KANYABURUNDI, père de l'Urundi ⁽⁵⁾. Au Ruanda, MUSINDI, fils de GAHIMA-KANYARWANDA, devint l'ancêtre éponyme des Basindi, et il inaugura, dit-on, la dynastie actuelle des Banyiginya. Au Kivu, on prétend que GIHANGA longea le lac à l'ouest ; son fils KANYIRAMBI alias GAHUNDE donna naissance au clan des Bahunde (Buhavu et Kinyaga) et des Basibula (Idjwi), tandis que son autre fils KANYINDU occupa la vallée de l'Ulindi sous le nom de NALWINDI, donnant naissance aux clans des Banyindu, ancêtres des Bahinja, des Bafunda, etc. GIHANGA aurait ensuite gagné l'Urundi par le pont de pierres enjambant la Ruzizi près de Bugarama ⁽⁶⁾. On

(1) J. MARQUES-RIVIÈRE, Amulettes, talismans et pantacles (Payot, p. 126).

(2) R. P. PAGÈS, Un royaume hamite, p. 104.

(3) R. P. DELMAS, Généalogie de la noblesse du Ruanda, p. 11.

(4) G. SANDRART, Cours de droit coutumier du Ruanda, p. 115.

(5) Mgr GORJU, Face au royaume hamite du Ruanda, p. 23.

(6) R. P. VAN BULCK, Les recherches linguistiques au Congo Belge, p. 260.

donne en outre à GIHANGA la paternité des trois races Batutsi, Bahutu et Batwa, représentées comme ses fils au Ruanda sous les noms de GATUTSI, GAHUTU et GATWA ; en Uganda, ils s'intitulent GAKAMA-MVALE (le roi), GAHIMA (le pasteur) et KAYIRU (l'agriculteur).

En fait, nous nous trouvons ici en présence d'un vieux cliché qui représente les peuples, sans égard aux erreurs ethnographiques et même géographiques, comme issus d'un ancêtre commun : selon la tradition biblique, NOÉ est le père de tous les peuples, des Sémites, des Chamites, et des Européens par JAPHET. A leur tour, SEM, CHAM et JAPHET deviennent les ancêtres éponymes des quelques pays connus des écrivains bibliques. Les rapports ethnographiques et géographiques réels ou supposés nous sont présentés de père à fils, les noms des pays sont devenus ceux des ancêtres qu'on leur attribue.

Au Ruanda, l'on devrait à GIHANGA anthropomorphisé sous l'aspect d'un mwami, l'usage des tambours-enseignes, la législation sur les gages matrimoniaux, la musique de corne *usengo*, le fer et le feu.

Parmi les éléments cosmogoniques qui frappent spécialement l'attention de l'indigène au Ruanda-Urundi, signalons le ciel, *ijuru*, conçu comme l'habitable originel des premiers hommes et comme source de tous les biens. Le ciel continue d'occuper une place prépondérante dans les préoccupations naturalistes d'un peuple essentiellement cultivateur et pasteur, qu'une famine peut décimer faute de pluie à point nommé. C'est vers le ciel que les faiseurs de pluie dirigent leurs incantations et leur rituel mimétique.

La foudre *inkuba* appelée également « le roi d'en haut : *umwami wo hejuru* », occupe une place tellement importante dans les conceptions cosmogoniques des Banyarwanda et des Barundi, que nous lui réserverons un examen spécial. Il en est de même de la lune. Tout en reconnaissant la puissance du soleil, *izuba*, on le craint

plutôt à raison de la sécheresse dévastatrice qu'il répand sur le pays en temps de famine. Néanmoins lorsque les récoltes s'annoncent importantes et que la saison des pluies tarde trop à s'arrêter, on prétend retenir le soleil indispensable à la maturité en exposant en plein air la pierre à moudre *ingasire*.

L'éclipse de soleil *ubwira kabiri* (faire nuit pour la seconde fois) constitue un phénomène que l'on ne voit pas arriver sans une vive appréhension.

Quant aux autres connaissances astronomiques des indigènes, elles concernent uniquement la planète Vénus : NYAMUHIRIBONA, les étoiles filantes : *imboneranyi*, la comète : *nyakotsi* (celle à la fumée, s.-e. à la queue) ; les étoiles portent le nom d'*inyenyeri*.

Les indigènes prétendent qu'en se couchant, le soleil se rend chez MUGWAMPORO ; pendant la nuit, tandis que les gens dorment, le soleil revient à son point de départ pour réapparaître le matin suivant.

L'on prétend que connaîtront l'éternité ceux qui ont la chance de voir, de nuit, le soleil retournant d'ouest en est ; toutefois il leur est strictement interdit d'en parler, sinon ils mourraient sur-le-champ.

A l'heure actuelle, certains autochtones non instruits croient que le soleil tourne autour de la terre. Le ciel, dans leur esprit, serait soutenu par un *inkingi* (pilier de hutte) invisible aux humains. La terre n'a pas de commencement ni de fin, elle est immense, infinie, mais l'on ne professe aucune opinion quant à sa forme. Dans l'imagination populaire, la pluie et les nuages sont dus à l'intervention des faiseurs de pluie qui pratiquent leur art grâce à l'intervention de Dieu ⁽¹⁾.

L'arc-en-ciel (*umukororombya*) a la réputation d'empêcher la pluie de tomber et d'être envoyé par de mauvais faiseurs de pluie.

(1) Cf. Chapitre IV, Les magiciens, p. 236.

(2) R. P. VAN BOMME, Les recherches linguistiques au Congo Belge, p. 280.

La trombe d'eau (*isato*) qui émerge parfois des lacs, est dans l'esprit de l'indigène un python *isato* qui vit au ciel et qui tout à coup vient se désaltérer ; à la première gorgée d'eau, il retournerait au ciel la donner à sa tante NYIRASENGE qui le tient par la queue afin qu'il ne se noie pas, ensuite il revient boire à nouveau et finalement rentre de lui-même au ciel. Pour l'éloigner, les indigènes poussent des cris d'alarme *induru*.

Dans la conception autochtone, la grêle (*urubura*, *amahindu*) est un amas de petits cailloux de quartz blanc *amasarabgayi*. Au Bugoyi (Kisenyi), le fait pour les petits gardiens de bétail de déposer par terre leur pélerine *isinde* en feuilles de bananier, en dirigeant l'intérieur vers le ciel, aurait pour résultat d'attirer la grêle ; il en est de même de la houe posée de la même manière. Afin de s'en préserver, car ses conséquences peuvent être redoutables pour les cultures, on a recours à différents moyens magiques. Dans les cruches attire-pluie, on disposait des cailloux en quartz qui étaient censés la repousser. Si néanmoins la grêle tombe, on pousse des cris d'alarme *induru*. La voyant arriver, la femme se place sur le seuil de sa hutte tout en simulant le geste de traire une vache dans un pot à lait, besogne qui lui est coutumièrement interdite ; elle s' imagine que de même qu'il ne lui est pas permis de traire, Dieu ne permettra pas à la grêle de tomber. Ou bien on place à l'extérieur de la hutte une lance enduite de beurre en disant : « Comme le beurre fond, que la grêle tourne en eau ». L'on dispose encore une hache par terre, le tranchant en l'air, convaincu que la grêle n'osera pas tomber, de crainte de venir s'y couper. On peut encore : appliquer une branche d'*umuyenzi* à suc laiteux sur le sein d'un homme en disant à l'adresse de la grêle : « Disparais comme cet homme n'a pas de sein » ; jeter sur le toit d'une hutte un bambou sec en disant : « Disparais vers la forêt d'où provient ce bambou » ; prendre

une poignée de cendres et la disperser dans la direction de la pluie en disant : « Disparais comme cette cendre » ; on prétend que les houes de provenance exotique auraient le pouvoir de repousser la grêle. Si elle tombait au cours d'un jour de travail de la semaine coutumière, il fallait cesser de cultiver le lendemain en signe de deuil, faute de quoi elle aurait persisté à tomber.

Les vents (*imiyaga*) sont envoyés par Dieu IMANA.

Le tremblement de terre (*umushitsi*) constitue le signe prémonitoire de la mort prochaine du Mwami ou d'un grand chef ; précédemment on prétendait encore qu'il annonçait la mise à mort d'un de ses feudataires par le mwami.

Il ne manque pas de lieux maudits et hantés dans le pays. Il s'agit notamment des marais à feux-follets, des grottes, des lacs et de certains cours d'eau qui sont hantés, croit-on, par des fantômes : *ibihume*, *impaca*, *ibigashari* et les mânes des ancêtres *ibinyakuzimu*. Le volcan Muhabura serait occupé en permanence par l'esprit divinisé de RYANGOMBE qui y pratique ses cultures de bananier, de sorgho et de tabac, celui-ci consistant en lobélies géantes. L'indigène a pour habitude de désertier tous lieux où se produisirent des mortalités suspectes ou répétées, que ce soit parmi les humains ou dans le cheptel.

La journée était divisée selon les activités du gros bétail ; la semaine comportait quatre jours ouvrables et un jour férié, l'année était dotée de douze mois lunaires ; au Ruanda l'on introduisit, au siècle dernier, un treizième mois équivalent à notre mois de mai.

B. La foudre.

Chez de nombreux peuples, la foudre fut considérée comme une divinité. Chez les anciens Grecs, la foudre était une émanation de JUPITER. En Mésopotamie,

ADAD était le dieu des sommets et de l'orage, il avait pour arme la foudre et son animal était le taureau ⁽¹⁾. KHERIESHO (Dieu-roi de légende méroïte ; Méroé fut un royaume créé en 300 av. J. C. par les Éthiopiens au sud de la Nubie) était un dieu-foudre. Le Dahomey contemporain entretient le souvenir d'un dieu KHERIESHO (si semblable aux dieux-rois fondateurs des dynasties égyptiennes) qui est, sous le même nom, honoré chez les Ewé, Guin, Fon, Nago, Yorouba du Togo, du Dahomey et du Nigeria ⁽²⁾. Chez les pasteurs Nandi il existe également des dieux bienfaisants et malfaisants associés au tonnerre qui correspond probablement à ILAT — la divinité de la pluie — des Souk ⁽³⁾. Chez les Aniania (Afrique orientale) on croit à l'existence d'un Être suprême : MPAMBE qui signifie tonnerre en certains endroits ⁽⁴⁾.

Au Ruanda-Urundi, la foudre est également considérée comme un dieu céleste auquel on donne le nom d'*Inkuba*, substantif dérivé du verbe *kuba* : être ; la foudre est donc considérée comme une divinité incréée, qui est par elle-même. C'est l'*Umwami wo hejuru* : le Roi du ciel, qu'il ne faut pas confondre avec Dieu = IMANA. Rien d'étonnant dès lors que la monarchie mututsi du Ruanda, qui se prétend d'origine divine, ait adopté pour son premier roi mythique le nom de NKUBA, auquel succédera KIGWA (qui tombe du ciel) ; chez les Bahutu, par contre, la foudre est la représentation de l'esprit divinisé de KAGORO en Uganda, de MASHYIRA (fils du tonnerre, fils du père de l'humanité : MASHYIRA WA NKUBA WA SAMUGANDO) au Ruanda, et de SENGOGA (le rapide) en Urundi.

Quelle est l'opinion des Banyarwanda et des Barundi

(1) Dr CONTENAU, *La Magie chez les Assyriens et les Babyloniens*, p. 253.

(2) DE PEDRALS, *Manuel scientifique de l'Afrique noire*, p. 55.

(3) SELIGMAN, *Les races d'Afrique* (Payot, Paris, p. 146).

(4) *Ibidem*, p. 201.

à l'égard de cette divinité ? Pour les vivants, c'est un danger dont il faut se défier à l'aide des moyens de la magie défensive ; pour les foudroyés, elle constitue un véritable mariage sacro-saint. C'est dans ce dernier ordre d'idée que l'ex-mwami MUSINGA écrivait à sa fille MUSHESHAMBUGU qui voulait devenir chrétienne, une lettre en date du 5 janvier 1930 dans laquelle il lui disait : « J'ai maudit quiconque parmi mes enfants se fera chrétien. Si l'un d'eux le devient, puisse-t-il être privé de tout avoir, qu'il soit abhorré par le mwami d'en bas (lui, MUSINGA) et par le mwami d'en haut NKUBA » ⁽¹⁾.

Examinons rapidement l'attitude que prendront les primitifs du Ruanda-Urundi avant, pendant et après la foudre.

1) RITES DE PROTECTION AVANT LA FOUDRE.

On fait appel au magicien *umukingizi*, l'immunité qu'il procure dure une saison. Les procédés qu'il mettra en œuvre pour repousser la foudre seront une simple transposition au spirituel d'éléments désagréables au physique : sifflements stridents tirés de l'*urwamururo-ro* ⁽²⁾ ; il est armé d'un outil tranchant, sorte de ciseau de menuisier *igihosho* (ce qui chasse les forces hostiles) ; il prononce des prières destinées à éloigner l'orage : *Subya* : va-t-en ; tandis qu'il invoque les esprits divinisés capables de venir en aide aux humains en cette matière. Il effectue avec ses clients une libation en commun à base d'extraits de racines d'herbes bénéfiques.

Il plante, près du kraal à protéger, des boutures de sansevières (*umubamba*) aux pointes acérées ainsi que

⁽¹⁾ CH. DE LACGER, *Le Ruanda moderne* (Namur, 1940, p. 188).

⁽²⁾ Ce sifflet est pourvu de poils de cynocéphale, quadrumane qui est réputé (vaincre les difficultés et les obstacles, et de plumes rouges d'*inganji* (touraco) du verbe *kuganza* : vaincre, maîtriser).

des aloès (*igikakarubamba*) à fleurs rouges et à feuilles dentelées, et enfin, près de l'entrée, il réunit deux tiges de roseaux dont les feuilles sont tranchantes comme des lames de sabre.

Au lac Tanganika, le bitume *gifwanga* qui surnage à certains endroits, possède la réputation de constituer des excréments de la foudre : *amavyi y'inkuba*. Au marché de Kitega, on vendait des pilules de bitume à raison d'un franc la pièce. L'exorciste en place un peu dans un coquillage tandis qu'il y pique une pointe en bois. Se mettant en bouche de l'eau lustrale tiède à base de kaolin et tenant en main l'instrument précité, l'homme de l'art le promène dans l'enclos et dans la hutte, et en touche les personnes et les bêtes qu'il immunise ainsi contre la foudre. Il reprend son escargot parafoudre et s'en va vers d'autres lieux à exorciser.

2) RITES DE PROTECTION CONTRE LA FOUDRE PENDANT L'ORAGE.

Ici encore ce sont des moyens magiques absolument puérils qui sont mis en œuvre :

Le rouge attirant le rouge, il en résulte l'interdiction de fumer pendant l'orage, le devoir de jeter au dehors le tabac incandescent, l'interdiction de stationner en dessous de l'érythrine à fleurs rouges, d'arracher des patates douces de la variété rouge *nsengumugabo* ou *karucurira*. Il est défendu de baratter afin de ne pas attirer la foudre par un bruit relativement semblable. Les actions relatives à la vie sont suspendues eu égard au danger de mort qui plane : interdiction de boire, de manger, de pratiquer l'acte sexuel : les époux devront se tourner le dos, la mère de famille enlève sa couronne de fécondité *urugore* et la cache au plus profond de la hutte. Comme moyen préventif de riposte contre la

foudre, on dispose une lance à l'extérieur de la hutte ; à l'intérieur on pose la faucille, préalablement chauffée, contre une pierre du foyer, le tranchant en l'air. La partie conservant la valeur du tout par suite du contact, il est interdit de traverser une rigole où s'écoule de l'eau de pluie durant un orage. On crache par terre de dédain en disant à la foudre : « *Subya* = tourne en eau ».

Le porteur d'une peau de mouton se gardera bien de la placer à l'envers lorsqu'il pleut, car ce serait attirer la foudre. Si l'on ressent l'impérieux besoin de fumer, on entoure d'abord la pipe d'un brin d'herbe *ishinge* que l'on jette ensuite à l'extérieur de la hutte en disant à l'adresse de la foudre : « Prends ton tabac ». Pour éteindre les éclairs, on jette à l'extérieur les braises du foyer.

Différents moyens sont employés pour s'éviter les effets néfastes de la foudre tandis qu'il tonne : mouiller le petit doigt et souffler dessus en disant à l'adresse du tonnerre : « Bêle, bêle, mais ne gronde pas » ; élever la faucille dans la direction de l'orage en disant : « Nous sommes vos descendants (*nyirankuba*), nous ne circulons pas la nuit » ; quand les éclairs ne cessent de sillonner le ciel, on allume un feu en disant : « Allume le tien » ; ceux qui mangent jettent un peu de nourriture à l'extérieur en disant à la foudre : « Prends ta part », puis ils cessent de manger.

Au plus fort de l'orage, l'indigène quitte le siège sur lequel il est assis, pour se réfugier contre la terre-mère ⁽¹⁾.

3) RITES ACCOMPLIS LORSQU'UN ÊTRE HUMAIN, UN BOVIN, UNE HUTTE OU UNE BANANERAIE ONT ÉTÉ ATTEINTS PAR LA FOUDRE.

Ces rites reposent sur la conception que la foudre, en atteignant un être ou un objet, l'épouse ; en conséquence,

(1) Au Bénin, on quitte le siège eu égard à l'habitude qu'auraient prise certains sorciers d'y fixer la mandibule des foudroyés afin d'attirer l'orage sur le propriétaire de la hutte (DE PEDRALS, *op. cit.*, p. 55).

aucune tristesse ne sera manifestée, aucun deuil ne sera porté, mais au contraire, on accomplira des rites semblables à ceux du mariage. On opère la désacralisation des foudroyés.

Au Ruanda comme en Urundi, si la foudre frappe quelqu'un, tous les voisins se mettent à pousser des cris de jubilation (*impundu*) qui doivent annoncer au pays que le roi du ciel vient de glorifier un homme : *n'umwami w'ijuru ukuje umuntu*. Le foudroyé est l'impôt (*inkuke*) vivant prélevé par le roi d'en haut sur son sujet choisi (*intore*). On ne dira pas d'un foudroyé : *arapfuye* (il est mort), mais *umwami wo hejuru yaramuhamagaye* (le roi d'en haut l'a rappelé), ou bien : il a été épousé par la foudre = *yaramurongoye, yarakundwakaye*.

Les cérémonies rituelles ne commencent que vingt-quatre heures après l'accident ; entretemps, le cadavre est veillé ; ces cérémonies sont présidées, au Ruanda, par l'*umugangahuzi*, purificateur (de *kugangahura* : purifier). Le foudroyé reçoit une couronne d'herbe fétide *umwishywa*, ensuite il est purifié à l'eau lustrale — dilution de kaolin — de même que les lieux du sinistre, les assistants et la hutte. Par la suite, l'*umugangahuzi* fiche en terre quelques branches d'érythrine, d'*ishyoza*, d'*umurembe* et d'*ivubgwe*, afin d'exorciser les lieux. Une libation de communion a lieu à l'aide d'une boisson à base d'eau et de plantes spéciales, préparée par l'*umugangahuzi* qui en verse de force dans la bouche du foudroyé et qui en présente ensuite aux assistants. On chante, on danse, on bat du tambour.

En Urundi, le prêtre de KIRANGA intervient : il s'assied près du foudroyé, tandis que l'un de ses *bishegu* menace de sa lance les mauvais esprits et arrache un peu d'herbe qu'il offre en hommage à KIRANGA. Tout est mis en œuvre pour écarter les esprits malins. Le médium de KIRANGA porte sa lance pointue, on crie, on chante, on danse les doigts projetés en avant, on remue des

grelots et on bat le tambour spécial amené par le prêtre. Le cadavre du foudroyé est purifié au kaolin.

On ne porte jamais le deuil pour les foudroyés.

L'autopsie du corps de l'accidenté est interdite, on ne lui fait pas prendre la position foetale. On l'étend comme un roi. Au Ruanda, on ne le met pas en terre, mais on le transporte entouré d'une natte, au sommet d'une colline où il est déposé à découvert : le dérober aux regards de la foudre serait s'exposer aux conséquences de l'irascibilité qui la caractérise. En principe, en Urundi, on n'enterre pas non plus le foudroyé, mais on construit un lit au carrefour le plus proche sur lequel on l'étend tout badigeonné de kaolin ; dans certaines régions, on l'enterre, mais en ayant soin de le placer sur un lit comme on fait pour les grands ; on laisse un bras dépasser hors de terre, faute de quoi la foudre ressusciterait le mort, croit-on. En Urundi, le médium de KIRANGA se rend ensuite à l'eau avec ses *bishegu* afin de se purifier.

Des rites semblables sont accomplis si la foudre a frappé le bétail, une bananeraie, ou a incendié une hutte.

En ce qui concerne les bovins, la viande sera distribuée gratuitement, car « on ne peut pas vendre ce qui appartient au mwami d'en haut ». Si une partie du troupeau a péri foudroyée, le patron et les clients du préjudicié lui feront remise de génisses *inshumbushanyo* (de remplacement).

Si une hutte a été incendiée, il y a interdiction de copulation chez ses anciens habitants ainsi que parmi les animaux du voisinage durant un temps déterminé. Le purificateur public *umugangahuzi* s'amène avec de l'eau lustrale, dont il asperge les assistants, et avec différentes plantes à pointes : roseaux de *pennisetum* et charbons pour éloigner les mauvais esprits. Une nouvelle hutte miniature est construite sur les lieux. Les propriétaires s'y retirent et accomplissent, à titre de rite de revivification, un simulacre de copulation *baryamana*

(litt. : ils mangent Dieu). Cette hutte est ensuite incendiée en application de la maxime classique de la médecine homéopathique : *similia similibus curantur* (les semblables se guérissent par les semblables).

L'officiant repique en terre des boutures de plantes bénéfiques : *irarire, ireke, ishyoza, ibogeri, umuhoko, ubuganga-bukari* et enfin l'aloès *igikakarubamba* dont les feuilles pourvues de dents acérées écarteront la foudre à jamais.

Si la personne foudroyée n'a pas été frappée à mort, il appartient, en Urundi, au prêtre de KIRANGA, de la faire revenir à elle ; à cet effet, il emploie un coq qu'il fait crier en le frappant et dont il touche l'accidenté. Une fois revenu à lui, le foudroyé est blanchi au kaolin et à son tour, il en marque les assistants ; il prend la lance de KIRANGA, il est honoré et prié par tout le monde. Il est purifié à l'eau, puis il reçoit une couronne et deux amulettes dont il se ceint la tête ; KIRANGA les lui enlève par la suite, tandis qu'il lui impose un nom d'*igishegu*.

Si la foudre est tombée sur un enclos sans l'incendier, on ne peut plus l'habiter avant que l'*umugangahuzi* ne soit venu le désacraliser ; de même si elle frappe un grenier contenant des provisions : elles ne pourront être mangées avant l'arrivée de l'homme de l'art.

On ne travaille pas le lendemain du jour où la foudre est tombée sur l'enclos.

On ne peut faire du feu avec le bois provenant d'un arbre foudroyé.

On ne peut égrener du maïs pendant l'orage, la personne de la famille qui se trouve encore au champ serait frappée par la foudre. Il en est de même pour les haricots, pois, etc. ; en fait, toute occupation est suspendue pendant l'orage.

Conséquences pour les foudroyés rescapés.

Ils ont été épousés par le mwami d'en haut, en conséquence, on les traite comme des veufs ou des divorcés

et, s'ils sont célibataires, leur futur mariage se passera comme en secondes nocces, c'est-à-dire sans cérémonie. Dans certaines parties du Ruanda, un ami doit même se substituer au foudroyé lors de ses nocces.

Si la foudre tombe près du kraal d'un ménage où la dot n'a pas encore été versée, le mari devra s'en acquitter immédiatement ou répudier sa femme ; si la femme est l'épouse légitime d'un autre homme, elle doit réintégrer immédiatement son domicile conjugal, sinon sa vie serait en péril.

C.

La lune.

La lune = *ukwezi* (de *kwera* : blanchir, être pur, être favorable) est l'objet d'une certaine vénération au Ruanda-Urundi.

Cette vénération se retrouve chez différents peuples dès la plus haute antiquité. Ur, en Mésopotamie adorait le dieu-lune SIN, équivalent sémitique du sumérien NANNAR. Dans la forme du vaisseau aux extrémités très relevées en Mésopotamie (le *bélem* actuel), il y a une réminiscence du quartier de lune considéré comme la baque de SIN voguant dans le ciel. Les Égyptiens, après avoir adopté ce bateau, le conservèrent comme barque sacrée ⁽¹⁾. Les Araméens adoraient eux-mêmes le dieu lune sous le nom de SHABAR ⁽²⁾. On relate dans la Bible que lors de l'apparition de la nouvelle lune (*Nom. XXVIII*, 11, 15), avaient lieu des célébrations extraordinaires, les *Néoménies* : sacrifices de deux taureaux, de sept agneaux, d'un bélier et d'un bouc pour l'expiation des péchés. En Égypte, plusieurs divinités représentaient la lune selon ses différents aspects.

A l'heure actuelle, certaines nations musulmanes ont conservé un croissant de lune comme symbole sur leur drapeau.

⁽¹⁾ G. CONTENAU, *La Magie chez les Assyriens et les Babyloniens* (Payot, p. 201).

⁽²⁾ RENIÉ, *Manuel d'Écriture Sainte* (Paris, 1935, p. 428).

Le culte de la lune est signalé chez les pasteurs Todas des Indes ⁽¹⁾, parmi lesquels nous avons cru trouver certains caractères somatiques et de civilisation semblables à ceux des Batutsi. Chez les pasteurs d'Afrique, on signale chez les Gallas que le chef de maison, agissant comme prêtre, effectue un sacrifice à chaque nouvelle lune, adjurant la lune invisible de prier celle qui va venir de continuer à protéger son bétail ⁽²⁾. Le culte de la lune paraît avoir été prédominant à une certaine époque parmi les Hottentots, mais ce culte doit avoir disparu, quoique la lune ait une place prépondérante dans un de leurs mythes où elle est associée à l'origine de la mort ⁽³⁾.

Au Ruanda-Urundi, à la réapparition de la lune, tout le pays est en émoi, les travaux agricoles sont suspendus durant un jour. Les gens crient à la lune : « Tu as tes bras et moi j'ai les miens, déjà le mois dernier je t'ai vue ainsi » ; et ils lui tendent les bras en forme de croissant. Il faut lever en même temps le bras et le pied droits pour saluer l'apparition du premier croissant. Par ailleurs, pour s'en concilier les effets, il faut « charmer » la lune ; à cette fin, tous les instruments de musique sont mis en branle, on chante et l'on danse ⁽⁴⁾.

Au Ruanda, on raconte qu'au renouvellement de l'astre de nuit, les devins de la cour le scrutaient religieusement pour y découvrir des signes prémonitoires affectant la destinée de la personne du mwami, et l'on ajoute que celui-ci ne pouvait, en sa qualité de souverain-vacher, le contempler, le premier soir de son apparition, qu'en regardant son reflet dans un récipient de lait. La lune

(1) VERNEAU, L'homme (Larousse, 1931, p. 222).

(2) SELIGMAN, Les races d'Afrique (Payot, 1935, p. 108).

(3) *Ibidem*, p. 44.

(4) A rapprocher du fameux livre du XIV^e s. : L'Évangile des quenouilles, III, 14 « Celui qui souvent bénit ... la lune ... ses biens se multiplieront au double ».

rousse est censée avoir des conséquences néfastes sur l'heur des indigènes.

On retrouve le dessin du croissant de lune au Ruanda, tout spécialement dans la coiffure des hommes et des jeunes filles, sur les anciens boucliers, dans les tatouages, à l'entrée des huttes, dans le foyer *icyoto* des Batutsi, dans la faucille et dans la houe autochtone semi-lunaire. En Urundi, suivant un cycle quaternaire immuable, un roi portera le nom de Mwezi ; dans ce pays, les derniers bami furent inhumés à la colline Mwezi (Territoire de Ngozi). Tant au Ruanda qu'en Urundi, on ne connaissait que les mois lunaires : *Nzeri*, *Ukwakira*, etc. ; l'astre présidant, croit-on, à la chute des pluies et au changement des saisons.

4. Les esprits des morts et leur culte.

Si nous voulons comprendre l'indigène à l'occasion du culte des morts, pour saisir sa pensée par rapport aux mânes, nous devons nécessairement commencer par l'observer dans son comportement lors des derniers moments, de la mort, des funérailles et du deuil ; nous devons également essayer de pénétrer son esprit pour y découvrir sa pensée à l'égard de la mort elle-même.

A. Les derniers moments et l'enterrement.

Au Ruanda-Urundi, seuls les vivants jaloux ou malveillants d'une part, l'esprit des défunts vindicatifs ou redresseurs de torts d'autre part, sont censés envoyer la maladie et la mort.

En conséquence, on ne meurt que de mort causée par la main de l'homme, par accident, ou par sortilège. Il est significatif de noter qu'il n'existe, tant au Ruanda qu'en Urundi, qu'un verbe pour désigner l'empoisonnement et l'envoûtement : *kuroga*.

L'indigène primitif n'admet pas les causes naturelles des maladies, il ignore tout de l'hérédité, des microbes et d'autres causes ; par ailleurs, il se fait des idées à rebours quant à la contagion.

Les vieilles femmes veuves sont spécialement suspectes d'être des envoûteuses ; ayant été au contact de la mort de leur époux et bien souvent de leurs enfants et petits-enfants, elles sont devenues spécialement dangereuses pour leur voisinage. De là est né le mythe des « vieilles sorcières ».

Sur la base de cette confusion entre l'envoûtement et l'empoisonnement, à de nombreuses reprises furent effectuées, en Justice, des enquêtes relatives à l'empoisonnement. Elles ne donnèrent jamais, à notre connaissance aucun résultat positif, et après plus d'un demi-siècle d'occupation du Ruanda-Urundi, les Européens n'ont toujours pas relevé la moindre existence d'un poison agissant par ingestion. Certes, il existe des mixtures employées à la chasse qui seraient d'un effet foudroyant lorsqu'elles sont injectées, à l'aide de flèches, directement dans le sang, mais les expériences de laboratoire démontrèrent invariablement qu'elles étaient neutralisées par l'acidité stomacale.

Certaines maladies sont guéries par des simples connus soit de tout le pays, soit des devins : guérisseurs *abapfumu*. Pour les prévenir ou les guérir, on effectuera des sacrifices (*guterekera*) aux ancêtres.

Si la maladie persiste, on portera l'amulette conseillée par les devins *abapfumu* ; à la dernière extrémité, l'on s'adressera aux disciples des esprits divinisés RYANGOMBE ou KIRANGA, à moins que le malade n'essaye lui-même de devenir membre de leur secte afin d'enrayer l'action des mauvais esprits et de se concilier celui du grand maître.

Dès que l'issue fatale s'avère certaine, on en avise le voisinage. Les parents, amis et connaissances viennent

rendre une dernière visite au mourant qui dicte, s'il en a le temps, ses volontés testamentaires.

Afin d'abréger les souffrances de l'agonisant, on pratiquait bien souvent l'euthanasie (*gusonga*) soit en le poignardant (lors d'une vendetta), soit en l'étouffant, en l'étranglant, ou en le gavant de lait à tel point qu'il en mourait. Cette coutume a été rapportée par DE LACGER ⁽¹⁾ pour le Ruanda et par Mgr GORJU pour l'Uganda ⁽²⁾.

Au moment de la mort, les assistants poussent de violentes lamentations (*induru*).

1) RITE DE LA POSITION FŒTALE ET DE LA REMISE DE CHARMES AU MORT.

Il s'agit d'aller vite afin de placer le cadavre, tant qu'il est chaud, dans la position fœtale qu'il doit occuper dans la terre-mère. Le R. P. DUFAYS signale que l'on entame parfois ce rite alors que la mort n'est pas encore intervenue et il rapporte le cas d'un vieillard qui se releva à deux reprises de la tombe ⁽³⁾.

Le présumé mort est complètement dévêtu et dépourvu des talismans qu'il portait, les jambes sont ramenées en avant, les genoux sont repliés jusqu'au menton, les bras sont relevés le long de la tête, puis repliés en arrière jusqu'à ce que les mains reposent sur les clavicules ⁽⁴⁾. Cette coutume était déjà pratiquée par les Égyptiens pré- et proto-historiques.

Si le cadavre est raide, on brisera les membres afin de le placer dans la position rituelle.

Dans la main droite du cadavre, on dépose trois petits paquets contenant l'un des poils de mouton — gage de paix —, l'autre des poils de vache — afin que l'esprit

⁽¹⁾ DE LACGER, Ruanda ancien, p. 160.

⁽²⁾ Mgr GORJU, Entre le Victoria, l'Albert et l'Édouard, p. 355.

⁽³⁾ R. P. DUFAYS, *op. cit.*, p. 180.

⁽⁴⁾ Cette coutume a été interdite par l'Église catholique à ses adeptes.

du défunt soit propice à une postérité aussi nombreuse que les poils de la vache — et un troisième comportant des feuilles d'*ishyoza* employées comme calmant contre les douleurs et, par extension, pour apaiser la vindicte du défunt.

Si celui-ci n'a pas eu d'enfants, il est inutile de lui confier les trois charmes précités ; on lui mettra tout simplement dans la main des cendres de la plante *umuhunga*, paronyme d'*umuhungu* (jeune homme) et un fruit de l'arbrisseau bénéfique *intobotobo*.

La jeune fille reçoit une vieille louche à pâte *umwuko* ; cet ustensile est considéré comme un charme de toute première valeur qui assure la paix à la femme.

En Urundi, on attache un bandeau de ficus autour de la tête du défunt. Arrivés à la tombe, sa femme et ses enfants l'oignent de beurre au front, en priant son esprit de leur être favorable.

Toutefois, ni armes, ni aliments, ni boissons ne l'accompagnent dans le tombeau. Un homme tué d'un fer de lance ne pouvait jamais être enterré avec celui-ci : c'eût été, à coup sûr, s'attirer sa vindicte.

Les jambes du défunt étaient enduites de bouse de vache jusqu'aux genoux, la veuve accomplissant ce rite à la jambe droite et le fils aîné à la jambe gauche.

Le corps est déposé dans une vieille natte.

2) RITE DE L'AUTOPSIE (*kubaga*) :

Ce rite existait tant en l'Urundi qu'au Ruanda. Le foie, au Ruanda-Urundi, est réputé être le siège de la mort. Notons que la méthode de la consultation du foie — l'extispicine — , était bien connue en Asie occidentale notamment chez les Étrusques, les Élamites, les Akkadiens et les Hittites ⁽¹⁾. Selon la conception babylonienne, le foie est le siège de la vie de l'âme ⁽²⁾.

(1) G. CONTENAU, La civilisation des Hittites (Payot, 1948, p. 125).

(2) BEDRIGH HROZNY, Histoire de l'Asie antérieure (Payot, 1947, p. 132).

Au Buragane-Moso (Urundi), un membre du clan ou un ami ouvrait le côté droit du cadavre dont il enlevait le foie. L'opération était publique, mais ni les femmes, ni les enfants du défunt ne pouvaient y assister. Si l'organe était gonflé, c'est qu'à coup sûr, le défunt avait été envoûté ; dès lors il incombait aux devins d'en rechercher le coupable. L'autopsie n'était jamais pratiquée chez ceux qui ne méritaient pas de sépulture : aliénés, lépreux, foudroyés, jumeaux, etc. Dès que la consultation était terminée, le foie était jeté dans la tombe, au-dessus du cadavre déjà recouvert de terre, ainsi que le couteau ayant servi à pratiquer l'opération.

Si quelqu'un était mort de tuberculose, le foie, considéré comme le siège de la maladie, était donné à manger à un chien émissaire qui était aussitôt abattu à coups de lance, puis enterré, emportant avec lui, à tout jamais, la maladie dans sa fosse. Le couteau et la lance ayant servi à réaliser le rite étaient jetés au loin afin d'éviter tout contact avec le danger dont ils étaient désormais porteurs.

Une césarienne (*kuraka*) était pratiquée sur les femmes enceintes mortes avant délivrance.

3) RITE DE L'ENTERREMENT.

a) *L'emplacement.*

Pour les importants personnages et les grands propriétaires de bétail, l'enterrement avait lieu sous la hutte au Ruanda, et sous l'endroit réservé au feu *igicaniro* consumé en faveur des bovins à l'intérieur du kraal, en Urundi.

La hutte et l'enclos étaient fréquemment abandonnés au Ruanda, tandis qu'en Urundi, la famille y plaçait un serviteur *umuheza* (de *guheza* : empêcher le retour) qui avait pour mission de procéder au culte de l'esprit du défunt, et qui par la suite pourvoyait à la nourriture du serpent de réincarnation.

Pour les autres personnes : chefs de famille, femmes, enfants, l'enterrement avait lieu dans le kraal arrière (*mu gikari*) au Ruanda, et dans la partie avant, à droite près des greniers à provision, en Urundi. Au centre du pays, le corps était fréquemment exposé en pâture aux hyènes en un lieu retiré.

b) *Mise au tombeau (Guhamba — Guta).*

Comme nous l'avons vu, la mise au tombeau doit avoir lieu dans le plus bref délai possible, et ce délai est parfois tellement court que malheureusement il arrive qu'on enterre des vivants.

La fosse est creusée, à l'instant même où la toilette funèbre commence, jusqu'à environ deux mètres de profondeur, puis on y aménage une niche latérale où l'on dispose un lit de branchages. S'il s'agit de gens mariés, le cadavre du mari est couché sur le côté droit, afin de l'empêcher de prendre les armes contre ses descendants ; dans tous les autres cas, le cadavre est déposé sur le côté gauche. L'orientation est habituellement d'est en ouest.

c) *Rite post-inhumation.*

Une première purification des mains a lieu en Urundi de la part des assistants, au-dessus de la tombe, à l'aide d'eau mêlée de suc de feuilles d'*umugombe* (plante dont les feuilles donnent un remède contre les maux de tête), dont on laisse tomber quelques gouttes dans la fosse. On grignote quelques grains d'éleusine que l'on crache sur la tombe en disant : « Sois-nous propice, enlève le mauvais présage ». Chacun jette un peu de terre, puis la tombe est comblée tandis que les lamentations reprennent un instant.

Puis le deuil commence.

A la fin de celui-ci, outre un premier sacrifice à l'esprit du défunt, un voisin, en Urundi, plante sur la tombe

quelques boutures d'*umugombe* dont les rejets ne seront jamais coupés, car on croit qu'en le faisant, on couperait en même temps la tête du défunt.

Cas spéciaux.

N'étaient pas enterrés et n'ont pas droit au deuil :

1) La femme morte avant délivrance. On en pratique l'autopsie afin de retirer le fœtus qu'elle porte. La croyance populaire veut que, faute d'effectuer cette opération, l'esprit de la femme ne manquerait pas de venir tuer son mari. Les deux corps étaient abandonnés dans un endroit désertique.

2) Les inconnus, les voyageurs morts en cours de route ne reçoivent pas de sépulture; les passants se contentent de jeter une touffe d'herbe sur leur cadavre.

3) Les jumeaux morts étaient préalablement saupoudrés de cendres d'*umugombe*, *umubamba* et d'*umutanga*, puis déposés dans un pot peint en blanc et obturé à l'aide de bouse de vache. Ce cercueil était mis hors du kraal. Dans le nord de l'Urundi, ils étaient placés dans une auge, exposés au bec des rapaces.

4) Les lépreux.

5) Les foudroyés. Ils pouvaient être enterrés, près de l'endroit de l'accident, à condition d'avoir été préalablement désacralisés par l'exorciseur public *umugangahuzi*.

6) Les aliénés.

7) Les filles-mères : elles étaient jetées dans une rivière ou bien abandonnées, de leur vivant, sur une île déserte du lac Kivu.

Funérailles du mwami.

Dans la conception populaire, tant au Ruanda ⁽¹⁾ qu'en Urundi ⁽²⁾, le roi ne meurt pas comme le vulgaire : il se suicide dès qu'il sent ses forces décliner et que l'un de ses fils est virilement capable de le remplacer dans sa charge. En conséquence, on ne dit jamais que le roi est mort, mais on emploie des circonlocutions : « *aranyoye* » (il a bu, s.-e. le poison), « le soleil s'est couché » « il est parti », « il a cédé son pouvoir » (*yatanze*), « le ciel est tombé » (*ijuru ryaguye*).

Chez les Bayeke (Katanga), cousins des Batutsi, à la mort du chef, un des assistants sort et crie : *Mwami aka ngoma* = « le roi abandonne ses tambours ». Défense, en parlant d'un chef, de dire qu'il est mort ; le défunt est désigné sous le nom de MUKABANGOMA. Un notable se hisse sur le toit dont il arrache le faite (*kansonge*) qu'il jette à terre ⁽³⁾. Des usages semblables existent au Ruanda-Urundi, où la pointe du toit *agasongero* était enlevée avec son assise non seulement à la mort du mwami, mais également lors de sa déposition (ce fut le cas pour MUSINGA en 1931), puis toute son habitation était abandonnée.

La croyance au suicide du roi dès que son fils est en âge de régner puise vraisemblablement sa source chez les pasteurs nilotiques où les Chillouks ⁽⁴⁾ emmuraient leur roi vivant et où, chez les Dinkas, les « rois divins » faiseurs de pluie, arrivés à la sénilité, se suicidaient en s'étendant vivants dans une tombe que l'on comblait après qu'ils eussent proclamé leurs dernières volontés. En théorie, la reine-mère devait également se suicider dès l'apparition de ses premiers cheveux blancs.

Le R. P. PAGÈS, en nous apprenant que le poison

(1) R. P. PAGÈS, Un royaume hamite au centre de l'Afrique, p. 516.

(2) SIMONS, Institutions et coutumes des Barundi, p. 23.

(3) F. GRÉVISSE, Les Bayeke (Élisabethville, 1937, p. 234).

(4) SELIGMAN, Les races d'Afrique, Payot, p. 155.

employé par le mwami du Ruanda, provenait du lac Victoria, nous indique la direction d'où émane cette coutume qui fut déjà rapportée pour les rois d'Éthiopie par DIODORE DE SICILE (I, chap. VI, p. 316). Elle se retrouve également dans le cercle rhodésien à civilisation issue de pays baignés par l'Océan Indien ⁽¹⁾, et elle fut signalée dans les royaumes Balunda et Baluba ⁽²⁾.

Nous nous trouvons ici en présence d'un principe admis dans certaines sociétés à royauté primitive : dès que le roi n'est plus capable de régner, de protéger son peuple, de lui montrer l'exemple de la virilité, il doit céder la place à un autre plus disposé à le faire ⁽³⁾.

Tant au Ruanda qu'en Urundi, contrairement à ce qui se fait communément, le cadavre du mwami n'est pas recroquevillé dans la position fœtale, mais ses membres demeurent bien étendus ; il est enseveli dans une peau de bœuf, blanche au Ruanda, noire en Urundi.

Il est déposé dans une hutte, sur une claie, à un mètre cinquante au-dessus du sol. Au Ruanda, les *banyamugogo* (les hommes de la dépouille royale), en Urundi, un homme et une vestale entretiennent nuit et jour un feu en dessous du corps qu'ils retournent régulièrement tout en l'enduisant de beurre, jusqu'à ce qu'un ver charognard *urunyo* sorte de la main droite du cadavre. Après avoir été nourri de lait, ce ver est censé se métamorphoser en léopard au Ruanda et en lion en Urundi. Contrairement à ce qui se fait pour les simples mortels, le mwami n'est pas enterré. Son cadavre est transporté dans une hutte sur une colline : notamment à Rutare (Territoire de Kigali) pour le Ruanda, et à Mwezi, aux sources du Nil-Ruvubu, près de la forêt (Territoire de Ngozi) pour l'Urundi. On ferme complè-

(1) BAUMANN et WESTERMANN, *op. cit.*, p. 143.

(2) *Ibidem*, p. 185.

(3) FRAZER in S. FREUD, *op. cit.*, p. 66.

tement la hutte autour de laquelle, avec le temps, pousseront de grands ficus et dragonniers.

Des gardiens attitrés — *abaterekerezi* — veillent sur les lieux et offrent en un rite officiel et constant, des sacrifices aux mânes des rois défunts. Ils ne peuvent jamais voir le mwami régnant ; ce dernier mis en leur présence pourrait mourir subitement.

A l'appui de l'affirmation que le cadavre n'est pas enterré, citons le fait que d'après le R. P. PAGÈS ⁽¹⁾, à l'avènement, au Ruanda, d'un YUHI, la momie de son prédécesseur était descendue jusqu'à la source du bois Muhima (Kigali), afin d'y « boire » dans le but de rendre le nouveau règne paisible et prospère. Cette coutume nous ramène à un rite du Soudan central où les pasteurs Bayas après avoir enfumé ⁽²⁾ le cadavre de leur roi, le déposaient dans le lit d'une rivière ⁽³⁾. L'abbé KAGAME signale qu'en 1931 la momie de CYILIMA II-RUJUGIRA, décédé vers 1760, n'était pas encore enterrée ⁽⁴⁾.

Tandis que nous étions administrateur du territoire de Shangugu, décéda à Kamembe, le 2 octobre 1933, la reine-mère NYIRA-YUHI qui accompagnait le mwami MUSINGA en exil. Sous la direction des appariteurs KAMPAYANA et NDAMAGI, son cadavre fut enfumé jusqu'au 18 octobre 1933, date à laquelle, enseveli dans une peau de vache, il prit la direction du cimetière des rois à Rutare transporté en hamac *ingobyi* par porteurs. Rutare fait face à l'ancienne capitale autochtone des

⁽¹⁾ R. P. PAGÈS, *op. cit.*, p. 518.

⁽²⁾ La fumigation du roi est signalée dans les États des pasteurs haoussas, au Soudan, chez les Igaras, Igbiras, Gwaris, Djoukous, Namchis, Dourous et Bayas ainsi qu'au XV^e siècle chez les Songhaïs (BAUMANN et WESTERMANN, *op. cit.*, p. 329). VERNEAU la signale chez les Sakalaves à Madagascar. Ce procédé est à rapprocher de la crémation pratiquée en Asie, origine lointaine, croyons-nous, des Batutsi-Bahima du Ruanda-Urundi. L'ensevelissement dans une peau de bovidé est fréquent chez les pasteurs, notamment au Zambèse et chez les Sakalaves à Madagascar (VERNEAU, *L'homme*, Larousse, 1931, p. 104).

⁽³⁾ BAUMANN et WESTERMANN, *op. cit.*, p. 329.

⁽⁴⁾ Abbé KAGAME, *Poésie dynastique au Ruanda*, p. 44.

bami de Gasabo. Cette dernière localité est, selon l'abbé KAGAME, l'une des plus anciennes capitales du Ruanda ⁽¹⁾. RUGANZU-BWIMBA y habita ; c'est le premier roi plus ou moins véridique que nous donne la tradition. L'endroit se nomme *Ruanda rugari rwa Gasabo* : la large colline Ruanda de Gasabo ; par la suite, le nom de cette capitale fut étendu à tout le pays des *bami Banyiginya*.

Gasabo est une grosse colline, d'environ 1900 m d'altitude, située à l'extrême nord du Bwanacyambwe. Rutare est séparée de Gasabo par une profonde dépression au fond de laquelle se trouve l'extrémité du lac Muhasi et son exutoire la Nyabugogo. Les vivants étaient ainsi séparés des morts par une barrière d'eau. Et ceci fait penser à l'expression « se trouver dans l'au-delà ».

Par anthropomorphisme, on assimile l'esprit du mort considéré comme éminemment vindicatif, à un être vivant. Si celui-ci est dans l'impossibilité de traverser la rivière envisagée par ses propres efforts, il en sera de même pour l'esprit. Le vivant ne se sent à l'abri des poursuites du mort que lorsqu'il est séparé de celui-ci par un cours d'eau ⁽²⁾.

En Urundi, le cadavre du mwami était transporté par les *banyange* (fossoyeurs) à Ibunyange. Ces *banyange* recevaient 4 vaches laitières, 4 *ingumba* (vaches bréhaignes), 4 petits pots de beurre ainsi que 4 cruches d'hydromel. Après que le lion était censé sorti du cadavre du mwami, la vestale qui le veillait était épousée par le *munyange* qui l'avait aidée à l'entretien du cadavre royal. L'époux portait le nom du roi mort et l'épouse celui de la reine-mère de ce roi (par ex. INAMWEZI si l'époux avait pris le nom de MWEZI). Lors de la clôture du deuil, on pratiquait le *gukura umwami*, c'est-à-dire que tous les enfants portant des *ibisage* (longs cheveux) étaient rasés.

(1) Abbé KAGAME, Inganji Karinga, Kabgayi.

(2) FREUD, Totem et tabou (Payot, Paris, 1923, p. 86).

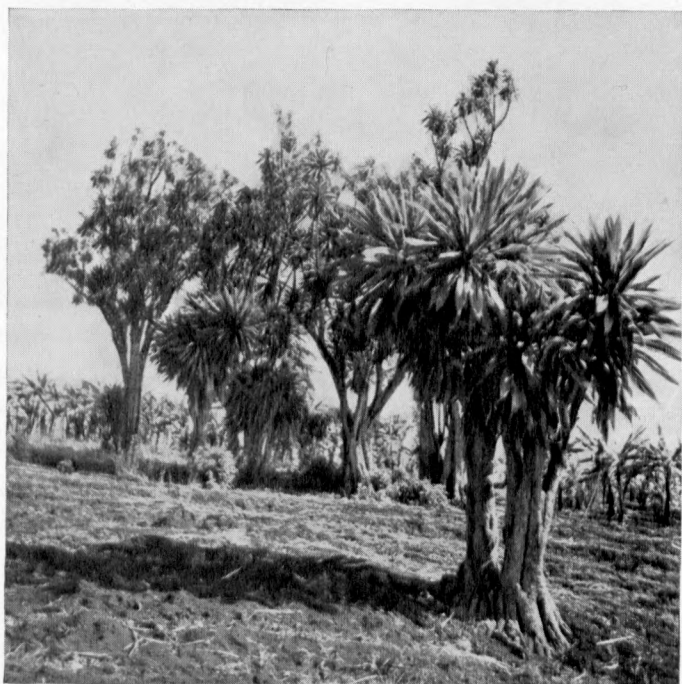


FIG. 2.— Cimetière des *bami* du Ruanda à Rutare. Dragonniers, vestiges des enclos.



FIG. 3. — *Itongo*.

Ces magnifiques cactus candélabres constituent les restes d'un enclos au sein duquel furent enterrés ses habitants. Il est craint et ne sera plus jamais habité.

Photo de l'auteur.



FIG. 4. — HUTTES VOTIVES PARÉES POUR LE CULTE DES MORTS.

Photo de l'auteur.

Les hommes se couchaient avec leurs femmes et les taureaux étaient mêlés aux vaches. La bouse de vache était enlevée des kraals, où les feux pastoraux étaient rallumés. Les reines-mères étaient enterrées dans un lieu commun appelé *Ibunyange*. L'*umunyange* qui avait enterré le roi ou la reine-mère en prenait le nom et en portait les habits et objets de parure.

Cimetières royaux.

1) *Urundi*. Le cimetière des *bami* de l'Urundi est situé à la colline Mwezi, à la source de la Ruvubu, près de la forêt de la crête Congo-Nil, en territoire de Ngozi.

2) *Ruanda*. Les cimetières des *bami* se répartissent comme suit :

a) Rutare (Buganza-Nord — Terr. Kigali), pour les titulaires du nom de règne de KIGERI, MUTARA et CYILI-MA. KIGERI avait repris les prérogatives attribuées aux noms de règne de Ruganzu et de Ndahiro.

b) Remera (Buliza — Terr. Kigali), pour les Mibambwe.

c) Kayenzi (Rukiga — Terr. Byumba), pour les Yuhi.

d) Btangampundu (Buliza — Terr. Kigali) pour les monarques et les reines-mères ayant succombé de mort violente comme RUGANZU II.

Seules les femmes de *bami* ayant régné en qualité de reine-mère étaient enterrées auprès de leur époux.

B. Force occulte nocive créée par la mort (*Urupfu*).

Ceux qui assistèrent au décès d'une personne sont devenus dangereux pour la société ; ils devront observer des rites de réclusion et de purification que nous examinerons d'une manière détaillée à l'occasion de l'étude du deuil. La mort rend impropre à la consommation les

vivres qui se trouvaient dans la hutte où se produisit le décès ; ils ne sont plus bons qu'à être jetés ; faute de ce faire, ils risqueraient de compromettre irrémédiablement la santé des survivants. La femme qui voit par inadvertance creuser une tombe doit aussitôt se moucher le nez dans une feuille d'érythrine qu'elle jette ensuite en direction de la fosse. La femme enceinte qui aperçoit un serpent ou tout autre animal crevé doit le toucher de l'auriculaire, puis souffler sur ce dernier afin d'éliminer le principe malin qui aurait pu lui être fatal.

Le simple énoncé du nom du défunt peut être mortel pour celui qui le prononce.

Le chasseur qui vient de donner la mort à un grand animal tel qu'éléphant, buffle, lion, léopard, etc., doit s'abstenir d'accomplir l'acte sexuel avec sa femme, car il est devenu, tel un accumulateur récemment chargé, dépositaire d'un potentiel de danger de mort pour sa partenaire. Auparavant, il doit accomplir des cérémonies analogues à celles du deuil porté pour les humains, notamment le *kwirabura* et le *kvera* : s'endeuiller et se purifier ensuite. Chez les Batutsi, par contre, le chasseur déchargeait son potentiel maléfique précisément en accomplissant l'acte sexuel sur une servante, puis en buvant le liquide exorciseur *isubyo*.

Les guerriers qui avaient abattu des ennemis à la guerre étaient également tenus d'observer les rites du deuil et de la purification, sinon ils eussent provoqué la mort de leur compagne, tandis que pour eux-mêmes, ils se seraient exposés à contracter automatiquement l'eczéma justicier *amahumane*, ou à quelque autre malheur grave.

Le chasseur dont la femme est enceinte risquerait de provoquer la mort de celle-ci ou son avortement s'il tuait un animal à la chasse. S'il se hasardait à participer à une chasse à l'éléphant, il risquerait fort d'être tué par ce pachyderme.

Les Batwa chasseurs exécutent des rites de deuil auxquels participent hommes et femmes à l'occasion de l'abattage d'un éléphant mâle dont ils craignent la vindicte de l'esprit considéré comme résidant dans l'organe viril de l'animal. Ils revêtent l'éléphant de l'herbe fétide *umwishywa*, d'*umurembi* (de *kuremba* : réduire à l'impuissance) et d'*umutanga* (de *gutanga* : devancer, vaincre) ; puis ils implorent l'animal, en des prières rituelles, de ne pas se venger sur eux ni sur leur famille : « Détourne donc de moi ta colère, que ma famille ne périsse pas ! » ; en compensation de la mansuétude demandée, ils promettent à l'éléphant mort de la bière comme dans le culte des ancêtres. Ils enterrent enfin l'organe viril orné des plantes magiques précitées. Après cette dernière cérémonie, ils peuvent dépecer et manger l'éléphant en toute tranquillité.

Au Ruanda-Urundi, on n'oserait pas tuer certains serpents-esprits ainsi que la grenouille, de crainte de représailles mortelles et immanentes de la part des défunts que ces animaux incarnent ⁽¹⁾.

Il faut se raser la tête en signe de deuil lorsqu'on a tué, même par inadvertance, une bergeronnette, totem des Bagesera ; il faut prendre des précautions extraordinaires lorsqu'une grue huppée, totem des Banyiginya, se pose sur la hutte ; et enfin il est nécessaire de recourir aux bons offices des prêtres de Ryangombe lorsqu'on a tué un léopard totem des Bazigaba ⁽²⁾.

Il est bien évident que les indigènes ayant des animaux pour totem, ne peuvent leur donner la mort ni même les maltraiter.

En Urundi, celui qui a tué l'ibis *kigungumuka* doit prendre des précautions pour que la famille de l'oiseau ne vienne se venger. Il ira déposer un panier d'arachides

(1) Cf. La pseudo-métempsychose, p. 68.

(2) Cf. Le totémisme, p. 99.

à l'endroit où ces oiseaux se rassemblent habituellement. Il aura soin d'y ajouter une vieille houe en fer. Si les oiseaux mangent les arachides, il n'y a plus à s'inquiéter : les parents de la victime ne se vengeront pas.

C.

Le deuil.

Tout ce qui a été au contact du mort (parents, outils, nourriture, hutte, kraal) est contaminé par la mort qui a plané sur le foyer ; en conséquence, parents et objets, tels un accumulateur qui vient de recevoir une charge, ont acquis un potentiel élevé de danger — l'impureté n'étant qu'un euphémisme — néfaste non seulement pour eux-mêmes, mais également pour la société.

Une conception identique avait cours chez les Israélites (*Nombres*, XIX, 14) pour qui « lorsqu'un homme mourra dans une tente, quiconque y entrera sera impur, tout vase découvert sera impur, quiconque touchera dans les champs des ossements humains, ou un mort, ou un sépulcre, sera impur ». Les purifications s'opéraient au moyen d'aspersion d'eau, de lavage des vêtements et d'ablutions personnelles.

Les cérémonies du deuil au Ruanda-Urundi consisteront en autant de rites que l'on poursuit de buts distincts :

a) Il faut signaler à autrui le danger dont on est porteur ; le deuil va donc remplir une mission psychique définie ;

b) Il faut écarter de soi-même les mauvais esprits qui ont provoqué la mort, et se défier de celui du défunt ;

c) Il faut se débarrasser de l'état d'impureté par différentes purifications ;

d) Il faut enfin renouer par des libations, des repas en commun, et des cadeaux que l'on reçoit, les liens sociaux qui avaient été si dangereusement menacés et altérés par la mort d'un des membres de la collectivité.

La mort étant le plus grave accident qui puisse survenir à l'homme, les rites du deuil seront en conséquence relativement longs et complexes. Ils varient, sur des questions de détails, de région à région.

1) RITE DE SIGNALEMENT ET DE PROTECTION PERSONNELLE (*kwirabura* : noircir).

Les cris de lamentation qui s'étaient élevés lors de l'agonie, redoublent d'intensité au moment du décès. Cela s'appelle *kuvuz'induru* : donner l'alarme. Un des proches parents annonce le décès (*kubika*) du haut d'une colline. Chez les Batutsi, il est de coutume de donner une vache *y'ukubika* au patron du chef de famille lors du faire-part du décès. A la Cour, les tambours se taisent.

Dès ce moment, il est en principe interdit de prononcer le nom du défunt. L'énoncer serait le rendre présent, or comme son esprit ne peut être que violemment fâché du sort qui vient de l'atteindre, il chercherait à se venger sur ceux qui l'évoqueraient.

La veuve ne peut plus porter l'*urugore* (couronne de paille de sorgho) qu'arborent les mères en public, ni la petite gourde *ubunure*, charme lui servant de bouton à la ceinture dès qu'elle a conçu.

Au Ruanda, l'on portera des vêtements de couleur sombre qui écartent les mauvais esprits ; en Urundi, une nouvelle étoffe de ficus rouge.

Comme il se conçoit, l'étoffe de ficus, contrairement à ce qui se fait ordinairement, aura été battue et revêtue en dehors de la hutte du mort. Les ornements que l'on porte au cou, bras, chevilles et à la ceinture et qui ont « vu » le mort, seront entourés de feuilles de bananier et une bande de même matière sera fixée au front. On se laisse pousser les cheveux. Il y a lieu de noter que ces obligations ne se rapportent qu'aux parents directs du défunt : femmes, enfants, père ayant vécu sous le même

toit ; les collatéraux n'en sont pas affectés. Toutefois le deuil est porté, lors du décès d'un mwami.

D'une manière plus précise, sont tenus au deuil complet :

Les enfants envers leurs parents ;

Les époux entre eux ;

Le petit-fils qui a enterré son grand-père.

On ne prend pas le deuil pour les beaux-pères, les belles-mères, les oncles, les tantes, ni pour les grands-parents, hormis le cas précité.

2) DURÉE DU DEUIL.

La durée du deuil varie non seulement de région à région, mais encore selon l'importance sociale du défunt. En Urundi, cette période est de cinq jours pour un homme ou une femme ayant eu beaucoup d'enfants ; de quatre jours pour la femme mariée sans enfant et pour un jeune homme, de trois jours pour une jeune fille et de deux jours pour un enfant. Au Ruanda, le deuil dure deux lunes pour un père de famille, une lune pour une mère. Il était de deux lunes à l'occasion de la mort d'un chef, de quatre pour le mwami, au Ruanda ; d'un an (?) pour le mwami en Urundi⁽¹⁾, ou plus exactement jusqu'à l'avènement de son successeur⁽²⁾.

3) RITES DE RESTRICTIONS ET SACRIFICES AUX DÉFUNTS.

Durant la période du deuil, il est interdit, en principe :

a) De manger de la viande, du beurre, du sel, et de boire du lait ;

(¹) R. P. ZUURE, *op. cit.*, p. 25.

(²) E. SIMONS, *op. cit.*, p. 23.

b) De cultiver ;

c) D'entretenir des rapports sexuels tant chez les êtres humains parents du défunt que parmi le bétail ; à cette fin les mâles sont retirés des troupeaux ;

d) De préparer le feu pour le bétail (*gucanira inka*) à l'intérieur du kraal et de baratter le beurre (*gucunda — guterera*) ;

e) De se raser.

Si le défunt était mwami, l'on exécutait des sacrifices humains afin de lui servir d'« oreillers » (*gusegurir' umwami*). Pour le mwami, on tuait deux hommes ; pour la reine-mère, deux dames batutsi. A Kamembe, le 3 octobre 1933, lendemain de la mort de la reine-mère NYIRA-YUHI, on incendia une hutte dans laquelle périt l'une de ses plus anciennes servantes. Le lendemain de la mort de NDAGANO, faiseur de pluie national du Ruanda, mwami du Bukunzi (Shangugu), le 31 mars 1923, plusieurs vies humaines furent sacrifiées à son intention.

Au décès d'un père de famille, riche *mututsi*, les siens sacrifiaient le taureau principal de ses troupeaux, il en était évidemment de même en cas de mort du mwami ⁽¹⁾.

Ces rites procèdent de la conviction que se font les primitifs, suite à leurs conceptions sur la survivance, aux contacts antérieurs et à la loi de la ressemblance : dans le but de parer à la vindicte des défunts, il convient de s'associer à leurs restrictions alimentaires et sexuel-

(1) L'existence d'un chef de famille est parallèle à celle du taureau de son troupeau. La bête loge à proximité de sa hutte. A la mort du maître, elle est mise à mort, et l'héritier fera choix d'un nouveau reproducteur à qui il sera lié par association mystique.

Les bami du Ruanda, de même, régnèrent de concert avec leur taureau Rusanga (choisi dans le troupeau des Insanga) et lorsqu'ils portaient en guerre, Rusanga demeurait à la résidence royale et régnait sur le Ruanda.

Au décès du mwami, le taureau royal était mis à mort, et son successeur faisait choix d'un nouveau Rusanga. Cette institution des rois pasteurs, régnant conjointement avec Rusanga, mwami des vaches, est donc la transposition sur plan politique d'un usage commun aux éleveurs du Ruanda et des royaumes voisins.

les ; d'autre part, il échet de leur accorder des serviteurs dans l'au-delà.

4) PREMIÈRE PHASE DES RITES DE PURIFICATION.

Ainsi que nous l'avons vu, en Urundi, on se lave les mains au-dessus de la tombe.

Dès que la mort est survenue, le feu est éteint dans la hutte et la case est vidée de tous les vivres qu'elle contenait. Immédiatement après l'enterrement, l'oncle paternel allume la bûche de purification (*umugogo*) en érythrine, à l'intérieur de la hutte ; elle se consumera durant sept jours.

5) SECONDE PHASE DES RITES DE PURIFICATION.

Le huitième jour, le personnel féminin récolte des plantes et des fruits comestibles, ainsi que des herbes d'assaisonnement ; le tout est cuit avec sel et beurre sur la bûche précitée, et mangé en un premier repas familial en commun. La bûche est ensuite emmenée en procession masculine, au milieu de cris de lamentation, jusqu'à un ruisseau où elle est jetée. Les membres de la procession se purifient à la rivière par des ablutions, tandis que les femmes se lavent à la maison avec de l'eau ramenée à leur intention. A dater de ce jour, il leur sera interdit de puiser de l'eau en aval du point de chute de la bûche.

Pendant ce temps, une jeune fille du voisinage enlève du foyer de la hutte toute trace de cendre, balaie la case, remplace les nattes battues, jette au dehors les débris de nourriture et de tabac et enlève les restes de sel et de beurre.

6) TROISIÈME PHASE DES RITES DE PURIFICATION (*Kulendeza*).

Cette nouvelle purification a lieu sept jours après la précédente et comporte deux aspects.

a) *Guha amata* (donner le lait). Un garçon et une fillette, en compagnie du frère du défunt ou à son défaut de l'*umuse*, parrain mystique de la famille, allument un grand feu de branchages à l'extérieur de la hutte, au milieu du kraal. Ils barattent du lait dans une grandealebasse et, à l'aide du beurre produit, ils enduisent les membres de la famille qui reçoivent le petit lait à boire.

b) *Guter'ingwa* (purification au kaolin). Une jeune femme n'ayant pas encore d'enfant, asperge l'intérieur de la hutte à l'aide d'eau lustrale à base de kaolin tout en poussant des cris de joie (*impundu*). Si c'est un lépreux qui est mort, la hutte sera exorcisée par un purificateur public (*umugangahuzi*), puis incendiée ⁽¹⁾.

7) DERNIÈRE PHASE DES RITES DE PURIFICATION (*kweru* : blanchir).

Dans la plupart des régions du Ruanda-Urundi, ce rite absorbe les trois phases précédentes ; c'est la sortie du deuil. Cette cérémonie importante commence vers cinq heures de l'après-midi par une première libation en commun. Un parent ou le parrain mystique du clan est venu rallumer le feu dans la hutte ; il rase, coupe les cheveux, poils et ongles des membres de la famille du défunt. Un grand repas de famille a lieu en commun au cours duquel on chante, on boit, on danse. On rallume le feu *igicaniro* du bétail. Dans la plaine du Tanganika on consomme une vache *umurinzi* qui doit être entièrement mangée, y compris la peau ; ses cornes sont déposées sur la tombe du défunt.

Le second jour, les hommes et les femmes s'enduisent les jambes de beurre jusqu'aux genoux. Les vaches du défunt sont emmenées à l'abreuvoir de cinq heures à neuf heures du matin ; elles sont traites à leur retour

(1) R. P. PAGÈS, *op. cit.*, p. 437.

et leur lait est bu en commun, par les femmes, les filles et les servantes du défunt. Les vaches ont été blanchies au kaolin et le fils aîné, qui les a conduites à l'abreuvoir, plonge dans ce dernier la lance du défunt.

En Urundi, le 16.12.1915, fin du deuil du mwami MUTAGA, la reine-mère de MWAMBUTSA, les enfants et les parents se purifièrent à la Nyavyamo.

En certaines régions, le lit qu'occupa le mort est démonté par la sœur, la veuve ou une femme du voisinage, puis brûlé avec son matelas.

On abandonne les vêtements de deuil.

8) RITE DE REVIVIFICATION PAR EXÉCUTION DE COPULATION.

Comme s'il fallait lancer un défi à la mort et exprimer sa confiance dans la vie, lors de la première nuit de la sortie du deuil, la veuve priera un frère, à son défaut son beau-père, l'oncle paternel ou le parrain mystique du clan, d'exécuter avec elle l'acte sexuel. Les fils du défunt opèrent de même sur leurs épouses. Veuf, l'homme l'accomplira avec une compagne de circonstance. A la mort d'un jeune enfant, les époux exécutent cet acte entre eux, à l'écart de la hutte.

Les bêtes mâles et femelles sont à nouveau rassemblées en troupeaux.

9) RITE DE SIGNALEMENT D'ACHÈVEMENT DES PURIFICATIONS.

Afin d'aviser la société de l'achèvement des opérations de purification et de provoquer la levée de l'ostracisme social qui pesait sur la famille du défunt, des cris de joie sont poussés et l'on revêt de nouveaux vêtements.

10) RITE DE SACRIFICE PROPITIATOIRE FINAL.

Une tête de gros ou de petit bétail, selon les moyens des héritiers, est immolée à l'intention du défunt dans le but de l'apaiser actuellement et d'obtenir le bienveillant concours de son esprit dans toutes les circonstances futures de la vie.

11) RITES DE RECONDUCTION DES RELATIONS SOCIALES.

Jusqu'à présent, nous avons examiné les rites que les parents du défunt doivent effectuer à l'égard du mort, d'eux-mêmes et de la société ; en contre-partie, celle-ci doit leur témoigner sa confiance en renouant les liens sociaux par l'octroi de cadeaux divers, composés de bière le plus souvent.

Chez les Batutsi, riches propriétaires de bovins, le patron donne à son client une vache *indorano* ou *y'ama-lira* : vache de pleurs, de condoléances.

D. Nature et tendances de l'esprit des morts.

La mort, pour le primitif, n'est pas un fait nécessairement instantané ; c'est une succession d'états de transition entre la vie représentée par la force et la faiblesse qui n'atteindra son stade définitif qu'avec la décomposition du cadavre. Ici également, « l'âme de la chair est dans le sang » (*Lévitique*, XVII, 12) ; c'est l'ombre *igicucu* (Ru.) — *igitutu* (Ur.). Le mort est un être qui n'a plus d'ombre, son esprit est constitué par celle-ci.

Chez les Fellahs (Égypte) subsiste la croyance héritée de la plus haute antiquité que l'ombre d'un homme constitue une entité distincte. Elle chemine à travers son existence, meurt avec lui, et pénètre dans sa tom-

be ⁽¹⁾. Chez les Gallas et les Nandis, pasteurs cousins des Bahima-Batutsi, on croit qu'après la mort, les ombres des hommes deviennent des esprits *ekara* et se rendent dans le monde sous terre ⁽²⁾. Cette conception de l'âme-ombre souterraine (*igicucu*) qui subsiste chez les défunts a cours au Ruanda-Urundi; et il faudra la nourrir d'« ombre » d'aliments; à cette fin on en arrive jusqu'à acheter l'ombre d'animaux de sacrifice.

Or, comme WESTERMARCK le fait remarquer justement, d'après la conception des primitifs, on ne meurt que de mort violente causée soit par la main de l'homme, soit par un sortilège; c'est pourquoi la mort rend toujours l'âme irascible et avide de vengeance. La mort étant le plus grave malheur pouvant frapper l'homme, on pense que les défunts ne peuvent être mécontents de leur sort qu'au plus haut degré ⁽³⁾.

Nous constatons au Ruanda-Urundi que les mânes des ancêtres, *abazimu* (littéralement « ceux de la fosse », de *i kuzimu* : dans la fosse, dans l'abîme) font encore, d'après le préfixe même de ce nom, partie de la classe *Mu — Ba* concernant les êtres raisonnables animés. Ils sont considérés comme particulièrement vindicatifs immédiatement après l'enterrement; ce n'est qu'avec le temps qu'ils prendront figures d'ancêtres bienveillants de leur clan. Les indigènes disent de l'esprit des morts : *umuzimu n'umuntu wapfuye agatera* : c'est un homme mort qui attaque (les vivants). Ils ne conçoivent pas des *bazimu* pacifiques; ceux-ci sont essentiellement vindicatifs; des offrandes et des sacrifices sont nécessaires pour les apaiser.

A l'égard des esprits des morts, l'indigène pratique une distinction : les ancêtres en ligne directe sont favorables en principe, ce sont les esprits protecteurs : *aba-*

(1) BLACKMAN, Les Fellahs de la Haute Égypte (Payot, p. 99).

(2) BAUMANN et WESTERMANN, *op. cit.*, p. 287.

(3) S. FREUD, Totem et tabou (Payot, Paris, p. 80).

kurambere ; on leur assimile également les frères et les sœurs du défunt. Parmi les esprits nuisibles, on classe ceux avec lesquels on eut des contestations sanglantes, de violents malentendus, ou qu'on a frustrés d'une manière quelconque de leur vivant. Selon la croyance unanimement admise, les mânes des ancêtres sont les vengeurs des traditions négligées. L'indigène est sans cesse tenaillé par la crainte de transgresser une observance d'usage et le remords d'avoir méconnu les prescriptions ancestrales. C'est par la stérilité, la maladie, et plus spécialement par l'eczéma *amahumane* que les esprits des ancêtres usent de leur pouvoir pour punir leurs descendants, à moins qu'ils ne les atteignent dans leurs biens. L'esprit du mort est redoutable pour ses petits-enfants, c'est ce que nous apprend le dicton *kirundi* « *umuntu ntaterwa na se, araterwa na sekuru* = l'homme n'est pas poursuivi par son père, mais par son grand-père » (1). En fait, on ne pense qu'aux morts susceptibles de nuire et, à cet égard, c'est à eux qu'iront toutes les offrandes et les prières. L'esprit de la grand-mère partage plus ou moins l'honneur des sacrifices. Lorsqu'elle avait la réputation d'être sorcière ou empoisonneuse, l'on s' imagine que son esprit jette son dévolu sur l'un de ses petits-fils qui serait alors saisi de convulsions, pousserait des hurlements et déraisonnerait. Mais ce ne sont pas seulement les esprits familiaux que l'on craint ; on a peur également de celui des premiers occupants du pays, les *basangwabutaka* ; au Ruanda, l'on n'oserait pas occuper une terre sans solliciter leur assentiment préalable par l'intermédiaire d'un de leurs représentants encore en vie, l'*umuse*. On est convaincu que, faute de ce faire, des malheurs frapperaient toute installation effectuée dans des conditions d'ignorance. La crainte

(1) Nous retrouvons une conception identique dans la Bible : Noé ne maudit pas son fils CHAM, mais son petit-fils CANAAN, bien que ce soit CHAM qui l'ait outragé (*Génèse*, IX, 27).

des ancêtres des premiers occupants était ancrée à tel point que les *bami* en voyage ne logeaient pas chez des Batutsi, mais bien chez des Bahutu représentant les premiers groupes d'occupation du pays : Bagesera, Basinga, etc.

Il est de constatation générale que l'indigène craint les esprits des morts divinisés : RYANGOMBE, KIRANGA, MAKASA, BINEGO, MASHYIRA, etc. C'est d'ailleurs cette crainte qui est à la base du culte qu'on leur rend. RYANGOMBE se fâche, joue des mauvais tours ; il peut envoyer maladie, stérilité, mort, perte du bétail, déclin de la fertilité du sol.

Quant aux revenants, ils sont presque toujours méchants ; ils rendent aveugle, causent des rhumatismes et paralysent les humains ; toutefois ils ne tuent pas. Le meilleur moyen de se prémunir contre les revenants est évidemment celui qui consiste à ne pas fréquenter les lieux hantés. De plus, les revenants font l'objet de parades magiques de la part des affiliés à la secte religieuse de RYANGOMBE alias KIRANGA, qui viennent, tout en s'accompagnant de chants, exorciser les lieux maudits. Si l'on voit par terre le serpent incarnant le fantôme MPINIRA, il faut remuer les bras, déchirer un bout d'étoffe et le lui jeter. L'on est convaincu par ailleurs que tous les revenants disparaissent en entendant le bruit des grelots des chiens de chasse.

E. Culte des mânes des ancêtres (*Guterekera*).

Le culte des esprits des morts procède de trois convictions qui en définitive n'en forment qu'une : la croyance en la survie.

1) L'immortalité de l'âme qui va se manifester par la volonté du défunt. D'où la croyance que les morts continuent à participer aux affaires des vivants et, en

ordre principal, à diriger en bien comme en mal celles de leurs descendants.

2) L'état d'esprit vindicatif du mort.

3) La croyance que le corps, enterré à cette fin dans la position fœtale à proximité immédiate de l'habitation, c'est-à-dire au contact quasi direct des descendants, continue à vivre d'une manière qui n'est en somme que la prolongation de celle d'ici-bas avec ses exigences matérielles, d'où son alimentation.

Le culte des ancêtres que l'on retrouve dès la préhistoire de l'Égypte, est le centre de la religion de l'Afrique paléonigritique. Les divinités signalées par-ci par-là, comme WAMALA, KIRANGA, RYANGOMBE, se révèlent à l'examen des ancêtres primitifs déifiés, fondateurs de familles. On retrouve ce culte dans toute l'Afrique noire, avec des infiltrations dans les milieux de pasteurs, même chez les Abyssins ⁽¹⁾.

Le culte des ancêtres est néanmoins peu pratiqué dans ces derniers milieux où la croyance à la non-survivance des hommes ordinaires est plus générale. Les pasteurs, comme les Massai, croient que seuls les riches et les médecins survivent sous forme de serpents qui viennent rendre visite aux enfants dans les cases, et que l'on nourrit de lait ⁽²⁾.

En résumé, nous pouvons dire qu'en principe, si la pseudo-métempsycose est une croyance propre aux pasteurs Batutsi-Bahima, le culte des ancêtres est le fait des agriculteurs *bahutu*. Nous disons en principe, car *bami* et notables pratiquent également ce culte. Par contre, les Batwa l'ignoraient ⁽³⁾.

Dans le culte des esprits, les autochtones du Ruanda-

⁽¹⁾ BAUMANN et WESTERMANN, *op. cit.*, p. 274.

⁽²⁾ *Ibidem*.

⁽³⁾ R. P. SCHUMACHER, Pygmäen (Bruxelles, 1949, vol. I, p. 47).

Urundi distinguent les esprits protecteurs (*abakura-mbere*) et les esprits nuisibles. Pour la première catégorie, chaque personne doit se choisir un patron appelé *ingabwa* ou préposé à sa bonne fortune. Il peut se faire que le sort en désigne un différent pour patron du foyer à fonder ; celui-ci est vénéré dans la case principale où il est supposé habiter dès le jour où il y a été intronisé au moyen d'un rituel spécial.

L'héritier doit faire ériger des autels domestiques pour les sacrifices aux défunts ; les esprits des ancêtres, non satisfaits pouvant, croit-on, déterminer la maladie et la mort.

Cet autel consiste en une petite hutte destinée à abriter les mânes — l'ombre — des ancêtres. Il s'intitule, au Ruanda-Urundi, *akararo* (pl. *uturaro*). Ce diminutif provient du substantif *indaro*, lui-même dérivé du verbe *kurara* : passer la nuit à, loger.

Ces petites huttes votives sont disséminées à l'intérieur du kraal, jamais à l'extérieur ; parfois, chez les riches, il n'en existe qu'une seule grande. Souvent ces huttes ne sont pas construites par l'héritier lui-même, mais, à sa demande, par un voisin qu'il rémunère. C'est fréquemment un devin-guérisseur *umupfumu* qui conseille d'exécuter ce travail pour une raison déterminée par lui. Ce ne sont souvent que quelques sticks se croisant, plantés en arc dans le sol et couverts d'herbe, bref, un diminutif de hutte. A l'intérieur se trouvent quelques pierres simulant un foyer, une petite pirogue *agato* remplie de cailloux ronds et polis qui, dit-on, bavardent et rient dans la nuit ; et, plus rarement, des objets laissés (*ibisige*) par le défunt : lances, flèches, grelots, marteau. Chez les riches, c'est parfois toute la hutte du mort qui, abandonnée des vivants, est consacrée à son culte.

En principe, on ne construit jamais de hutte votive pour les femmes, ni pour ceux qui n'ont pas fait l'objet

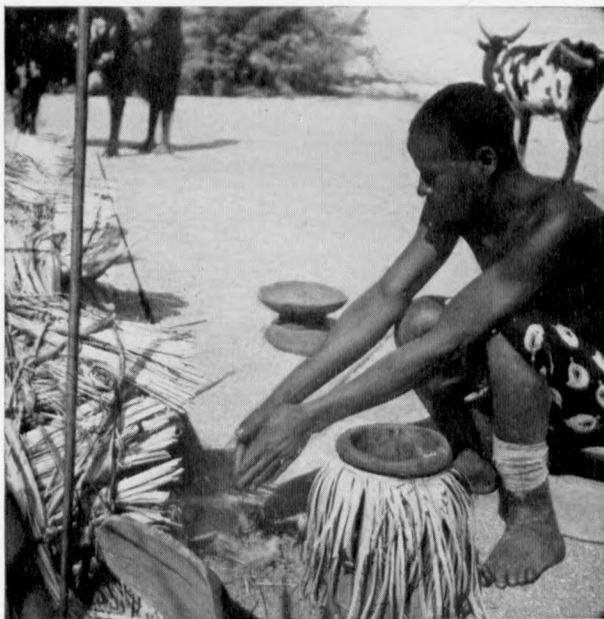


FIG. 5. — CULTE RENDU PAR UN HOMME À SON ANCÊTRE DÉFUNT.
Des grains d'éleusine sont déposés dans un feu d'herbes.

Photo de l'auteur.



FIG. 6. — CULTE RENDU PAR UNE FEMME À LA GRAND-MÈRE DÉFUNTE.

Parée de la couronne de fécondité *urugore*, la tête protégée par l'herbe fétide *umwishywa*, les reins ceints d'une peau de mouton gage de paix, tenant en main le glaive de RYANGOMBE, la femme offre un sacrifice de bière à la grand-mère défunte; le pot contenant la bière est lui-même protégé magiquement par une couronne d'herbe *umwishywa*.

Photo de l'auteur.

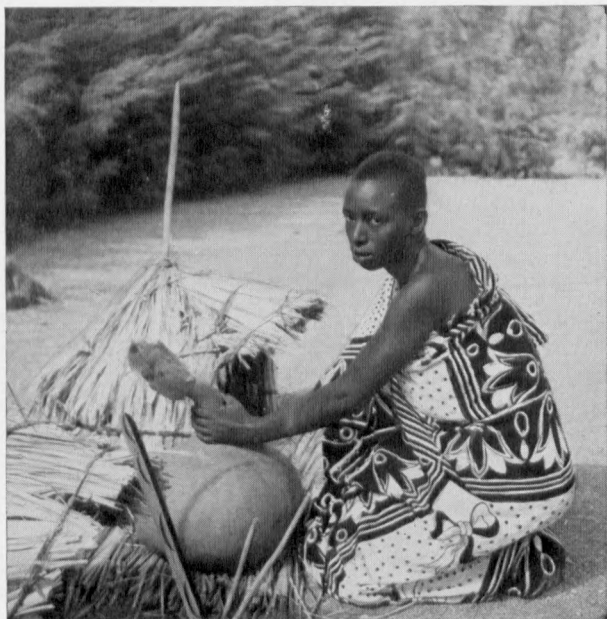


FIG. 7. — CULTE RENDU PAR UNE JEUNE FILLE À SA SŒUR DÉFUNTE.
Elle agite la courge à baratter le lait comme sa sœur le faisait de son vivant.
Photo de l'auteur.



FIG. 8. — CULTE RENDU PAR UN JEUNE HOMME À SON FRÈRE DÉFUNT.
La tête protégée par une couronne magique d'*umwishywa* fétide, le jeune homme implore l'esprit de son frère de lui être favorable, il lui présente ses anciennes armes.
Photo de l'auteur.

d'un enterrement : ils n'ont pas droit au culte qui se trouve donc être réservé aux pères de famille ; on signale parfois une petite hutte pour les mânes de la grand-mère paternelle.

Le R. P. ZUURE a donné une bonne définition du culte des mânes : « tout ce qui sert à se mettre en relation avec des êtres invisibles censés doués d'une force supérieure à celle de la nature et capables de produire du bien ou du mal » (1).

Le culte dure jusqu'à la quatrième génération chez les Bahutu et les Batutsi ; il durait sans fin à la cour du Ruanda depuis CYILIMA-RUJUGIRA (2). Aux jours de réjouissance, de maladie, d'inobservance des interdits, de malheur et de deuil, on dépose dans ces huttes un peu de nourriture ou de boisson, à l'intention de l'aïeul que l'on prie d'être clément. L'action d'effectuer ces sacrifices s'appelle *guterekera* ; ils sont accomplis soit dans un but propitiatoire, soit dans un but expiatoire.

On ne peut offrir aux *bazimu* que les objets appréciés par les vivants en vertu de l'adage : *Ic'umuzima akunda n'umuzimu aragikunda*. On présente les biens mobiliers que détenait le défunt de son vivant, on allume un petit feu devant la hutte votive dans lequel l'orant fait grésiller des grains d'éleusine.

Le sacrifice d'un bouc est parfois exécuté par le chef de famille ou par son fils ; il lui impose les mains sur la tête afin de communiquer à l'animal la prière qu'il énonce. Par ce sacrifice, on offre à l'âme-ombre du mort, l'ombre du bouc.

La bête, poignardée au cœur et non égorgée, est ensuite saignée ; avec son sang, on prépare un plat de haricots. La viande sert à accomplir un repas de com-

(1) R. P. ZUURE, Croyances et pratiques religieuses des Barundi, p. 18.

(2) Il s'agit dans ce dernier cas d'un culte public qui cessa en 1931 lors de la déposition du mwami MUSINGA et qui fut décrit d'une manière remarquable par le chanoine DE LACGER, Ruanda ancien (Namur, 1940, p. 204).

munion au sacrifice offert à l'ancêtre, communion à laquelle participent tous les membres de la famille. Le malade dont la guérison est invoquée, se couche près de la hutte votive ; il prie l'ancêtre, puis lui offre une bouchée de viande. Ces sacrifices sont bien souvent ordonnés par un devin-guérisseur qui désigne l'esprit à apaiser.

La prière se compose d'un appel à l'apaisement et d'une demande spéciale : « Souris-moi, père, sois-moi favorable ; tu m'as laissé orphelin, maintenant conduis mes pas afin que je m'enrichisse, que le chef me veuille du bien, que mes récoltes soient fructueuses, que j'aie des enfants ». La prière aux défunts est précédée d'une purification par application d'un lait de kaolin sur le visage des invocateurs.

Le culte est toujours en principe familial. Il peut se rendre à n'importe quel moment, mais il s'opère avec plus de solennité lorsque revient l'anniversaire du décès. A cette occasion, on invite des voisins et des amis qui viendront boire de la bière dont la première gorgée est crachée par terre, à l'intention du défunt, comme en Afrique occidentale, pour que les ancêtres en boivent les premiers ⁽¹⁾.

Ce n'est d'ailleurs pas la quantité offerte qui importe : une cuillerée de bouillie, une bouchée de viande, quelques gouttes de lait ou de bière suffisent : c'est en effet de leur ombre que se nourrira celle que constitue l'esprit de l'ancêtre ; pour le surplus, la partie vaut pour le tout : « *pars pro toto* ».

Les bovins défilent un par un et sont nommés au défunt à qui on offre leur ombre.

F.

Les revenants.

Il convient de signaler, en premier lieu, la croyance aux *bihume*. Ce substantif est dérivé de *guhuma* : aveu-

(1) PARRINDER, *op. cit.*, p. 61.

gler. *Bihume* pourrait se traduire par : être aveuglé, incapable, paralysé ; d'où l'insulte *kirundi* : *urakahumirwa*, que tu sois aveugle, paralysé, maudit.

Les *bihume* sont des esprits des morts, des mânes qu'aucune famille n'honore ni ne revendique. On sait que, tant au Ruanda qu'en Urundi, certaines personnes mortes dans des conditions spéciales n'ont pas droit à une sépulture ; ce sont les étrangers, les foudroyés, les femmes décédées en couche avant délivrance, les jumeaux de sexes différents, les aliénés et les filles-mères. Les *bihume* sont des génies, des spectres ou des fantômes qui hantent les bois, les ruisseaux, les cavernes, mais on ignore leur nom ; ce sont des mânes anonymes. Les *bihume* sont méchants ; par extension, l'on donne ce nom à certains mânes familiaux considérés comme spécialement vindicatifs, et à tout ce qui présente une influence occulte néfaste. Si l'on n'attribue pas, au Ruanda-Urundi, le pouvoir de tuer aux *bihume*, par contre on leur accorde celui d'occasionner des torts physiques graves. En Urundi, à Nyaga, les *bihume* hantent, dit-on, une grotte dans laquelle les affiliés à la secte religieuse de KIRANGA jetaient les foudroyés. A Gigazura, petit lac profond, on croit que ceux qui oseraient s'y aventurer seraient pris par les *bihume* et frappés de folie. Seuls les affiliés à la secte précitée y vont chanter pour charmer les *bihume*. Ruhuma, lieu hanté par excellence par les *bihume*, est un ravin profond et à pic. Lors de l'invasion mututsi du pays, les combattants bahutu y attirèrent les guerriers en un guet-apens ; plus de cinquante Batutsi y perdirent la vie et se seraient métamorphosés en serpents. Ailleurs, le *gihume* MPINIRA apparaissant sous la forme d'un serpent, paralyse, d'un simple regard, hommes et vaches, ou provoque une maladie de la peau. En certains endroits du Ruanda, les spectres s'intitulent *abalinga*. L'on connaît également les feux-follets sous le nom d'*impaca* ; ils se dégagent des marais

et percent l'obscurité nocturne de leur lumière rampante. Les indigènes prennent les *impaca* pour des esprits des morts. Certains cultivateurs, afin de se les rendre favorables, déposent à leur intention des pots de bière dans leur champ.

Dans le nord-ouest du Ruanda, le volcan Nyiragongo, toujours en feu, est réputé contenir dans ses flancs les esprits maléfiques des morts, tandis que le Karisimbi, avec son sommet habituellement blanc de neige, serait hanté par les esprits bienveillants. Enfin le volcan Muhabura est, croit-on, occupé en permanence par la divinité RYANGOMBE qui y cultive son tabac sous forme de lobélies géantes.

Les *bihindure* (de *guhindura* : se retourner, se transformer) sont des espèces de loups-garous. Ce seraient des personnes bien connues auxquelles on paie tribut ; elles ont le pouvoir de se métamorphoser en animal et se nourrissent alors de chair humaine. Mais leur pouvoir se réduit parfois à commander simplement aux fauves et à diriger leurs attaques contre telle personne déterminée. Il existe encore une légende de vampires venant nuitamment sucer le sang des dormeurs.

Les indigènes des régions limitrophes du lac Kivu racontent que des esprits *ibigashari* se promènent sur le lac, pendant la nuit, et emportent parfois les pêcheurs qu'ils y rencontrent (la pêche étant toujours nocturne). Ils les laissent rentrer chez eux après quelques jours, mais ces gens deviennent subitement muets afin qu'ils gardent secrètes l'existence et la vie que mènent les *ibigashari*.

G. La pseudo-métempsycose.

La métempsycose est une croyance en la transmigration de l'âme dans un autre corps ; elle se rencontre aux Indes, en Perse, en Égypte d'où PYTHAGORE l'introduisit en Grèce. Le dogme de la métempsycose devait

conduire ceux qui l'admettaient à défendre l'usage de certaines viandes, comme exposant l'homme à se nourrir de la chair de l'un des siens ; aussi l'abstention des viandes a-t-elle été une prescription fondamentale de la religion des brahmanes et de la philosophie pythagoricienne. Prise sous cette forme, la conception de la métempsychose n'existe pas au Ruanda-Urundi.

Il existe en Afrique une conception connue sous le nom de *Fanany* selon laquelle le ver charognard qui sort du cadavre d'un roi se métamorphose en lion ou en léopard. Cette croyance se retrouve dans la civilisation dite rhodésienne par BAUMANN, à Madagascar ⁽¹⁾, et dans la région des Grands Lacs, notamment au Karagwe ⁽²⁾ où trois vers sortis du corps du roi défunt sont censés donner naissance, respectivement à un lion, à un léopard et à un bâton (s.-e. un serpent ; l'idée du bâton qui se transforme en serpent existait chez les Juifs et les Égyptiens : *Exode*, VII, 8-12). La métempsychose, en Afrique, est rattachée aux civilisations des chasseurs totémiques qui l'auraient communiquée en tant que croyance, aux pasteurs nomades ; en fait, il s'agit d'une pseudo-métempsychose. Son introduction au Ruanda-Urundi serait donc due aux Batutsi qui en seront d'ailleurs les principaux représentants. Le ver charognard *urunyo* est précieusement prélevé sur l'auriculaire de la main droite de la dépouille du roi ; il est nourri de lait, et la croyance populaire veut que, peu à peu, il se métamorphose en léopard au Ruanda et en lion en Urundi. Il n'existe aucune réincarnation des reines-mères au Ruanda ; par contre en Urundi, la reine-mère est censée se réincarner en python. Mais la conception va plus loin que celle d'une simple métamorphose animale et veut qu'au bout d'un certain nombre cyclique de générations, l'ancêtre défunt réapparaisse dans la

(1) BAUMANN et WESTERMANN, *op. cit.*

(2) G. SANDRART, Cours de droit coutumier, II^e partie, p. 63.

personne de l'un de ses successeurs. Ce sera MIBAMBGWE (dérivé d'*ingwe*, le léopard) au Ruanda, et NTARE (le lion) en Urundi ; puis d'autres réincarnations auront lieu. Le cycle complet est pour le Ruanda : KIGERI, MIBAMBGWE, YUHI, MUTARA (ou CYILIMA) ; tandis que les noms de règne, en Urundi, sont : NTARE, MWEZI, MUTAGA et MWAMBUTSA.

Le nom, dans la mentalité primitive, est un élément matériel participant pendant et après la vie à la personnalité même de celui qui le porte ; en conséquence, tel YUHI sera la réelle réincarnation des YUHI précédents. Afin de pousser l'identité aussi loin que possible, la mère du nouveau roi changera également de nom et prendra celui du règne de son fils : NYIRA-YUHI, etc. En outre, les mêmes pouvoirs et les mêmes interdictions seront attachés d'une manière particulière à chacun de ces noms de règne ; tous les YUHI, par exemple, seront des rois pacifiques et il leur sera interdit de franchir les rivières Nyabarongo et Akanyaru (s.-e. de pousser les conquêtes territoriales), sous peine de voir crever les vaches du pays.

En ce qui concerne les simples mortels, on croit, en Urundi, qu'au bout d'une année, parfois plus, un serpent se montre près de la tombe : c'est l'esprit du défunt qui s'est réincarné. Il devient le serpent vénéré de la famille : il est soigné, nourri de lait par l'héritier ou, chez les princes, par un prêtre attitré ⁽¹⁾. Jamais on ne tuera ce reptile ; et les chefs ne peuvent le voir.

Pour les reines-mères et les princes *baganwa*, c'est l'*isato* (python) qui n'est pas venimeux ; pour les Batutsi, c'est le *mushana* qui n'est pas dangereux non plus et qui se nourrit de rats. Pour les Bahutu, le serpent réincarnateur est l'*incira*, cracheur excessivement venimeux. Enfin pour les Batwa, c'est le *kivumbura*, espèce de saurien.

(1) R. P. ZUURE, Croyances et pratiques religieuses des Barundi, p. 17.

La grand-mère maternelle se métamorphoserait en grenouille, en sorte que si celle-ci venait coasser auprès du foyer de la hutte, on lui offrait de la bière à boire.

Au Ruanda, selon notre informateur MAZINA, contrairement à ce qui se passe en Urundi, on ne croit pas que telle espèce de serpent soit l'incarnation des représentants d'une classe sociale déterminée. Si un serpent pénètre dans la hutte d'un Mututsi, il sera censé représenter un parent mututsi ; dans l'habitation d'un Muhutu, il sera un ancêtre muhutu et ainsi de même chez les Batwa. Il est curieux de noter que cette croyance à la réincarnation se limite aux seuls serpents parvenus à s'introduire dans une habitation : on leur parle gentiment à ce moment, tout en leur présentant du lait ou de la bière. Par contre, si un serpent est rencontré hors d'un kraal, il sera impitoyablement tué. Les serpents reconnus au Ruanda comme incarnant des défunts sont l'*urukorogoto*, l'*inkubayoka*, l'*inshargwatsi*, l'*imbarabara*, l'*incira* et l'*ikirumirahabiri*. Si le serpent *inkubayoka* parvenait à faire le pont au-dessus de l'entrée du kraal, ce serait un présage de maladie grave, voire de mort pour le propriétaire qui s'empresserait alors de quitter sa hutte et d'aller en construire une nouvelle ailleurs.

5. Les esprits divinisés et leur culte.

A. Syncrétisme.

Toute une littérature a été publiée à ce sujet ; nous y renvoyons le lecteur pour plus de détails ⁽¹⁾.

(1) R. P. ARNOUX, Le culte de la société secrète des imandwa au Ruanda, (*Anthropos*, 1912-1913) ; E. JOHANSEN, Ruanda, kleine Anfänge, grosse Aufgaben, 1915 ; CH. DE LACGER, Ruanda ancien, 1940 ; R. P. PAGÈS, Un royaume hamite au centre de l'Afrique, 1933 ; Mgr GORJU, Entre le Victoria, l'Albert et l'Édouard, 1920 ; R. P. ZUURE, Croyance et pratiques religieuses des Barundi, 1929 ; G. SANDRART, Cours de droit coutumier, 1939 ; SIMONS, Institutions et coutumes des Barundi, 1944.

Il existe, tant au Ruanda qu'en Urundi et dans la plupart des régions voisines, un mouvement manistique syncrétique, tendant à fondre en un seul culte rendu à un super-esprit, RYANGOMBE au Ruanda et à son synonyme KIRANGA en Urundi, toutes les dévotions accordées précédemment à des divinités locales. A cette fin, celles-ci ont reçu une appellation commune : *imandwa* au Ruanda, *ibishegu* en Urundi, *bubale* en Uganda, *abachwezi* au Bunyoro-Ankole ⁽¹⁾ ; en même temps qu'elles étaient agglomérées en un ramassis hétérogène de dieux naturalistes régionaux, d'ancêtres éponymes de tribus et de peuples, d'étrangers et de nationaux légendaires, de types représentatifs d'espèces humaines et même d'animaux anthropomorphisés.

Néanmoins, certaines divinités agraires comme NYABINGI au Ruanda, INAMUKOZI et NYABASHI en Urundi n'ont pas été jusqu'à présent, complètement subordonnées.

Le syncrétisme religieux n'est pas spécial à la région des Grands Lacs ; il s'est fait remarquer à différentes époques et dans divers pays. On le retrouve même actuellement en Afrique noire bantoue, notamment en Nigérie chez les Yoroubas, où l'ancien culte des mânes des ancêtres et la notion des divinités locales de la terre ont été introduits dans un système polythéiste ⁽²⁾. Chez les Barega (Congo belge), on trouve une secte de KILA-

⁽¹⁾ Le terme *abachwezi* au Bunyoro est devenu un terme générique désignant plutôt tous les esprits humains et extra-humains à la seule exception des mânes familiaux ; l'histoire identifierait difficilement leur parenté avec les Bachwezi authentiques (Mgr GORJU, *op. cit.*, p. 203). Chez les Bayeke (Katanga) originaires du Bunyamwezi (Tabora, Tanganyika Territory), existe une confrérie de danseurs dénommés *bashweji* rendant culte aux mânes des ancêtres. Ce culte y aurait été amené par les Batushi (corruption du substantif Batutsi) originaires du Ruanda-Urundi, et venus à la suite de MSIRI dans la seconde moitié du siècle dernier. Ces Batushi se déclarent de la phratrie des Baha qui comprend de nombreux chefs et sous-chefs au Ruanda. Par extension, on donne le nom de *bashweji* aux mânes des ancêtres. — F. GRÉVISSE, Les Bayeke (Élisabethville, 1937, p. 52).

⁽²⁾ BAUMANN et WESTERMANN, *op. cit.*, p. 364.

(3) R. P. ZOUA, *Croyances et pratiques religieuses des Barundi*, p. 17.

NDA. L'existence de divinités les plus diverses a été relevée dans toute l'Afrique bantoue ainsi que le culte des mânes des ancêtres qui y est au centre de toutes les conceptions religieuses. En Afrique orientale, on trouve un culte des héros des clans et un polythéisme dans lequel les divinités supérieures ou mânes des cultivateurs vaincus sont devenus des dieux des morts ⁽¹⁾.

Ont été syncrétisés au Bunyoro (Uganda) sous l'égide de WAMARA, frère puîné de RYANGOMBE : IRUNGU, dieu de la chasse, KALISA, protecteur des troupeaux, RUHANGA qui préside à la naissance des jumeaux, KAGORO, dieu de la foudre, KAYIKARA, dieu du foyer, RUTALE, dieu de la brousse ⁽²⁾. En Uganda, les dieux aborigènes : MAKASA, esprit des eaux, KIBUKA de la guerre, WENEMA, WIRIMU, MWANGA et KAGORO, dieu de la foudre, ont été réunis sous le génie déifié LUBALE.

Au Ruanda, les esprits subordonnés à RYANGOMBE sont au nombre d'une trentaine et représentent toutes les classes et les professions du pays ; on y retrouve même, vraisemblablement par suite de certaines conceptions relatives à la métempsycose, la vache, le vautour et le lion. Parmi ces esprits divinisés, médiums entre les humains et RYANGOMBE, signalons, importés du nord semble-t-il, KAGORO, dieu de la foudre, MUGASA, esprit des eaux, MUZANA, symbolisant les domestiques, NYABIRUNGU et NKONJO, esprits des femmes. Par contre, MASHYIRA serait un esprit du terroir ruandais qui aurait été de son vivant chasseur et médecin-devin.

En Urundi, parmi les esprits syncrétisés sous KIRANGA, signalons notamment SERUTWA, esprit des apiculteurs, SEKATEMA, qui préside aux cultures ainsi qu'INAMUKOZI, SENGOGA, synonyme de KAGORO, esprit de la foudre, NABIRUNGU, esprit des chasseurs, MUKASA, esprit des

⁽¹⁾ BAUMANN et WESTERMANN, *op. cit.*, p. 54.

⁽²⁾ Mgr GORJU, *op. cit.*, p. 202.

eaux, ZURA et KIZUZI, esprits des sorciers maléficiers, GIHANZO esprit des sauniers.

Comme nous l'avons dit, toutes ces divinités sont considérées comme autant de médiums entre les humains et RYANGOMBE-KIRANGA ; en somme, le culte va à ce dernier. Grâce à l'accomplissement de certains rites d'initiation, hommes et femmes de tous rangs et de toutes classes peuvent devenir prêtres de RYANGOMBE-KIRANGA sous les mêmes dénominations que celles des divinités médiatrices par application du principe de la ressemblance par le nom et l'action, soit *imandwa* ⁽¹⁾ au Ruanda et *ibishegu* ⁽²⁾ en Urundi.

Au Ruanda comme en Urundi, on établit une distinction nette entre les grands initiés, ordonnés, représentants de l'une ou l'autre divinité, et les petits profès, simples initiés au culte.

En Urundi, la confrérie des *bishegu* avait à sa tête une femme *muhutu* de la famille des Bajiji ou des Baranganga ⁽³⁾ qui prenait le nom de « femme de KIRANGA » (MUKAKIRANGA). Elle recevait une terre à Itara (Burugane-Ngozi) dans le domaine propre du roi, mais devait se vouer à la virginité. C'est en cette qualité qu'elle présidait une fois par an, vers décembre, la festivité *umuganuro* des premières semailles du sorgho au cours de laquelle des sacrifices d'animaux étaient offerts à KIRANGA. La présence de MUKAKIRANGA à cette cérémonie avait, pour les Barundi, la valeur d'une véritable incarnation de l'esprit de KIRANGA.

La présence d'une femme en qualité de prêtresse d'une secte religieuse devrait, nous semble-t-il, en faire rechercher l'origine à l'époque paléo-matriarcale bantoue.

⁽¹⁾ *Imandwa* vient du verbe *kubandwa*, forme passive de *kubanda* venant de *kuba* : être, et de la racine *inda* : le ventre, la grossesse ; *imandwa* signifie donc être engendré, se trouver au sein de, né, initié.

⁽²⁾ *Ibishegu* pl. d'*igishegu*, de *gushaga* : quêter, recevoir des offrandes.

⁽³⁾ Rapport annuel du Ruanda-Urundi, 1925, p. 53.

Notons qu'en Urundi les initiés ne pouvaient porter leur lance hors du culte ni tuer personne en cas de guerre ⁽¹⁾.

A la cour du mwami du Ruanda, les initiés *imandwa* disposaient également d'un grand-maître : *umwami w'imandwa*, se recrutant dans la famille des Bayumbu, et résidant à la Cour. Sous le règne du mwami MUSINGA, le dernier titulaire fut KABANO KA NYAMUSHANGWARWA, chef des danseurs du roi et, dit-on, Muhutu anobli ; il incarnait RYANGOMBE.

A l'heure actuelle, tant au Ruanda qu'en Urundi, les adeptes du culte de RYANGOMBE-KIRANGA constituent un corps sans tête ; mais leur activité, bien qu'en voie de décroissance devant l'évangélisation, est toujours vivante, se pratiquant parfois en plein jour et à proximité immédiate de centres d'occupation européenne, voire des missions chrétiennes.

B. Nature de Ryangombe-Kiranga.

Tant en Urundi qu'au Ruanda, RYANGOMBE-KIRANGA n'est pas Dieu. En Urundi, les indigènes disent à son sujet : KIRANGA *n'ikiremwa*, IMANA *irarema* : KIRANGA est une créature, IMANA crée. Au Ruanda, on déclare qu'entre RYANGOMBE et Dieu, il n'y a aucun rapport : *Ntaho bihuriye*. On ajoute toutefois : *Si IMANA, aliko yagizwe n'IMANA* : Il n'est pas Dieu, il a reçu (son pouvoir) de Dieu. Si RYANGOMBE-KIRANGA est parfois intitulé dans les incantations qui lui sont adressées : RYANGOMBE-IMANA, il ne faut nullement voir en ceci une identification à Dieu, mais simplement une reconnaissance de sa puissance. RYANGOMBE-KIRANGA n'est même pas un intercesseur auprès de Dieu dans la conception indigène.

(1) Rapport annuel du Ruanda-Urundi, 1925, p. 53.

En Urundi, l'on considère KIRANGA comme tracassier et menteur ; il inspire la crainte et le respect, tandis que son culte nécessite beaucoup de bière. Néanmoins, il n'est pas le Diable non plus, dont l'indigène n'avait d'ailleurs aucune idée, puisqu'il est le type d'un esprit bienfaisant qui voudrait s'occuper des misères humaines et qui écarterait toute souffrance, toute crainte ainsi que toute stérilité. Les femmes l'intitulent BIHEKO BIZIMA : amulettes vivantes.

RYANGOMBE-KIRANGA apparaît comme une figure amorphe.

Ni Dieu ni Diable, RYANGOMBE-KIRANGA n'est, pour l'indigène, qu'un esprit humain spécialement transcendant. Il est intitulé en Urundi *umwami w'ibishegu*, le roi des divinités locales, des initiés ; de même il apparaît au Ruanda comme un super-esprit et, dans la foi de ses adeptes, un esprit de trépassé, le plus grand de tous, auquel ils confèrent le titre de *kizimu*, le préfixe « *ki-* » étant un augmentatif d'excellence.

Le Ruanda comme l'Urundi déclarent chacun avoir été le berceau de RYANGOMBE-KIRANGA. Comme il convient à un si haut personnage, on le prétend bien souvent Mututsi de haute caste, que l'on précise même de clan Umwega. On le veut né à la fois au Bugoyi (Kisenyi), à Nyanza, au Mvejuru (Astrida) pour le Ruanda ; et à Ngozi, pour l'Urundi, etc.

De son vivant, il aurait été un grand chasseur au cœur compatissant, secourable aux malheureux, faisant fi du bavardage des femmes, qui mourut blessé à mort par une mégère métamorphosée en buffle au Ruanda, en antilope en Urundi. Il serait mort sous une érythrine corail. Son âme est censée résider au volcan Muhaburura, au Ruanda ; c'est donc un esprit chthonien.

Dans ce pays, il est représenté portant une queue de lièvre, de mangouste ou de putois sur le front, un long

glaive, vêtu d'une peau de mouton *Nyirabuhoro* (insigne de paix) et d'une fourrure de serval.

Comme nous savons que les Batwa ne rendent, en principe, aucun culte aux mânes des ancêtres, RYANGOMBE-KIRANGA ne puise donc pas son existence parmi les Pygmoïdes. Néanmoins, certains Batwa rendirent hommage à RYANGOMBE au nord-ouest du Ruanda, mais cette vénération ne remonterait pas plus loin chez eux qu'au XIX^e siècle (?), sous le règne de RWOGERA-MUTARA II ⁽¹⁾.

RYANGOMBE-KIRANGA ne rappelle guère par son comportement et son vêtement, la civilisation mututsi : il est chasseur et en porte le costume. En conséquence, quoiqu'on ait pu dire, KIRANGA n'est aucunement pasteur.

Le culte des mânes et d'esprits divinisés ne se rencontre, en principe, ni chez les pasteurs d'Éthiopie, ni chez les Massaï, les Souks, les Gallas, ces derniers pratiquant uniquement le culte du dieu céleste WAK ⁽²⁾.

Et au Ruanda, si le culte de RYANGOMBE rencontrait dédain et scepticisme, c'était précisément au sein des clans batutsi qui sont unanimes à prétendre son origine muhutu. Qu'il y ait des initiés batutsi, certes ; toutefois, il y a lieu de faire remarquer que dans la suite des *imandwa*, on ne rencontre aucun des grands noms *banyiginya* et que par ailleurs le code ésotérique de la Cour s'opposait à l'intronisation d'un mwami initié à la secte. Cette dernière règle était également constante en Urundi.

Les devins de la Cour du mwami du Ruanda : Batutsi des clans Basinga, Bazigaba et Bakongori, avaient pour règle de ne pas se faire initier. D'autre part, comment les Batutsi auraient-ils pu glorifier le pygmée MUTWA au Ruanda et SERUTWA en Urundi, type représentatif de la race des parias ?

RYANGOMBE est un esprit agraire, donc *muhutu*, puis-

⁽¹⁾ R. P. SCHUMACHER, *Pygmäen* (I. R. C. B., Bruxelles, 1949, p. 47).

⁽²⁾ BAUMANN, *op. cit.*, p. 264, 287.

qu'il est censé hanter les pentes du volcan Muhabura où il cultiverait bananiers, sorgho et tabac ; il convient par conséquent d'en rechercher l'origine dans le fonds bantou. Notons que chez les Banyamwezi (Tabora), RYANGOMBE sert tout simplement à désigner les victimes sacrifiées aux mânes des ancêtres ⁽¹⁾.

Il semble que le culte de RYANGOMBE-KIRANGA soit d'importation au Ruanda-Urundi où il pénétra à la suite des migrations humaines. SANDRART a très bien fait ressortir la similitude qui existe entre certains génies du Ruanda et ceux de Bunyoro-Ankole, dits *abachwezi* ⁽²⁾ ; mais ici encore il s'agit d'un mouvement religieux bantou.

Que le culte soit venu du nord, avec les migrations bantoues, c'est certain. Si le fait est que le culte, à l'heure actuelle, est particulièrement pratiqué dans les milieux *bahutu* à forte densité au cœur du Ruanda-Urundi où résident de nombreux Batutsi, il n'est toutefois pas spécialement signalé chez les Bahima, vrais pasteurs de l'est. Il faut attribuer sa faible pénétration au nord-ouest du Ruanda au fait qu'il s'y heurta à un mouvement manistique sensiblement identique s'adressant à l'esprit de NYABINGI. Les historiens du Ruanda, KAYIJUKA, et SEKARAMA, font venir le culte de l'Urundi ⁽³⁾ ; cette thèse est à rejeter.

Reste à savoir comment il se fait qu'un chasseur a été élevé au titre de grand-maître des mânes.

La divinisation d'un chasseur ne doit pas être considérée comme un fait isolé : ILANGA, chez les Baleka-Mituku au Congo belge, est l'esprit de la chasse ; une entreprise cynégétique infructueuse y est mise sur le compte des maléfices causés par l'âme d'un mort ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ DE LACGER, Ruanda ancien, p. 267.

⁽²⁾ SANDRART, Cours de droit coutumier, II^e partie, p. 52.

⁽³⁾ R. P. DELMAS, La généalogie de la noblesse du Ruanda, p. 33.

⁽⁴⁾ MOELLER, Migrations des Bantous (Bruxelles, 1936, p. 401).

BAUMANN déclare qu'il lui semble, pour le cercle du lac Roukwa, au Tanganyika, que les dieux suprêmes des paysans assujettis se soient cachés parmi les divinités telles que WAMARA-RYANGOMBE, le dieu des mânes, IROUNGOU et MOUSISI, les dieux de la terre ; ceux-ci se rattachent tous à la religion chthonienne et à la mythologie comme intermédiaires par lesquels on s'adresse à la divinité et on les vénère sur leurs tombes, dans le bois sacré comme à l'occasion de l'initiation au Ruanda-Urundi, ou au trou du marais par lequel, croit-on, les premiers hommes sont issus de la terre ⁽¹⁾.

Le mythe du chasseur ayant fait un voyage dans le monde inférieur parmi les esprits des morts, est très vivace dans le cercle précité ; il témoigne d'une fusion étroite des notions des chasseurs et des peuples adonnés au culte des mânes ; en effet, les chasseurs qui chassent les porcs-épics et les phacochères, entreraient en contact avec les morts par les trous du sol ; ils constituent des sociétés secrètes enveloppées de mystère ⁽²⁾ ⁽³⁾.

Ceci nous éclaire quant au motif pour lequel RYANGOMBE porte sur la tête une queue de lièvre, ou celle d'une bête puante, — repoussant les mauvais esprits par son odeur — putois ou mangouste, animaux qui, par leurs terriers, pénètrent dans le domaine hanté par les mânes

⁽¹⁾ BAUMANN, *op. cit.*, p. 223.

⁽²⁾ BAUMANN, *op. cit.*, p. 227.

⁽³⁾ Au Ruanda, cette notion de la terre réceptacle des mauvais esprits était ancrée au point que les charmes tels le collier en fer *umudende* et le bracelet *impotore* en fer et cuivre ne pouvaient jamais être déposés à terre. Cette prescription demeurait d'application après la mort des titulaires : le collier ayant apparten u au mwami KIGELI II-NYAMUCENSHERA était suspendu à un arbre. Il en était de même de celui de KIGELI III-NDABARASA ; comme il était tombé à terre sous KIGELI IV-RWABUGIRI, les gardiens du bosquet vinrent annoncer l'événement à la cour ; l'inquiétude et la consternation du mwami et de ses courtisans ne connurent plus de bornes : après consultation divinatoire, deux formations guerrières Uburunga et Inkongi furent constituées dans le but de le ramasser et de le replacer sur une branche plus ferme (Abbé KAGAME, Code des Institutions politiques, p. 76).

des ancêtres. Il faut voir dans cette parure, une application de la loi de participation par contact.

C. Admission au culte de Ryangombe-Kiranga.

A) BUTS ET MOYENS

Au Ruanda-Urundi, dans certaines familles qui ont été placées ancestralement sous l'égide d'un *imandwa* déterminé, l'on initie d'office les enfants à la secte.

Ordinairement, l'on pose sa candidature avec hésitation, car les frais sont énormes, lorsqu'on se croit victime d'un sortilège, que l'on se sent malade, que l'on n'engendre pas d'enfant et qu'un médecin-devin *umupfumu* a décrété que ces préjudices provenaient d'un esprit divinisé déterminé, agissant à la requête des mânes des ancêtres, divinité qu'il convient de mettre de son côté.

En Urundi, se font initier des indigènes qui déclarent avoir été visités par KIRANGA sous l'aspect d'une maladie provoquant des transes ⁽¹⁾ et après verdict établi.

Les buts poursuivis par l'initiation sont multiples :

Éloigner du candidat les mauvais esprits ;

Faire appel à l'esprit de RYANGOMBE-KIRANGA et le lui concilier ;

L'identifier à RYANGOMBE-KIRANGA ;

L'affilier à la secte afin de pouvoir présenter des sacrifices propitiatoires à l'esprit de RYANGOMBE-KIRANGA.

(1) Ces transes sont constantes dans le cas de personnes qui se prétendent possédées ; on les retrouve au moyen âge en Europe, l'individu se disant possédé par le diable se tordait en contorsions et se perdait en invectives (CONTENAU, La Magie chez les Assyriens, Payot, 1947, p. 25). Nous avons rencontré le même phénomène au lac Léopold II, en 1935, en chefferie Basengere où des néophytes relevant d'une mission protestante organisaient des processions au cours desquelles l'un d'entre eux se mettait en transes, puis tombait en état d'hypnose se prétendant frappé par le St-Esprit. Le fait de tomber en convulsions et l'interprétation divine de cet état a été également signalé dans les religions chthoniennes de l'Afrique occidentale (PARRINDER, La Religion en A. O., p. 101). Nous rencontrerons cette mystique dans la secte de Nyabingi au Ruanda.

Les moyens mis en œuvre seront adaptés aux buts recherchés et seront puisés dans l'économie d'une théurgie essentiellement d'ordre magique. Ils comprendront notamment :

Éloignement des mauvais esprits par l'emploi d'excréments, de pointes de lances, d'arbres à pointes et à fleurs rouges (érythrine corail), du feu, de bruits, de danses et de chants. Pour l'éloignement de la possession d'esprits contraignants, on effectuera des actes de libération de toute réserve sociale, notamment sexuelle. Finalement intervient une purification par l'eau en Urundi ;

Appel et conciliation de l'esprit de RYANGOMBE-KIRANGA : prières et sacrifices à son intention ;

Pour l'identification à RYANGOMBE : transes épileptiques, transfiguration, prise des parures, du nom de l'esprit, et réception des hommages qui lui sont dus ;

Incorporation à la secte : introduction par un parrain et une marraine initiés, libations et repas de communion sociale, simulacre d'anthropophagie des initiés sur le candidat, copulation rituelle, amalgamation par la communication d'un secret, adoption d'une terminologie linguistique conventionnelle à la secte, pacte de sang suivi d'une communion hiérogamique.

B) INITIATION AU CULTE.

Kwatura (RU.) — *kwatira* (UR.).

Le profane, *uruzigo* en kinyarwanda, *nyakute* (diarrhée) en kirundi, se rend en consultation chez le devin *mupfumu* à la suite d'événements désagréables ; la divination, après de laborieuses et coûteuses recherches, indique la nécessité de s'initier au culte des esprits divinisés. En outre, le devin ordonne d'exécuter des sacrifices aux mânes des ancêtres dans le but de les apaiser.

Au Bugoyi (Ruanda), le postulant se pare d'un collier de perles blanches bénéfiques.

L'on choisit un parrain pour les hommes, une marraine pour les femmes, désignés par divination et dont l'agrément est décidé au cours d'une autre séance de divination.

La veille de l'initiation, les arbustes de garde *imirinzi* (*umuko* et *umuvumu*, alias *umutaba*) plantés à l'entrée du kraal et les piliers de la hutte sont purifiés à l'aide d'un lait de kaolin. La cérémonie va se dérouler en entier à la résidence du récipiendaire. Un dernier sacrifice propitiatoire est offert aux mânes des ancêtres. De la bière est apprêtée et tous les instruments du culte sont réunis.

L'initiation s'effectue de nuit ; le postulant est d'abord purifié à l'eau et muni d'une lance à bout ferré et pointu, dont le fer est peint en blanc et noir. Les non-initiés sont impitoyablement exclus des rites : l'on craint en effet l'ensorcellement par le mauvais œil.

Au Ruanda, le parrain médium revêt les insignes de grand-prêtre de RYANGOMBE ; une ceinture *mukane* autour des reins, il tient en main un glaive *inkota*, revêt une peau de mouton, une peau de serval, se coiffe d'une queue de lièvre, de mangouste ou de putois, et porte au pied droit l'ornement *umuharakuko*, couvercle de panier en forme de tronc de cône. Un assistant apporte le siège *intebe* du prêtre de Ryangombe, tandis qu'un autre tient d'une main le goupillon *icyuhagi* composé d'herbes et de branches d'*ikiziranyenzi*, *ikibonobono*, *umutabataba*, *umwishywa*, *umuko*, *umutanga*, *ishyoza*, *umukunde*, *nkulimwonga*, *umubagabaga*, *umuhengeri* et d'*imicyura* ; et de l'autre main des fruits d'une cucurbitacée *umutanga* très amère. En Urundi, un grand initié *igishegu* incarnant KIRANGA, pousse des « hou, hou » (*kuvumera*) ; il est muni d'une lance à bout pointu ferré et d'un bâ-

tonnet de feuilles d'*imanda*. Chacun s'agenouille et prie devant l'incarnation de KIRANGA

En vertu de la loi de similitude, le parrain médium est maintenant réellement RYANGOMBE pour les assistants ; on ne l'appelle plus que par ce nom. Il prend place sur le siège tandis que le postulant s'assied par terre, à ses pieds. Afin de charmer les mauvais esprits, l'on agite sans cesse des courges emplies de graines de canna et des grelots.

On honore d'abord la divinité protectrice de l'ancêtre familial et l'on boit. Le postulant revêt un charme consistant en une herbe fétide d'*umwishywa* et en graisse bénéfique *urugimbu*, charmes que par la suite le prêtre de RYANGOMBE purifie au lait de kaolin et dont il touche le récipiendaire à la figure, au dos et à la poitrine. RYANGOMBE lui donne à boire de la bière versée dans une courge d'*umutanga* auquel on mélange parfois de l'urine ; ce breuvage *ubgaburu*, constitue un puissant exorcisme interne. Parfois RYANGOMBE en crache à la figure du postulant en disant : *nguhaye ubuhoro* : « Je t'ai donné la paix », après quoi le postulant se cache la figure derrière le goupillon.

RYANGOMBE serre le corps du postulant entre ses genoux. La cérémonie s'effectue maintenant sous les arbustes *umuko* et *umuvumu* plantés à l'entrée du kraal et entre lesquels on a allumé un grand feu exorciseur.

Une cérémonie mimétique d'anthropophagie se déroule, réalisée par les acolytes de RYANGOMBE sur le corps du néophyte afin de mieux l'absorber dans la secte.

Le récipiendaire est interrogé sur ses connaissances au sujet des esprits divinisés ; le consécrateur l'initie à chacun d'eux tout en les mimant, les priant et en les louant ; c'est le véritable *kubandwa*.

On livre le « secret » au récipiendaire : il consiste dans le chef de RYANGOMBE et des initiés à extraire le battant

d'un grelot, à enlever à l'aide des dents un fragment de la pierre à aiguiser, à faire descendre des étoiles du ciel en lançant en l'air des braises incandescentes, toutes performances que le postulant se déclare incapable d'accomplir. La plus stricte interdiction est faite par le consécrateur au récipiendaire de dévoiler ces secrets (*ibanga*).

Il s'agit maintenant d'éloigner les mauvais esprits du corps du récipiendaire ; à cette fin, couché nu sur le sol, dans un coin de la bananeraie, il est recouvert d'excréments par les assistants. En même temps, on chasse de lui tout esprit de contrainte sociale et on essaie de l'affranchir de certains tabous coutumiers ; on lui fait faire le vœu d'avoir un commerce incestueux avec son père ou sa mère. On l'insulte de Mutwa.

Pendant ce temps, l'assistance boit, chante et danse.

Vers le matin, le candidat doit accomplir les quatre rites suivants :

- Un pacte de sang avec son consécrateur ;
- Prendre avec ce dernier, une position couchée hiérogamique dans une natte commune durant quelques instants, d'où l'expression *ararongoye na RYANGOMBE* : il a été épousé par RYANGOMBE ;
- A ce moment, les assistants exécutent une copulation rituelle ;
- Revêtir les ornements du consécrateur et s'asseoir sur son siège, il devient donc à ce moment précis RYANGOMBE-KIRANGA et les assistants passent devant lui en l'honorant et en le priant ;
- Participer à un repas et à une libation de communion avec les autres initiés.

La cérémonie se termine lorsque les pots de bière sont vides. L'initié s'appelle maintenant *uruzingo*, le noué, au Ruanda, et *nyakare*, en Urundi, ou petit *igishegu*. Les assistants exécutent sept fois le tour du bosquet

sacré et éteignent le feu à l'aide de leurs pieds. La mère de l'initié lui purifie le dos, la tête et la poitrine à l'aide d'un goupillon, en disant : « Que ceci te préserve des maux, des mânes, des femmes et des hommes (mauvais) ». En quittant l'enclos, celui qui incarna RYANGOMBE jette quelques gouttes de bière sur le foyer de la hutte, en faveur des mânes de l'ancêtre familial et prononce ces paroles rituelles : « Ris, maître de la maison, j'ai initié (ton descendant) au culte de RYANGOMBE-KIRANGA ».

C) REPAS DE COMMUNION — *Ukugabulirwa*.

Cette nouvelle cérémonie, nocturne également, a lieu quatre ou cinq jours après l'initiation, à la résidence de l'initié. Prennent part à ce repas : le parrain initiateur, les *imandwa* et l'initié. Il s'agit de resserrer les liens unissant les confrères autour d'une libation et d'un repas de communion où le prêtre de RYANGOMBE porte la nourriture à la bouche de l'initié tandis que celui-ci agit de même à son égard. Courges à graines de canna et grelots ne cessent d'être agités ; chacun invoque et honore sa divinité particulière et l'on procède à une revision des notions apprises par le novice lors de son initiation.

D) ORDINATION.

Cette cérémonie par laquelle l'initié va devenir prêtre de RYANGOMBE s'intitule *gusubira ku ntebe* au Ruanda, littéralement : retourner sur la chaise, allusion au fait que le médium, lors du culte, demeure constamment assis sur un siège, et que l'initié lui succédera sur celle-ci. Au préalable, le candidat se rend en consultation chez un devin.

Cette promotion est rare, car elle coûte cher en cadeaux.

La cérémonie, contrairement à celle de l'initiation, se déroule en plein jour.

Le grand-prêtre de RYANGOMBE ou de KIRANGA, se rend avec ses acolytes BINEGO, MUKASA, etc., et les instruments cultuels, au domicile du récipiendaire. Des sacrifices propitiatoires sont accomplis en faveur de l'ancêtre familial. Les acolytes sont vêtus de feuilles de bananier découpées en languettes. Le profès offre une houe à son consécrateur.

On place une cruche de bière à l'intention de l'ordinant devant la hutte du novice ; les initiés y boivent en une libation de communion.

Au Ruanda, les assistants se rendent ensuite en procession jusqu'à un bosquet sacré d'*imirinzi* où un grand feu purificateur est allumé ; les profanes, après avoir offert selon l'usage les cadeaux de bière et d'aliments, doivent maintenant se retirer.

Les différents esprits divinisés : RYANGOMBE, RUHANGA, BINEGO, MUKASA, KAGORO, NYABIRUNGU, MASHYIRA, MUZANA, MUTWA, NKONJO, RUMUNA, KIBONGO, MUKOKORA, etc., sont honorés (*kubandwa*) en invoquant leur esprit, leurs faits et gestes, et en sollicitant leur protection au cours de chants *ibisingizo*. A la fin de ces incantations, le consécrateur dépose de la terre et des cendres du feu purificateur dans deux couvercles de panier juxtaposés et remet le tout au récipiendaire, en disant : « De même que ces couvercles étant juxtaposés, la terre n'en peut sortir ; de même les sorciers seront impuissants à te nuire. Va, garde cette terre et qu'elle te protège ». L'initié reçoit la poussière sacrée et la dépose sous son oreiller afin qu'elle écarte les mauvais sorts et les esprits malins de sa demeure.

Les *imandwa* jettent dans le feu des morceaux d'écorce de l'érythrine protectrice ; ils incorporent leur personnalité à cet arbre en crachant dessus et le prient ensuite de les protéger. Les assistants, après avoir éteint

le feu rituel, effectuent sept fois le tour du bosquet sacré et retournent à l'habitation du récipiendaire. Celui-ci se couche nu dans une natte en une communion hiérogamique avec son consécrateur qui lui donne un nouveau nom. A partir de ce moment solennel, l'initié *uruzingo* est devenu lui-même médium *imandwa*. Il présente des cadeaux à l'ordinant ; on chante, on boit, on danse, on pousse des cris de joie *impundu*.

Après la consécration suit une collecte *ugushega* : les *imandwa* vont quêter bière et nourriture dans les milieux environnants.

En Urundi, après la libation de bière, un cortège composé des individus qui participèrent à l'initiation, se forme et se dirige vers une rivière. Les profanes et les simples initiés se retirent ; on déshabille le récipiendaire ; on l'asperge d'eau lustrale ; on l'oint, puis on le pousse à l'eau. Le cortège rentre à l'enclos où se trouve l'*igitabu* ou bosquet sacré : *umugombe*, *umuvumu* et *umuko*, arbustes plantés l'un près de l'autre et purifiés au kaolin. Au centre de ces arbres, un feu a été allumé. Le grand-prêtre de KIRANGA donne un nom *igishegu* au nouvel initié. La cérémonie se termine au milieu de cris de joie, de chants, de danses et d'une beuverie ; par après, les *bishegu* vont quêter dans le voisinage ; personne n'oserait refuser de leur offrir des présents.

D. Culte à Ryangombe-Kiranga.

Le culte est public, mais privé dans la partie religieuse proprement dite ; il est ouvert aux seuls initiés et offert aux prêtres, médiums de RYANGOMBE-KIRANGA. Il consiste parfois en une simple offrande au boqueteau sacré d'*imirinzi* constituant l'entrée du kraal, tout en invoquant l'esprit de RYANGOMBE-KIRANGA. Il n'existe ni temples, ni calendrier liturgique, et le clergé est recruté sur place parmi les initiés qui furent ordonnés. Le culte

FIG. 10. — CULTE DE RYANGOMBE.

L'homme au premier plan qui tient en main deux bâtons blancs, et dont la tête est ornée d'ornements, incarne l'esprit divinisé de Ruzingo.

Photo de l'auteur.

se compose de prières et de sacrifices de bière, de gros et de petit bétail.

L'indigène recourt à l'initiation, puis au culte pour les motifs suivants :

- Pour obéir à une prescription familiale ou à celle d'un médecin-devin ;
- Pour guérir d'une maladie dont il se croit ensorcelé par l'action de mânes ou d'esprits divinisés ;
- Pour se prémunir contre une maladie déclarée plus ou moins imminente par le médecin-devin ;
- Pour s'assurer des biens matériels nombreux, qu'il s'agisse du produit de la terre, des troupeaux ou de la chasse ;
- Pour obtenir des chances de succès auprès des propriétaires de gros bétail dont il désire devenir le client ;
- Précédemment, pour obtenir du mwami et des chefs, des commandements politiques ;
- Pour obtenir le triomphe contre les ennemis et les jeteurs de mauvais sorts ;
- Pour gagner de la fécondité et obtenir un heureux accouchement ;
- Pour remplir une promesse que les ancêtres n'ont pas eu le temps d'accomplir eux-mêmes ;
- Pour jouir de la considération publique accordée aux initiés ;
- Pour observer une tradition de famille ;
- Lorsque la foudre a frappé un parent, une tête de bétail, la hutte ou la bananeraie ; lors d'un mariage, de la mort d'un initié et lors de naissances gémellaires ou après un incendie de case.

On peut voir au musée d'ethnographie de Kabgayi (Ruanda), une scène de culte où une vieille femme offre un sacrifice de bière à RYANGOMBE à qui elle adresse une prière par l'intercession de son médium KABANO. La bière est déposée dans une cruche *intango* dans



FIG. 9. — CULTE DE RYANGOMBE.
Danse rituelle effectuée par des initiés autour de l'érythrine *umuko*.
Photo de l'auteur.

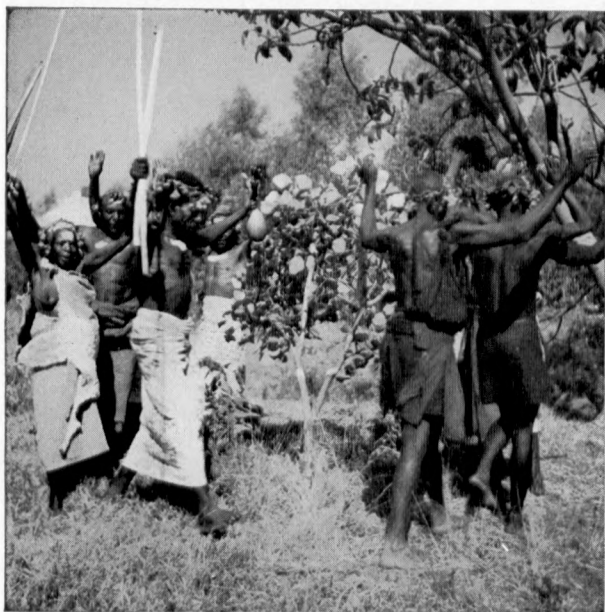


FIG. 10. — CULTE DE RYANGOMBE.
L'homme au premier plan qui tient en main deux bâtons blancs, et dont la tête est ceinte d'*umwishywa*, incarne l'esprit divinisé de Binego.
Photo de l'auteur.



FIG. 11. — CULTE DE RYANGOMBE.
(Musée ethnographique de Kabgayi)

Photo de l'auteur.



FIG. 12. — SACRIFICE DE BIÈRE À RYANGOMBE.

La tête ceinte de l'herbe fétide *umwishywa*, les deux femmes boivent en l'honneur de RYANGOMBE dans une cruche ornée d'*umwishywa* sur une couronne peinte au lait de kaolin ; elles tiennent en main le glaive de RYANGOMBE et la spatule bénéfique de ménage.

Photo de l'auteur.

laquelle boivent, requérante et prêtre, en une libation de communion.

Le culte se pratique toujours à la résidence du requérant, soit sous l'érythrine corail plantée à l'entrée du kraal, soit à l'intérieur de la hutte.

A) RÉOLUTION DU RECOURS AU CULTE — *Uguhiga*.

Une consultation des sorts est préalablement pratiquée chez le devin *umupfumu*, à moins que l'intéressé n'ait accompli en lui-même le vœu d'exécuter un culte à RYANGOMBE tandis qu'il se trouvait en présence d'un mal imminent. Par la suite, il convoque le prêtre de RYANGOMBE chez lui et, tout en lui offrant une libation de bière, il expose le but de sa prière : si telle conjoncture désirée se produit, il offrira un sacrifice déterminé à RYANGOMBE. Le culte est donc ici conditionnel.

B) EXERCICE DU CULTÉ — *Uguhigura*.

L'heureux événement escompté s'étant réalisé, il s'agit maintenant de passer à l'exécution du vœu. La cérémonie s'achèvera en un jour si la promesse ne portait que sur de la bière, en trois jours si elle comprenait bière et taurillon.

1^{er} jour — *Sacrifice de bière*.

— Les piliers de la hutte et la palissade du kraal sont purifiés au kaolin ;

— Un devin *mupfumu* pratique une séance de divination sur des poussins ; à l'aide des entrailles et des yeux de l'animal, s'il se révèle bénéfique, il confectionne un talisman qui doit être porté par l'auteur du vœu ; en outre, celui-ci, afin de se préserver des esprits malins,

se ceint la tête d'un roseau fendu en deux et d'une guirlande d'herbe fétide *umwishywa* ;

— Un sacrifice propitiatoire est offert aux mânes de l'ancêtre familial afin de se concilier celui-ci ;

— Les plus grandes précautions sont prises afin d'éloigner de la cruche de bière les mauvais esprits qui hantent le sol. Une assise est réalisée à cette intention en creusant un petit trou devant la hutte. Ce trou est tapissé d'herbe *umwishywa*, de joncs pointus et de papyrus ; on y dépose la pierre à moudre *ingasire*, obstacle énergique contre les mauvais esprits ; le devin bénit le tout en y répandant, au milieu de paroles rituelles, du lait de kaolin et des semences à haut pouvoir de fécondité : courge, éleusine, *isogi*. La cruche elle-même est cernée d'herbe *umwishywa*, puis aspergée d'eau lustrale avant d'être déposée ;

— Tandis que les profanes s'écartent, le prêtre de RYANGOMBE, assis sur son siège rituel, et l'auteur de l'offrande, agenouillé devant lui, boivent la bière à l'aide de deux chalumeaux, en une libation de communion. On invoque les esprits divinisés — *kubandwa* — et RYANGOMBE est l'objet de prières spéciales, entre autres : « Donne-moi encore d'être riche, donne-moi d'enfanter, donne-moi de vaincre mes ennemis, etc. » ;

— Les profanes sont ensuite admis à boire ce qui reste de bière, au milieu de cris de joie, de chants et de danses.

2^e jour — Sacrifice d'un bovin.

— Avant de choisir la bête, on effectue une séance de divination ;

— Accompagné de ses acolytes BINEGO, MUKASA, etc., le prêtre de RYANGOMBE prend place sur son siège près de la hutte votive de l'ancêtre familial et on lui présente la bête ;

— Le prêtre exorcise le bovin en le touchant neuf fois au lait de kaolin entre les cornes, puis il le touche à

FIG. 12. — SACRIFICE DE BIÈRE À RYANGOMBE.

La tête ceinte de l'herbe fétide *umwishywa*, les deux hommes boivent en l'honneur de RYANGOMBE dans une cruche ornée d'*umwishywa* sur une couronne peinte au lait de kaolin ; elles tiennent en main le glaive de RYANGOMBE et la spatule béniétique de ménage.

Photo de l'auteur.

nouveau neuf fois légèrement du fer de la hache d'abat-tage *intorezo* ;

— Le médium de BINEGO l'abat d'un coup au cercelet ;

— Les acolytes dépècent la bête à l'aide du glaive de RYANGOMBE ;

— La tête, le foie, la panse et la vésicule biliaire sont mis à part pour le rituel du lendemain ;

— Le reste de la bête est partagé entre RYANGOMBE ⁽¹⁾, ses acolytes, le devin, les assistants et éventuellement les acheteurs ;

— RYANGOMBE et BINEGO se confectionnent des ligatures de vie ⁽²⁾ en viande qu'ils se passent aux bras et aux doigts ;

— De la viande, exorcisée par le fer du glaive du prêtre de RYANGOMBE, est mise à cuire ;

— BINEGO et RYANGOMBE ainsi que l'auteur de l'of-frande, exécutent neuf fois une allée et venue sur la peau du bovidé ;

— RYANGOMBE et BINEGO mangent de la viande, cachés à l'intérieur de la hutte dont l'entrée est obturée à l'aide de nattes afin de placer les mangeurs à l'abri du mauvais œil ;

— Les assistants mangent en commun dans le kraal ;

— A la fin du repas, on présente les troupeaux à RYANGOMBE et on lui offre un mouton en cadeau ;

— On invoque — *kubandwa* — l'esprit divinisé SERWA-KIRA, vache de RYANGOMBE, représenté par un berger ordinaire qui offre du lait à RYANGOMBE ;

— RYANGOMBE réintègre la hutte afin de boire ce lait ;

— Il projette sur les parois du kraal l'herbe mi-di-gérée (*amayezi*) recueillie dans la panse de l'animal en disant : « Que tous les mânes *abazimu* soient refrénés et

(1) Note : les prêtres ou médiums des esprits divinisés sont appelés par le nom de ceux-ci : RYANGOMBE, MUKASA, BINEGO, etc.

(2) Cf. p. 156.

FIG. 14. — Buisson sacré de KIRABO (T. NYANGA).

Ce buisson constitué de saubayères a été réalisé en un instant par le prêtre de RYANGOMBE au site du rituel, avant celui des prières pour le bétail.

Photo de l'auteur.

qu'ils ne se hasardent jamais à violer cette enceinte ». Après cet exorcisme, il quitte les lieux en purifiant les assistants au lait de kaolin et en prononçant ces paroles rituelles : « Voici la bonne eau ; la paix de celle qui a la la paix, qui a été engendrée par la terre ».

3^e jour — *Clôture des sacrifices.*

— Lors d'une nouvelle libation, RYANGOMBE procède à l'incinération des os et des restes d'herbe mi-digérée de la bête sacrifiée ;

— La vésicule biliaire étant définitivement écartée, tête, foie et panse sont hachés et mélangés pour être cuits par BINEGO ;

— RYANGOMBE mange une partie de cette préparation dans la hutte, tandis que le reste est abandonné aux assistants ;

— A l'intérieur du kraal, RYANGOMBE enterre les cornes dans un trou préalablement exorcisé par l'eau lustrale, le dépôt des branches d'un goupillon purificateur et par une couche de bouse d'un taureau *imana*. Les cornes émergent d'une vingtaine de centimètres et reçoivent de l'eau lustrale à neuf reprises ;

— Le cérémonie se clôture par des chants rituels spéciaux en remerciement à RYANGOMBE et à ses *imandwa*. Certains assistants profitent de cet instant pour présenter de nouvelles prières et promesses à RYANGOMBE : « Si j'obtiens d'être riche, d'engendrer une multitude d'enfants, etc., je m'engage à t'offrir à nouveau tel ou tel sacrifice ».

* * *

Il existe des buissons sacrés dans lesquels on dépose des ex-voto en demandant à RYANGOMBE protection contre les mauvais sorts. Le buisson le plus en vogue est celui de Kinazi (Nyanza) ; nous l'avons visité en 1953. Son origine serait la suivante : sous le règne de RWABUGIRI,



FIG. 13. — SACRIFICE D'UN TAURILLON À RYANGOMBE.
Noter la croix blanche peinte au lait de kaolin sur la tête de la bête.

Photo de l'auteur.



FIG. 14. — BUISSON SACRÉ DE KINAZI (T. NYANZA).

Ce buisson constitué de sansevières a été réalisé en un endroit où Kabano, prêtre de RYANGOMBE au siècle dernier, aurait enterré son goupillon exorciseur *icuhagiro*.

Photo de l'auteur.



FIG. 15. — BUISSON SACRÉ DE KINAZI.
Dépôt d'ex-voto.

Photo de l'auteur.



FIG. 16. — BUISSON SACRÉ DE KINAZI.
Petits vases contenant les ex-voto (gros plan).

Photo de l'auteur.

le Ruanda fut l'objet, vers 1892, d'une violente épizootie de peste bovine qui décima presque tout le bétail. L'émotion fut considérable. Le grand-prêtre de la Cour pour le culte de RYANGOMBE parvint finalement à s'emparer magiquement du mauvais esprit qui pesait sur le pays et à aller le noyer, en procession, dans la Nyabarongo près de Kinazi. Il avait ainsi réussi à maîtriser l'épizootie qui accablait le pays ; or on sait toute l'estime que portent les Banyarwanda à leur gros bétail. Sur le chemin du retour, le grand-prêtre de RYANGOMBE fit enterrer à Kinazi son balai exorciseur. Par la suite, on planta à cet endroit des sansevières paradémiaques *ibikakarubamba* en un buisson sacré. Depuis lors, on y accourt de toutes les parties du pays pour y déposer des ex-voto constitués de petits vases en terre cuite *intango* (de *gutanga* : offrir) et *imperezo* (de *guhereza* : présenter) contenant des vivres et des boissons ; on y dépose également des couronnes de fécondité *urugore*, des bracelets, des anneaux de jambe, de petits arcs ; etc. En effectuant leurs dépôts, les indigènes demandent à la divinité RYANGOMBE santé, prospérité, guérison, richesse, bonheur, fidélité, fécondité, etc.

L'initié au culte des esprits divinisés ne peut boire de lait d'une vache qui avorta : il s'exposerait à contracter une maladie. Il ne peut boire le lait *amasitu* provenant d'une vache qui vient d'être saillie. Il serait atteint d'*amahumane* s'il buvait de la bière dans laquelle tomba une pipe. Il lui est de même interdit de boire de la bière de sorgho dont les grains furent au contact d'une pipe, ou de boire de l'eau ayant été mise au contact d'un grelot. Il ne peut employer une pipe réparée à l'aide de fil de cuivre ni manger de la nourriture qui fut touchée par une pipe. Il ne peut consommer de bananes ayant mûri sur leur régime, mais doit attendre qu'elles soient parvenues à maturité en séjournant sur l'étagère *urusenge* à l'intérieur

VOCABULAIRE SPÉCIAL AUX INITIÉS

FRANÇAIS	KINYARWANDA		KIRUNDI	
	ordinaire	imandwa	ordinaire	ibishegu
Accoucher	kubyara	kubuta	kubyara	kubuta
Aller			kugenda	kugenda
Amuser (s')			kukina	kukanga
Appeler	guhama-gara	kunyamagara	kunyamagara	kunyamagara
Arc	umuheto	umumito	umuheto	umumito
Arc (tirer à l')	kurasa	kurasha	kurasa	kudubura
Banane	imineke	iminebge	ibitoke	ibigoke
Battre			kusinda	ibihunga muyaga
Beurre	amavuta	amayagira		kuhombagurana
Bière			amavuta	amayagi
Bière (de banane)	urugwagwa	uruhunga	inzoga	amayuta
Boire	gusoma	kviyanka	urwaga	inyoga
Chalumeau	umuhaha	umuhanka	kusoma	urugwagwa
Chef	umutwale	umusango	umukenke	kusunda
Cheveux (houppe de)			umutwale	umutwale
Chèvre	ihene	inguruka	isunzu	ifundi
Colocase			impene	intumu
Courge			amateke	ihaya
Couteau			umwungu	impaya
Cultiver	guhinga	gutakura	imbugila	amaniza
Dents			kurima kuhinga	amaniga
Disputer			amenyo	umuguguru
			kuharira	inyugila
				kutakura
				amaginyo
				kuhambwa

Fig. 16. — Buisson sacré de Kirundi.
Petits vases contenant les ex-voto (gros plan).

Photo de l'auteur.

Donner	guha	kuneneza	kugaba kukinyira bumoro
Dormir			amagizi
Doucement			ubuswari
Eau			umwina
Éléusine	umwana	umwere	umugina
Enfant	umwanzi	umuyanzi	marume
Ennemi			intoma
Étoffe de fics			inunuri
Étoile			nokowe
Femme	umugore	{ umukali umunyankanda	nokowanze
Foudre			umunyankanda
Frapper	gukubita	gukunguta	indaha
Haricot	ibishyimbo	ibihimbaze	inkuru
Homme (homo)			kukunguta
Homme (vir)	{ umugabo umuhutu	umuhabo umuwutu	ibuhurungu
Kraal	amata	amaturo	ishongore
Lait	icumu	isongora	ishongora
Lance			isowe
Lever tôt (se)			umulabo
Maison	inzu	insakara	umumutu
Maïs			urugombo
Manger	kulya	kutanira	ameza
Mouton			{ ihongora ishongore
			kuzunduka
			{ ingondwa insabara
			ibimwanimwali
			kukokonya
			indhima

VOCABULAIRE SPÉCIAL AUX INITIÉS (suite)

FRANÇAIS	KINYARWANDA		KIRUNDI	
	ordinaire	imandwa	ordinaire	ibishegu
Panier			ihiseke	ihihoke
Parler			kuvuga	kuzuga
Parent (de la femme)			umukwe	umubee
Patate	ibijumba	ivundi s'inkuba	ivujumba	ibizikara
Pâte			umutima	irobe, iroke
Pasteur			umutusi	umukutu
Pierre			ibuye	ivuye
Pioche			isuka	intakuzo
Plaider	kuburana	kuburungutana	kuburana	kuburungutana
Pluie	imwura	ihosha	imwura	ihosha
Prince			umuganwa	umuzanwa
Roi	umwami	umwako	umwami	umunami
Sang (de bœuf)			ihireme	ihivumuri
Sel	umunyū	umuseni	umunyū	umungunya
Serf			umukutu	umwivira
Soleil			izuba	izuru
Sorcier			umujumu	umuhumu
Sorgho			anasaka	umujuyya
Tabac	itabi	itabi	itabi	amayaka
Traire	gukama	gukoroga	kukama	itabi
Vache	inka	ihange	inka	kukoroga
Vanter (se)	kwivuga	kwivanda	kwivuga	ingombe
Viande	inyama	ingoma yahagati	inyama	ingondamuliza
				kwivunda
				umurandu
				inyamura

de la hutte. Il doit employer un vocabulaire spécial lors du culte ⁽¹⁾.

Un initié au culte ne peut couper les arbres gardiens magiques *imirinzi* se trouvant à l'entrée de l'enclos : érythrine *umuko* et ficus *umuvumu* portant le nom liturgique d'*umutaba* : « qu'il (le malheur) ne soit pas », afin d'éviter que les esprits divinisés se vengent sur lui.

L'homme dont la sœur est mariée est tenu de prendre certaines précautions d'ordre magique afin qu'elle n'éprouve pas de malheurs. Si frère et sœur ont été initiés au culte et que la sœur a quitté son mari, le frère ne pourra plus avoir de relations sexuelles avec sa femme tant que sa sœur ne sera pas de retour chez son conjoint. Il en sera de même lorsque la sœur perd un enfant, traverse une période de menstrues, ou qu'elle accouche. Si la sœur mange en compagnie de son frère, celui-ci se gardera bien d'avoir ensuite des rapports sexuels, même avec sa femme, afin de ne pas provoquer la stérilité de sa sœur.

E. Culte à l'esprit d'Inamukozi (Urundi).

Son nom signifie la travailleuse ; il vient du verbe *gukora* : travailler ; elle s'appelle également INAMUHINGWA (celle qui préside aux labours) ou INAMURIMYI (celle qui veille aux cultures).

C'est essentiellement un esprit *muhutu* agraire. C'est l'un de ceux que le culte de RYANGOMBE-KIRANGA semble avoir trouvés déjà implantés en Urundi, comme celui de NYABINGI au Ruanda. Il est connu au Buha (*Tanganyika Territory*) sous le nom de NYABASHI. Le culte de KIRANGA en a fait un *igishegu* ⁽²⁾.

La conception d'une divinité agraire féminine doit,

⁽¹⁾ Cf. page 94.

⁽²⁾ R. P. ZUURE, *op. cit.*, p. 48.

nous semble-t-il, remonter à l'époque paléomatriarcale bantoue, au temps où les femmes pratiquaient la polyan-drie et faisaient travailler leurs hommes aux travaux de défrichement et de labour.

La femme qui sert de médium entre les agriculteurs et INAMUKOZI, prend le nom de cette dernière, et son habillement supposé. Étant donné qu'il y a identité de nom et de parure, la femme médium s'imagine vivre en état de transfiguration.

Lorsque le moment des labours est venu, on lui prépare de grandes cruches de bière, les agriculteurs s'alignent munis de leurs houes, et se mettent à labourer en cadence, sous le regard d'INAMUKOZI qui n'est appelée, pour l'instant, que de ce nom. INAMUKOZI a la tête ceinte d'un bandeau de fibres ; elle tient à la main un bouquet de branches d'*imanda*, elle harangue les laboureurs, elle saute, crie, danse, passant et repassant sans cesse devant et derrière les travailleurs. INAMUKOZI est en transes ; elle chasse, injurie les vaches qui se présentent ; elle veut les frapper et les tuer.

Cette dernière attitude à elle seule, pourrait suffire à nous convaincre que le culte de KIRANGA dont INAMUKOZI est l'un des grands *ibishegu*, n'a pas été introduit en Urundi par les pasteurs.

Rentrée chez elle le soir, elle quitte la personnalité d'INAMUKOZI ; on peut désormais l'appeler par son nom ; chacun lui dit bonjour « *bwakeye* », comme si on ne l'avait pas encore vue de la journée. Plus tard, une fois la récolte accomplie, si elle a été abondante, on préparera de la bière qui sera bue en compagnie des *bishegu*, en l'honneur de KIRANGA.

F. Culte à l'esprit de Nyabingi (Ruanda).

Ici encore, c'est l'esprit d'une femme, NYABINGI alias GITAMI, qui en est l'objet. NYABINGI serait, dit-on, le

muzimu de GITAMI, mère de GAHAYA-RUTINDANGEZI KA MURARI, l'ancêtre des Bashambo, ancien roi du Ndurwa. On croit que le culte serait venu du Mpororo ; il est surtout florissant dans le nord-ouest du Ruanda. Néanmoins, on le retrouve jusqu'au Bunyabungo (Kivu) où NYABINGI a pris rang parmi les *imandwa* de RYANGOMBE ⁽¹⁾. NYABINGI est un génie de l'agriculture, de la fécondité et de la santé. Elle porte encore le nom de NYIRAMUBYEYI, NYIRABAHEKA (accoucheuse).

Les prêtres de NYABINGI, appelés parfois BIHEKO, acceptaient des enfants, le plus souvent malingres et affligés de maux paraissant incurables, et que leurs parents consacraient aux mânes de la divinité. Les jeunes filles étaient particulièrement recherchées eu égard au bénéfice probable à en retirer lors de leur mariage. Tandis que les garçons travaillaient, certaines jeunes filles étaient souvent initiées et devenaient prêtresses de la secte.

Mais le plus souvent le culte est accompli chez eux, par des hommes *ababyukurutsa biheko*. Durant les consultations, ils servent de médiums entre les patients et NYABINGI ; à cette occasion, ils occupent la partie arrière de la hutte dont ils ébranlent le pilier central en signe de présence de l'esprit invoqué, puis poussent des « houhou » caverneux dans unealebasse et répondent au consultant d'une voix de ventriloque.

En 1939-1940, nous avons été amené à condamner du chef d'escroquerie plusieurs médiums de NYABINGI, tous Bahutu, en Territoire de Kisenyi ; ils étaient consultés ordinairement et grassement payés, afin de guérir des cas d'hystérie chez des jeunes filles.

6.

Le totémisme.

Totem est un vocable provenant du mot *totam* que les Peaux-Rouges employaient et qui fut introduit dans

(1) DE LACGER, Ruanda ancien, p. 297.

le langage ethnographique par l'Anglais J. LONG en 1791. Il ne possède pas de traduction, au Ruanda-Urundi, bien que le phénomène totémique y soit connu. Pour le désigner, on use d'une périphrase : *ikirangabwoko* (ce qui désigne le clan).

Ainsi que l'a fait remarquer FRAZER, le totémisme, en lui-même, n'est à aucun degré une religion. Les totems ne reçoivent pas de culte ; ce ne sont, en aucun sens, des dieux ; on ne les apaise point par des prières et des sacrifices. Parler d'un culte des totems, comme le font certains auteurs, c'est ne rien comprendre aux faits ⁽¹⁾.

Nous adopterons comme définition du totémisme celle qui a été donnée par Mgr LE ROY : institution consistant essentiellement en un pacte magique, représentant et formant une parenté d'ordre mystique et supranaturelle, par lequel, sous la forme visible d'un animal et exceptionnellement d'un corps végétal, minéral ou astral, un esprit invisible est associé à un individu, à une famille, à un clan, à une tribu, à une société secrète, en vue d'une réciprocité de services ⁽²⁾.

En 1900, REINACH établit un code du totémisme animal en douze points ⁽³⁾, dont plusieurs se retrouvent au Ruanda-Urundi.

a) Certains animaux ne doivent être ni mangés ni tués ⁽⁴⁾ ; les hommes élèvent de ces espèces animales et les entourent de soins ⁽⁵⁾ ;

b) Un animal mort accidentellement est un objet de deuil et est enterré avec les mêmes honneurs qu'un membre de la tribu ⁽⁶⁾ ;

(1) FRAZER, Totemism and Exogamy, p. 27.

(2) Mgr LE ROY, La religion des primitifs (Beauchesne, Paris, 1925, p. 135).

(3) In S. FREUD, Totem et tabou (Payot, Paris, 1951, p. 142).

(4) Même conception au Ruanda-Urundi.

(5) N'est pas observé au Ruanda-Urundi.

(6) L'application la plus caractéristique de cette règle, au Ruanda-Urundi, réside dans les précautions à prendre autour de la bergeronnette, totem des

c) La prohibition alimentaire ne porte quelquefois que sur une certaine partie du corps de l'animal ⁽²⁾ ;

d) Lorsqu'on se trouve dans la nécessité de tuer un animal habituellement épargné, on s'excuse auprès de lui et on cherche à atténuer par toutes sortes d'artifices et d'expédients la violation du tabou, c'est-à-dire le meurtre ⁽¹⁾ ;

e) Lorsque l'animal est sacrifié rituellement, il est solennellement pleuré ⁽²⁾ ;

f) Dans certaines occasions solennelles, dans des cérémonies religieuses, on revêt la peau de certains animaux. Chez les peuples vivant encore sous le régime du totémisme, on se sert à cet effet de la peau du totem ⁽²⁾ ;

g) Des tribus et des individus se donnent des noms d'animaux totems ⁽²⁾ ;

h) Beaucoup de tribus se servent d'images d'animaux en guise d'armoiries dont elles ornent leurs armes ; des hommes dessinent sur leur corps des images d'animaux et les fixent par le tatouage ⁽²⁾ ;

Bagesera, clan *mukutu* ayant occupé le pays en premier lieu et dont il convient de se rendre favorables les esprits des défunts. Jamais personne ne la tuera. Si cela arrivait par accident, on irait quérir, sans tarder, un *Muhanyi*, exorciste du genre, qui se chargera de corriger ce malheur. Il apportera un remède magique pour les habitants ; il en versera également un peu dans le bec de l'oiseau avant d'emporter sa dépouille dans un creux de rocher, car elle doit être mise à l'abri de la pluie ; il la déposera avec du lait et de la farine desorgho ou encore un peu des quatre plantes magiques fondamentales.

En attendant l'arrivée du spécialiste, toutes les actions habituelles de la vie courante sont suspendues, comme s'il s'agissait d'un véritable deuil ; il faut notamment se raser un côté de la tête. Il en sera de même si une bergeronnette se pose, ne fût-ce que pendant un instant, sur une chaise. Si un garçon tuait par inexpérience l'un de ces oiseaux, il n'aurait, dit la superstition, jamais de fils, mais seulement des filles.

⁽¹⁾ Voir note 6, page précédente.

⁽²⁾ N'est pas observé au Ruanda-Urundi.

i) Lorsque le totem est un animal dangereux et redouté, il est admis qu'il épargne les membres du clan portant son nom (on croit qu'il ne peut manger ses semblables) ;

j) L'animal totem défend et protège les membres du clan ⁽¹⁾ ;

k) L'animal totem annonce l'avenir à ses fidèles et leur sert de guide. Et FREUD ajoute que l'apparition d'un animal totem à proximité d'une maison était souvent considérée comme l'annonce d'une mort : le totem venait y chercher son parent ⁽²⁾ ⁽³⁾ ;

l) Les membres d'une tribu totémiste croient souvent qu'ils sont rattachés à l'animal totem par les liens d'une origine commune.

Notons que dans cette énumération ne figure pas l'interdiction de mariage entre des personnes relevant d'un même totem ; ainsi, au Ruanda, les membres de la phratrie des Banyiginya (totem : la grue huppée) peuvent se marier entre eux, à condition qu'ils appartiennent à des clans distincts, à moins qu'il s'agisse de cousins croisés.

En fait, on ne trouve au Ruanda-Urundi que des phénomènes constituant un simple résidu du système

⁽¹⁾ Dans plus d'une circonstance au Ruanda-Urundi, la mort donnée volontairement au totem d'un clan était un sujet de bien des différends et de malentendus entre la famille de celui qui avait donné la mort et ceux dont le totem avait été tué.

⁽²⁾ S. FREUD, Totem et tabou, p. 146.

⁽³⁾ Au Ruanda, si une grue huppée *umusambi*, totem de la phratrie royale des Batutsi Banyiginya, vient se poser — signe de mort prochaine — sur une hutte habitée, il s'ensuit une parade assez compliquée : le propriétaire menace la grue de sa lance afin qu'elle s'enfuit, ensuite il la suit jusqu'au moment où elle se pose sur le sol, à cet endroit, il plante sa lance et sans retard il y construit une petite case en branchages où il vient demeurer avec sa femme durant huit jours. Au huitième jour, la femme y baratte le beurre qu'on rapporte à la hutte que l'on peut désormais réintégrer.

totémique ; néanmoins, chaque phratrie et parfois les grands clans possèdent un totem différent les distinguant des autres phratries et clans. Citons les totems des principaux groupements ; il est à remarquer qu'un même totem sert à la fois d'enseigne à des clans *batutsi*, *bahutu* et *batwa*, pourvu qu'ils soient de même nom.

LISTE DE QUELQUES TOTEMS DU RUANDA-URUNDI.

Totem	Nom vernaculaire	Phratrie
Bergeronnette	<i>Inyamanza</i>	<i>Abagesera</i>
Chacal	<i>Imbwebwe</i>	<i>Abasita</i>
Crapaud	<i>Igikeri</i>	<i>Abega</i>
Gazelle	<i>Isha</i>	<i>Abakono</i>
Grue couronnée	<i>Umusambi</i>	<i>Abaha</i>
Hyène	<i>Impyisi</i>	<i>Abongera</i>
Léopard	<i>Ingwe</i>	<i>Abasindi</i>
Lion	<i>Intare</i>	<i>Abacyaba</i>
Lune	<i>Ukwezi</i>	<i>Ababanda</i>
Milan	<i>Sakabaka</i>	<i>Abenengwe</i>
Pic-bœuf	<i>Ishwima</i>	<i>Abazigaba</i>
Roitelet	<i>Ifundi</i>	<i>Abashambo</i>
Soleil	<i>Izuba</i>	<i>Abatare</i>
		<i>Abezi</i>
		<i>Abasinga</i>
		<i>Abahondogo</i>
		<i>Abungura</i>
		<i>Abataga</i>

CHAPITRE II

Principes fondamentaux, méthodes et techniques de la magie

1. Magie blanche, magie noire ou envoûtement.

Nous adopterons comme définition de la magie celle qui a été donnée par WEBSTER. Envisagée comme croyance, c'est la reconnaissance d'une force occulte impersonnelle, ou tout au plus vaguement personnelle, mystiquement dangereuse et d'accès difficile, mais susceptible d'être dirigée et canalisée par l'homme. Envisagée comme pratique, c'est l'utilisation de cette force à des fins privées ou publiques, bonnes ou mauvaises, orthodoxes ou non, licites ou illicites, suivant le crédit que lui accorde une société donnée en des circonstances données. Les rites magiques se divisent, du point de vue de leur intention, en divinatoires, affectifs ou aversifs. Le magicien découvre ou prédit ce qui est normalement interdit au regard de l'homme pour des raisons de temps ou d'espace ; il dirige et manie les êtres animés pour les faire servir aux besoins réels ou supposés de l'homme ; enfin il combat, neutralise et élimine les maux, vrais ou imaginaires, qui affligent le genre humain. Bref, le domaine de la magie est presque aussi vaste que celui de la vie humaine. Tous les êtres qui sont sous le ciel, voire les habitants même du ciel, tombent sous son empire ⁽¹⁾.

(1) WEBSTER, *La magie dans les sociétés primitives* (Payot, Paris, 1952, p. 61).

Et cet auteur ajoute : dans la pensée des primitifs, les qualités des objets sont des entités substantielles à la fois séparables et transmissibles. La communication se produit le plus souvent par contact corporel : attouchement, absorption de nourriture ou de boisson, rapports sexuels. Le contact peut revêtir aussi d'autres formes : un regard, un geste, une parole. Mieux, le simple voisinage réel ou supposé de deux objets peut aboutir à une transmission des qualités. Cette substantialisation des qualités, comme on l'a appelée, s'applique à toutes les qualités, physiques aussi bien que psychologiques.

On distingue deux sortes de magie selon qu'elle est exercée par l'homme à son profit ou à celui de ses amis, c'est la magie blanche ; et selon qu'il l'exerce pour nuire, c'est la magie noire. En fait, il n'existe qu'une magie ; seule la direction faste ou néfaste qu'on croit lui imprimer suscite la division précitée. Les Banyarwanda et les Barundi connaissent tout aussi bien la magie blanche que la magie noire ; toutefois certains éléments que l'on trouve mis en œuvre dans la magie de civilisations plus avancées manquent ici ; il s'agit notamment de l'écriture et de la sculpture.

La magie blanche est exercée au Ruanda-Urundi par des amateurs ou par des professionnels : *abapfumu* (devins-guérisseurs), *abahuzi* (chercheurs d'envoûteurs), *abavurati*, *abavubyi* (faiseurs de pluie), *abahinza* ou *abahoryi* (protecteurs des récoltes), etc. Il est difficile de préciser le moment où un guérisseur cesse d'employer de véritables médicaments pour verser dans la magie blanche, et la limite qui sépare celle-ci de la magie noire. Avant l'exercice du droit de vengeance, la lance, ordinairement neuve, était présentée au *mupfumu* afin de lui communiquer la puissance maligne nécessaire. Au moyen de cette arme, il coupait une plante magique et il prononçait ces mots : « J'ai tranché la famille de l'assassin ; qu'ainsi ils meurent tous » (envoûtement par le geste et

la parole). Puis, interpellant l'esprit de la victime, il lui présentait l'arme en disant : « Voici ta lance ; elle te vengera. Donne-lui la force pour réussir » (participation de la mort par octroi verbal à l'arme) ⁽¹⁾. Puisque l'arme agit non en vertu de sa propriété objective, de son tranchant, mais eu égard au pouvoir maléfique dont elle est revêtue, il faut l'exorciser lorsqu'on en a été victime. Lors de la cérémonie de purification d'un blessé, le magicien-exorciseur, armé d'un goupillon d'herbes maléfiques, promenait celui-ci sur le patient, feignant de l'épouser, en disant : « Je chasse de toi toutes les mauvaises choses » ; ensuite il enterrait l'arme et le goupillon. Aidé par après d'un goupillon d'herbes bénéfiques, ils aspergeait le blessé d'eau lustrale à base de kaolin, en disant : « Que ce goupillon fait d'herbes merveilleuses te guérisse ; » que tu sois bien ; que tes femmes enfantent ; que ton » bétail se multiplie ; qu'il en soit de même pour vous » ⁽²⁾.

Posséder le nom, une chose, des cheveux, des ongles d'une personne, exécuter des gestes sur eux et prononcer des paroles imprécatoires, suffisent pour assurer l'envoûtement et par là la maladie ou la disparition de leur propriétaire. C'est de cette conviction qu'est découlée la formule du serment : « Si je mens, (sous-entendu) que » j'empoisonne le mwami... que je tue le mwami avec » cette lance, etc... » Le R. P. DUFAYS signale que pour détruire une personne, l'on va remuer la terre et déposer deux bouts de bois, en croix, à une bifurcation de sentiers. On lance alors quelques imprécations contre la personne à laquelle on veut du mal ; la terre se soulève sous les brindilles : c'est le moment propice pour donner sur les bois, le coup de couteau qui atteindra la personne dont on veut la disparition ⁽³⁾ ; et le R. P. DUFAYS nous apprend que « le passant qui aura enjambé des brindilles

(1) G. SANDRART, Cours de droit coutumier, II^e partie, p. 127.

(2) *Ibidem*, p. 129.

(3) R. P. DUFAYS, *op. cit.*, p. 34.

de bois posées en forme de croix dans un sentier, aura la ferme conviction qu'il mourra sous peu » ⁽¹⁾.

La sorcellerie est encore un signe de la toute-puissance que le primitif attache à ses idées. Elle se distingue de la magie noire qui croit agir par l'intermédiaire d'objets ou de moyens naturels, en ce sens que la sorcellerie ne dispose d'aucun *apparatus* palpable associé à elle. La sorcellerie est une offense imaginaire parce qu'impossible. Une sorcière ne peut faire ce qu'on suppose qu'elle fait ; les sorciers, c'est-à-dire ceux qui croient pouvoir lancer des mauvais sorts, souffrent de l'obsession que leur cause la pensée d'avoir la capacité de nuire à autrui en lui voulant du mal. En Urundi, les sorciers s'intitulent *banyabitega* (litt. ceux qui possèdent des pièges) et sont excessivement craints.

Avec l'envoûtement, nous touchons un des sommets, peut-être l'opération capitale de la magie noire, aussi bien dans son essence que dans son effet sur les imaginations. L'envoûtement (ou l'envoussure), est une pratique quasi universelle dans le temps et dans l'espace.

Les Grecs et les Latins la pratiquaient : PLATON (*Lois*, XI, trad. COUSIN, T. VIII, p. 324-325), OVIDE (*Héroïdes*, Ep. 6 ; *Hypsipile*) et HORACE (*Satires Lib. I Sat. 8*) la mentionnent ainsi que l'écrivain arabe IBN KHALDOUN (A. de Rochas, p. 9-10) ; on la rencontre en Amérique centrale, aux Iles Marquises, à Bornéo, en Chine, etc. ⁽²⁾.

L'indigène qui se croit l'objet d'un envoûtement, en devient parfois réellement malade de frayeur et en dépérit. On a vu des hommes mourir presque d'épouvante à la vue de ce qui n'était que de la suie ou d'autres ingrédients parfaitement inoffensifs.

Au Ruanda-Urundi, le même mot : *uburozi*, désigne à la fois le poison et l'envoûtement. Comme jusqu'à

⁽¹⁾ *Ibidem*, p. 33.

⁽²⁾ Dr G. CONTENAU, *op. cit.*, p. 198.

présent aucun poison véritable n'a été décelé par nos laboratoires, il faudrait conclure momentanément que devient poison aux yeux de l'indigène, n'importe quelle substance affublée de gestes et de formules imprécatoires criminelles.

Ce sont surtout les vieilles veuves sans défense qui ont la fâcheuse réputation d'être des sorcières, des jeteuses de mauvais sorts qui causeraient la mort des jeunes enfants habitant leur voisinage. En 1944, nous trouvant à Astrida, nous avons recueilli plusieurs plaintes à leur sujet, aussi mal fondées les unes que les autres.

Pour l'indigène, hormis la mort violente causée par la main de l'homme, aucun décès ne revêt un caractère naturel ; c'est à l'envoûtement qu'il l'attribuera inéluctablement. Une femme meurt-elle en couches : *baramutegeje inda* (on lui a jeté le sort du ventre) ; si quelqu'un se noie : *baramutegeje urwuzi* (on lui a jeté le sort de la rivière) ; *baramuroze* (on l'a ensorcelé, en parlant d'un malade décédé).

Les sorciers sont censés être capables de rendre une femme stérile, de causer des maladies de poitrine, de faire retomber un malade qui commençait à guérir, de le rendre impotent, etc.

2. Anthropomorphisme de l'esprit des morts.

Le primitif ne semble pas percevoir la limite qui existe entre les domaines matériel et spirituel ; le second état ne sera en fait que la reconduction du premier pour les défunts. Rappelons brièvement quelques conceptions que se fait l'autochtone en ce domaine. L'esprit du mort *umuzimu* continue d'être considéré comme une entité vivante, d'où la position que ce vocable occupe dans la classe nominale *mu* — *ba* réservée aux êtres animés. Le primitif conçoit ce *muzimu* comme pourvu des mêmes

exigences et des mêmes appétits que les personnes vivantes et, en conséquence, il lui offre à boire et à manger ; il s'imagine que le *muzimu* dispose de force matérielle pouvant interférer gravement sur la fécondité, l'état de santé, la fortune, les récoltes et le bétail des survivants qui sont désormais à la merci de sa vindicte. La même conception règne à l'égard des esprits divinisés syncretisés dans le culte à RYANGOMBE-KIRANGA, divinités qu'il convient d'apaiser et de se rendre favorables par la présentation de sacrifices propitiatoires de bière, vivres et bétail.

3. Matérialité des vices et des vertus.

Chez nous, les vertus et les vices ne sont pas des choses, mais bien des manières d'être, des comportements physiques et moraux dictés par notre volonté. Chez le primitif, le mal est un miasme qui, comme une maladie contagieuse, se dépose sur un individu ; si celui-ci devient mauvais, voleur ou vicieux, c'est que l'infection s'attarde sur lui. On acquiert des qualités par des moyens matériels : en portant des charmes, par le contact du fer, symbole de force et de virilité, en mangeant des choses pures et fortifiantes. Pour se débarrasser de vices, on emploie des moyens tout aussi matériels à l'aide de purifications par l'eau, le kaolin, le feu et la purge magique. Chez les anciens Grecs, le collier de la femme adultère dite la belle HÉLÈNE, femme de MÉNÉLAS, puis de PÂRIS et enfin du roi PRIAM, fut remis sept siècles plus tard à OLYMPIAS, femme de PHILIPPE DE MACÉDOINE ; par suite de son port, la volupté attachée à ce collier se transmet à OLYMPIAS qui se livra alors à la débauche, à l'infidélité et finalement au crime. Au Congo belge on est convaincu, lorsqu'une femme trompe son mari, que son infidélité peut se transférer aux filets

de pêche qui deviendront alors de mauvais usage : les poissons parviendront à se faufiler entre leurs mailles. Au Ruanda-Urundi, puisque selon l'adage : « Ce qui cause » le mal ne vient pas de la lance, car elle n'en a pas le » pouvoir », la lance qui a tué un homme doit être purifiée dans le but de prévenir ou d'arrêter les conséquences funestes que le meurtre ne manquerait pas d'entraîner pour les proches du défunt ; ceux-ci craignent, par la voie de la contagion, subir le même sort que leur parent. L'arme doit être punie et purifiée ; à cette fin, le fer est enlevé, l'*umuse* (parrain du clan) va le cacher dans un endroit écarté, des raclures du bois sont données à manger à une chèvre qui, de cette façon, absorbe le vice attaché à l'arme. Cet animal est alors vendu à des étrangers qui, sans le savoir, emportent la malédiction avec eux, au loin. Au Ruanda-Urundi, le cœur est le siège de la volonté libre (*ubgende*), de la force vitale (qui est représentée par le sang), des passions (*ingeso*), des vertus et des vices. Aussi pour acquérir une vertu, la force par exemple, voyons-nous le chef de famille se réserver le cœur du bœuf qui vient d'être débité. Lorsqu'un taurillon de divination se révélait d'augure favorable, et qu'il était déclaré IMANA, le mwami en mangeait une partie du cœur afin d'en acquérir la vertu bénéfique.

Cette conception de la matérialité des vices et des vertus entraîne comme corollaire celle de leur transmission par la voie des contacts, de l'absorption par voie buccale ou rectale, des scarifications corporelles sur lesquelles on frotte des objets possédant des qualités spécifiques bien déterminées, en aspirant la fumée que dégagent ces objets passés sur un feu, en portant des amulettes, des talismans, etc.

4. La rémanence du bien, du mal et de la personnalité.

Par contact, un être, une vertu, un vice, une maladie, la mort, demeurent en présence constante d'un objet,

d'une plante, d'un liquide, d'une personne les ayant touchés directement ou indirectement.

On trouve ce principe repris dans l'Ancien Testament (*Lévitique, XV*), tant pour l'homme que pour la femme : la femme qui a un flux de sang régulier ou irrégulier est considérée comme impure, et son impureté se communique à tout ce qui entre en contact avec elle : lit, siège, vêtements, homme.

Le Pangwe (Kenya) qui désire découvrir un voleur dont on n'a pas vu la personne, cherche à retrouver la trace de ses pas ; il recueille l'herbe foulée ou le sable ayant conservé l'empreinte de ses pieds. La personnalité du voleur s'étant transmise à ces choses, il suffira de mettre ces dernières au contact d'un homme malade pour transmettre la maladie à l'herbe ou au sable, et de là au voleur qui subira ainsi le châtement de la faute commise.

Il faut voir dans un raisonnement semblable et dans la crainte qu'il provoque, le fait qu'au Ruanda-Urundi, les voleurs de bétail s'entourent les pieds de feuilles de bananier, afin qu'ils ne viennent pas au contact direct du sol.

En portant des vêtements, des bâtons, des armes et des instruments, en touchant notre femme, nos animaux, nous les imprégnons, par contact, de notre personnalité ; c'est de là qu'est venue la conception de la propriété individuelle.

Mais puisque ces objets sont imprégnés de personnalité, ils rendent excessivement vulnérables leur propriétaire pour le cas où, entrant en leur possession, un ennemi s'en servirait pour causer du mal.

Au Ruanda-Urundi, oublier son bâton chez un voisin peut devenir une source d'ennuis graves : il est à craindre qu'on s'en serve pour faire des opérations de magie noire dont pâtira le propriétaire du bâton.

Pour un natif, une démangeaison à la place où fut

prise la goutte de sang qui servit à sceller le contrat d'amitié est l'annonce certaine de la mort du frère de sang ; par ce pacte, les frères de sang sont censés demeurer constamment en contact intime.

Durant un procès, un membre de la famille prend place sur le siège habituel du prévenu, chez lui, et se met à balayer autour pour en écarter les mauvais esprits. Pour être plus sûr de la réussite de l'affaire, on place sous le même siège, la pierre à aiguiser *ityazo* qui, étant un obstacle (*ikinamira*), possède la vertu magique d'enlever toute valeur aux témoignages et aux dépositions de la partie adverse ⁽¹⁾.

Au Ruanda, lors des cérémonies de l'expiation annuelle publique de *Gicurasi* (juin) à Nyanza, le mwami qui avait été préalablement chargé, à l'aide de liens symboliques *ibiziga*, des péchés de son peuple, les communiquait au taureau d'expiation en « montant sur ses » flancs, pieds nus, faisant corps avec lui ; le mwami » était ensuite inondé de sang du taureau, afin de pousser » l'identification aussi loin que possible » ⁽²⁾ ⁽³⁾.

Au Ruanda-Urundi, les assistants fuient au loin la fumée qui se dégage de l'incendie d'une hutte habitée précédemment par un lépreux, comme si elle pouvait leur faire contracter sa maladie.

Le mwami en voyage devait éviter de passer près des cimetières, des haltes de nuit où passèrent les cadavres de ses prédécesseurs, ou sur les collines habitées par les fossoyeurs royaux.

Le sang des taurillons de divination de bon augure

⁽¹⁾ R. P. PAGÈS, *op. cit.*, p. 414 et suivantes.

⁽²⁾ DE LACGER, Le Ruanda ancien, p. 211.

⁽³⁾ On retrouve semblable pratique dans le *Lévitique* (XVI, 21), à la loi sur la fête annuelle des expiations : « le prêtre Aaron posera ses deux mains sur la » tête du bouc vivant et il confessera sur lui toutes les iniquités des enfants » d'Israël et toutes les transgressions par lesquelles ils ont péché ». Celui qui avait chassé le bouc dans le désert pour AZAZEL (SATAN) devait ensuite se purifier en lavant son corps et ses vêtements avant de revenir dans l'assemblée.

était bénéfique ; recueilli, il était répandu sur les tambours enseignes du mwami afin de leur communiquer ses vertus.

Par sa mort, le défunt a imprégné ses proches et tous les objets qui furent à son contact, d'un état excessivement dangereux de contagion mortelle pour autrui, les animaux et les plantes, soit par le toucher, soit par la vue.

Le deuil doit remplir une mission psychique définie qui consiste à établir une séparation entre les morts d'un côté, les souvenirs et les espérances des survivants de l'autre.

Dès lors, les proches parents, ceux qui furent au contact soit dans les derniers moments du défunt, soit dans le passé par la voie du sang, se rendent-ils méconnaissables à leur mort en se barbouillant la figure et en changeant la couleur de leurs vêtements ; par là-même, ils signalent à leurs voisins l'état d'impureté, voire de danger mortel dans lequel ils se trouvent ; ces voisins éviteront la contagion en s'écartant ⁽¹⁾.

Au Ruanda-Urundi, la nourriture et les objets ayant appartenu à une personne défunte sont contaminés par la mort ; les toucher est interdit, ils doivent être purifiés. Pendant toute la période du deuil, personne parmi les parents survivants ne peut assister à une réjouissance publique ou à une libation dans le voisinage. A la maison même, la continence sexuelle absolue est rigoureusement commandée ; dans les troupes

(1) Dans le district de Mekeo, de la Nouvelle-Guinée britannique, un veuf perd tous ses droits civiques et vit pendant un temps en réprouvé. Il ne doit ni cultiver la terre, ni se montrer en public, ni être vu dans le village. Il erre comme une bête sauvage dans les herbes hautes ou dans les buissons afin de pouvoir se cacher facilement dès qu'il aperçoit quelqu'un. Chez les Maori, tous ceux qui ont touché un mort ou assisté à un enterrement deviennent excessivement impurs et sont privés de toute communication avec leurs semblables : un homme souillé par le contact d'un mort ne pouvait pas entrer dans une maison, toucher une personne ou un objet sans les rendre impurs ; il ne devait pas toucher à la nourriture de ses mains : on la lui jetait (FREUD, Totem et tabou, pp. 77-79).

les mâles sont éloignés et conduits à d'autres pâturages. Par ailleurs, ces derniers tabous sont étendus dans le temps et dans l'espace selon l'importance du défunt.

5. Valeur de la partie pour le tout.

La partie vaut pour le tout ; elle conserve la personnalité de celui à qui elle a appartenu ; quiconque en disposerait posséderait un pouvoir certain sur le propriétaire ; cette notion s'intitulait en latin « *pars pro toto* ».

Dans notre conception, un individu est un être dont tous les organes vivent d'une même vie et qui sont solidaires les uns des autres. Pour nous, un homme est un être dont tous les organes sont façonnés d'une même matière qui lui est propre, qui est différente de la matière constitutive des autres individus. Quand, pour l'une ou l'autre raison, un organe cesse de vivre de la vie commune, on l'enlève. Quand on ampute un membre, quand on coupe un ongle ou des cheveux ; membre, ongle cheveux cessent, d'après notre conception, de faire partie de notre individualité ; ils ne vivent plus de la même vie ; il n'y a plus de solidarité avec l'âme qui autrefois les imprégnait.

Pour le primitif, ce qui fait l'individu, c'est le fait que toutes les parties semblent faites d'une substance autonome dont les caractéristiques se conservent après amputation : si l'on coupe un membre, des ongles ou des cheveux, ces organes détachés continuent à vivre de la même façon que l'être à qui ils avaient appartenu ; cet être se sent lui-même présent là où ses organes détachés gisent. L'Arabe désireux de se trouver d'une façon permanente avec son marabout ou son saint, se coupe les cheveux et les enterre dans leur tombeau.

En Afrique occidentale, les cheveux, la salive, la sueur, l'urine, les éponges et l'eau qui servent aux ablutions

tions, les nattes où l'on dort, les habits salis font intimement partie du corps lui-même ; on peut donc s'en servir pour préparer des charmes offensifs contre ceux à qui ils appartiennent. Aussi un chef est-il toujours suivi d'un serviteur portant un crachoir ; bien entendu, l'hygiène n'a rien à y voir, la raison de cet usage ressort à la magie ⁽¹⁾. Aux îles Fidji, le maléficier qui veut obtenir la mort d'un ennemi doit s'emparer d'une chose qui lui appartient ; cheveu, vêtement et, en mettant ces objets en rapport avec des plantes vénéneuses, il transmet le poison à l'individu tout entier qui, croit-on, mourra tôt ou tard victime des suites de ce rite. Chez les anciens Romains, les cheveux du *Flamen Dialis*, le grand-prêtre de JUPITER, ainsi que ses rognures d'ongles devaient être ensevelis sous un arbre sacré ⁽²⁾.

Une conception identique a cours au Ruanda-Urundi où les cheveux et les ongles coupés sont détruits afin que l'on ne puisse, par leur intermédiaire, atteindre la personne qui les portait. Enjamber des cheveux coupés provoquerait de violents maux de tête à leur ancien possesseur.

Kumuzingiraho amasunzu, c'est-à-dire rouler ou nouer les cheveux de quelqu'un, consiste à tresser les cheveux d'une femme en forme de couronne ou de coussinet en vue de la rendre stérile : elle sera désormais « nouée ». Dans les sacrifices aux esprits des ancêtres, on offre une partie symbolique de nourriture dans un tesson de cruche.

En Urundi, quand le chef MBANZABUGABO se déplaçait hors de sa chefferie, notamment pour se rendre aux fêtes du 21 juillet à Kitega, il était suivi de deux porteurs, l'un recueillant son urine, l'autre ses excréments qui étaient ramenés à sa résidence pour être enterrés en un lieu secret afin de ne pas servir d'instruments à l'envoûtement.

⁽¹⁾ G. PARRINDER, *op. cit.*, p. 190.

⁽²⁾ FREUD, *op. cit.*, p. 69.

En 1952, à Astrida, on vit un indigène relativement évolué, se précipiter et ramasser un orteil qu'il venait de perdre dans un accident.

Lors de l'épreuve du fer rouge, le prévenu enduisait de sa salive une serpe qui était ensuite soumise à l'action du feu. Si des plaques noires apparaissaient aux endroits de la salive, le prévenu était coupable ; dans le cas inverse, il était innocent. En fait, on croyait lui infliger une véritable torture personnelle, par l'intermédiaire de la salive.

La salive est un élément important des rites magiques. Son rôle est largement répandu, mais les significations attachées à son usage sont multiples et dépendent des intentions de celui qui l'émet. Tantôt elles sont bénéfiques : protection contre le mauvais œil, création d'un lien indissoluble entre deux personnes, ou entre une personne et un animal de divination, ou une semence pour lui confier, par la femme, le pouvoir de fécondité ; tantôt elles sont maléfiques, le jet de salive indique le mépris et accompagne une malédiction : en 1934, à Kamembe, j'ai pu voir le grand chef RWAGATARAKA, en public, perdant tout contrôle de lui-même, au cours d'une vive altercation avec son demi-frère RWANYABUGIGIRA, lui cracher en pleine figure et le traiter d'excrément.

Il semble que le pouvoir de la salive, bon ou mauvais, vienne du fait que cette sécrétion du corps est considérée comme retenant une partie de la personnalité et de la volonté. Des locutions comme : « *He's the very spit of his father* », « C'est son père tout craché », font même penser à la croyance en une liaison avec les pouvoirs de reproduction. Au Ruanda, pour désigner sa salive, la femme dira : « *Ni mbuto yanjye* » : « C'est ma semence ». Dieu, chez les Banyarwanda, façonna le premier homme en argile, puis l'enduisit de sa salive *imbuto*, la semence génératrice. La salive est employée dans tous les rites de divination et dans certaines ordalies.

Pour paralyser toute velléité de vengeance d'un défunt, il fallait lui prélever un bout de petit doigt (toucher), d'orteil (mouvement), de la langue (parole), du cœur (vitalité) et de peau (corps) ; les détruire par le feu et les enterrer à nouveau afin d'être certain de la mort définitive du trépassé. Voulait-on au contraire bénéficier des qualités du défunt, il suffisait de porter au cou une petite corne contenant ces restes symboliques.

Afin d'acquérir les qualités bénéfiques d'un taurillon de divination, le mwami devait en manger une partie du cœur.

Puisque la partie vaut pour le tout, en portant des dents, des poils, des déjections d'un animal, non seulement le primitif croit en acquérir la force et la crainte qui lui sont attachées, mais encore est persuadé qu'il se mettra à l'abri des attaques de l'animal, car il ne voudra pas venir se manger lui-même.

6. La loi de la similitude.

Pour le primitif, le semblable provoque, attire et vaut le semblable ; c'est la fameuse loi d'analogie ou de similitude qui revêt une importance capitale ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Deux bons exemples peuvent illustrer la manière dont la loi de similitude observée dans les milieux indigènes primitifs peut constituer une véritable barrière à nos initiatives civilisatrices.

Afin de permettre à l'autochtone de mieux nourrir ses bovidés, on introduisit la culture du *Canis edulis*, plante à haut rendement en tubercules qui constituent une alimentation de tout premier ordre pour le bétail. Mais les éleveurs refusèrent de distribuer ces tubercules eu égard à la similitude de forme qu'ils présentent avec les ganglions ; ils craignent qu'en les mangeant, leurs bêtes succombent à l'adénite.

A différentes reprises, l'Administration, agissant dans le but de sauvegarder l'hygiène publique, fit créer des latrines individuelles dans les milieux coutumiers, simples fosses entourées d'une palissade et recouvertes d'un toit de chaume. Non sans opposer une résistance passive, l'indigène finit par ériger ces édifices. Mais les sondages effectués par la suite confirmèrent que l'autochtone n'employait pas ces lieux d'aisance. Entre ceux-ci et les tombes, il existe en effet une

A. Par la vue.

La *Genèse* (XXX, 37, 38) nous apprend que JACOB, dans le but d'obtenir des agneaux « rayés, tachetés et marquetés », mettait sous les yeux des brebis qui venaient boire dans les auges et les abreuvoirs, des branches vertes où il avait pelé des bandes blanches ; et que « les brebis entraient en chaleur près des branches, et elles faisaient des petits rayés, tachetés, et marquetés ».

Au Ruanda-Urundi, si une femme en état de grossesse voit une pirogue, elle s'expose à mettre au monde un enfant ayant des lèvres en pointe, comme la proue de l'embarcation.

La vue d'un animal tué expose à donner le jour à un enfant mort-né, sinon couvert de plaies. Pour éviter une telle catastrophe, la femme doit toucher la charogne de l'auriculaire, puis souffler sur celui-ci : le danger entrevu se dissipera. Si elle regarde un lézard sortant la langue, elle mettra au monde un enfant sortant la langue.

Un incendie qu'elle aura vu causera des taches de vin à son enfant. Jamais, en riant, elle ne pourra montrer les dents, il y va de la beauté de son enfant qui aurait des dents tellement longues qu'il ne pourrait jamais les mettre à l'abri de ses lèvres. Si un serpent la croise en chemin, la langue de l'enfant restera pendante hors de la bouche.

B. Par contact direct.

La femme en état de menstrues, présentant l'aspect d'une plaie, il lui est interdit, au Ruanda-Urundi,

similitude de forme et y faire ses besoins aurait pour résultat apparent d'avoir dans une tombe une partie de son individu ; or la partie vaut pour le tout. Par ailleurs, au cours de ces dernières années, la population rurale se mit à consommer de la viande de porc, animal d'introduction européenne récente. Comme cette viande était insuffisamment cuite, l'indigène répandit le ténia sur tous les terrains. Au bout de peu de temps, les suidés de certaines régions, notamment à Save (Astrida-Ruanda), furent tous infestés de cysticerques qui les rendirent impropres à la consommation et par conséquent invendables. Et ainsi fut tarie une source de revenus qui s'était révélée excessivement rentable pour les natifs.

de traire une vache, car celle-ci pourrait porter également des plaies et risquerait d'en crever, à moins de l'exposer à donner du sang au lieu de lait.

Dans le même ordre d'idées, il est interdit à la femme réglée d'avoir des rapports avec son mari ; il ne faut pas voir en ceci des raisons d'hygiène ou de propreté de la part d'un peuple qui en est totalement dépourvu. De même, il lui est interdit à ce moment de manger du miel, car ce serait faire mourir les abeilles dont il provient.

Il suffit de mettre au contact de semences, un complexe de substances condensant des vertus fécondantes, pour que ces semences témoignent d'une fécondité à toute épreuve et procurent des récoltes abondantes. Ce complexe est l'*iremo* (de *kurema* : créer), il se compose de bouse d'un taureau n'ayant pas encore sailli, de sorgho qui symbolise la fécondité, et d'herbes fraîches d'*umuharakuku* et d'*umuganashya*. Si un membre d'une famille porte-malheur : *umushingo*, *umwitira* ou *umusita* venait à toucher ce complexe fécondant, il en détruirait tout le pouvoir : il ne serait plus bon qu'à être jeté.

Lors de son avènement, le mwami de l'Urundi était déposé sur le dos du taureau sacré MUHABURA afin d'en acquérir la force et le potentiel de reproduction.

C. Par contact indirect.

Il est interdit à la femme qui a un flux de sang de boire du lait de vache, sinon celle-ci pourrait donner du sang au lieu de lait ; de même à ce moment, la femme doit s'abstenir de pénétrer dans une hutte où repose un nouveau-né, sinon celui-ci contracterait une maladie de la peau.

Les Batutsi s'abstiennent de manger des pois, des arachides et des pommes de terre et de boire du lait en même temps ; car, du fait de leur contact dans l'estomac, remontant jusqu'à l'origine du lait, cette asso-

ciation produirait l'éclosion de ganglions lymphatiques chez la bête qui pourrait en mourir.

Dans le même ordre d'idées, il est interdit de manger de la viande de vache et de boire du lait en même temps : la mort qui permet de se procurer cette viande pourrait se transmettre, par contact indirect, à la bête dont provient le lait. Il est remarquable de consigner à ce sujet ce qu'écrit l'*Exode* (XXIII, 19) : « Tu ne feras pas cuire un chevreau dans le lait de sa mère » ; plus tard, les rabbins étendirent cette prohibition au point de ne pas admettre la confection d'un mets dans lequel entraient à la fois du lait et de la viande, et d'imposer l'usage d'ustensiles distincts pour la cuisson de ces deux catégories d'aliments ⁽¹⁾. Il est interdit de manger des racures provenant d'une peau de bovidé et de boire du lait en même temps, au Ruanda-Urundi.

En 1951, un médecin vétérinaire faisait brûler, en Territoire de Nyanza, des bovidés morts de charbon bactérien ; les indigènes vinrent le supplier de n'effectuer cette incinération que le matin ou le soir, c'est-à-dire lorsqu'il n'y avait pas de vent, la fumée pouvant alors se perdre vers le ciel ; tandis qu'au milieu du jour, le vent l'aurait couchée vers les champs et les pâturages, les contaminant ainsi, par contact indirect, avec la maladie.

Si une saleté tombe dans le lait qui vient d'être traité, il faut l'enlever à l'aide d'une herbe desséchée et non d'une herbe fraîchement coupée, car la blessure de celle-ci pourrait indirectement se reporter sur la vache qui présenterait par la suite des blessures aux trayons et donnerait du lait mêlé de sang.

Un petit poisson *ndagala* (*agahuza* en kinyarwanda) des clupéidés, du lac Tanganika, est remarquable par sa fécondité ; aussi, les primitifs de ce pays estiment-ils qu'en l'enterrant ou en le brûlant dans une bananeraie, ils

(1) R. P. RENIÉ, Manuel d'Écriture Sainte (Paris, 1935, p. 419).

communiqueront à cette dernière tout le pouvoir de reproduction du poisson.

Un apiculteur ne peut manger de la viande en fabriquant de l'hydromel : par contact indirect, la mort qui permet de se procurer la viande, pourrait provoquer celle de ses abeilles.

La femme ne peut manger de la chèvre : elle attraperait de la barbe au menton.

Le mwami ne pouvait boire que du lait de vaches n'ayant jamais perdu de veau (*amasugi*), c'est-à-dire n'ayant jamais été elles-mêmes au contact de la mort, et de ce fait, ne risquant pas de contaminer indirectement la vie du mwami.

Pour une raison identique, il était interdit aux *bake-vyi*, bouchers du mwami, d'avoir des contacts avec le lait, ils devaient déposer les aliments qu'ils préparaient sur une étagère spéciale, réservée uniquement à ce dépôt, quant aux trayeurs, il leur était strictement interdit d'avoir des rapports avec des femmes.

Il n'est pas permis au mari d'une femme enceinte de creuser une tombe, sinon il exposerait à la mort l'enfant qu'elle a conçu.

D.

Par l'ouïe.

Au Ruanda, NYIRA-YUHI (mère de feu le mwami MUSINGA), ne pouvait prononcer le nom de son sorcier BANDORA, car ce nom provient du verbe *kurora* d'où était tiré également le nom de sa belle-mère défunte MURORUNKWERE ; or prononcer le nom des défunts et des beaux-parents est sévèrement interdit.

Au Ruanda-Urundi, la femme ne peut siffler, car c'est imiter le bruit des flûtes indigènes fabriquées à l'aide de la lobélie géante *intomvu* totalement creuse à l'intérieur, donc stérile de toute production à cet endroit, conjoncture que risquerait de courir la femme en n'observant pas cet interdit.

Pour protéger les enfants athrepsiques des gaz intestinaux, il faut leur faire porter un éclat d'une branche qui, en se frottant sous l'aisselle d'une autre, fait entendre des craquements lorsqu'elle est agitée par le vent. Les indigènes font un rapprochement entre le grincement de la branche et le bruit que font les gaz abdominaux ; par ailleurs, l'identité de bruit guérira le malade.

Il est interdit à une femme d'imiter le chant du coq, sa puissance de fécondité serait annihilée, neutralisée par la virilité attachée au coq, comme par une électricité de sens opposé.

Une jeune fille ne peut toucher l'arbre *umwange* sous peine de ne pas trouver d'époux (la racine de ce substantif provient du verbe *kwanga* : refuser).

L'instrument dont se servaient les faiseurs de pluie était un sifflet taillé dans un bambou qu'ils lançaient vers le ciel, en accompagnant ce geste de paroles rituelles : ayant imité en premier lieu le sifflement de la pluie tombant en rafales, ils étaient persuadés qu'elle se produirait réellement.

Si un champignon dénommé *igihumyo* vient à pousser dans la case, ce sera, à brève échéance, la mort de la maîtresse de maison. Tout autre champignon pourrait y pousser, mais celui-ci est funeste, parce que sa signification : aveugle, joue sur les mots ; prenant sa racine au verbe *guhuma* : aveugler, il semble accuser la ménagère de devoir bientôt fermer définitivement les yeux.

E. Par suite de la ressemblance d'action, de forme ou de couleur.

Enjamber est un geste qui ressemble à étrangler, à supprimer la vie ; dès lors il est interdit d'une façon absolue dans des cas déterminés. Il n'est pas permis à une jeune fille, à une femme, de passer au-dessus d'une lance, d'un arc, symboles de virilité : ces instruments perdraient alors leur pouvoir et manqueraient leur but. Le

père ne peut pas enjamber la peau servant de berceau à son enfant. Un fils ne peut accomplir ce geste au-dessus de la ceinture de sa mère ; cet objet faisant partie, suite au contact, de la personnalité de sa propriétaire, elle risquerait de perdre la vie. La femme ne peut jamais enjamber son mari ; en vue d'éviter ce geste, elle se place la première au lit.

Comme la crucifixion était un châtiment pratiqué dans le pays, l'apparition de brindilles de bois posées en forme de croix à un carrefour fait croire au passant qu'il mourra sous peu.

Une femme ne peut consommer de pis de vache, sinon elle risquerait de ne plus jamais avoir de lait ; si elle mangeait de la langue de vache, elle deviendrait excessivement bavarde.

Dès que le grondement du tonnerre se fait entendre dans le lointain, les pipes quittent les lèvres, on en éteint le feu et on les remise dans la blague ; la pipe contenait du feu qui aurait pu attirer celui de la foudre.

Une femme ne mange jamais de bananes jumelées afin qu'elle n'accouche d'enfants présentant des doigts palmés.

Si le semblable n'assure pas l'exécution immédiate du semblable, on l'active ou on le provoque : lors de la mort d'un chef de famille, on abattait le taureau principal de son troupeau ; d'autre part, son impossibilité de consommer l'acte sexuel entraînait la même interdiction pour ses proches parents, pour ses administrés ainsi que pour les animaux ; de même, elle suscitait la suspension des semailles.

La femme qui portait de la barbe devait divorcer, car, se masculinisant, il lui devenait impossible de demeurer une représentante valable de son sexe auprès de son mari.

C'est le forgeron qui, « créateur » à sa façon, apporte l'aide finale lors des accouchements laborieux.

Lorsque le mwami MUSINGA se rendait en audience auprès des Européens, il emportait une baguette *urucubyo* (de *gucubya* : refouler, refoulant les aliments en ébullition dans la marmite) dont il tournait alternativement la pointe vers lui, puis vers son interlocuteur, afin d'éviter tous débordements inutiles de paroles et de mauvaise humeur.

Le mwami ne pouvait boire son pot de lait jusqu'au fond, sinon le lait aurait pu devenir rare dans son pays, comme il aurait risqué de manquer dans le récipient.

Il suffit au premier venu d'imiter, par surprise, les deux rites principaux du mariage en coiffant une jeune fille de la couronne d'herbes *umwishywa* et en lui crachant à la figure du lait contenant du suc d'herbe *imbazi* pour qu'il accomplisse, aux yeux de cette jeune fille, un mariage valable : la partie vaut pour le tout et le semblable vaut le semblable.

Le Mututsi soucieux d'avoir de nombreuses vaches se laisse pousser l'ongle de l'auriculaire gauche sans le couper : comme il y a identité de matière, entre l'ongle et la corne, porter un ongle développé fait naître l'espoir d'obtenir beaucoup de bêtes à cornes. A l'aube du jour des hostilités, le mwami et sa mère, depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher, devaient se tenir immobiles sur un siège sans tourner la tête ni à droite ni à gauche, ni surtout en arrière, mouvement qui eût provoqué, croyait-on, la fuite des guerriers ⁽¹⁾.

7.

Puissance du nom.

Le nom est un élément matériel participant à la nature de l'objet ou de la personne qu'il désigne.

Si dans une foule nous prononçons un nom propre,

(1) Abbé KAGAME, Le code des institutions politiques du Ruanda (I. R. C. B., Bruxelles, 1952, p. 64).

PIERRE, ANDRÉ, comme un appel, ceux qui portent ce nom se retourneront et marqueront un temps d'arrêt. Nous avons là, en germe, un témoignage de la puissance contraignante du nom ; nous avons barre sur l'individu, si nous savons comment il s'appelle. La connaissance de son nom nous rend un peu maître de lui. La voix a ajouté son pouvoir à celui du nom.

Dans la *Genèse* (XXXII, 23, 33), JACOB dit son nom, mais l'être divin refuse de lui dire le sien : pour les anciens Hébreux, le nom exprimait la nature des êtres, et connaître le nom de quelqu'un était avoir pouvoir sur lui.

En Afrique occidentale, la parole a l'importance, nous dit PARRINDER, que lui attribue, de son côté, l'Évangile ; tout ce qui a été dit, tout mot, si vain qu'il puisse être, compte. De là le caractère redoutable qui s'attache aux injures émises contre le père ou la mère de quelqu'un ; le simple énoncé de leur nom, qui nous semblerait insignifiant, est regardé comme une incantation opposée à des parents sacrés ⁽¹⁾.

Pour le primitif, le nom constitue une partie essentielle de la personnalité, une propriété importante, qu'il possède dans toute sa signification concrète ⁽²⁾. Lorsqu'on sait le nom, on a par là même, acquis un certain pouvoir sur celui qui le porte. D'où toutes les précautions et restrictions qu'on doit observer dans l'usage des noms ⁽³⁾. Pour les Bantous, nous dit TEMPELS, le nom n'est pas une simple étiquette : c'est la réalité même d'un individu ⁽⁴⁾.

En principe, le véritable nom ne sera connu que du possesseur et de ses parents ; jamais on ne s'en servira. En Égypte, les stèles d'un grand prêtre de PTAH et de

⁽¹⁾ PARRINDER, *La religion en Afrique occidentale* (Payot, 1950, p. 217).

⁽²⁾ FREUD, *op. cit.*, p. 80.

⁽³⁾ *Ibidem*, p. 115.

⁽⁴⁾ R. P. TEMPELS, *op. cit.*, p. 83.

sa femme, de l'époque ptolémaïque, disent au sujet d'un nouveau-né : « On lui donna pour nom IMHOTEP, et on l'appela PETUBAST ».

Au Ruanda-Urundi, dans leur terreur superstitieuse, les Noirs évitent de prononcer le nom des personnes, des animaux et des choses dont ils ont peur. Ils s'inspirent en cela de la croyance que prononcer le nom d'un objet, c'est en fait l'attirer, et le créer devant soi. En français, l'on dit encore : « Quand on parle du loup, on en voit la queue ». Au lieu de désigner le léopard de son vrai nom *ingwe*, les vachers, pâtres, voyageurs, et ceux qui fréquentent des zones infestées par ces fauves, emploieront des circonlocutions : *nyiramahole* (celui dont on tait le nom), *muyaga* (rapide comme le vent), *rwara* (la griffe par excellence), *bugondo* (l'animal à peau tachetée), *kimizi* (le vorace). Pour ne pas s'exposer à la rencontre du lion (*intare*), les Noirs diront *iwabgiga* (le glouton).

Pour toute sécurité, lors de la période la plus critique de sa vie, c'est-à-dire durant les sept premiers jours, l'enfant ne reçoit pas de nom. Quel que soit d'ailleurs le nom qui aura été adopté pour lui le huitième jour, jamais un enfant ne pourra le prononcer jusqu'à l'âge viril : c'est une défense absolue que l'on ne peut enfreindre qu'au risque de rester « noué » et de ne jamais se développer à la stature ordinaire.

Le *mugaba*, commandant en chef d'une expédition militaire, portait un nom de roi, à savoir celui de règne et personnel du mwami patronnant l'expédition qu'avaient indiqué, après pratiques divinatoires, les dépositaires du code ésotérique. Ces derniers désignaient toujours comme patrons les monarques anciens qui avaient déjà remporté des victoires.

Le mwami MUSINGA, sur qui pesait l'interdiction de passer la Nyabarongo, changeait de nom lorsque, cédant aux exhortations de l'Administration, il finit par fran-

chir cette rivière : ayant changé de nom, il avait acquis une autre personnalité.

Il est interdit aux chasseurs de prononcer le nom habituel des animaux, tandis qu'ils partent à la chasse. Sinon, ce serait les mettre, à l'instant même, en leur présence ainsi que de leurs intentions destructrices ; et les animaux envisagés prendraient immédiatement la fuite.

Une des plus bizarres, mais aussi des plus instructives coutumes du tabou se rapportant au deuil chez les primitifs consiste dans l'interdiction de prononcer le nom du défunt. Au Ruanda-Urundi, cette interdiction malgré l'évolution, est encore presque partout scrupuleusement observée par les parents du défunt : à Kibirizi (Astrida), on comptait 1 décès déclaré à l'état-civil, en 1951, contre 7 naissances ; près de Kigali, 5 seulement contre 54 ; et encore ces déclarations étaient-elles dues à des aides du sous-chef.

La raison de cette interdiction tient au fait que la mort pour les primitifs ne peut être que violente et due à la main de l'homme ou à un sortilège ; c'est pourquoi le mort est irascible et vindicatif. Prononcer le nom du mort, c'est user d'un moyen qui ne peut avoir pour effet que de rendre son esprit présent et actuel.

8. Puissance de l'idée, du geste et de la parole.

Le primitif admet la toute-puissance de l'idée et de la volonté sur les événements extérieurs, pour autant qu'elles soient associées à des rites mimétiques et à la parole qui les concrétisent.

L'homme non civilisé est convaincu qu'il a le pouvoir d'agir sur des éléments de la nature qui sont totalement indépendants de lui. Ainsi que le fait remarquer S. FREUD, « le principe qui régit la magie, la technique du

» mode de pensée animiste, est celui de la toute puissance des idées » (1). Et FRAZER ajoute : « les hommes » ont pris par erreur l'ordre de leurs idées pour l'ordre » de la nature et se sont imaginé que puisqu'ils sont » capables d'exercer un contrôle sur leurs idées, ils » doivent également être en mesure de contrôler les » choses » (2).

De ces convictions est née toute la magie qui consiste, dans l'idée des primitifs, à soumettre les phénomènes de la nature à la volonté de l'homme en vue de protéger l'individu contre ses ennemis et les dangers, à lui donner le pouvoir de nuire à ses ennemis et enfin à rendre les phénomènes favorables à ses activités : reproduction, culture, chasse, pêche, élevage ; de là découle également la croyance à l'envoûtement.

Pour TYLOR, la magie consiste en définitive à « prendre par erreur un rapport idéal pour un rapport réel » (3).

A cet égard, selon la loi générale de similitude, il suffit de créer un phénomène semblable pour obtenir la réalisation du phénomène désiré.

Pour qu'il se réalise, il faut d'abord imiter l'événement et en parler tel que l'on voudrait qu'il se présente pour que dans la mentalité primitive, il se réalise réellement. D'où l'incommensurable richesse des rites mimétiques, et des formules consacrées.

Le primitif ne se borne pas à croire qu'en imitant les choses dont il souhaite la réalisation, il obtient cette réalisation, il s'imagine en outre que s'il n'accomplissait pas ces rites, les phénomènes naturels n'auraient pas lieu. Il y aura dans certaines tribus un homme dont la fonction essentielle sera d'agir sur le monde extérieur. Dans les rites du soleil, par exemple, il fallait faire luire cet astre. Il existe des textes de la plus haute antiquité

(1) S. FREUD, *op. cit.*, p. 120.

(2) *Ibidem*, p. 117.

(3) *Ibidem*, p. 111.

égyptienne montrant le roi, puis le prêtre, substitut du roi, ayant pour devoir de faire luire le soleil : s'ils ne s'acquittaient pas de cette charge, le soleil eût été incapable de luire. Dans les rites de Karnak (Thèbes) et d'Abydos, le temple était une reproduction du monde extérieur en miniature ; c'était celle d'un monde obscur. Le pharaon tâchait de faire luire le soleil : tous les jours, avant le lever normal de cet astre, le pharaon ou le prêtre descendait dans ce substitut du monde, c'est-à-dire du temple représentant le monde. Le rituel de Karnak affirme que si le pharaon ou le prêtre eussent manqué à leur devoir, le soleil ne se serait pas levé. Le temple était orienté de telle façon que sa porte s'ouvrît vers l'orient. La conception de la toute-puissance de l'idée, du geste et de la parole qui l'accompagnent se retrouve parmi les innombrables pratiques de la magie blanche et de la magie noire au Ruanda-Urundi.

9. Les bruits, les cris, le chant et la musique.

La croyance au pouvoir du chant et de la musique découle de certaines notions simples : le chant n'est qu'une parole renforcée, supérieure ; sa puissance doit donc surpasser celle de la parole. Pour beaucoup de peuples, son origine est divine et, en quelque sorte, révélée. Il y aura des chants pour tout : chants du tonnerre, chants de la pluie, chants pour une heureuse naissance, chants d'amour, chants médicaux, chants contre les serpents, les écoulements de sang, chants de perdition, de guerre, etc. (1).

Ce rôle de la musique et du chant dans la magie se retrouve même dans le vocabulaire : enchanter, enchantement, charme qui vient de *carmen*, dont le sens primitif était chant magique. Ils captent l'attention de

(1) Dr CONTENAU, La Magie chez les Assyriens, p. 174.

l'auditeur, se le rendent favorable, le charment, en détournent les desseins pervers ou malins.

Au Ruanda-Urundi, signalons les violents cris d'alarme *induru* que pousse l'indigène dès qu'un malheur l'a atteint : décès d'un proche, incendie, vol, accident.

A côté de la musique pure qu'elle soit instrumentale : harpes et flûtes, ou récitative, celle dont les aèdes et les rhapsodes s'accompagnent, il existe des chants à allure magique que l'on retrouve dans différentes cérémonies de la vie, au cours desquelles il convient d'écarter les mauvais esprits : aux relevailles, au mariage, à la fin du deuil, lors de l'initiation au culte de RYANGOMBE-KIRANGA, lors de la naissance de jumeaux considérés comme catastrophique. Le chant, à ces occasions, revêt d'ailleurs le ton d'une plainte monotone et sans cesse répétée.

A l'appui des chants d'ordre magique viendront les bruits les plus divers provoqués par les grelots que l'on noue aux pieds des enfants malingres à protéger du mauvais sort, aux pieds des prêtres de RYANGOMBE-KIRANGA, des danseurs ; ces bruits seront encore produits par les coup assénés sur le sol par les danseurs, par leurs battements des mains, les onomatopées diverses et criardes qu'ils poussent « *yé... é... é... é... é... é* ». Ce seront les roulements des tambours, les bruissements des feuilles, les sons tirés des cornes, les beuglements des médiums de RYANGOMBE-KIRANGA ou de NYABINGI « *Meu... eu... eu... eu...* » (*kuvumera*), le crépitement qui s'échappe des courges *ibinyuguri* ou d'instruments analogues remplis de graines de canna spontané à fleurs rouges *uburengo*, et enfin par le cliquetis des bâtonnets qui s'entrechoquent et qui constituent la ceinture *inkondo* des petits enfants.

(5) Dr. GÖTTSCHEW, *La Magie chez les Banyarwa*, p. 178.

10.

La danse.

L'évolution observée entre la parole, le cri et le chant, se retrouve entre le geste, la mimique et la danse. Dans les deux cas, ces pratiques ont pour résultat de déterminer chez le conjurateur un état propre à favoriser la création et la libération de l'agent magique, à développer un état semblable chez les assistants qui ajoutent leur force collective à celle de l'opérateur ; et, en vertu des lois d'analogie ou de similitude, ces pratiques créent un « état harmonique semblable dans l'être surnaturel sollicité ou dans l'objet visé par l'enchantement » (1).

La danse est le dessin en action ; pour sa réalisation, elle s'appuie, comme tous les faits magiques, sur les lois de l'imitation. Elle est avant tout mimétique et peut s'appliquer à toutes choses : chasse, guerre, amour, naissance, mariage, enterrement.

Au Ruanda-Urundi, il n'est pas un acte depuis ceux des médecins-devins jusqu'à ceux des véritables sorciers, qui ne soit accompagné de gestes qui imitent l'action désirée et tendent à la réaliser à l'avance afin d'emporter la certitude de son succès.

En 1932, à Mutura (Kisenyi), nous avons assisté chez les Pygmées de la forêt des volcans à de véritables scènes mimétiques de chasse au cours desquelles plusieurs Batwa imitaient à la perfection buffles et éléphants dans leurs mouvements, tandis qu'un chasseur, s'approchant d'eux par derrière, simulait le geste de leur enfoncer sa lance dans le dos.

Les évolutions bien connues des *ntore*, pages choisies par le mwami, représentent, semble-t-il, une danse guerrière dans laquelle les acteurs imitant les déhanchements, les souples mouvements de tête, les sauts et les cris rauques du lion dont ils portent un simulacre de

(1) MAXWELL, La Magie, p. 134 in G. CONTENAU, *op. cit.*, p. 173.

crinière en fibres, s'attaquent à des guerriers invisibles et les terrassent à coups de javelines.

L'on rencontre une danse macabre *gucuragura* dans une scène d'envoûtement où le sorcier tient en main un tibia humain.

La danse n'est jamais effectuée par deux êtres humains juxtaposés, ni dans des salles spéciales ; mais elle est exécutée individuellement lors de rassemblements, tout en chantant, en criant, en tapant des pieds sur le sol nu, en claquant les mains, en pointant les doigts sur les côtés ou en l'air. On dansera aux mêmes occasions que celles signalées ci-dessus à propos des chants et des bruits : lors du culte aux esprits divinisés, à la naissance, au mariage, à la mort, etc.

11. La puissance du regard.

Pour le primitif, la vue est douée de puissance matérielle qui peut communiquer la volonté maléfique de son auteur aux choses, aux animaux et aux personnes qu'elle atteint. Jusqu'au XVI^e siècle, on a cru en Europe, à la suite de PLATON, que si l'homme pouvait voir, c'était parce que son œil possédait la faculté de lancer un rayon lumineux sur les choses qu'il voyait, que la lumière avait une source intérieure ⁽¹⁾.

Nous possédons des témoignages certains de la crainte du mauvais œil aussi bien en Babylonie qu'en Égypte et dans la région qui dépendait tant de ces deux grands États : la terre de Canaan. Dans ce pays, la croyance est attestée par les nombreuses amulettes qui y ont été importées d'Égypte ou y ont été imitées ; et la *Bible*, par maintes citations, prouve toute l'importance qu'on y attachait, par exemple *Deutéronome*, XXVIII, 54, 56 — *Isaïe*, XIII, 18. Pour obvier aux conséquences funes-

(1) MAUSS, Manuel d'ethnographie (Payot, Paris, 1947, p. 165).



FIG. 17. — DANSEURS ROYAUX INTORE (Ru.).

Photo J. Mulders.

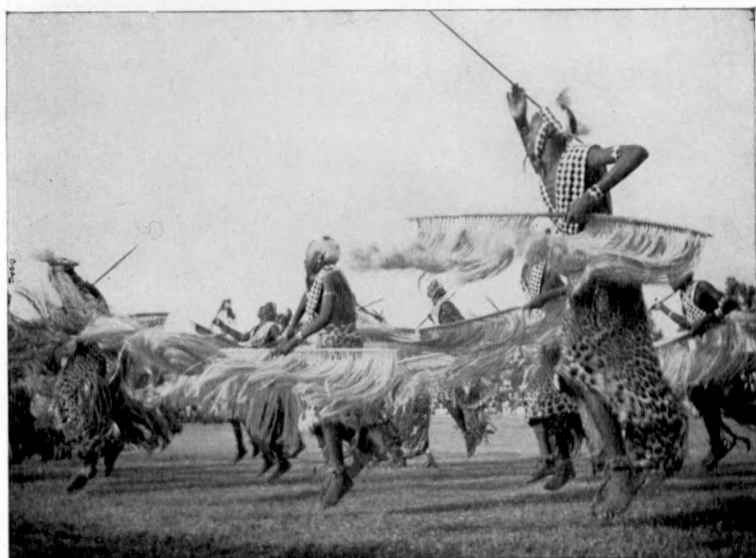


FIG. 18. — DANSEURS ROYAUX BARUNDI.

Photo Ch. Eeman.



FIG. 19. — Karinga, tambour-enseigne du Ruanda.

Il ne peut jamais toucher le sol ; à cette fin, on le transporte en hamac et on le dépose sur un siège ; un feu perpétuel brûle à son intention dans la hutte qui l'abrite.

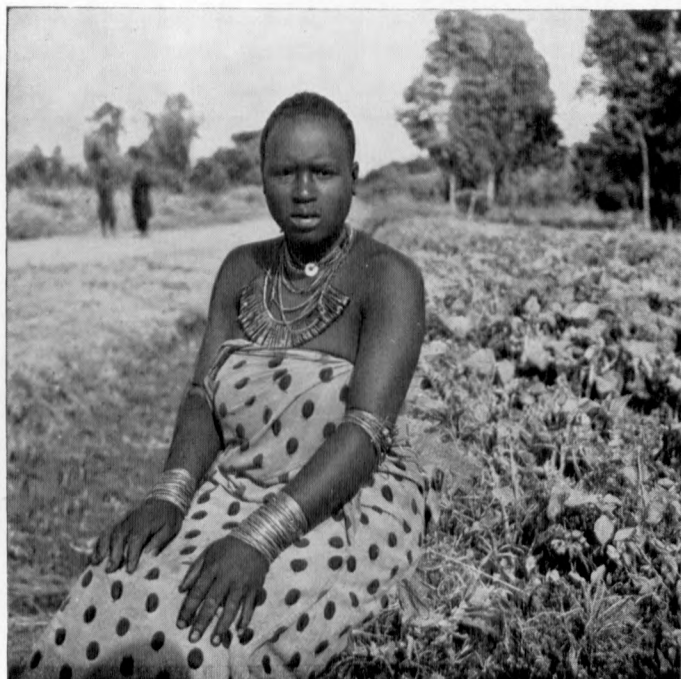


FIG. 20. — Ligatures de vie ; bracelets, colliers avec épingles de sûreté et pièces de monnaie trouée.

tes du mauvais œil, la magie intervient avec des amulettes et des talismans dont un certain nombre sont restés les mêmes depuis la plus haute antiquité. Les uns, réputés parmi les plus puissants puisqu'ils représentent la vie, en opposition avec l'influence maligne de l'œil, sont des talismans que nous qualifions d'obscènes (toutes les variétés d'amulettes phalliques), les « cornes » en corail, la représentation de l'œil lui-même ⁽¹⁾.

La *Genèse* nous apprend (XL, 32) que les « Égyptiens » ne pouvaient pas manger avec les Hébreux parce que » c'est, à leurs yeux, une abomination ». En Afrique occidentale, le monarque mange seul, servi par un subalterne qui détourne la tête pendant que le roi consomme son menu ; quand il a fini, il tousse. Quand le roi d'Abo-mey mangeait, une reine criait : « le jour s'en va » ; alors toutes les reines et le personnel domestique s'agenouillaient en fermant les yeux ⁽²⁾. Notons que le pouvoir des hypnotiseurs leur vient des yeux. On connaît par ailleurs le pouvoir charmeur du regard dans certains cas.

Nous examinerons dans le corps du présent travail, l'influence néfaste attribuée au regard au Ruanda-Urundi.

12. Le substitut.

Une des pratiques les plus curieuses de la magie est certes celle qui consiste à procurer un substitut en certaines occasions au cours desquelles il s'agit d'éloigner les péchés d'une société ou d'un individu, le mauvais sort ou l'esprit démoniaque dont on croit qu'une personne est emparée. Ce substitut sera un animal dans la plupart des cas, mais il peut également consister en une

⁽¹⁾ Dr G. CONTENAU, *La magie chez les Assyriens* (Payot, p. 261).

⁽²⁾ G. PARRINDER, *La religion en Afrique occidentale* (Payot, Paris, 1950, p. 227).

simple figurine. La *Bible* nous relate que le prêtre AARON confessait les péchés des enfants d'ISRAËL sur la tête d'un bouc qu'il tenait des deux mains : par la suite, ce bouc émissaire était chassé dans le désert emportant les péchés avec lui (*Lévitique*, XVI, 21).

Au Ruanda, lors de la fête annuelle de l'expiation nationale du mois de juin, le mwami, préalablement chargé des péchés de son pays, les communiquait à un taureau de sacrifice *igitambo*, « montant sur les flancs, pieds nus et faisant corps avec lui » ⁽¹⁾. La reine-mère agissait de même à l'égard d'une vache de sacrifice. En outre, la veille de la cérémonie expiatoire, ils dormaient tous deux au contact direct d'une statuette d'argile les représentant en leur sexe et à laquelle ils communiquaient leur personnalité.

En Urundi, afin d'enlever le principe malin attaché à la lance d'un crime, on en enlevait des raclures que l'on donnait à manger à une chèvre, celle-ci était alors vendue à des étrangers chez lesquels elle emportait le vice attaché à l'arme maudite.

Le substitut consiste parfois en des objets ayant appartenu à une personne qui veut que sa volonté soit présente à l'endroit où elle les déposera. Au Ruanda, enfouir sa pierre à aiguiser ou la pierre meulière dans un champ, tout en prononçant des paroles sacramentelles, est un acte qui annihilera la volonté perverse des maraudeurs qui viendraient à passer. En fait, les pièges magiques déposés par des sorciers dans un but d'envoûtement constituent des substituts de leur volonté maléfique.

De même, chaque fois que nous verrons au cours de la divination par aruspicine, introduire de la salive du consultant dans le bec des coquelets ou dans la gueule des bœufs et des taurillons que le devin prie par la suite

⁽¹⁾ DE LACGER, Ruanda ancien, p. 211.

de rendre les sorts favorables, nous trouverons en ces animaux des substituts de la personne consultante.

Certains arbres magiques sont utilisés comme substituts ; ce sont notamment l'érythrine *umuko* employée dans le culte à RYANGOMBE alias KIRANGA, ainsi que certains ficus : *umuvumu* (*umutaba*) et *umugobwe*.

Pour soigner une personne de l'*inzibyi*, maladie caractérisée par l'eczéma et des pustules scrofuleuses, le guérisseur se fait apporter un peu de pus du malade et le dépose dans un petit sachet de cuir qui doit provenir d'une peau de taureau pour un homme, de taurillon pour un garçon, d'une vieille vache pour une femme et d'une génisse pour une jeune fille. L'opérateur effectue à l'aide d'une serpe ou d'une herminette, une entaille dans l'écorce de l'arbre et y insère le sachet précité, en prononçant à l'adresse du mal la formule magique suivante : « *Uvuye ku giti, dore umuntu* », formule qui procède par inversion : « Vous venez de quitter l'arbre, attaquez plutôt cet homme ». Le malade est assimilé à l'arbre et l'arbre au patient dont il constitue alors le substitut qui se charge de la maladie. Il est désormais interdit au patient de couper ou de blesser l'arbre qui est censé le représenter. Les indigènes, même évolués, tiennent cette opération comme étant excessivement efficace.

13. La réalité des images du rêve.

Les peuples croyant à la magie eurent foi dans la réalité des images du rêve ; de cette croyance sortirent les clefs pour interpréter les songes. La *Bible* fourmille de songes. Le Pharaon fit appeler les magiciens et les sages de l'Égypte, puis finalement JOSEPH pour interpréter son rêve des sept vaches grasses et des sept vaches maigres (*Gen.*, *XLI*). TIBÈRE, selon DION CASSIUS, fit tuer

un individu qui, en songe, lui était apparu donnant l'ordre de verser de l'argent ⁽¹⁾.

Les indigènes du Ruanda-Urundi croient à la réalité des images du rêve ; en fait, ils n'aiment pas avoir des songes, car ceux-ci sont considérés bien souvent comme les signes prémonitoires de mauvaises conjonctures. Si l'on rêve qu'on boit de la bière, un deuil est proche ; le rêve de courge comestible ou de viande indique qu'il y aura sous peu un décès dans la famille. Comme on le voit, l'indigène raisonne par inversion dans l'interprétation de ses songes. Il est fréquent qu'il vienne s'accuser auprès de son confesseur d'avoir péché en songe : qu'il a pratiqué le culte de ses ancêtres, qu'il a commis un adultère, etc. L'indigène se reconnaît complètement responsable de ses songes : il ne distingue pas le conscient de l'inconscient. Lorsqu'un devin est consulté et qu'il estime de bonne politique de temporiser quant à la réponse, il déclare à ses interlocuteurs : « *Nzabirola* » : je vais y rêver. Il est interdit de faire interpréter ses rêves par autrui ou même de les révéler, on risquerait de les voir se renouveler.

La croyance à la valeur prémonitoire dangereuse des songes est si bien ancrée au Ruanda-Urundi que l'indigène croit devoir s'entourer de précautions d'ordre magique pour y faire obstacle. Il convient dans le but d'éloigner de soi les mauvais augures annoncés par les songes, de prendre dès le lendemain matin, la pierre plate à moudre *ingasire*, la spatule de ménage *umwuko* et un brin d'herbe *umugombe* (de *kugomba* : devoir) et de s'appliquer le tout au front ; on évitera de la sorte la répétition des mauvais rêves. Ou bien, en se réveillant, le rêveur se purifiera la face à l'aide de la sève bénéfique d'*umugombe*, les dents au moyen de kaolin, et la bouche en mâchant des racines d'*umusenda bazimu* (celles qui

(1) J. MARQUES, Amulettes (Payot, Paris, 1950, p. 143).

chassent les esprits des défunts), puis, mû par une pensée mimétique, il crachera sur les braises du foyer en disant : « Que mes rêves s'éteignent comme j'éteins ces tisons ».

L'abbé KAGAME rapporte que lorsque YUHI III tenait sa cour à Kamonyi, l'une de ses visions lui montra une grande barque qui voguait dans le ciel. Les rames produisaient un bruit assourdissant. L'idée lui vint de présenter des cadeaux de bienvenue à ces hôtes singuliers qui ramaient dans la vaste mer du firmament. Il se fit apporter un régime de bananes et une cruche de miel. Comme il lui était impossible de faire monter ces cadeaux vivriers jusqu'à la barque, il demanda un arc et une poignée de traits. Il détacha une banane, la fit lier à l'un des traits qu'il tira en l'air, au-dessus de sa tête, l'accompagnant de cette formule : « *Mpiru na nyoni* » (trait et oiseau). Puis, prenant un autre trait auquel on avait attaché une cuillerée de miel, il l'envoya de même vers le firmament en s'écriant : « *Kabindi na buki* » (cruche et miel).

14. Valeur magique des nombres.

Pour le primitif, les nombres ont une valeur magique. Le nombre un est absolument divin ⁽¹⁾. Pour le magicien ELIPHAS LEVI, le nombre deux représente les forces qui maintiennent l'univers en équilibre : la force qui attire et celle qui repousse ; le plus parfait des nombres impairs, c'est trois parce que c'est la trilogie de l'unité, c'est le nombre symbolique de la réalisation et de l'effet ; quatre, c'est le nombre matériel, car tout ce qui existe en bien comme en mal, soit dans la lumière, soit dans l'ombre, existe et se révèle par le quaternaire ; le nombre sept est sacré dans toutes les théogonies et dans tous les

(1) MARQUES-RIVIÈRE, Amulettes (Payot, Paris).

symboles parce qu'il est composé du ternaire et du quaternaire, le nombre sept représente le pouvoir magique dans toute sa force ; quant au nombre neuf, il est celui des reflets divins : il exprime l'idée divine dans toute sa puissance abstraite, mais il exprime aussi le luxe en croyance et par conséquent la superstition et l'idolâtrie ⁽¹⁾. Les Banyarwanda et les Barundi n'ont pas échappé à la superstition du nombre. Il est d'usage courant de ne pas compter ses enfants, spécialement les tout petits, son bétail et ses biens. Lorsqu'on demande à l'indigène le nombre précis d'enfants qu'il a, il ne fournit ordinairement qu'une réponse évasive ou tout simplement : « *Simbizi* » : Je n'en sais rien. En effet, dans la mentalité primitive, compter est accompagné de la crainte superstitieuse de voir disparaître les objets dénombrés.

Les chiffres pairs sont bénéfiques.

En Urundi, il faut deux moutons blancs, sans tache, pour exorciser la hutte natale de jumeaux. Dans ce pays, parmi les insignes de la royauté on trouve deux taureaux, quatre lances, six petits tambours et une fourchette à quatre dents. Lors de la vigile de la fête annuelle des semailles de sorgho, on abattait quatre taurillons. A la fin des cérémonies de l'investiture du mwami, on plantait deux arbres assurant une protection magique : un *muko* et un *muwumu*. La semaine indigène comportait quatre jours ouvrables (le cinquième était férié en l'honneur de Dieu GIHANGA). Les rites des relevailles ne peuvent s'effectuer qu'un jour pair après l'accouchement, car « les jours impairs portent malheur » ; normalement ils ont lieu le huitième jour.

On ne peut donner un nom au nouveau-né dans les sept premiers jours succédant à sa naissance ; durant toute cette période il est interdit à une femme en période

(1) E. LÉVI, Dogme et rituel de la haute magie (Paris, 1952).

de menstrues, de s'en approcher. On croit que l'enfant contracterait une affection épidermique *amahumane*.

On suspend un fruit *indibu* de bananier sauvage à l'enfant né le septième pour l'empêcher de devenir aveugle : *ilindwi irahumisha* = le sept rend aveugle ; c'est la raison qu'on invoque également pour que la mère ne se relève pas le septième jour suivant ses couches.

Le nombre sept et ses multiples exigent l'accomplissement de certains rites de protection magique : devaient se renforcer par le port d'un talisman en fer *umudende* le guerrier ayant abattu son septième ennemi, la femme ayant accouché pour la septième fois, la vache ayant vêlé pour la septième fois, le chien qui a pris à la chasse sa septième bête d'une même espèce, etc... A ce talisman étaient suspendus des grelots en nombre pair.

Le chiffre sacro-saint, véritable porte-bonheur, est le neuf. Dans les rites consécutifs au mariage, on met cuire de la farine de sorgho qui constituera un repas de communion ; neuf fois de suite, on verse de l'eau dans le pot contenant la farine ; lorsque la pâte est prête, on la fractionne en neuf morceaux, déposés dans neuf petits paniers ; enfin, les convives, tous ensemble et en même temps, en portent à la bouche et la mangent. On entend souvent dire sous forme de souhait : « *Icyenda cyenda abana n'inka* » : Que le chiffre neuf te donne beaucoup d'enfants et de vaches. A la fin de la cérémonie du *gutwikurura*, les parents traversent en file indienne, neuf fois de suite, l'assistance.

Dans le sacrifice d'un bovin au culte de RYANGOMBE, le sacrificateur touche la bête neuf fois entre les cornes au lait de kaolin, puis il la touche neuf fois du fer de sa hache, enfin il exécute neuf fois une allée et venue sur la peau de la bête tuée.

15. L'identique neutralise l'identique.

Si le semblable vaut et attire le semblable, par contre, à l'extrémité pourrait-on dire, l'identique neutralise l'identique, qu'il y ait identité de forme, de matière ou simplement de nom : *similia similibus curantur*.

Le magicien ELIPHAS LEVI nous apprend bien gravement que la personne qui se croira envoûtée par l'exécration et l'enterrement du crapaud devra porter sur elle un crapaud vivant dans une boîte de corne. Pour l'envoûtement par le cœur percé, il faudra faire manger à la personne malade un cœur d'agneau assaisonné avec de la sauge et de la verveine ⁽¹⁾. L'Africain qui porte une bague en forme de serpent est convaincu qu'il sera à l'abri des morsures de cet animal ⁽²⁾ ; ce sont parfois des cendres d'un serpent calciné qu'on porte sur soi en guise de charme défensif : on est convaincu qu'un autre serpent n'osera pas venir mordre un frère. La vue du serpent d'airain constituait un remède efficace aux morsures des serpents venimeux du désert (*Nombres*, XXI, 8, 9 — *II Rois*, XVIII, 4). Le Zoulou se frotte avec des excréments de crocodile avant de traverser une rivière infestée de ces sauriens ⁽³⁾. Porter sur soi les dépouilles d'un animal dangereux, c'est s'approprier une partie de sa force, se l'incorporer, devenir aussi fort que lui et par conséquent se mettre à l'abri des attaques d'animaux de la même espèce ou d'une force au moins équivalente, d'où les dents de carnassiers que l'indigène porte parfois ainsi que des poils et des cornes. Mais la conception en cette matière va plus loin, et le primitif est convaincu, en outre, que grâce au port de

⁽¹⁾ E. LÉVI, *Dogme et rituel de la haute magie* (Paris, 1952, p. 299).

⁽²⁾ PARRINDER, *La religion en Afrique occidentale* (Payot, Paris, p. 188).

⁽³⁾ MARQUES-RIVIÈRE, *Amulettes*, p. 12.

ces charmes, il écartera de lui les mauvais sorts et les tentatives d'envoûtement.

En Urundi, pour se protéger contre les atteintes de la foudre, on porte des boules de bitume provenant du lac Tanganika, car ce sont, croit-on, des excréments de la foudre : *n'amavyi y'inkuba*.

An Ruanda, pour se mettre à l'abri de la vengeance posthume de sa victime, le meurtrier volontaire ou involontaire, portera, contre son cœur, enfermés dans une petite corne, des restes du mort desséchés au feu.

Au début de l'occupation de leur pays, les indigènes, dans le but de se protéger contre la vindicte éventuelle de l'occupant, suspendaient au cou des douilles de cartouche, des pièces de monnaie ou tous autres objets ayant appartenu aux Européens.

Et si le port de charmes se révèle momentanément impossible, un simple attouchement suffira pour les remplacer afin de neutraliser les mauvais augures. Ainsi la femme enceinte qui voit un serpent crevé doit le toucher du bout du doigt, puis souffler sur ce dernier, afin d'éliminer le sort néfaste qui se présentait à elle. Pour se mettre à l'abri d'un accident de voiture, il suffit d'en toucher la carrosserie, etc...

La répétition d'un acte, d'un geste, d'une parole, lève l'interdit qui était attaché à la parole, au geste ou à l'acte identiques originels.

Il est interdit d'enjamber l'endroit où deux jeunes filles ont pratiqué l'*ugukuna* (allongement des petites lèvres) ; pour lever la peine qui frapperait ce geste et qui consisterait à ce que les jeunes filles aient leurs organes rétrécis, il faut enjamber à nouveau l'emplacement en question en disant : « *Ndakurenguye* = Je repasse l'endroit », s.-e. je lève le tabou. Si un garçon surprend une jeune fille occupée à pratiquer l'opération, il s'écrie par exemple « *ha !* » ; par cette exclamation interdite une

peine frappera, croit-on, la jeune fille, en ce sens que ses parties génitales ne se développeront plus, aussi le garçon doit pousser à nouveau un « *ha !* » qui annulera les effets nocifs du premier. C'est un geste tabou que de passer au-dessus d'un jeune enfant qui n'a pas encore fait ses premiers pas ; si par mégarde un indigène accomplissait ce geste de nature à paralyser le bambin, il devrait aussitôt le recommencer, car le second acte annulera le premier. Celui qui passe au milieu d'un troupeau de vaches et qui reçoit un coup de queue de l'une d'elles doit attendre d'en recevoir un second qui annulera les effets du premier, lequel constitue un mauvais présage.

16. Matérialisme des relations sociales.

Puisque les hommes naissent du contact matériel de deux êtres et d'une transmission de matière de l'un à l'autre, ils appartiennent à une société déterminée, car ils possèdent une matière commune à tous ses membres et étrangère à tous ceux qui n'en font pas partie. De là est née l'idée de patrie (en latin *patria*, de *pater*, père) : c'est la terre des ancêtres communs à une collectivité. Les relations sociales seront créées, maintenues et renouvelées par des procédés strictement matériels entre les individus, soit par des contacts, soit autour d'une substance telle qu'une nourriture ou boisson que l'on absorbe en commun, soit par des cadeaux dont on se gratifie réciproquement.

Au Ruanda-Urundi, dans les relations sociales, on se donne la main, on s'embrasse en juxtaposant corps, bras et têtes, on effectue une communion hiérogamique comme dans l'initiation à RYANGOMBE, on pratique le pacte de sang qui unifie la matière composant deux individus étrangers, et enfin on exécute des copulations rituelles. Le baiser par les lèvres est inconnu.

Le pacte du sang est une véritable consommation de la matière sociale que l'on veut acquérir. On le rencontre notamment dans l'affiliation au culte de RYANGOMBE-KIRANGA et à l'occasion de la conclusion du contrat de gros bétail *ugushaga*. Le pacte de sang *kunywana* (litt. se boire mutuellement) s'opère en prenant une feuille d'érythrine dont on enlève la queue et à laquelle on donne une forme de cornet où l'on introduit de la bouillie de sorgho. Puis, d'un coup de couteau, un peu de sang est recueilli près du nombril, considéré comme l'origine de la vie, de chacun des patients. Ce sang est mêlé à la bouillie de sorgho ; le mélange s'intitule *igihango* (de *guhanga* : produire, susciter une chose pour la première fois). Le sang est parfois versé dans du lait *inshyushyu* qui vient d'être trait. Chaque partenaire absorbe la moitié de la mixture en observant l'interdiction stricte de cracher, car ce serait rejeter l'*igihango*. Des recommandations personnelles sont échangées : si tu me trompes, l'*igihango* te tuera, etc. Les partenaires avalent ensuite quelques rasades de lait ou de la bière afin de mieux digérer le mélange ; après cette communion, ils se couchent hiérogamiquement dans une natte, se tenant par la main, signe qu'ils ne forment plus qu'un et qu'ils s'aideront mutuellement dans toutes les circonstances de la vie.

Parfois le pacte de sang est présidé par un témoin affilié à la secte religieuse des *imandwa* qui, après avoir opéré la scarification et fait prendre le mélange, prononce les paroles suivantes :

« Je vous unis, que soit tué par ce pacte celui d'entre vous qui aura suscité une mésentente entre vous, votre famille ou vos amis » ; puis prenant le rasoir, il dit :
 « Ceci est le tranchant, qu'il tue celui qui de vous deux aura provoqué la haine, qu'il se retourne contre sa progéniture et son cheptel, qu'en outre ses champs soient frappés de stérilité, que ses entreprises soient

» vaines, que tout manquement au pacte devienne une
» cause de malédiction ».

Une fois la cérémonie terminée, les pactisants s'offrent mutuellement des cadeaux : ils ne peuvent quitter les lieux sans s'être fait des dons réciproques.

La mort qui frappe l'un des conjurés pour méconnaissance des liens contractés par le pacte se caractérise par le gonflement du ventre.

On ne peut jurer en vain au nom du pacte de sang, sous peine de mort.

BAUMANN signale l'obligation d'une copulation rituelle entre la veuve et son beau-frère chez les Massai, chez les Bantous orientaux ⁽¹⁾ ; chez les Souks, le chasseur doit coucher avec une jeune fille avant d'aller à la chasse ⁽²⁾.

Il est remarquable de constater qu'au Ruanda-Urundi l'acte sexuel ou son simulacre doit nécessairement être accompli lorsqu'une vie a été perdue, lorsqu'elle a subi un affaiblissement plus ou moins prononcé, ou qu'elle demande, par la voie de l'exemple, une recrudescence d'énergie.

Ce rite s'appelle *kulya* ou *kumara* : manger ou en finir avec ; il constitue un moyen décisif de renforcement des relations sociales. A la mort de son mari, une veuve doit opérer un simulacre de rapports avec son beau-frère, son beau-père, le parrain *umuse* du clan ou un ami.

A la mort d'un jeune enfant, les époux se retirent dans la bananeraie, y accomplissent le rite *kulya akanapfu* (manger l'enfant mort).

Les jeunes mariés ne peuvent consommer le mariage (*kumar'amavuta*) avant que leurs parents n'aient pratiqué une copulation.

Après que les parents de la femme lui ont fait parvenir

(1) BAUMAN et WESTERMANN, Les civilisations de l'Afrique, p. 248.

(2) *Ibidem*, p. 256.

le cadeau *ibyeru* à l'occasion de la naissance de son premier enfant, le père et la mère font un repas en commun et accomplissent la copulation rituelle *kwakira ibyeru* (litt. accepter, recevoir l'*ibyeru*).

Immédiatement après ses premières règles suivant la naissance, la mère doit accomplir la copulation rituelle *gukulira umwana* (litt. suivre l'enfant).

Une fois l'enfant sevré, on lui coupe les cheveux en forme de houppe *igisage*, et les parents doivent accomplir la copulation rituelle *kwakira igisage* (recevoir l'*igisage*).

Lorsque leur fils a reçu sa première vache *umunyafu* à l'occasion de la conclusion du contrat de sevrage pastoral avec un patron-vacher, les parents doivent accomplir la copulation rituelle *kwakira* ou *gucyura umunyafu* (recevoir ou faire entrer dans l'enclos l'*umunyafu*).

Après avoir subi la peine du ligotage, un mari ne sera plus admis dans la société des hommes avant qu'il ait préalablement revigoré sa virilité par la copulation *kumara ingoyi* (en finir avec les liens).

Si une hutte a péri dans un incendie, et que, par conséquent, un danger de mort a plané sur ses habitants, le propriétaire ne peut réintégrer la société des hommes qu'après avoir accompli, sur les lieux mêmes de l'incendie, dans une similihutte en branchages, le rite *kumara umuliro* (en finir avec le feu) soit avec sa femme, soit avec une compagne de circonstance.

Lorsqu'une nouvelle conception se révèle certaine, tandis que l'enfant précédent est encore au sein, les parents doivent accomplir le rite *kulya ubucutsa* (manger l'enfant sevré).

Lorsque les premières dents d'un enfant apparaissent, la mère doit à tout prix accomplir le rite *kuly'amenyo* (manger les dents) soit avec le père de l'enfant, même s'il y a eu divorce, et à son défaut, avec son beau-frère, un ami de circonstance, ou avec le parrain *umuse* du clan.

Seul le chef de famille pouvait donner le signal des semailles du sorgho ; il ne le faisait qu'après avoir accompli le rite *kumar'ikibibiro* (en finir avec le porte-semen-ces), tandis que ses fils devaient dormir par terre.

Un rite identique était exécuté lors de la récolte du sorgho (*kuly'amasaka*). Même obligation pour le mwami à l'occasion du *Muganuro* en Urundi : après avoir mangé la polenta préparée par la vestale MUKAKARYENDA, le mwami devait opérer un simulacre d'acte sur cette jeune fille ; l'omission de ce rite eût provoqué, croyait-on, la diminution brutale des futures récoltes.

D'une manière générale, on est convaincu que si les parents omettaient de pratiquer la copulation rituelle, il leur arriverait des malheurs ainsi qu'à leur enfant ; de plus il leur est interdit de manger en compagnie d'étrangers tant qu'ils ne l'ont pas pratiquée, car si ces étrangers avaient des rapports sexuels, le malheur s'abattrait sur eux ou sur leur enfant d'une manière immanente.

On établit des contacts entre différentes personnes en s'associant autour d'une substance commune qui constituera le fond des innombrables libations et repas de communion que l'on rencontre à l'occasion des rites des fiançailles, du mariage, de naissance, des funérailles, de l'initiation aux sectes secrètes, de la cour à un patron pour en obtenir une vache, ou tout simplement pour reconduire des liens d'amitié.

Non seulement la matière absorbée sera identique, mais on n'emploiera qu'une seule paille aspiratoire qui passera de bouche en bouche, on fumera à la même pipe (un dicton du Ruanda déclare qu'il n'existe qu'une pipe pour ce pays), on puisera la nourriture et la boisson dans un vase unique pour toute l'assemblée ; et, dans l'ordination au culte de RYANGOMBE, consécrateur et initié se porteront réciproquement les aliments à la bouche.

En dehors de ces contacts directs et de ces communions, on se communiquera réciproquement sa personnalité par

des cadeaux, car elle y demeure attachée. Au Ruanda-Urundi, les cadeaux consisteront surtout en bière et en vaches, plus rarement en nourriture. Notons que leur remise appelle nécessairement un don réciproque de la partie qui les reçoit ; il ne faut pas voir en ceci l'expression d'une mentalité intéressée, mais la volonté de parfaire les relations sociales. En versant les gages matrimoniaux à la famille de la fiancée, celle-ci offrira une dot au futur ménage. En remettant à son patron une vache « de faire-part » (*y'ukubika*) lors de la mort de son client, le donateur recevra, en contre-partie, une tête de bétail de condoléances : *y'amarira* (des pleurs) ; celui qui remet à son ami une vache *y'ubuntu* (d'amitié) doit recevoir par après une tête *inyiturano*, faute de quoi le donateur attirerait le donataire en justice, etc.

17. Le circuit de la virilité : homme — fer — armes.

Non seulement la fabrication des instruments en fer est exclusivement réservée aux hommes, mais en principe leur emploi leur est également dévolu. Beaucoup de ces instruments sont, par leur destination même, voués à coopérer à des actes de destruction : débroussaillage, abattage d'arbres et d'animaux, homicide, guerre. L'idée de mort dont ils sont entachés pour la plupart, les rend d'un usage opposé et inconciliable avec le principe de fécondité attaché à la femme, d'où les interdictions qui pèsent à ce propos sur celle-ci : il ne lui est pas permis, au Ruanda-Urundi, d'employer ou simplement de prendre des armes en main : ni hache, ni serpe, ni lance, ni flèche, ni glaive. Il existe toutefois une suspension de ce tabou à l'occasion des rites de l'accouchement.

Dans le même ordre d'idées, chez les pasteurs, il est strictement interdit d'employer des récipients en fer pour le lait et ses dérivés, afin d'éviter la réversibilité

sur la vache du principe malin dont ce métal est nanti. En certains endroits, ils en arrivent jusqu'à jeter un véritable ostracisme sur les forgerons qui sont considérés comme des parias, notamment les Toumals chez les Somalis ⁽¹⁾. La règle inverse est à observer dans les collectivités bantoues où le forgeron jouit toujours de privilèges et de respect.

Au Ruanda-Urundi, seul l'usage de la houe, de l'aiguille et du couteau est permis à la femme eu égard à leur participation à des activités nécessaires à la vie : agriculture, paniers à vivres et cuisine. Néanmoins, la crainte d'employer des instruments en fer va jusqu'à faire utiliser des outils en bois par la femme à l'occasion des cultures, dans des sociétés qui connaissent le fer : chez les Irambas, les Kambas et les Kikuyus, par exemple, la houe est en bois ⁽²⁾. Au Ruanda, on notait au début de ce siècle que le champ était remué à la houe par les hommes tandis que les femmes, munies d'une tige de bois, les suivaient faisant un léger trou en terre et y laissaient tomber un ou deux haricots ⁽³⁾.

Il est aisé de comprendre pourquoi la quasi-totalité des travaux nécessitant l'emploi d'instruments de fer, produits du génie masculin, et à titre exclusif tous ceux comprenant un acte de destruction sont réservés aux hommes : construction de huttes qui exige l'abattage préalable de matériaux ligneux, préparation du terrain, débroussaillage, coupe d'arbres, chasse, pêche, immolation d'animaux, exercice du droit de vengeance, homicide, guerre, pratique des métiers dits masculins.

18. Le circuit de la fécondité : terre — femme — semence.

Tous les peuples primitifs ont eu une vénération profonde pour la terre créatrice de vie. Chez les Grecs,

⁽¹⁾ BAUMANN et WESTERMANN, *op. cit.*, p. 283.

⁽²⁾ *Ibidem*, pp. 136, 241, 246, 250, etc.

⁽³⁾ R. P. DUFAYS, *op. cit.*, p. 140.

DÉMÉTER était une divinité personnifiant la terre, de même que la CÉRÈS romaine. En Afrique occidentale, on croit que l'humanité a émergé des entrailles de la terre, c'est là que vivent les esprits des défunts ; tout au long de la côte, chaque fois que l'on boit du vin, on commence par en jeter un peu sur le sol, pour que les ancêtres en boivent les premiers ⁽¹⁾. Une coutume semblable est pratiquée journellement au Ruanda-Urundi.

D'où la multiplicité des rites agraires : toute la fécondité de la terre se trouvant concentrée dans les récoltes, comment faire pour obtenir l'année suivante une moisson semblable ? Ce sera la femme, comme MUKAKARYENDA, vestale du tambour royal dans l'Urundi, qui jouera le rôle principal dans ces rites.

Il existe une similitude entre la fécondité de la terre, celle de la femme et celle des semences, à tel point qu'elles constituent un circuit fermé. *Mabele* en lingala, signifie à la fois terre, lait et sein. La femme primitive, au Ruanda-Urundi, n'accouche pas sur un lit, mais au contact de la terre, sur une simple natte recouvrant un peu d'herbes, c'est le *kiliri* qu'elle occupera jusqu'au jour des relevailles.

Et puisque la terre est la mère de toute créature, le vase universel de la conception, l'indigène mort y retourne dans une position identique à celle que le fœtus occupe dans le ventre de la femme : genoux repliés jusqu'au menton, tandis que les bras sont relevés le long de la tête et repliés en arrière, les mains reposant sur les omoplates. Cet enterrement était pratiqué par les Égyptiens préhistoriques (4000 av. J. C.).

Lorsqu'au Ruanda, pour répondre à la prière de NYIRAKIGWA, Dieu modela une maquette humaine dans la glaise, il lui communiqua la vie en l'enduisant de sa salive, l'*imbuto* séminal.

(1) PARRINDER, *op. cit.*, p. 61.

Vase de la conception à son tour, la femme ressemble dans cette fonction à la terre, elle doit faire corps avec elle ; par conséquent, elle ne peut pas la quitter. Il lui est dès lors interdit de sauter en l'air ou de sauter au-dessus d'un ruisseau, de monter sur un escabeau pour effectuer la récolte du café et de grimper sur le toit d'une hutte.

MUKAKARYENDA précitée, vierge ayant conservé intact son potentiel de fécondité, jouait le rôle déterminant dans la fête annuelle des semailles du sorgho (*Muganuro*) en Urundi. C'était elle également qui, à cette occasion, préparait de ses mains le pain de sorgho, symbole de fécondité, et le présentait à manger au mwami représentant le pays entier.

C'est du sorgho que les femmes devenues mères tirent leur couronne *urugore*.

Seule la femme, en principe, effectue personnellement tous les actes essentiels à la vie : elle élève les enfants, laboure, récolte, puise l'eau, prépare les aliments, et communique sa puissance fécondante aux graines qu'elle plante. Il est à noter qu'au Kinyaga, elle les sème après les avoir mises en bouche, les enduisant de sa salive appelée également *imbuto* (semence). A fortiori lui est-il interdit de participer à des actes de mort ou de destruction : pas de débroussaillage, pas d'abattage d'arbre, pas de guerre ; lors de l'exercice du droit de vengeance, sa personne est inviolable ; défense pour elle d'élaguer les bananiers, d'abattre des animaux, de toucher à des instruments qui, par destination, collaboraient à supprimer la vie : lances, haches, arcs, flèches, sabres, serpes, hormis l'utilisation magico-religieuse.

19. Les pointes et les armes.

L'idée qui préside à l'emploi des pointes, et subsidiairement des armes en magie, dérive de la transposition

dans le domaine des esprits de la propriété qu'elles ont de faire mal aux êtres vivants.

Les pointes, tout spécialement, auront le pouvoir de chasser les mauvais esprits. A titre d'exemple, le trône des rois d'Assyrie reposait sur des pieds en forme de pommes de cèdre ou de pin dirigées vers le sol par leur pointe. La tiare des rois d'Assyrie était surmontée d'une pointe plus ou moins haute, à titre de protection. En 1914, les militaires allemands portaient un casque à pointe, d'ailleurs encore employé à l'heure actuelle dans certaines armées bien que sa signification première soit méconnue. Les pointes servant de breloques, les doigts projetés en avant pour conjurer le mauvais œil, attestent la confiance que l'on met dans leur pouvoir.

En Mésopotamie, on retrouva des pointes en cuivre, en bronze ou simplement en terre cuite, dans les fondations, ou enfoncées dans les édifices⁽¹⁾. En Égypte, les pyramides sont des tombeaux piquant leur pointe vers le ciel.

On retrouve fréquemment l'usage des pointes au Ruanda-Urundi notamment dans les amulettes qui sont d'ailleurs souvent de petites cornes.

Chaque hutte est pourvue d'une pointe *agasongero*, plantée au faite, dirigée vers le ciel, et indépendante du pilier central. Les huttes des Batutsi comportent trois pointes : une au sommet, les autres au-dessus de l'entrée. On retrouve ces pointes au-dessus des greniers à vivres, des cabinets et même des porcheries. Le fait pour un chef d'enlever la flèche surmontant le toit était un signe symbolique signifiant à l'occupant qu'il était banni du pays : il avait ainsi perdu toute protection.

Lors de la mort du mwami, cette pointe était enlevée du toit de son habitation, cette opération fut exécutée en 1931 à la déposition du mwami MUSINGA, lors de son départ en relégation.

(1) G. CONTENAU, La magie chez les Babyloniens, p. 218.

Si de l'intérieur de la hutte on voit, suite à la dégradation de celle-ci, la pointe qui la surmonte, c'est que l'on mourra bientôt, a fortiori si l'*agasongero* tombe fortuitement à l'intérieur de l'habitation ; si cette pointe en s'affaissant apparaît sous le toit, c'est que la maîtresse de céans mourra sous peu, et il faut s'empres- ser d'enlever ce charme qui n'est plus qu'un porte- malheur. On ne peut jeter cette pointe au feu sinon il faudrait abandonner la hutte.

Tous les paniers destinés à contenir des vivres possè- dent un couvercle terminé en pointe.

Les femmes du mwami du Ruanda portaient sur la tête deux fines cornes *amahembe*, parfois des espèces de fourchettes en cuivre *amashyoro* à deux ou quatre branches, ou des bâtonnets *ubusasa*.

Les prêtres de RYANGOMBE portent sur la tête une pointe constituée d'une queue de mangouste, de putois ou de lièvre.

Les hommes, même sur le seuil de leur hutte, portaient en main une lance pourvue d'un fer pointu à la base ; parfois c'était un simple bâton *ikibando* muni, vers le bas, d'une pointe ferrée sans utilité pratique apparente.

Le bouclier *ingabo* est pourvu en son centre d'une grosse pointe *icondo*, dirigée vers l'ennemi, sans utilité pratique.

Les pagnes, notamment ceux des danseurs, sont composés d'une peau longuement effilochée de haut en bas.

Le sceptre du mwami est pourvu d'une pointe ferrée à sa base.

Dans le culte et l'initiation de RYANGOMBE-KIRANGA, le prêtre doit se munir d'une lance à deux bouts ferrés, ou d'un glaive pointu.

Les cérémonies de l'initiation à RYANGOMBE-KIRANGA se déroulent sous un arbre à épines, l'*umuko* (ou *umu- linzi*, de *kurinda* : monter la garde, s.-e. contre les mauvais esprits).



FIG. 21. — *Amashyoro*, CHARMES POINTUS (Musée de Kabgayi).

Photo de l'auteur.



FIG. 22. — CHARMES POINTUS DIVERS (Musée de Kabgayi-Ru.).

Photo de l'auteur.



FIG. 23. — *Ibinyuguri*, CHARMES « MUSICAUX » (Musée de Kabgayi-Ru.)

Photo de l'auteur.

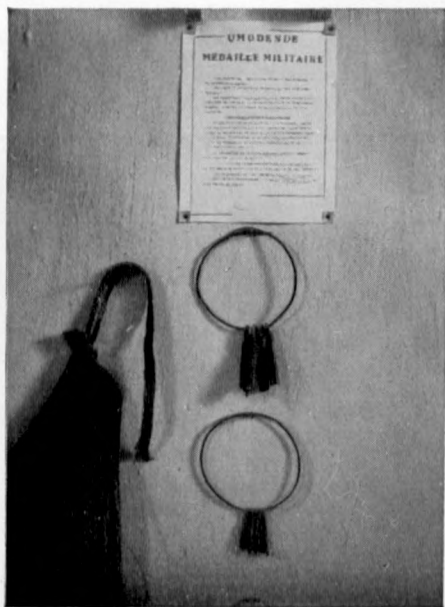


FIG. 24. — *Umudende*, CHARMES EN FER (Musée de Kabgayi-Ru.).

Photo de l'auteur.

Pendant les danses rituelles, on lance les doigts en l'air ou sur les côtés, en forme de pointes.

Pour préserver une habitation contre la foudre, le magicien *umukingizi*, plante des sansevières, des agaves aloès et des roseaux aux pointes acérées. Pendant qu'il tonne, on sort la lance et la serpette en disant : « Ne passe pas sur ce qui est tranchant ».

La corne est considérée soit comme charme offensif, soit comme talisman défensif. En 1942, à Shangugu, on nous amena un indigène ayant une réputation d'envoûteur ; il se trouvait encore en possession d'une corne de bouc contenant une mixture innommable. Mgr GORJU consacra plusieurs pages à l'emploi magique des cornes en Uganda ⁽¹⁾.

Au Bugoyi (T. Kisenyi), les Bahutu Bashobyo détiennent une corne d'antilope contenant des plantes aux vertus magiques. Cette corne est un objet de vénération publique. Elle est sortie pour conjurer la grêle ; on en dirigeait la pointe vers l'ennemi en temps de guerre ; enfin, elle est censée exorciser les personnes envoûtées et malades. Les Bahuma, parents des Bashobyo, détenaient une pointe d'ivoire pourvue, croyait-on, des mêmes vertus que la corne précitée ⁽²⁾.

Les maudisseurs anoblis *abahenyi* portaient au cou des fruits de l'arbuste épineux *intobo* ; le comte VON GÖTZEN fut attaqué à l'aide de ces fruits à Byahi (Kisenyi) en 1894.

En Urundi, on signale l'emploi d'une corne *igiheko* préservant contre les maléfices des sorciers, corne qu'il suffit de prendre en main lorsqu'on entend des bruits anormaux, la nuit, à l'extérieur de la hutte. Tous les motifs décoratifs des vanneries sont lancéolés.

Les armes jouent un rôle important dans la défense

(1) Mgr GORJU, Entre le Victoria, l'Albert et l'Édouard, pp. 249 et sq.

(2) R. P. PAGÈS, Un royaume hamite, pp. 662 et sq.

contre les esprits. La femme accouchée doit porter, durant sa période de réclusion, soit une faucille *umuhoro*, soit un coutelas *imbugita* dès qu'elle éprouvait la nécessité de quitter la hutte. Pour se préserver de la foudre, il faut déposer, contre les pierres du foyer, une faucille, le tranchant en l'air.

20. Les odeurs et les goûts nauséabonds.

On admet que le démon a les mêmes goûts, les mêmes susceptibilités que les êtres vivants, et les substances choisies pour lui faire échec seront désagréables et nauséabondes ; c'est ce que les Allemands ont appelé la *Drecke-Apothek*. Cette thérapeutique qui fait appel aux amers, aux substances carbonisées, pourries, aux sécrétions et même, aux excréments animaux ou humains, s'est plus ou moins maintenue dans la médecine populaire orientale ⁽¹⁾. Le procédé mis en œuvre relève de l'emploi des antidotes, des contrepoisons : *Contraria contrariis curantur*.

On a souvent recours, au Ruanda-Urundi, aux odeurs repoussantes dans la composition de charmes défensifs : si elles sont de nature à incommoder les vivants, elles peuvent donc nuire aux esprits.

Pour éloigner les mauvais esprits de la mariée, des initiés au culte de RYANGOMBE-KIRANGA, des prêtres de ce culte, des animaux de divination, on les revêt d'une couronne ou d'un collier d'herbe rampante *umwishywa* (*Momordica foetida*) à odeur acre et fétide. La même herbe sert également à ceindre les paniers contenant des cadeaux d'amitié.

Les Batwa chasseurs qui viennent de tuer un éléphant, en enterrent rituellement l'organe viril qui est censé être le siège de l'esprit vindicatif de l'animal dont ils implorent

(1) Dr G. CONTENAU, La magie chez les Babyloniens, p. 218.

alors la clémence ; à cette occasion, ils adornent l'organe de guirlandes d'*umwishywa* et de la cucurbitacée amère *umutanga*.

Les prêtres de RYANGOMBE-KIRANGA portent sur la tête une queue de mangouste *igiharango* à odeur répugnante. Dans le culte et dans l'initiation à ce culte, on emploie constamment, en Urundi, l'*umubamba*, cucurbitacée dont la graine empeste l'atmosphère dès qu'elle est jetée au feu ; les excréments humains sont fréquemment utilisés pour exorciser les novices et les femmes stériles.

En Urundi, lors de la naissance de jumeaux, la mère porte sur la tête des oignons à forte odeur, tandis que le père prend un bâton d'*umubirizi*, arbre odoriférant.

Les *bahenyi*, exorcistes anoblis par les *bami* du Ruanda, avaient pour mission de lâcher de mauvaises odeurs à la face de l'ennemi auquel ils tournaient préalablement le dos. Des excréments de Batwa sont parfois placés à l'intérieur de charmes défensifs *impigi*.

Si le Murundi entend des bruits suspects, la nuit, à l'extérieur de sa hutte, « il n'osera pas sortir, mais se » contentera de prendre de l'herbe pourrie, un bout » d'étoffe allumée et jettera le tout dehors, pour que la » fumée nauséabonde chasse le sort » (1).

Seul le beurre rance était employé comme onguent tant par les hommes que par les femmes, voire sur les cadavres.

Pour éloigner la foudre, on jette dans le feu l'*ibamba*, fruit de l'*umubamba*, dont la fumée empeste la hutte.

Au cours de l'initiation au culte de RYANGOMBE, le candidat est l'objet d'un exorcisme interne ; à cette fin, il doit boire de la bière devenue amère au contact de la chair d'une cucurbitacée *umutanga*, amertume accentuée par un mélange d'urine ; en outre, l'initiateur lui

(1) R. P. ZUURE, *op. cit.*, p. 138.

crache une partie de ce liquide au visage. Au Kinyaga, la jeune mère s'administre journellement d'abondantes prises liquides par le nez : l'*ikijoka*, se composant de tabac et de cendres du foyer que l'on a fait macérer dans l'urine de veau.

Selon la conviction populaire, ces prises répétées constituent une sécurité pour l'enfant et le préservent du malheur. La même médication servait de lavement à la reine-mère et aux grandes dames, notamment pour préserver l'enfant lorsqu'elles étaient enceintes.

Le guerrier qui avait tué son vingt-et-unième ennemi devait, au cours d'une cérémonie où sa lance était brûlée, manger de la courge amère grillée *umwungu w'ibamba*. La sanie des chairs en putréfaction, les os de serpents, la peau des crapauds morts, des fragments de tibias et des membranes vitellines : *imirundi y'abapfuye*, *ingobyi y'abana*, les crottes de chèvre, les cendres, entrent dans la composition des charmes défensifs ou offensifs.

21. Les ligatures de vie.

Elles comprennent les bagues, bracelets, colliers, anneaux, ceintures et les couronnes ; elles poursuivent deux buts concordants :

1) Nouer ou lier plus étroitement la vie au corps ; l'échange de bagues dans certaines sociétés, au moment des fiançailles ou du mariage, aura pour résultat de lier deux vies entre elles ;

2) Servir de rempart, de ligne d'arrêt contre les esprits maléfiques, et les mauvais sorts.

En Afrique occidentale, les enfants malingres portent de lourds anneaux et des bracelets s'entre-choquant afin d'écarter les mauvais esprits ; les anneaux aux orteils

et aux doigts imitant la forme d'un serpent, évitent les morsures de cet animal ⁽¹⁾.

Au Ruanda-Urundi, on porte des anneaux aux pieds ; ils sont fabriqués à l'aide de laiton, de bronze, de fer ou de fibres végétales spécialement pour les femmes ; ce sont les *ubutega* dont l'étymologie ne laisse aucun doute quant au but poursuivi, ce mot dérivant de *gutega* : tendre un piège. L'on porte également des bracelets en cuivre *imiringa*, et des colliers *inigi* (de *kuniga*, serrer la vie au cou).

La femme enceinte doit porter autour des reins un mince rang de perles ; on est convaincu que si elle négligeait cette précaution, l'enfant qui naîtra mourrait des vers, tandis que la mère contracterait les maladies dont sont affligées les autres femmes qui viendraient boire et manger en sa compagnie.

On met, au cou des bébés, un collier en cuivre *urunyereri* (de *bunyereri* : terre glissante) comme charme préventif contre la gale *amahumane* qu'ils pourraient contracter s'ils étaient approchés d'une femme ayant ses règles.

La mariée, les prêtres de RYANGOMBE-KIRANGA, les animaux de divination sont munis, avant la cérémonie qui les concerne, d'une couronne ou d'un collier d'herbe fétide *umwishywa*.

La jeune mariée portera au cou un collier muni d'un fruit *indibu*, symbole de fécondité. Le père et la future mère qui assistent à un enterrement, doivent se ceindre le ventre ne fût-ce que d'un simple rhizome d'herbe. Mère, la femme portera sur la tête une couronne *urugore* en paille de sorgho, symbole de fécondité, afin de préserver sa propre fécondité.

L'on vit tout récemment un évolué souffrant de violentes céphalées se ceindre la tête d'une corde serrée

(1) G. PARRINDER, La religion en Afrique occidentale, p. 188.

à l'excès, afin que la vie ne puisse s'en échapper ; pour la même raison, il craignait de se pencher.

Afin d'écarter le mauvais sort de leur bicyclette, on voit à présent des évolués y attacher de petits colliers de perles ; lorsqu'on leur en demande le pourquoi, ils répondent : « Vous placez bien des amulettes dans vos voitures ».

22. Le rouge et les couleurs sombres.

Puisque le rouge est la couleur du sang dont la perte peut signifier la disparition de toute vie, la vue du rouge suscitera un profond sentiment d'inquiétude. A ce sujet, l'expression « il a vu rouge » a été conservée en français. C'est la couleur d'arrêt ; le rouge est encore utilisé de nos jours pour aviser d'un danger imminent qu'il convient de n'approcher qu'avec précaution ou mieux d'éviter. On utilise des feux rouges à l'arrière des véhicules, des drapelets rouges pour signaler la présence de cantonniers au travail, des fanions rouges pour indiquer les camions chargés d'explosifs, des croix rouges pour les hôpitaux en temps de guerre, etc.

En Mésopotamie, le deuil était porté en rouge, couleur terrifiant les démons. Il semble qu'il y ait là non une manifestation conventionnelle de la douleur, mais une méthode de défense contre les esprits, à commencer par celui du défunt. En Assyrie, le deuil était porté en rouge. En Égypte préhistorique et au plateau iranien, on saupoudrait les cadavres d'ocre rouge⁽¹⁾. Les Israélites répandaient le sang du taureau de sacrifice sur l'autel et sur le peuple (*Exode*, XXIV, 5). Les morts chez les Watchaga (Kilimandjaro) sont oints de graisse et d'ocre rouge⁽²⁾. Les parois de la cavité de la pyramide de

(1) G. CONTENAU, *op. cit.*, p. 142.

(2) SELIGMAN, *Les races d'Afrique* (Payot, 1935, p. 197).

Palenque (Mexique) dans laquelle se trouvait le sarcophage d'un souverain Maya, étaient couvertes de peinture rouge vif ⁽¹⁾. Au Basutoland, chez les Bushmen, les morts ont d'abord la tête ointe de poudre rouge mêlée de graisse fondue ⁽²⁾.

Certaines populations du Congo belge s'enduisent le corps d'une poudre rouge extraite de l'arbre *ngula* ; le fait pour les Indiens chasseurs d'Amérique de se couvrir de la même couleur, ce qui les fit appeler Peaux-Rouges, revêtait certainement un but magique.

Les innombrables prescriptions auxquelles les femmes des primitifs sont soumises pendant leurs menstrues sont motivées par la crainte superstitieuse du sang ⁽³⁾. Au Ruanda-Urundi, le sang des règles (*irungu*) dont les indigènes ont une peur extrême, passe d'après l'opinion publique pour déterminer un empoisonnement quand on a réussi à le faire absorber à un ennemi en le mélangeant à ses aliments. Ce même sang sert à confectionner des charmes défensifs de toute première valeur (*inzaratsi*). La femme réglée est considérée comme impure ; s'approchant d'un enfant à la mamelle, qui ne soit le sien, elle pourrait avoir une influence dangereuse sur lui.

Le sang de l'otage, recueilli et déposé en pays ennemi, ne pouvait que porter malheur à celui-ci. Le sang des anormaux, des avortons et des monstres *ibimara*, le sang impur de la vierge aux seins non développés *impe-nebere*, ne pouvait que gêner et paralyser l'adversaire pendant la bataille : aussi plaçait-on ces êtres disgraciés sur le front de combat pour que, atteints les premiers par ses coups, leur sang rejaillît sur lui pour sa perte.

En Urundi, on craint la lune rousse *ukwezi kwirabura*. Le rouge est largement employé pour écarter les

⁽¹⁾ *Courrier d'Afrique*, n° 351, 16.12.1952, Léopoldville, p. 3.

⁽²⁾ V. ELLENBERGER (Pasteur), *La fin tragique des Bushmen* (Amiot, Paris, 1953, p. 216).

⁽³⁾ S. FREUD, *op. cit.*, p. 138.

esprits maléfiques. Une grande partie des boucliers était peinte en rouge. C'est sous l'érythrine à fleurs rouges que les initiés à RYANGOMBE-KIRANGA s'abritent pour pratiquer leur culte.

Cet arbre est planté auprès des huttes et des tombes à exorciser ou des huttes à construire, à l'entrée du kraal. Une bûche d'érythrine est consommée lentement dans la case mortuaire afin de la purifier, durant toute la période de réclusion consécutive au décès.

Le sang des taurillons de divination de bon augure était répandu sur le tambour *Karinga*, enseigne du Ruanda.

En Urundi, on enduisait les cheveux *ibisagi* des jeunes enfants, de beurre amalgamé d'ocre rouge *agahama*.

L'herbe fétide *umwishywa* qui sert à confectionner des colliers et des couronnes bénéfiques, comporte un magnifique fruit rouge.

La couleur du deuil, en Urundi, était le tissu neuf en écorce rouge de ficus battu. Le père de jumeaux portera des épis de sorgho rouge sur son bâton durant la période de réclusion consécutive à la naissance.

On conçoit aisément la raison pour laquelle les tissus rouges et les colliers de perles rouges aient obtenu grand succès dans le pays. Les musiciens *batwa* souffleurs de corne et batteurs de tambourins qui précèdent les danseurs du mwami sont vêtus de pagnes rouges. La perle rouge *isheshe* portée sur le ventre par une corde d'*umutaba* est censée repousser les mauvais sorts et constituer un rempart contre les maladies.

Les couleurs sombres telles le bleu foncé et le noir, symboles des ténèbres inquiétantes hantées par les mauvais esprits et les démons, joueront dans bien des cas, et spécialement dans le deuil, le même rôle que les rouges. La moitié du fer de lance portée par KIRANGA lors des initiations culturelles, devait être peinte en noir.

C'est une perle noire que la jeune fiancée enchâssera dans le charme *uruyundo* qu'elle portera à la ceinture. *Kwirabura* (noircir) signifie porter le deuil qui, en principe, est composé de tissus noirs au Ruanda.

On nous signala récemment le cas d'un jeune homme de l'Urundi, relativement évolué, qui se traçait une ligne verticale de cendres noires au milieu du front afin de conserver sa chance.

Il est interdit de boire le lait de la vache roussâtre-noirâtre *inyombya* : il fait office de poison. C'est grâce à lui que le mwami MIBAMBGE-MUTABAZI put se débarrasser de KIMARI, roi des Barengé au Ruanda.

Lors du pacte de sang entre le postulant au culte de RY-ANGOMBE et le grand-prêtre, on lui fait boire une décoction d'*umwiseke*, herbe à feuilles et à fleurettes rouges qui, séchées au soleil, donnent à l'eau une teinte sanguinolente. C'est un puissant exorcisme interne.

23. Les roches, perles et coquillages.

La croyance en la vertu magique des pierres est à la fois universelle et de tous les temps ; plus elles sont rares, plus elles sont précieuses. Leur emploi en magie semble tenir au fait que, comme à l'égard des métaux, les esprits malins n'oseront pas ou ne tenteront même pas de s'y attaquer, car ils seront repoussés par la solidité et par la couleur du matériau mis en œuvre. Les personnes superstitieuses attribuent à l'opale une influence malfaisante eu égard à sa teinte trouble et changeante qui ne peut engendrer confiance.

Au Ruanda-Urundi, où l'on ignore l'existence des pierres précieuses, on a cependant recours à des roches dures comme les galets de quartz blanc et les pierres meulières en grès bleu. D'une nature relativement semblable aux pierres, les concrétions calcaires telles que

perles et coquillages posséderont les mêmes vertus magiques ; toutefois ici, seules les couleurs blanche, rouge et bleue seront recherchées.

Les pierres et leurs similaires constituent en quelque sorte une carapace mettant ceux qui les portent hors d'atteinte des mauvais esprits ; dans cet ordre d'idées, les charmes les plus rares : *amasimbi*, *ibirezi*, seront portés sur la poitrine, à la hauteur du cœur.

Le rôle du kaolin blanc pour composer l'eau lustrale se retrouve dans toutes les cérémonies où une purification s'impose de prime abord. Lors de l'ordination à la prêtrise dans le culte de RYANGOMBE, le consécrateur place de la terre ramassée près du feu de purification, dans deux couvercles de paniers juxtaposés qu'il remet au récipiendaire, en disant ces mots : « De même que la terre ne » peut sortir de ces couvercles, de même les sorciers » seront impuissants à te nuire. Va, garde cette terre » et qu'elle te protège ». Religieusement, l'écu reçoit la poussière sacrée qu'il déposera sous son oreiller, afin qu'elle écarte les mauvais sorts de sa demeure.

Dans ce pays, les tambours possèdent, à l'intérieur, une âme *umutima*, c'est un gros galet dont les caractéristiques constituent un secret connu seulement du roi et du conservateur en chef *umwiru mukuru* du code ésotérique de la cour, d'où le dicton : *akali munda y'ingoma kamenya umwiru na nyirayo* : ce qui se trouve au sein du tambour est connu (seulement) du gardien des coutumes et de son possesseur.

En Urundi, on recueille dans le lit des ruisseaux, une petite pierre assez rare et très blanche : *nyambiragizu* à l'aide de laquelle on fabrique un charme pour être aimé. La femme qui craint d'accoucher avant terme, en cours de route, se place des petits galets ronds en bouche.

Pour se préserver du malheur et obtenir de la nourriture : *kuzingira ivyukurya*, ceux qui vont rendre visite

à leurs amis prennent une petite pierre en cours de route, la placent sur un coussinet d'herbe et déposent le tout au bord du chemin, de préférence sur une termitière. Avec la lance, ils tracent une ligne sur la terre, en prononçant ces paroles magiques : « *Tuzingire ivyukurya dusange batarargya* = Garde-nous de la nourriture, que nous arrivions avant qu'ils l'aient mangée ».

Les nageurs qui doivent traverser une rivière infestée de crocodiles se placent des galets en bouche.

En entre-choquant deux galets pilons *intosho*, de préférence l'un provenant du Ruanda et l'autre de l'Urundi, on repousse les tentatives d'ensorcellement. Dans le même sens, les Bahuku du mont Huye (Astrida) détiennent un bloc de quartz hyalin qui siège sur un bourrelet de spath dans le kraal d'un membre du clan.

Le bitume que l'on trouve au lac Tanganika constitue le matériau de base des faiseurs de pluie en Urundi ; ils l'intitulent *inyama y'inkuba* : chair de la foudre ou encore *amavyi y'inkuba* : excrément de la foudre.

A la fin de la période de réclusion consécutive au mariage, le mari, le frère et la tante paternelle de la mariée, lui font toucher des mains les trois pierres du foyer ; ce rite s'intitule : *kumukoza amashiga*.

Le charme défensif contre les incendiaires, en Urundi, est constitué par une pierre *ibuye ry'umujabu* recueillie dans le lit d'un ruisseau et fixée ensuite en terre en dessous du foyer.

La pierre à aiguiser *ityazo* jouit de propriétés bien curieuses. Placée sous le siège personnel de l'inculpé, elle constituera un obstacle *ikinanira* qui éloignera de lui les mauvais sorts pendant qu'il se défend à l'audience. Il y a danger de mort à transporter cette pierre dans la demeure d'autrui. On doit sevrer immédiatement l'enfant qui, même accidentellement, a craché sur la pierre à aiguiser. Il est interdit d'enjamber ou de s'asseoir

sur cette pierre : son propriétaire pourrait en mourir. Si elle venait à se briser, ses morceaux comme les mauvais sorts dont on chargeait le bouc émissaire de l'Écriture, devraient être jetés dans un endroit désertique en les confiant à un étranger sans qu'il connaisse le contenu du colis qu'il transporte ; à cette fin, on le recouvre de victuailles. Enterrer cette pierre dans un champ que l'on désire protéger, est un moyen puissant, croit-on, pour écarter les voleurs ; la pierre meulière *ingasire* joue le même rôle.

Signalons enfin l'innombrable usage qui est fait des perles, des coquillages dont les cauris, à l'occasion de la fabrication de charmes tels que bracelets, colliers, anneaux, ceintures, pendentifs, et pour confectionner la gaine protectrice des talismans *amamana* qui recelaient les entrailles bénéfiques d'animaux de divination. Contre les maux de ventre, on fait avaler quelques perles au malade afin de le guérir.

Le charme *igiheko* que les femmes enceintes suspendent à leur ceinture, se compose notamment d'un coquillage *isimbi* blanc et d'une perle rouge ; il doit jouer un rôle protecteur pour la mère et l'enfant qu'elle porte, empêcher l'avortement, faciliter la naissance et protéger la croissance du bébé. Le mwami de l'Urundi portait au cou des charmes *ibirezi* composés de coquillages. Certaines chansons relatent que des grands chefs plaçaient des pierres sous leur oreiller. Le postulant à l'initiation au culte de RYANGOMBE doit se parer d'un collier de perles blanches ⁽¹⁾. On retrouvait des cauris notamment sur les anneaux encerclant les jambes des grandes dames, et sur le charme *inkondo* que portaient les enfants (voir à ce sujet, la pièce provenant du mwami MUTARA et conservée au Musée d'ethnographie de Kabgayi au Ruanda).

(1) R. P. ARNOUX, Le culte des imandwa au Ruanda (*Anthropos*, 1912, p. 533).



FIG. 25. — FERS MAGIQUES *Nyarushara* DU MWAMI DU RUANDA.

Photo de l'auteur.



FIG. 26. — HERMINETTE *incyamuro* DE PROTECTION MAGIQUE DU TAMBOUR-ENSEIGNE *Karinga* DU RUANDA.

Photo de l'auteur.

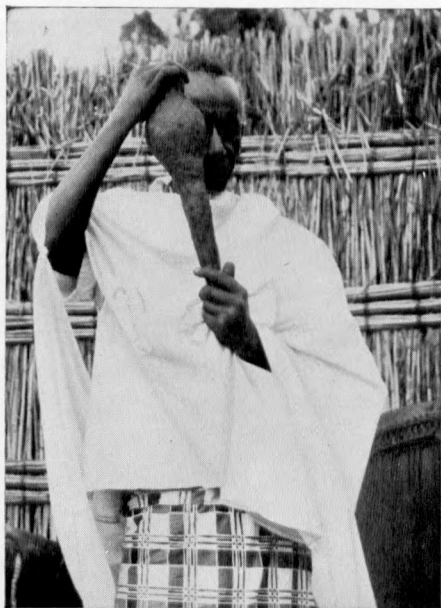


FIG. 27. — CHARMES EN FER *inyundo* DU MWAMI DU RUANDA.

Photo de l'auteur.

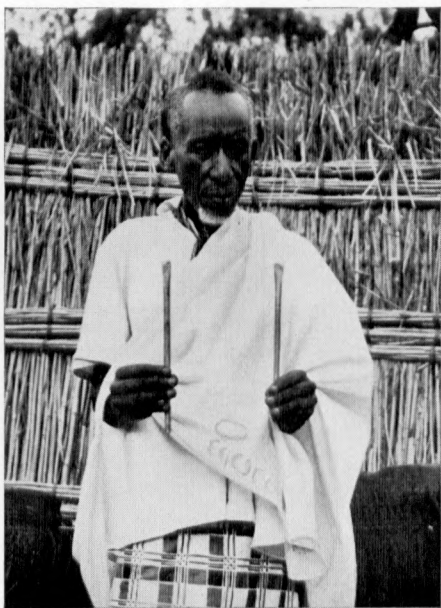


FIG. 28. — BURINS EN FER *amashinjo*, GARDIENS MAGIQUES DES TAMBOURS-ENSEIGNES DU RUANDA ; CHAQUE SOIR, ILS ÉTAIENT IMPOSÉS EN SIGNE DE CROIX AU MWAMI.

Photo de l'auteur.

24. Les métaux.

C'est le fer qui retiendra particulièrement notre attention au Ruanda-Urundi ; éventuellement, le cuivre peut lui être comparé dans ses propriétés, mais son emploi est relativement restreint étant donné qu'on ne le trouve pas sur place à l'état de minerai. Les indigènes de ce pays ignoraient l'existence des métaux précieux.

Le fer, avant de parvenir à son état définitif d'instrument, doit, en sa qualité de minerai, subir l'épreuve purificatrice et transformatrice du feu : grâce au travail pénible des fondeurs d'abord et des forgerons ensuite qui lui ont communiqué leur force et leur virilité, il devient un métal tout désigné pour l'accomplissement de besognes où se déploiera l'activité souvent destructrice des hommes. Chez les anciens Romains, le dieu du feu et du métal était évidemment un homme : VULCAIN ; l'on croyait qu'il avait établi ses forges sous le volcan Etna où il travaillait avec les CYCLOPES. Certains fondeurs, pour assurer une production féconde à leur haut-fourneau, lui donnent une forme de poitrine de femme, notamment chez les Tchokwés, les Rotsés ⁽¹⁾ et les Kalangas ⁽²⁾.

Par ailleurs, le soufflet à deux outres affecte une forme phallique, sans aucune équivoque.

Le fer, qui constitue le métal le plus dur que les primitifs connaissent, est considéré comme un symbole de force et de virilité. En Europe, on croit qu'un fer à cheval placé comme ornement dans une maison, assurera la prospérité de la famille.

Les soldats allemands qui avaient fait preuve de courage sur les champs de bataille, étaient décorés de la croix de fer. Dans certains pays, la remise d'ordres hono-

(1) BAUMANN et WESTERMANN, *op. cit.*, p. 59.

(2) *Ibidem*, p. 143.

riques s'accompagne d'un attouchement à l'aide du fer de l'épée. Chez les Baluba, le rétablissement de la partie lésée dans la plénitude de sa force s'accompagne aussi d'un attouchement par un objet en fer ⁽¹⁾.

Au Ruanda-Urundi, le jour où le mari apprend qu'il sera père, il enfile à la ceinture de son vêtement de peau, une série de petits anneaux plats en fer, qui seront la marque extérieure de sa virilité ⁽²⁾.

En Urundi, quatre lances portant les mêmes noms de règne que les souverains de ce pays : NTARE, MWEZI, MUTAGA et MWAMBUTSA, ainsi que diverses ferrailles et une longue fourchette à quatre dents, montent la garde autour du tambour enseigne *Karyenda*, symbole du pouvoir.

Le mwami du Ruanda devait constamment dormir sur les charmes en fer NYARUSHARA, même au cours de ses déplacements ; pour leur ajouter une vertu de fécondité, deux seins leur ont été forgés. Lors du deuil du mwami avec lequel disparaissait momentanément un symbole de virilité, on ne pouvait plus se servir d'instruments en fer, mais en bois pour planter et pour récolter. C'est également en fer que, dans ce pays, était fabriquée la breloque *umudende* destinée à être portée, pour renforcer la virilité, par le guerrier qui avait tué sept ennemis, par la femme ou le père qui venaient d'avoir leur septième enfant, par la vache qui avait vêlé pour la septième fois et enfin par le chien chef de meute qui à la chasse, avait capturé sa septième bête d'une même espèce. Faute de porter ce charme, ceux qui devaient le recevoir risquaient fort de devenir aveugles ou de perdre la mémoire.

La décoration *umudende* consistait pour les guerriers en un collier en fer auquel pendaient des grelots en nombre pair : 2, 4, ou 6 à la hauteur de la poitrine. Le

(¹) R. P. TEMPELS, Philosophie bantoue (Élisabethville, 1945, p. 131).

(²) R. P. DUFAYS, *op. cit.*, pp. 50-51.

guerrier ayant tué son quatorzième ennemi recevait un charme appelé *impotore* (torsade) consistant en une tige de fer et une tige de laiton enroulées l'une sur l'autre.

La lance était l'insigne de la force du chef de famille ; lors du décès, sa propriété passait à l'héritier au droit d'aînesse.

C'est le fer qui, par le truchement des houes, sert à consolider les relations sociales chez les Bahutu, préalablement au mariage.

C'est en fer ou en cuivre que sont confectionnés les charmes formant ligatures de vie : anneaux de jambe, bracelets, etc.

25. Facteurs de purification.

L'eau, la couleur blanche ou ocre, se raser les cheveux, le feu et les purges magiques sont autant de facteurs aidant à faire disparaître un état d'impureté, au Ruanda-Urundi.

A. L'eau.

L'eau est le plus puissant facteur de fécondité des champs, d'autre part elle sert à préparer les repas et à boire ; on a pu dire avec juste raison : pas d'eau, pas de vie. L'eau est limpide ; venant du ciel, elle est pure, elle lave tout sur son passage. Chez les peuples primitifs, on croit que l'eau, qui enlève les souillures matérielles, enlèvera également la souillure morale. Depuis les temps les plus reculés, l'eau est employée comme moyen de purification : immersion, ablutions, boisson. A cette fin, il faut qu'elle soit froide ; car bouillie, son principe vital aurait été tué.

Au Ruanda-Urundi, les gardiens de bétail avant de traire les vaches doivent se purifier les mains à l'eau,

non point pour se les laver, mais afin d'éviter de contaminer les bêtes par des états d'impureté dont ils seraient porteurs. Le trayeur du mwami en Urundi, après s'être soigneusement lavé les mains à l'eau froide, ne pouvait plus rien toucher avant la fin de l'opération. Il devait se les laver à nouveau après avoir traité. Le lavage de la bouche fait partie des rites de purification par l'eau, notamment avant de boire et de manger.

Celui qui a enfourné des bananes pour en brasser de la bière doit, s'il arrive un décès dans le voisinage, prendre un bain le même jour. La clôture de l'initiation au culte de RYANGOMBE consiste en un bain du récipiendaire.

A la fin du deuil, ceux qui ont habité avec le défunt, doivent prendre un bain.

B.

Le blanc et le jaune.

Le lait est blanc ; la farine de sorgho, les haricots déulpés sont blancs ; ce sont les bases mêmes de l'alimentation dans ce pays. Elles contribuent à entretenir et à conserver la vie ; leur couleur sera donc un signe de pureté ; et, par extension, tout ce qui lui ressemble : le kaolin, les étoffes et les peaux blanches. Le beurre et le miel sont jaunes ; le beurre est un principe vital retiré du lait, le miel est le résultat de l'activité laborieuse d'innombrables abeilles ; en conséquence, leur couleur sera aussi bénéfique que leur contact, de même que toute teinte identique : ocre, cuivre, fruits de l'*intobo*.

Chez les Babyloniens, on employait le lait et le beurre en onction pour purifier les malades ⁽¹⁾.

Au Ruanda-Urundi, la sortie du deuil s'appelle *ukwe-ra* : blanchir ; entre autres cérémonies, les étoffes sombres sont rejetées et sont remplacées par des tissus clairs ;

(1) C. CONTENAU, La Magie chez les Babyloniens, p. 222.

du beurre est appliqué aux jambes, les vaches sont traites et les *bapfumu* apportent un balai d'herbes *icyuhagiro* enduit d'eau lustrale à base de kaolin afin d'exorciser les lieux.

L'*umugangahuzi* (purificateur public) jette de l'eau lustrale sur la hutte d'un indigène mort de la lèpre, puis il incendie cette habitation.

Le mwami défunt recevait pour linceul une peau de taureau blanc au Ruanda.

A la mort d'un homme, tous les objets qui lui appartenaient deviennent impurs ; ils doivent être exorcisés à l'aide d'eau lustrale. Le lendemain du défilé, devant le mwami, des troupes rentrant d'une expédition guerrière, les combattants devaient s'enduire de kaolin, des pieds à la tête.

Après la traite du matin, les vaches doivent avoir leurs trayons enduits de kaolin.

Les objets gardant le tambour palladium *Karyenda*, symbole du pouvoir du mwami en Urundi, 6 tambours, 4 lances, etc., étaient peints en blanc au moyen de kaolin.

Lors de l'avènement du mwami de l'Urundi, tous les participants, nous dit SIMONS, portent sur le visage un trait blanc, barrant le front en deux, verticalement au-dessus du nez. Les propriétaires de bétail ont en outre une ornementation jaune ocre aux tempes ⁽¹⁾.

Immédiatement après la mort, les cadavres humains sont oints de beurre.

Lors d'une naissance gémellaire, considérée comme une calamité dans le pays, le purificateur prépare une eau lustrale à laquelle il incorpore le suc de trois plantes écrasées (*umugombe*, *umubamba*, *umutanga*) et en asperge tout venant, tant que dure la cérémonie de l'exorcisme. Les gardiens des troupeaux devaient se marquer le visage au kaolin blanc ⁽²⁾.

(1) SIMONS, Coutumes et institutions des Barundi, p. 69.

(2) Rapport annuel du Ruanda-Urundi, 1925 (Bruxelles, 1926, p. 52).

C.

La coupe des cheveux et des poils.

Avant de paraître devant le monarque égyptien, il fallait se purifier (*Genèse*, *XLI*, 14), cette purification consistant à se raser ; les prêtres, les personnes de condition se rasaient non seulement la barbe, mais également la tête. Chez les Israélites (*Nombres*, *VI*, 9), la mort d'une personne souillait la tête du voisin qui devait se purifier en se rasant les cheveux après sept jours.

Au Ruanda-Urundi, on se rase les cheveux à la fin du deuil, en signe de purification. On se coupe également tous les poils et les ongles, puis on les brûle. Celui qui a tué une bergeronnette, totem des Bagesera, doit se raser les cheveux.

La femme adulte se trouve fréquemment en état d'impureté ; dès lors, elle ne portera jamais de cheveux longs, mais aura la tête rasée aussi fréquemment que possible ; dans aucun cas, elle ne peut revenir à la coiffure des jeunes filles ; elle doit demeurer chauve chez les Bahutu et les Batwa.

L'enfant qui vient de naître a subi le contact d'une femme qui, ayant perdu du sang, est considérée comme impure, d'où sa réclusion de sept jours ; de ce fait, il est également impur. Aussi, en Uganda, est-il ondoyé, ou baptisé ; « un enfant le tenait sur ses genoux au rebord » de la hutte, un ancien s'approchait et versait de l'eau » sur la tête du nouveau-né tout en lui imposant un » nom » ⁽¹⁾. Au Ruanda-Urundi, dès le matin du huitième jour succédant la naissance, le père se met en devoir de raser la tête du nouveau-né ; il humecte la petite tête d'un peu d'eau, puis il lui rase les cheveux avec une lame de fer flexible ; c'est ce jour-là que l'enfant sera doté d'un nom.

(1) Mgr GORJU, *Entre le Victoria, l'Albert et l'Édouard* (Rennes, 1920, p. 338).

D.

Le feu.

La chaleur est un signe de vie, aussi le feu, comme l'eau, est-il un élément sacré ; il purifie tout ce qu'il touche soit directement, soit indirectement par sa fumée. Il était regardé par les Anciens comme le plus noble des éléments, celui qui se rapprochait le plus de la divinité, et comme une vive image de l'astre du jour.

La mythologie grecque faisait du feu une conquête de l'homme sur les dieux, œuvre de PROMÉTHÉE ; son culte suivit de près celui du soleil. Le feu ne devait jamais s'éteindre sur l'autel du foyer familial. Les Romains, à l'imitation des Grecs, adoptèrent ce culte, et NUMA fonda un collège de vestales chargées d'entretenir le feu sacré. Le feu sacré de VESTA, déesse qui n'était autre que le feu même, se conservait non seulement dans les temples, mais encore à la porte de chaque maison particulière, d'où vient le nom de vestibule. Chez les Romains, le foyer était considéré comme symbolisant la maison, le groupement où l'enfant devait vivre désormais. A la naissance, le père prenait l'enfant dans ses bras et solennellement, lui faisait faire le tour du foyer, lui présentant l'enfant afin qu'il portât toutes les forces vivifiantes dont le foyer était le siège.

Ainsi que nous l'avons vu, au Ruanda-Urundi, l'*umugangahuzi*, après avoir exorcisé, à l'aide d'eau lustrale, la hutte d'un individu mort de lèpre, en pratiquait l'incendie.

Le feu qui crépite annonce de bonnes nouvelles.

La vache du pardon, c'est-à-dire de purification des mauvaises actions commises à l'égard du mwami ou d'un patron vacher, est intitulée vache du feu (*inka y'umuliwo*).

Lors de la famine 1943-1944, les parents brûlaient les mains et les avant-bras de leurs enfants qui avaient volé

des vivres, voulant à la fois les punir et les purifier du vice dont ces membres étaient atteints.

Dans le cas où un taurillon, lors de la divination par les aruspices, s'était révélé de bon augure, ses os et sa peau étaient incinérés afin de parfaire sa pureté.

C'est près d'un feu purificateur *igicaniro* que l'on trait les vaches. On a parfois tenté d'expliquer cette coutume par le fait que le feu repousserait les mouches ; au contraire, celles-ci sont attirées par la chaleur qui, d'autre part, favorise l'éclosion de leurs œufs.

Après la traite des vaches, le gardien reçoit de son maître des verges en nombre pair ; il en touche les bêtes, puis les ramène à son patron ; celui-ci, pour les purifier, et de ce fait le bétail, les passe au-dessus du feu.

Un homme, une vache, une bananeraie, une hutte frappés par le feu de la foudre étaient considérés comme « épousés », sanctifiés par le dieu du tonnerre.

Le feu est employé pour exorciser certains lieux déterminés, comme ceux où l'on projette de construire une hutte, ceux d'un culte à RYANGOMBE-KIRANGA, l'endroit où une femme accouche. A la cour du Ruanda, un feu perpétuel *intango* était entretenu en l'honneur du mwami mythique GIHANGA par un collège d'*abiru* (conservateurs du code ésotérique), de jour et de nuit ; son extinction eût compromis le sort du pays. A l'heure actuelle, un feu perpétuel est entretenu chez le mwami du Ruanda dans la hutte dédiée à CYILIMA-RUJUGIRA, en l'honneur des tambours enseignes de la monarchie. Il faut également allumer un feu de protection magique lors des semailles de sorgho et à l'occasion d'une partie de chasse.

E.

La purge et la prise magiques.

On se débarrasse des vices, des malheurs, des mauvais sorts, du tabou, de l'emprise des esprits malins, en re-

courant à des moyens matériels de purification dont la purge constitue le plus puissant.

Chez les Bahima du Ndorwa-Mutara, tout étranger était rituellement purgé avant de pouvoir consommer du lait de leurs vaches.

Le chef *murundi* BARANYANKA me déclara qu'ayant bu du lait et mangé des pois de pair, tandis qu'il était petit, conjoncture qui constitue un tabou pour les éleveurs, son père le soumit non seulement à une purification externe par l'eau, mais également interne par l'administration d'une purge réellement drastique. L'*isubyo* (de *gusubira* : faire retourner en arrière) est une liqueur talismanique fabriquée par des magiciens, exorciseurs spécialistes en la matière, qui s'intitulent *abahanyi* (de *guhana* : punir, rétablir l'ordre), *abashumburuzi* (de *gushumburura* : chasser les mauvais esprits du corps d'un malade), *abahuzi* (de *guhura* : deviner la maladie), etc.

Cette liqueur se compose d'extraits de certaines plantes qui sont préalablement broyées, pilées, puis brûlées ; les cendres de ces extraits sont à la base de l'élixir. Chaque magicien possède le secret des plantes qu'il utilise, mais parmi celles-ci nous connaissons l'*isubyo*, euphorbe herbacée dont on emploie la racine, l'*urugombyi*, exsudat de sorgho à saveur de miel, et l'*agatumura*, champignon desséché dont l'emploi relève de la magie sympathique par suite de l'étymologie (de *gutumura*, s'envoler en poussière) ; on espère qu'à son contact, le mauvais sort se dissipera comme la poussière s'envole au vent.

L'*isubyo* était bue chaque matin par le mwami qui s'en rinçait la bouche. Elle est prise par toute personne dans le but de s'exorciser, de se purifier des malheurs et des pseudo-malheurs *ishyano* qui se sont abattus sur elle : foudre, incendie, envoûtement, naissance d'enfants anormaux, monstres, hermaphrodites, jumeaux ; l'*isubyo* est encore prise en cas de transgression volontaire

ou involontaire des tabous. Il est à noter que dans ces deux derniers cas, l'absorption de l'*isubyo* est toujours précédée d'une confession auprès du magicien exorciseur, du malheur supporté ou de la faute commise contre les tabous. Par exemple, chez les Batutsi, le chasseur qui avait tué un grand animal dont il devait porter le deuil, consommait d'abord l'acte sexuel avec une servante et absorbait enfin l'*isubyo*. La femme qui est enceinte et qui vient à perdre son mari, doit absorber l'*isubyo*. La femme adultère doit prendre l'*isubyo* pour se purifier de la faute qu'elle a commise.

Revenant de la guerre, le combattant qui avait tué son vingt-et-unième ennemi devait se purger en avalant une espèce de courge amère préalablement grillée : *umwungu w'ibamba*. Un rite identique se retrouve dans l'initiation à la secte religieuse de RYANGOMBE.

Lorsqu'une femme est enceinte, elle doit fréquemment prendre des prises se composant de tabac qui macéra dans de l'urine de veau ; la même mixture sera journellement administrée en guise de lavement aux grandes dames batutsi, car « cela fait du bien à l'enfant ». Ce lavement s'intitule *umubagabaga* (de *kugaba* : tuer un animal, s.-e. le mauvais sort).

La femme enceinte qui fortuitement assiste à un enterrement, doit se moucher le nez dans une feuille de l'érythrine et la jeter dans la direction de la tombe.

26. Le signe de croix (*Umusaraba*).

L'emploi du signe de croix est bien connu en magie ; le Ruanda-Urundi y a également recours ; il n'a évidemment rien de commun avec la croix des chrétiens.

La signification de la croix magique est donnée par LEVI, elle représente l'insertion du phallus vertical, principe créateur, dans le cteis horizontal, principe

créé ⁽¹⁾. Elle constitue donc une représentation d'une force extraordinaire marquant l'opposition de la vie à la mort et aux mauvais sorts ; elle est aussi utilisée, en raison même de sa puissance, à lancer des sorts mortels.

Les autochtones du Ruanda-Urundi, nous rapporta l'un de nos informateurs, connaissaient parfaitement bien l'usage du signe de croix en guise de protection contre tous les maux, sans toutefois parvenir à donner la raison de son efficacité.

Au Ruanda-Urundi, on trace une croix au lait de kaolin blanc sur le front du taurillon qui sera sacrifié au culte de RYANGOMBE. Après avoir abattu le taurillon de sacrifice à RYANGOMBE, d'un coup de hache à la nuque, le prêtre lui trace des croix aux aisselles avant de le dépecer. Lorsqu'on met cette peau à sécher, on y dessine une croix au kaolin en traçant un trait de la tête à la queue et un autre entre les épaules ; sur la peau tendue on place des stolons d'*umwishywa* en forme de croix. Les cornes de la bête sont enterrées devant le seuil de la hutte ; l'endroit est respecté et pourvu d'une croix peinte au kaolin blanc. Un autre signe de croix pour les membres de la secte religieuse de RYANGOMBE-KIRANGA, consiste à confectionner une croix en bois d'érythrine *umuko*, et à la placer à l'entrée de l'enclos en disant : « *Ngabitinze* : Que je les (*malheurs*) vainque ». Les femmes mariées se confectionnent un philtre d'amour à l'aide d'une branche d'un arbuste à suc laiteux *urulira* (de *kulira* : pleurer). Elles s'en touchent en signe de croix au front, à la poitrine, entre les seins et au dos, en énonçant la formule magique suivante : « Comme cette plante laisse couler sa sève, qu'également mon mari pleure toujours pour moi » ; dans ce pays, les larmes constituent un signe d'amour. Quiconque rencontre dans la journée un serpent mort, s'il veut s'éviter une nuit de

(1) E. LEVI, Dogme et rituel de la haute magie (Niclaus, Paris, 1952, p. 65). Il s'agit des organes génitaux masculins et féminins.

cauchemars, doit le toucher de l'auriculaire, puis se signer en portant le doigt au front et en disant : « *Sinkurote ku manywa* : Que je ne rêve pas de toi durant le jour », puis à la poitrine : « *Na n'injoro* : ni la nuit », puis à l'épaule droite et à l'épaule gauche : « *Hose nicaye sinkwibuke* : Que partout où je suis, je ne me souviennne pas de toi ». On peut encore toucher le serpent crevé à l'aide du gros orteil du pied droit à la tête, à la queue, sur le flanc droit, puis sur le flanc gauche, en prononçant les paroles précitées. Lors de l'apparition des premières voitures automobiles, les femmes enceintes les touchaient, puis se signaient en prononçant les mêmes paroles afin de ne pas avorter. Bien souvent les boucliers en bois ainsi que les cithares *inanga* portent des croix ; il en est de même des courges charmes musicaux *ibinyuguri* qui sont percées de trous en forme de croix d'où s'échappe, lorsqu'elles sont agitées, le son trépidant des graines qu'elles contiennent ; les *ibinyuguri* sont surtout utilisées à l'occasion du culte *kubandwa* rendu aux esprits nationaux divinisés RYANGOMBE, KIRANGA, etc. Un passant qui, dans un sentier, aura enjambé des brindilles de bois posées en forme de croix, s'imaginera fermement que sous peu il mourra envoûté ⁽¹⁾. Un homme mort sans enfant, dont l'esprit serait désigné comme causant du trouble dans sa famille, n'a pas droit aux offrandes ; on se contente de déposer à son intention une poignée de charbons de bois éteints au croisement de deux sentiers. Un étranger mort dans le voisinage sera traité de la même façon : on dépose à la bifurcation de deux sentiers un paquet d'herbes et un tesson de cruche en terre cuite.

Lorsque les entrailles de l'animal d'aruspicine s'étaient révélées de bon augure, on les conservait soigneusement dans unealebasse qui était imposée en signe de croix

(1) R. P. DUFAYS, *Les enchaînés* (Paris, 1938, p. 33).

au consultant en le touchant à l'épaule gauche, au front, à l'épaule droite, et à la poitrine tandis que le devin énonçait à chaque attouchement une formule magique bénéfique ⁽¹⁾.

Chaque soir, avant de se coucher, le mwami du Ruanda était signé en forme de croix à l'aide de deux burins en fer *amashinjo* (de *gushinja* : protéger le mwami), gardiens magiques des tambours enseignes *ingabe*, en prononçant les paroles rituelles suivantes :

A l'épaule droite : « *Akabega ubugera abakeba* : Epaule (s.-e. mwami), que tu fasses l'aumône à tes rivaux » ;

A l'épaule gauche : « *Umusumba usumba abanzi* » : Insurpassable, que tu dépasses tes ennemis » ;

Au front : « *Urutwaro utwara inka n'ingabo* : Toi qui commandes, (puisses-tu) commander à (toutes) les vaches et à (tous) les guerriers ;

A la poitrine : « *Utura mu Rwanda* : Que tu demeures au Ruanda ».

Parmi le trésor royal du mwami du Ruanda se trouvent cinq charmes en fer *nyarushara* en forme de croix dont la partie centrale est verticale, tandis que les branches latérales *urushara* sont recourbées et représentent des seins de femme, symboles de fécondité.

Il arrive au Ruanda-Urundi que les pluies soient tellement abondantes qu'elles risqueraient, en se prolongeant, d'occasionner la pourriture des récoltes sur pied ; afin de les arrêter, on exécute un signe de croix sur la pierre meulière *ingasire* au moyen de terre rouge *inkurwe* et de suie.

Les pointes de feu et les scarifications sont souvent faites en forme de croix (*ukubusanya*) sur le corps.

(1) Cf. Chapitre IV, Divination, p. 247.

27. La vie de l'ombre.

L'ombre projetée reproduit la silhouette, les traits de l'homme ; or le semblable vaut le semblable ; en conséquence, pour beaucoup de peuples primitifs, l'ombre vaut la personne qui la projette et, par conséquent, elle est censée vivre de la même existence que l'individu dont elle émane.

Les Banyarwanda et les Barundi l'intitulent *igicucu*.

Ces indigènes croient que les mânes *abazimu* sont constitués par l'ombre que le défunt projetait de son vivant, car, ajoutent-ils, les cadavres que l'on transporte en hamac au cimetière ne projettent plus d'ombre de forme humaine. Aussi, pour apaiser l'âme vindicative des morts, si l'on ne peut leur sacrifier une bête, il suffit de leur présenter notamment l'ombre de vaches tout en énonçant la couleur de celles-ci : « *Ngiyo Rutare* (c'est une blanche), *Ruhogo* (une rousse), *Rusine* (une grise) ». Point n'est besoin que l'orant soit propriétaire de l'animal présenté, car, étant de la race des ombres, le mort se contente d'ombres. Un indigent n'ayant pas de quoi se procurer la chèvre nécessaire à l'apaisement des mânes familiaux en achètera l'ombre à un voisin. A cette fin, ce dernier, contre une légère redevance, laissera égorger sa chèvre près de la hutte votive du défunt, puis elle lui sera ramenée vide de son sang et de son ombre. Cette transaction s'appelle *kugura igicucu* : vendre l'ombre.

Le fait de qualifier un indigène d'*igicucu* constitue une véritable insulte, car elle l'assimile à un homme mort.

Lorsqu'un os a été fracturé ou qu'une articulation a été foulée, il suffit de soigner la partie correspondante de l'ombre du patient. A cette fin, on se sert de deux plantes : le *gutwikurure* et l'*ubushwima* ; on les pile dans un récipient ou sur une pierre et le produit exprimé

(*ubwungu*) est introduit dans des incisions pratiquées sur l'ombre du membre malade.

On prononce alors la formule magique suivante en pensant au mal : « *Va ku giti, jya ku muntu* : Quitte l'arbre et passe sur l'homme ». Le patient est assimilé à un arbre, victime sans importance, et l'ombre est prise pour la véritable personne. On jette ensuite par-dessus l'épaule du malade le restant de la médication en direction du soleil couchant en disant : « *Imvune n'irengane n'izuba* : Que l'entorse se couche avec le soleil ». Cette opération s'intitule *kunga igicucu* (réduire une fracture sur l'ombre).

Les *bagombozi*, apprivoiseurs de serpents, ont la réputation de savoir en soigner les morsures non seulement sur le corps de la victime, mais encore sur son ombre projetée.

Au Ndurwa, on croit qu'il est possible d'ensorceler une personne par la pratique de l'envoûtement sur son ombre. A cette fin, on prend des produits qui sont nocifs pour les êtres vivants et après avoir pratiqué, à la dérobee, des incisions sur l'ombre de l'un des membres vitaux de la personne envisagée, on y dépose les produits qui, croit-on, la tueront infailliblement.

On peut encore ensorceler par l'*ubukande* (de *gukandagira* : piétiner). On recueille un peu de terre qui fut piétinée par la victime envisagée. A cette terre on mélange le suc de plantes vénéneuses ou un poison quelconque, puis on la remet sur l'empreinte du pied de la victime avec la conviction que celle-ci mourra sans tarder.

28. Amulettes — Talismans — Fétiches — Charmes.

Amulettes, talismans, fétiches, charmes sont des instruments matériels utilisés en magie ; on est convaincu de leur efficacité à l'égard des buts pour lesquels ils ont

été confectionnés. Leur liste serait inépuisable et il est préférable de tenter une classification permettant d'employer ces mots d'une manière rationnelle au cours de l'ouvrage.

Amulettes (du latin *amuletum*, provenant de *amoliri* : écarter). L'amulette est un objet qui par lui-même possède la propriété, aux yeux du primitif, d'écarter la maladie, le malheur, les maléfices. Il est choisi par l'individu lui-même, selon les croyances populaires dans son efficacité.

L'amulette porte différents noms au Ruanda-Urundi : *impigi*, *insinzi*, *ibiheko*, *urutsiro*, *ikinanira*. Ce sont des bâtonnets, des dents de carnassiers, des perles de verroterie blanches, rouges ou bleues, des ligatures de vie, des morceaux de fer, de cuivre, des bouts de peau, des herbes médicamenteuses ou d'un aspect physique déterminé, qui sont portés depuis les jambes jusqu'à la tête, mais le plus souvent suspendus au cou.

Talisman (du grec *τέλεσμα*, rite). Il diffère de l'amulette en ce sens que le talisman est raisonné et qu'il ne tire pas son pouvoir, comme la première, de l'instinct qui l'a fait adopter ; non seulement on croit qu'il protège celui qui le porte, mais on suppose qu'il lui confère une puissance particulière quoique limitée.

Ordinairement, le talisman est fabriqué, consacré et ordonné par un médecin-devin (*umupfumu*), après qu'il l'ait chargé de paroles et de gestes rituels.

On pourrait traduire talisman, au Ruanda, par *amama-na*, en prenant comme prototype le ganglion grisâtre bénéfique découvert dans les intestins des animaux de divination par les devins, nodule que le mwami et ses femmes notamment, portaient sur la poitrine, suspendu au cou, soigneusement emballé dans un ouvrage recouvert de perles, en guise de porte-bonheur. Ce sera encore l'*iremo*, complexe de fécondité, que l'on met au contact des semences de sorgho afin d'assurer leur germination.

Fétiches (terme employé d'abord par les Portugais, il y a quelques siècles, lorsqu'ils cabotaient l'Afrique, sous le nom de *feitiço*, du latin *facticus*).

En principe, c'est un objet matériel vénéré comme une idole. Le fétichisme confond l'idée religieuse avec l'objet qui la symbolise. PARRINDER a écrit : « Le mot a été » si bien condamné et cloué au pilori par les savants » que son abandon général ne saurait se différer d'avant » tage ⁽¹⁾ », et il a ajouté : « On admet généralement » aujourd'hui qu'aucun païen, dans son aveuglement, » ne s'agenouille devant le bois et la pierre, et les Africains eux-mêmes ne sont pas seuls à repousser l'impudication d'idolâtrie ». Le mot fétiche servit souvent à désigner les charmes, amulettes, talismans ainsi que certaines figurines païennes. Le seul cas à notre connaissance dans lequel on pourrait parler de fétiche au Ruanda-Urundi est signalé par DE LACGER : il regarde les poupées en argile mises au contact du mwami et de la reine-mère et destinées à les représenter à l'occasion de l'expiation publique de juin *gicurasi* ⁽²⁾.

Charmes (du latin *carmen*, enchantement magique). Ce sont des créations complexes auxquelles on attache, chez les primitifs, la force de paralyser en bien ou en mal, la volonté de celui ou de l'esprit contre lequel elles sont dirigées. Ce seront donc des objets que l'on portera pour se protéger contre les maladies, les envoûtements, les agressions, la mort ; ou, en sens inverse, pour les provoquer. Les charmes tirent leur puissance, croit-on, de la parole ou de la toute-puissance de l'idée qui ont présidé à leur création. Ils seront donc classés en deux catégories : charmes défensifs et charmes offensifs.

Au Ruanda-Urundi, les charmes défensifs *ibiheko* sont basés sur la croyance que les objets dont le toucher, l'odorat, l'ouïe, la vue et la saveur sont nuisibles aux

⁽¹⁾ G. PARRINDER, *La religion en Afrique occidentale*, p. 24.

⁽²⁾ DE LACGER, *op. cit.*, p. 210-211.

personnes physiques seront tout aussi nuisibles aux esprits maléfiques réels ou supposés. Ils seront une résultante de la conception que l'identique repousse l'identique.

Les charmes *inzaratsi* sont des poudres destinées à attirer, à maintenir ou à augmenter l'affection de quelqu'un. Ce sont les vieilles filles qui en usent, ainsi que les femmes jalouses et les clients, pour consolider l'amitié de leur patron. Entrent dans la composition de ces poudres : des plantes, des arbustes, des poils d'animaux, de petits lézards, des excréments, etc. Le choix des plantes qui entrent dans ces mélanges n'est pas indifférent ; en vertu de la loi d'analogie on emploiera des végétaux dont le nom, par assonance, concourt au but recherché : ce seront, par exemple, des poudres de l'arbre *umukunde* (de *gukunda*, aimer), de l'*umuravumba* que les femmes surnomment *umuvumbura impfizi* : qui réveille le taureau, etc.

En Urundi, pour défendre un champ contre les voleurs, le magicien confectionne un charme comportant une tige pointue de roseau *urubingo* au sommet de laquelle pendent de petits paquets, ou unealebasse, ou un petit pot en terre cuite contenant des poudres à effet nocif. Malheur à celui qui pénétrera dans le champ avec de mauvaises intentions : il restera cloué au sol, paralysé, contractera une maladie incurable ou même tombera raide mort ⁽¹⁾. Au Ruanda, enfouir en terre la pierre à aiguiser *irkyazo* ou le moulin en pierre *ingasire* est un acte qui aura pour résultat d'inhiber (*guherekka*) la volonté du maraudeur qui s'aventurerait dans l'aire que ces pierres défendent : elles le cloueraient sur place (*kurangangara*) ⁽²⁾.

Les charmes offensifs *uburozi* comprennent tous les

⁽¹⁾ SIMONS, *op. cit.*, p. 105.

⁽²⁾ DE LACGER, Ruanda ancien, p. 244.

objets employés par les sorciers professionnels ou d'occasion, pour la réalisation de leurs mauvais desseins. En tout premier lieu, ils utiliseront des biens ayant appartenu à la personne qu'ils croient pouvoir ensorceler : ses cheveux, poils, ongles, lambeaux de vêtements, bâton qu'elle porte habituellement, des herbes enlevées de la natte sur laquelle elle dort, etc. En ordre subsidiaire, le sorcier emploiera des substances maléfiques soit par leur aspect répugnant, soit par leurs propriétés physiques : épineux, animaux dangereux, déjections diverses, plantes vénéneuses, etc.

CHAPITRE III

Magie noire et forces occultes nocives

1. Envoûtement.

A. Généralités — Éléments spécifiques.

Envoûtement vient du latin *in* : dans, et de *vultus* : visage, car les envoûteurs, au moyen-âge notamment, confectionnaient une figurine de cire dans laquelle ils piquaient des épingles dans le but d'apporter un mal mortel à la personne représentée. Pour le magicien LÉVI, envoûtement ou envoultement est l'action de prendre pour ainsi dire et d'envelopper quelqu'un dans un vœu, dans une volonté formulée ⁽¹⁾. L'envoûtement est l'œuvre des sorciers professionnels ou occasionnels, qui appliquent les règles de la magie à tenter de porter préjudice non seulement aux personnes, mais également à leurs biens : bétail, récoltes, etc. Bien que l'envoûtement tende à obtenir les mêmes résultats que les attentats directs à la personne humaine et aux biens, par la maladie, la mort ou la destruction, l'envoûtement s'en distingue dès l'abord par le fait que pour arriver à ses fins, le sorcier ne fait pas usage de moyens matériels directs, mais uniquement d'une volonté déterminée de mal faire matérialisée le plus souvent par certaines manœuvres concrètes d'ordre purement magique. Au Ruanda-Urundi, envoûtement s'intitule *uburozi* ; le sorcier, *umurozi* ; l'action d'ensorceler se dit *kuroga*, *kwa-*

(1) E. LÉVI, Dogme et rituel de la haute magie (Paris, 1952, p. 146).

bura. *Kurogora* veut dire désensorceler et s'emploie notamment lorsqu'on boit le premier à une cruche de bière ; ceci nous donne une idée de la crainte d'ensorcellement qui se trouve constamment à l'esprit de l'indigène.

En ce qui concerne l'élément spécifique mis en œuvre dans la sorcellerie ou magie noire, nous pouvons affirmer qu'il consiste entièrement dans l'imagination à laquelle vient souvent s'associer un certain apparatus matériel. Nous trouvons, tant chez le sorcier que chez l'agent qui se croit envoûté, en premier lieu, la croyance à la toute-puissance de l'idée ou de la volonté, de la parole, du geste et du mauvais œil ; en ordre subsidiaire, la croyance à la magie en ce qu'elle concerne la vulnérabilité du nom, la rémanence de la personnalité sur les objets touchés, la valeur de la partie pour le tout, la loi de l'analogie, etc., toutes notions que nous avons étudiées au chapitre précédent.

Objectivement parlant, les sorciers ne disposent d'aucun pouvoir réel ; les résultats qu'ils obtiennent parfois ou qu'on leur attribue, relèvent d'ordre purement psychique se basant sur l'autosuggestion et l'émotivité d'êtres infériorisés qui développent en eux un véritable complexe d'autodestruction ; à ce point de vue, on pourrait affirmer qu'il n'existe de pouvoir aux sorciers que dans l'esprit des ensorcelés.

La question se pose de savoir si un indigène convaincu d'être ensorcelé peut en mourir réellement. La question ainsi posée semble bien devoir être résolue par l'affirmative. PARRINDER déclare avoir vu, en Afrique occidentale, un homme mourir presque d'épouvante à la vue de ce qui n'était que de la suie parfaitement inoffensive ; c'est une manœuvre des sorciers, dans ce pays, de déposer en travers de la porte d'un ennemi une traînée de terre « préparée » ou bien d'en mettre tout autour de la cabane qu'il habite ⁽¹⁾. A de nombreuses reprises,

(1) G. PARRINDER, *La religion d'Afrique occidentale* (Paris, 1950, p. 189).

au Ruanda-Urundi, nous avons été saisi de plaintes d'indigènes nous déclarant que leurs enfants mouraient de sorts jetés par une vieille veuve habitant le voisinage, et nous demandant de procéder à son incarcération ; ces sorcières n'étaient cependant jamais accusées d'avoir mis en œuvre des moyens matériels. La conviction des autochtones est ancrée à tel point qu'ils en arrivent à accuser les Européens d'homicide par envoûtement. En 1933, l'administrateur du territoire de Shangugu, après avoir fait plusieurs remarques à un clerc qui se révélait manifestement incapable de tenir correctement le recensement, se vit dans l'obligation de le licencier ; peu de temps après, le clerc décéda et la rumeur publique accusa l'administrateur de l'avoir ensorcelé et d'être la cause de sa mort.

Existerait-il des facteurs d'ordre physiologique qui, conjugués avec les facteurs d'ordre psychique, seraient de nature à entraîner la mort par autosuggestion ?

C'est ce que croit HOWELS, professeur d'anthropologie à l'Université de Wisconsin. Il déclare qu'en Polynésie, Australie, Afrique occidentale et en Amérique du Sud, il a été enregistré des décès imputables au tabou, à la magie noire ou à la sorcellerie ; il s'agit d'affaires bien instruites dans lesquelles il n'y a aucun motif de suspecter le poison ni aucun autre agent que cet unique facteur psychologique : la peur. Imaginez d'abord l'épouvante sans issue qui prend possession d'un homme devenu irrémédiablement tabou pour avoir touché à la nourriture du chef et qui ne peut espérer ni secours ni même sympathie de la part de ses proches et de ses amis. Ceci posé, le D^r Walter CANNON a décrit le processus susceptible d'entraîner la mort. L'issue fatale peut être le fait du système nerveux sympathique du sujet, lequel, stimulé par la terreur, prépare le corps à une crise en débitant par excès du sucre et de l'adrénaline et en provoquant la contraction de certains vais-

seaux sanguins. Si la réaction physiologique que ces modifications sont destinées à provoquer ne se produit pas, et si la crise ne s'amortit pas, la surexcitation prolongée du système sympathique est nocive, produisant des effets de choc : la tension artérielle décroît, le cœur tend à désamorcer, et la contraction des artéριοles superficielles réduit la proportion d'oxygène sous la peau et laisse le plasma sanguin filtrer dans les tissus, les globules rouges demeurant échoués. Le manque de nourriture et de boisson ne pourrait qu'aggraver ce cercle vicieux, et la prolongation de l'état de terreur, incapable de maintenir le supplément d'adrénaline, augmenterait l'anomalie jusqu'à la mort. Une grande variété de maladies réelles peuvent être provoquées par l'hystérie ou la suggestion, et il s'agit bien d'affections organiques et non imaginaires ⁽¹⁾.

Le vrai « magiste », nous dit E. LÉVI, envoûte sans cérémonie, par sa seule réprobation, ceux qu'il réprouve et qu'il croit nécessaire de punir ; il envoûte même par son pardon ceux qui lui font du mal ⁽²⁾. Cette méthode est bien connue au Ruanda-Urundi où l'on a même peur d'être l'objet de la louange et du regard qui dissimulent des intentions malignes ; a fortiori, maudire (*kuvuma*) est-il craint avec la plus grande frayeur par les autochtones.

Il existe au Ruanda-Urundi des méthodes d'envoûtement nécessitant la mise en œuvre d'un apparatus matériel dérivant directement des pratiques magiques : c'est la magie noire. Elles consistent à se procurer une partie de l'individu exécré ou un objet qu'il détient : cheveux, ongles, peaux, déjections, bâton, parure, etc., et à les mettre au contact de choses nauséabondes,

⁽¹⁾ W. HOWELS, *Les païens* (Payot, Paris, 1950, p. 119). Cet auteur cite : W. B. CANNON, *La mort par envoûtement*, et H. C. DUNBAR, *Émotions et modifications physiologiques*.

⁽²⁾ E. LÉVI, *op. cit.*, p. 297.

répugnantes, nuisibles, leur faisant subir ainsi une véritable torture, tout en énonçant des formules imprécatoires. A ce point de vue, l'envoûtement peut être comparé, dans l'esprit du sorcier, à un empoisonnement, à un assassinat.

Mais si le sorcier n'est pas parvenu à se procurer des biens ayant appartenu à la victime envisagée, il déposera à proximité de son habitation des objets dans lesquels, grâce à des paroles et à des gestes véhéments, il croit avoir incorporé sa volonté maléfique.

Enfin nous trouverons l'envoûtement psychique ou sorcellerie pure où le sorcier ne fait appel à aucune machination matérielle.

B. Envoûtement par l'entremise d'objets appartenant à l'ensorcelé.

Guteger'umuntu inkoko, faire l'ensorcellement par le poussin, consiste à récolter un peu de salive expectorée par la victime envisagée et à l'introduire dans le bec d'un poussin que l'on égorge ensuite. Après l'introduction de la salive, le sorcier parle au poussin et lui demande, contrairement à ce qui se passe dans la bonne magie concernant la divination par aruspicine, de révéler des entrailles défavorables, « noires ».

Dans le cas présent, ce n'est évidemment pas à la couleur noire proprement dite qu'il est fait allusion, mais cet adjectif est ici synonyme de sorts défavorables, comme nous disons : « J'ai des idées noires ; je suis plongé » dans une misère noire ; je broie du noir ». Le poussin est alors dépecé selon le rituel propre à l'aruspicine ; s'il révèle des sorts défavorables, ses entrailles sont jetées et enterrées dans l'enclos de la victime, au milieu d'imprécations murmurées à voix basse. On est convaincu que l'ensorcelé mourra sous peu, presque inopinément.

Une autre modalité de l'ensorcellement consiste à se procurer une poignée de cheveux, des bracelets, des

anneaux de jambe ou tout simplement des herbes jonchant la hutte d'une femme mariée, de les nouer et d'en faire un coussinet (*ingata*) pour que la femme devienne stérile comme si elle était nouée sur elle-même. Ce procédé porte différentes appellations : *kumanikir'undi ngw'atabyara* : nouer, suspendre la fécondité — *kubang'ingata* : ensorceler le coussinet — *kuzingir'amasunzu* : enrouler les cheveux.

Afin d'essayer de faire réintégrer la hutte conjugale à son épouse infidèle, le mari confectionne un coussinet à l'aide d'herbe *uruburamajyo* (de *kubura kujya* : n'avoir pas où aller), au sein duquel il verse du beurre ou de l'huile de ricin ayant été au contact de sa femme ; il formule alors quelques imprécations contre cette dernière. Le coussinet est ensuite caché sous une pierre et changé de place de mois en mois ; on est convaincu que par analogie, l'épouse sera également obligée de changer de camp.

Pour se venger d'un voleur, on recherche l'empreinte de son gros orteil et l'on y dépose une poudre maléfique, puis une feuille que l'on coupe en deux, tout en disant : « Que ton orteil soit coupé, que tu tombes, que tu boites, que tu meures ».

Afin de supprimer la fertilité d'un champ, on va prendre un peu de terre de ce champ et on la dépose dans sa propriété personnelle ; comme dans les vases communicants, on est convaincu que la fécondité de l'un passera à l'autre, à condition que l'on ait prononcé les paroles comminatoires requises.

Mais l'envoûtement n'atteint pas seulement les vivants et leurs biens ; il peut également porter sur les esprits des défunts. De nuit, le sorcier s'approche de la tombe et frappe le sol à l'aide d'une certaine racine, en ordonnant au mort : « *Vyuka, vyuka* : Lève-toi, lève-toi ». Le trépassé se lève, dit-on, et apparaît au sorcier qui le questionne : « Dis, est-ce que tu fais encore le difficile ? »

Dès qu'il entend la réponse, le sorcier assomme l'«esprit» en frappant à nouveau le sol à l'aide de la racine, le supprimant pour de bon. On prétend même que certains sorciers mangent des lambeaux de chair du cadavre afin de s'immuniser contre lui, et que ce serait parfois toute une bande de maléficiers qui se réunissent pour accomplir semblable sabbat.

C. Envoûtement par l'entremise d'objets appartenant au sorcier.

Les *baheretsi* (de *guherek* : tendre un piège) et les *bakagizi* (de *gukagira* : empêcher) posent des pièges magiques au milieu des champs et des bananeraies, tout en énonçant des paroles imprécatoires à l'adresse des maraudeurs éventuels. Ces pièges portent les noms d'*urukagi*, *urukeho*, *urutsiro* ou *ikinanira*, ayant le sens d'empêchement, de barrage, d'obstacle. Ils se composent d'objets appartenant au propriétaire du champ : pierre meulière, pierre à aiguiser, spatule de cuisine. On est convaincu que le voleur qui viendrait à s'aventurer dans le champ serait automatiquement ensorcelé, qu'il serait figé sur place, puis malade, et enfin qu'il mourrait.

Les *batezi* (de *gutera* : jeter, s.-e. un mauvais sort) disposent, croit-on, du pouvoir d'envoûter par analogie. Le *mutezi* met son art au profit de ceux qui furent victimes d'un vol. Ces derniers présentent une chèvre en cadeau au *mutezi*. Après l'avoir dépecée, il s'empare de la vessie et la gonfle d'air, puis il la suspend au plafond. A ce moment, elle est censée incarner le voleur. Selon que la vessie est plus ou moins fortement frappée, le voleur souffrira plus ou moins fort de son côté ; la vessie est-elle transpercée d'un coup de couteau, s'affaisse-t-elle par terre, c'en est fait de la vie du coupable. Si dans le voisinage, un décès vient à se produire subitement et que le défunt présente un ventre gonflé immédiatement

après, il n'y a plus de doute, c'était bien lui le coupable.

Une autre méthode d'envoûtement s'intitule *kubang' umuheto* : bander l'arc. Le sorcier se procure un nerf sur un cadavre humain et une lamelle de bois prélevée sur une tombe. A l'aide de ces objets, il confectionne un petit arc qu'il dépose dans un fossé creusé au travers du sentier qu'emprunte habituellement la personne envisagée. Le petit arc est adroitement dissimulé sous des herbes et de la terre. Dès que la personne passe au-dessus de l'arc, le sorcier qui s'est caché à distance, s'écrie : « *Fatwa* = Sois pris ». On est convaincu que le malheureux sera aussitôt saisi de violentes crampes d'estomac mettant sa vie directement en péril.

Les *bacuraguzi* (de *gucuragura* : accomplir une danse macabre) viennent effectuer, de nuit, une danse dans l'enclos de leur ennemi. A cette occasion, ils sont simplement vêtus d'une vieille natte et tiennent en main un tibia humain. Ils apportent une cruche contenant du charbon de bois incandescent ; celui-ci symbolise la vie à éteindre. Après avoir brisé cette cruche et éteint le feu, le *mucuraguzi* jette, sur la hutte de sa victime, une poignée de terre prélevée sur une tombe, et prononce cette imprécation : « *Sinshak'ibishyimbo byawe, icyo nshaka n'amagara yawe* = Ce ne sont pas tes haricots que je désire, ce que je veux, c'est ta force (s.-e. ta vie) ».

D'autres sorciers se servent d'une corne de bouc dans laquelle ils placent des ingrédients d'odeur, de couleur et d'aspect répugnants : fiente d'oiseau, excréments de chèvre, peaux de crapaud, cendres diverses, bleu de lessive, des os et des lambeaux de chair prélevés sur les cadavres humains. Tout en énonçant des malédictions, il leur suffit de répandre cette poudre autour des enclos, dans les huttes ou sous le lit de leur ennemi pour que celui-ci en meure bientôt. En 1942, on nous amena à Shangugu l'un de ces sorciers qui opérait à Bukavu. Convaincu que son mélange n'était que parfaite

supercherie, nous l'avons obligé à l'avaler lui-même. Une bonne centaine de curieux suivaient la scène des yeux ; les visages reflétaient la plus grande anxiété, les traits étaient crispés, tendus à l'extrême, car ces indigènes croyant à la valeur nocive du mélange, étaient convaincus que le sorcier en mourrait sur le champ. Mais celui-ci absorba sa mixture avec un large sourire, la mort ne se produisit pas et sa santé n'en fut nullement altérée. Nous profitâmes de l'occasion pour faire l'éducation du peuple en lui dénonçant la parfaite inefficacité objective de la sorcellerie. Ce furent ensuite des cris de mépris et un fou-rire général à l'adresse du soi-disant sorcier.

Pour empêcher magiquement une jeune fille de se marier, il faut déposer, à la croisée de deux sentiers, des graines de courge, les unes de courge amère, les autres de courge douce ; on laisse une distance entre elles, et on dit : « La jeune fille N... ne se mariera que lorsque ces graines se rencontreront ».

Au Ndorwa (Ruanda) existent des sorciers qui possèdent, dit-on, le pouvoir de provoquer une invasion de serpents et de lézards dans les habitations. Ils agissent d'abord en qualité de magiciens-détectives et ensuite comme sorciers. Dans l'exercice de leur rôle de magiciens, ils se coiffent d'une lanière de peau ornée de perles et de cauris ; ils endossent une peau de chacal ou de chien, et se couvrent d'une vieille natte.

Ils agitent sans cesse un charme bruyant *urunyege* se composant d'une branche à trois tiges dont chacune est pourvue d'une petite courge emplie de grains noirs et de clochettes, tandis qu'une couronne d'herbes tressées surmonte le tout. Ils tiennent encore en main une corne magique. Il s'agit en l'occurrence d'une corne de vache dont l'ouverture est recouverte d'un lambeau de peau pourvue en son centre d'un petit trou par où le magicien interroge un esprit supraterrestre *imandwa*,

et par lequel il lui donne à « manger » de la viande et du sang de chèvre. Arrivé à la demeure de la victime, le sorcier s'agite nerveusement ; tout son corps entre en transes ; il questionne sa corne et ne cesse de faire tinter son *urunyege* ; la corne finit par lui confier s'il s'agit d'un voleur. Après avoir été comblé de cadeaux, le magicien se mue en sorcier et envoie ses serpents et lézards envahir l'habitation du présumé malfaiteur. Celui-ci se rend compte, après quelques jours, de l'invasion maléfique dont il est l'objet, et conclut à l'envoûtement. Rien d'étonnant dès lors que sa femme tombe malade ainsi que ses enfants, que son bétail dépérisse et que lui-même finisse par mourir, à moins que s'étant rendu chez un devin, il n'apprenne les soupçons qui pèsent sur lui et consente, pour être délié de l'envoûtement, à offrir des dédommagements pour le vol commis. Le R. P. PAUWELS décrit l'état dans lequel il rencontra un ensorcelé à Tovu, au Ndorwa, en ces termes : « Je » l'ai trouvé assis devant sa case, dans un état de pros- » tration et de dénuement extrême ; il avait perdu succes- » sivement ses enfants et tout son petit bétail ; sa femme, » pour échapper à la mort, avait fui ; sa hutte tombait » en ruines ; de tous côtés circulaient des lézards que » les gens disaient envoyés par le sorcier ».

Pour ensorceler un champ, il suffit d'y traîner la corde dont fut entouré un cadavre.

En Urundi, forcé de quitter son champ, un paysan ne manquera pas d'en emporter magiquement la fertilité. Le rituel déployé à cette occasion est mimétique : le fermier évincé dépose de la bouse de vache dans une peau de veau qu'il entoure de cordes servant habituellement à entraver les pattes arrière des vaches lors de la traite ; il en frappe le sol de son champ en s'écriant : « *Vyuke tugende* : Lève-toi, allons nous-en ».

On raconte que le mwami RWABUGIRI, ayant surpris l'une de ses femmes, NYAMBIBI, occupée à manipuler

des charmes, et présumant qu'elle tramait un acte de sorcellerie contre lui, la fit tuer aussitôt, ainsi que le nommé SENGANO de qui elle les avait reçus. Il paraît que NYAMBIBI voulait tout simplement reconquérir les faveurs royales.

A l'heure actuelle, dans toute la partie occidentale du Ruanda notamment, on croit fermement que l'on peut faire mourir une personne en l'envoûtant par l'entremise de la filière *akadigi*. Ce petit instrument en fer forgé, long d'une dizaine de centimètres, possède en son centre une partie renflée au sein de laquelle se trouve un trou minuscule au travers duquel l'on étire facilement le fil de laiton. Préalablement à l'emploi magique de la filière, on en obstrue le trou. Il suffit alors de la mettre au contact de la bière ou des aliments de la personne à envoûter ; on est convaincu qu'elle mourra infailliblement d'hydropisie (ascite) *urushwima*. On se trouve à nouveau ici en présence d'une application de la loi d'analogie : l'envoûté présentera un ventre gonflé comme le renflement de la filière et, à l'exemple du trou de cet instrument, son urètre s'obstruera. Le simple fait qu'un conjoint découvre semblable filière dissimulée dans la hutte à son insu, constitue irrémédiablement une cause de séparation de corps, sinon de divorce. Dans l'après-midi du 25 décembre 1951, une chrétienne de Nyundo fut noyée dans la Sebeya, avec l'enfant qu'elle portait sur le dos, par les frères de son mari qui venait de mourir d'hydropisie ; leurs soupçons d'envoûtement s'étaient portés directement sur la veuve.

En 1894, le comte VON GÖTZEN, tandis qu'il campait à Byahi (Kisenyi), fut l'objet d'une attaque armée dirigée par le chef mututsi BISANGWA. Préalablement à la manœuvre, on lança dans la direction de l'explorateur des fruits ensorcelés du buisson épineux *intobo*.

En 1896, les Banyarwanda attribuèrent leur échec à Shanghi (Shangugu) contre la colonne du lieutenant belge

SANDRART, au fait que les magiciens adjoints aux troupes indigènes de combat avaient omis de décocher dans les rangs de l'adversaire, une flèche pourvue d'une plume ensorcelée de la pintade *inkanga* possédant le pouvoir d'annihiler magiquement les forces de l'ennemi (de *gukanga* = faire peur, effaroucher, dresser un obstacle).

Tandis qu'il était résident de l'Urundi, M. le gouverneur général honoraire P. RYCKMANS reçut la plainte d'un chef qui se prétendait envoûté par l'entremise d'un objet trouvé chez lui. Voici comment l'auteur nous narre l'incident : « Je fais déballer à l'air, sur l'herbe ; » c'était une énorme coquille d'escargot, pleine d'une » pâte noirâtre et puante. Le parfum révélait une » base de beurre indigène ranci, complété sans doute » par les ingrédients traditionnels : peaux de lézard, » excréments divers, yeux de grenouille séchés et pilés » et autres horreurs du même genre. Voilà, me dit le » chef ému, ce qu'on a ramassé dans l'arrière-cour de mon » kraal. Heureusement qu'on avait découvert la coquille » d'escargot avant que le sortilège eût le temps d'agir. » Le chef était certain d'avoir échappé à un péril aussi » grave que la tentative d'empoisonnement, et à un » péril du même ordre, exactement. Pour désigner le » poison mortel, et le fétide mais inoffensif mélange, » il n'avait qu'un mot : *burozi* ⁽¹⁾ ».

D. Envoûtement psychique ou sorcellerie.

Ce mode d'ensorcellement ne met en œuvre aucun rite, aucun moyen matériel, aucun enchantement et n'utilise aucune drogue. L'acte de sorcellerie est, dans le cas présent, purement psychique, il se produit, dit-on, à distance. Il est encore un signe de la toute-puissance que le primitif accorde à l'idée et à la volonté. La sorcellerie est une offense imaginaire parce qu'impossible. Un

(1) P. RYCKMANS, *Dominer pour servir* (Bruxelles, 1931, p. 50).

sorcier ne peut accomplir ce qu'on suppose qu'il fait, c'est-à-dire lancer de mauvais sorts. Les sorciers souffrent de l'obsession que leur cause la pensée d'avoir la capacité de nuire à autrui en lui voulant du mal.

L'une des modalités de la sorcellerie au centre du Ruanda-Urundi, s'intitule *kurog'ihembe* (envoûter par la corne ; en réalité aucune corne n'intervient en l'occurrence) ; c'est un sortilège qui affecte la forme d'un serpent après avoir été détecté et expulsé de l'ensorcelé. On ne précise pas à quel animal appartient la corne en question ; on croit simplement qu'elle pénètre dans le corps de la victime et y provoque des désordres mortels s'ils ne sont pas combattus à temps par le recours à la bonne magie. Quelques exemples récents éclairciront mieux cette modalité.

A Save (Astrida), en 1947, le nommé MPYISI, mari de NYIRANGENDO, partit au travail dans les mines et se mit à courir les femmes. Par la suite, NYIRANGENDO, pratiquement délaissée, dépérit peu à peu. Elle finit par vomir du sang ; elle se roulait par terre en proie à de violents spasmes de l'estomac, et elle faisait ses besoins sur place. NYIRANGENDO allait sans doute mourir lorsque ses parents firent appel à un magicien spécialiste en la matière : *umumenyi*, un savant (de *kumenya* : savoir, connaître). Celui-ci donna à boire à la patiente des remèdes magiques à base d'herbes dont il tenait le secret ; il brûla sous son nez d'autres herbes et des poils d'animal dégageant une odeur repoussante, tout en ordonnant au mauvais sort : « *Va mo, sohoka, tubgire utiwe* : Va-t-en, sors, dis-nous qui tu es ». Les indigènes demeurent convaincus que plus la médication employée est énergique, plus vite se révèle l'esprit ensorceleur. Dans le cas présent, notre informateur nous assure qu'on entendit distinctement une voix provenant de l'intérieur du corps de NYIRANGENDO, disant : « Je suis envoyé par MPYISI pour vous tuer, mais je constate que vous avez

fait appel à un magicien, aussi je m'en vais ». Le magicien fit alors déposer à terre des substances de nature à attirer l'esprit : tabac et bière. Puis l'on vit rôder un petit serpent dans les environs de l'enclos : c'était l'incarnation du sortilège s'enfuyant vers les champs.

A Save, en 1952, un cultivateur nommé SEMABUKA vomissait du sang ; il tremblait à tel point qu'il tombait par terre ; il ne mangeait plus et faisait ses besoins d'une manière incoercible. Son entourage était convaincu que si ses douleurs persistaient encore un ou deux jours, c'en était fini de ses jours. On estima qu'il était envoûté et on fit appel à l'*umumenyi* qui fit absorber des remèdes par voie buccale et aspirer de la fumée exorciste. Enfin le mauvais esprit se révéla et déclara : « Je suis envoyé par SEMPABUKA avec qui vous avez eu des contestations au sujet des limites d'un champ ; je suis venu pour vous tuer ; mais puisque je suis découvert, je m'en retourne chez SEMPABUKA ». On déposa alors du tabac et de la bière, par terre, à l'intention du mauvais esprit et l'on aperçut bientôt, dans les environs, un petit serpent disparaissant vers la brousse. Quant à la santé de SEMABUKA, elle fut rétablie sur l'heure.

A Save toujours, en 1952, la fille de SEMPABUKA précité, fut prise à son tour d'agitations, de vomissements de sang ; elle sautait en l'air et faisait ses besoins partout. SEMPABUKA fit appel à l'exorciseur de Nkubi, mais trop tard ; son enfant décéda. L'inimitié entre SEMABUKA et SEMPABUKA s'aggrava à tel point que le second incendia la hutte du premier, convaincu qu'il était que SEMABUKA était l'auteur moral de la mort de sa fille par envoûtement. Nous trouvons-nous en présence d'une maladie à symptômes nettement caractéristiques ou bien des résultats de l'autosuggestion ? Nous ne disposons d'aucun élément objectif pour répondre à ces questions, les cas précités n'ayant pas été portés à la connaissance des autorités médicales européennes cepen-

dant toutes proches. Ceci prouve à quel point les autochtones étaient intimement convaincus d'être l'objet d'ensorcellement, alors que Save comporte la première mission catholique créée au Ruanda il y a plus de cinquante ans par les Pères Blancs.

Les indigènes croient au *gitega* (de *gutega* : tendre un piège), autre modalité d'ensorcellement psychique. Ils pensent que celle-ci s'amène sous forme de vent, mais sous l'impulsion d'un esprit humain maléfique. Son arrivée est annoncée par les craquements sinistres des piliers de la hutte lors des ouragans. Aussi, voyant venir un orage, le Murundi pointe-t-il sa lance dans la direction du vent et le menace : « *Ntuce kuri, songore* : Ne passe pas sur le tranchant ». On retrouve ici un usage des armes en magie défensive. Le *gitega* rend les gens malades et cause fréquemment leur mort ; les indigènes en ont une frayeur extrême. C'est un peu ce que les Anciens appelaient les démons des éléments (PLATON), les élémentaux (PARACELSE), les démons dont la nature est pleine (HÉRACLITE), esprits élémentaires sans être individualisés, qui remplissent l'atmosphère et sont en quelque sorte les âmes des éléments (SCHURE).

Certains magiciens prétendent avoir le pouvoir non seulement de localiser, mais encore de capturer le *gitega* ; ils s'intitulent *bateguza* (de *gutegura* : enlever) et *banyagitega* (ceux du *gitega*). Bien peu de magiciens possèdent ce pouvoir, aussi se font-ils rémunérer grassement. En principe, il faut d'abord qu'un devin ordinaire ait déclaré que l'ensorcellement était dû au *gitega* ; il conseille ensuite à son client de se rendre auprès du magicien spécialiste en la matière. Ce dernier, revêtant la coiffure de fourrure *intutu*, se démène, crie, hurle, invective. Il asperge d'eau lustrale la hutte et ses occupants, puis il se jette par terre en proie à des convulsions et prie l'esprit tutélaire des magiciens, *Sabuhemba*, de venir à son secours. Bien souvent il désigne un bouc de l'en-

sorcelé comme étant porteur du *gitega* ; il faut que ce soit un bouc possédant un toupet de poils entre les cornes.

Il se le fait envoyer dans son propre troupeau. Les services du spécialiste sont rémunérés par de nombreux cadeaux : vaches, hydromel, bière, vivres, argent qu'il a soin de déclarer ensorcelés par le *gitega*. Le magicien remet aux occupants de la hutte un talisman constitué par une houe en fer et par une médication magique. Au Moso, le *gitega* est censé avoir une femme, *Nyabuleza*, qui ensorcelle également ses victimes. On l'honore en lui sacrifiant une chèvre.

Dans la nomenclature des envoûtements psychiques, citons pour mémoire, car ils appartiennent maintenant à des temps révolus, le cas des *bahenyi*, exorciseurs officiels qui étaient envoyés au-devant de l'ennemi lors des guerres et, lui tournant le dos, lançaient des mauvaises odeurs dans sa direction tout en prononçant des formules imprécatoires. On était convaincu que grâce à leurs manœuvres, l'ennemi serait gravement handicapé dans ses mouvements assaillants.

Les *bakenyi* (de *gukena* : maudire) énoncent des imprécations contre ceux qu'ils veulent envoûter, lancent des menaces de mort, de maladie et de destruction. On prétend que l'ensorcelé voit alors fondre sur lui, les siens et son bétail, tous les maux dont il a été menacé.

Les sorciers *bahoryo* prétendent avoir la faculté d'envoyer des mauvais sorts sur les cultures en provoquant l'invasion d'insectes et d'oiseaux prédateurs. Chez les Bahororo du Ndorwa (Ruanda), se rencontrent des sorciers qui, croit-on, ont le pouvoir d'invoquer des divinités locales *imandwa* dans le but d'aller frapper de malheur un ennemi envisagé. Dans ce cas, l'*imandwa* porte le nom spécial de *mutago* ; il signalerait sa présence à l'ensorcelé en criant d'une manière violente, de nuit, près de sa hutte. L'ensorcelé, saisi de la plus noire épouvante, va immédiatement consulter un devin exor-

ciseur. En Urundi, certains sorciers ont la réputation de s'adresser directement à l'esprit divinisé KIRANGA pour lancer leurs sortilèges. Quelques sorciers ordonnent, dit-on, à la foudre d'aller frapper telle ou telle personne.

E. Magie noire involontaire.

Cette variété de la magie noire relève de la transgression des tabous par inadvertance ; elle porte aussi bien sur les personnes que sur les animaux et les biens.

Ceux qui assistèrent au décès d'une personne constituent un danger pour la société : ils devront observer des rites de réclusion et de purification.

La femme réglée ne peut boire par mégarde du lait de vache, car celle-ci donnerait du sang au lieu de lait, puis crèverait.

Sous peine qu'il leur arrive malheur, le mari ne peut enjamber par mégarde la ceinture de sa femme, ni le hamac de son bébé. Il ne peut creuser une tombe si sa femme est enceinte, faute de quoi elle succomberait lors de l'accouchement ou avorterait.

Sous peine qu'il arrive malheur à son mari, la femme ne peut l'enjambrer.

Une femme réglée ne peut entrer dans une hutte où l'on allaite un bébé : celui-ci contracterait une maladie dont il mourrait peut-être, même si la femme avait complètement perdu de vue l'état d'indisposition dans lequel elle se trouvait.

Le père du bébé dont les dents n'ont pas encore poussé ne peut prendre une nouvelle épouse sans faire courir le risque à son enfant de contracter une maladie de la peau *amahumane*, bien qu'il n'éprouve aucune mauvaise intention à l'égard de son enfant.

Au cours des guerres, des enfants monstres *ibimara*, et des filles aux seins non développés, *impenebere*, étaient envoyés au-devant des troupes : on était convaincu que

tombant les premiers, leur sang aurait le pouvoir d'envoûter l'ennemi à tel point que la défaite de celui-ci serait certaine. On se trouve ici en présence d'un cas parfait de magie noire involontaire de la part de l'agent employé.

2. Force occulte nocive du regard.

Au Ruanda-Urundi, lors de la traite des vaches du mwami, tout le monde devait s'éclipser à l'exception des trayeurs et de leur chef. Ils recueillaient soigneusement le lait et, une fois le pot rempli, ils le recouvraient immédiatement avant de le transporter sur l'étagère du roi, uniquement réservée à lui, et cachée aux yeux de tous. De même, la fabrication du beurre destiné au souverain se pratiquait loin des yeux des profanes.

Les repas, dans ce pays, se prennent toujours strictement à l'écart de tout spectateur, afin que nul œil malin ne puisse venir envoûter la nourriture du mangeur. Le paysan qui bat des haricots en gousses s'arrange de façon que personne ne vienne au-dessus de son aire pendant qu'il est occupé à ce travail. Il était interdit aux sacrificateurs de taurillons et de béliers de divination, d'opérer leur art aux yeux du public. Au sujet de la lune rousse, on dit en Urundi, en parlant de ceux qui éprouvent du malheur quand elle apparaît : « *Ukwezi kuramusemye, kuramubonekeye nabi* : La lune lui a été défavorable ; elle l'a regardé d'un mauvais œil ». Au Ruanda, les premiers Pères Blancs qui vinrent à Nyanza le 2 février 1900, saluer le mwami, ne purent voir ni celui-ci ni sa mère, ni son oncle maternel KABARE. Un Mututsi du nom de MPAMARUGAMBA se présenta à eux comme étant le roi ⁽¹⁾. Pour avoir désigné la reine-mère NYIRAYUHI aux regards du R. P. BRARD, le conservateur du

(1) *Revue des Grands Lacs*, juillet 1952, p. 3.

code ésotérique royal KAYIJUKA eut les yeux brûlés. C'est également la crainte du mauvais œil se posant sur les parties essentielles à la vie qui, outre les conditions climatiques, amena l'homme à se vêtir. Dans certaines tribus primitives, le vêtement se réduit parfois à un simple cache-sexe ou à un étui phallique, comme chez les Souguis ⁽¹⁾. Au Ruanda-Urundi, le port de vêtements n'a lieu qu'à la puberté ; jusque là, les enfants peuvent courir entièrement nus ; or, si l'on voulait arguer d'un sentiment de pudeur, c'est bien au jeune âge qu'il conviendrait de l'inculquer.

Certains groupes sont porteurs du mauvais œil congénitalement. Au Ruanda, on cite les *Bahozi*, les *Bungura*, les *Bashingo*, les *Basita*, les *Bahanyi*, les *Bayiruntu*, et les *Bgwitira*, « *baterumwaku* » : ils portent malheur. On ne peut prononcer le nom de ces groupes sans s'entourer des précautions d'ordre magique : il faut avoir bu ou mangé quelque chose au matin si l'on veut éviter la malchance durant tout le reste de la journée ; en outre, il faut avoir prononcé le nom d'autres groupes ne portant pas malheur. Pour avoir omis de s'entourer de ces précautions, des serviteurs encouraient la disgrâce de leur maître, ou bien étaient regardés eux-mêmes avec méfiance. Si des chasseurs croisaient sur leur route un *Mwitira* par exemple, ils devraient rebrousser chemin et, en tous cas, ne pas lui adresser la parole. Passer outre à ces interdictions, serait s'exposer à revenir bredouille ou même à risquer de subir de graves accidents au cours de la chasse. Si un membre des groupes précités posait les yeux sur un complexe magique de fécondité agricole *iremo*, il en détruirait immédiatement tout le pouvoir et le complexe ne serait plus bon qu'à être jeté ; il ne peut non plus poser son regard sur les greniers à vivres ni sur les champs récemment ensemencés. Il ne faut pas

(1) BAUMANN et WESTERMANN, *op. cit.*, p. 318.

s'imaginer que ce sont là des conceptions ressortissant à des temps désormais révolus, au contraire, les indigènes les ont étendues aux Européens. Récemment X... avait pris une « ménagère » *umushingo* ; tant qu'il fut avec elle il connut des malheurs : il perdit son père, son chien fut renversé par une voiture et eut la patte cassée ; il eut des ennuis avec l'Administration ; ses enfants furent malades. Ses malheurs ne cessèrent qu'après la répudiation de la ménagère *umushingo*. En fait, les indigènes des clans au « mauvais œil » ne trouvent jamais à se marier en dehors de ces clans : si un étranger épousait une femme de ces groupes, il verrait ses biens disparaître, ses vaches crever, ses enfants tomber malades, ses champs se stériliser et ses récoltes s'amenuiser.

3. Force occulte nocive de la louange.

Allant de pair avec le regard lui-même, la louange, surtout exagérée, a les mêmes effets. Vanter les qualités de la beauté d'un enfant attire sur lui le malheur. On conjure l'effet par quelques souhaits péjoratifs conventionnels ⁽¹⁾. BLACKMAN cite des cas du genre pour les enfants et les chameaux chez les Fellahs d'Égypte ⁽²⁾. La louange sous un aspect fascinateur et charmeur, est censée dissimuler bien souvent des vœux maléfiques.

Au Ruanda-Urundi, c'est un rite à la naissance, pour une mère, que d'insulter son enfant. Par la suite, on donnera à celui-ci un mauvais nom : *Semabyi* (le merdeux), etc., de nature à détourner de lui les esprits malins.

Si une passante a dit au bébé : « Que tu es mignon, un amour d'enfant » pour faire plaisir à la maman et pour provoquer par un geste cajoleur le sourire de l'enfant,

(1) Dr CONTENAU, La magie chez les Assyriens, p. 260.

(2) BLACKMAN, Les Fellahs de la Haute Égypte (Payot, Paris, 1948, pp. 186, 188, 277).

elle sera accusée d'ensorcellement si par après l'enfant est tombé malade et surtout si la mort est survenue. Elle paiera son imprudence par toutes sortes de misères, parfois par la mort. On ne peut se vanter d'avoir de la chance, de posséder de nombreux biens et de connaître d'excellentes récoltes, car toute manifestation de contentement que l'on exprimerait risquerait de causer de sérieux revers de fortune ; la plus grande réserve s'impose en vue de s'éviter des sorts néfastes : ici également la roche Tarpéienne est proche du Capitole. Bien que ce soit un événement heureux, il ne convient pas, au Ruanda-Urundi, que le propriétaire d'une chèvre se réjouisse lorsqu'elle a mis bas, car il croirait ne jamais devenir détenteur de gros bétail.

4. Force occulte nocive du nombre sept et du dénombrement.

Nous avons vu précédemment que le nombre sept porte en lui une influence néfaste et qu'il faut se munir d'un charme en fer dès qu'on doit le franchir, qu'il s'agisse d'une femme ayant accouché de son septième enfant, d'une vache qui vèle son septième veau, du chien de chasse qui attrape sa septième bête d'une même espèce à la chasse, du guerrier qui abattait son septième ennemi.

Nous avons vu également que les jours impairs portent malheur ; les relevailles notamment n'ont lieu qu'un jour pair après l'accouchement.

Enfin, il n'est pas d'usage de dénombrer ses enfants, spécialement les tout petits, ni son bétail, ni ses biens, car cela porterait malheur et risquerait de faire disparaître les personnes, les animaux ou les objets énumérés.

Cette crainte du dénombrement d'une part et l'interdiction de prononcer le nom des défunts d'autre part, nous

font comprendre avec quelles réserves il convient d'accueillir les résultats des enquêtes démographiques actuelles, basées uniquement sur des déclarations d'indigènes, effectuées a posteriori, et non sur les données certaines d'un état civil valable ⁽¹⁾.

5. Force occulte nocive des naissances gémellaires.

La naissance de jumeaux est diversement interprétée en Afrique noire. En Haute-Volta, les jumeaux sont les bienvenus partout ⁽²⁾ ; dans le Haut-Niger par contre ils représentent l'émanation malfaisante des mauvais esprits ⁽³⁾ ; chez les Damaras de l'Afrique du Sud, on ignore l'horreur pour les jumeaux ⁽⁴⁾ ; mais chez les Bochimans, on pratiquait le meurtre des jumeaux ou de l'un d'entre eux, eu égard à la croyance qu'ils portent malheur ⁽⁵⁾.

Au Ruanda-Urundi, les jumeaux de même sexe, *impanga*, sont les bienvenus ; par contre ceux de sexes différents, *imbagurane* ou *amahasha*, constituent une véritable calamité et jadis on tuait l'un d'eux, de préférence le garçon, parce qu'il portait malheur, croyait-on, à la famille de son père et à celle des voisins. Chez les vaches, en cas de vêlement jumelé, les deux veaux sont conservés s'ils sont de même sexe ; par contre, s'ils

⁽¹⁾ En 1955, un enquêteur démographe autochtone notait ce qui suit : « Si les femmes déclarent aisément les naissances, ce n'est pas sans difficultés qu'elles font part des décès survenus. D'où la nécessité de se faire assister du sous-chef local, des notables et même les curieux éventuels ne sont pas à négliger. On rencontre peu de franchise de la part des femmes, surtout en matière de décès, et de dénombrement des enfants. Les vieilles femmes vous regardent de travers, et vous demandent : « Si c'est pour les ressusciter que vous nous interrogez, vous pouvez continuer votre chemin ; d'ailleurs vous autres enquêteurs vous êtes des porte-malheur ; à cause des dénombrements que vous ne cessez de faire, nos enfants meurent, etc. etc. » Ainsi, ces tristes coïncidences sont imputées aux démographes.

⁽²⁾ BAUMANN et WESTERMANN, *op. cit.*, p. 420.

⁽³⁾ *Ibidem*, p. 400.

⁽⁴⁾ *Ibidem*, p. 113.

⁽⁵⁾ *Ibidem*, p. 100.

forment un couple de sexes différents, on tue la femelle. Seule la famille possédant la vache mère de jumeaux, peut en boire le lait, sinon on exposerait la bête à tarir et au gonflement du pis (*gusangura*). A la mort de la vache, il est absolument interdit d'en manger la chair hors de l'enclos du propriétaire.

RITUEL MAGICO-MYSTIQUE

DÉPLOYÉ LORS DE L'APPARITION DE JUMEAUX

A. Jumeaux de même sexe.

Les jumeaux de même sexe sont les bienvenus. Alors que la femme ne peut jamais prononcer le nom de son beau-père, dans le cas présent sa première visite sera pour lui ; elle détient alors le privilège de le saluer la première et elle pourra désormais l'appeler par son nom.

Quant aux jumeaux, durant toute leur vie, ils seront considérés et se considéreront mutuellement comme une seule entité partageant une communauté de besoins, de buts et de finalité. Ils doivent recevoir deux pots à lait *inkongoro* fabriqués le même jour ; on les habillera pour la première fois le même jour, ils seront sevrés de concert ; si l'un fait des sottises, on les châtiara tous les deux, car il faut qu'ils pleurent ensemble ; si l'un se blesse, on fera des scarifications à l'autre, car son sang doit couler en même temps. Ils devront se marier le même jour. Si l'une des jumelles mariées vient à avoir un enfant et le présente à ses parents, et que l'autre n'en a pas, celle-ci empruntera un bébé pour accompagner sa sœur. Si l'un des jumeaux meurt, le survivant devra, le premier, se coucher dans la fosse et y faire le mort durant quelques instants ; par la suite, il sera appelé *igitorwa* ou *muzuka* : le ressuscité. S'il est encore enfant, ses parents, lors de l'apparition de la lune, effectueront le simulacre de l'enterrer à un croisement de sentiers.

B. Jumeaux de sexes différents.

On estime que pour concevoir une pareille monstruosité, les parents ont dû être envoûtés (*barangwa*) par de mauvais esprits qui se sont acharnés sur eux ; en conséquence on retrouvera, dans les rites qui suivront, quelques pratiques semblables à celles du deuil.

A. Rite de signalement.

Il s'agit d'aviser le voisinage du mauvais sort qui s'est abattu sur la famille des jumeaux. Le père et la mère sortent de la hutte et, s'il y a clair de lune, insultent violemment l'astre paisible tout en gesticulant. Ce rite s'intitule *gusenda amahasha* (Ru.) : entourer les jumeaux de mauvaise grâce, et *kwirukana isoni* (Ur.) : se débarrasser de la honte. Les parents crient à tous les échos : « *Cyali kimwe, kibuta bibili* : Il n'y en avait qu'un, deux sont nés ».

B. Rite de participation sociale.

Personne n'oserait s'abstenir de rendre visite aux parents et aux jumeaux, l'abstention serait considérée comme l'indication de sorcellerie. Comme le fait justement remarquer le R. P. ZUURE, « Ce ne sont pas des » visites de pure civilité ou de charité fraternelle ; elles » sont dictées tout simplement par la crainte » ⁽¹⁾. Et, puisqu'il s'agit de se concilier les manifestations d'un mauvais esprit, chacun apportera un cadeau d'apaisement comme dans le culte des ancêtres : haricots, sorgho rouge, etc. Les visiteurs effectuent finalement une danse rituelle dans l'enclos natal.

(1) R. P. ZUURE, *op. cit.*, p. 71.

C. Rites des premières purifications.

a) *Ruanda*. L'exorciseur *umuhanyi* est convoqué; il s'amène à la hutte natale avec de l'eau lustrale à base d'*isubyo* ⁽¹⁾; les parents et les jumeaux sont marqués au kaolin (*kwilaba ingwa*).

b) *Urundi*. On fait appel à une affiliée à la secte de KIRANGA et à un exorciseur *umutosi* qui asperge les parents, les jumeaux et les assistants, d'eau lustrale à base d'herbes *umugombe*, *umubamba*, *umutanza*. Toutes les personnes présentes, y compris les jumeaux, sont marquées au kaolin blanc par un *gishegu* initié au culte de KIRANGA.

D. Rite de réclusion

C'est avec l'accomplissement de ce rite que nous touchons de près ceux du deuil. Cet ostracisme ne dure pas moins de trois semaines en Urundi. Durant tout ce temps, il est interdit de sortir tant à la mère qu'au père, de travailler, de balayer la hutte; ils ne peuvent manger de viande, et doivent se laisser pousser les cheveux. Il s'agit, pour les parents, de faire fuir les mauvais esprits qui les guettent. La mère porte sur la tête une couronne de fécondité *urugore* ornée d'oignons malodorants *intake*. Le père prend un bâton de *mubilizi*, arbuste odoriférant dont les trois branches coupées forment des pointes auxquelles on fixe des grelots, des rhizomes de chiendent *urucaca* et du sorgho rouge. Le bâton de la femme ne sera autre chose que sa grande spatule à pâte *umwuko*, pourvue de propriétés magiques bénéfiques, et à laquelle on attache les mêmes ornements, moins les grelots. Comme dans le deuil, le père et la mère revêtent une nouvelle étoffe de ficus rouge.

(1) Cf. Chapitre II, Purge et prise magiques, p. 172.

E. Derniers rites de purification

Deux moutons blancs, symbole de paix, sont lancés sur le toit de la hutte par les oncles du couple géniteur ; ils seront désormais bénéfiques ou *amamana*, et l'on ne pourra plus ni les tuer ni les vendre. Le prêtre de KIRANGA arrive et, en signe de purification, coupe les cheveux du père et de la mère. Un cortège se forme, comprenant en tête un *mugabo w'inkuba* (litt. un homme de la foudre) qui se sert d'un panier *urutaro*, dans lequel furent déposés les jumeaux à leur naissance, en guise de bouclier contre les mauvais esprits ; ensuite vient la prêtresse de KIRANGA, puis les parents et les jumeaux, enfin toute une foule de badauds.

Le cortège est fermé par des initiés, *ibishegu*, au culte de KIRANGA ; il se dirige vers un ruisseau. Les grelots font rage ; on danse, on chante. Arrivés au ruisseau, initiés et non-initiés à KIRANGA s'éclipsent. Le prêtre de KIRANGA baptise le père et la mère des jumeaux en leur plongeant la tête dans l'eau et en leur imposant à chacun un nom d'initié ; il les touche une dernière fois du panier *urutaro*. Au retour, les nouveaux initiés reçoivent des cadeaux de reconduction des relations sociales. KIRANGA, ou plus exactement le prêtre de KIRANGA, car il prend le nom de la divinité, plante, près de la hutte des parents, un boqueteau sacré *igitabu* se composant d'un *mumanda*, d'un *muko*, d'un *mugombe* et d'*imbingo* ⁽¹⁾ ; c'est là que désormais les parents adresseront leurs prières à la divinité KIRANGA. Ces végétaux sont préalablement purifiés au lait de kaolin. De la bière non fermentée, *umubira w'amahasha*, est remise aux enfants du voisinage et aux moutons *amamana*. Les adultes consomment force bière de sorgho en une libation de communion. Le prêtre de KIRANGA monte sur

(1) Cf. Ch. V, 2. Utilisation de la flore en magie, p. 272.

le lit des parents et l'exorcise par ses beuglements : « *Hou, hou, hou...* ». Immédiatement après cet exorcisme, les parents occupent le lit et y accomplissent une copulation rituelle de revivification.

6. Force occulte nocive du serment.

Ainsi que le fait remarquer H. WEBSTER, le serment constitue essentiellement une forme d'automalédiction par laquelle un individu se soumet à quelque mal s'il ment. Son efficacité n'a rien à faire avec sa bonne foi ; le parjure involontaire attire souvent sur sa tête le même châtiment que le parjure conscient. Différentes méthodes ont pour objet de charger le serment d'une puissance occulte. En général, elles servent à mettre le contact entre le jureur et l'objet, animé ou inanimé, dont les qualités agiront sur lui, le punissant automatiquement s'il ment ⁽¹⁾.

Au Ruanda-Urundi, la formule de prestation de serment ne consiste pas seulement à invoquer une malédiction sur soi, mais également sur les êtres les plus respectés tels les parents et le mwami. Remarquons que le serment fut tellement répété qu'il a pratiquement perdu toute valeur réelle. Il n'était jamais déféré aux femmes ni aux enfants.

Au Ruanda on dit :

Nakicwa na macinya : Que je meure de la dysenterie ;

Mbandog'umwami ou *ndakaroga umwami* : Que j'ensorcelle le mwami ;

Mbanter'umwami icumu : Que je plante cette lance dans le corps du mwami ;

Mbandoga Karinga : Que j'ensorcelle le tambour enseigne du pays ;

Ndagaca mama amabere : Que je coupe les seins de ma mère ;

Ndakambura mama : Que je dénude ma mère ;

Ndakary'umwana wanjye : Que je mange mon enfant ;

⁽¹⁾ H. WEBSTER, *La magie dans les sociétés primitives* (Payot, Paris, 1952, p. 114).

Ndagahamb'imfura : Que je tue mon premier-né ;
Ndagapfusha uwo twindimwe : Que je tue mon frère ;
Ndakamen'ibanga ry'imandwa : Que je dévoile le secret des initiés
imandwa ;
Ndakicwa n'inkota ya Ryangombe : Que je sois tué par le glaive (du
 prêtre) de RYANGOMBE.

En Urundi on jure comme suit :

Ndakayoba : Que je commette un crime ;
Ndakavuna umuheto : Que je brise mon arc (s.-e. ma protection) ;
Ndakahumirwa na Kiranga : Que je sois aveuglé par KIRANGA ;
Ndakacibwa ibikona : Qu'on me coupe les poignets ;
Ndakaba umuyome, umugesera, sentabwa : Que je devienne un criminel,
 un meurtrier d'un membre de la famille royale, que je sois banni ;
Ndakaterwa abana mu ntege : Qu'on me jette mes enfants dans les
 jambes ;
Nkenda umwananje : Que je commette l'inceste avec ma fille ;
Nkaroga data : Que j'envoûte mon père ;
Nkamena ibanga rya Kiranga : Que je viole le secret de KIRANGA.

Un certain rituel accompagne le serment : celui qui le prête prend une lance en main et en dirige la pointe vers le sol. Nous croyons voir en ceci un geste destiné à se mettre à l'abri des mauvais esprits qui hantent la terre et à affermir ainsi la pureté des intentions que se prête le comparant.

Parfois, on claque l'un contre l'autre, le pouce et le médus de la main droite préalablement levée.

En Urundi, le jureur jetait sa lance à terre, l'enjambait et criait : « Qu'elle me tue ». L'adepte de la secte religieuse semi-secrète de KIRANGA se purifiait intérieurement en buvant de l'eau qu'il avait préalablement déposée dans sa coiffure d'initié : l'*intutu*.

7. Force occulte nocive de la femme.

La femme adulte et plus spécialement la veuve et la vieille femme, apparaissent dans les conceptions philosophiques du Ruanda-Urundi comme disposant d'un

potentiel d'influence occulte néfaste se déclenchant non seulement par la mauvaise volonté, mais surtout par l'attouchement, le regard et même par une simple présence. L'attitude de méfiance, à l'égard de la femme, atteint son paroxysme lorsqu'elle a ses règles ou une perte de sang : elle est alors considérée comme un être impur, voire dangereux.

L'on croit que c'est une mégère métamorphosée en buffle ou en antilope qui aurait causé la mort du chasseur RYANGOMBE, alias KIRANGA, depuis lors premier esprit divinisé du Ruanda-Urundi.

Au moment de l'accouchement, le pouvoir bénéfique des charmes que la femme porte sur elle : amulettes et talismans, pourrait être dangereusement attaqué par l'état d'impureté qui s'annonce ; aussi sont-ils enlevés ⁽¹⁾. De plus, à ce moment, elle devient un potentiel de danger pour la société qui l'environne ; elle doit alors demeurer cachée. Par la suite, elle devra subir des rites de purification lors des relevailles avant de réintégrer la société. Son bébé devra être purifié également. En riant, la femme ne peut montrer les dents ; elle doit poser la main devant la bouche, sinon son enfant ou ceux des voisins qui la regardent, pourraient naître avec de longues dents.

La femme ne peut jamais toucher les armes de son mari ; elles perdraient leur efficacité. Elle ne peut enjambrer son mari ; il risquerait d'en mourir. Elle ne peut traire les vaches ; celles-ci courraient le risque de ne plus donner de lait, mais du sang. Dans le même ordre

(1) WEBSTER, *La Magie* (Payot, Paris, 1952, p. 130), fait remarquer qu'en raison de sa puissance magique, le charme est conservé soigneusement à l'abri d'influences contagieuses. Faute d'observer les tabous ou autres prohibitions attachées à lui, il perdrait sa vertu, voire ne serait plus bon à rien. Les Cingalais prennent garde de ne pas s'approcher de charmes, lorsqu'ils assistent à des funérailles, dorment auprès de femmes indisposées ou ont commerce sexuel. Ce contact avec la souillure de l'impur ruinerait irrémédiablement la vertu du charme.

d'idées, elle ne peut traverser un troupeau de vaches, ni puiser de l'eau pour remplir les abreuvoirs. La femme enceinte rend toute chasse aléatoire pour son mari. Lors du mariage, après avoir accompli l'acte sexuel, la femme devient impure et communique cet état d'impureté à son époux ; en plus, elle constitue un danger pour son entourage. En conséquence, une période de réclusion est imposée aux époux, à l'expiration de laquelle ils devront subir des rites de purification consistant notamment en la coupe des cheveux et des poils. Au Kinyaga, la femme ne peut participer à l'ensemencement des arachides ; sa présence nuirait aux récoltes escomptées. En théorie, la femme mariée ne peut commettre un adultère ; son mari en mourrait. Il est interdit à une femme réglée de manger du miel : elle ferait mourir les abeilles ; il lui est interdit à ce moment de boire du lait de vache, car celle-ci donnerait désormais du sang, puis mourrait ; de plus il lui est interdit de pénétrer dans la hutte où repose un nouveau-né : il contracterait une maladie de la peau.

La femme qui brise, même involontairement, la pierre à moudre, la pierre à aiguiser ou la baratte de ménage, ne peut plus avoir de rapports avec son mari tant qu'elle n'a pas été exorcisée : elle risquerait de provoquer la mort de son conjoint et la sienne. Chez les Batwa, la femme enceinte doit s'abstenir de circuler ou de trop parler lorsque son mari se rend à la chasse à l'éléphant ou au buffle, sinon elle pourrait causer la mort de son époux. Une fiancée ne peut plus aller puiser de l'eau avec une cruche, car en la brisant, elle risquerait de compromettre ses fiançailles ; si néanmoins cet accident se produisait, il faudrait précipiter le mariage sur le champ, faute de quoi le premier enfant à naître mourrait.

Tout commerce sexuel est interdit à la femme en deuil, car elle risquerait, en enfreignant cette interdiction, de provoquer la mort de son partenaire. Faute d'avoir un rapport

sexuel avec son mari ou avec un compagnon d'occasion lors de l'apparition de la première dent de son enfant, la femme court le risque de ne plus enfanter ou de causer la mort de son bébé. La femme ne peut commencer la récolte du sorgho avant son mari ou son remplaçant, faute de quoi la récolte s'amenuiserait. Elle ne peut enjamber la peau-hamac de son bébé : il pourrait en mourir. Une femme ne pouvait ni accompagner son mari à la cour du mwami ni à la guerre, car sa seule présence eût entraîné la mort de son époux. Une femme ne peut s'asseoir par terre entre les deux piliers d'entrée de l'enclos ni les enlever pour en faire du bois de chauffage ; elle ne peut non plus tirer à l'arc, porter une lance ; par ces gestes, elle exposerait son mari à la mort.

8. Force occulte nocive de la terre.

Différents éléments extraits des usages indigènes et plus spécialement de ceux des Banyarwanda, nous permettent de croire qu'ils admettent, en certains cas, une influence néfaste émanant de la terre. Cette influence maléfique est-elle due à la terre elle-même ou à sa qualité de réceptacle de certains mauvais esprits des morts ? Il nous semble que c'est la seconde hypothèse qui doit être retenue. Remarquons que traditionnellement, les indigènes n'enterrent que ceux de leurs défunts morts en conformité avec ce que l'on croit être des bonnes coutumes. On n'enterrait pas les foudroyés, les femmes enceintes mortes en couche avant délivrance, les jumeaux de sexes différents, les aliénés, les filles-mères, les monstres ; il semble qu'on voulait éviter qu'ils n'envoûtassent la terre par le mauvais sort qui s'était attaché à eux. Hormis les vaches et les taureaux morts après s'être montrés spécialement prolifiques, on n'enterre jamais les animaux ; les chiens notamment sont tout simplement suspendus dans une broussaille quelconque.

On se défie du contact de la terre en certains cas ; le devin n'opérera jamais que séparé de la terre par une natte, le poulet d'aruspicine n'étant pas dépouillé à même le sol, mais sur une feuille de bananier ; les tambours enseignes du roi ne sont jamais déposés à même le sol, mais se trouvent étendus et transportés dans des hamacs en joncs tressés. Les *bami*, enfin, n'étaient pas enterrés, mais leur cadavre, après avoir subi les fumigations momificatrices, demeurait étendu sur une table de clayonnage qui leur évitait le contact de la terre.

Des charmes tels le collier en fer *umudende* et le bracelet *impotore* en fer et en cuivre, ne pouvaient jamais être déposés à terre. Cette prescription demeurait d'application après la mort des titulaires : le collier ayant appartenu au mwami KIGELI II NYAMUHESHERA était suspendu à un arbre. Il en était de même de celui de KIGELI III NDABARASA ; comme il était tombé à terre sous KIGELI IV RWABUGILI, les gardiens du bosquet vinrent annoncer l'événement à la cour ; l'inquiétude et la consternation du mwami et de ses courtisans ne connurent plus de bornes : après consultation divinatoire, deux compagnies militaires *Uburunga* et *Inkongi*, furent constituées dans le but de le ramasser et de le replacer sur une branche plus ferme ⁽¹⁾.

L'endroit où toute une famille mourut ne sera plus jamais habité : la hutte tombera d'elle-même en ruine après la mort du dernier survivant et les végétaux dont était constitué l'enclos : *imiyenzi*, *imiko*, *imiseke*, *imivumu*, etc., continueront à pousser indéfiniment. Le lieu ainsi abandonné s'intitule *itongo* ⁽²⁾, il est hanté par les esprits des morts, mais ceux-ci ne troubleraient pas les champs environnants. L'indigène n'hésite jamais à

⁽¹⁾ Abbé KAGAME, Code des institutions politiques du Ruanda (Bruxelles, 1952, p. 76).

⁽²⁾ C'est sous ce même vocable que les Zoulous de l'Afrique du Sud désignent les esprits des ancêtres défunts.

abandonner un endroit où se produisent trop de décès anormaux, car il a horreur des lieux maudits ; ce sont parfois des collines entières, sinon des régions, qui sont abandonnées de la sorte.

Forcé de quitter son champ, le Murundi ne manquera pas de l'ensorceler afin que son successeur n'y récolte rien.

On peut ensorceler le champ en y édifiant une ébauche d'abri (*indaro*) consacré aux esprits, en y déposant une poignée de cendres du foyer, une pierre à aiguiser, etc. Il ne s'agit pas ici d'un simple épouvantail, car le maraudeur qui s'y risquerait serait ou bien immédiatement pris, ou bien ne tarderait pas à mourir des suites d'une affection grave.

Aussi devons-nous nous attendre à ce que l'indigène qui désire occuper une parcelle de terre pour son usage personnel et plus spécialement pour y édifier son habitation, s'entoure de méticuleuses précautions d'ordre mystico-magique. En tout premier lieu, il convient pour lui de savoir si l'emplacement envisagé ne lui réservera pas dans l'avenir des influences telluriques néfastes ; à cette fin, il recourra à la divination ⁽¹⁾.

Mais au Ruanda existe une autre prescription consistant à avoir recours, préalablement à toute installation, à un *umuse*, parrain mystique du groupe totémique, représentant d'un des premiers groupements Bahutu, *Basinga*, *Bagesera* et *Bazigaba* spécialement, qui occupèrent le pays. L'*umuse* n'est jamais un parent direct ou indirect d'un individu déterminé, mais un représentant d'un groupement antérieur. Le rôle de l'*umuse* consiste à servir d'intercesseur mystique entre les esprits

⁽¹⁾ Cf. La divination, p. 247. On interrogeait également les entrailles des poussins et des taurillons. Avant d'édifier une résidence, le mwami lui-même était soumis à cette règle inexorable. Certaines parties du taurillon bénéfique étaient enterrées aux pieds de l'entrée de l'enclos, l'arbre qui poussait à cet endroit prenait le nom d'IMANA : on ne pouvait le couper.

des morts de son groupe et les membres des familles immigrées ; son rôle consiste également à remplacer le père de famille dans certaines circonstances déterminées ; à cet égard, on peut le comparer au parrain *lato sensu*. Les groupes totémiques bahutu qui fournissent les parrains sont dénommés *abanyabutaka* (litt. les gens du terroir, s.-e. les occupants du pays) ou *abasangwabutaka* (ceux qui ont été trouvés sur le sol). Les *Bazigaba* donnent les parrains aux *Banyiginya* et aux *Bega* ; les *Basinga* les fournissent aux *Basita* ; les *Bagesera* deviennent les parrains de tous les autres groupements à l'intérieur du Ruanda. En témoignage de réciprocité, *Banyiginya* et *Bega* fournissent des parrains aux *Bazigaba*. Les *base* jouissent de la plus parfaite considération auprès des clans qu'ils patronnent. Les membres de ceux-ci n'oseraient les interpeller par leur nom ; ce serait leur manquer gravement de respect.

S'ils viennent à passer près d'une hutte en construction, ils auront droit à boire la bière réservée aux constructeurs, car « *Bazigaba baratanga ikibanza* : ce sont les *Bazigaba* qui fournissent le terrain, *n'abase* : ce sont les parrains ». Préalablement à toute occupation, le *muse* viendra passer la nuit sur l'endroit envisagé ; il amène avec lui l'*inganzo*, gaine de glaise dans laquelle est enserrée la dépouille du poussin d'aruspicine favorable. L'*umuse* se recueille et prie les esprits des ancêtres défunts de se montrer favorables au nouvel occupant. Celui qui s'abstiendrait de prendre ces précautions d'ordre mystique s'exposerait, sur le sol envisagé, devenu automatiquement maléfique par le courroux des esprits *Bazigaba*, *Bagesera* ou *Basinga*, à être accablé des pires malheurs : maladies, mort, stérilité, dégénérescence du bétail et stérilité du terrain. Mais ces dangers seraient écartés si une bergeronnette venait à se poser sur la hutte nouvellement construite sans observance du rituel mystique ; en effet, la bergeronnette est le totem des

Bagesera ; elle répond donc pour le groupe totémique entier, et sa présence traduit l'approbation du monde occulte. Dans ce déploiement d'un rituel mystique pour se préserver contre l'influence tellurique néfaste, nous rejoignons, en fait, la crainte qui s'attache à l'esprit des morts.

9. Le pseudo-malheur (*ishyano*).

Il s'agit d'événements survenant d'une manière fortuite, aussi imprévue qu'inattendue et créant un pseudo-malheur plongeant les personnes qui en sont l'objet dans un état d'impureté et de danger tant pour elles-mêmes que pour la société, à cause du risque de contagion. Ces personnes, afin de revenir à un état normal et à des relations normales, doivent faire appel aux magiciens exorciseurs *abahanyi*, leur confesser le pseudo-malheur dont elles sont chargées et subir les rites de purification, notamment en absorbant la liqueur purificatrice *isubyo*.

Constituent un *ishyano* :

La grue huppée qui vient se poser sur une hutte ⁽¹⁾ ;

La bergeronnette que l'on tuerait, même par inadvertance ⁽¹⁾ ;

L'oiseau *inzababa* se posant sur une hutte ;

La chèvre ou le chien grimpant sur une hutte ;

Le fait pour la chèvre de s'asseoir sur son séant, ou pour le chien d'occuper le siège du maître de céans ; ce dernier cas constituerait un présage de mort certaine ;

Le fait que des fourmis rouges *inzukira* envahissent un pot de lait ; il faut alors renverser celui-ci en des endroits respectés : *uruhimbi* (partie arrière de l'intérieur de la hutte) ou *igicaniro* (foyer central du kraal, allumé à l'intention du gros bétail) ;

(1) Cf. Le totémisme, p. 99.

L'animal sauvage venant mourir dans l'enclos ;

Le lait subitement coagulé après la traite annonce le décès prochain du pasteur ; on le fait boire par la vache dont il provient ;

Le lait présentant un aspect rougeâtre ;

Le beurre frais trouvé le matin par terre dans l'enclos, sans connaître l'auteur du dépôt. Il faut le laisser fondre sur place, faire appel à l'exorciseur et enfin effectuer des sacrifices aux mânes des ancêtres féminins de la famille ;

Le fait de placer sur le lit la chaise du chef de famille ;

Le fait qu'un bébé présente des dents poussant en même temps aux deux mâchoires ;

La perdrix qui s'introduit dans l'enclos ;

Le mari qui tombe à l'intérieur de l'enclos ;

Le sang qui tombe dans le lait ;

Le pigeon *inturuguru* qui entre dans la hutte ;

Le héron blanc *inyange* qui vient se poser dans l'enclos ;

L'arc qui se brise ;

Le fait pour un voyageur de heurter un obstacle du pied gauche ou de rencontrer le rat *umushushwe* ; s'il veut éviter le malheur ainsi annoncé, qu'il retourne immédiatement chez lui ;

Si un régime de bananes commence à mûrir par le bas, c'est qu'une menace grave de mort pèse sur son propriétaire ;

L'enfant conçu pendant une période de deuil. Il doit être laissé à l'abandon dans un lieu désert, immédiatement après sa naissance ;

L'enfant monstre devait être tué, car l'élever eût condamné ses parents à la mort sinon à l'eczéma *amahumane*. Il en était de même de l'enfant hermaphrodite. Ces enfants sont intitulés *imiziro* : interdits ;

La mort qui a frappé un parent, un voisin ou un chien.

10. Le tabou (*Umuziro*).

Tabou est un mot polynésien dont la traduction présente certaines difficultés. Il était encore familier aux anciens Romains, leur *sacer* étant identique au tabou des Polynésiens. D'après l'anthropologiste W. THOMAS, tabou comprend dans sa désignation :

- a) Le caractère sacré ou impur de certaines personnes ou de certaines choses ;
- b) Le mode de limitation qui découle de ce caractère ;
- c) Les conséquences sacrées ou impures qui résultent de la violation de cette interdiction.

Envisagé à un point de vue plus vaste, le tabou présente plusieurs variétés :

- a) Un tabou naturel ou direct qui est le produit d'une force mystérieuse (*mana*) attachée à une personne ou à une chose ;
- b) Un tabou transmis ou indirect émanant de la même force mais qui est acquis ou emprunté à un prêtre, à un chef ;
- c) Un tabou intermédiaire entre les deux premiers, se composant des deux facteurs précédents. Comme, par exemple, dans l'approbation d'une femme par un homme. Le mot tabou est encore appliqué à d'autres limitations rituelles, mais on ne devrait pas considérer comme tabou ce qui peut être rangé plutôt parmi les prohibitions religieuses ⁽¹⁾. Pour FREUD, tabou présente deux significations opposées : d'un côté, celle de sacré, de consacré ; de l'autre, celle d'inquiétant, de dangereux, d'interdit, d'impur ⁽²⁾.

⁽¹⁾ N. W. THOMAS, Article sur le tabou, dans « *Encyclopedia Britannica* » ; FREUD, Totem et Tabou (Payot, Paris, 1951, p. 33).

⁽²⁾ FREUD, *op. cit.*, p. 32.

Pour WEBSTER, professeur d'anthropologie sociale à l'Université de Nebraska, le tabou peut être défini comme la conception du danger mystique que présente un objet particulier et dont résultent des contraintes et des restrictions, centrées non pas sur ce qui est prohibé, mais sur le fait même de la prohibition. C'est donc la peur qui se trouve systématisée en tabou. La peur parcourt toute la gamme des réactions émotionnelles, depuis la crainte pieuse jusqu'à la terreur ; de la sorte, ce qui mystiquement comporte un danger peut être frappé de prohibition, comme provoquant tantôt un sentiment d'aversion ou d'horreur, tantôt du respect et même de la vénération. On peut donc dire que la conception du tabou est souvent ambivalente, mais en soulignant, fait important, qu'au moins chez les peuples primitifs, l'attitude de l'aversion est beaucoup plus prononcée que celle de l'attraction ⁽¹⁾.

Au Ruanda-Urundi, le tabou s'intitule *umuziro* ou *ikirazira*, de *kuzira* : interdire, empêcher. On l'appelle parfois *ishyano*, malheur, mais ce mot désigne plutôt l'état néfaste dans lequel se trouvent ceux qui ont transgressé un tabou, volontairement ou involontairement. Le tabou au Ruanda-Urundi concerne non seulement certains objets dangereux d'une manière occulte, mais encore des attitudes, des comportements, des états, des paroles et des gestes interdits, car ils pourraient avoir un effet nocif sur leur auteur qui, par une sorte d'automatisme, deviendrait malade ou stérile, contracterait l'eczéma *amahumane*, risquerait de mourir ; à moins que ce soit l'objet du geste, de l'état ou de la parole qui subisse les conséquences occultes dommageables.

Si, au Ruanda-Urundi, quelques interdictions furent prescrites par les *bami* et par les magiciens, celles-ci apparaissent plutôt temporaires ; par contre, la majorité des tabous existent de façon immémoriale et sont

(1) WEBSTER, Le tabou (Payot, Paris, 1952, pp. 26-27).

toujours scrupuleusement observés. Certaines interdictions revêtent un caractère moral indéniable, d'autres un aspect social, un but hygiénique ou un dessein juridique absolument louables. Nous ne nous attacherons, dans le corps de la présente étude, qu'à ceux des tabous auxquels s'allie une crainte purement imaginaire au sujet des conséquences néfastes de leur transgression. Le tabou procède de la crainte des dangers et plus spécialement de la mort. En fait, le tabou est donc une interdiction observée en vue d'éviter magiquement les accidents, la maladie et notamment l'eczéma *amahumane*, la stérilité, la malchance, la mort, la dégénérescence du bétail, la diminution des récoltes. On est convaincu que faute d'observer les interdictions de dire, de voir et de faire, l'on connaîtrait ces divers malheurs par l'application d'un automatisme implacable.

L'indigène se révèle absolument incapable de nous donner la raison d'être de ses tabous : il les observe scrupuleusement, parce que ses ancêtres les ont toujours respectés et que ses contemporains les prennent également en considération.

Il existe au Ruanda-Urundi des milliers de tabous, leur nombre est quasi infini, car ils répondent, pour la majorité, à des truismes, à des prémisses de syllogismes implicites se greffant sur les conceptions propres à la magie, conceptions admises une fois pour toutes et sur lesquelles personne ne transige ni ne doute. Mais une partie importante des tabous échappe à toute interprétation. Voici ceux que signale le R. P. PAGÈS. Un mari, pour battre sa femme, ne doit pas se servir de la spatule de cuisine *umwuko* : il courrait le danger d'y perdre la vie. L'inobservance de la plupart des coutumes qui sont de règle lors de la célébration du mariage expose les parents des deux conjoints à la maladie ou à la mort. Une femme qui a ses règles ne doit pas s'aventurer dans la hutte où se trouve un nouveau-né, sinon elle

lui ferait contracter la gale *amahumane*. Nul ne peut se reposer sur une peau de mouton sous peine de contracter la gale. Il y a danger de mort à transporter dans la demeure d'autrui la pierre à aiguiser *irkyazo*. Une mère qui n'a enfanté que des garçons ne doit pas donner le sein à la fille d'une autre femme, sinon elle s'exposerait à n'enfanter désormais que des filles. Une femme en grossesse ne doit pas voir un Européen, ni s'exposer à entendre tirer un coup de fusil, sinon l'enfant qui naîtra d'elle en souffrirait. Si le fabricant de vin de banane vient à souffleter quelqu'un pendant qu'il est en train d'écraser ses fruits, il peut courir le risque de contracter l'eczéma *amahumane*. La femme occupée à pétrir le pain de sorgho doit garder le silence ; un chien ou une poule viendraient-ils à souiller le sol de la hutte, il lui est interdit de quitter son travail pour nettoyer la place sous peine de voir diminuer le pain. Une femme qui vient de mettre au monde un enfant doit veiller à ne pas laisser se perdre le cordon ombilical du nouveau-né ; s'il y avait de la nourriture dans la hutte au moment de l'enfantement, il n'est pas permis à la mère d'y toucher : elle payerait la violation de ce tabou par la gale *amahumane*. Le père du bébé dont les dents n'ont pas encore poussé ne peut prendre une nouvelle épouse sans faire courir le risque à l'enfant de contracter la maladie *amahumane*. Une jeune fille ne peut prendre le chemin que suivent les vaches pendant que se déroulent les pourparlers des fiançailles : il faut qu'elle suive un autre sentier, pour ne pas s'exposer à la stérilité ⁽¹⁾.

De son côté, le R. P. DUFAYS signale les cas suivants. Durant toute sa grossesse, la femme s'interdira absolument de venir s'asseoir sur le seuil de la porte. Elle ne regardera pas une chose insolite de peur que son enfant contracte une ressemblance anormale avec l'objet

(1) R. P. PAGÈS, Un royaume hamite au centre de l'Afrique (I. R. C. B., Bruxelles, 1933, p. 411 et suivantes).

interdit ; au moins devra-t-elle en ce cas être dissimulée pour que personne ne la voie ; elle aura soin encore de garder les lèvres bien closes et, pour plus de précaution, de mettre la main sur la bouche. L'interdiction de prononcer son nom est sanctionnée chez les jeunes filles par le risque de ne plus grandir. On ne peut enjamber ou marcher sur des cheveux coupés, cela provoquerait des maux de tête à leur ancien propriétaire. Un enfant ne peut pas rire du lézard : il risquerait de perdre les dents, *abana ntibaseka umuserebeba* ⁽¹⁾.

Le R. P. ZUURE mentionne pour l'Urundi : manger de la poule, de la chèvre, du cochon, de la viande de chasse, des œufs, causerait la gale *amahumane*. Il est interdit de faire bouillir le lait, car les vaches n'en donneraient plus. Il est interdit de jeter des poux dans le foyer : la foudre tomberait sur la hutte. Il est interdit d'enlever ses anneaux (bracelets, etc.) la nuit : on ressemblerait à un mort (s.-e. on risquerait de mourir) ⁽²⁾.

SANDRART rapporta, entre autres, les cas suivants ⁽³⁾. Lors de ses règles, la femme doit s'abstenir de consommer du lait sous peine de tarir la vache dont il provient, à moins que cette vache ne crève après avoir donné du sang au lieu de lait. Elle doit également s'abstenir de pénétrer dans la hutte où repose un nouveau-né, car celui-ci contracterait une maladie de la peau. Le fil de cuivre et les petites perles *isheshe* constituent d'excellents préventifs pour l'enfant ; ce sont des talismans qu'on lui met au cou ou en ceinture autour des reins. La femme ne peut ni siffler ni imiter le chant du coq : en cas d'agression, son mari courrait de grands dangers. Le jour de l'apparition de la première dent chez le jeune nourrisson, la femme doit obligatoirement coucher, manger, boire et fumer seule avec son époux ; si elle transgressait cette

(1) R. P. DUFAYS, *op. cit.*, p. 48, 66, 79, 91.

(2) R. P. ZUURE, *op. cit.*, page 150 et sq.

(3) SANDRART, Cours de droit coutumier (Astrida, 1939, p. 76 sq.).

défense, elle courrait le risque de ne plus enfanter et de voir son enfant tomber malade. La femme qui jusqu'alors n'enfanta que des garçons doit éviter d'allaiter un enfant de sexe féminin, car elle risquerait fort de ne plus donner le jour qu'à des filles. La femme ne peut passer au-dessus de la lance ou de l'arc de son époux, car elle provoquerait par ce geste une rupture de la magie sympathique qui anime ces armes et mettrait ainsi leur propriétaire en danger. Elle ne peut, comme le mari d'ailleurs, enjamber la peau qui sert à porter l'enfant ; ce dernier en mourrait. La femme ne peut goûter aux prémices de la récolte de sorgho avant que son mari en ait consommées ; immédiatement après ce geste, celui-ci doit avoir un commerce sexuel avec son épouse ; l'omission de ces précautions provoquerait la diminution brutale du sorgho récolté. Une femme ne peut s'asseoir par terre ou sur un siège entre les deux poteaux d'entrée du kraal : ce serait exposer son mari au danger et même à la mort. De même, elle ne peut enlever les piliers qui soutiennent la hutte ni les brûler, car elle exposerait son mari à la mort. La femme ne peut en aucun cas puiser de l'eau pour remplir les abreuvoirs du bétail : son mari pourrait en mourir ; elle ne peut traverser un troupeau de bétail : les bêtes en crèveraient. De la vache, la femme ne peut consommer le pis sous peine de n'avoir jamais de lait elle-même quand elle deviendra mère. Du taureau, elle doit strictement s'abstenir de consommer les organes sexuels, car ce serait de l'androphagie ; même défense en ce qui concerne le cœur et le pancréas, car son mari sombrerait bientôt dans le crétinisme et il cesserait de procréer. Défense à la femme de passer par-dessus son époux pour se mettre au lit : il en deviendrait gâteux. La bière fabriquée par la femme avec les prémices peut être goûtée en premier lieu par elle, en l'absence de son époux ; mais si jamais elle a des rapports à ce moment, son mari le saura, car il en mourra. Chez les Batwa chasseurs, la femme en-

ceinte doit soigneusement s'abstenir de circuler ou de trop parler lorsque son mari est à la chasse à l'éléphant ou au buffle ; si elle transgressait cette défense, le chasseur risquerait fort de ne jamais revenir vivant.

De notre côté, parmi les centaines de tabous que nous avons recueillis au Ruanda, extrayons les suivants qui, selon la croyance populaire, sont formellement sanctionnés de peines immanentes et graves en cas d'inobservance. Depuis le jour du décès de sa femme jusqu'à celui de la fin du deuil, il est interdit au veuf d'avoir des relations sexuelles, faute de quoi lui et ses enfants seraient atteints de gale *amahumane*. Un garçon ne pouvait approcher le mille-pattes de crainte que son organe génital soit touché par cet insecte et ne devienne définitivement stérile. On ne peut faire la mimique de lancer la pointe en fer intitulée *umuhunda* à un garçon, ce geste pouvant causer sa mort. La mère d'un garçon ne peut se remarier dans un autre clan que celui de son mari, afin que son fils ne meure pas. Il est interdit à une fille d'avoir des rapports sexuels avec son père, son oncle paternel ou maternel, car elle deviendrait couverte d'*amahumane*. Les jeunes gens ne peuvent pareillement commettre d'acte sexuel avec leur mère, leur tante maternelle ou leur nièce : ils contracteraient également l'*amahumane*.

La femme ne peut accompagner son mari à la Cour et, précédemment, à la guerre, car elle provoquerait sa mort. Il est interdit aux femmes de casser la pierre à moudre *urusyo*, volontairement ou involontairement, car la femme qui la briserait et aurait un rapport avec son mari en mourrait ; cette interdiction et la même sanction s'attachent également au bris de la pierre à aiguiser et de la baratte. La femme enceinte ne peut avoir des rapports adultérins, sous peine de s'exposer à avoir un mauvais accouchement au cours duquel elle risquerait de succomber. La femme enceinte dont le mari est

chasseur, ne peut commettre des actes sexuels pendant que son mari est à la chasse : ce serait l'exposer au malheur. Il est interdit à certaines personnes de boire du lait d'une vache de couleur déterminée, car ce serait exposer cette bête au *gusangura*, c'est-à-dire au gonflement du pis, ensuite à ce qu'elle donne du sang au lieu de lait, et enfin à ce qu'elle crève. Il est interdit de manger de la viande de chèvre ou de vache et de boire du lait de vache en même temps : celle-ci en mourrait. Les Batwa chasseurs dont la femme est enceinte ne peuvent pratiquer la chasse à l'éléphant, car celui-ci les tuerait certainement ; par ailleurs, un chasseur dont la femme est enceinte ne peut rien tuer de sa main, car l'enfant qu'il a conçu en mourrait. Il est interdit aux gardiens de bétail de s'approcher du foyer de la hutte pour se réchauffer : ils exposeraient le troupeau à ne vêler que des taurillons. Les gardiens de vaches ne peuvent commettre d'adultère pendant qu'ils sont en service, sinon ils exposeraient le troupeau à la stérilité complète. Les payeurs ne peuvent commettre d'adultère en cours de route, car leur pirogue se retournerait, les noyant. Un payeur ne peut montrer du doigt l'endroit d'où vient le vent habituellement : pour effectuer ce geste, il doit prendre soin de fermer le poing, faute de quoi il ferait surgir des vents contraires qui renverseraient son embarcation ; s'il craint ce vent, il doit franchement regarder dans sa direction ⁽¹⁾. Le payeur ne peut secouer sa pipe au-dessus du lac, car la nicotine qui y tomberait pourrait irriter les mauvais esprits qui le hantent, et ils se vengeraient en renversant sa pirogue. Dans le même

(1) Les magiciens croient que « la polarité des mains réside dans le pouce, et c'est pour cela que, suivant la tradition magique, lorsqu'on se trouve en compagnie suspecte, il faut tenir le pouce replié et caché dans la main en évitant de fixer personne, mais tâcher pourtant de regarder le premier ceux dont nous avons quelque chose à craindre afin d'éviter les projections fluidiques inattendues et les regards fascinateurs » (LÉVI, Dogme et rituel de la haute magie, Niclaus, Paris, 1952, pp. 147-148).

ordre d'idées, le payeur ne peut verser de boissons fermentées dans le lac, car il s'exposerait au même malheur. Les apiculteurs se gardent bien de se raser les cheveux : ce serait faire essaimer leurs abeilles, voire les faire crever. Le couteau et laalebasse dont se servent les apiculteurs pour récolter le miel sont des outils sacrés, et les employer à un autre usage aurait pour résultat de faire crever les abeilles. Il est interdit d'enterrer le corps d'un foudroyé : son cadavre doit rester exposé au sommet d'une haute colline inhabitée : l'enterrer serait le ravir à la foudre qualifiée de Roi d'en-haut : *Umwami wo hejuru*, et celle-ci retournerait sa fureur contre les parents du foudroyé. Il est interdit de prononcer le nom des groupes totémiques porte-malheur *Abitira*, *Abashingo*, *Abasita* ; pour en parler sans danger, il faut avoir bu ou mangé quelque chose depuis le lever du soleil ; il faut également avoir prononcé le nom d'autres groupes totémiques bienfaisants.

Un classement facile des tabous consiste à les grouper selon leur sujet : interdictions relatives aux femmes, aux enfants, aux parents, aux cultivateurs, aux pasteurs, aux chasseurs, aux pêcheurs, etc.

Toutefois un tel classement ne perce pas la raison d'être des tabous ; il se contente simplement de les cataloguer, sans plus d'ambition. Il serait toutefois plus rationnel de tenter un classement des tabous eu égard à nos connaissances des règles régissant la pensée magique de l'indigène.

On croit que le semblable attire ou peut même provoquer un phénomène semblable ; c'est la loi d'analogie qui pousse le primitif à commettre l'erreur de conclure du semblable à l'identique. Les ganglions de l'adénite sont plus ou moins sphériques ; en conséquence, il y a interdiction de boire du lait et de manger en même temps des pois, des arachides ou des pommes de terre : la vache dont provient le lait pourrait crever. Interdiction est faite à la femme qui allaite de traverser un champ de

pois. La femme ne peut jamais manger de la viande de chèvre : elle risquerait d'attraper de la barbe au menton, se masculiniserait de la sorte et devrait divorcer.

Les flûtes *intomvu* sont naturellement vides de toute matière à l'intérieur ; en conséquence, la femme ne peut siffler, sinon elle deviendrait stérile.

On admet que le regard peut être conducteur de mauvaises intentions et qu'il comporte, en potentiel, un pouvoir de destruction. Dès lors s'ensuivent toutes les interdictions où l'on admet le rôle maléfique du mauvais œil : on ne peut voir traire les vaches du mwami, ni regarder les pots à lait qui ne pourront d'ailleurs jamais être exposés au grand jour ; de même il sera interdit de voir des personnes manger, ou, ce qui aboutit au même, de manger en public, etc.

A certains moments de sa vie, la femme perd du sang ; or la perte de sang peut signifier la mort ; et comme la mort est assimilée à un état contagieux, la femme sera considérée à ces moments comme un être dangereux (impur ne constituerait qu'un euphémisme) ; en conséquence, son approche, sa vue, son contact, certains gestes seront interdits. Dans cet ordre d'idées, elle ne peut apparaître en public immédiatement après son mariage, après un accouchement ; des rites de réclusion et de purification lui seront imposés. D'où également l'interdiction qui pèse sur elle de traire le bétail : la vache donnerait du sang. Interdiction encore pour elle de regarder un jeune enfant au sein, de manger du miel, car les abeilles en mourraient, etc...

Comme nous l'avons déjà dit, la mort est considérée comme un état éminemment contagieux ; or le rôle de la femme est de procréer, aussi faut-il la tenir écartée de toutes les activités touchant à la mort. Il sera interdit à la femme de chasser, de pêcher, d'abattre du bétail, de la volaille, d'abattre des arbres, d'aller à la guerre, de participer à l'exercice du droit de vengeance, de fabri-

quer et de porter des armes, de manger de la vache tuée au cours d'un accident ou d'une vache brûlée dans une hutte.

On croit que la partie vaut pour le tout et que, même détachée, elle continue à vivre de la même vie que le tout ; en portant atteinte à la partie, on pourrait mettre en péril le tout, d'où l'interdiction de laisser traîner cheveux, ongles, bâtons et parfois même les excréments, notamment ceux du nouveau-né.

Le nom vaut la personne ; le prononcer est avoir prise sur elle : ce serait un moyen certain pour l'envoûter ; en conséquence il est interdit de faire connaître son véritable nom. Prononcer le nom d'un défunt est également interdit, car ce serait le ressusciter en quelque sorte, et comme il ne peut être que fâché de son état, irascible et avide de vengeance, ce serait en énonçant son nom, provoquer l'apparition d'un danger imminent.

Les croyances à la toute-puissance de l'idée d'une part, à la parole et au geste qui l'expriment d'autre part, entraînent à leur tour d'innombrables interdictions de dire et de faire, notamment de penser et de dire du mal de son prochain, car ce serait l'envoûter.

La croyance à la rémanence de la personnalité, du mal, des vices sur les objets et les personnes qui furent à leur contact ou tout simplement à proximité, engendre une foule considérable d'interdictions dont l'une consistera à ne plus pouvoir manger les aliments dans la hutte du mort, une autre à ne pas pouvoir laisser la lance du crime dans le corps de la victime sinon son âme serait d'autant plus irritée. On s'interdit d'entrer au contact de la fumée provenant de la hutte d'un lépreux, hutte que l'on brûle ; sinon on risquerait de contracter la lèpre. Il est interdit au mwami de s'approcher du tombeau de ses ancêtres, car il pourrait en mourir.

Mais ces raisons d'être des tabous n'agissent pas toujours isolément ; elles coopèrent souvent ensemble

en un inextricable enchevêtrement qui rend si difficile la connaissance des causes probables. Chose curieuse, ce qui est tabou pour l'un ne l'est point pour l'autre. Ainsi, en Urundi plus spécialement, certaines familles déterminées ne peuvent manger de la viande de vache dont la robe est d'une couleur définie. Certains tabous interdisent de poser des actes qui sont censés nuire à des êtres ou des objets déterminés considérés comme éminemment bénéfiques. Le mouton est un animal sacré, c'est un symbole de paix : *Nyirabuhoro*, aussi est-il interdit d'en manger. Les tabous interdisant de tuer et de manger les animaux totems tels la grue huppée, la grenouille, l'ibis, etc. se comprennent aisément, attendu que l'animal totem constitue un représentant valable d'un groupe humain bien défini.

Comment se débarrasse-t-on des effets du tabou ? A titre préventif, on peut absorber de grand matin la purge magique *isubyo* ⁽¹⁾.

Lorsque quelqu'un est atteint par un tabou ou frappé d'un pseudo-malheur *ishyano*, il peut s'en débarrasser en accomplissant des rites de purification ⁽¹⁾.

Une autre méthode consiste à répéter immédiatement la parole ou le geste tabous pour en annuler les effets néfastes ⁽²⁾.

Mais la plupart du temps on va se confesser à l'exorciseur professionnel *umuhanyi* qui se rend immédiatement sur les lieux où il pratique son art sur les choses et les personnes. A celles-ci il ordonnera de boire la purge magique *isubyo* et d'accomplir certains rites qui consistent parfois en l'accomplissement d'une copulation rituelle en signe de revivification ⁽³⁾.

(1) Cf. Chap. II, Facteurs de purification, p. 167.

(2) Cf. Chap. II, L'identique neutralise l'identique, p. 139.

(3) Cf. Chap. IV, *Umuhanzi*, p. 246.

CHAPITRE IV

Magie blanche et sanctions

L'indigène non civilisé ne se contente pas seulement de manœuvres passives telles que le port d'amulettes et les prières propitiatoires aux esprits familiaux ou divinisés ; il croit pouvoir s'attaquer, par des moyens magiques, aux mauvais sorts qui le guettent et à ceux qui sont censés les envoyer, que ces derniers soient morts ou vivants. Aussi toute une série d'individus prétendant posséder des qualités de magiciens conjurateurs se présentent dans la société traditionnelle pour lutter contre les sortilèges et les esprits malins. Leurs services ne sont jamais gratuits et l'occupation européenne, si elle fit diminuer leur nombre, n'eut toutefois pas pour résultat de les supprimer tous.

La détection des maux dont on se sent accablé et des sorciers dont ils proviennent, s'oriente tout naturellement dans une société croyant à la magie, vers l'emploi de moyens magiques fournissant un arsenal considérable à la divination, moyens auxquels les juridictions autochtones avaient régulièrement recours et que les particuliers emploient encore.

L'ordalie, couramment pratiquée naguère par ces juridictions et dont nous avons encore pu constater le recours par des particuliers en 1943, n'est en soi qu'une modalité de divination appliquée au prévenu par la torture réelle ou supposée.

Afin de faire avouer le sorcier présumé qui s'obstinait

à nier sa culpabilité, on recourait à l'application de la torture jusqu'à l'obtention éventuelle d'aveux.

Enfin, comme il se conçoit aisément dans une société convaincue des pouvoirs nuisibles et mortels des sorciers, ceux-ci étaient poursuivis et condamnés par les juridictions coutumières, à moins que l'ensorcelé ou ses parents ne se fussent rendu justice entretemps par le recours à la vendetta sanglante.

1. Moyens magiques de protection.

La crainte de l'ensorcellement rend excessivement soupçonneux les Banyarwanda et les Barundi. La première méthode de défense contre les mauvais sorts consiste dans le port d'amulettes et de talismans dont l'indigène est d'ailleurs pourvu depuis sa naissance jusqu'à sa mort.

Lors de sa naissance, l'enfant sera d'abord soigneusement tenu à l'abri du mauvais œil et on lui donnera un nom qui ne sera connu que de lui-même et de ses parents. On lui attache ensuite au poignet le charme *uruyondo* que sa mère portait durant sa grossesse : « Ce sera sa protection contre l'emprise des mauvais esprits » (1).

Afin de le protéger contre les envoûtements, on lui adaptera des clochettes *inzogera* aux pieds et on lui placera de petits bracelets et des anneaux de pied ; on lui suspendra à la taille un charme *inkondo* se composant d'une multitude de bâtonnets d'une vingtaine de centimètres de longueur, attachés par le haut sur deux rangées ; autour du cou, on lui attachera des colliers de cauris, des pièces de monnaie trouées, des épingles de sûreté, une douille de cartouche, des amulettes et des talismans divers.

Devenu adulte, l'indigène continue à porter bracelets, colliers, anneaux, amulettes, talismans ; il place des

(1) R. P. DUFAYS, *op. cit.*, p. 55.

pointes paradémoniaques sur sa hutte et ses annexes.

Afin de se préserver contre les entreprises des esprits malins, la femme mariée porte, autour du ventre, une ligature de vie, simple corde pourvue d'un charme *uruyondo*. Elle portera également un *ndibu*, fruit bénéfique du bananier sauvage. Future mère, elle suspendra un charme *igiheko* au mollet et s'entourera le ventre d'une ceinture de perles. De son côté, le futur père portera également une ligature de vie autour du corps et enfilera des petits anneaux de fer, *impigi*, à son vêtement.

La femme s'entoure les jambes d'anneaux *ubutega* (de *gutega*, tendre les pièges), elle se met des bracelets et des ceintures; enfin, une fois mère, elle se coiffe de la ligature de vie *urugore*. Contre les mauvais sorts, les indigènes s'enduisent de poudre talismanique *inzaratsi* et, à l'occasion de certaines cérémonies rituelles, ils s'entourent la tête de l'herbe fétide *umwishywa*. Ils ont également recours au port des métaux et des minéraux bénéfiques : fer, cuivre, perles et pierres. Ils emploient l'eau lustrale, recourent aux purifications par l'*isubyo*, à la prise et à la purge magiques ainsi qu'à la coupe des poils. Ils se méfient constamment du mauvais œil et de la louange. En vue de boire une bière qui ne soit pas ensorcelée, ils veillent à ce que leur hôte y goûte le premier; cette règle de politesse s'intitule d'ailleurs *kurogora* : désensorceler. L'indigène évite de laisser se perdre des objets qui furent à son contact; dans cet ordre d'idées, « il est poli de remettre à quelqu'un le » pou ou la puce qu'on prend sur lui, pour qu'il les tue » lui-même » (1).

On place des pièges magiques dans les champs, autour des huttes et l'on tient près de soi la corne bénéfique qui écarte les esprits malins (2). Si ceux-ci se présentent

(1) R. P. ZUURE, *op. cit.*, p. 137.

(2) L'usage des cornes dans ce but semble bien avoir été universel. E. LÉVI signale qu'à Naples, pour se préserver du mauvais sort et de la *jettatura*, il faut porter des cornes sur soi (Dogme de la haute magie, Édition Niclaus, Paris, 1952).

néanmoins de nuit, à la suite de mauvais présages, l'on jettera aussitôt dehors des herbes répandant une fumée nauséabonde de façon à les faire reculer. On place dans les champs une corne qui les préservera contre les incursions des maraudeurs. On recourt à l'emploi de couleurs bénéfiques. Les lances et les bâtons enduits de beurre magique constituent un moyen puissant de protection utilisé par les indigènes convoqués par un Européen. On redouble d'attention dans le port des charmes lors de l'apparition de la maladie. A la mort, on dépose des poils de mouton, gage de paix, et des poils de vache dans la main du cadavre, ainsi que de l'herbe calmante *ishyoza* et parfois des cendres noires. Les jambes du défunt sont ointes de beurre magique ou de bouse de vache.

Mais le port d'amulettes et de talismans n'est pas tout, et l'indigène entoure encore de tout un rituel paradémoniaque les grands événements de sa vie : naissance, naissances gémellaires, mariage, décès, enterrement ; ainsi que ses travaux importants : construction de hutte, culture des champs, chasse, pêche, forge, etc. Dans ce rituel interviennent les gestes, les cris, les danses, les chants et tout l'arsenal des moyens que la bonne magie comporte.

Si malgré ces multiples précautions, la malchance, la maladie et la mort font leur apparition, on recourt aux bons offices des devins, des guérisseurs, et des exorciseurs ; en outre, l'on pratiquera le culte aux ancêtres et aux esprits divinisés : RYANGOMBE alias KIRANGA, BINEGO, MAKASA, MASHYIRA, etc.

L'utilisation des formules talismaniques et des pantacles n'est pas connue au Ruanda-Urundi du fait que les autochtones ignoraient l'écriture, mais il faut s'attendre à les voir apparaître de nos jours. Le recours aux statuettes, vulgairement appelées fétiches, est également inconnu, la sculpture n'étant pas pratiquée dans ce pays.

Les innombrables tabous qui enserrant la vie indigène comme dans un étau, apparaissent, ainsi que nous l'avons vu, comme autant de restrictions que l'on s'impose pour échapper aux mauvais sorts, à la maladie, à la stérilité, à la gale *amahumane* et à la mort.

2. Les magiciens.

A. Le faiseur de pluie. — *Umuwubyi* (Ru.), *Umuwurati* (Ur.).

Le faiseur de pluie est un magicien qui tient une place considérable dans de nombreuses sociétés noires africaines. Il est bon de se rappeler que dans un pays à la fois agricole et pastoral comme le Ruanda-Urundi, la pluie est d'une nécessité vitale absolue ; c'est son absence et son irrégularité qui causèrent tant de famines et de disettes autrefois et l'on a pu dire à juste titre : pas d'eau, pas de vie. Dans cet ordre d'idées, l'*umuwubyi* apparaît comme le magicien le plus indispensable à la vie des groupements ; il occupe une place de premier plan, sinon la toute première. Aussi les faiseurs de pluie sont-ils qualifiés en Urundi de *bahagababa* d'IMANA : les proches de Dieu, *baravubisha* IMANA : ils font donner la pluie par Dieu. Les cadeaux (*amasororo*) affluaient vers eux ; toutefois leur métier était assez aléatoire en ce sens que si la pluie tant attendue ne survenait pas, le peuple courroucé se retournait contre eux et c'est bien souvent la peine de mort qui sanctionnait leur incapacité.

Au Ruanda, les *bami* chefs des paysanneries *bahutu* avaient la réputation de savoir faire la pluie. Le mwami du Ruanda lui-même était considéré comme le premier et le grand faiseur de pluie ; jadis, c'est de lui que le peuple attendait la pluie ; on disait qu'un pays sans

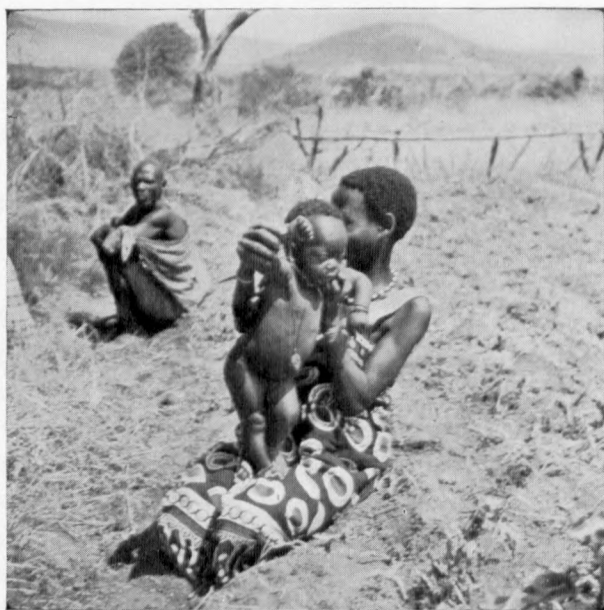


FIG. 29. — Enfant, portant, attaché au poignet, un charme pour le protéger contre la folie.

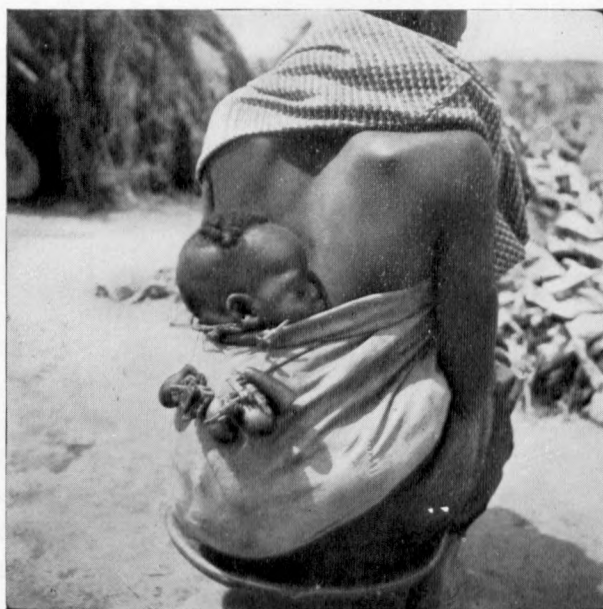


FIG. 30. — Enfant porteur de charmes bénéfiques.



FIG. 31. — Mère portant autour des seins des charmes destinés à favoriser la lactation.

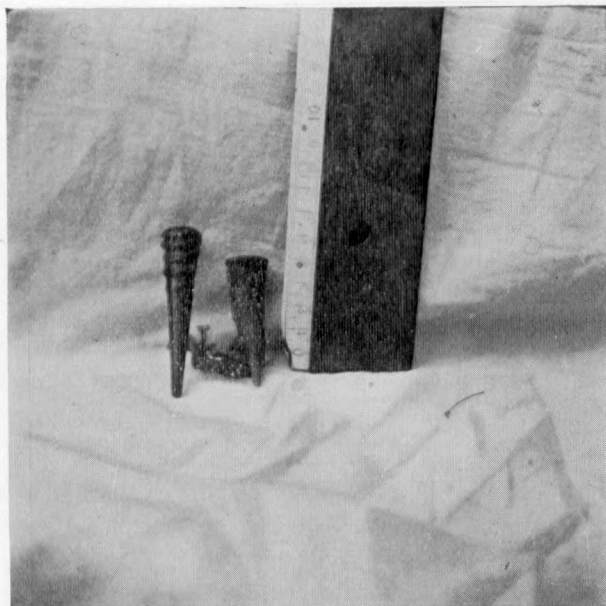


FIG. 32. — Charmes contenant des herbes médicinales et des têtes de serpent, destinés à protéger le porteur contre les morsures des vipères.

mwami devait inévitablement connaître la famine ⁽¹⁾. Il s'agit là plutôt d'un titre honorifique.

Nous envisageons ici plus spécialement le cas des faiseurs de pluie se présentant de prime abord comme magiciens professionnels. On devient le plus souvent faiseur de pluie par héritage paternel. L'une des plus célèbres familles de faiseurs de pluie du Ruanda était celle du mwami NDAGANO régnant sur le Bukunzi (Shangugu). NDAGANO avait élu domicile à plus de 2.000 mètres d'altitude sur l'une des pointes du volcan Cyamutongo constamment battue des vents, de la pluie et des brouillards. Il faisait figure de faiseur de pluie officiel pour tout le Ruanda et, afin d'entourer sa personne de mystère, il ne sortait jamais de chez lui.

On ne cultive pas, lors de l'apparition des premières pluies de la saison, de crainte de l'empêcher de tomber par la suite.

Mais il arrive assez souvent, semble-t-il, que d'initiative, un indigène s'arroge la qualité de faiseur de pluie à moins qu'elle ne lui soit attribuée d'office par le voisinage. Une façon courante de devenir faiseur de pluie consiste à faire un long apprentissage chez un professionnel.

Les instruments du métier sont simples : lance en fer, un bâton avec anneaux de fer, de petits pots, un sifflet au son strident et aigu, une queue de buffle, des cailloux très blancs, et, en Urundi, du bitume provenant du lac Tanganika. Ce bitume s'intitule *inyama y'inkuba* (chair de la foudre) ou *amavyi y'inkuba* (excréments de la foudre).

On croit que le faiseur de pluie dispose de pouvoirs spéciaux sur les nuages ; non seulement il peut faire tomber la pluie, mais également l'arrêter, la détourner, et conjurer la grêle. Le faiseur de pluie qui reçoit

(1) Abbé Al. KAGAME, *Inganji Karinga* (Kabgayi).

des cadeaux de bière, haricots, etc., en jette une partie dans le trou hanté par les mauvais esprits, et ces derniers mangent à satiété et se saoulent ; le magicien en profite pour se battre avec eux ; vainqueur, la pluie tombera en abondance, vaincu il ne pleuvra pas.

Le processus mis en œuvre par le faiseur de pluie consiste en premier lieu à se faire des incisions sur le front : elles regarderont le ciel ; puis sur le bras, pour indiquer son chemin à la pluie, et enfin sur l'œil, mais jamais sur le ventre, car la pluie y entrerait et tuerait le magicien. Celui-ci croit qu'une force d'attraction réside dans ces incisions : si la pluie commence à tomber, il se jette par terre et se cache la tête dans les bras de peur de tuer la pluie par son regard.

En second lieu, le magicien fait appel à la pluie par des incantations et par l'exercice de la magie sympathique. Sa lance est purifiée à l'aide des couleurs blanche et rouge. Il emplit un petit pot et unealebasse d'eau puisée avant le lever du soleil en un endroit où elle ne tarit jamais. Il fait de l'écume en soufflant à l'aide d'un chalumeau dans les récipients, imitant ainsi les nuages qui par la suite se réduisent en eau. Il fait bouillir le bitume et y mélange du miel. Tout en s'accompagnant du bruit de grelots, il danse, psalmodie un chant magique et appelle la pluie ; il tire des sons stridents de son sifflet, crache en l'air et jette le mélange de bitume et de miel dans la direction d'où doit venir la pluie. Si celle-ci tombe en trop grande abondance et risque de compromettre les récoltes en occasionnant leur pourriture sur pied, le magicien s'emploie alors à « tuer » la pluie. A cette fin, au milieu d'imprécations diverses, il jette différents talismans dans sa direction, siffle, et dirige la pointe de sa lance vers les nuages en les adjurant de rebrousser chemin. Pour arrêter la pluie, certains magiciens, mus par une pensée mimétique, se chauffent les bras au feu

tout en priant le soleil d'envoyer ses rayons les plus chauds sur les cultures et de sécher les récoltes. Parfois, il fait un trou dans le sommet de sa hutte d'où s'échappera la fumée du foyer et par où il passe sa lance. On peut encore pointer une lance munie d'un fruit d'*intobo* dans la direction habituelle de la pluie, griller une petite motte de boue dans un tesson de cruche, car cela séchera la pluie, faire un signe de croix sur une pierre meulière *ingasire* à l'aide de terre rouge *inkurwe* et de suie et à cette occasion jeter la veille un brin de papyrus dans la direction de la pluie en disant : « Qu'il fasse beau temps ».

En quelques endroits du Ruanda, on trouve des cruches attire-pluie, enfoncées dans le sol. D'après l'historien KAYIJUKA, l'emploi de ces cruches viendrait du Buha. Par contre, d'après une certaine légende du Ruanda, leur usage remonterait au mwami YUHI-MAZI-MPAKA qui envoya son fils RUSHARA chez le faiseur de pluie NYAMUHAMA WA KIJYA du Bukunzi (Territoire de Shangugu) (ce qui constitue un véritable anachronisme, car KIJYA vécut au temps du mwami KIGERI-NDABARASA et pour le reste, il existe des cruches à pluie bien antérieures à ce dernier mwami). Il en ramena une baratte pleine d'eau de pluie qu'il enfonça en terre à Bweramvura bwa Kinihira. Depuis lors, cette méthode s'appelle *kubyara imvura* : engendrer la pluie, et l'endroit où elle se pratique s'intitule *kw'ivubiro* : où se fait la pluie.

Bien souvent, l'on plante à côté de la cruche des arbustes *imirinzi*, gardiens magiques, se composant d'une érythrine *umuko* et d'un ficus *umuvumu* qui, à cette occasion, prend le nom liturgique d'*umutaba* (qu'il ne soit pas, s.-e. le malheur). Voici d'après KAYIJUKA une liste des cruches attire-pluie qui se trouvaient au Ruanda :

- | | |
|-----------------------------------|--|
| 1. <i>Kamonyi (Rukoma)</i> | 1 cruche du mwami KIGERI-RWABUGIRI |
| 2. <i>Giseke (Busanza-Nyanza)</i> | <i>idem</i> |
| 3. <i>Gasabo (Bwanacyambwe)</i> | { 1 cruche de KIGERI-NDABARASA
1 cruche de KIGERI-RWABUGIRI |
| 4. <i>Rubengera (Bwishaza)</i> | 2 cruches de KIGERI-RWABUGIRI |
| 5. <i>Nyamasheke (Cyasha)</i> | 1 cruche de KIGERI-RWABUGIRI |
| 6. <i>Muyumbo (Buberuka)</i> | <i>idem</i> |
| 7. <i>Gatsibu (Mutara)</i> | <i>idem</i> |
| 8. <i>Zina (Nduga)</i> | 1 cruche de CYILIMA-RUJUGIRA |
| 9. <i>Bweramvura (Kabagali)</i> | 1 cruche de YUHI-MAZIMPAKA |
| 10. <i>Nzaratsi (Nyantango)</i> | 1 cruche de YUHI-GAHIMA |
| 11. <i>Bubanga (Buhoma)</i> | 1 cruche de GIHANGA |
| 12. <i>Gitovu (Mayaga)</i> | 1 cruche de KIGERI-RWABUGIRI |
| 13. <i>Busigi (Rukiga-Byumba)</i> | 1 cruche de MINYARUKO, faiseur de pluie |
| 14. <i>Nyamubembe (Bukunzi)</i> | cruches de NDAGANO, mwami local, faiseur de pluie. |

La confiance des indigènes dans les faiseurs de pluie était ancrée à tel point que, lors de la mort de NDAGANO, le magicien du Bukunzi, le 30 mars 1923, plusieurs sacrifices humains furent accomplis à l'intention d'apaiser son âme tandis que les cultures étaient suspendues en signe de deuil. La région fut alors placée sous occupation militaire qui ne prit fin qu'en septembre 1926. L'*ivubiro* est considéré comme un endroit inviolable : c'est le temple en plein air où le culte est rendu à RYANGOMBE pour invoquer son intercession en faveur de la pluie et où le magicien pratique ses incantations. Un sous-chef chrétien affranchi des coutumes païennes installa son enclos à l'endroit de l'*ivubiro* *lyo kwa* MINYARUKO YA NYAMIKENKE à Busigi ; la fatalité voulut qu'une famine éclatât dans la région voisine du Buganza en 1929-1930 : on l'intitula RWAKAYIHURA, appellation tirée du nom du sous-chef considéré par son sacrilège comme l'auteur de la disette due au manque de pluie.

On trouve à Gasabo (Ruanda) des restes *ibigabiro* d'enclos d'anciens *bami* notamment de KIGERI RWABU-



FIG. 33. — Cruche *Ivubiro*. Juchée au sommet d'une montagne, elle contient toujours de l'eau et est censée d'attirer la pluie. Celle-ci est dédiée à l'esprit du Mwami KIGERI RWABUGIRI, souverain du Ruanda décédé en 1895.

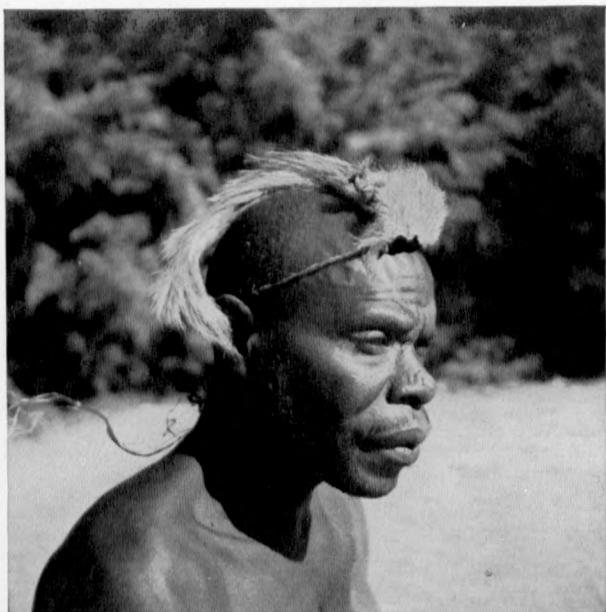


FIG. 34. — DEVIN UMUPFUMU.
Noter la coiffure consistant en une queue de putois.

Photo de l'auteur.

GIRI et de KIGERI NDABARASA. Ces restes sont composés de cactus candélabres *ibiduha* et de dragonniers. La terre appartient à des Bahutu Bazigaba parmi lesquels se recrute de père en fils l'*umwiru* (gardien du secret) qui surveille deux cruches enterrées jusqu'au col et qui sont censées provoquer la chute de pluie grâce à l'eau qu'elles contiennent en permanence, même en saison sèche, eau qui y fut déposée, croit-on, par Dieu IMANA. Ces cruches portent le nom d'*ivubiro* : celles qui provoquent la pluie. La plus ancienne de ces cruches, dite de KIGERI NDABARASA, est plantée au sommet de Gasabo, non loin de l'endroit où résida ce mwami. Elle est enterrée dans le sol jusqu'au col et elle semble excessivement vieille ; elle est noirâtre et toute patinée par le temps. Elle est abritée par des plantes magiques, notamment par un buisson d'*ikiziranyenzi* à fleurs blanches bénéfiques et de ricin (*ikibonobono*). La seconde cruche, dite de KIGERI RWABUGIRI, est une grosse poterie provenant de l'endroit Rushoka près de Nyanza (abreuvoir qui donne de l'eau en abondance aux vaches) ; on prétend qu'on l'y aurait déposée au temps de RWABUGIRI afin de susciter la pluie. L'emplacement de cette seconde cruche était abondamment planté de sansevières antidémoniaques. Dans chacune des cruches se trouvent quelques cailloux de quartz *amasarabgayi* qui sont censés repousser la grêle. En outre s'y trouvaient également un chalu-meau et une petite poterie *urwabya* (de *kubyara* : enfanter) en forme d'organe féminin valant vraisemblablement signe mimétique de fécondité, mais cette poterie a disparu. Les *bami* du nom patronymique de KIGERI ont tout spécialement la réputation de faiseurs de pluie. L'*umwiru*, gardien des cruches à Gasabo, était titulaire d'un tambour que le mwami actuel MUTARA RUDAHIGWA lui a repris et qui fait maintenant partie du trésor royal. Nous avons examiné à Rubengera (Territoire de Kibuye) les deux grandes cruches *intango* (de *gutanga* :

offrir) ou *ivubiro*, enfoncées dans le sol au sein d'un boqueteau sacré composé de rejets de bois de l'enclos où le mwami KIGERI RWABUGIRI tint sa résidence ; elles datent, semble-t-il, de 1880. Toutes deux contiennent de l'eau. Au sein de celles-ci se trouvent des charmes : dans l'une d'elles ont été déposées dix pierres de quartz *amasarabgayi* ; dans la seconde, nous avons trouvé 48 pierres de quartz, une corne magique contenant des ingrédients de nature indéfinissable et fermée par un petit cristal de quartz améthyste pyramidal, et enfin un beau cristal de quartz de forme prismatique hexagonale, parfaitement transparent, haut d'une dizaine de centimètres et épais de deux centimètres. L'une des cruches contenait une poterie *urwabya* qui aurait été enlevée vers 1927 sur l'ordre du mwami YUHI MUSINGA.

Les indigènes précisent que, vers la fin de la saison sèche, en septembre (*tumba*), alors que le ciel commence à se charger de nuages, l'eau des cruches augmente de volume à tel point qu'elle déborde et que c'est ce dernier phénomène qui entraîne la chute des nouvelles pluies. Ces faits corroborent pleinement la thèse développée par l'abbé KAGAME selon laquelle le mwami du Ruanda était considéré comme le premier et le grand faiseur de pluie du pays. En 1931, lors de la déposition et de la relégation du mwami MUSINGA, certains indigènes prétendirent que la pluie cesserait de tomber. Devant ces vases dédiés à des ancêtres défunts des *bami*, on se trouve en présence d'un complexe de rites magico-religieux : d'une part, par mimétisme, on croit pouvoir attirer la pluie, d'autre part, on invoque l'intercession et l'on rend un culte à un précesseur déterminé.

B. *Umuhamagazi.*

Cette appellation dérive de *guhamagara* : appeler, convoquer.

La spécialité de ce magicien consiste à rechercher les

choses volées. Il agit un peu à la manière des radiesthésistes.

Aidé d'un bâton divinatoire, l'*umuhamagazi* semble irrésistiblement entraîné vers l'objet volé et, à la suite de sa découverte, il détermine le voleur dans la plupart des cas. Le R. P. DUFAYS signala que « les plus criantes » injustices sont perpétrées de cette façon contre des « innocents qui n'ont pas les moyens de guider le bâton » et son suiveur dans une autre direction » ⁽¹⁾. Il s'est trouvé néanmoins des Européens pour ajouter foi aux capacités de l'*umuhamagazi* : SIMONS atteste qu'à Nyanza-Lac (Urundi) existait un de ces magiciens dont les investigations furent contrôlées par des Blancs dignes de foi ; il n'en reste pas moins vrai que l'on demeure dans le domaine de la magie, le bâton étant pourvu de quelques amulettes, morceaux de bois creux contenant des mélanges inconnus ⁽²⁾.

C.

Umucunyi.

Umucunyi vient de *gucuna* : préparer, s.-e. des remèdes ou des talismans. Le *mucunyi* est à la fois guérisseur et magicien.

Il fournit aux malades des plantes dont le secret se transmet de père en fils. Il est hors de doute que certains de ses remèdes jouissent d'une valeur réellement efficace ne relevant pas seulement de l'autosuggestion. Bon nombre de nos médicaments tels la quinine ne nous viennent-ils pas de peuplades « primitives » qui les utilisaient couramment ? Mais à côté des simples qu'il ordonne, l'*umucunyi*, en sa qualité de magicien, fabrique des talismans *impigi* portés pour se préserver contre les maladies. Ces talismans consistent en bouts de bois, de fer, de laiton, etc., auxquels l'*umucunyi*, grâce à ses

⁽¹⁾ R. P. DUFAYS, *op. cit.*, p. 32.

⁽²⁾ SIMONS, *op. cit.*, p. 29.

incantations et à son formulaire magique, a consacré une valeur préservatrice ou thérapeutique spéciale. Toutefois l'absorption des remèdes et le port de talismans remis par l'*umucunyi* sont conditionnés par lui à l'observation de tout un rituel composé à la fois de rites d'obligation et de rites d'interdiction. Ce rituel constituera une échappatoire aisée pour le magicien en cas d'échec, car en magie, « la négligence d'une seule de ces cérémonies difficiles et arbitraires en apparence fait avorter tout le succès des grandes œuvres de la science » ⁽¹⁾. L'association de la médecine et de la magie dans les mains d'un même individu ne doit pas nous étonner : dès que l'on croit que la maladie constitue un envoûtement et relève de la magie, il doit en être de même de la cure. Chez un peuple qui croit à la magie noire, le diagnostic se tourne nécessairement vers des causes du même ordre.

D.

Umuhinza ⁽²⁾.

Les anciens *bami*, chefs des paysanneries *bahutu*, possédaient non seulement la réputation d'être des faiseurs de pluie, mais également celle de pouvoir présider aux récoltes. A ce titre, ils portaient le nom d'*abahinza* (de *guhinga* : cultiver). A l'aide de procédés magiques, ils mettaient en fuite les déprédateurs des cultures : singes, phacochères, éléphants, buffles et plus spécialement les insectes : sauterelles, pucerons et chenilles *inkungu*. En récompense de leurs services, leurs administrés leur faisaient périodiquement parvenir des tributs à l'occasion des récoltes.

Mais à côté de l'exercice de la bonne magie, les *bahinza* étaient censés pratiquer la magie noire. Ils pouvaient, croyait-on, envoûter les récoltes (*kuvuma* : maudire,

⁽¹⁾ E. LÉVY, Dogme et rituel de la haute magie (Niclaus, Paris, 1952).

⁽²⁾ Pour plus de détails, voir R. P. PAGÈS, Un royaume hamite au centre de l'Afrique (Bruxelles, 1933, p. 440).

ensorceler ou encore *guter'umwaku* : jeter le mauvais sort). Le R. P. DUFAYS signale que les gens racontent « comment on dessèche à ces malédictions, comment » le bétail périt, les mères pleurent leurs enfants morts et » deviennent stériles et comment des plaies infectes » couvrent la victime de la rancune du *muhinza* ».

E. *Umugangahuzi-Umukingizi.*

Umugangahuzi vient de *kugangahura* : préserver contre la foudre. Le rôle de ce magicien exorciseur fut examiné lors de l'étude consacrée à la foudre ⁽¹⁾.

F. *Umupfumu.*

Umupfumu vient de *gupfumura* : percer (s.-e.l'inconnu).

Le *mupfumu* est un devin, son rôle sera examiné lors de l'étude consacrée à la divination. Ce rôle du *mupfumu* consiste essentiellement à rechercher les sorciers et à détecter la sorcellerie en signalant la cause des malheurs.

G. *Umucumbi.*

Les magiciens *abacumbi* se recrutaient dans le clan des Basinga. Ils occupaient à la cour du mwami du Ruanda la charge de devins et de chasseurs des mânes malfaisants. Dans l'exercice de leur art, ils employaient un balai magique composé de branches d'*umucuro*, *uruheza*, *urubingo*, *igitovu*, *umuzibaziba* et d'*umwisheke* enroulées dans une herbe d'*umucaca* et une autre d'*ishushu* ou *incucu*, balai à l'aide duquel ils expulsaient les mânes malfaisants.

H. *Umushyitsi.*

L'*umushyitsi* (de *gushyika* : disparaître) est un magicien à la fois devin et exorciseur ; il dispose de la faculté d'expulser d'une hutte ou du corps d'un malade, l'esprit

⁽¹⁾ Cf. p. 30.

d'où vient le mal. A cette fin, il fait usage d'un faisceau de plantes magiques et d'une corne avec lesquels il s'empare de l'esprit malfaisant. Les moyens d'action de l'*umushitsi* seront étudiés d'une manière plus approfondie lors de l'examen des différents procédés de divination.

I. *Umuhuzi.*

Le *muhuzi* est un remarquable charlatan, médecin-devin, qui prétend avoir le pouvoir d'enlever les mauvais sorts après les avoir décelés. Il se sert de petites cornes bourrées de poudres magiques. Appelé auprès d'un malade, il lui applique ses cornes en guise de ventouses sur des scarifications d'où, par une habile prestidigitation, il retirera, devant les yeux ébahis des spectateurs, des poils de rat, des plumes d'oiseau, des osselets, des cailloux symbolisant les mauvais esprits qui s'étaient introduits dans le corps du patient.

J. *Umuhanyi.*

C'est l'exorciseur par excellence, il doit exercer son art sur les lieux mêmes du malheur. Le *muhanyi* est un devin qui se donne pour spécialité de déceler les monstruosités *ishyano* (malheurs), terme sous lequel on classe toutes les pratiques entachées d'interdictions et les tabous divers. L'*umuhanyi* prétend en outre disposer de moyens pour éliminer ces *ishyano*. Une foule d'événements provoquent, en effet, des interdits *ishyano* ; ce sont, par exemple, la foudre, un incendie, une grue huppée se posant sur une hutte, la naissance de jumeaux, etc. Les parents qui ont perdu un jeune enfant sont frappés d'un *ishyano* causé par la perte de leur petit mort (*akanapfu*).

Consulté, l'*umuhanyi* prescrira aux parents, dans ce dernier cas, de boire une décoction du breuvage magique

isubyo, en même temps qu'il leur ordonnera d'effectuer un simulacre de relations intimes *kumara ishyano* ou *kulya akanapfu* : en finir avec le mauvais sort, ou manger la mort du petit.

L'*isubyo* est une mixture composée d'eau et du suc de diverses plantes. L'*umuhanyi* en verse d'abord un peu dans sa main gauche et, en rejetant le contenu en arrière, par-dessus son épaule, il s'écrie : *Nalenze akabi* : « J'ai dépassé (s.-e. j'ai éloigné) le malheur ». Ensuite, il s'en verse un peu dans le creux de la main droite en disant : « *Inzira n'ebyili, hali ijya ibgami, n'ijya ku buliri, ntawuyanduriramo* : Il existe deux chemins, l'un va chez le roi, l'autre vers le lit, qu'aucun d'eux ne te porte malheur ». Ensuite, les consultants absorbent l'*isubyo* ; ils redisent les mêmes paroles et refont les mêmes gestes que l'*umuhanyi* ; ces opérations ont pour résultat de les délier du mauvais sort qui s'était abattu sur eux.

3. La divination (*Kuragura*) ⁽¹⁾.

Il convient en tout premier lieu de ne pas confondre la divination avec l'ordalie ni avec le poison d'épreuve. Le but poursuivi par la divination n'est pas constitué par la recherche de la culpabilité d'un prévenu, mais consiste à trouver les causes d'une maladie, d'un état malchanceux, les pièges tendus par les mauvais esprits ou par les sorciers, et enfin à détecter les événements qui se produiront dans un avenir rapproché.

Le mot « devin » se traduit par *umufumu* en kinyarwanda et par *umufumu* en kirundi ; la plupart du temps, il exerce également les fonctions d'exorciseur et de médecin. Il ne faut pas le confondre avec le sorcier

(1) Pour plus de détails, cf. R. P. ARNOUX, *Anthropos*, XII-XIII, 1918 ; R. P. ZUURE, *Croyances et pratiques religieuses des Barundi* (Essorial, Élisabethville, 1929, p. 101 sq.) ; R. P. PAUWELS, *La divination au Ruanda (Kongo-Overzee, Anvers, 1954)*.

envoûteur *umurozi* : traiter un devin-médecin de ce nom serait lui faire la pire injure, son rôle consistant, en effet, à soulager les misères humaines et non point à les provoquer.

En Urundi, le devin porte encore le nom de *mumenyi* : celui qui sait, de *rumenyi* (*idem*), d'*igihizi* : celui qui comprend, de *nyamuragura* : devin, de *sabubemba* : celui qui a du flair.

Les *bakongori* étaient les devins au service du mwami du Ruanda.

Ne devient pas devin n'importe qui. L'exercice de cet art suppose une initiation, et ses représentants seront, en principe, toujours des affiliés à la secte religieuse semi-secrète de RYANGOMBE-KIRANGA. La charge de devin se transmet la plupart du temps de père en fils, de mère en fille. On peut encore y accéder de deux autres manières :

1) Dans un but lucratif, car on s'imagine posséder les aptitudes requises ;

2) Suite au choix prétendu de l'esprit RUBAMBO ou RUBORE présidant la corporation des devins.

De toute façon, il faut s'initier préalablement chez un autre magicien du même acabit.

Le mobilier du devin comporte les instruments nécessaires à son art ; ils varient selon la spécialité qu'il se donne ; on y trouvera un couvre-chef en peau de colobe *intutu*, des peaux de serval *imondo*, de putois *agasa-munyiga*, de taupe *ifuku*, une chaise de stabilité *intebe y'umugumya*, un sac *isaho*, une calebasse à gros col *intenderi*, un grand van *urutaro rw'imisuri*, des courges emplies de graines crépitantes *inyagara*, des grelots *inzogera*, la spatule de ménage *umwuko*, une pièce d'étoffe de ficus *ikiremo cy'imanda*, etc.

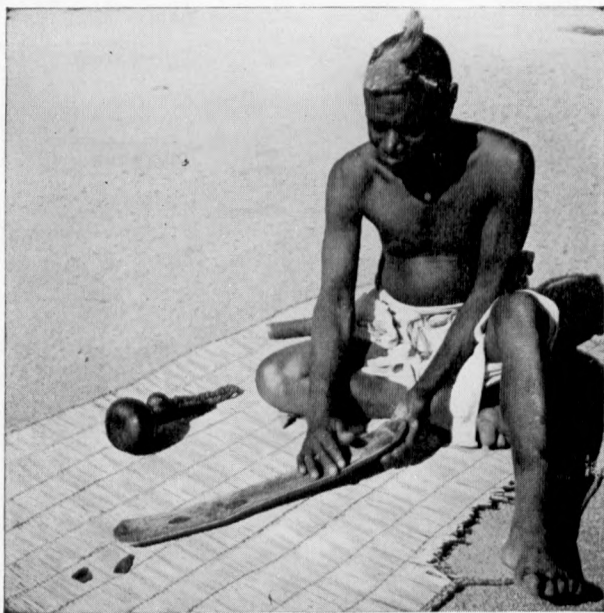


FIG. 35. — DIVINATION PAR LES OSSELETS.

Les sorts seront défavorables, car une partie des osselets s'est échappée de l'auget de divination.

Photo de l'auteur.

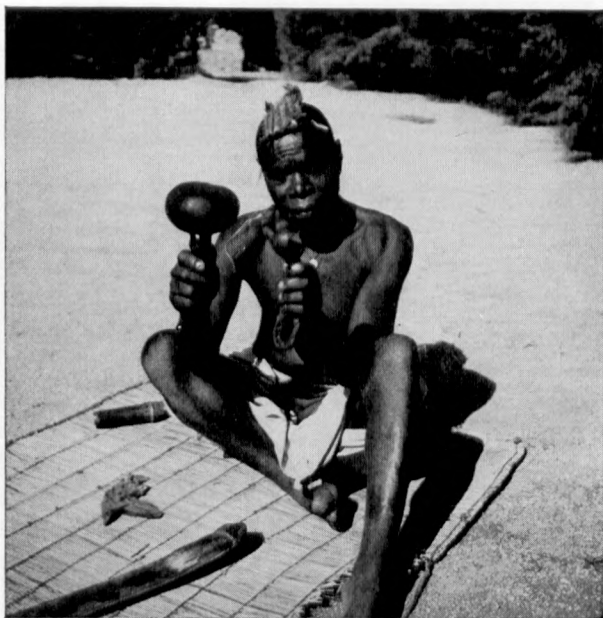


FIG. 36. — DIVINATION.

Le devin séparé du sol par une natte, agite, préalablement à la divination, des charmes « musicaux » ; une courge *ikinyuguri* emplie de graines de canna et un grelot.

Photo de l'auteur.



FIG. 37. — FRUIT ÉPINEUX DU *Datura urwiziringa* SERVANT
À PRATIQUER L'ORDALIE.

Photo de l'auteur.

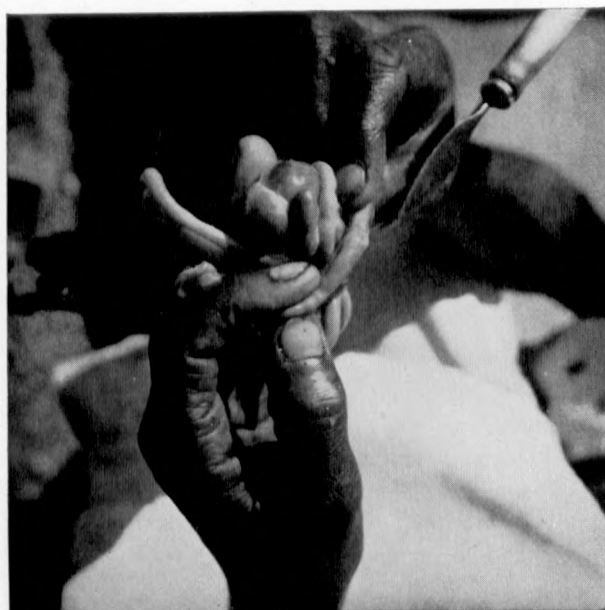


FIG. 38. — ARUSPICINE.

Les augures sont favorables : le devin vient de découvrir, sur le mésentère, le nodule grisâtre *ishyira* (indiqué par le stylet).

Photo de l'auteur.

Les conceptions suivantes présideront aux méthodes de divination :

1) Le devin doit être ou se prétendre initié à l'art qu'il exerce et se trouver hors d'atteinte des mauvais esprits ;

2) Il instrumentera sur des objets ou des animaux purs, sinon mis à l'abri, des mauvais esprits par des purifications ; il en tirera des conclusions quant aux sorts probables selon les aspects qu'ils revêtiront au cours de la séance de divination ;

3) La personnalité du consultant devra être incorporée à ces objets afin qu'ils puissent parler en son nom. A cet effet, on emploiera une substance, et tout spécialement la salive *imbuto*, appartenant au client ; ou à l'objet sur lequel porte la divination, par exemple : de la terre lors du choix d'un emplacement à habiter. Le choix de la salive n'est pas l'effet du hasard, mais le produit d'un raisonnement d'ordre magique : puisqu'elle est au contact des organes de la parole, elle permettra de faire parler les instruments de divination.

Eu égard à la toute puissance de la parole, des prières rituelles devront être prononcées durant l'opération ainsi que l'objet précis de la demande justifiant la séance de divination.

4) La divination a essentiellement pour but de dépister, de dénoncer et de neutraliser les mauvais esprits, en ordre principal les mânes *abazimu*, qui tracassent les êtres vivants ou qui hantent les lieux maudits.

MÉTHODES DE DIVINATION.

A.

Osselets (*kuraguza inzuzi*).

C'est la méthode la plus communément employée.

Matériel : un auget *imbehe*, en bois, long de soixante à quatre-vingts centimètres, large d'une dizaine, et des

osselets en nombre pair. Le choix du bois entrant dans la fabrication de l'auget n'est pas laissé au hasard : il est recueilli sur l'arbre *umuvumu* (ficus dont l'écorce fournit une étoffe rouge) ou sur l'*umuko* (érythrine à fleurs rouges et à épines) ; il faut voir dans ce choix la volonté d'éloigner les mauvais esprits de l'instrument employé. Les osselets sont empruntés à la dépouille d'un taurillon de divination qui se révéla bénéfique ; eu égard à la difficulté de se les procurer, ils sont bien souvent remplacés par des graines de courge ; de toute façon, ce matériel doit être de couleur bénéfique blanche. On emploie également des jetons en fer provenant d'une vieille houe. Une natte sur laquelle le devin instrumentera le séparera ainsi que son matériel, de la terre, refuge des esprits malins ; en Urundi, c'est un grand van *urutaro*, véritable bouclier contre les esprits, qui est employé à cet effet. Des grelots sont attachés aux chevilles du devin qui les agite sans cesse afin de charmer les esprits et de fasciner le consultant.

RITUEL DE LA DIVINATION PAR LES OSSELETS.

a) *Rite du Guharika* : faire le point.

La séance de divination a lieu soit au domicile du devin, soit chez le requérant, tous deux prenant place sur une même natte. Il s'agit de savoir si le consultant est en paix ou s'il a été atteint par un mauvais esprit ; à cette fin, le devin fait déposer de la salive du client sur les osselets. Lançant ceux-ci dans l'auget, il tirera toutes conclusions utiles d'après la position qu'ils prendront.

b) *Rite du Guculika* : preuve de la maladie.

Il s'agit maintenant de rechercher si la personne est malade. Les osselets sont mis en contact avec de la salive du patient. Jetés, les osselets indiqueront s'il y a réellement maladie.

Les augures sont favorables : le devin vient de découvrir, sur la mensûre, la seule graine mâle (indiqué par le stylet).

Photo de l'auteur.

c) *Rite du Atewe n'iki* : diagnostic.

Les osselets doivent, cette fois, indiquer si la maladie est envoyée par un esprit divinisé, par un esprit familial *umuzimu* ou enfin par la volonté d'un être vivant ayant lancé un mauvais sort. Le devin nommera un à un aux osselets les esprits et les individus sur lesquels pèsent les soupçons.

d) *Rite du Kwanamuka* : antidote.

Les osselets jetés à nouveau, décideront, par leur position, s'il convient :

a) De faire un présent ou un sacrifice (*guterekera*) aux mânes de l'ancêtre mécontent ;

b) De pratiquer le culte du *kubandwa* en faveur de la divinité courroucée ;

c) D'exécuter une vengeance sur une personne suspectée de sorcellerie ou tout au moins de mettre en œuvre les moyens propres à annihiler sa volonté maléfique.

B. Graisse d'animal et fleurs sèches : *Kuraguza urugimbu*.*Matériel* :

a) De la graisse de taurillon ou de bélier *amamana*, c'est-à-dire dont les entrailles ont fourni une réponse propice lors d'une séance précédente de divination.

b) Une herbe odoriférante jaune pâle : *ubujuri*.

Couleurs bénéfiques, odeur et présomption favorables sont donc réunies.

Méthode :

Graisse et fleurs sont intimement mélangées, le produit est divisé en un nombre pair de parts *imitavu* : huit à vingt-quatre. L'une des parts, préalablement enduite de salive du consultant, est déposée dans un

Fig. 40. — *Ausencia*.

Séparé du sol par une feuille de bananier, le poucin n'est pas tué brusquement, mais saigné en lui sectionnant l'artère carotide.

Photo de l'auteur.

petit récipient en argile cuite (*igicumbi*). Celui-ci est placé dans un pot sur le foyer de la hutte. Tandis que des paroles rituelles et des demandes sont exprimées, les portions de graisse sont mises à feu les unes après les autres. De la direction que prendra leur flamme seront tirées les conclusions recherchées. Les restes des *imitavu* de bon augure serviront à confectionner des amulettes.

C. Aruspicine par le poussin : *Kuraguza inkoko*.

Ce procédé était spécialement en honneur chez les Batutsi et les Bahutu anoblis occupant un commandement politique. Tout récemment certains chef et sous-chefs y avaient encore recours lorsqu'ils étaient convoqués par l'Administrateur.

Matériel.

Des poussins de trois à quatre jours réquisitionnés chez les Bahutu.

Méthode.

Un peu de salive du consultant mélangée à de l'eau, est introduite dans le bec du poussin. L'aruspice, tout en prononçant des paroles rituelles, dicte à l'oreille de l'animal les souhaits que l'on formule. Le poussin est déposé sur une feuille de bananier et, après l'avoir purifié à l'eau, le devin en pratique l'autopsie. Les entrailles sont à nouveau purifiées à l'eau. L'examen du foie, du cœur, de l'intestin, du gésier, etc. révélera une foule d'événements bénéfiques ou maléfiques ainsi que leurs causes.

A l'aide des entrailles du poussin bénéfique, on confectionne des amulettes *impigi* que le devin impose d'abord au consultant en signe de croix en prononçant des formules bénéfiques ⁽¹⁾.

(1) Cf. aruspicine par le taurillon, p. 255.

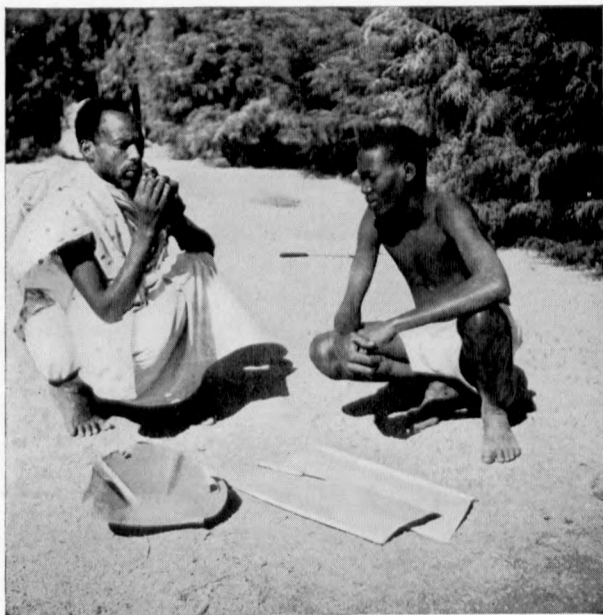


FIG. 39. — ARUSPICINE.

Le devin (à gauche) après avoir introduit de la salive du consultant dans le bec du coquelet, lui dicte les sorts que l'on recherche. Noter à droite le stylet d'autopsie déposé sur une feuille de bananier d'opération, et à gauche, l'eau préparée également dans une feuille de bananier pour le lavage rituel des entrailles du poussin.

Photo de l'auteur.



FIG. 40. — ARUSPICINE.

Séparé du sol par une feuille de bananier, le poussin n'est pas tué brusquement, mais saigné en lui sectionnant l'artère carotide.

Photo de l'auteur.



FIG. 41. — ARUSPICINE.

Encore vivant et maintenu en place par un jeune homme vierge, le poussin de divination est dépouillé avec précaution par le devin.

Photo de l'auteur.

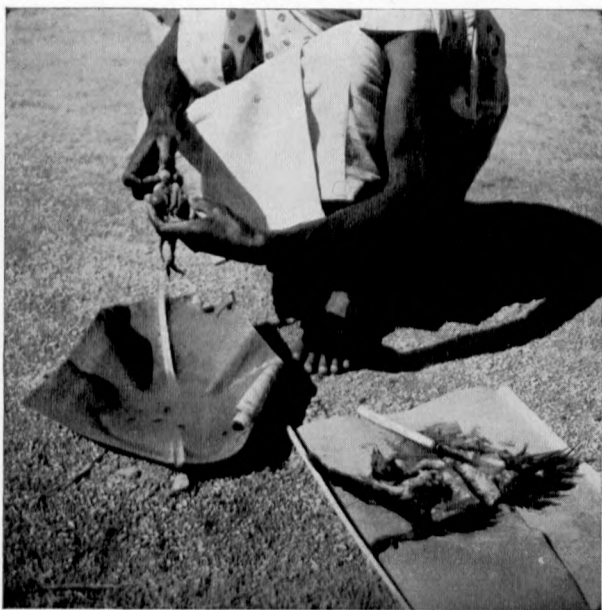


FIG. 42. — ARUSPICINE.

Les entrailles du poussin, au complet, sont rituellement purifiées à l'eau.

Photo de l'auteur.

D. Aruspicine par le bélier (*isekurume*): *Kuraguza amamana*.

Cette méthode était en honneur tout spécialement chez les Batutsi riches occupant des commandements politiques. Ils se procuraient les béliers par des réquisitions ou plus exactement par des prélèvements dont le choix était effectué par des spécialistes *abatora* ⁽¹⁾.

Matériel.

De jeunes béliers, parfaitement sains et sevrés, jamais des brebis.

Méthode.

L'opération a lieu dans la cour arrière (*igikari*) de l'enclos afin de la mettre à l'abri du mauvais œil. L'aruspice verse dans la bouche du bélier un peu de lait contenant de la salive du consultant, tout en énonçant des paroles rituelles et, à voix basse, contre l'oreille de l'animal, les vœux formulés. Comme chez les Israélites, la bête était rituellement mise à mort en lui sectionnant l'artère carotide et en la saignant à fond. L'aruspice pratiquait ensuite l'autopsie et procédait par l'eau à la purification des entrailles. Leur bonne présentation et la présence d'un nodule blanc-grisâtre *ishyira* sur le mésentère constituaient autant de signes favorables aux buts recherchés. Si le bélier était de bon augure, il prenait le nom d'*imana* et était qualifié de *yeze* : favorable, pur, blanc. En pareille occurrence, sa peau ne servait jamais de hamac portatif pour les bébés, mais de parure aux médiums de RYANGOMBE-KIRANGA ; à l'aide de ses entrailles et d'un os *inyundo* de la patte avant droite, l'on confectionnait des amulettes *amamana* qui, peintes en blanc, étaient portées suspendues au cou, après avoir

(1) Par une lettre 2213 en date du 26 décembre 1924, le résident du Ruanda dut rappeler aux Batutsi que la réquisition de béliers et de taurillons *amamana* était interdite ; elle tombe en effet sous les coups du code pénal.

été imposées par le devin en signe de croix au consultant en prononçant des formules rituelles ⁽¹⁾.

Néfastes, *irabuye*, la dépouille du bélier était abandonnée au complet aux Batwa qui la mangaient. De toute façon, seuls les Batwa peuvent manger la viande de mouton, celle-ci étant tabou pour les indigènes de races mututsi et muhutu.

E. Aruspicine par le taurillon (*ikimasa*) : *Kuruguza ikimasa*.

Avec cette opération, on atteint le sommet de la divination au Ruanda ; en effet, elle était réservée exclusivement au mwami. Quiconque l'eût pratiquée dans le pays, aurait commis un crime de lèse-majesté puni de bannissement ou de mort.

Matériel employé.

Des taurillons absolument sains, sans défaut et sevrés.

Méthode employée.

Elle est identique à celle mise en œuvre à propos des béliers de divination. Les aruspices royaux s'intitulaient *abakongori* ou *abagisha*, et les abatteurs *intalindwa* ; ce personnel échappait à la juridiction des chefs pour ne relever que de celle du mwami.

Avant de donner sa salive, le mwami devait rituellement se purifier la bouche à l'aide d'eau ⁽²⁾. Cette salive était préalablement mélangée à un peu de lait, et le mélange était donné à boire au taurillon. La bête n'était pas tuée par jugulation, mais frappée d'un coup de couteau au cercelet. L'autopsie avait lieu à l'écart et les curieux dont on pouvait toujours craindre le mauvais œil, étaient éloignés.

⁽¹⁾ Cf. p. 255.

⁽²⁾ Semblable lavage de bouche existait lors de l'exécution de certains rites chez les Égyptiens et les Babyloniens (Cf. D^r G. CONTENAU, *La Magie chez les Assyriens et les Babyloniens*, Payot, Paris, 1947, p. 171).

Si la bête était de bon augure, sa dépouille était remise dans sa peau et le tout était présenté au mwami qui en prenait un premier contact du bout des doigts. La terre ayant absorbé une partie du sang (car celui-ci était soigneusement recueilli) était déposée dans des paniers ramenés également à l'enclos royal. Le lendemain matin, une nouvelle consultation des entrailles, de confirmation, était effectuée par les aruspices.

Certaines pièces bénéfiques étaient conservées dans une calebasse (*igisabo*) présentée au mwami qui la recevait les mains tendues ; ensuite, elle lui était imposée, en signe de croix, en prononçant les paroles rituelles rimées suivantes :

Au front : *Indahangargwa, ntuhangargwa n'umwanzi n'umurozi* ;

« Invulnérable, ne sois pas atteint ni par l'ennemi ni par le sorcier » ;

A l'épaule gauche : *Akabega, ubegera abakeba* ;

« Épaule, que tes bienfaits rejaillissent jusqu'aux pays environnants (rivaux) » ;

A la poitrine : *Igituza, utura mu Rwanda* ;

Poitrine, demeure (s.-e. pacifiquement) au Ruanda » ;

A l'épaule droite : *Umusumba usumba abanzi* ;

« Être puissant, que tu vainques tes ennemis ».

Les mêmes points étaient ensuite touchés à l'eau lustrale. La calebasse était cernée de l'herbe fétide *umwishywa* pour en éloigner les esprits malins. La tête et les cornes du taurillon ne faisaient qu'accompagner la calebasse ; celle-ci était ensuite remise dans la hutte royale parmi d'autres.

Le sang du taurillon bénéfique était répandu sur les quatre tambours *ingabe* enseignes du mwami : *Karinga*, *Cyimumugizi*, *Kiragutse* et *Mpatsibihugu*. La peau du

taurillon servait de couverture au mwami et à la confection de tambours.

Les os de la patte antérieure droite servaient à la fabrication d'amulettes. La viande du taurillon fournissait la base d'un repas de communion effectué dans l'enclos royal, le mwami se réservant une partie de la poitrine. Un lavage purificateur de bouche prenait place avant et après le festin ; enfin le mwami devait opérer une copulation rituelle avec l'une de ses femmes.

Les os, la terre ensanglantée, les déchets provenant des viscères étaient purifiés par le feu à l'intérieur du kraal ; ensuite, un trou était creusé en dessous des restes calcinés et les cornes y étaient enterrées. Des boutures de ficus *umuvumu* en nombre pair, de deux mètres de hauteur, étaient plantées à l'endroit même ; en grandissant elles ne formaient plus qu'un seul arbre : *imana*, qu'il était interdit de couper.

Mais le plus souvent, il arrivait que les présages présentés par le taurillon fussent néfastes. Dans ce cas, ses abattis étaient abandonnés aux bouchers *intalindwa* et aux Batwa. D'après notre informateur MAZINA, on immolait parfois jusqu'à cinquante taurillons pour n'en trouver qu'un seul favorable.

CIRCONSTANCES JUSTIFIANT LE RECOURS A CETTE ARUSPICINE.

Cette divination avait lieu à n'importe quel moment désigné par le mwami ou par ses devins, et notamment lorsque l'intégrité au royaume était menacée ou que le trône était convoité.

Le R. P. ARNOUX ⁽¹⁾ signala qu'en 1911, les devins de MUSINGA battirent le pays à la recherche de taurillons *amamana*, le Ruanda étant menacé d'usurpation par le

(¹) R. P. ARNOUX, *Anthropos*, T. XIII, 1918, p. 38.

compétiteur NDUNGUTSE. Ce dernier et ses séides ayant été arrêtés par l'Administration allemande, MUSINGA n'en crut pas moins que leur neutralisation était le résultat de la divination par les taurillons.

Cette divination avait encore lieu lorsqu'il s'agissait de trouver un emplacement pour une nouvelle capitale, avant de partir en guerre, ou lorsque la guerre était déclarée au pays. Le commandant en chef *umugaba* s'avancait dans la bataille accompagné de laalebasse contenant les viscères du taurillon bénéfique. Pour vaincre l'ennemi, il suffisait, croyait-on, d'enterrer dans son pays les restes d'un taurillon ou d'un bélier de divination propitiatoire.

F. Planchette : *Kuraguza inkondo*.

Ce moyen est surtout employé par les vieilles femmes.

Matériel.

Une planchette d'érythrine (*umuko*), de quatre centimètres de longueur sur deux de largeur et une écuelle à manger (*imbehe*) contenant de l'eau.

Méthode.

La planchette est mise à flotter après avoir été enduite de salive ; si elle surnage sans difficulté, les sorts seront favorables ; si elle demeure immobile, tombe de l'écuelle ou si de l'écume apparaît au fond de celle-ci, les sorts seront défavorables.

G. Pépins de courge : *Kuraguza inzuzi*.

Matériel.

Une assiette *intara* en herbes tressées, de 25 à 30 centimètres de diamètre, garnie d'éleusine et de kaolin ; six

pépins *inzuzi* de courge et parfois une lamelle d'ivoire *urwasa*.

Méthode.

S'accompagnant de paroles rituelles, le devin jette les pépins et la lamelle d'ivoire au milieu de l'éleusine ; s'ils y demeurent groupés, les sorts seront favorables.

H. Herbe fétide *umwishywa* : *Kuraguza umwishywa*.

Matériel.

Une guirlande d'*umwishywa* et un bâton.

Méthode.

L'*umwishywa* ayant été enduite de salive par le consultant, si elle glisse facilement sur le bâton, les sorts seront favorables.

I. *Umugombe* : *Kuraguza umugombe*.

Matériel.

Du suc d'*umugombe*, une écuelle, un anneau d'écorce de bananier, un bâton.

Méthode.

L'anneau est imbibé du suc de l'*umugombe* et de salive du consultant ; s'il glisse facilement sur le bâton, les sorts seront favorables.

J. Par l'esprit divinisé de Nyabingi : *Kuraguza Nyabingi*.

Se tenant caché et parlant d'une voix de ventriloque, le médium, prêtre ou prêtresse de NYABINGI, répond aux questions du consultant concernant le point de connaître des vérités cachées présentes ou futures.

K. Beurre : *Kuraguza amavuta*.

a) *Pour le choix de l'emplacement d'une construction.*

Une première divination est exécutée à l'aide de l'écuelle et des *inzuzi*, ceux-ci ayant été préalablement mis en contact de la terre extraite de l'emplacement convoité. Ensuite, des boulettes de beurre, en nombre pair, enchâssés sur des bâtonnets *imitozo* sont fichées en terre à la surface du terrain envisagé où elles passeront une nuit d'épreuve ; le lendemain matin, on procède à leur examen :

a) Elles ont toutes été mangées par les fourmis : endroit néfaste ;

b) Aucune n'a été attaquée par ces insectes : endroit maudit ;

c) Une seule est demeurée intacte et debout tandis que les autres furent grignotées : endroit excellent.

b) *Pour une nécessité quelconque.*

De l'eau bouillante est versée sur une chaise à fond concave, et le devin, tout en prononçant des paroles rituelles et des demandes, y dépose des boulettes de beurre en nombre pair. Si elles se réunissent pour former une masse parfaitement continue et blanche, les sorts seront favorables et ce beurre sera recueilli pour servir à confectionner des amulettes *impigi z'amavuta* que l'on portera au cou. Si la masse fondue présente des solutions de discontinuité ou une teinte jaunâtre, les sorts seront défavorables.

L. Divination mentale : *Kuraguza umutwe*.

Ce mode de divination doit être complété par celui des osselets ou de la graisse. Le devin se contente, d'initiative, d'énumérer des présages de pure invention au consultant.

M. Sauterelles : *Kuraguza intondwe*.

Matériel.

Une douzaine de petites sauterelles grises *intondwe*.

Méthode.

Le devin se place à l'abri d'un arbuste *umucucu* ; il prononce des paroles rituelles et énonce les requêtes à l'une des sauterelles. Les sorts seront favorables si la sauterelle se précipite sur les feuilles de *mucucu*, très favorables si elle s'envole des mains du client, défavorables si elle tombe par terre, très défavorables si elle s'abat sur les yeux du consultant.

N. Chevilles de bois : *Kuraguza imibondwa*.

Matériel.

Six ou huit petits bouts de bois pointus de neuf centimètres de longueur et de deux de diamètre, et une peau de mouton.

Méthode.

La peau de mouton est déposée, le poil contre le sol, au milieu de paroles rituelles et de demandes ; le devin y jette les chevilles de bois. Si les pointes occupent toutes une position identique centrifuge ou centripète, les sorts seront favorables ; ils seront défavorables dans le cas contraire.

O. Évocation des mânes des défunts : *Gushika abazimu*.

Méthode.

Le devin *mushitsi*, la tête recouverte d'une peau de lièvre, animal qui par ses terriers hante le domaine des morts, tient en mains un grelot et une courge *ikinyuguli*

bourrée de petites graines qu'il agite en chantant pour charmer les esprits. Il opère dans le coin le plus obscur de la hutte et commence par invoquer l'un des esprits divinisés subordonnés à RYANGOMBE-KIRANGA : GACAMUTWA, RUBAMBO, RUBOBA RWA BINEGO. La divinité invoquée répond à l'appel du devin qui imite le son de sa voix et indique nommément les mauvais esprits familiaux qui hantent l'habitation. Ceux-ci, invoqués à leur tour, exposent leurs raisons et leurs instances grâce à une nouvelle imitation de voix de la part du devin. Ce dernier, pour les amadouer, leur promet tout ce qu'ils demandent. Le devin « enferme » les esprits malfaisants sous sa clochette au fur et à mesure qu'ils se présentent, et il effectue le simulacre de les ligoter à l'intérieur d'un paquet (*rutsiro* : obstacle) constitué de branches et d'herbes vertes : *urubingo* (roseau aux tiges acérées), *igitovu* (chardon épineux) et *uruheza* (épineux à fleurs rouges). Le tout est ensuite jeté dans un endroit désert.

P. Eau : *Kuraguza amazi*.

Le devin souffle à l'aide d'un chalumeau dans un vase contenant de l'eau ; des bouillonnements ainsi produits seront tirées des conjectures concernant les sorts.

Q. Chalumeau (*Kuraguza umuheha*) et bâton de jugement (*Kuraguza intahe*).

Le devin, tenant le chalumeau ou le bâton en main, par son milieu, lui imprime un mouvement de giration d'où des conclusions seront tirées quant aux sorts.

R. Herbes : *Kuraguza imicuro, ivubge*.

Les sorts sont déduits de la direction que prennent les feuilles de ces plantes au repos.

S. Poupée : *Kuraguza Nyabukobwa*.

Ce procédé est en honneur en Urundi.

Matériel.

Une poupée (*umukobwa* : jeune fille) consistant en une calabasse à double renflement pourvue de perles, d'anneaux, de cauris comme en portent les femmes ; des graines, signe de fécondité, sont introduites à l'intérieur.

Méthode.

Le devin, ventriloque, expose à la poupée les cas posés par les consultants et la fait répondre.

T. Sorciers : *Gushika abaroxi-gushika ibinyege*.

Ce mode de divination ne s'opère que de nuit, dans les huttes, tous feux éteints, dans une ambiance de mystère. Au milieu du bruit de ses grelots, le devin fait comparaître l'esprit du sorcier et, l'interrogeant, effectue tous aveux recherchés en son lieu et place.

4. L'ordalie : *Gushora*.

L'ordalie est une véritable forme de torture réelle ou supposée, appliquée à une personne, ou, le plus souvent, à une partie telle que sa salive, qui vaut pour la personne entière. Le présumé sorcier ou la partie de son individu, subissant victorieusement l'épreuve est réputé innocent ; Les devins pratiquant l'ordalie s'intitulent *abashozi* ; ils intervenaient non seulement en matière de droit commun, mais également pour détecter les sorciers.

A. *Datura (urwiziringa).*

Le devin fait boire au patient une bière de banane réchauffée et contenant des graines de *Datura* ; si le patient tombe à terre, c'est qu'il est coupable. Le *Datura* est parfois mélangé au tabac à fumer. C'est l'épreuve la plus courante, et nous en avons encore constaté l'application à Shangugu, en 1943.

B. *Tambour (ingoma).*

De la bouse de vache est déposée sur un tambour et, au-dessus d'elle de l'eau ; le prévenu doit boire celle-ci. Le devin lui déclare : « Que les mânes des ancêtres et de RYANGOMBE demeurent à l'écart, quant à toi, sois soumis à cette épreuve ». S'il est coupable, le patient doit éprouver une colite violente.

C. *Clochette (inzogera).*

Le prévenu doit boire de l'eau dans laquelle on a plongé une clochette. Le devin prononce ces paroles rituelles : « Puisse ce breuvage te donner la mort si tu es coupable ». Le patient répond : « Que j'expire » ; on est convaincu qu'il contracterait une maladie de la peau s'il était coupable ⁽¹⁾.

D. *Paniers (urutete).*

Le présumé sorcier doit s'asseoir sur ce panier à claire-voie et tenir en main un glaive de prêtre de RYANGOMBE ; autour de lui, on fiche des lances en terre, et l'on dépose

(1) Selon les primitifs, si ces décoctions peuvent être mortelles, c'est parce qu'elles sont le véhicule de forces mystiques comme les remèdes qu'ils emploient contre les maladies et dont toute l'efficacité s'explique ainsi. Les Noirs ne conçoivent pas les propriétés positives du poison d'épreuve ; ils ne pensent qu'à sa vertu mystique et immédiate ; c'est une sorte de réactif mystique, et comme tel, infallible. LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, pp. 250-251.

une poignée d'herbe *urushinge* auprès du panier. Le prévenu déclare : « Si je suis coupable, que je devienne la proie des lances ».

E. Serpe chauffée (*umuhoro*).

L'inculpé dépose un peu de salive sur une serpe que l'on chauffe à blanc. Si des plaques noirâtres apparaissent ensuite aux endroits mis au contact de la salive, c'est la preuve irréfutable que le prévenu est coupable.

F. Eau magique (*amazi*).

Dans un vase en terre cuite, le devin dépose une mixture contenant des ingrédients disparates et répugnants : bouse de vache, crottes d'oiseaux, feuilles de ricin et un morceau de fer destiné à renforcer la puissance de ce poison d'épreuve. Deux lances sont plantées en terre afin d'écarter de la cruche les esprits malins. Le prévenu doit boire une partie du breuvage ; s'il le vomit, c'est qu'il est coupable.

G. Poussins (*inkoko*).

Des poussins d'un jour sont remis aux prévenus qui doivent les tenir en mains sans pouvoir les nourrir, conjoncture qui est étroitement surveillée par le devin. Le premier poussin qui meurt indique que son détenteur était coupable. On emploie également le procédé ordinaire de divination par la consultation des entrailles des poussins.

H. Eau bouillante (*amazi ashyushye*).

Les prévenus sont conviés à plonger un bras dans un pot d'eau bouillante, et celui qui s'y brûle est convaincu de culpabilité.

I. Fer rouge (*icuma cy'umuliro*).

Pendant qu'on met le fer à chauffer, le devin donne une mixturé à l'aide de laquelle les prévenus se lavent les mains. Ensuite, il les touche à la langue et aux mains avec le fer rouge ; est déclaré coupable celui d'entre eux qui porte des traces évidentes de brûlure.

5. La torture.

Quand les présomptions acquises semblaient suffisantes au juge et à ses assesseurs, et que le prévenu persistait à nier ce qui leur paraissait être l'évidence, l'arrêt tombait : « *Ni mumukubite* : Que vous le frappez ». Pour lui délier la langue, on lui enfonçait parfois des orties dans la bouche. Le prévenu recevait la peine de la bastonnade ou subissait d'autres tortures jusqu'à l'obtention d'aveux.

Mais il arrivait qu'il persistât à nier, si bien que le juge ordonnait d'arrêter la torture : « *Ni musigeho* : Que vous cessiez ». Dans ce cas, le prévenu était acquitté, à moins que le juge n'ordonnât le recours à la divination ou à l'ordalie.

6. Les sanctions prises à l'égard du sorcier.

Des sanctions pénales étaient appliquées d'une manière courante aux sorciers vrais ou supposés, volontaires ou involontaires.

Quelles étaient les juridictions compétentes pour connaître du crime de sorcellerie ? Toutes : celle des familles, du sous-chef, du chef ou du mwami. Il est évident que, sans attendre la mise en œuvre de ces juridictions toujours lentes, les victimes se rendaient bien souvent jus-

tice elles-mêmes par l'exercice du droit de vengeance consistant dans l'assassinat du présumé coupable, par la lance, le glaive, le poignard, etc., ou par l'incendie nocturne, de sa hutte. L'exercice du droit de vengeance n'était suspendu que moyennant le paiement d'une compensation débattue entre les familles ou sur ordonnance du mwami rendue publique par voie de proclamation. La présomption d'envoûtement était de la compétence des tribunaux surtout s'il y avait eu mort d'homme. La punition prévue en ce cas pour les sorciers était la peine de mort. La simple présomption de sorcellerie valait déjà à l'auteur supposé d'être banni par l'autorité administrative.

Étaient également passibles de sanctions judiciaires ceux qui n'avaient pas observé les tabous : violation de l'interdiction de cultiver et d'avoir des rapports conjugaux durant une période de deuil national, violation de l'interdiction de cultiver tandis qu'un chien était mort sur la colline, etc. En Urundi, la violation de l'interdiction de cultiver le sorgho avant la fête des semailles, était passible de la spoliation complète des biens. La violation de l'interdiction à un homme d'entrer dans la hutte de sa nièce *umwishwa* était punie du bannissement.

1. Faune communément utilisée en magie.

Nom vernaculaire	Traduction	Partie employée	Emploi	Caractéristiques justifiant l'emploi
<i>Agahuza (Ndagala)</i>	Clupéide	Le corps entier	On brûle des clupéides dans les bananeraies afin de les rendre plus productives	La prolificité étonnante du clupéide.
<i>Igiharango</i>	Mangouste à queue blanche	Queue	Posée en pointe sur la tête du prêtre de RYANGOMBE	Loi de la similitude
<i>Igikeri</i>	Crapaud	Peau	Charmes défensifs	Odeur nauséabonde repoussant les mauvais esprits
<i>Ihene</i>	Chèvre	Excréments	Charmes défensifs	Animal répugnant
<i>Imondo</i>	<i>Felis serval</i>	Peau	Vêtement pour prêtre de RYANGOMBE et pour danseurs, etc.	Répugnance
<i>Ingwe</i>	Léopard	Peau	Coiffure pour les initiés au culte de KIRANGA	Animal à griffes (pointes)
<i>Inka</i>	Vache	Beurre Poils Graisse Os Entraîlles	Onction des défunts Déposés dans les mains des morts Divination Osselets de divination Charmes <i>amamana</i> Amulettes Divination	Animal à griffes et dangereux Animal bénéfique au plus haut point. Pureté — couleur Prolificité En provenance des bêtes d'auspice de bon augure

<i>Inka isugi</i>	Vache dont les veaux ne sont pas encore morts	Peau	<i>Idem</i> -couverture pour mwami et tambour	Bête n'ayant pas encore perdu de veau, donc non entachée du principe de mort
<i>Inganji</i> (ou <i>intuku</i>)	Touraco	Plume rouge	Parafoudre	Étymologie : de <i>kuganza</i> : être victorieux Couleur rouge
<i>Inkanga</i>	Pintade	Plume	Plume jetée à l'aide d'une flèche dans les rangs de l'ennemi pour l'ensorceler et annihiler sa résistance	Étymologie : du verbe <i>gukanga</i> faire peur
<i>Inkomo</i>	<i>Colobus</i>	Peau	Coiffure des anciens guerriers	Couleur noire
<i>Intama</i>	Mouton	Peau	Hamac pour enfants, vêtement de prêtre de RYANGOMBE	Animal symbolisant la paix : <i>Nyirabukoro</i>
		Entrailles	Divination, charmes	En provenance des bêtes d'aruspicine de bon augure
		Os	Charmes	
		Poils	Déposés dans la main d'un défunt pour apaiser sa vindicte	
		Graisse	Divination	
		Animal vivant	Jeté sur la hutte où sont nés des jumeaux afin de l'exorciser, ne pouvait plus être ni abattu ni vendu par la suite	
			Gardien magique des troupeaux de vaches	

Faune communément utilisée en magie (suite).

Nom vernaculaire	Traduction	Partie employée	Emploi	Caractéristiques justifiant l'emploi
<i>Intashya</i>	Hirondelle	Cendres	Remède contre les brûlures	Fuit rapidement.
<i>Inzibyi</i>	<i>Hydrootis maculicollis</i> (loutre)	Peau Poils	Charme défensif porté par la future mère	Animal à griffes (pointes).
<i>Inzige</i>	Sauterelles	Corps entier	Divination selon les mouvements	Mouvements imprévisibles pour l'homme.
<i>Inzoka</i>	Serpent	Os	Confection de charmes défensifs	Animal dangereux.
<i>Isake (inkoko)</i>	Coquelet	Entraîles	Aruspicine	
<i>Ishwima</i>	<i>Euphagus africanus</i> (pique-bœufs)	Cendres	Charme défensif rendant son porteur invulnérable aux flèches	Absorbe les tiques des bœufs.
<i>Urukawu</i>	Lièvre	Queue	Portée en pointe sur la tête du prêtre de RYANGOMBE et sur la coiffure des anciens <i>bami</i> pour éloigner d'eux les mauvais esprits	Animal réputé pour son intelligence et qui, par ses terriers, affronte sans danger le domai-ne hanté par les morts. Le port de l'une de ses parties ne peut être que bénéfique.
		Poils	Remède contre les brûlures	Fuit rapidement.

2. Flore communément utilisée en magie

Nom vernaculaire	Emploi	Caractéristiques justifiant l'emploi.
<i>Agatumura</i> (champignon pourri et desséché)	Entre dans la composition de la purge magique <i>isubyo</i>	Étymologie : s'envoler en poussière. A son contact, le mauvais sort se dissipera.
<i>Amasuka</i> (sorgho rouge)	Épis portés lors de la naissance de jumeaux. Donne une ligature de vie : la couronne de fécondité <i>urugore</i> que les mères portent sur la tête.	Couleur rouge. Loi de similitude eu égard au pouvoir extraordinaire de fécondité de la graine de sorgho.
<i>Ighondolondo</i> (dragonnier) (<i>Dracena papahu</i>)	Clôture des enclos.	Feuilles pointues, lancéolées.
<i>Ighumyo</i> (champignon comestible)	Annonce la fin prochaine de la maîtresse de la hutte dans laquelle il apparaît.	Étymologie : du verbe <i>guhuma</i> : aveugler.
<i>Ighakarubamba</i> (aloès)	Parafoudre	Feuilles aux bords dentelés : elles tiendront la foudre à l'écart, car elle n'osera s'y frotter. Fruits rouges.
<i>Ighovu</i> (<i>Acanthus</i>)	Sert à confectionner un piège magique à l'aide duquel le <i>mushisi</i> prétend s'emparer des mauvais esprits.	Épines.
<i>I kibonobono</i> (ricin)	Clôture des enclos. Sert à confectionner le goupillon des prêtres de RYANGOMBE	Fruits recouverts de légères épines et constituant un poison dangereux.
<i>Ikiduha</i> (euphorbe can-délabre)	Clôture des enclos	Feuilles pointues, lancéolées. Suc vénéneux.

Flore communément utilisée en magie (suite).

Nom vernaculaire	Emploi	Caractéristiques justifiant l'emploi
<i>Ikiziranyenzi</i> (solanée)	Goupillon des prêtres de RVANGOMBE.	Étymologie : celle qui repousse (s.-e. les mauvais esprits) les <i>inyenzi</i> : cafards (censés sortir de terre).
<i>Imbogeri</i>	Parafoudre	Légume tendre qui adoucit la fureur de la foudre.
<i>Inkundanyi</i> (Urundi)	Du bois, on en tire un charme pour être aimé.	Étymologie : de <i>gukunda</i> : aimer (être dans le ventre).
<i>Intobo</i> (solanée)	Le fruit est porté en qualité de charme au cou, par les maudisseurs (<i>abakenyi</i>)	Arbuste épineux.
<i>Irarine</i>	Planté par le magicien <i>umugangahuzi</i> ou <i>umukigizi</i> comme plante parafoudre.	Étymologie : du verbe <i>kurarira</i> : veiller (s.-e. sur la tranquillité).
<i>Ireke</i> (<i>Kalanchô</i> , de la famille des Crassulacées)	Parafoudre : employé également contre le charbon du bétail	Étymologie : du verbe <i>kureka</i> : laisser de côté.
<i>Ishyoza</i>	Parafoudre : mis parfois dans la main des morts.	Légume tendre : que la fureur de la foudre (ou du défunt) soit adoucie.
<i>Isozi</i> (épinard — <i>Cynadropis pentaphylla</i>)	Graines jetées dans le foyer de la hutte pour rendre hommage aux mânes des ancêtres.	Légume tendre : épinard.
<i>Isuho</i>	Euphorbe herbacée dont on extrait une mixture purificatrice qui était bue chaque matin par le mwami, ou par toute personne en cas de transgression des interdits coutumiers et enfin dans le	Fleurs blanches ; une des quatre plantes rituelles du pays.
		Étymologie : du verbe <i>gusubira</i> : faire retourner en arrière.

<i>Itabi</i> (tabac)	but de se préserver du malheur en général : foudre, incendie, envoiement, etc.	Amertume.
<i>Iingu ry' imbwa</i> (igname sauvage)	Employée pour parer aux mauvais sorts que pourrait lancer une femme réglée venant rendre visite à la mère d'un jeune bébé qui pourrait contracter une maladie de la peau (<i>amahumane</i>).	Étymologie : épaule de chien (animal repoussant). Amertume, acidité.
<i>Ntike</i> (oignons odoriférants)	Portés par le père et la mère lors de la naissance de jumeaux en Urundi.	Odeur repoussante.
<i>Nyabimwe</i> (Urundi)	Pour avoir un bon accouchement.	Étymologie : que nous soyons ensemble (s.-e. dans la félicité).
<i>Ubujyuri</i>	Herbe de divination mélangée à la graisse <i>urugimbw</i> .	Feuilles pointues.
<i>Uburo</i>	Graines jetées dans le feu exorciseur préparé devant la hutte votive des ancêtres, lors de leur culte.	Plante rituelle. Crépitement.
<i>Urubingo</i> (<i>Pennisetum</i>)	Sert à confectionner un piège <i>urutsiro</i> servant au magicien <i>umushitsi</i> à s'emparer des mauvais esprits. Sert parfois à la construction d'enclos.	Feuilles coupantes et pointues.
<i>Urnsasanure</i> (écorce de tige de papyrus)	Portée au cou contre l'amblyopie due à la non-ob-servance des tabous se rapportant au chiffre sept.	Ligature de vie. Le papyrus ne meurt jamais.
<i>Uruteja</i> (pois sauvage)	Porté au cou contre l'amblyopie due à la non-ob-servance des tabous se rapportant au chiffre sept.	Fleur bleue. Herbe toujours verte qui ne dessèche jamais.
<i>Urutheza</i>	Sert à confectionner un piège <i>urutsiro</i> avec lequel le magicien <i>umushitsi</i> prétend s'emparer des mauvais esprits qui hantent les huttes (<i>gushika abazimu</i>).	Étymologie : <i>guheza</i> : faire disparaître. Épineux à fleurs rouges.

Flore communément utilisée en magie (suite).

Nom vernaculaire	Emploi	Caractéristiques justifiant l'emploi
<i>Urwabagize</i> (Urundi)	Fournit un onguent qui sert de charme pour faire revenir la femme, les clients, les chefs, à de meilleurs sentiments.	Étymologie : <i>kwabagira</i> : beugler incessamment, en parlant de la vache.
<i>Urwiziringa</i> (<i>Datura stramonium</i>)	Hypnotique dont les graines mélangées à de la bière sont employées comme poison d'épreuve.	Fleurs blanches, fruits épineux, hypnotique.
<i>Umubagabaga</i>	Plante dont se pare l'apiculteur afin que les abeilles ne le piquent pas, pendant qu'il récolte le miel.	Arbuste à propriétés laxatives.
<i>Umubamba</i> (sansevière)	Goupillon exorciseur	Feuilles pointues, en forme de lame de couteau.
<i>Umubazi</i> (<i>Imbazi</i>) (<i>Jussiaea</i> des acanthacées)	Fruits pilés, mélangés à de la bière ou à du lait, liquides magiques que les fiancés se crachent à la figure lors du mariage.	Fleurs d'un blanc pur.
<i>Umubirizi</i> (<i>Verbanonia</i>)	Bâton porté par le père lors de la naissance de jumeaux.	Odeur repoussante. Employé comme vermifuge. Fleurs blanches, facteur de purification.
<i>Umucaca</i> (herbe à rhizomes)	Portée lors de la naissance de jumeaux. Possède en outre le pouvoir de mettre en fuite le serpent à deux cornes <i>ikirumirahabiti</i> .	Pointes.
<i>Umucyuro</i> (cassia) <i>Umucyurabuhoro</i>	Goupillon des prêtres de RYANGOMBE. Est parfois planté autour des édicules dédiés aux mânes des ancêtres.	Étymologie : de <i>gucyura</i> : ramener le bétail au kraal. Celle qui ramène la paix dans le ménage. Nom liturgique de l' <i>umubagabaga</i> .
<i>Umuganashya</i>	Sert à confectionner un charme de fécondité pour les semences.	Étymologie : <i>kuganashya</i> : provoquer un grand volume, la richesse.

<i>Umugombe</i> (Chénopodiacée)	Ses branches sont utilisées par le magicien <i>umutosi</i> pour constituer un goupillon exorciseur lors des naissances jumeaux en Urundi. Sert en outre à la divination et est placé au-dessus des tombeaux pour hypnotiser, calmer l'esprit des défunts.	Ses feuilles fournissent un remède contre les maux de tête, dit-on.
<i>Umuharakuko</i>	Goupillon des prêtres de RYANGOMBE. Sert à confectionner un charme de fécondité pour les semences.	Plante antidémone, rampante, à fleurs blanches et à fruits noirs. <i>Guhava</i> : faire table rase. Herbe au feuillage abondant.
<i>Umuhoko</i>	Parafoudre.	Drastique et abortif : fera avorter l'action de la foudre.
<i>Umuhuna</i> (bananier foncé)	Parafoudre.	Hypnotique : obnubilera l'esprit de la foudre.
<i>Umuhunga</i>	Les cendres sont placées dans la main d'un homme mort sans enfants. Voir <i>umumanda</i> . Sert en outre à confectionner des auges de divination, et à la fumigation exorciste des huttes mortuaires. Ses feuilles servent de mouchoir magique aux femmes enceintes qui ont assisté à un enterrement. Goupillon des prêtres de RYANGOMBE.	1) Étymologie : <i>guhunga</i> : s'enfuir. 2) Couleur noire qui repousse les mauvais esprits.
<i>Umuko</i> (érythrine)		Fleurs d'un rouge brillant. Épines.
<i>Umukubashongero</i>	Est planté pour attirer la clientèle.	Étymologie : <i>Ngo nibashengere</i> : qu'on vienne rendre des hommages.
<i>Umukunde</i> (pois cajan)	Goupillon des prêtres de RYANGOMBE. Arbre « sacré » planté par le prêtre de KIRANGA en Urundi, et en-dessous duquel le culte se déroule. Sert également à constituer des palissades protectrices. Porte encore le nom d' <i>umurinzi</i> : gardien.	Étymologie : de <i>gukunda</i> : aimer.
<i>Umumanda</i> (figuier)		Couleur rouge de l'écorce qui sert également à confectionner des tissus.

Flore communément utilisée en magie (suite).

Nom vernaculaire	Emploi	Caractéristiques justifiant l'emploi
<i>Umurembi</i>	Feuillage exorciseur	Étymologie : de <i>kuremba</i> : être à la toute dernière extrémité. <i>Kurembya</i> : réduire à l'impuissance.
<i>Umusuri</i> (Ur.) (plante épineuse, liane)	En décoction, comme purge magique.	1) Épineux. 2) Étymologie : <i>umusuri ngo ntibasurire</i> (ils boivent l' <i>umusuri</i> , afin qu'il ne pètent pas.
<i>Umutaba</i> (figus)	Goupillon des prêtres de RYANGOMBE.	Étymologie : que la chose ne soit pas (s.-e. le malheur).
<i>Umutanga</i> (cucurbitacée)	Goupillon des prêtres de RYANGOMBE. Sert également à aigrier la bière donnée à l'initié au culte de RYANGOMBE, à titre d'exorcisme.	Écorce qui, battue, donne un tissu rouge. Nom liturgique de l' <i>umuvumu</i> . Fécondité extraordinaire en graines. Amertume repoussante. Étymologie : de <i>gutanga</i> : devancer, vaincre. <i>Intanga</i> : sperme (opposition de la vie à la mort).
<i>Umuwumu</i> (figus)	Clôture des enclos.	Écorce rouge. Étymologie : <i>kwuma</i> : moudre.
<i>Umwishe</i> (Chénopodiacée)	Exorcisme interne absorbé par l'initié lors du pacte de sang avec le prêtre de RYANGOMBE.	Étymologie : de <i>guseka</i> : rire (s.-e. des mauvais sorts). Feuilles et fleurs rouges qui, séchées au soleil, fournissent à l'eau une teinte sanguinolente. Odeur repoussante.
<i>Umwishywa</i> (<i>Momordica foetida</i> , pomme de merveille)	Herbe rampante qui sert à confectionner des couronnes antidémoniaques placées sur la tête des jeunes mariés, des prêtres de RYANGOMBE.	Odeur fétide, fruit rouge très poilu, fleur blanche.

KIRANGA, des taurillons de divination, autour des cadeaux, sur la tête des parents de jumeaux : autour de l'organe viril de l'éléphant qui vient d'être abattu, organe qui est censé retenir son esprit vindicatif, etc. La décoction est administrée en qualité de lavement aux jeunes enfants. Goupillon des prêtres de RYANGOMBE.		Tiges pointues à suc blanc dangereux pour les yeux.
<i>Umuyenzi</i> (euphorbe)	Clôture des enclos.	
<i>Umuzibaziba</i>	Employé dans la magie de la fécondité.	Étymologie : intensif de <i>kuziba</i> : être obturé, bouché (s.-e. aux mauvais esprits).
<i>Urugombyi</i> (exsudat de sorgho au goût de miel)	Entre dans la composition du breuvage tiré de l' <i>isubyo</i> .	Saveur douce.

3. Charmes employés spécialement par les hommes⁽¹⁾.

Agasongero (flèche de hutte).

Lorsqu'un mari a vu sa femme le quitter pour aller s'installer auprès d'un autre homme, s'il désire qu'elle revienne chez lui, il prend deux tisons, l'un allumé et l'autre éteint, et se rend de nuit à la hutte du séducteur. Il enlève la pointe *agasongero* de sa hutte et la dépose entre les piliers d'entrée de la hutte ; de ce fait le séducteur deviendra idiot ; il y dépose également les deux tisons afin que, pris de peur de voir son habitation incendiée, le propriétaire en expulse sa maîtresse.

Akabaruru k'ubwato (fragment d'une pirogue fabriquée en bois d'*umusumba* : qui surpasse tout). Ce charme est introduit dans la houppe avant des cheveux en prononçant ce vœu : « Celui-ci est l'*umusumba*, que je sois toujours favorisé par mon patron vacher et par mes connaissances ».

Ibanguza.

Il s'agit d'un arbuste qui pousse souvent dans les marais. Après avoir coupé une touffe d'*ibanguza*, on l'effeuille et on en brûle les tiges au-dessus d'un feu. Au moment où elles s'enflamment, on les éteint en disant : « Je calme mon ennemi ; il s'adoucira s'il se décide à me faire mal ou à déposer plainte contre moi. Si mon patron vacher veut favoriser mon ennemi, qu'il change d'opinion et remette sa décision à plus tard ».

Igishwi (moineau).

Le port d'un os ou d'une aile d'*igishwi* et l'ingestion de la purge magique *isubyo* sont nécessaires si l'on veut gagner un procès.

(1) Pour l'Urundi, cf. R. P. ZUURE, Croyances et pratiques religieuses des Barundi (Élisabethville, 1929, pp. 178-186).

Igicumbi (chaise réservée exclusivement dans un ménage à la femme et à son mari). Cette chaise est pourvue d'un charme destiné à éloigner les mauvais sorts et à assurer la fortune de celui qui l'emploie. Si la femme enlevait ce charme, elle serait répudiée d'office. Si c'était un enfant, il serait frappé et son père lui reprendrait le bétail qu'il lui avait accordé.

Ihembe (corne). Afin d'éviter l'exercice sur soi de la vengeance, un criminel se procure un bout de corne d'une vache aveugle ; il y introduit un morceau de peau de léopard et de peau de lion ainsi que l'ongle de l'auriculaire de la victime ; la corne est alors obturée avec le poison *ubumara* (de *kumara* : exterminer). La corne est passée au cou par la victime, puis suspendue à un arbre dont elle est retirée vers minuit pour être désormais portée au cou par l'assassin. A l'aube, un exorciseur muni d'une hache coupe des feuilles de bananier. Quelques-unes sont étendues par terre sur lesquelles le criminel se couche ; d'autres feuilles sont déposées sur lui et l'exorciseur leur donne un coup de hache qui les sectionne jusqu'à la corne sans toutefois toucher l'homme ; de ce fait l'on croit que la vengeance, pas plus que la hache, ne saura l'atteindre.

Imposha (mousse qui pousse dans les abreuvoirs ; de *guhosha* : faire cesser). On met un peu d'*imposha* dans un petit vase en terre cuite que l'on obstrue ensuite afin de se mettre à l'abri des attaques des ennemis.

Ingasire (pierre plate servant à moudre le sorgho). Afin de faire bon et fructueux voyage, celui qui se rend chez le mwami ou chez son patron vacher, se fait toucher au front et au cœur par l'*ingasire* qui est surnommée *ikinanira* (litt. celle qui résiste, qui surmonte). Il se fait également toucher par la spatule de ménage *umwuko* surnommée *cyokora* (de *gukokora* : éloigner les ennemis).

L'*ingasire* et l'*umwuko* sont ensuite placées au seuil

de la hutte et le voyageur les piétine avant de se mettre en route. Le jour du retour, un exorciseur *umupfumu* lave le voyageur pour éliminer les mauvais sorts qui se seraient attachés à lui pendant son voyage. Si l'*umupfumu* est absent, le voyageur ne pourra ni rentrer chez lui ni boire ; il devra rester dans les environs jusqu'à ce que l'exorciseur ait pratiqué un culte aux esprits divinisés *imandwa*.

Incyamuro (herminette, de *gucyamura*, litt. éloigner).

L'on suspend une petite herminette au-dessus de l'entrée de la hutte pour en éloigner les mauvais sorts et les tentatives d'envoûtement. Parmi le trésor royal du mwami du Ruanda, se trouve une herminette remontant à CYILIMA-RUGIRA.

Inkoni (bâton).

Si un homme désire surprendre sa femme en flagrant délit d'adultère, il prend un bâton qu'il lance dans la direction d'un chien occupé à monter une chienne, puis il suspend ce bâton au-dessus du lit ; lorsque sa femme commettra l'adultère, il la surprendra avec son amant comme ces chiens. Ou bien le mari qui partit en voyage en revient avec la corde qui servit à nouer sa réserve de vivres, la dépose dans la marmite aux aliments. Ayant mangé ceux-ci, sa femme contractera une violente dysenterie si elle l'a trompé durant son absence. Si un mari, en brûlant du bois, n'en obtient pas suffisamment de charbon, il soupçonnera sa femme de l'avoir trompé.

<i>Ubushyirahamwe</i>	(rassembler) ;
<i>Kalimi-kamwe</i>	(une seule langue) ;
<i>Umukunde</i>	(de <i>gukunda</i> : aimer) ;
<i>Umunyu w'ingezi</i>	(sel des rivières) ;
<i>Umubazi</i>	(herbe à fleurs blanches).

Les feuilles de ces plantes sont mélangées, pilées,

séchées, réduites en poussière dont on se saupoudre et que l'on avale en disant, avant de se rendre à un procès, « Que j'aie bonne chance avec mon patron, les chefs et mes ennemis ».

Umubgwirwa (de *kubgwirwa* : être interpellé). On porte une branche de cet arbuste en guise d'amulette, ou bien ses feuilles sont séchées et réduites en poudre qui est incorporée au beurre de toilette. Cette poudre est préalablement enfermée dans un petit roseau *umuseke* (de *guseka* : rire). En portant ce talisman, on est convaincu que l'on recevra du patron vacher des paroles aimables et réconfortantes.

Umugasa. On tire de cette plante une amulette qui est portée afin d'obtenir les faveurs d'un patron vacher.

Umugera (grande aiguille, de *umugeruza* = faire abandonner une décision). Avant d'aller à un procès, l'on introduit l'*umugera* dans un feu ; on la retire et on s'en touche les doigts. On est convaincu que la partie adverse demeurera indécise.

Umunanira (de *kunanira* : surmonter, résister). On en tire une amulette qui est portée par les hommes contre leur postérieur afin de pouvoir résister aux ennemis. On prétend que cette plante résiste même aux éléphants.

Umwanira.

Les voleurs en tirent une amulette qu'ils portent afin de ne pas être découverts.

Urugimbu (graisse d'animal).

Lorsqu'on veut se débarrasser d'un ennemi, on dépose à un carrefour de chemin où il passera, un peu de graisse de divination qui s'est révélée de mauvais augure : *urugimbu rwirabuye*. On est convaincu que si l'ennemi l'enjambe, il en mourra. On peut utiliser à la même fin des intestins de poussin, de bélier ou de taurillon qui se sont révélés néfastes lors d'une séance d'aruspicine.

4. Charmes utilisés spécialement par les femmes.

Ihembe (corne). Il s'agit ici de l'antenne d'un insecte vivant dans la bouse de vache et qui s'intitule *saruhembe*. La femme coupe l'antenne et la place en un endroit où son mari s'assied habituellement ; elle est dès lors persuadée qu'elle ne sera jamais répudiée.

Agahu (toile d'araignée imprégnée de rosée, qui recouvre un trou le matin). La femme prélève cette toile et la mélange à la bière qu'elle donne à boire à son mari en disant : « De même que tu ingurgites cette toile qui obtura un trou, que ton cœur soit désormais fermé à l'égard de toute autre femme que moi ».

Agahugura (de *guhugura* : se souvenir). La femme fait macérer des feuilles de cet arbuste dans la bière de son mari en disant : « Ne pense qu'à moi ».

Agasamunyiga (putois). Comme on le sait, chaque femme d'un polygame possède une hutte distincte où il vient coucher avec elle. Si l'une des femmes veut causer du tort à sa rivale, elle allume dans la hutte de cette dernière une peau de putois en disant : « Mauvaise odeur ! » que tu sentes également mauvais pour notre mari et » pour quiconque pénètre dans cette hutte ; que tous » s'en aillent en disant : ta hutte sent le putois ». Elle enterre ensuite la peau sous le lit afin que le soir venu le mari abandonne sa seconde femme.

Agasaso (paille de couche). Une femme prend un peu d'herbe au lit de sa rivale lorsque celle-ci est momentanément répudiée ; elle jette cette herbe dans un torrent en disant : « Que ma rivale soit emportée comme cette » herbe » ; elle croit que son mari l'abandonnera définitivement.

Agati inyoni igurutseho (petite branche sur laquelle un oiseau s'est posé). La femme coupe la branche qu'un

oiseau vient de quitter ; elle la dépose dans la hutte de sa rivale en disant : « Que tu t'en ailles d'ici comme l'oiseau s'est envolé ».

Agatoki rwihalira (petite banane poussant isolément). La femme qui désire s'attirer à elle seule toutes les faveurs de son mari, coupe une telle banane, la sèche, la moud et en mélange la poudre au beurre qu'elle emploie pour sa toilette, en disant : « Je suis réellement unique pour mon mari ». Si ce dernier a l'intention de prendre une autre femme, la première déclare « Inutile, je me suis enduite de *rwihalira* ».

Umuturanyi (litt. voisin, de *urukuta* = herbe à tresser les petits paniers). *Umuravumba* (plante guérissant la fièvre, de *umucaca* = herbe à stolons).

La femme répudiée qui veut à tout prix être reprise par son mari ou en trouver un autre emballe dans une feuille de bananier une branche d'*umuturanyi*, une autre d'*urukuta*, quelques feuilles d'*umuravumba*, une liane d'*umucaca*, en disant : « Ainsi que j'emballe ces choses, que les nobles *Umunyiginya* et *Umwega* recherchent mon amour ; comme cette feuille de bananier se meut à tous les vents, ainsi tous les hommes se troubleront à ma pensée ». Le lendemain, la femme jette ces végétaux au feu en répétant les vœux précités. Certaines femmes les déposent sur une baratte en disant : « Que les *Banyiginya* et les *Bega* m'aiment comme ils aiment le lait ».

Akabeshyi (de *kubeshya* : mentir). La femme d'un polygame prend une branche d'*akabeshyi* et d'*umuhashya* (repousser) à l'entrée de la hutte de sa rivale en disant : « Que tu sois considérée comme une menteuse par ton mari et par quiconque te parlera ». Elle est convaincue que sa rivale deviendra menteuse, perdra le contrôle de sa pensée et que dès lors elle sera répudiée.

Akayihayiho (litt. pitié, compassion). Afin d'être plus aimée par son ami, une femme se fait une incision à la poitrine et y frotte une feuille d'*akayihayiho*, en disant : « Mon mari éprouvera de la compassion (s.-e. de l'amour) chaque fois qu'il pensera à moi ».

Akibagiza (litt. qui fait oublier). La femme presse le suc de cette herbe dans la bière de son mari en disant : « Ceci est l'*akibagiza* qui te fera oublier ta seconde femme, ta maîtresse ».

Amabuye (pierres). Quand un homme marié veut épouser une seconde femme, la première prend des petits cailloux qu'elle jette, les yeux fermés, le long du chemin parcouru par son époux pour aller chez ses futurs beaux-parents. Ouvrant les yeux et ne trouvant plus les cailloux, elle s'imagine que les pourparlers du mariage projeté échoueront comme il lui est impossible de rassembler ces pierres. Ou bien la femme dépose cinq cailloux dans une calebasse qu'elle laisse dégringoler d'une pente de colline en disant : « Mon mari ne pourra s'entendre au sujet de sa fiancée, de même que ces cailloux se sont dispersés ».

Amabyi y'imvubu (excréments d'hippopotame). Ils sont mélangés secrètement par la femme d'un polygame à la nourriture de sa rivale avec la conviction que celle-ci deviendra désormais aussi gourmande qu'un hippopotame et que son mari la répudiera pour ce vice.

Amahurunguru y'ihene (excréments de chèvre). La femme jalouse en grille une certaine quantité dans un tesson de cruche et la mélange à de la poussière, puis elle répand le tout sur le sentier qu'emprunte habituellement son mari pour se rendre chez sa maîtresse : la femme est convaincue que son mari ne trouvera pas sa concubine au rendez-vous.

Amashereka (lait de femme). Une femme jalouse laisse tomber un peu de son lait dans la bière qu'elle donne

à boire à son mari en disant : « Aime-moi comme un enfant aime sa mère ». Elle peut encore mélanger son lait à du lait de vache ou, si elle n'en a plus, jeter la bière sur ses seins.

Amacandwe (salive). Ayant préparé la nourriture de son mari, la femme crache dedans en disant : « Je suis ta femme, tu vas avaler ma salive, tu ne pourras plus me commander ; ta parole aura encore de la force à l'égard des autres personnes, mais plus sur moi ». Parfois la femme crache sur ses seins, puis elle enlève sa salive à l'aide d'une écorce de papyrus qu'elle dépose dans la calebasse à bière de son mari en disant : « Tu es désormais comme mon enfant ; je t'ai allaité ».

Amazi (eau). La femme chauffe l'eau jusqu'à ébullition puis la verse dans un tesson de calebasse qu'elle dépose sur le toit, au-dessus du seuil d'entrée de sa hutte, au clair de lune. Elle fixe les étoiles et, en indiquant une du doigt, elle dit : « Voici ma rivale qui me toise ; toi mon eau, reste là et protège-moi contre elle ». Le lendemain à l'aube, la femme scrute le ciel et ne voyant plus les étoiles, elle s'exclame : « Où sont donc mes rivales ? » Elle enlève l'eau en prononçant ces mots : « Viens ma protectrice ». Puis elle jette cette eau dans la hutte de sa rivale avec la conviction que celle-ci ne pourra plus lui nuire.

Après une pluie, la femme récolte parfois l'eau qui stagne sur une feuille de colocase et la donne à boire à son mari en disant : « Je suis pour toi l'eau de la colocase (très belle) ».

Burundu (litt. toujours). La femme presse le suc de cette plante dans la bière de son mari croyant que dès lors il l'aimera toujours, qu'il ne la répudiera pas et n'épousera pas d'autre femme.

Busha (sans considération, sans valeur). La femme coupe cette herbe et en place une poignée sous le lit

de sa rivale, en disant : « Aux yeux du roi, du public et de ton mari, tu es devenue *busa* » (un rien, sans valeur).

Gasurankana (insecte) (litt. qui lâche des pets). La femme jalouse tue cet insecte, le réduit en cendres qu'elle mélange à la bière de sa rivale en disant : « Que tu lâches des pets en présence de ton mari et de tout homme qui te touchera ». Le fait de dégager de mauvais gaz constitue, pour une femme mariée, une cause de répudiation.

Agatumura (champignon se réduisant en poussière).
Igihore (sauterelle).

La femme dépose l'*agatumura* et l'*igihore* dans la hutte occupée par sa rivale, en disant : « Va-t-en, chienne, comme le vent emporte ce champignon et la sauterelle ».

Gihuta (de *guhuta* : aller vite, herbe maléfique). La femme répudiée qui voudrait réintégrer le toit conjugal ou trouver meilleure fortune ailleurs, s'en va dans la brousse munie de deux épées *inkota* et de deux tisons incandescents *amafumba* ; elle invoque l'esprit divinisé de RYANGOMBE et, à l'aide des épées, coupe un peu de *gihuta* qu'elle ramène chez elle. Déposant cette herbe dans du lait, elle la conjure en ces termes : « Présage pour moi, durant la nuit, aurais-je ou non un homme ? » La femme va se coucher et c'est durant son sommeil que l'herbe doit lui présager l'avenir à l'occasion de ses songes ; si elle ne rêve pas, elle n'aura pas de mari.

Gitinywa (arbuste, litt. qui a peur). Lorsque deux femmes d'un mari ne s'entendent pas, l'une des rivales invite l'autre dans sa hutte où elle a déposé, en guise d'amulette, une baguette de *gitinywa*. Au cours de la conversation, elle murmure : « Tu n'as donc pas peur de me dire tout cela ? » Puis elle invite sa rivale à partir en ces termes : « Pourquoi ne pars-tu pas, alors qu'il se fait tard ? ». Et quand cette dernière quitte la hutte, elle brandit l'amulette dans sa direction en prononçant

l'imprécation suivante : « Voici *gitinywa* ; que désormais tu me craignes ».

Guhugura (plante, litt. qui rafraîchit la mémoire). La femme en réduit les feuilles en poudre qu'elle mélange à son beurre de toilette en disant lorsqu'elle s'en enduit : « Que mon mari se souvienne qu'il est toujours à moi ».

Gutwi-kumwe (plante, litt. qui n'a qu'une oreille).

Rulira (de *kulira* : pleurer).

Ngabitsinze (de *gutsinda* : vaincre).

A l'aide de feuilles de ces plantes, la femme prépare une infusion qu'elle mélange à la bière de son mari en disant. Ceci est le *gutwi-kumwe* afin que tu ne prêtes l'oreille qu'à moi seulement ; ceci est le *rulira*, mais moi je l'appelle *rukamwa* (celle qui donne du lait) ; ceci est le *ngabitsinze* (qui remporte la victoire) ; si l'on raconte à mon mari que je suis coureuse, sottie, médicante ou sorcière, il n'en croira rien ».

Ibanguza (de *kubanguza* : couper). La femme jalouse d'un polygame, coupe une branche d'*ibanguza* qu'elle effeuille et jette ensuite au feu en disant : « Mon mari n'aimera plus sa seconde femme, il ne pensera plus à lui donner une vache ». Quand la branche est calcinée, elle l'enterre sous l'une des pierres du foyer en disant : « Comme je t'enterre, ainsi j'enterre le pouvoir de séduction de ma rivale ». En balayant la hutte, le matin, elle aura soin de mettre les ordures près de cette pierre.

Ibihaha by'inkuba (litt. les poumons du tonnerre, plante rouge comestible qui croît dans les champs abandonnés). Pour conserver l'amour de son mari et jeter un mauvais sort sur sa rivale, la femme mélange des graines d'*ibihaha by'inkuba* à des semences d'éleusine ; elle les vanne proprement, puis les éparpille dans un terrain vague. Au moyen d'une grande aiguille, elle essaie de retrouver et de piquer l'une de ces graines, mais, n'y parvenant pas, elle dit alors à son mari : « Tu

ne trouveras pas la seconde femme que tu cherches ; tu ne pourras entrer en relation avec d'autres femmes qu'en paroles ».

Ibijigo (touffe d'herbe broutée par les vaches). La femme d'un polygame arrache quelques touffes d'*ibijigo* qu'elle pile en partie et mélange à de l'eau tandis qu'elle dépose le reste sous l'oreiller de sa rivale. L'eau est versée au lait ou à la bière que la seconde femme destinait au mari. L'envoûteuse prononce les imprécations suivantes : « Qu'en se couchant mon mari se batte avec ma rivale, qu'il n'accepte ni le lait ni la bière qu'elle lui destine ».

Ibizinzo (balai de branches feuillues servant à chasser les mouches des vaches). La femme qui recherche l'amour de son mari se flagelle à l'aide d'*ibizinzo* ayant déjà servi et elle dit : « Que mon mari sente son cœur battre pour moi lorsqu'il se réveille durant la nuit ; qu'il pense toujours à moi seule au cours de ses conversations avec les hommes ».

Ibumba (argile). La femme ramasse un crachat de son mari et l'incorpore dans une petite boule d'argile en disant : « Que la bouche de mon mari ne parle jamais » d'épouser une autre femme, de même qu'il est impossible à sa salive de quitter cette boule ».

Ibivyibushyo (tiques parasites des chiens). Prenant quelques fibres d'*urusasanure* (écorce de papyrus), la femme les teint de sang d'*ibivyubushyo* jusqu'à ce qu'elles deviennent noires ; durant cette opération, elle prononce les paroles suivantes : « Que le cœur de mon mari se noircisse (devienne mauvais) à la pensée d'aller coucher avec ma rivale ». Ensuite elle suspend les fibres à l'entrée de la hutte.

Ifundi (bengali). Si la femme d'un polygame trouve un *ifundi* mort, elle l'emporte, le décharne et en sèche

les os qu'elle moud ensuite. La poudre obtenue est mélangée à la bière du mari en disant : « Comme cet oiseau, fais-toi petit devant moi et écoute-moi ». L'*ifundi* placé sous le lit de la rivale est censé pouvoir provoquer sa fuite, si en l'y mettant, la femme a dit ces mots : « Combats-la pour moi ».

Igihanga cy'umuntu (crâne de squelette humain). La femme enterre un crâne au centre de la hutte. Le soir, après avoir accompli l'acte conjugal avec son mari, elle recueille un peu de sa semence qu'elle dépose sur le crâne, en disant : « Je suis la meilleure des femmes, mon mari ne pourra prendre une seconde femme que le jour où ce crâne reprendra vie ; j'ai recueilli la semence de mon mari, il ne pourra jamais me répudier ».

Igihondohondo (agave). La femme prélève un morceau de tige d'agave et une branche de l'arbuste *icyegera* (de *kwegera* : s'approcher), et elle les attache au pilier de la hutte jouxtant le lit. Après avoir accompli l'acte conjugal, elle dépose un peu de semence de son mari sur ce talisman, en disant : « Tu t'es attaché corps et âme à ton épouse comme j'ai attaché ta semence à cette amulette ». Chaque fois que mari et femme accomplissent l'acte conjugal, la femme répète le même manège.

Igihubahuba (litt. priver quelqu'un de raison). La femme d'un polygame dépose une branche d'*igihubahuba*, autrement dit *mutima hubu*, sous le lit de sa rivale, en disant : « Mon mari ne demeurera pas longtemps chez ma rivale ; son cœur est toujours attaché à moi, pas à toi ».

Igihunyira (hibou). L'os d'un hibou constitue un charme dénommé *igihuguhugu* (litt. idiot) que la femme d'un polygame dépose dans la hutte de sa rivale en lui souhaitant de devenir idiote.

Igikenyeri (tige sèche de sorgho). Une espèce de rat de champs (*inkezi*) ressemblant à un cobaye a l'habitude

de confectionner son nid à l'aide de tiges de sorgho ; cependant il n'y couche pas. La femme d'un polygame, trouvant semblable nid, l'emporte et le dépose dans la hutte de sa rivale en disant : « Comme l'*inkezi* ne dort pas dans son nid, que tu ne passes plus une seule nuit dans cette hutte ».

Igikuli (litt. nain). La femme réduit en poussière une branche d'*igikuli* dont elle mélange la poudre à la bière de son mari en disant : « Tu ne te fâcheras plus sur moi ; tu ne me frapperas plus, tu te comporteras toujours comme un nain à mon égard ».

Igisabo (baratte). La femme s'assied et dépose la baratte sur son giron en disant : « Que toute la maison m'aime et m'estime comme elle apprécie cette baratte ».

Igishikashike (de *gushika* : attirer, hypnotiser). Afin de trouver un nouveau mari, une veuve ou une femme répudiée constitue un paquet *igishikashike* de feuilles de ficus, d'*umuyobora* et de tabac qu'elle fait brûler en disant : « Que les nobles *Banyiginya* et *Bega* me demandent en mariage ».

Igishorobwa (larve de coléoptère). La femme réduit cette larve en cendres qu'elle mélange à la bière de son mari en disant : « On l'appelle *igishorobwa*, mais moi je l'appelle *igikobwa* (jeune fille) ; lorsque vous vous trouverez chez votre seconde femme, vous deviendrez impuissant, mais revenu chez moi vous reprendrez vos forces viriles, dès lors ma rivale s'apercevra que vous vous en désintéressez et elle vous quittera ».

Igitaka (terre). Il convient de noter que la femme indigène, lors du coït, urine à la satisfaction de son mari. La femme jalouse ramasse une poignée de terre sur laquelle sa rivale a uriné et la place sur un tesson de cruche qu'elle chauffe, tout en tenant en main deux fers pointus dirigés vers le sol, en disant :

« Comme ces fers pointus sont renversés, ainsi le cœur de mon » mari se détournera de toi ; et comme cette terre et ce tesson sont » secs, tu ne sauras plus uriner en accomplissant l'acte conjugal et » dès lors mon mari ne couchera plus avec toi, car il ne jouira plus » avec toi ».

Igisura (ortie). La femme jalouse dépose des orties dans le lit de sa rivale afin qu'elle se sente piquée avec l'époux durant la nuit, que la mésentente en résulte et que le mari s'en aille. Ou bien la femme cueille les orties fleuries *isura* et l'*ifurwe* (plante piquante), puis elle se procure de la boue des sabots d'un taurillon, et dépose le tout dans le lit de sa rivale, en disant : « Que ce lit soit toujours aussi piquant que l'*isusa* et l'*ifurwe* ; que les punaises se mettent dedans et ne le quittent jamais », à tel point que, las d'être piqué, le mari ne se rende plus dans cette couche.

Igitagangurirwa (araignée). Afin d'envoûter l'enfant de sa rivale, la femme dépose dans ses aliments des poils de chien et une araignée pilée, afin que désormais il rôde comme un chien et vagabonde comme une araignée et qu'il soit détesté de son père.

Igikoba cy'ingwe, *n'icyimpongo* ou *umulindangwe* (lanière de peau de léopard et d'antilope *pongo* qui craint le léopard). La femme suspend la lanière de peau de léopard au seuil de sa hutte et celle d'antilope à la demeure de sa rivale, en disant à son adresse : « Qu'elle soit en » mésentente constante avec mon mari comme l'antilope » a peur du léopard ; comme ces bêtes s'entre-déchirent, » que ma rivale se batte également avec mon mari ».

Igicumucumu (plante piquante). Une femme fréquemment malmenée par son mari, dépose, sur soi, une feuille ou un morceau de tige d'*igicumucumu* en disant : « Quand même serais-je en tort, je ne serais plus » battue ni insultée par mon mari ».

Igicunshu (plante employée contre les maux de ventre). La femme dépose sur le foyer des branches d'*igicunshu*, d'*idoma* et d'*inyabarasanya* ; lorsque la hutte est imprégnée de leur fumée, elle est convaincue que son mari lui accordera tout ce qu'elle lui demandera.

Ihonge (*guhonga* : s'apaiser après une querelle). Le matin en se levant, la femme se frotte à l'aide de feuilles d'*ihonge* en disant : « Tout homme me craindra : mon mari, le *Muhutu* et le *Mututsi* ».

Ihuri (œuf gâté). La femme d'un polygame place un œuf avarié sous le lit de sa rivale ; lorsqu'il se brisera en tombant, la rivale devra abandonner sa hutte.

Ihwa ry'igitovu (épine de chardon). La femme du polygame place cette épine près du lit de sa rivale en disant : « Si notre mari essaie de pénétrer dans cette hutte, il se sentira piqué au cœur et se retirera ».

Ikijigo cy'inyaga (molaire d'un fourmilier). Est portée par la femme d'un polygame en prononçant ces mots : « Ceci est un fourmilier ; que mon mari hâisse sa seconde femme et qu'il m'apporte toute sa richesse ».

Ikimasa (taurillon). La femme qui cherche à reconquérir l'amour de son mari attache un taurillon à la laisse à une herbe rampante *umushishiro* (de *gushishira* : se tenir lié par le secret). Ensuite elle prend dans chaque main un tison éteint et une aiguille ; à droite, ces instruments pointent en l'air, tandis qu'à gauche ils sont dirigés vers le sol. Elle allume les deux tisons en disant : « Que le cœur de mon mari batte toujours pour moi », puis elle les éteint en énonçant : « La mésentente s'est éteinte entre mon mari et moi ! » A ce moment, elle bat le taurillon qui effrayé s'enfuit en déracinant l'*umushishiro*. La femme en prend une racine qu'elle met sécher chez elle, ensuite elle en applique une partie à la baratte, à la porte de la hutte conjugale, et dans

ses bracelets en guise d'amulette. Celle-ci est censée provenir de Dieu IMANA, car au Ruanda le taurillon symbolise IMANA.

Ikinyamushongo (limaçon). Lorsqu'une femme de polygame désire faire avorter sa rivale, elle prend un limaçon qu'elle amène dans la hutte occupée par cette femme. Elle touche du doigt les cornes du limaçon qui les rétracte aussitôt ; elle est convaincue dès lors que sa rivale ne saura pas enfanter et qu'elle mourra en couches.

Ikinyamunjonjorerwa (limaçon). Une femme de polygame place cet animal sous la chaise de son mari, convaincue que désormais il ne se rendra plus chez ses autres femmes.

Ikinyugunyugu (papillon). Une femme de polygame qui désire faire du mal à sa rivale, prend un papillon, une tige de sorgho penchée vers un sentier (*agakongorwa*), ainsi qu'une baguette *nyiragatinda*. Elle brûle le tout, puis en mélange la cendre à la boisson et à la nourriture de sa rivale en disant : « Tes aliments contiennent l'*ikinyugunyugu*, l'*agakongorwa* et la *nyiragatinda*, afin que tes jambes soient désormais ouvertes à n'importe qui ; de ce fait tu seras haïe de notre mari et il n'aimera plus que moi ». Au cas où la femme envoûtée serait mère d'une fille nubile, celle-ci subirait le même mauvais sort et deviendrait fille-mère : elle serait alors détestée de son père.

Ikura (arbuste poussant sur les bords d'un torrent). La femme qui désire que sa rivale soit répudiée, et veut être aimée seule de son mari, porte une amulette d'*ikura*.

Iribata (arbuste, de *kubata* : coller à).

Agahuza (arbuste, de *guhuza* : faire rencontrer). La femme qui désire recouvrer l'amour de son mari prend des feuilles de ces arbustes et un œuf de l'oiseau *inkura-kura*. Cet œuf est brisé et son contenu est frotté à l'aide

des feuilles précitées, sur des incisions que la femme s'est faites à la main, au genou et au pied droits, à la poitrine et au front.

Imbwakazi (chienne). La femme jalouse prélève les organes sexuels d'une chienne crevée, les sèche, les moule, et en mélange la poudre obtenue à la bière qu'elle offre à sa rivale en disant d'une voix imperceptible : « Telle qu'un chien ne peut passer auprès d'une chienne en chaleur sans la monter, ainsi tu ne sauras t'empêcher de coucher avec n'importe quel homme, et dès lors tu seras répudiée ». Ou bien la femme jalouse prend un bâton qui servit à séparer un chien et une chienne au moment de se monter ; elle brûle ce bâton et en mélange la cendre à la bière, au tabac ou à la nourriture de sa rivale, en disant : « Je vous donne à manger le bâton qui empêcha une chienne d'être montée ; de même qu'elle a souffert de cette séparation, vous éprouverez désormais des difficultés à vous habiller, car chaque fois vous serez tentée de commettre l'adultère avec n'importe qui ».

Imperergyi (daman). Du fait que cet animal est dépourvu de queue, la femme mariée en porte un morceau de peau à la jambe droite en disant : « Que je ne sois jamais victime de l'infidélité ». Elle espère ainsi que son mari n'épousera jamais une autre femme.

Impagarika biganza (arbuste, litt. qui étend les mains). La femme se pratique une incision à la poitrine et y applique des feuilles de l'arbuste précité en disant : « Ceci est l'*impagarikabiganza* et moi, je m'appelle *ingaru-kira* (litt. reviens à moi) ; mon mari sera désormais entièrement à moi ; il se ralliera toujours à mes idées ».

Indibu (fruit du bananier sauvage employé en vertu de la loi de similitude, fruit dur, à couleur foncée). Charme de fécondité porté au cou par les femmes.

Ingaru (litt. qui revient, il s'agit de provisions de route qu'une personne ramène de voyage sans les avoir utilisées). La femme en donne à manger à son mari en disant : « Ceci est l'*ingaru*, que mon mari revienne toujours vers moi ».

Ingasire (pierre plate servant à moudre le sorgho). Lorsqu'une invitée pose ses pieds sur l'*ingasire*, l'hôtesse dit : « Vous résistez à vos ennemis et aux sorciers, mais » non à votre mari ni à la richesse ».

Ingata (coussinet que les porteurs de charges se posent sur la tête). Afin de conserver pour elle seule l'amour de son époux, la femme, après avoir eu des rapports sexuels, prélève de la semence de son mari et la dépose sur l'*ingata* afin que son époux soit « noué » à elle. Par après, elle effectue ses besoins sur le coussinet et va l'enterrer au coin droit de l'enclos en disant : « Mon mari ne cessera de m'aimer. J'ai enterré ces choses par amour pour mon époux et son cœur ne se détachera de moi qu'au moment où elles auront été déterrées ».

Ingohe z'imbwa (cils de chien). Ils sont portés en guise d'amulette au cou ou à la ceinture des femmes jalouses, en disant au moment de les mettre : « Que mon mari pense à moi de jour et de nuit et qu'il n'en dorme pas ». Ou bien elle les applique sur une baguette qu'elle approche de son mari en disant : « Que vous vous disputiez, toi et ta seconde femme, comme des chiens ».

Inkaka y'ihene (verge de bouc). Une femme de mari polygame prend une verge de bouc, la dessèche, la moud et en mélange la poudre aux aliments de sa rivale en disant : « Que ton comportement sexuel soit comme celui du bouc » : elle est convaincue que la rivale deviendra coureuse à tel point que son mari se verra dans l'obligation de la répudier.

Inkengeri (tiges de sorgho servant à construire la

hutte et l'enclos). La femme mariée fait le tour de l'enclos en coupant des bouts d'*inkengeri* et en formulant l'imprécation suivante à l'adresse de son mari : « Tu n'auras plus de toit le jour où tu me chasseras ».

Inkomanizo z'umuryango (chambranle de porte de hutte : litt. celle qui empêche de pénétrer). La femme mariée en prélève un mince fragment qu'elle jette dans la nourriture de son époux en disant : « Ceci est l'*inkomanizo* qui t'empêchera désormais de pénétrer dans la hutte de ma rivale ».

Inkomo (bois que l'on attache à la laisse d'un chien). La femme détache un fragment d'*inkomo* qu'elle dépose dans le lit conjugal ; après avoir eu des rapports avec son mari, elle l'enduit de sperme en disant : « Je t'ai attaché à moi comme le chien est attaché à son maître ». Ou bien la femme jette un morceau d'*inkomo* dans la nourriture de son mari en prononçant ces mots : « Comme l'*inkomo* empêche le chien de vagabonder, que tu restes fidèlement attaché à moi ».

Inkurakura (vanneau). La femme prélève un os de cet oiseau et le brise en deux, puis elle réduit l'un des morceaux en poudre qu'elle mélange à la bière de son mari, en disant : « Comme l'*inkurakura* ne quitte jamais son nid, que toi non plus tu ne m'abandonnes jamais ». Si au cours d'une querelle, le mari quitte brusquement sa hutte, la femme prend le fragment d'os qui lui reste et le lui montre en disant : « As-tu jamais vu que l'*inkurakura* abandonnait les siens ? », et là-dessus le mari réintègrera la hutte. L'œuf de cet oiseau sert de philtre ; à cette fin, après s'être fait une entaille au jarret, la femme y écrase l'œuf en disant à l'adresse de son mari : « Tu m'aimeras comme l'*inkurakura* aime ses petits ; j'ai fait le pacte de sang avec mon époux, il ne pourra plus jamais me quitter ». Bien souvent les femmes portent sur elles, en guise d'amulettes, des restes d'*inkurakura*.

Inopfu y'umugano (bourgeon stérile de bambou). Il est placé dans la bière qu'une femme fait boire à sa rivale afin de provoquer sa stérilité et, par là, sa réputation.

Insyá (poils). Tandis que son mari est endormi, la femme lui arrache quelques poils du pubis, de la tête et de la nuque ; elle les porte ensuite sur elle afin d'empêcher son époux d'avoir des maîtresses. Parfois elle place ces poils dans un coussinet qu'elle enterre au centre de la hutte en disant : « Mon mari ne pensera plus jamais à d'autres femmes que moi ». A partir de ce moment, il est « noué » et ne parviendra plus à se fiancer.

Insiliri (arbuste). Après s'être pratiqué une incision au-dessus du sein, la femme y frotte une branche d'*insiliri* en disant : « J'aurai la chance de posséder des biens ».

Intayega (insecte, litt. immuable). La femme dépose cet insecte sous l'oreiller de son mari en disant : « Ceci est l'*intayega* que je place ici afin que mon mari ne me quitte pas pour aller ailleurs ».

Intorezo (hache). La femme, certaine de ne pas être vue dans son enclos, frappe le sol de la hache en disant : « J'ai vaincu toute jalousie ; mon mari ne prendra aucune autre femme ».

Inyabarasanya (plante : *bidens pilosa*).

Umusororo (*idem* : *cucumis*).

La femme qui apprend que son mari va se fiancer mélange à son insu le suc de ces plantes à la bière qui sert aux négociations de mariage ; une fois bué par les parents de la fiancée, les pourparlers échoueront. Si la femme d'un polygame apprend que sa rivale brasse de la bière de sorgho, elle prend de l'*inyabarasanya*, du chardon *igitovu* et un fragment du pilier de la hutte *inkingi*. Elle les met au contact de la bière et dit : « Voici

l'inyabarasanya et *l'igitovu* qui te vaudront des disputes avec ton mari, et ceci est le pilier *inkingi* qui te mettra en désaccord continu avec lui, comme ce pilier demeure inexorablement debout dans la hutte ». Ainsi croit-elle. Lorsque le mari boira de la bière préparée par la rivale, il s'enivrera et la battra.

Inyemera (antilope *topi*, litt. qui a confiance). La femme qui désire conserver la confiance et la fidélité de son mari porte sur elle une lanière de peau d'*inyemera* en guise d'amulette.

Inyereri (luciole). La femme s'assied sur le giron d'une amie de manière à ce que ses pieds ne touchent pas le sol ; l'amie lui fait une incision au front sur laquelle elle applique l'*inyereri*, tandis que la patiente dit : « Que jour et nuit, je sois à mon mari et que ma rivale ne le détourne pas de moi ».

Inzuzi (pépins de courge). Afin de faire échouer les nouvelles fiançailles de son mari, la femme plante des graines de courge en des endroits éloignés, notamment séparés par une rivière, en disant : « Comme ces courges ne pourront jamais entre-croiser leurs tiges, mon mari ne trouvera pas d'autre femme ». Ou bien, après les avoir grillées, elle les dépose à la croisée de deux sentiers en disant : « Comme ces graines sont opposées les unes aux autres, qu'ainsi tu sois opposé à ta fiancée ».

Irarire (plante, de *kurarira* : veiller à la tranquillité de). Une femme de mari polygame qui désire que ce dernier n'aille plus chez sa rivale, chauffe des feuilles d'*irarire* et les lui applique le soir, au lit, en lui conseillant de demeurer avec elle ; elle croit que son époux ne pensera plus à aller chez sa seconde femme.

Ishaka (graine de sorgho, symbole de fécondité et d'abondance). Le fait de porter une graine *ishaka* dans la petite calebasse *ubunure* que la femme suspend à sa ceinture, constitue un porte-bonheur.

Isheshe (herbe). La femme jalouse en coupe un brin à l'aide d'une lance, puis la dépose secrètement dans la bière que sa rivale prépare pour son mari, en disant : « J'ai arraché cette herbe avec une lance ; qu'en buvant cette bière, mon mari batte ma rivale ».

Ishikashike (plante). Pour empêcher son mari de retourner chez sa rivale, la femme coupe de l'*ishikashike* qu'elle passe au feu et qu'elle attache ensuite à l'un des piliers de la hutte, voisin du foyer, en disant : « Reste à moi ; ne retourne plus chez ma rivale ».

Isimbi (coquillage blanc). Lorsqu'une femme désire que sa rivale ne mette au monde que des filles, elle laisse un *isimbi* dans un mortier durant une nuit, puis elle le pilonne et en mélange la poudre à la bière qui sera bue par cette rivale, en disant : « Tu n'enfanteras plus jamais de garçons ».

Feuilles d'*isogi* (épinard), d'*umwishywa* (*momordica foetida*) et graines de courges amères *ibamba* peintes au lait de kaolin blanc. La femme en compose un talisman qu'elle dépose sous l'oreiller de son mari en disant : « Nous ne sommes qu'un ; nous n'aurons jamais de dispute ; je suis ton seul objet de plaisir ».

Itabi (tabac). La femme fait macérer une feuille de tabac dans de l'eau dont elle asperge ensuite les parois de la hutte en disant : « Que mon mari m'aime comme son tabac ».

Itoma (arbuste, litt. s'attacher par amour).

Umushyikirwa (arbuste, litt. s'approcher de). La femme se pratique une incision à la poitrine et y applique une branche des arbustes précités en disant : « Je suis la seule femme à laquelle mon mari s'attache ».

Icyari (nid). La femme s'empare d'un nid d'oiseau et le brûle dans la hutte de sa rivale en disant : « Tu demeureras ici aussi peu de temps que l'oiseau resta dans ce nid ».

Icyunamyi (plante). La femme enfouit des fruits d'*icyunamyi* et un limaçon dans un trou qu'elle creuse au centre de la hutte conjugale, et elle arrose le tout de lait frais, en disant : « Mon mari ne pourra jamais prendre de femme ailleurs ; il n'est en bons termes qu'avec son patron vacher et ses amis ; il dit toujours que je suis sa seule et unique femme et je ne me donne jamais à aucun autre homme ».

Ivu (cendre). Pour faire répudier sa rivale, une femme de polygame se rend chez cette rivale, tandis qu'elle fait du feu. Secrètement la femme jalouse s'en porte des cendres au front. Lorsque la rivale le lui fait remarquer, elle répond qu'elle n'en savait rien ; elle s'essuie le front en disant à voix basse : « Je serai toujours plus aimée que toi par notre mari ».

Karigata (arbuste, litt. qui lèche). Pour se faire aimer de son mari, la femme prend un morceau de *karigata* qu'elle mâche avec du sel en prononçant ces mots : « Que mon mari m'estime aussi bonne que je te trouve ».

Karabukirwa (arbuste, de *kurabukirwa* : recevoir un tribut d'hommage). La femme pile des feuilles de *kara-bukirwa* qu'elle applique ensuite sur une incision pratiquée sur son corps en disant : « Que je sois aimée de mon mari et estimée de tout le monde ». Elle portera ensuite ces feuilles au cou en guise d'amulette.

Karemba (plante, de *kuremba* : être à l'agonie). La femme cueille des feuilles de *karemba*, les sèche, les pile, et en mélange la poudre à la bière qu'elle donne à boire à son mari en disant : « N'aie pas envie d'une autre femme que moi ; plie-toi à toutes mes propositions ».

Maguru (arbuste qui change de couleur, de *kugaruka* : retourner). La jeune fille qui voudrait être demandée en mariage se met à la recherche d'un *maguru* et, l'ayant rencontré, elle s'exclame : « Dites-moi, *Maguru*, si je

trouverai un mari. Quand je reviendrai auprès de vous, si vous êtes noir, c'est que je ne me marierai pas, par contre si vous êtes rouge, je serai demandée ». La jeune fille revient ensuite voir la couleur prémonitoire du *maguru*.

Magata (plante servant à confectionner les coussinets *ingata* sur lequel on dépose les cruches de bière). En confectionnant le coussinet, la femme dit : « Que mon mari demeure fidèle comme ce coussinet est immuable » (c'est celui qui demeure dans la hutte et qui reçoit les cruches de bière qu'on y boit).

Umunyege ou *umunyegenyege* (acacia, de *kunyega* : blâmer, mépriser, déconsidérer).

Afin de nuire à sa rivale, une femme de polygame prend des feuilles de cet arbre, les sèche, les pilonne et les mélange à la bière qu'elle lui donne à boire en disant : « Que tu sois toujours mal considérée par ton mari, tes sujets *abagaragu* et par tout le monde ».

Mutaranuka (arbuste, litt. il sent mauvais). Seule la femme enceinte prélève une amulette sur cet arbuste, de peur d'avorter ; elle part la chercher nue et invoque l'esprit divinisé de RYANGOMBE. Pour en faire un charme offensif contre sa rivale, elle doit le traîner dans la hutte de cette dernière en disant : « Il sent mauvais ici », de telle manière que, repoussé par cette odeur, le mari ne pénétrera plus dans cette hutte. Ou bien elle en touche les excréments de sa rivale puis la brûle et en dépose les cendres dans la pipe du mari, en disant : « Elle sent mauvais » (s.-e. la rivale).

Mut'untore (plante, litt. laisse-la, prends-moi). Le port d'une amulette provenant de ce végétal assure la fidélité du mari.

Mvugira (plante, litt. prédis-moi). La femme dépose cette plante dans de l'eau qui bout et invite son mari à

faire de la pâte avec cette dernière, ce qui est évidemment impossible, le mari répond alors : « Fais-la toi-même », et ainsi la femme gagne tout pouvoir sur son époux.

Ngarukira (plante, litt. reviens à moi). La femme jalouse d'un polygame porte au cou un morceau de *ngarukira* en disant : « Ceci est le *ngarukira* ; lorsque mon mari se trouvera chez ma rivale, il ne sera pas content et reviendra vers moi ».

Ngingw'ijana (plante, litt. cent nœuds). Cette plante porte également le nom de *ngom'ijana* : les cent tambours (insigne de la possession d'un royaume). La femme en porte un morceau en guise d'amulette, en disant : « Mon mari ne me délaissera qu'après avoir occupé cent royaumes ».

Nkulimwonga (plante, litt. sortir de la vallée).

Umuhe (*idem*, litt. donne-lui, s.-e. le bonheur).

Umubirizi (*idem*, arbre odoriférant).

La femme presse le suc de ces plantes dans la bière de son mari en disant : « Là où je tombe, mon mari me relève, car le sorcier et mes ennemis n'ont aucune prise sur moi ; l'*inzigo* (le non-initié au culte de RYANGOMBE) et l'étranger ne détiennent aucune parcelle de mon amour ».

Nyagashekenyuka (insecte) ou *Nyagashekembuzi* (plante). En allant couper cette plante pour en faire une amulette, la femme ne porte sur elle qu'une peau pour tout vêtement : elle frappe d'abord la plante à l'aide de cette peau en disant : « De même que je ne te cache rien de ma nudité, toi tu ne me cacheras rien de mon avenir » ; dès lors, elle porte cette amulette sur son bracelet *igitare* et la consulte à tous besoins.

Nyakaregeshwa (plante, litt. qui radote).

Umuyogera (arbuste dont les fruits résonnent, une fois secs).

La femme place deux amulettes provenant de ces

plantes sous l'oreiller de son mari afin qu'il n'ait plus aucun secret pour elle.

Nyamatululi (insecte). La femme prend cet insecte et le jette par-dessus son mari en disant : « Ceci est *nyamatuli*, mais moi je l'appelle malin : *kazubgenge* ; que tu ne découvres jamais ma malice », puis elle porte le *nyamatuli* sur elle en guise d'amulette.

Nyamwihina (insecte, de *kwhihina* : se plier). Afin que son mari ne soit pas prodigue, la femme se fait une incision à la main droite dans laquelle elle dépose un *nyamwihina* qu'elle a préalablement tué. Lorsque le mari demandera à sa femme de donner quelque chose, la femme fermera sa main droite en disant : « Tu ne pourras céder cette chose que lorsque *nyamwihina* aura quitté ma main ».

Nyerekerera (plante, litt. tourne-toi vers moi). La femme se pratique une incision à la poitrine sur laquelle elle dépose cette plante en disant : « Celui-ci est le *nyerekerera*, que je sois laide ou pauvre, tout le monde se tournera vers moi et m'aimera ».

Nzirikana (plante, litt. songe à moi). La femme réduit cette plante en poudre et l'applique sur une incision qu'elle se pratique à la poitrine en disant : « Que mon mari pense toujours à moi, même lorsqu'il est chez ma rivale ». Elle dépose un peu de cette poudre dans la bière de son époux en prononçant ces mots : « Que tu sois chez le mwami ou ailleurs, songe à moi ; un autre à qui tu dois penser également est ton patron vacher ».

Ruhebeba (plante, de *guhebeba* : beugler). La femme dépose le suc des feuilles de *ruhebeba* dans la bière de son mari afin d'être aimée. Le nom *ruhebeba* est également donné à la verge du bouc (*inkaka y'ihene*). Après avoir réduit cet organe en poudre, la femme mélange celle-ci à la bière qu'elle offre à son mari en disant :

« Comme le bouc aime la chèvre, tu m'aimeras également ». Des poils de la barbe du bouc sont parfois mêlés au premier beurre qui apparaît lors du barattage (*irorarimwe*) ; la femme utilise ce beurre pour sa toilette afin que, si elle éprouvait l'envie de divorcer, son mari coure après elle et la ramène à la hutte conjugale.

Rujibura (plante croissant sur d'anciennes tombes). L'épouse en tire une amulette qu'elle porte au cou afin d'éloigner de son mari tout désir d'avoir des rapports avec d'autres femmes.

Rulira (plante à suc laiteux, de *kulira* : pleurer). La branche de cette plante est employée comme philtre d'amour ; l'épouse s'en signe en se touchant au front, à la poitrine, entre les seins et au dos, en disant : « Comme cette plante coupée laisse couler sa sève, qu'ainsi mon mari pleure toujours pour moi ». Au Ruanda-Urundi, les larmes symbolisent l'amour.

Rwirahira (arbuste, litt. égoïste). L'épouse porte un morceau de *rwirahira* à sa ceinture et, attendu que celle-ci fait partie de sa personnalité et ne peut être prêtée, ainsi croit-elle, son mari sera toujours à elle seule.

Cyoroshya (plante à fleurs blanches qui amollit les mains, de *kworoshya* : adoucir).

Le soir, avant d'aller se coucher, la femme se lave les mains avec du *cyoroshya*, afin que le cœur de son mari s'adoucisse à son contact.

Ubwato (pirogue). Afin de se rendre désirable aux yeux de son mari, l'épouse porte au cou un fragment de pirogue en guise d'amulette, ceci du fait que la pirogue est fabriquée en bois d'*umusumba* : qui surpasse tout.

Uwoya (poils). (Pour sertir certaines flèches, on place des poils dans leur bois avant d'y introduire la soie du fer).

La femme jalouse ajuste le fer d'une flèche sur son

bois à l'aide de poils d'un chien noir ; elle dirige cette flèche vers son mari polygame lorsqu'il se rend à la hutte de sa seconde femme, en disant : « Tu n'emportes que la hargne d'un chien noir ; va te battre avec ton autre femme ».

Ubwunyū bwa kanyamanza (herbe, litt. sel de bergeronnette). La femme mâche une petite quantité de cette herbe, puis s'en frotte le corps en disant : « Je goûte le sel pour mon mari », puis elle s'en enduit le front et la poitrine en murmurant ces mots : « Mon mari ne s'occupe que de moi : *yarampugukiye* ».

Ubukurugutwa bw'impfizi (cérumen de taureau). La femme s'en frotte le corps pour s'attirer l'amour de son mari.

Uburyohera mpfizi (herbe préférée du taureau, litt. qui plaît au palais). Cette herbe est pilée, imprégnée de sel, puis introduite dans le beurre de toilette de la femme. Le soir, avant de se coucher, l'épouse s'applique ce beurre à l'organe sexuel en disant : « Mon mari n'aura jamais assez de mon corps, car je goûte le sel ».

Ubuliri (litt. couchette). (Dans la croyance populaire, les singes se construisent des nids dans lesquels ils ne dorment jamais). La femme qui souhaite que son mari n'aille plus coucher chez sa rivale, dépose dans le lit de celle-ci quelques herbes provenant du nid d'un singe.

Umubazi (herbe à fleurs blanches poussant sur les termitières ainsi que sur certains arbres, employée lors du mariage et pour nettoyer les cruches de bière). Les femmes la recherchent pour mettre un frein aux querelles conjugales. Seule une fille vierge peut la déraciner ; à ce moment elle doit lui porter un coup de pied et la frapper ensuite sur la termitière en disant : « Bats-toi, nous sommes vus ». A la hutte, la femme dépose cette

herbe sous la baratte durant la nuit, puis la porte au cou en guise d'amulette. Au cours d'une dispute avec son époux, la femme lui montrera l'herbe en disant : « Bats-toi, nous sommes vus » ; la colère de l'homme s'apaisera instantanément.

Umubwirwa (herbe, litt. celle qui écoute). Après s'être fait des incisions aux seins, la femme y applique des feuilles d'*umubwirwa* en prononçant ces mots : « Lorsque l'on incitera mon mari à me répudier, il refusera en disant : c'est la seule femme qui me plaît parce qu'elle m'écoute ». Puis elle ajoute : « Que mon mari m'écoute et m'obéisse comme l'enfant obéit à sa mère ».

Umubuza (arbuste, litt. celui qui empêche, qui éloigne). La femme place un morceau d'*umubuza* sur le lit de la seconde épouse de son mari à l'endroit où ce dernier se couche, en disant : « Ceci est l'*umubuza* qui éloignera mon époux de ma rivale ».

Umugenge (arbuste, litt. celui qui commande). La femme se pratique une incision sur le corps et y frotte un fragment d'*umugenge* en disant : « Je suis la seule maîtresse de ce foyer ; mon mari n'aura jamais d'épouse meilleure que moi ».

Umugera (grande aiguille, de *kugera* : atteindre). De temps en temps, la femme présente l'aiguille au feu en disant : « Ma rivale ne possédera jamais ni les vaches ni les clients vachers de mon mari ». Elle peut également insérer cette aiguille dans une lanière de peau de lion qu'elle attache à l'un des piliers de la hutte : chaque fois qu'une querelle s'élèvera entre elle et son époux, elle frappera des doigts le pilier en question en disant : « Tais-toi, tu n'es tout de même pas plus fort qu'un lion ; celui-ci rugit, mais se calme par après ».

Umugunga (arbre de *kwigungira* : garder jalousement pour soi). La femme attache un lambeau d'écorce d'*umu-*

gunga au pilier de la hutte intitulé « du chagrin » (*inkingi y'umurambizo*), situé près du lit, et auquel la femme s'accroche pour pleurer lorsqu'elle se dispute avec son mari. La nuit, après l'acte sexuel, la femme enduit le pilier en question d'un peu de sperme de son époux, en disant : « Tu n'es qu'à moi qui suis fille d'*umugunga* ».

Umuhanurankuba (plante, litt. qui fait tomber la foudre). La femme répudiée ou divorcée et la jeune fille qui désirent se marier, recourent à l'oracle suivant : elles pilonnent des feuilles d'*umuhanurankuba* et y mélangent du petit lait, puis elles jettent le tout en l'air en disant : « Qu'ils viennent me chercher ».

La réponse favorable leur sera donnée par le vol de deux oiseaux : si un corbeau passe, le prétendant sera Muhutu ; si c'est un milan, il sera Mututsi. Si ni l'un ni l'autre ne se présentent, la femme devra aller chercher un mari à l'étranger.

Umuhengeri (arbuste à graines rouges comestibles). La femme porte sur elle un fragment d'*umuhengeri* afin que son mari pense toujours à elle.

Umuhezayo (arbre, de *guhera* : partir sans esprit de retour). Afin d'empêcher son mari d'aller ailleurs que chez des amies ou son patron vacher, la femme dépose sous son oreiller un fragment d'*umuhezayo*, perche ayant servi de brancard pour le transport d'un mort.

Umuhira (plante, litt. la chance). La femme réduit en poudre des feuilles d'*umuhira* qu'elle mélange ensuite à son beurre de toilette dont elle s'enduit, en disant : « J'incarne la chance pour mon mari, mes beaux-parents et mes amis ».

Umuhoko (arbuste abortif). La femme extrait le suc des feuilles de cette plante qu'elle jette ensuite au feu en disant : « Ma rivale ne pourra jamais me nuire ».

Umuhugwe (plante, de *guhugwa* : délaisser, oublier). La femme place une branche d'*umuhugwe* dans les excré-

ments de sa rivale, puis dans la nourriture de son époux, afin qu'il oublie sa seconde femme.

Umuhuna (plante, de *guhunika* : endormir, abêtir). La femme jalouse qui désire faire oublier à son mari sa seconde épouse, place un morceau d'*umuhuna* dans son lit.

Umukaka (assonance : bruit effectué par la maison ou par l'arbre qui s'écroulent, et qui par conséquent met en fuite. Fruit rouge). Herbe que les femmes portent sur la tête pour éloigner les mauvais esprits lorsqu'elles se livrent aux cultures.

Umukubitabagenzi (plante dont les graines piquantes s'accrochent aux vêtements des passants). La femme jalouse d'un polygame incinère l'*umukubitabagenzi* et en mélange les cendres à la nourriture et à la bière de sa rivale, en disant : « Que ton mari, dans vos entretiens intimes, lors de vos repas et au lit, te batte sans motif, ainsi que cette plante malmène sans raison les voyageurs ».

Umukunde (pois cajan, litt. amoureux). Cette plante constitue par excellence l'amulette d'amour. Les femmes en portent bien souvent au cou un fragment entouré de perles, et certaines la réduisent en poudre qu'elles mélangent à leur beurre de toilette dont elles s'enduisent le matin, avant de quitter le lit, en disant : « Que mon mari, mes beaux-parents et nos amis m'aient sans détours ».

Une jeune fille, pour trouver un prétendant, se rend auprès d'une vache que l'on abat et la touche avec une branche d'*umukunde* en disant : « Que tout le monde m'aime ».

Umukungeli (plante). La femme en porte un fragment au cou en guise d'amulette en disant : « On te nomme *umukungeli*, mais moi je t'appelle *rukungagiza ama-*

kungu (celle qui présage les malheurs) afin que ma rivale soit répudiée ».

Umukuzanyana (plante, litt. celle qui fait grandir les veaux). En l'arrachant, la femme jalouse lui donne d'abord un violent coup de pied et la porte ensuite à l'enclos où elle lui fait passer une nuit dans la fosse aux immondices, une autre nuit à l'entrée de l'enclos, et la troisième sur le toit de la hutte; enfin elle prélève un fragment qu'elle porte en guise d'amulette en disant : « Bats-toi contre ma rivale ».

Umurengarutare (cryptogame poussant sur les rochers).

Étymologie : qui franchit le rocher (s.-e. le cœur du jeune homme). Ses fruits constituent des amulettes pour trouver un fiancé.

Umunanira (plante, litt. celle qui résiste). La femme prélève une branche d'*umunanira* dont elle tire deux amulettes : l'une d'elles est placée au-dessus du lit en disant : « Aucune autre femme que moi ne couchera dans ce lit » ; l'autre est portée par la femme entre ses seins ; lors d'une dispute avec son mari, elle touchera cette amulette en disant à propos de son époux : « Je t'ai eu à moi seule et personne d'autre ne t'accaparera ». Si la femme se querelle avec une autre épouse de son mari, elle dira : « Je te résiste et tu ne pourras jamais rien contre moi ».

Umunyuwintama (herbe, litt. sel de mouton). La femme se constitue un charme avec cette herbe en la pilant avec du sel et en la mélangeant à son beurre de toilette dont elle s'enduit, en pensant à son mari et en disant : « J'ai été pour lui aussi attirante que le sel ; qu'il soit doux envers moi comme un mouton ».

Umunywamazi (herbe noir-tacheté, litt. celui qui boit l'eau). Celle qui désire en prélever une amulette invoque d'abord l'esprit divinisé de RYANGOMBE, puis en coupe

une branche à l'aide d'un glaive (*inkota*) et la ramène chez elle dans un petit panier. Elle verse d'abord sur cette branche de l'eau de pluie et ensuite de l'eau de source, puis elle porte ce charme sur elle en disant : « Toi qui bois l'eau d'en haut et l'eau d'en bas, absorbe également la jalousie de mes rivales ».

Umuravumba ou *umuvumburampfizi* (herbe, litt. celle qui réveille la virilité du taureau). Cette herbe est utilisée en qualité de charme par les femmes et les jeunes filles à la recherche d'un mari. Préalablement à son usage, la femme l'arrose de sa première urine du matin (*amararanda* : urine qui a passé la nuit dans le corps), puis elle jette l'*umuravumba* par-dessus les bois *imyugariro* fermant l'entrée de l'enclos en disant : « On t'appelle *umuravumba*, mais moi je te nomme réveille-taureau ; que le noble *Munyiginya* ou *Mwega* s'éveillent pour venir me demander en mariage ; et ceci est l'urine *amararanda* qui a passé la nuit dans mon sein ; que, comme elle, le *Munyiginya* et le *Mwega* me fassent passer la nuit dans leurs bras ».

Umulehe (figus). La femme coupe une branche de figus, l'enduit du sperme de son mari, sèche le tout qu'elle moud ensuite. Elle place la poudre ainsi obtenue dans une incision qu'elle se pratique à la cuisse droite en disant : « De même que mon mari ne peut s'abstenir de jouir lorsque nous avons des rapports conjugaux, qu'ainsi il ne se retienne plus de me choyer et de me prodiguer des biens ».

Umuhengeri (arbre). La femme coupe une branche d'*umuhengeri* et la réduit en poudre qu'elle dépose dans une incision qu'elle se pratique à la poitrine en disant « Que tous les hommes me viennent en aide : mon mari, le Mututsi et le Muhutu ».

Umusagarayamunda (de *gusagarara* : avoir une nombreuse famille, *munda* : dans le ventre). Pour devenir

enceinte, la femme porte un fragment de ce végétal.

Umusambi (natte). Une femme de polygame porte sur elle de la paille provenant d'une natte ayant servi à sa rivale en disant : « Ma concurrente ne pensera à porter des charmes contre moi qu'en songe seulement ; pour le reste, que son enclos demeure inaccessible à notre mari ».

Umusasa (plante). La femme réduit l'*umusasa* en poudre qu'elle mélange à son beurre de toilette dont elle s'enduit le soir avant de se mettre au lit, pour se faire désirer par son époux. Lorsque son mari l'appelle en rentrant, elle ne répond d'abord pas ; mais à la seconde interpellation, elle dit : « Faut-il être fou de m'appeler ainsi ! ».

Umusemburo (levain). Afin d'empêcher sa rivale de brasser de la bonne bière et d'être ainsi estimée de son mari, la femme jalouse lui demande un peu de levain qu'elle jette ensuite dans un lieu d'aisance en disant : « Que ta bière ait le goût d'excrément (*amabyi*) ».

Umushishiro (arbuste, de *gushishira* : tenir le secret). La femme se rend à la recherche de l'*umushishiro* porteuse d'un tison et d'une grande aiguille qu'elle tient d'une main levés vers le ciel, et les mêmes instruments dirigés vers le sol de l'autre main ; de plus, elle emporte un pot à lait dans lequel elle dépose de la pâte de sorgho et enfin un petit panier (*icyibo*) contenant du lait. La grande aiguille et le tison inversés signifient que la femme veut par là renverser le cœur de sa rivale. Elle s'approche de l'*umushishiro* sur lequel elle renverse le lait et la pâte de sorgho en disant : « Voilà bien des choses étranges : le tison inversé s'éteint ; l'aiguille est également mise à l'envers ; le lait se trouvait dans un panier et la pâte de sorgho dans un pot à lait ! Je ne comprends plus ce que fait ma rivale ; sans doute est-elle devenue folle. » Elle emporte ensuite un fragment de l'*umushi-*

shiro chez sa rivale en disant : « Ceci est *rushishimurana* (celui qui déchire) ; que mon mari se brouille avec ma rivale, car elle est devenue folle ».

Umuserebanya (lézard). Après avoir tué un lézard, la femme le transperce avec une aiguille depuis le dos jusqu'à la poitrine ; elle lui coupe ensuite la langue qu'elle sèche et réduit en poudre qu'elle introduit dans la bière de son mari en disant : « Ce n'est que le jour où ta poitrine atteindra ton dos, comme ce lézard, que tu songeras à prendre une seconde femme ».

Umushubi (arbre épineux). Une femme de polygame place une branche d'*umushubi* dans la hutte de sa rivale afin d'occasionner des mésententes entre elle et son mari, en disant : « Ceci est l'*umushubi*, mais moi je l'intitule *bashushubikanya* (qui chassent) ; désormais quand ma rivale aura des entrevues avec mon mari, il se fâchera et la répudiera définitivement ». Ou bien la femme se procure un glaive (*inkota*) avec lequel elle taille une petite massue en bois, après quoi elle recherche un bout de papyrus (*urusasanure*) auquel elle lie la massue à l'aide d'un nerf de vache ; ensuite elle s'assied dos à dos avec un enfant qui possède encore ses parents en vie, qui n'a jamais été malade du pian et qui lui fait porter les deux objets sans la regarder, tout en disant : « Ceci est l'*impana mugongo* (litt. le dos à dos) que je vous ai remis sans vous voir en sorte que vous n'aurez jamais de rivale et que vous serez toujours aimée de votre mari ». La femme en portant ces amulettes se nommera *Gashubi*, c'est-à-dire : « Rien ne me détachera de mon mari ». Bien souvent elle les dépose dans un pli de sa jupe en peau de vache *inkanda*, en disant : « Ce charme s'intitule *rwamururamakungu rwa bikungera* : celui qui chasse les malheurs ».

Umusumba (arbuste, litt. qui surpasse tout). La femme cueille des feuilles d'*umusumba*, les réduit en

poudre qu'elle mélange à son beurre de toilette dont elle s'enduit la figure le matin, en disant : « Ceci est l'*umusumba* ; je suis au-dessus de toutes les femmes ».

Umutanga (cucurbitacée non comestible). La femme tend une liane d'*umutanga* à l'entrée de l'enclos de telle manière que son mari l'enjambe en rentrant au domicile conjugal ; ensuite elle prélève un morceau de cette liane et la porte au cou en guise de charme, en disant à l'adresse de sa rivale : « J'ai eu mon mari avant toi ». Elle croit que son époux chassera sa seconde femme dans les deux jours.

Umutinskyi (plante également intitulée *rutsimbura-makungu*, litt. qui chasse les malheurs). La femme en porte un fragment sous ses vêtements, en disant : « Que mon mari ne prenne pas une seconde femme, sinon que je sois au-dessus d'elle ».

Umutobotobo (solanée à épines et à fruits jaunes). Après l'avoir déterrée à l'aide d'un bâton à bout ferré (*igihosho*) et d'une grande aiguille renversée (*uruhindu*), la femme lie la racine de l'*umutobotobo* à son gros orteil et la ramène chez elle. Arrivée au milieu de la hutte, elle l'enlève, la lance en l'air et la saisit au bond, puis elle en prélève un fragment qu'elle revêt en disant : « On appelle ceci *umutobotobo*, mais moi je l'intitule *umuniranzovu* (celle qui résiste à l'éléphant) ; ma rivale ne pourra plus rien contre moi et mon mari ne me quittera plus pour la rejoindre, car je l'ai rendue idiote ».

Umucaca (herbe rampante à stolons). La femme lie cette herbe à une feuille d'*isinde* (parapluie indigène) et dépose ce charme à l'endroit où se couche son mari, en disant : « C'est ici le seul asile de mon époux ; si je partais, il courrait à ma recherche ».

Umucucu (solanée). La femme prend des feuilles d'*umucucu* qu'elle réduit en poudre qui sera mélangée

au beurre de toilette dont elle s'enduit ainsi que son mari, afin d'apaiser la colère de l'époux.

Umucucure (solanée). La femme jalouse dépose une feuille d'*umucucure* sous l'oreiller de sa rivale afin qu'elle soit répudiée.

Umutsina (herbe). Une femme de polygame déracine cette herbe et la place sous le lit de son mari, en disant : « Ceci est l'*umutsina* qui empêchera mon mari d'aller coucher chez son autre femme ».

Umuturirwa (plante à fibre) ou *umucundura*. Ayant réduit en poudre une branche de ce végétal, la femme se l'applique sur une incision qu'elle s'est pratiquée à la poitrine, en disant : « Que je sois toujours aimée plus que ma rivale, de mon mari et de tout le monde ».

Umuwumovumo (plante). La femme revêt un fragment de cette plante en disant : « Que mon mari m'aime comme la vache aime son veau ».

Umuzirarondwe (plante). La femme dépose le suc des feuilles d'*umuzirarondwe* dans la bière de son mari, en disant : « Que tu sois toujours en désaccord avec ta seconde femme ».

Umwange (arbre, de *kwanga* : haïr). En allant couper une branche d'*umwange* qu'une femme ne peut normalement jamais toucher, la femme procède à l'opération en se couvrant les mains de feuilles. Elle dépose la branche dans la cruche de cuisine de sa rivale en disant : « Ceci est l'*umwange* ; j'oppose ma concurrente à mon mari, à ses beaux-parents ; qu'elle soit haïe des clients vachers de mon mari, de ses enfants et de tous ».

Il arrive que la femme dépose cette branche sous la chaise de son mari polygame, dans la hutte de sa rivale, en disant : « Je t'oppose à ta seconde femme ; c'est moi seule que tu aimeras désormais ». Les jeunes filles ne peuvent toucher l'*umwange* sous peine de ne pas trouver de mari.

Umwanzuranya (plante, litt. celle qui soulève des disputes). A l'aide de branches d'*umwanzuranya*, la femme confectionne un balai avec lequel elle fouette l'entrée de l'enclos, en disant : « Je ne puis vivre avec l'autre épouse de mon mari ». Elle entre ensuite dans sa hutte et balaie le foyer en disant au sujet de son mari : « Je t'oppose pour toujours à ta seconde femme ».

Umweko : ceinture en écorce de ficus à l'aide de laquelle la femme soutient sa jupe ; au nœud de cette ceinture l'on trouve fréquemment attachée une petitealebasse *ubunure* ornée parfois de perles. Cette courgette contient de nombreux charmes qui sont intitulés *impumbya z'umugabo* (talismans du mari) et qui sont constitués notamment par :

Deux graines de courge, quelques grains d'éleusine, de sorgho et une graine d'*umukunde* pour se faire aimer de son mari et être féconde ;

Une graine d'*umushubi* ayant la propriété de faire déguerpir la seconde femme du mari ;

Une bille du jeu *igisoro* qui a été gagnante, afin d'être aimée comme ce jeu, et d'être maîtresse de sa maison ;

Une aile de moineau (*igishwi*, litt. qui a peur) afin d'effrayer sa rivale ;

Une aile de pique-bœuf *ishwima* afin que, même si elle adresse des paroles désinvoltes à son mari, ce dernier ne se montre pas rancunier ;

Une aile de merle, afin de conserver son autorité sur la maison ;

Un brin d'herbe *umulibata* (litt. qui écrase) pour éviter les marques de jalousie de sa rivale et de ses ennemis ;

Un œil de lion (celui-ci étant intitulé *gitinywa* : celui qu'on craint), afin d'être redoutée des autres femmes ;

Une branche d'*umugenge* (de *kwigenga* : se libérer), afin d'avoir toute liberté dans sa maison ;

Une graine d'*umwishywa* (que l'on intitule *cyasami-*

rabusha : qui prononce toujours des mots insignifiants), afin que son mari ne prête aucune attention à ce que lui raconte sa seconde femme ;

Un brin d'herbe *inzingarulimi* (celle qui empêche de parler) nommée également *inshabugufi* (celle qui abaisse, qui rend petit), afin que la seconde femme du mari soit moins bien considérée que celle qui porte le charme ;

Un brin d'herbe *kalimi-kamwe* (qui possède une seule langue), afin que son mari ne parle qu'avec elle et n'adresse pas la parole à sa rivale ;

Un morceau d'étoffe rouge *ryoha* (de *kuryoha* : goûter), afin de plaire à son mari ;

Un morceau de placenta de mouton, afin que son mari l'aime comme le mouton affectionne ses agneaux et qu'aucune mésentente ne s'élève entre eux ;

Un morceau de placenta de chien (*intabonwa*, de *gutabona* : être invisible), afin que son mari ne trouve aucune femme qui lui fût semblable ;

Une graine d'*umutobotobo* appelé également *umunani-ranzovu* (qui résiste à l'éléphant), afin que sa rivale n'ait jamais de jalousie contre elle ;

Une calebasse de même nature et de même grandeur intitulée *mpfumbatwa* (de *gupfumbatwa* : embrasser), afin que son mari reste toujours auprès d'elle et n'éprouve pas le désir d'aller chez sa rivale ;

Un os d'épervier *icyanira* (de *kwanira* : crier), afin que sa rivale s'effraie et crie chaque fois pour des riens ;

Un brin d'herbe *ngamba* (de *kugamba* : parler), afin que si son mari adresse la parole à sa rivale, celle-ci lui réponde trois fois et qu'elle ne lui obéisse pas ;

Un brin d'herbe *umunuza* (de *kubuza* : empêcher), afin que son mari ne songe qu'à elle, et non à sa rivale ;

Une reine d'abeilles et quelques poils qui poussent sur le pis d'une vache qui vient de mettre bas, afin d'être aimée de son mari comme les abeilles aiment leur reine et comme les hommes apprécient une vache qui

vient de vêler, en sorte que sa rivale ne la surpasse jamais ;

Un brin d'herbe *ikimamfu* (litt. qui ne vaut rien) afin que son mari considère sa rivale comme une non-valeur ;

Un brin d'herbe *urucubyo* (de *gucubya* : apaiser) afin que son mari soit toujours bon envers elle.

Notons que lorsqu'une femme meurt en ayant une belle-fille, elle laisse à celle-ci sa ceinture en héritage.

Umwenya (arbuste). La femme se munit de deux cordes, de deux tisons et de deux fers pointus ; l'un des tisons et l'un des fers sont tenus inversés par rapport aux autres. Elle dégage la racine de l'*umwenya* à laquelle elle attache une corde qu'elle lie à une vache et à un mouton. Elle pousse ces bêtes qui provoquent le déracinement complet de la plante, en s'écriant joyeusement : « Deux dieux (*amamana abili*) me donnent une amulette ». Arrivée à son domicile, elle prélève un fragment d'*umwenya* et le porte en guise de charme, en disant : « Voici l'*impunga* (celui qui fait), qui fera s'enfuir ma rivale ; ceci est un charme qui m'a été donné par Dieu ; rien ne prévaudra contre moi ».

Umwifuzo (plante, litt. celle qui est désirée). Le charme retiré de l'*umwifuzo* aurait pour effet de faire aimer la femme par son mari.

Urubeshya (plante, de *kubeshya* : mentir). La femme réduit en poudre des feuilles d'*urubeshya* qu'elle mélange à son beurre de toilette dont elle s'enduit ainsi que son mari, en disant : « Ceci est l'*urubeshya* et moi je l'intitule *kambaratete ka ni baterwe* » (être envahi par les ennemis) ; ainsi, croit-elle, son mari n'éprouvera pas le désir d'épouser une seconde femme.

Umuburamajyo (herbe parasite de certains arbres, litt. celle qui est sans toit).

La femme confectionne un coussinet à l'aide d'*umuburamajyo* et le place sous l'écuelle de son mari, en disant : « Ton unique toit est ici, tu n'iras jamais ailleurs ».

Urufunzo (papyrus). Une souche de papyrus (que l'on surnomme *inzovu yo mu Cyanya ntirishe* : l'éléphant du *Cyanya* qui ne broute pas et ne s'abreuve pas), un lézard et une tige de roseau sont placés sous le lit à la place de la femme afin que celle-ci ne soit jamais répudiée.

Urugarura (plante, litt. celle qui ramène). La femme en confectionne un charme qu'elle porte en prononçant ces mots : « Ceci est l'*urugarura* ; si mon mari éprouve l'intention d'épouser une autre femme, il s'en détournera en disant : toutes réflexions faites, je veux rester avec ma première épouse ». Ou bien elle se prépare une infusion d'*urugarura* et s'en asperge le visage et la poitrine, en disant à l'intention de son mari : « Je l'ai fait mien ; s'il se rend chez ma rivale, qu'il s'y dispute et qu'il revienne à moi ».

Urugore (couronne faite d'une paille de sorgho que portent les femmes et qui est le symbole de la maternité). A l'insu de sa rivale, la femme détache un fragment de son *urugore* qu'elle jette au feu en citant le nom de sa rivale et en disant : « Chaque fois qu'elle enfanta, ses enfants mourront ; qu'elle n'ait jamais d'enfants pour l'aider ».

Il est à noter qu'il est strictement interdit de brûler l'*urugore* d'une femme, car ce serait l'exposer à la stérilité ; si elle parvenait à accoucher, ses enfants mourraient. C'est une grave injure que de dire à une mère : « Que brûle votre couronne ».

Urugwantege (plante, litt. celle qui tombe au jarret). La femme se pratique une incision au jarret et y dépose de la poudre d'*urugwantege*, en disant : « Que j'aille en Urundi ou ailleurs, mon mari est toujours à mes jarrets (s.-e. à me suivre) ».

Urubeza (plante, litt. qui empêche de revenir, de retourner). La femme brûle l'*urubeza* dans la hutte

destinée à la seconde femme de son mari, en disant : « Ceci est l'*urubeza* ; que mon mari n'épouse pas une autre femme ». Ou bien, après avoir réduit des feuilles d'*urubeza* en poudre, elle dépose celle-ci dans la bière de son mari afin qu'il demeure constamment auprès d'elle et n'aille plus jamais chez sa rivale.

Uruhiza (le toit). La femme recueille une herbe poussant sur le toit de sa hutte, herbe que le vent était sur le point de faire tomber ; elle la brûle et elle en mélange la cendre à la bière de sa rivale en disant : « Je te donne l'herbe du toit de la hutte : comme la porte de celle-ci n'empêche pas les gens d'entrer, qu'il en soit de même pour toi et que tu ne saches pas conserver la bière destinée à notre mari. Ne garde rien convenablement dans ta maison ; comme cette herbe était constamment balancée par le vent, il en sera de même pour toi : tu seras constamment tiraillée par la faim et tu auras toujours l'impression de ventre creux ; je t'ai également donné l'herbe poussant sur le grenier ; comme celui-ci n'a jamais été rempli, tu devrais, pour être rassasiée, avaler le contenu d'un grenier ; lorsque tu seras dans le lit avec ton mari, tu le quitteras pour aller voler ta nourriture ».

Uruhombo (arbre procurant le bois de flèche). La femme se confectionne un arc d'*uruhombo* et une flèche d'*inyabarasanya* qu'elle complète par des plumes de pintade *inkanga* (de *gukanga* : faire peur ; d'où *inkanga kanga banzi* : la pintade terrifie les ennemis) ; lorsque son mari se rend chez sa seconde épouse, la femme tire la flèche derrière lui, en disant ces mots : « Que ma rivale s'en aille, et qu'elle se batte avec mon mari ».

Uruho (morceau dealebasse en forme de bol). Très tôt le matin, la femme s'en va recueillir de la rosée dans son *uruho*, puis la mélange à la bière de sa rivale en disant : « Que tu t'en ailles de cette hutte, comme la rosée s'évapore aux premiers rayons du soleil ».

Uruhu (peau). La femme enterre au centre de la hutte une peau de serval et un *intosho* (petite pierre ronde servant à piler les médicaments, que l'on surnomme *ingorozo* : celle qui sert à réparer les houes, de *kugorora* : lisser, aplanir), en disant : « Ici se trouve la seule demeure de mon mari, ceci est l'*intosho* et je l'appelle *ingorozo* ; j'ai conquis le cœur de mon époux ».

S'il s'agit d'une peau de taupe, la femme la brûle et en mélange la cendre à son beurre de toilette, en disant : « Mon mari m'aime et me recherche à tout instant » (allusion à la chasse à la taupe que l'on doit rechercher avec obstination au fin fond de son terrier).

Urujyo (tesson de cruche). Il est de coutume, lors d'un enterrement, de placer un tesson de cruche avec un tison sur le sentier ; ceux qui reviennent de la cérémonie les piétinent. La femme jalouse en ramasse les morceaux et va les enterrer à l'entrée de l'enclos de sa rivale afin que, si celle-ci est répudiée, elle n'y revienne plus jamais. A cette occasion, elle prononce les paroles suivantes : « Ma concurrente ne reviendra que le jour où le mort ressuscitera ».

Urukuro (plante). La femme arrache l'*urukuro* à l'aide d'un fer de lance, puis, après l'avoir touchée du pied, elle en porte un fragment en guise d'amulette, en prononçant ces mots : « Ce charme a été extrait de l'*urukuro* de *nyamweru* (s.-e. il a fallu de la peine pour l'enlever) ; il changera les projets de mon mari qui voudrait prendre une seconde femme ».

Urukwavu (lièvre). La femme enterre un lièvre dans sa hutte à l'endroit où s'assied habituellement son mari, en disant « C'est ici l'*indiri* (nid d'animal) habituel de mon époux ; lorsqu'il reviendra d'avoir été chez son patron vacher, il rentrera directement ici ».

Urura (intestin). Ayant trouvé un serpent tué, la femme en prélève l'intestin. Elle fait forger un grelot

dépourvu de battant, dans lequel elle place un bracelet, un morceau d'os de pigeon, un fragment d'os de moineau, et l'intestin du serpent. Elle porte ce talisman au bras droit et prend de la main droite une gourde de bière qu'elle présente à son mari. Tandis qu'il la boit, elle dit : « Je suis ton unique épouse comme le serpent ne possède qu'un seul intestin ».

Ururasago (incision). La femme se fait pratiquer par une amie des incisions à la main et au pied droits. Le sang qui s'en écoule est prélevé au moyen d'une écorce de papyrus *urutamyi* (de *gutamura* : prendre, morceler ; au figuré : éloigner). La cérémoniaire dit alors : « Je t'éloigne des ennemis et des sorciers, mais je te réserve l'amour de ton époux ».

Ururembe (bracelet en cuivre ; de *kuremba* : être fatigué, laisser faire). La femme porte ce bracelet accompagné d'une fleur d'*isogi*, légume à caractère magique, afin que son mari n'ait pas envie d'épouser une seconde femme.

Urusaragiza (plante, de *gusara* : devenir fou). La femme porte sur elle un fragment d'*urusaragiza* en guise d'amulette, et chaque fois qu'elle voit passer sa rivale elle proclame : « Tu es folle de jour comme de nuit ». Elle croit que, de ce fait, sa concurrente deviendra vagabonde.

Urutagangurirwa (araignée). La femme brûle une araignée, puis s'en place les cendres sur des incisions qu'elle s'est faites à la poitrine et au dos, tout en disant à l'adresse de son mari : « Je colle à toi comme une araignée ».

Urutakwa (plante). La femme en retire un charme pour être aimée.

Urutamvaho (arbuste, litt. qui ne quitte jamais). La femme, après avoir pilé des feuilles d'*urutamvaho*, se les applique sur une incision pratiquée au jarret de la jambe

droite, en disant à l'adresse de son mari : « Que ton cœur ne me quitte pas ». Ou bien elle les place sous son oreiller dans une même pensée.

Urutega (anneau en fibre de papyrus porté à la jambe). La femme jalouse s'empare d'un *urutega* de sa rivale et le dépose sur un rat crevé, puis elle attend qu'un rapace emporte le tout ; elle dit alors : « Ma rivale voltige comme un oiseau et elle n'aura plus jamais de demeure fixe ».

Uruteja (*tradescantia*), herbe surnommée *gatesha* (qui fait abandonner). La femme jalouse place un brin d'*uruteja* sous l'oreiller de sa rivale en disant : « Ceci est le *gatesha* ; que notre mari te répudie et qu'il ne pense plus à toi ».

Urutirwicumu (manche de lance). La femme se procure un manche de lance dont elle détache un fragment en guise d'amulette qu'elle porte, en disant : « On t'appelle *uruti*, mais moi je t'appelle *urukura* (celle qui enlève) et mon mari abandonnera ses projets de me mépriser et d'épouser une seconde femme ».

Urunyabutongo (légume spontané). La femme presse le suc de cette plante dans la bière qu'elle donne à son mari, en disant : « Je t'ai choisi parmi tes semblables, les Européens, les chefs et les patrons vachers ; tu es tout à moi ».

Uruyange rw'amajyeri (fleurs de petits pois). La femme réduit ces fleurs en poudre qu'elle incorpore à son beurre de toilette, en disant : « On t'appelle *uruyange*, mais moi je t'intitule *urwabilizi* (celle qui fait beugler) ; tout le monde me recherche, personne ne me hait, et ce, dans le Ruanda entier ».

Urwara rw'isha (ongle de gazelle). La femme jalouse dépose dans la hutte de sa rivale un grelot sans battant contenant un ongle de gazelle, en disant : « Comme ce

grelot a perdu son battant, ma rivale sera séparée de son mari, et de même que la gazelle n'a pas de nid, elle n'aura plus de demeure ».

Urwondo (boue). La femme d'un polygame fabrique un vase à l'aide de boue et lorsque sa rivale accouche, elle le lui apporte empli d'eau, mais en cours de route, elle le brise contre une pierre en disant : « Ce cadeau de naissance est un signe de mort, et ma rivale perdra son enfant ».

5. Charmes employés spécialement par les jeunes filles.

Igihuta (plante, de *guhuta* : accélérer). La jeune fille exprime le suc des feuilles de cette plante entre ses mains et le mélange à du lait provenant d'une vache *isugi* (n'ayant jamais perdu de veau) dans un pot *isugi* (n'ayant aucune fêlure) qu'elle place à son chevet. Durant la nuit, la jeune fille se couche entre deux jeunes garçons ; elle doit alors rêver d'un homme pour être épousée, faute de quoi elle croira mourir sans être mariée.

Akarabukirwa (plante, de *kurabukwa* : être aperçu). La jeune fille place une branche de cet arbuste sous son oreiller s'imaginant que les jeunes gens, dès qu'ils l'apercevront, la demanderont en mariage.

Ibango (fragment de pirogue fabriquée en bois d'*umusumba* : qui surpasse tout). Ce fragment est porté par la jeune fille en guise d'amulette en disant : « Ceci est l'*umusumba* ; je surpasse toutes les jeunes filles et je serai la première à trouver un mari ; on l'appelle *umusumba*, mais moi je l'intitule *kirangamirwa* (qui est contemplée), et je serai admirée par les jeunes gens qui désirent m'épouser ».

Igisange (perle, de *gusanga* : trouver). La jeune fille porte au cou un talisman composé d'une perle *igisange*

et d'une racine d'*umukunde* (de *gukunda* : aimer), en disant : « Ceci est l'*umukunde* ; les jeunes gens m'aimeront et voudront m'épouser ; ceci est l'*igisange*, les jeunes gens se précipiteront vers moi pour me demander en mariage ».

Ikibonobono (ricin, de *kubona* : voir). La jeune fille en porte une graine au cou afin de « voir » un mari.

Ingurukizi (plante, de *kuguruka* : voler). La jeune fille en porte un fragment afin que les jeunes gens « volent » vers elle.

Inkongobotsi (plante, à fleurs blanches, de *gukongoboka* : arriver à l'improviste). La jeune fille en coupe les fleurs et les jette au feu, en disant : « Ceci est l'*inkongobotsi* ; que les jeunes gens viennent me prendre pour fiancée à l'improviste ». Il est à noter qu'une femme répudiée agit de même afin de trouver un nouvel époux.

Inyabarasanya (plante, de *kurasana* : décocher une flèche). La jeune fille en porte un fragment afin que les jeunes gens se la disputent.

Ipesa (bouton de veston, encore intitulé *ibisangwa*, de *gusanga* : venir à la rencontre de). La jeune fille porte un bouton en guise d'amulette croyant dès lors que les jeunes gens viendront vers elle.

Ishikashike (plante, de *gushika* : attirer à soi). La jeune fille réduit en poudre des feuilles de cette plante qu'elle mélange ensuite à son beurre de toilette dont elle s'enduit, en disant : « Ceci est l'*umushikirwa* (ce qui attire) ; c'est le *gashik'umutima* (qui attire les cœurs) ; j'attirerai les jeunes gens ».

Ivumavuma (plante, de *kuvumera* : avoir un grand amour). La jeune fille coupe cette plante, puis la touche en disant : « Les jeunes gens m'aimeront tellement qu'ils viendront tous me demander en mariage ».

Rulira (plante, de *kurira* : pleurer). La jeune fille en porte un fragment afin que les jeunes gens la « pleurent ». Les larmes constituent un signe d'amour dans ce pays.

Umubazi (plante de *kubaririza*, s'informer). La jeune fille en porte un fragment afin que les jeunes gens demandent à ses parents de pouvoir l'épouser.

Umubirizi (arbre odoriférant) ;

Umucaca (herbe à stolons) ;

Umuravumba (arbuste à suc amer qui soigne les maux de ventre). Après avoir lié à l'aide d'un stolon d'*umucaca*, d'*umubirizi* et d'*umuravumba*, la jeune fille les jette au feu, puis elle les reprend quand ils s'enflamment, pour les éteindre, en disant : « Ceci est l'*umucaca* ; les jeunes gens viendront de tous les côtés me demander en mariage ».

Umugombe (plante, de *kugomba* : devoir). Fournit une amulette que la jeune fille porte en disant : « Les jeunes gens doivent demander ma main ».

Umuhanurankuba (litt. qui attire la foudre). La jeune fille en mélange les feuilles à du petit lait ou à de l'eau ayant servi à nettoyer une baratte, puis elle se retire à l'écart et jette quelques gouttes du liquide obtenu par devant et par devers elle, en disant : « Ceci est l'*umuhanurankuba* qui est tellement fort qu'il m'attirera un fiancé ». Ensuite elle attend le passage d'un oiseau ; si c'est un grand oiseau, elle aura un mari riche, et si c'est un simple corbeau, son futur sera un pauvre hère. Au lieu de lait, la jeune fille peut employer également sa propre urine. Parfois la jeune fille place le mélange dans un pot en terre cuite et y souffle à l'aide d'un chalumeau : si le liquide produit de l'écume, la fille pousse des cris de joie en disant : « Que les jeunes gens viennent me prendre pour fiancée ».

Umuhe (plante, de *guha* : donner). Lorsqu'une jeune fille soupçonne qu'elle a été envoûtée dans le but de ne

pas trouver de fiancé, elle procède de la manière suivante : elle coupe une branche d'*umuhe* qu'elle remet à une jeune fille initiée au culte des esprits divinisés *imandwa* ; celle-ci en porte un coup à un taureau occupé à saillir une vache, puis lave l'envoûtée ; ensuite elle la touche à l'aide d'un chalumeau trempé dans de l'eau en invoquant l'esprit tutélaire de RYANGOMBE, en ces termes : « Vous aurez le bonheur d'être fiancée, car tous les membres des clans nobles *Banyiginya* et *Bega* songeront à vous demander en mariage ». Lorsque les parents de l'envoûtée, qui sont restés chez eux, voient arriver les deux jeunes filles, ils poussent des cris de joie et croient que leur enfant sera rapidement mariée ; ils préparent du feu à l'intention de celui qui apportera une belle vache à titre de gage matrimonial. Un autre procédé consiste, pour la jeune fille, à se procurer un plant de courge *urwungwane* et d'en prélever une feuille *intalizi* (litt. qui se répand) qu'elle introduit dans sa houppe de cheveux, en disant : « Ceci est le *muhe*, afin que j'aie plus de chance que les autres jeunes filles de trouver un mari ». Elle touche ensuite l'*intarizi* en disant : « Les jeunes gens viendront de tous les côtés me demander en mariage, car il n'existe aucune autre jeune fille plus enviable que moi ».

Umuhengeri (*lantana* *sp.* à fruits rouges comestibles). Procure un charme que la jeune fille porte afin que les jeunes gens viennent la demander en mariage.

Umuhoko (légumineuse). Fournit une amulette à la jeune fille qui la porte en disant : « Ceci est l'*umuho*, mais moi je l'intitule *umutaraganya* (de *gutaraganya* : se dépêcher), afin que les jeunes gens viennent me demander le plus rapidement possible en mariage, sans même consulter leurs parents ».

Umutukunde (plante) (de *gukunda* : aimer). Fournit un charme pour être aimée.

Umutobotobo (solanée). Procure un charme que la jeune fille porte pour attirer les jeunes gens.

Umucaca (herbe à stolons). Procure une amulette pour attirer les jeunes gens.

Umucucu (solanée). Procure une amulette afin que les jeunes gens ne cessent de convoiter la jeune fille qui la porte.

Umwifuzo (plante, litt. celle qu'on désire posséder). Fournit une amulette pour trouver un mari.

Urukuta (herbe, de *gukutiriza* : courtiser). La jeune fille noue un brin de cette herbe à son gros orteil afin que les jeunes gens lui fassent leur cour en vue de l'épouser.

Urutamyi rw'urusasanure (fibre de papyrus). Fournit une amulette que la jeune fille porte autour du cou et sur laquelle elle tire ensuite afin qu'elle se brise, ce qui signifie que désormais elle sera rapidement fiancée.

Urwezo (vase en terre). La jeune fille urine dans un vase puis prend en mains deux chalumeaux, l'un troué et l'autre bouché ; ce dernier est censé servir à changer les idées des ennemis qui s'opposent au mariage de la fille, et celui qui est troué présage l'avenir et révèle ceux qui nourrissent le désir de l'épouser ; quant au vase contenant l'urine, il est déposé sur le foyer de ménage et la jeune fille souffle dedans en disant : « Ce chalumeau est débouché ; j'attends un fiancé avec patience ; son chemin est ouvert », puis en s'adressant au chalumeau bouché, elle dit : « Que ceux qui s'opposent à mon mariage soient confondus ».

6. Charmes employés contre les maladies ⁽¹⁾.

La meilleure amulette contre les maladies est la perle rouge *isheshi* portée sur le ventre.

Amacinya (dysenteries). On fait porter au malade un bout d'entraille et un morceau de peau de léopard,

(1) Pour l'Urundi, cf. R. P. ZUURE, Croyances et pratiques religieuses des Barundi (Élisabethville, 1929, pp. 186-189).

dépouilles que l'on a préalablement passées au-dessus d'un feu. Le morceau d'entrailles est porté soit au cou, soit sur le ventre. Parfois l'on fait chauffer de l'eau contenant ce lambeau, eau que l'on fait boire ensuite au malade. Une autre méthode consiste à recueillir sur un van des copeaux de bois de l'*icumya* (litt. qui fait sécher) et de jeter ceux-ci sur la hutte du malade tout en lui faisant porter un fragment d'*icumya* monté sur une fine ficelle *ubuhivu*. On croit que le port d'un os de rhinocéros guérit également les maladies précitées. La grenouille posséderait la même propriété : il faut la placer dans une sacoche en peau de vache que l'on porte sur le ventre à l'aide d'une tige d'*ikiziranyenzi* (litt. celle qui repousse les cafards, s.-e. les mauvais sorts, les esprits malfaisants qui hantent le sol) coupée d'un seul coup de faucille. Ou bien on bat les fesses du malade à l'aide d'une branche d'*umuzibaziba* (*ficus* spontané, de *kuziba* : boucher), que l'on suspend ensuite au-dessus du foyer pour qu'elle s'y dessèche, ce qui devrait entraîner la fin de la maladie.

Ibinyoro (pian). Constituent des amulettes :

Le port d'une aile de corbeau *igikona* ;

Le port sous l'aisselle d'un bout de brancard funèbre *umuhezayo* ;

Le placenta d'une chienne ;

Une boule de bouse de vache renfermant un ergot de coq ;

Le port sous l'aisselle, à l'aide d'une corde de *ficus umutaba*, d'un *intango* (ébauche d'une vannerie) ;

Le port de l'*urutete* (panier en roseau) ou de l'*umucundura* (plante à fibre) ;

Prendre les tiques d'un chien mâle et en répandre le sang sur les plaies du pianique. On agit avec des tiques de chienne à l'égard des femmes malades. Le guérisseur opère à l'entrée de l'enclos en tournant le dos au patient.

jeune fille porte pour attirer les jeunes gens.

Les tiques sont tenues sur un nerf ; le guérisseur invoque les esprits divinisés de KAGORO, RYANGOMBE, BINEGO, NYABIRUNGU, etc., et il ajoute péremptoirement que le pian quittera à jamais le malade si celui-ci rentre dans sa hutte sans tourner la tête ;

Le port d'un fragment de bois brûlé de nuit au cours d'un incendie de hutte ;

Un os de singe *inguge* (cynocéphale) ;

Le port d'une corne contenant un morceau de brancard funèbre *umuhezayo* et un lambeau de peau d'hyène, la corne étant obturée à l'aide de terre rouge provenant d'une termitière ;

Le pianique fait bouillir des grains (*impengeri*) de sorgho de telle façon qu'ils reviennent constamment à la surface du récipient, afin que, par analogie, le pian active son apparition généralisée sur son corps.

Ibyanyuma (pian tertiaire).

Porter un morceau de rectum ou de testicule d'un taureau ;

Porter une corne de chèvre contenant un placenta de chienne qui vient de mettre bas pour la première fois ;

Porter sur le ventre un morceau de poumon de gazelle enveloppé dans un bout de tissu de ficus *umutaba* ;

Porter un os de corbeau ou de singe ;

La belle-mère du pianique se place derrière sa hutte avec un Mutwa, et demande à son gendre : « Qui te soigne, mon fils ? » et le Mutwa répond : « Je suis Mutwa du mwami et je ne le cache pas », puis d'adressant au malade il ajoute : « Je te guéris du pian secondaire ; n'en ressens plus les effets ».

Porter au ventre ou au cou un os, notamment l'auriculaire, du squelette d'un Mutwa ;

Porter l'*igubwe*, caillou roulé se trouvant au bord des eaux.

Amacumu (plaie du pian tertiaire à plusieurs pertuis). On recourt au port d'une racine de sorgho trouvée dans

un champ abandonné, ou d'un fragment d'arbuste épineux *igicumucumu* (d'*icumu* : la lance), porté au cou à l'aide d'une corde de ficus *umutabataba*.

Amakonyora (douleurs rhumatoïdes dues au pian). L'on porte au genou ou à la jambe soit une tête d'hirondelle *intashya* séchée, soit un os de lièvre, de milan ou de fourmilier. Si l'on parvient à attraper une hirondelle vivante, on lui fait boire de force du sang sortant des plaies du malade, et on laisse alors s'envoler l'oiseau qui est censé emporter la maladie avec lui. On croit guérir le malade en lui faisant respirer la fumée d'un os provenant du squelette d'un Mutwa, que l'on fait ensuite porter au patient en guise d'amulette. Le liquide provenant de l'œuf de l'*inkurakura* (du *gukura* : grandir) versé sur un roseau pointu que l'on fait porter au malade, constitue un talisman remarquable.

Amagara (*prolapsus* rectal). Le bois d'*igubyo* (paronyme de la purge magique *isubyo*) fournit une amulette qui doit être prélevée par un membre de la secte religieuse des *imandwa* qui la coupe à l'aide de son glaive *inkota*. L'*imandwa* introduit d'abord l'amulette dans l'anus du malade, puis la lui fait porter sur le ventre. L'*umuhezayo* (bois d'un brancard ayant servi à transporter un mort) soigne également l'*amagara*. Il en est de même de la coquille d'escargot et du placenta d'une chienne.

Amahumane (toutes affections de l'épiderme dues à l'ensorcellement). On frotte une branche d'*igubyo* sur une pierre meulière *ingasire*, puis on la trempe dans de l'eau que le malade boit ; il porte ensuite la branche au cou ou sous les aisselles. On croit pouvoir guérir en portant sous le bras une branche d'*umukura*. Ou bien on plonge dans de l'eau un fragment de tige de papyrus *umufunzo*, en plaçant le tout dans la main gauche d'abord, puis on boit l'eau dans le creux de la main droite ; enfin

le malade porte le fragment précité en guise de charme.

Une autre méthode consiste à piler des feuilles d'*umugombe* (de *kugomba* : devoir) et d'*umusororo*, puis d'y mêler du kaolin : le patient doit s'enduire du mélange de grand matin tandis qu'il est à jeun.

Amakore (hygroma). On fait porter au cou par le malade, un bout de bâton qui fut la propriété d'un enfant unique.

Amasazi (ganglions lymphatiques engorgés). On emploie à cet effet la purge magique *isubyo* et l'on fait porter au malade un os du héron serpenteaire *uruyongoyongo* après l'avoir soumis à l'action purificatrice du feu. On fait respirer au patient la fumée du champignon *igifu-fumo*. Un fragment de l'arbre *igishwati* coupé au clair de lune constitue une amulette précieuse. On a encore recours à une amulette tirée de l'arbuste *inyango* portée au cou ou à la jambe ; à la racine de l'euphorbe à suc laiteux *umuyenzi* coupée à minuit au troisième coup de houe, cette racine devant être portée au ventre par le malade, deux jours après avoir été coupée ; au port de la liane parasitant le ficus *uruheta* (de *guheta* : plier), à l'insecte *gasaho* (le petit sac) qui est censé porter des poils de tous les animaux. L'on croit encore pouvoir guérir les ganglions malades en leur appliquant un mélange de terre provenant de l'intérieur et du seuil de la hutte. Enfin après avoir fait renifler au malade la fumée d'un lambeau de peau de lion passé au-dessus du feu, on le lui fait porter.

Amaseke (fièvre malarienne). On donne à mâcher au malade des feuilles de *kamenamaseke* (litt. qui brise l'*amaseke*) et on lui en fait porter une racine.

Amashamba (oreillons). Porter des fruits d'*intobotobo* et s'enduire les tempes de suie afin que les passants, en riant du malade ainsi affublé, emportent sa maladie.

Amashereka (douleur des seins, litt. lait de femme). La femme qui vient de perdre son nouveau-né et dont

les seins sont douloureux, s'entoure la poitrine d'un stolon d'*umucaca*, herbe qui doit avoir poussé soit à l'intérieur de la hutte, soit au travers d'un sentier. On emploie également des fibres du raphia *ubuhivu*.

Amaso (conjonctivite, litt. les yeux). Appliquer sur les yeux malades de la fiente de lézard *umuserebanya*.

Porter, enveloppé dans une feuille de bananier, un bout de bois prélevé à l'entrée de la hutte et préalablement trempé dans de la fiente de lézard ; toucher l'œil du bout de la queue de la vache qui est rentrée la première au kraal ; suspendre dans la hutte au-dessus du foyer, quatre morceaux de tige de sorgho préalablement introduits dans de la bouse de vache et qui ont touché l'œil malade ;

Porter au cou une herbe tombée du nid d'un merle *inyombya* ;

Toucher les yeux à l'aide d'une plume de queue de coq ;

Porter la ceinture de sa grand-mère ;

Éparpiller à l'aide d'un bâton ou d'herbes, des excréments humains en disant : « Je m'abstiens d'en manger aujourd'hui, mais demain j'en mangerai » ; faire toucher l'œil malade par l'auriculaire d'un meurtrier ;

Les gousses d'*isonga* (*gusonga* : pratiquer l'euthanasie), sont battues par la mère devant les yeux malades de son enfant : les graines tombent à terre ; pour obtenir la guérison il faut que l'une d'elles germe. On les frappe aussi sur la poitrine de l'enfant atteint de pneumonie afin de chasser cette maladie.

Enduire l'œil malade du sang d'un inconnu ;

Porter sur soi la queue d'un bouc qui avait une tache blanche à la tête ; porter un paquet contenant des graines d'*umuko* (arbre sous lequel se pratique le culte aux esprits divinisés *imandwa*) ;

Tremper dans les excréments d'un inconnu, un brin d'herbe *umutsina* et le passer sur l'œil malade.

Porter au cou un morceau de queue d'un bœlier blanc ayant préalablement été mise au contact d'un tendon de taurillon.

Amenyo (maux de dents, litt. dents). Prélever un os d'*imperergyi* (daman), le déposer en un endroit caché durant deux jours, l'enlever lors du crépuscule du second jour, l'asperger d'*imvura idahita* (eau de pluie diluvienne), boire celle-ci et placer les éléments précédents à l'intérieur de la hutte, en disant : « Comme je vous place dans cette hutte, ainsi s'en ira mon mal de dent ». Si la malade est mère d'un enfant, elle appelle celui-ci et lui dit : « Félicite-moi ; je suis complètement guérie ; j'ai relégué mes douleurs dans un coin de la hutte » ;

Porter au cou ou à la tête une dent de porc-épic *ikinyogote*.

Le *ngingwijana* (la plante aux cent nœuds ; loi d'analogie : que les dents se serrent régulièrement comme les nœuds du *ngingwijana*) est employé contre les dents qui poussent à contre-temps.

Le *nkurimwonga* (étymologie : celle qui retire de l'abîme) est employé contre les dents qui poussent à contre-temps. (Employé également pour favoriser la fécondité).

L'*umubanzabanze* (étymologie : accorder des cadeaux d'une façon répétée) procure une amulette que l'on porte au cou contre les maux de dents.

L'*akamaramahano* (étymologie : la purificatrice par excellence) est employé contre les dents qui poussent à contre-temps.

L'*akanyamapfundo* (étymologie : celle aux nombreux nœuds ; loi d'analogie ; que les dents se serrent régulièrement comme les nœuds de l'*akanyamapfundo*) est employé contre les dents qui poussent à contre-temps.

Amerwe (eczéma de l'oreille). Porter au cou sur une ficelle en fibre sèche de bananier, un morceau de foie de

chèvre préalablement passé au-dessus du feu et dont on a fait respirer la fumée au malade ;

Gahenya (ectropion). Porter au cou un os d'*ifumberi* (gazelle) préalablement séché au soleil ; porter sur soi une fleur d'*umuko* (érythrine) ; porter un morceau de queue de mouton et des fleurs d'*umuko* ; porter au front une vertèbre provenant de la queue du putois *agasa-munyiga*.

Gufureka (polypes). Porter un éclat de calebasse brisée alors qu'elle contenait de l'eau.

Guhitwa (diarrhée). Faire porter un coussinet d'herbes tressées, préalablement mis au contact de fourmis noires ; porter un fragment de branche d'*inkumbabulima* (de *gukumba* : enlever les détritux).

Guhuma (myopie prononcée, cécité). Il faut en placer une branche à l'endroit où une chienne a mis bas et l'y laisser jusqu'à ce que les chiots aient vu clair ; à ce moment, la branche sera portée par le myope en guise d'amulette. On a également recours au charme en fer *umudende*, espèce de clochette.

Gukomereka (blessures, litt. se blesser). Celui qui a été blessé par une écharde de bois qu'il ne parvient pas à enlever prend un jeune tronc de bananier dont il coupe la tête qu'il remplace par une greffe d'*ururira* (pleurer) ; le surlendemain, lorsque la greffe bourgeonnera, on l'enlèvera et on l'appliquera à l'endroit blessé.

Ibeja (enflure des doigts). S'étant procuré un poumon de gazelle, le père se rend dans la bananeraie avec son fils aîné et là ils passent sur le feu, le poumon en question dont ils enfument les doigts enflés, puis ils l'y appliquent.

Ibere (sein). La femme portera sur son sein malade le pis d'une chèvre noire qui aura été immolée d'un seul coup de couteau. Ou bien elle suspendra au-dessus du

foyer de la hutte un bengali *ifundi* jusqu'à dessiccation complète, y prélèvera un os qu'elle portera au cou ; elle peut également porter un os ou une mamelle de porc-épic. Après avoir passé au-dessus du feu un poil de pubis d'homme, le mettre au contact du sein malade. Fournissent des amulettes pour la guérison du sein : l'*igume*, espèce de caillou bien poli que l'on rencontre au bord des lacs et des ruisseaux, ainsi que l'arbre *igubyo*.

L'*umuhire* (*guha* : donner — *guhira* : être dans le bonheur) est une amulette portée au cou de la femme afin d'avoir plus de lait ou de le faire revenir.

L'*umuzibura* (*kuzibura* : désobturer) est un charme porté sur la poitrine pour désobturer les canaux lactifères.

Ibivyimba (abcès, furoncles, etc., litt. gonflement).

Porter un os de corbeau, des excréments d'hippopotame ou de putois ;

Porter contre l'abcès apparu sous l'aisselle, un bout de peau de loutre préalablement passée au-dessus du feu ;

Enterrer dans un champ, un héron gris *uruyongoyongo* jusqu'à décomposition complète, en prélever un os à la patte, le couper en deux ou trois morceaux que l'on passe au-dessus du feu, en parlant à l'abcès par intervention : « Va-t-en, quitte l'os (en réalité l'homme) et prends l'homme (c'est-à-dire l'os) ». Puis les morceaux d'os sont portés sur la partie douloureuse afin qu'ils en retirent le mal. On peut également appliquer sur l'abcès un lambeau de peau de lion préalablement passé au dessus du feu, en disant ces mots : « Sors, sors », à l'adresse de l'abcès. La chenille *senyamiganda* constitue un talisman efficace porté au cou, ainsi que l'application sur l'abcès de l'aubergine spontanée non comestible *igitoborwa*. Ainsi qu'avec l'os d'*uruyongoyongo*, l'on peut opérer la même mise en scène avec le bois de l'arbuste *umwungu*, que le patient revêtira par la suite, de grand matin, se trouvant à jeun.

Ibicurane (rhume de cerveau). Se moucher dans une feuille de chardon *igitovu* et la suspendre au-dessus du foyer jusqu'à dessiccation complète : le rhume « séchera » en même temps. S'il s'agit d'un enfant enrhumé, lui faire porter au cou des bouts de chalumeau. Porter au cou un bout de bois odoriférant d'*umubirizi* passé dans un fruit d'*umutobo* préalablement exposé en un endroit où une femme accoucha.

Ibikanu (torticolis). Porter une liane d'*umuhenya* ou un nerf d'éléphant.

Ibimeme (mycose des orteils et blessures de la plante des pieds). Après avoir brûlé légèrement une patte de perdrix, l'appliquer à l'endroit malade ; l'on escompte, outre la guérison, pouvoir se déplacer aussi rapidement qu'une perdrix.

Ibisebe (plaies).

Porter à la jambe malade deux morceaux de bois d'*inzinga* (de *kuzinga* : plier) et d'*umuhashya* (*guhashya* : éloigner) enchevêtrés dans une liane *umukura-gicuku* (celle qui pousse durant la nuit) ;

Porter sur le membre blessé une boule de bois *inzira burema* (exempte d'irrégularité) provenant d'une région éloignée ;

Porter sur la plaie un bout de bois d'*umuganashya* (porte-bonheur) retenu par une triple tresse ;

Porter sur la blessure un bout de tissu ayant été revêtu par la grand-mère ou par une femme arrivée à la ménopause, ou une herbe *urukerakenja* (urticacée), ou un nerf de chèvre, ou encore une queue de caméléon ; faire contourner la plaie par une chenille *nyawihina* (*guhina* : plier) pour supprimer le mal ;

Porter un placenta de chienne sur la plaie, un bout de bois provenant d'une chaise abandonnée, une petite branche *ishari* ou un fragment d'*umuhashya* (arbre ayant servi à suspendre un chien crevé), un lambeau de peau

de lion, une branche d'*umuganashya* (porte-bonheur), une fleur d'*umumare* (finissez-le), un fragment d'*urusenge* (étagère servant à supporter les bananes qui mûrissent dans une hutte) déposé dans un bout de jupe en peau de vache ayant appartenu à une femme arrivée à la ménopause, et d'abord jeté par terre en disant : « Nous jetons la plaie du malade et non sa santé » ; on peut remplacer l'*urusenge* par un bout de bois *igikomanizo*, provenant de l'entrée de la hutte, ou un fragment de brancard funèbre *umuhezayo* ;

Porter des graines d'*inganigani*, des fragments *inyenya*, provenant d'un bambou, un morceau d'*umuzibaziba* coupé de nuit sans être vu de personne, des excréments de léopard, des coquilles d'escargot, le mille-pattes *umukondo w'inyana* ou la chenille *umuhinya* placés dans un morceau de peau.

Ibishyute (furoncle).

Porter au cou sur un nerf, une racine de la solanée *igitoborwa* ;

Porter sous l'aisselle une griffe de léopard emballée dans un tissu de ficus *umutaba* ;

Faire couler le pus du furoncle sur un fagot de bois de chauffage et déposer celui-ci à l'extérieur de la hutte afin qu'en l'emportant, on enlève également le mal ;

Porter une fleur d'*igishikashike* (*gushika* : tirer de force).

Ifumbi (maladie indéterminée). Porter un talisman d'*igicuncu* prélevé par un membre de la secte des *imandwa* représentant l'esprit de BINEGO. Il en détache une racine d'un seul coup de son glaive *inkota*, en disant ces mots : « Je te coupe moi, BINEGO, fils de KAJUMBA ». L'*imandwa* fait porter le talisman après avoir menacé le malade de lui asséner un coup de glaive à la tête.

Le port d'un crâne de bengali mâle *ifundi* soigne l'homme, celui de bengali femelle soigne la femme.

Porter sur le ventre, un crâne de putois *agasamunyiga* retenu par une corde d'arc.

Igicuri (épilepsie).

Porter au cou un os de chauve-souris ;

Porter dans un sachet, un tissu de ficus *umutaba*, un os de rat que l'on a d'abord laissé se décomposer dans la hutte.

Igihuba (mal de tête).

Porter à la ceinture une branche d'*umumenamabuye* (celle qui casse les pierres).

Igishega (ulcère phagédénique de la jambe). Porter à la jambe un morceau bien sec de peau de la loutre *inzibyi* (*kuziba* : fermer).

Igishishi (acné). Promener l'*umushishi* *w'umuhitira* (épi vide de sorgho) sur la tête d'une jeune fille atteinte d'acné en ordonnant à celui-ci de partir (employé également contre la conjonctivite).

Ikigozi (rhumatisme musculaire). S'entourer la poitrine d'une corde qui servit à pendre un chien crevé (ceux-ci ne sont jamais enterrés au Ruanda-Urundi) ;

Faire aspirer au malade la fumée d'une écaille de python que l'on passe au feu, puis la lui faire porter.

Ikiragi (mutisme). On place dans de l'eau un grelot de chien de chasse qui n'a pas encore été employé, on fait boire cette eau à l'infirmes, et on fait sonner le grelot à ses oreilles ; il le porte ensuite attaché à la ceinture qui servit à sa mère ou à sa sœur après un accouchement.

Ikiraramyi (vomissements).

Porter au cou un morceau d'épiderme prélevé à la plante du pied de l'oncle maternel ;

Faire cuire dans de l'eau qu'on fait ensuite boire au patient le crabe *ingaruru*, puis le lui faire porter.

Ikirungurira (aigreurs stomacales).

Porter au cou, une gousse de haricot vert *uruteja*

enveloppée dans un morceau de tissu de ficus *umutaba* ;

Porter au cou un bout de bâton *umunyagahiri*.

Ikirashi (anthrax). Porter au bras, un fruit mûr d'*igitoborwa* (solanée) dans lequel on place deux petits morceaux de papyrus.

Ikiryi (verminose).

Porter au bras ou au ventre, quelques graines de courge ou une pièce trouée de dix centimes ;

Porter sur le ventre un os de chèvre ;

Les femmes enceintes portent des amulettes en herbe *uruhasa* afin que leur enfant ne naisse pas atteint d'*Ascaris* ;

Faire porter à l'enfant porteur de vers, une racine d'*umukeri* que l'on a coupée au lever du jour, l'enfant étant complètement nu ;

Faire porter au ventre, un os de bouc par un garçon, un os de chèvre par une fille, ou un placenta de brebis qui a mis bas pour la première fois ;

Porter à la ceinture, un coussinet en écorce de ficus *umutaba*, rempli de fourmis noires ;

Porter sur le ventre un bout de branche de palmier *itanda* ;

Pour une fille, porter un bout de cordon ombilical de génisse ou un os de poule ; pour un garçon, un cordon de veau ou un os de coq ;

Porter dans une corne ou dans un tissu de ficus *umutaba* la mue d'un serpent ;

Porter un morceau de racine d'*igitoborwa*.

Inzoka (vers).

Mettre autour du ventre une ceinture munie d'une perle rouge *isheshe*, une racine d'ortie ou un bout d'ivoire, un morceau d'*ikiziranyenzi* ou d'*umukeri* coupé à l'aide d'un rasoir ; une aubergine et un bout de peau de vache ayant été portée par une vieille femme, sont placés sur un nerf de bœuf, puis remis à un enfant malade qui ferme

alors les yeux, tandis que le guérisseur prononce ces mots :
« Je jette les vers par terre et non la santé de l'enfant ;
mange, mange pour cinq, vide-toi de tes vers sauf de
RUGONDO (ver dont l'enfant est censé être porteur dès sa
naissance) ;

Porter au ventre une branche d'*umwicanzoka* (qui tue
les vers) ;

Se ceindre d'une racine d'ortie enfumée en tenant
d'une main un tison et une grande aiguille dirigés en
l'air et de l'autre main les mêmes instruments inclinés
vers le sol.

Inzoka (serpent). Pour se mettre à l'abri des morsures
de serpent et de leurs conséquences mortelles si elles se
produisent quand même, porter sur soi deux petites
cornes provenant l'une de l'antilope *isha* et l'autre de
l'*isirabo*, et contenant les têtes réduites en poudre de
serpents *incira* (cobra), *impiri* et *imbarabara*, ainsi que
les feuilles desséchées des plantes antidotes aux mor-
sures : *umusororo* (épineux), *inganga bukari* (épineux,
litt. urine acide), *umunyinya* (acacia épineux), *urugando*
(syn. d'*umugenge* : épineux), *umusheshe*, *umugonampiri*
(litt. qui endort la vipère *impiri*), *umuragaro* (de *kura-*
gara : tomber).

Ikimoso (pneumonie, *umusonga*). Porter sous l'aisselle,
une griffe d'antilope ou un bout de bois d'*igikomanizo*.

Ikimungu (ostéomyélite).

Porter au cou, un morceau desséché d'oreille de loutre ;
Porter un *karungu* (glaïeul spontané).

Ikirashi (gros abcès).

Porter une coquille d'escargot au cou ;

Porter un morceau de peau de loutre à l'endroit
malade ;

Porter un bout de peau de lion en présence d'une

femme à laquelle le malade doit dire : « Comment t'appelles-tu », et elle répondra : « Je suis *Umubandakazi* (fille du clan des BABANDA) ; je suis née sous le règne du roi RWOGERA ; j'ai porté malheur au Muhutu et au Mututsi, et maintenant je porte bonheur ; entre dans ma hutte et causons ».

Ikiremba (impuissance sexuelle relative de l'homme). Manger de la viande provenant d'un bouc noir ; en consommer un morceau de la verge et en porter le pénis au cou ; en porter les testicules au ventre, retenus par un nerf d'une vache crevée en mettant bas. Auparavant, la mère de l'impuissant doit percer la verge et les testicules du bouc à l'aide d'une serpe en fer sans manche appartenant à son mari ; ce dernier passe les organes en question à son fils. La cérémonie, par crainte du mauvais œil, est obligatoirement nocturne et s'opère uniquement en famille de peur que les ennemis ne ramassent les restes du « festin » et ne s'en servent pour envoûter à nouveau l'impuissant ;

Porter sur le ventre une verge d'*imbaka* (chat doré) retenue par un nerf de taureau.

Imbaragasa (puces chiques). Pour les tenir éloignées de la hutte, on y dépose un placenta de chienne.

Imbasa (paralysie flasque).

Porter des pelures de bananes *indarama* (*kurarama* : regarder en l'air) provenant d'une bananeraie dont le malade n'a jamais bu de bière ;

Porter au cou, l'ergot d'un jeune taureau qui n'a pas encore sailli ;

Porter à la bouche, une banane séchée ayant poussé à l'état isolé sur un bananier ;

Porter au ventre, dans un bout de peau de vache, un os d'*imperergyi* (daman), en disant au mal : « Va-t-en ».

Imisozi (éléphantiasis, litt. collines). Porter à la jambe, un morceau de peau d'éléphant emballé dans un lambeau de peau de chèvre.

Imitezi (blennorragie).

Porter sur la cuisse, au coucher du soleil, un pancréas de vache ;

Porter un os provenant d'un squelette de Mutwa.

Impengeli (érythème). Porter à l'endroit malade, une branche d'*umuhengeri*.

Impiri (mucosités intestinales). Mettre sécher durant trois jours une tête de vipère *impiri* qui sera portée par le malade sur son ventre.

Imvune (contusion, entorse, foulure, fracture).

Porter des feuilles d'*umuhengeri* à l'endroit malade ;

Porter sur la poitrine une dent d'*ingunzu* (lycaon) ;

Porter une lanière de ficus *umutaba* ;

Réparer le membre fracturé sur son ombre projetée (cf. ci-dessus, la vie de l'ombre, p. 178).

Imyuna (épitaxis). Déterrera un tibia humain sur lequel le malade saignera ;

Suspendre à l'entrée de la hutte une herbe sur laquelle le malade a saigné.

Indutsi (vomissements d'enfant) (cf. *ikiraramyi*).

Faire porter un tuyau de pipe ;

Faire vomir l'enfant sur un mélange de branches d'*umucundura* (plante à fibre) et d'*umusororo* que l'on suspend ensuite au-dessus du foyer jusqu'à dessiccation complète ;

Suspendre une grenouille à l'entrée de la hutte ;

Ingonga (gaz intestinaux dus aux verminoses des jeunes enfants). Le guérisseur se rend de bon matin à la recherche d'un chien crevé sur lequel il prélève un os frontal qu'il passe à la ceinture du malade.

Inkabya (kyste synovial).

Faire porter par le malade un gros paquet en écorce de ficus *umutaba* contenant cent graines de sorgho, autant d'éleusine et cent petits cailloux ;

Gaver du sang du malade, l'insecte *nyabuturi* (litt. à l'abdomen gonflé) et le laisser partir, emportant ainsi la maladie ;

Porter une petite racine neuve (*kazi gashya*).

Inkondo (coqueluche). Faire porter un morceau de gosier de chien.

Inkorora (toux).

Faire cuire un poisson à l'eau et boire celle-ci ;

Porter sur soi, une arête dudit poisson ;

Boire l'eau dans laquelle on a placé un escargot ;

Porter sur le ventre, un crâne de pigeon.

Intobo (ganglions engorgés). Approcher un tison incandescent en disant : « Sors, sors ».

Intongi (verrues plantaires, palmaires).

Porter à l'endroit malade, un bout de tige de sorgho provenant de la récolte de l'année précédente et à laquelle le malade n'a pas touché ;

Porter au cou une lanière de peau de chat sauvage *imbaka* ;

Porter sur le ventre une herbe *imbatabata* (paronyme d'*umutabataba*, nom liturgique du ficus *umuvumu*) coupée à l'aide d'une houe neuve ;

La femme enceinte portera autour du ventre, afin d'éviter l'hérédité de l'ulcère à son enfant, des fragments de ficus *umutaba* déposés dans une ceinture du même ficus et provenant d'une branche que le mari doit avoir coupée d'un seul coup de glaive *inkota* ;

Porter sur l'ulcère un bout de peau de loutre *inzibyi* ; Couper une racine d'arbre *ngingojana* (aux cents nœuds), y enfoncer deux aiguilles en sens inverses, deux tisons posés de la même manière, et deux bouts de fer placés tout droits ; retirer le tout et faire porter la racine au malade ;

Donner au malade un charme consistant en un bout

de branche d'*umukuzanyana* (*gukuza inyana* : faire grandir les génisses) et de chalumeau ;

Prendre avec soi, dirigés en haut de la main gauche et en bas de la main droite, deux tisons allumés et deux haches, se diriger vers une érythrine *umuko* (arbre du culte à RYANGOMBE) ; en mettre une partie du bois à nu, d'un seul coup de hache, et y appliquer le pus de l'ulcère.

Inziku (syphilis chronique). Porter sur le ventre, à l'aide d'un nerf bien tressé, une oreille de chien, des poils de lièvre et une corne d'antilope.

Ise (mycose cutanée). Porter au cou un tesson de cruche ayant contenu de la bière de sorgho et enduit de sang trouvé sur un sentier, mais dont on ignore la provenance.

Isekeru (herpès circiné).

Porter sur soi un brin d'herbe *uruteja* coupé au cours de la journée même ;

Pour vaincre l'herpès, un meurtrier s'approche de la hutte du malade, tandis que ce dernier demeure à l'intérieur, puis il donne des coups de lance à la porte en se vantant de ses forfaits.

Isesemi (nausées). Porter sur soi, dans une feuille de bananier bien sèche, une fourmi que l'on observa occupée à monter et à descendre sur une branche.

Insitare (blessure aux orteils). Toucher la plaie avec un brin d'herbe *umutsina*.

Mburugu (syphilis primaire). Porter au ventre une griffe ou une lanière de peau de léopard.

Minigo (panaris).

Porter sur soi des branches d'*umusororo* et d'*isogi* (épinard) ;

Porter au doigt, un morceau de cœur de putois ;

Porter au bras, un insecte *nkaziminigo* (litt. serrer fort) emballé dans un bout de tissu de ficus *umutaba* ;

Porter au doigt, un morceau de queue de mouton ou une racine d'*isogi* ;

Porter au bras, une amulette provenant de l'arbuste *umuyogera* (d'*inzogera* : clochette).

Kuzingama (rachitisme de l'enfant). Lui faire porter une griffe de gazelle ou une patte de perdrix : il poussera plus vite.

Mugiga (méningite cérébro-spinale). Porter au cou, une liane coupée à l'endroit où une vache a mis bas ; une griffe de léopard ou de fourmilier.

Munda (maux de ventre non définis).

Faire porter à l'enfant malade, des pièces trouées de cinq ou de dix centimes et une perle rouge *isheshe* ;

Pour une femme souffrant après accouchement, lui faire ceindre le ventre, d'une liane d'*umwishywa* par un enfant dont les parents sont encore en vie.

Rubagimpande (rhumatisme articulaire aigu). On chauffe sur une braise incandescente, un os d'*imperergyi* (daman) que l'on frotte ensuite à l'endroit malade en disant à l'adresse du mal : « Va-t-en », puis le patient porte l'os au bras en guise d'amulette.

Ubuganga (malaria). Faire manger au malade, des haricots réduits en purée dans un tesson de cruche qui n'a jamais été utilisée.

Ubugendakanwa (aphtes, muguet).

Brûler partiellement un bout de peau de cochon sauvage et en faire aspirer la fumée au malade qui le portera ensuite ;

Porter un poil de cochon sauvage préalablement passé au-dessus du feu.

Ubuheri (gale).

Porter au cou une coquille d'escargot, un traxon de chèvre, une cartouche ou un bout de bois d'*umuhara-kuku*.

S'il s'agit d'un nouveau-né, lui faire porter au cou, un tubercule de colocase.

Ubumuga (infirmité quelconque). Porter un os de corbeau.

Uburagaza (plaies aux organes génitaux provoquées par des maladies vénériennes).

Déterrer un crâne de squelette humain dont on prélève la mandibule ; la mettre sécher dans la hutte et y faire percer un trou à l'aide d'une faucille par un étranger ; seules la mère, la tante maternelle ou paternelle du malade pourront lui passer ce talisman autour du ventre.

Uburozi (poison, envoûtement). Porter au cou, un os de daman *imperergyi* ou de milan *sakabaka*.

Ubushita (variole). Porter à la jambe gauche, une griffe de lion.

Ubushye (brûlure).

Porter au ventre, une ceinture faite d'herbes provenant d'un nid de merle *inyombya* ;

Passer au-dessus d'un feu, un mélange de poils de lièvre et d'écureuil *inkimare* ; en enfumer la brûlure et ensuite les porter sous l'aisselle dans un sachet en tissu de ficus *umutaba* ;

Umugongo (lumbago).

Un jeune enfant fait porter au malade, une arête de poisson ;

Porter sous l'aisselle, un os de patte d'*ifundi* (bengali), ou une dent de phacochère *isatura*, une tige de sorgho recourbée, une branche recueillie à l'endroit où une chienne a mis bas, une griffe de milan *sakabaka* ;

Porter au ventre l'une des extrémités pointues d'un arc ;

Un arbuste *uruheza* (*guheza* : faire disparaître) est coupé d'un seul coup de glaive par un *imandwa* représentant l'esprit divinisé de MUGASA, en disant : « Je suis

» NYAMUTABATABA (bourreau) ; je provoque des éboulements de montagne comme un géant », ensuite l'*imandwa* RYANGOMBE perce un trou dans le bout de bois, afin qu'il puisse être porté par le malade, l'*imandwa* NYABIRUNGU pousse des cris de joie et c'est au tour de BINEGO de le faire porter à la ceinture du malade.

Prendre deux perles, les jeter dans un buisson intitulé *umusagara*, en disant : « Revenez le guérir » ; couper un bout de branche de ce buisson et le porter au cou avec l'une des perles en guise d'amulette.

Porter sur soi un bout d'arbuste *umunyegenyega* (*kunyega* : ébranler), après avoir uriné dessus et l'avoir enjambé.

Umuhaha (otite).

Appliquer à l'oreille malade, un tubercule de colocase *amateke* et une plume de coq *isake*, ensuite y faire couler un mélange du suc de feuilles d'*igihenda* (*guhenda* : coûter cher) et d'*ikiyundo* auquel on ajoute du lait jaune *umuhondo* provenant d'une vache qui vient de vêler ; si le malade est une fille, on emploie du lait d'un mouton qui a mis bas une femelle ; si c'est un garçon, du lait d'un mouton qui donna un mâle.

Porter une queue de lézard sur laquelle on a pressé de la sève d'*ikinetenete* (espèce d'agave).

Umukebuko (torticolis). Porter au cou un bout d'ivoire d'éléphant.

U mukerevu (hygroma). Faire agenouiller le malade devant un foyer éteint.

Umuliwo (fièvre de croissance, litt. feu). Porter sur le ventre un bout de bois qui échappa à l'incendie d'une hutte.

Umusonga (pneumonie).

Faire porter à l'enfant une corne de chèvre ;

Porter au cou, attachée à un nerf, une corne de chèvre contenant un morceau de peau de lion, des perles blan-

ches et rouges et du beurre et appliquer une braise incandescente sur ce talisman, en disant à l'adresse du mal : « Va-t-en, va-t-en ».

Porter un os de milan *sakabaka*, ou un bout de pointe d'ivoire contenant l'oisillon *umununi*, un bec de moineau *igishwi*, une racine d'*umucundura* attachée à une corde de ficus *umutaba*, et une branche de l'arbuste *igiheza* après en avoir bu la sève.

Aspirer la fumée de vieilles nattes brûlées.

Le guérisseur part en brousse muni d'une calebasse emplie d'eau et se déshabille après avoir touché de ses vêtements, l'arbuste *umutozo* (*gutoza* : habituer à) dont il prend alors quelques feuilles qu'il infuse dans de l'eau ; celle-ci est bue par le malade.

On place le malade dans une hutte qui fait face à une autre et on enlève les deux pointes en bois *udusongero* qui dépassent les toits des huttes ; un guérisseur monte sur la hutte du patient et verse, à l'intérieur, de l'eau que le malade reçoit en bouche, puis qu'il crache en disant : « Je rejette ma pneumonie ». Le malade reçoit encore quelques gouttes d'eau qu'il avale cette fois en disant : « Que j'avale la santé ».

Le guérisseur descend du toit, tenant en main les deux pointes *udusongero* dont il coupe les extrémités qui seront portées par le malade en guise d'amulettes.

A l'aide d'une lance, opérer un trou dans le toit qui couvre l'entrée de la hutte du malade, puis faire une infusion à l'aide de tige d'*igicumucumu* (*d'icumu* : la lance) ; verser cette infusion sur la lance, par le trou pratiqué dans le toit, en disant à l'adresse du mal : « Va-t-en, va-t-en », ainsi la lance *icumu*, substitut du mal, aura été magiquement vaincue par une autre, en l'occurrence par l'infusion d'*igicumumu* (litt. la grande lance).

Porter à la poitrine, un tubercule de colocase ou une patate douce traversés par un brin de chiendent.

Le malade se trouvant seul dans sa hutte, le guéris-

seur, demeuré à l'extérieur, le touche doucement de la pointe d'une lance et l'asperge de soi-disant médicaments, puis il lui fait porter, en guise d'amulette, un bout de bois de brancard funèbre *umuhezayo* ;

Porter, emballé dans une feuille sèche de bananier, une souche de palmier qui a été coupée d'un seul coup de machette.

Porter au cou, un morceau de bambou ou une corne contenant un petit serpent *inkenganya* que l'on rencontre auprès des marais, on un bout de peau de buffle, ou bien porter à l'aisselle, une corde ayant servi à suspendre un chien crevé, ou encore une griffe de gazelle ;

Porter une racine de roseau *urubingo* coupée en trois morceaux dont le dernier a touché le malade à la poitrine ;

Approcher le malade d'un arbuste *umukuro* (de *gukura* : enlever) et le lui faire toucher en disant par inversion au sujet du mal : « Quitte l'arbre (l'homme) et va à l'homme (l'arbre) ».

Porter un lambeau de peau de python ou un bout de côte de lion, un bout de queue d'*ikibangu* (espèce de salamandre) ;

Deux garçons se suivant par la naissance coupent d'un seul coup de glaive une branche d'*ingurukira* (de *gukira* : guérir), et ils en arrachent les feuilles dont ils font une infusion dans un tesson dealebasse qui n'a pas encore servi. Deux lances sont enfoncées l'une près de l'autre dans la hutte ; le malade porte la bouche à l'extrémité de celles-ci ; les enfants versent de l'extérieur, l'infusion le long des lances et le malade boit ce qui lui tombe dans la bouche. Il s'assied ensuite près de l'*ingurukira* ; on l'enduit du reste de l'infusion et on lui fait porter en guise d'amulette, un bout de bois prélevé sur l'arbuste en question.

Umutima (cœur). Porter une espèce d'éponge *umutima w'isi* (litt. le cœur de la terre), et faire boire aux enfants

cardiaques de l'eau contenue dans un crâne de chien, puis lui faire porter celui-ci.

Umutwe (maux de tête).

Porter sur soi, le corps d'un bengali *ifundi* préalablement passé au-dessus du feu, ou une griffe de panthère *urusamagwe*, de civette *impimbi* ou de serval *imondo*, ou un os de poule qui trempa dans de l'eau durant deux à trois jours, eau qui est bue ensuite par le malade ;

Porter un os temporal dans les cheveux, ou un morceau de plante *idoma*.

Umuzimire (dysenterie). Porter un brin d'herbe *imba-tabata*, paronyme du ficus *umutabataba*, signifiant : « Que le malheur ne soit pas », sur un nerf de vache.

* * *

Fatigué au retour d'une pénible étape, le voyageur cherchera un endroit où il trouvera un peu de beurre ; ayant déposé celui-ci par terre, il l'enjambera et ce geste ramollira ses membres engourdis.

Lorsqu'on ressent une crampe dans un membre, on lui donne un coup de poing, puis on frappe le sol en disant par inversion : « Quitte le sol (l'homme) et prends l'homme (le sol) ». Un autre remède contre la crampe consiste à se faire porter un coup de poing par une personne avec laquelle on n'a jamais dormi.

Afin de guérir du hoquet, il faut boire de l'eau provenant d'unealebasse dans laquelle on déposera préalablement une braise du foyer ménager en comptant jusqu'à six.

Celui qui se sent toujours pris de battements extraordinaires du cœur s'attend à la mort ou à celle de son frère, de son fils ou de sa vache. Il faut consulter un devin-guérisseur qui touchera le patient à l'aide d'un bout de bois à l'œil, au ventre et au fondement.

Lorsqu'on ressent des démangeaisons à la main gauche,

c'est signe que l'on trouvera de la bière à boire ; si elles se produisent à la plante du pied, c'est que l'on devra effectuer une longue marche imprévue.

Si l'on se blesse à l'œil, il faut lécher l'objet qui est cause du mal, en disant : « On ne meurt pas de ce qu'on mange ».

Celui qui est piqué au pied par une épine doit la retirer et se l'introduire dans les cheveux en disant : « Piquez-moi à la tête et non au pied ». Il croit ainsi se mettre à l'abri de toute piqûre d'épine jusqu'à la fin de sa vie.

Celui qui, lors d'une blessure, perd un lambeau de peau ou un membre, ramène ceux-ci à la maison où il les fait sécher afin que sa blessure se cicatrise en même temps.

Les malaises provenant de la gourmandise se guérissent en se plaçant sur le ventre une peau de chèvre fraîchement abattue et après l'avoir fait passer entre les piliers soutenant un grenier de victuailles.

Les ganglions et les taches de l'épiderme se trouvant à un endroit caché du corps, présagent une grande fortune.

Les rêveurs qui se plaisent à regarder dans le vide sont censés voir constamment des termites et finalement ils meurent malheureux.

Il est interdit de manger en soufflant sur la nourriture, ce serait se nourrir de leurres et s'exposer à avoir une vie brève.

Celui qui a pour habitude de mouvoir constamment les orteils mourra prématurément et dans l'indigence.

7. Charms employés pour soigner le gros bétail.

Akanyaga (dermatose).

On confectionne au moyen d'herbes un paquet de graines de sorgho que l'on imbibe d'eau mélangée de boue

et de beurre ; on brûle le tout et l'on enduit la bête malade des cendres recueillies.

Akuto (diarrhée).

On recouvre la bête malade de chardons *igitovu* et de feuilles de courge amère *umubamba* ; on lui attache au cou une herbe *icyumya* (de *kwuma* : sécher) sur une fibre de ficus *umutaba* (que le malheur ne soit pas).

Ou bien on pile des pelures de bananes *inyamunyu* dans de l'eau et on verse le mélange obtenu dans les yeux de la bête malade.

Amafuni (arthrite).

On lie un charme en fer, consistant en une vieille houe *agafuni*, à l'une des pattes arrière de la vache malade.

Amagara (renversement du vagin).

A l'aide d'un bois qui servit au transport d'un défunt, on touche la bête à neuf reprises en commençant par la queue jusqu'aux cornes, on lie alors le bois aux cornes en disant : « Ainsi que tu ne vois pas tes cornes, tu ne verras plus le renversement de ton vagin ».

Amakore (*hygroma*).

On coupe en morceaux une branche d'*umukore* (de *gukora* : faire, travailler) que l'on attache ensuite au cou de la bête à l'aide d'une corde faite elle-même d'écorce d'*umukore* qui est une espèce de ficus. Ou bien l'on confie le soin de piler des feuilles d'*umukore* à une jeune fille du clan des *Banyiginya* ; elle en fait boire le suc à la bête, la frotte à l'aide de feuilles d'*umukore* et lui en attache une touffe au cou. Un autre procédé consiste à faire apporter par un enfant unique, une branche d'*umukore* qu'il a coupée lui-même ; on en détache la partie inférieure que l'on fait porter à la vache en guise de charme.

Amaso (conjonctivite, litt. les yeux).

On enroule le crâne d'un chien dans un tissu d'écorce

de ficus *umutaba*, et le tout est attaché au-dessus des yeux de la vache malade.

Ibihushi (teigne).

On remet une coquille d'escargot au fils ou au neveu du propriétaire du bovin malade ; il doit la poser sur la vache de telle manière qu'elle se trouve au niveau de la teigne, puis on brûle ce coquillage et on en projette les cendres sur le dos de la vache.

Ibisare (coup de corne au pis).

On traite le lait de la vache malade dans une corne d'antilope qu'on place ensuite dans une rigole par où s'écoule habituellement l'urine de vache. Ou bien on prend un petit panier tressé à l'aide de fibres de papyrus, où l'on place de la cendre de ficus, de la ficelle de papyrus et un jet de lait de la vache malade, après quoi on renverse le tout dans la rigole précitée en disant : « Le coup de corne est enlevé ».

Icyashi (furoncle interdigital et fièvre aphteuse).

On recherche un individu qui, pas plus que son père ni que son grand-père, n'a jamais possédé de bétail ni bu de lait, et on l'emmène auprès du feu *igicaniro* où la vache malade se chauffe habituellement : on croit que par sa présence il fera fuir le mal.

Ifumbi (mammite et toute maladie à caractère indéterminé).

On recherche une personne atteinte elle-même d'une maladie non diagnostiquée *ifumbi* et on attache aux cornes de la vache une amulette que cette personne portait elle-même. Ce charme est constitué par un fragment de l'arbuste *uruhombo* (de *guhomba* : rater) ayant une année d'âge et ayant poussé dans la clôture de l'enclos. Ou bien on lie à l'une des pattes arrière de la bête malade un morceau de racine d'*umushabishabi* à l'aide d'une corde d'arc.

On fait porter à la vache sur le front, un fragment

Igicuri (tournis).

Il suffirait de placer les doigts devant les yeux de la bête malade pour qu'elle guérisse.

Igikira (théilériose des veaux).

Si un veau qui tête est atteint de cette maladie, on lui fait boire jusqu'à guérison supposée de l'urine de chèvre à laquelle on mélange une herbe appelée *ubushohera*, herbe rampante, très amère.

Ikibagalira (théilériose des bovins adultes).

On fait porter à la vache un charme se composant d'une tête de caméléon *uruvu* enroulée dans un bout de tissu de ficus *umutaba*, en compagnie d'un fragment d'*uruburamajyo* (de *kubura* : manquer, *amajyo* : l'endroit, l'accès), d'un oiseau *ishwima* (pique-bœuf), de la peau provenant de la mue d'un serpent, d'un caillou de quartz *isarabgayi*, et de selles d'un jeune chien.

La colocase *amateke* pilée et rôtie est censée guérir la vache par inhalation de la fumée qu'elle dégage, puis on la lui fait porter.

Les excréments de souris, de rat *imbeba* ou de lézard *umuserebanya* soignent également la maladie. Il en est de même de la queue du caméléon *uruvu* qui doit être coupée d'un coup de faucille.

Imbyukirizi (charbon symptomatique).

Pour soigner la vache de cette maladie, on lui fait porter un os d'éléphant *inzovu* ou d'un putois *agasa-munyiga* ou encore un gros rat *inkezi*.

Ingonga (verminose).

On fait porter à la vache malade, dans une enveloppe de ficus *umutaba*, des calculs provenant d'une chèvre ou d'une vache.

Inkulikizi (maladie du sommeil).

On prélève des poils de la queue et du front de la bête malade, que l'on insère entre la soie et le manche d'une faucille ; on croit que la vache guérira ensuite.

Kuramburura (avortement chronique).

On prend une poignée d'herbes *urguya* (litt. qui féconde) que l'on place dans un pot à lait, puis on incise la vache et on la fait saigner dans le pot qui est alors mis à sécher au-dessus du feu ; on espère que dès lors la vache n'avortera plus. Ou bien, on enfonce une pierre dans un trou creusé à l'endroit du kraal où se pratique l'*igicaniro*, feu du bétail. Lorsque le moment est venu pour la vache de vèler, on déterre la pierre, on est convaincu qu'elle vèlera normalement. On peut encore planter un arbuste *umuhote* (de *guhota* : tordre) où s'est arrêté, près du kraal, l'écoulement des urines du troupeau : on croit que la vache n'avortera plus.

Kwimagura (saillie stérile).

On prend de la pâte de sorgho qui a préalablement été mise dans un petit panier et on y ajoute un brin d'herbe *igifashi* (de *gufata* : prendre, *gufasha* : faire prendre), et on enfonce ce talisman dans la vulve de la bête, où il demeurera jusqu'à ce qu'elle vèle.

Lorsqu'une vache a été saillie, on lui fait frotter légèrement la vulve avec le gros orteil par un enfant afin de lui éviter tout avortement. On prend le goulot d'unealebasse dans laquelle on place une amulette ; celle-ci est déposée au-dessus d'une des pierres du foyer jusqu'à ce que la saillie ait manifesté des résultats certains ; à ce moment le charme en question est enlevé de son support.

Nyarutandara (démarche vacillante du train arrière du gros bétail).

On passe une fine ficelle *uruhivu* autour de chacune des pattes arrière pour obtenir la guérison.

Umuhembe (mammite légère).

On revêt la bête malade d'un étui à chalumeaux finement orné de perles.

Ubuhumyi (cécité).

On fait porter à la vache sur le front, un fragment

d'os provenant d'une chienne qui n'a jamais mis bas (*inkonko*). Le port d'un bout de brancard qui a servi à transporter un défunt peut également guérir de la cécité, pourvu qu'il soit enroulé dans un sachet en tissu de ficus *umutaba* que l'on suspend au front du bovin. Guérit également de la cécité, un fragment de l'arbre *umunzenze* préalablement coupé et placé à l'endroit où une chienne a mis bas, à condition de n'utiliser ce charme que lorsque les chiots ont ouvert les yeux. Un morceau de l'arbuste *uruhombo* (de *guhomba* : rater) posséderait lui aussi la faculté de guérir les vaches aveugles s'il a été allumé au lever de la lune. Un nid de guêpes enroulé dans un tissu de ficus *umutaba* guérirait la bête qui le porte.

Uburambu (avortement).

Le port d'un morceau de peau de léopard empêche la vache d'avorter. Le cocon intitulé *senyamiganda* (*gusenya* : détruire ; *umuganda* : les piliers de construction) enveloppé dans une écorce de ficus *umutaba* porté au front de la vache, l'empêcherait d'avorter. On attend le même effet du port d'un lambeau de peau de léopard et d'une coquille liés ensemble par une corde d'arc. Ou bien on recherche une vache pleine que l'on touche d'une branche d'*umukipfu* déposée ensuite dans un abreuvoir afin de mettre à l'abri de l'avortement les vaches qui viennent y boire.

Uburenge (fièvre aphteuse).

On prétend guérir les bovins de cette maladie, en déposant dans leur abreuvoir un os de héron et un autre de putois *agasamunyiga*.

Ubutaka (chardon bactérien).

On fait respirer à la vache malade la fumée d'une botte d'herbes contenant le crâne d'un putois *agasamunyiga*, et on donne à boire à la bête la purge magique *isubyo*, tout lui pratiquant des scarifications dans les-

quelles on dépose un médicament intitulé *uruhango* (de *guhanga* : créer, susciter, s.-e. la guérison).

L'*umuhurura* (de *guhurura* : se précipiter, répondre à l'appel pour la défense, ou pour faire la guerre) est une plante employée magiquement contre le charbon, en la brûlant : sa fumée éloignera la maladie.

L'*umucasuka* (espèce de cynodon, litt. qui fatigue la houe) est également une plante utilisée magiquement contre le charbon, en la brûlant.

Umuruku (calculs).

On croit guérir la vache de ses concrétions pierreuses en lui faisant respirer la fumée de calculs d'une chèvre exposés au feu, calculs qu'on lui suspend ensuite au cou.

Umusitwe (coccidiose).

On guérit la bête malade en lui faisant boire de l'eau salée *amakera* (de *gukera* : saler l'eau), après lui avoir fait prendre cette solution, on lui fait brouter l'herbe *umukenke* qui est censée la guérir, car on croit que cette maladie provient de la mauvaise herbe des marais *umunaba* (ou *umunabi* : mauvaise chose).

Conclusion

Se mouvant dans une atmosphère de crainte et de superstitions, la vie des Banyarwanda et des Barundi nous apparaît poursuivant une lutte continuelle contre les esprits malfaisants, les fantômes et surtout contre l'envoûtement. C'est à juste titre que l'on a pu écrire ces lignes remarquables :

« Enchaînés, vraiment, ils le sont ces pauvres Noirs, par un en-
» semble impressionnant de prescriptions, de lois, d'interdits, qui
» enserrant violemment toute leur existence, individuelle et sociale,
» du berceau à la tombe. Seuls ceux qui connaissent jusqu'à quel
» point ces populations meurtries par l'étau rigoureux d'une morale
» minutieuse et rigoureuse, d'une liturgie tyrannique, souffrent dans
» une atmosphère de perpétuelle contrainte, seuls ceux-là sont en
» mesure d'apprécier objectivement le courage nécessaire à ces païens
» pour se libérer de leurs entraves (1) ».

Il ne faudrait toutefois pas s'imaginer que le Munyarwanda ou le Murundi affectent dans leur comportement une psychose constante de crainte et de frayeur faisant d'eux des misanthropes. L'indigène n'adoptera une attitude inhibitive que si le malheur s'est abattu sur lui et si, à plusieurs reprises, il a été éprouvé par la perte d'êtres chers, notamment d'enfants. Au contraire, on a pu souvent mettre au compte des Noirs la joie de vivre, l'insouciance, le fatalisme, l'imprévoyance.

Devant ces contradictions apparentes, il est à se demander quelles furent les résultantes de la croyance

(1) Mgr BIRRAUX, Préface de « Les enchaînés du Kinyaga » du R. P. DUFAYS (Paris, 1938).

à la magie, et plus spécialement à l'envoûtement, sur la psychologie indigène.

De la magie noire et de la magie blanche, il semble bien que la première l'emporte sur la seconde, devant la constance des malheurs qui frappent l'homme : de ce fait, elle semble tenir la seconde en échec.

Une société de civilisation avancée n'aurait pas manqué de tirer des conclusions résultant de cet état de choses ; les Noirs ne l'ont pas fait jusqu'à présent.

On a parfois écrit que la croyance à la magie noire semble présenter, dans une certaine mesure, une utilité sociale. On a cru pouvoir lui attribuer une part dans la répression des attitudes et des activités antisociales. L'emploi de pièges magiques pour défendre la propriété et plus spécialement les récoltes sur pied, offrirait un bon exemple d'une pratique estimée nuisible pour ses victimes, mais inspirée à des fins personnelles et saines. La foi en la sorcellerie maintient, dit-on, une sorte de régulation dans une société démunie de police officielle. En principe, les indigènes étaient animés du plus grand soin de s'épargner la réprobation de leurs semblables, car, les ayant froissés ou leur ayant fait un tort quelconque, ils craignaient d'encourir leur ressentiment sous forme d'envoûtement. A cet égard, il apparaît qu'au sein des communautés primitives, la sorcellerie, eu égard aux menaces de mort qu'elle faisait peser sur la femme, intervenait en limitant le nombre des adultères. La loi de l'hospitalité, si proverbiale en Afrique noire, tirerait sa source de la crainte du ressentiment et de la possibilité d'envoûtement qu'aurait pu exercer le voyageur évincé.

Il faut voir encore une marque de la sorcellerie dans le cadeau réciproque que tout donataire est dans l'obligation de remettre au donateur d'un cadeau antérieur, attendu qu'il convient d'annuler les craintes d'ensorcellement en les équilibrant sur chacun des donateur et dona-

taire. L'emploi de la magie noire contre les voleurs recevait l'approbation générale ; on estimait également tout aussi normal d'ensorceler l'arme de la vengeance que de désensorceler celle de l'assassin, une fois retirée du cadavre ; d'ensorceler les traces de pas du voleur de bétail et de tendre des pièges magiques dans les champs. L'assistance empressée à venir en aide aux parents dans le besoin et à les soigner lorsqu'ils sont malades, outre qu'elle est l'expression de sentiments affectifs véritables, tire sans doute, en partie, son origine de la crainte des mauvais sorts qu'auraient pu envoyer les ancêtres défunts, gardiens vigilants des vivants. Il est certain que les *Biru*, conservateurs professionnels des codes ésotériques à la cour du mwami, se montraient d'autant plus prudents dans l'exercice de leurs devoirs secrets que le liquide *igihango* qu'ils avaient dû boire avant d'entrer en charge, était censé devoir déclencher automatiquement ses effets mortels en cas d'indiscrétion. Dans le même ordre d'idées, toute la force de cohésion fraternelle du pacte de sang est aussi d'ordre magique ; en absorbant le mélange à base de sang appelé également *igihango*, les partenaires se lancent mutuellement l'imprécation suivante : « Si tu me trahis, le *gihango* te tuera ».

Quant à la magie blanche, il semble à certains auteurs qu'elle contribua à animer la confiance que l'homme peut avoir en lui-même et qu'il n'aurait guère sans elle ; au lieu d'éliminer l'espoir du succès, elle l'intensifie au contraire. C'est malheureusement pour avoir eu confiance dans les faiseurs de pluie que des populations ont persisté à cultiver et à semer lorsque la pluie tardait à tomber, et ont continué à occuper des régions qui souffraient chaque année, un peu plus du manque d'eau. La magie blanche rend le chasseur, le pêcheur, l'agriculteur, la femme enceinte, certains de leur réussite, et le malade convaincu de sa guérison. La magie blanche

est de nature à ramener le calme dans ces âmes primitives et un sentiment de sécurité dans celles qui se croient assiégées par des esprits maléfiques. La magie blanche semble avoir fourni à la société primitive quelques principes d'organisation et d'autorité. Nous savons, en effet, que les *bami* chefs des paysanneries bahutu possédaient, croyait-on, le pouvoir non seulement de faire tomber la pluie, mais encore celui d'écarter des cultures, les animaux et plus spécialement les insectes déprédateurs. Leur présence à la tête de leur communauté constituait un gage précieux de confiance et de sécurité pour la vie et le bien-être du groupement. Aussi les *bami* batutsi commandant le pays du Ruanda ou de l'Urundi, avaient bien compris toute la portée psychologique de cette institution, car, s'ils n'hésitèrent pas à éliminer *manu militari* les suzerains et petits potentats batutsi qu'ils trouvèrent sur leur chemin, ils traitèrent avec beaucoup de ménagements les grands chefs bahutu précités, en les laissant en place dans la plupart des cas, et se firent d'eux des alliés, faisant crédit à leurs pouvoirs magiques. En retour, le peuple vit dans la personne des *bami* batutsi, des faiseurs de pluie. Les *bami* batutsi disposaient d'une cour abondamment pourvue en personnel magico-religieux : prêtres de la divinité RYANGOMBE alias KIRANGA, devins, préparateurs de talismans, fabricants de breuvages purificateurs, exorciseurs, etc. Tous ces magiciens contribuèrent à asseoir l'autorité des *bami* sur le peuple qui regarda finalement ceux-ci comme des êtres sacrés. Le devin était le bras droit du mwami. Le magicien fut le gardien par excellence des lois sociales, des tabous et des rituels, il fut le défenseur énergique du mode de vie traditionnel de la société. Il constitua pour la société primitive un conservateur certain du patrimoine des quelques connaissances culturelles. Utilisant ses loisirs à chercher

de nouvelles plantes médicinales, le guérisseur découvre parfois de véritables antidotes.

Ne devons-nous pas la quinine à des sociétés primitives de l'Amérique indienne ? A force de scruter l'horizon, le faiseur de pluie acquerra finalement quelques notions de météorologie locale. L'alchimie ne fut-elle pas à la chimie ce que l'astrologie fut à l'astronomie ? Les guérisseurs banyarwanda et barundi utilisent en médecine plusieurs centaines de plantes qu'il serait du plus haut intérêt d'étudier scientifiquement, mais il demeure indiscutable que leur art plonge ses fondements dans la magie et qu'il en est inséparable.

Quoi qu'il en soit, magie noire et magie blanche constituent des activités absolument inconciliables avec les idées civilisatrices que nous essayons d'inculquer aux indigènes. La magie est avant tout une cause de stagnation intellectuelle. Dans cet ordre d'idées, W. F. OTTA et K. T. KREUS ont affirmé que « la pensée magique, » à qui l'on attribue aujourd'hui les origines de la civilisation, est en réalité, où qu'elle apparaisse, le produit » d'une décadence et d'un appauvrissement » (1). Placé devant un phénomène qui le déconcerte, l'homme magique ne le soumet pas à une explication critique ; il n'en recherche pas les causes et se contente de l'explication toute faite, quelque invraisemblable qu'elle soit, fournie par ses magiciens, pourvu que cette explication rencontre l'approbation de son affectif. Il s'imagine comprendre les faits devant un échafaudage de chimères plutôt que de causes et les exploite à son profit avec une assurance qui ne laisse de nous étonner. Aussi, prises dans leur ensemble, les pratiques et les croyances magiques ont-elles contribué à enrayer tout développement intellectuel et à nourrir les humains d'innombrables espoirs utopiques. A cet égard, le magicien constitue pour le civilisateur un facteur de stagnation par

(1) C. ZUCKER, *Psychologie de la superstition* (Payot, Paris, 1952, p. 201).

son opposition systématique et constante à toute innovation dans les façons de faire et de penser.

La magie noire contribua à dresser des barrières de haine héréditaire, de clan à clan, occasionnant chez les Bahutu plus spécialement, la fragmentation en communautés familiales de plus en plus petites et de plus en plus réfractaires. La vie tout entière devint marquée par une absence totale de confiance envers autrui et par la pratique de la perfidie sous des dehors de courtoisie dans laquelle les Batutsi excellèrent. Chez le Muhutu notamment, la croyance à la sorcellerie tourna à l'obsession, inhibant le développement de toute initiative individuelle, engourdissant tout désir de développement personnel. Ainsi peut s'expliquer la paresse apparente du Muhutu qui redoute qu'en s'enrichissant, il n'excite la jalousie et ne s'attire l'envie, la haine, et finalement l'envoûtement. Rien d'étonnant que les Banyarwanda possèdent ce dicton : *Ibintu n'ubusa* : « La possession des biens est pure vanité ». Les sorciers, et ceux que l'on croyait tels, ont encore paralysé tout progrès en accusant eux-mêmes de sorcellerie leurs contemporains qui montraient plus d'habileté au travail, plus d'énergie dans l'agriculture, plus de sagacité et de chance dans le commerce. Aussi, pour ne pas s'attirer l'envie et la haine, le Muhutu se contentera-t-il du minimum : d'une hutte percée, d'un enclos délabré et de vêtements en haillons ; point de gros troupeaux chez lui, une ou deux vaches et quelques chèvres. Le crime de sorcellerie, peu importe si le prévenu en était convaincu ou non, était toujours gravement puni, comme nous l'avons vu, soit de la peine de mort, du bannissement, de la spoliation ou de l'incendie nocturne de la hutte. La croyance à la magie noire donna lieu sur un champ particulièrement vaste à l'exercice du droit de vengeance qui endeuilla des régions entières pour des générations.

Que faut-il penser de l'emprise de la magie sur la

mentalité des indigènes évolués ? Le R. P. TEMPELS écrivit à ce sujet les paroles désabusées suivantes :

« On s'étonne de voir des Noirs ayant passé des années parmi les » Blancs, se réadapter avec aisance et en peu de temps à la commu- » nauté de leur lieu d'origine. Ils s'y trouvent bientôt résorbés ; » c'est qu'ils n'ont pas même dû se réadapter, puisque le fond de » leur pensée n'avait pas été altéré » (1).

Convenait-il réellement de s'étonner de ce comportement psychologique ? Quel revirement sincère, profond et définitif peut-on raisonnablement attendre dès la première génération d'indigènes que nous essayons d'adapter à nos idées civilisatrices, indigènes dont l'esprit a été imprégné de croyance à la magie dès la plus tendre enfance ? En fait, il s'agit moins d'un retour en arrière que d'une simple continuation d'un état psychologique, ainsi que l'auteur le souligne d'ailleurs lui-même.

Au Ruanda-Urundi, la croyance à l'envoûtement est toujours vivace dans la mentalité indigène, même chez les plus évolués ; c'est ainsi qu'un sous-chef du territoire de Kibuye mentionna dans son registre des déclarations de décès, parmi 150 inscriptions allant du 2 juillet 1950 au 25 novembre 1954, 21 cas d'ensorcellement comme étant la cause de la mort, soit 14%.

Dans son excellent et si humain discours prononcé le 28 octobre 1953 à l'Institut Royal Colonial Belge, le R. P. J. VAN WING signalait qu'une statistique récente donnait pour Paris un recensement de 5.200 devins totalisant un revenu annuel de cinq milliards de francs, et il concluait :

« Ne pensons pas que la croyance à la magie a implanté dans la » mentalité congolaise des structures qui la différencient foncière- » ment de celle des Européens » (2).

(1) R. P. TEMPELS, *Philosophie bantoue* (Paris, 1949, p. 19).

(2) R. P. VAN WING, *L'homme congolais* (*Bulletin des Séances de l'I. R. C. B.*, Bruxelles, XXIV, 1953, p. 1113).

Ce n'est d'ailleurs pas seulement par la magie blanche, mais encore par la magie noire que certains Européens modernes rejoignent les sorciers africains. En 1953, on pouvait lire dans les journaux, lors d'un procès judiciaire, qu'un Français déclara à ses juges qu'il avait tué sa femme parce qu'elle l'envoûtait. Pourquoi cette croyance à la magie noire ? Parce qu'elle semble seule capable d'avoir le dernier mot pour beaucoup de gens dont elle constitue alors le dernier refuge du souhait. En 1942, la police de Montréal fit une rafle dans seize salons de magie noire arrêtant treize femmes et neuf hommes. Neuf des inculpés firent des aveux immédiats et les autres passèrent en jugement. La police saisit tout un attirail de pièces à conviction telles que crânes, draps noirs, boules de cristal, soleils d'artifice et flacons censés contenir l'esprit d'Adolf HITLER et de Benito MUSSOLINI (1).

Nous n'ignorons pas que nombre d'indigènes évolués du Ruanda-Urundi pratiquent encore la magie. Ils ornent leur bicyclette d'un collier de perles valant ligature de vie ; ils s'entourent la tête, lors d'une migraine, d'une ficelle fortement serrée afin d'éviter la fuite du principe vital ; ils s'enduisent le front de noir de fumée afin de se préserver du malheur ; ou, dans le même but, ils s'enduisent de poudres bénéfiques *inzaratsi*, etc.

La question se pose de savoir comment la foi dans la magie peut persister en dépit d'un enseignement scientifique parfois très poussé. La réponse est qu'elle est une foi. L'enseignement scientifique rationnel suppose le raisonnement intelligent ; la foi en la magie ne discute pas, car elle est l'œuvre de l'affectif, de l'éducation reçue au logis ; on y croit parce que tous les ancêtres y ont cru et que les contemporains y croient encore. Ensuite parce que l'enseignement expérimental

(1) HOWELLS, Les païens (Payot, Paris, 1950, p. 50).

que nous apportons aux Africains peut très bien s'agréger aux croyances magiques sans les contredire :

« A qui a déjà fondé ses croyances sur le récit de faits imaginaires, » les vérités expérimentales viennent tout naturellement s'ajouter » à ce folklore, elles l'enrichissent et même, pourrait-on dire, elles » le confirment jusqu'à un certain point, au lieu de le démonétiser » comme nous avons trop facilement tendance à nous l'imaginer » ⁽¹⁾.

Enfin ceux qui participent à l'enseignement disposent, en règle générale, d'une formation ethnologique trop souvent insuffisante, et par conséquent ils ne songent guère à dénoncer les dogmes sur lesquels repose la magie.

Et même si toutes les preuves expérimentales venant à l'assaut de la magie étaient connues, faudrait-il en induire que ce serait la fin de la foi en la magie par la conviction raisonnée de son inanité ? Pas encore. Lorsque le sorcier déclare que par la confection d'un talisman il possède le pouvoir de changer les balles en eau et qu'une centaine de révoltés tombent néanmoins, les survivants s'empresseront de témoigner leur reconnaissance au magicien pour avoir eu la vie sauve et leur foi en la magie ne sera que renforcée par cette expérience. Sans doute le respect pour le fusil sera-t-il accru, mais la structure mentale du primitif n'aura guère marqué de progrès pour se libérer de la magie, bien au contraire.

De quels moyens disposons-nous pour faire reculer la magie ? En tout premier lieu, de l'évangélisation, car le culte est l'opposé de la magie en ce sens qu'il reconnaît une divinité supérieure à qui appartient la décision tandis que la magie consiste à appliquer une recette connue pour obtenir le résultat souhaité. Entre la religion et la magie, il n'y a pas d'entente possible.

Parallèlement à l'évangélisation, il faut diffuser

⁽¹⁾ O. MANNONI, *Psychologie de la colonisation* (Éditions du Seuil, Paris, 1950, p. 201).

l'instruction scientifique dans laquelle les sciences naturelles seront développées selon l'âge pédagogique des élèves. Le R. P. VAN WING est d'avis que l'un des remèdes au mal est l'étude des sciences médicales par le plus grand nombre possible de Congolais ⁽¹⁾. Mais ce serait, comme nous l'avons déjà vu, une source de déceptions que de vouloir attendre des effets définitifs provenant du seul enseignement expérimental. C'est un laïc, le Professeur ZUCKER qui écrit à ce sujet :

« Pendant tout le moyen âge et encore dans les premiers siècles » des temps modernes, ce fut presque exclusivement l'Eglise qui » entreprit de définir la superstition et qui mena la lutte contre elle. » La participation des sciences rationnelles à cette lutte est relative- » ment récente et leur succès est assez mince » ⁽²⁾.

Enfin l'arme du ridicule peut avoir aussi sa valeur contre la magie usuelle ; c'est ainsi qu'en Australie centrale, les idées magiques concernant la pluie ont été ruinées par le mépris que leur montraient les colons blancs ⁽³⁾.

(1) R. P. VAN WING, *op. cit.*, p. 1113.

(2) ZUCKER, *op. cit.*, p. 228.

(3) WEBSTER, *La magie* (Payot, Paris, 1952, p. 460).

BIBLIOGRAPHIE

- ADAMETZ, Herkunft und Wanderungen der Hamiten (Vienne, 1920).
- ANDRIAENSSEN (R. P.), Histoire du Ruanda-Urundi (inédit).
- ARIANOFF (d'), Histoire des Bagesera, souverains du Gisaka (Bruxelles, 1952).
- ARNOUX (R. P.), Les Pères Blancs aux sources du Nil (Édition St-Paul, Paris, 1948).
- ARNOUX (R. P.), Le culte des imandwa au Ruanda (*Anthropos*, 1912).
- ASSIRELLI, L'Afrique polyglotte (Payot, Paris, 1950).
- BARUCQ, Religion de l'Égypte pharaonique (Lille, 1947).
- BLACKMAN, Les Fellahs de la Haute-Égypte (Payot, Paris, 1948).
- BAUMANN et WESTERMANN, Les peuples et les civilisations de l'Afrique (Payot, Paris, 1948).
- BIGIRUMWAMI (Mgr), Notes ethnographiques inédites.
- BRIAULT (R. P.), Polythéisme et fétichisme (Bloud, 1929).
- BRIEY (comte, R. de), Le Sphinx noir (Duculot, Gembloux, 1926).
- CHAIINE, Le livre de la Genèse (Édition du Cerf, Paris, 1951).
- CLASSE (Mgr), Le Ruanda et ses habitants (*Revue Congo*, 1922 N° 5).
- CONTENAU (Dr), La divination chez les Assyriens et les Babyloniens (Payot, Paris, 1940).
- CONTENAU (Dr), La magie chez les Assyriens et les Babyloniens (Payot, Paris, 1947).
- CONTENAU (Dr), La civilisation des Hittites et des Hurrites de Mitanie (Payot, Paris, 1948).
- CROGAN, From Cape to Cairo.
- DANZEZ, Magie et science secrète (Payot, Paris, 1947).
- DE CLEENE, Introduction à l'ethnographie congolaise (*Zaire*, Anvers, 1944).
- DELACAUW (R. P.), Droit coutumier de l'Urundi (*Revue Congo*, 1936).
- DEL COURT (Comm. D.), Le pouvoir traditionnel et l'autorité administrante au Ruanda-Urundi (*Alumni*, Courtrai, 1952).
- DELMAS, Les généalogies de la noblesse du Ruanda (Kabgayi, 1950).
- DE PEDRALS, Manuel scientifique de l'Afrique noire (Payot, Paris, 1949).
- DUFAYS, Les enchaînés au Kinyaga (Paris, 1938).
- DESCAMPS, État social des peuples sauvages (Payot, Paris, 1930).
- EVERAERTS, Monographie du Ruanda-Urundi (Ministère des Colonies, Bruxelles, 1947).
- FONTAINE, La magie chez les Noirs (Dervy, Paris, 1949).
- FRAZER, Native races of Africa and Madagascar (Londres, 1938).
- FREUD, Totem et Tabou (Payot, Paris, 1951).

- GANSHOF, Qu'est-ce que la féodalité? (Office de Publicité, Bruxelles, 1947).
- GARNIER et FRAZON, Le fétichisme en Afrique Noire (Payot, Paris, 1951).
- GOFFART, Le Congo (Bruxelles, 1908).
- GOFFIN, Le rôle joué par le gros bétail en Urundi (*Bulletin des juridictions indigènes*, Élisabethville, 1951).
- GORJU (Mgr), Entre le Victoria, l'Albert et l'Édouard (Marseille).
- GORJU (Mgr), Face au royaume hamite du Ruanda (Bruxelles).
- GROUSSET, Histoire de l'Arménie (Payot, Paris, 1947).
- A. GUILLAUME, Prophétie et divination chez les Sémites (Payot, Paris, 1950).
- HABIG (Dr), Initiation à l'Afrique (Édition Universelle, Bruxelles, 1948).
- HERTZ, Pantateuch and Haftorahs (London, 1938).
- HIERNAUX (Dr), Les caractères physiques des populations du Ruanda et de l'Urundi (I. R. S. N. B., Bruxelles, 1954).
- W. HOWELLS, Les Païens (Payot, Paris, 1950).
- HROZNY, Histoire de l'Asie antérieure (Payot, Paris, 1947).
- HUREL (R. P.), Dictionnaire Français-Runyarwanda et Runyarwanda-Français (Kabgayi, 1926).
- HUREL (R. P.), Grammaire kinyarwanda (Alger, 1931).
- JEFFREYS, The Batwa, who are they? (*Revue Africa*, N° 1, 1953).
- JONES et MONROE, Histoire de l'Abyssinie (Payot, Paris, 1935).
- KAGAME (Abbé), Inganji Karinga (2 volumes) (Kabgayi).
- KAGAME (Abbé), Code ésotérique du Ruanda (*Revue Zaïre*, avril 1947).
- KAGAME (Abbé), La poésie pastorale au Ruanda (*Zaïre*, juillet 1947).
- KAGAME (Abbé), La poésie dynastique au Ruanda (*I. R. C. B.*, Bruxelles, 1951).
- KAGAME (Abbé), Le code des institutions politiques du Ruanda (*I. R. C. B.*, Bruxelles, 1952).
- KISAGE (Chef), Le deuil dans la plaine de la Ruzizi (*Bulletin des juridictions indigènes*, Élisabethville, 1950).
- LACGER (Chanoine DE), Ruanda (Namur, 1950).
- LAKHOVSKY, Le racisme (Paris, 1934).
- LECHAPTOIS (Mgr), Aux rives du Tanganyika (Alger, 1932).
- LEFROU, Le noir d'Afrique (Payot, Paris, 1943).
- LESTRADE, Différents articles ethnographiques sur le Ruanda (*Paix et Liberté*, Bruxelles).
- LEROY, Législation du Ruanda-Urundi (Usumbura, 1949).
- LE ROY (Mgr), La religion des primitifs (Paris, 1925).
- LÉVI, Dogme et rituel de la haute magie (Niclaus, Paris, 1952).
- LOWIE, Manuel d'anthropologie culturelle (Payot, Paris, 1936).
- B. MALINOWSKI, Mœurs et coutumes des mélanésien (Payot, Paris, 1933).
- MAQUET, J., Le système des relations sociales dans le Ruanda ancien (Tervuren, 1954).
- J. MARQUES-RIVIÈRE, Amulettes, talismans et pantacles (Payot, Paris, 1938).
- O. MANNONI, Psychologie de la colonisation (Éd. du Seuil, Paris, 1950).

- MASSOULARD, Préhistoire et protohistoire d'Égypte (Paris, 1949).
- MAURETTE, Géographie universelle.
- MAUSS, Manuel d'ethnographie (Payot, Paris, 1947).
- MINEUR, Commentaire de l'ordonnance législative sur les juridictions indigènes (Astrida, 1944).
- MOELLER, Les grandes lignes des migrations des Bantous de la Province orientale du Congo belge (*I. R. C. B.*, Bruxelles, 1936).
- MONTANDON, La race, les races (Payot, Paris, 1933).
- MONTANDON, Traité d'ethnologie culturelle (Payot, Paris, 1934).
- NORDEN, En Abyssinie (Payot, Paris, 1935).
- PAGE, Les derniers peuples primitifs (Payot, Paris, 1941).
- PAGÈS, Un royaume hamite au centre de l'Afrique (Bruxelles, 1933).
- PARRINDER, La religion en Afrique occidentale (Payot, Paris, 1950).
- PAUWELS (R. P.), Fiancée et jeune mariée au Ruanda (*Revue Zaïre*, No 2, 1951, Anvers).
- PAUWELS (R. P.), La divination au Ruanda (*Kongo-Overzee*, Anvers, 1954).
- RENIÉ, Manuel d'Écriture Sainte (Paris, 1935).
- RONCIÈRE (DE), Histoire de la découverte de la terre (Larousse).
- RYCKMANS (Gouv. Gén. P.), Dominer pour servir (Bruxelles, 1931).
- RUFAT, A., La superstition à travers les âges (Payot, Paris, 1951).
- SANDRART, Cours de droit coutumier du Ruanda (Groupe scolaire d'Astrida, 1939).
- SCHMIDT, Origine et évolution de la religion (Grasset, Paris, 1931).
- SCHUMACHER, Exploration du Parc National Albert (Bruxelles, 1939-1943).
- , Pygmäen (*I. R. C. B.*, Bruxelles, 1949).
- , Batwa Bagesera, et Bazigaba (*Revue Congo*, Bruxelles, 1927).
- SELIGMAN, Les races de l'Afrique (Payot, Paris, 1935).
- SERUVUMBA, Différents articles de Droit coutumier et de Jurisprudence (*Bulletin de jurisprudence*, Astrida).
- SIMONS, Coutumes et institutions des Barundi (Essorial, Élisabethville, 1944).
- SOHIER, Pratique des Juridictions indigènes (Bruxelles, 1932).
- SOHIER, Le mariage en droit coutumier congolais (*I. R. C. B.*, Bruxelles, 1949).
- SOHIER, Traité élémentaire de droit coutumier du Congo belge (Larcier, Bruxelles, 1949).
- STANLEY, H. M., In Darkest Africa (Londres, 1890).
- STROUVENS et PIRON, Codes et lois du Congo belge (Bruxelles, 1948).
- TEMPELS (R. P.), Philosophie bantoue (Élisabethville, 1945).
- VAN BULCK, Les recherches linguistiques au Congo Belge (*I. R. C. B.*, Bruxelles, 1948).
- VANDENBROECK, Essai sur Dieu, l'Homme et l'Univers (Casterman, Tournai, 1951 (chapitre)).
- VAN DER KERKEN, Ethnie Mongo (2 volumes) (*I. R. C. B.*, Bruxelles, 1944).
- VAN DER KERKEN, Les populations africaines du Congo belge (*in* Encyclopédie du Congo belge).

- VAN HOVE, J. Essai de droit coutumier du Ruanda (Bruxelles, 1941).
- G. VAN OVERSCHELDE (R. P.), Bij de reuzen en de dwergen van Ruanda (J. Lannoo, Tielt, 1947).
- VERLEYEN, Congo, patrimoine de la Belgique (1950).
- VERNEAU, L'homme (Larousse, 1931).
- VERGIAT, A. M., Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui (Payot, Paris, 1951).
- VIGOUROUX, Dictionnaire de la Bible (Paris, 1899).
- VILLERMONT, S. DE, Magie et sorcellerie africaines (*Omnium littéraire*, Paris, 1951).
- H. WEBSTER, La magie (Payot, Paris, 1952).
- H. WEBSTER, Le tabou (Payot, Paris, 1952).
- X, Apologétique (Paris, 1948).
- X, Bijbelsch woordenboek (Turnhout).
- X, Plan décennal du Ruanda Urundi (de Visscher, Bruxelles, 1951).
- X, Recueil à l'usage des fonctionnaires et agents de la Colonie.
- ZUCKER, Psychologie de la superstition (Payot, Paris, 1952).
- ZUURE (R. P.), Croyances et pratiques religieuses des Barundi (Essorial, Bruxelles, 1929).
- ZUURE (R. P.), L'âme du Murundi.

PÉRIODIQUES DÉPOUILLÉS.

Servir, Astrida.

Bulletin des juridictions indigènes du Ruanda-Urundi, Astrida.

Journal des Tribunaux d'Outre-Mer, Bruxelles.

Encyclopédie mensuelle d'Outre-Mer, Paris.

Grands Lacs, Namur.

L'Ami, Kabgayi.

Revue des Nations Unies, Paris.

Aequatoria, Coquilhatville.

Revue juridique du Congo belge, Élisabethville.

Bulletin des Juridictions indigènes et du Droit coutumier congolais, Élisabethville.

Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire, Dakar.

Problèmes d'Afrique Centrale, Bruxelles.

Bulletin Officiel du Congo Belge, Bruxelles.

Bulletin Administratif du Congo Belge, Léopoldville.

Bulletin Officiel du Ruanda-Urundi, Usumbura.

Rapports annuels sur l'Administration du Ruanda-Urundi, Bruxelles.

Bulletin de la Société belge de géologie, paléontologie et hydrologie, Bruxelles.

Bulletin du Cercle zoologique congolais, Léopoldville.

Paix et liberté, Bruxelles.

Africa, Londres.

Zaire, Bruxelles.

La Voix du Congolais, Léopoldville.

C.E.P.S.I., Élisabethville.

Revue générale belge, Bruxelles.

Revue nouvelle, Tournai.

Bulletin des Séances de l'Académie royale des Sciences coloniales, Bruxelles.

Revue coloniale belge, Bruxelles.

TABLE DES FIGURES

1. Devin Umupfumu	3
2. Cimetière des <i>bami</i> du Ruanda à Rutare	48
3. <i>Itongo</i>	49
4. Huttes votives parées pour le culte des morts	49
5. Culte rendu par un homme à son ancêtre défunt	64
6. Culte rendu par une femme à la grand-mère défunte	64
7. Culte rendu par une jeune fille à sa sœur défunte	65
8. Culte rendu par un jeune homme à son frère défunt	65
9. Culte de Ryangombe	88
10. Culte de Ryangombe	88
11. Culte de Ryangombe	89
12. Sacrifice de bière à Ryangombe	89
13. Sacrifice d'un taurillon à Ryangombe	92
14. Buisson sacré de Kinazi	92
15. Buisson sacré de Kinazi	93
16. Buisson sacré de Kinazi	93
17. Danseurs royaux Intore	132
18. Danseurs royaux Barundi	132
19. Karinga, tambour-enseigne du Ruanda	133
20. Ligatures de vie	133
21. <i>Amashyoro</i> , charmes pointus	152
22. Charmes pointus divers	152
23. <i>Ibinyuguri</i> , charmes « musicaux »	153
24. <i>Umudende</i> , charmes en fer	153
25. Fers magiques <i>Nyarushara</i> du mwami du Ruanda	164
26. Herminette <i>incyamuro</i> de protection magique du tambour-enseigne <i>Karinga</i> du Ruanda	164
27. Charmes en fer <i>inyundo</i> du mwami du Ruanda	165
28. Burins en fer <i>amashinjo</i> , gardiens magiques des tambours-enseignes du Ruanda	165

29. Enfant portant, attaché au poignet, un charme pour le protéger contre la folie	236
30. Enfant porteur de charmes bénéfiques	236
31. Mère portant autour des seins des charmes destinés à favoriser la lactation	237
32. Charmes contenant des herbes médicinales et des têtes de serpent	237
33. Cruche attire-pluie	240
34. Devin Umupfumu	241
35. Divination par les osselets	248
36. Divination	248
37. Fruit épineux du <i>Datura urwiziringa</i> servant à pratiquer l'ordalie	249
38. Aruspicine	249
39. Aruspicine	252
40. Aruspicine	253
41. Aruspicine	253
42. Aruspicine	253
13. Buisson sacré de Kinazi	152
14. Buisson sacré de Kinazi	152
15. Buisson sacré de Kinazi	152
16. Buisson sacré de Kinazi	152
17. Danses royales Intore	152
18. Danses royales Barundi	152
19. Karanga, tambour-enseigne du Ruanda	152
20. Karanga, tambour-enseigne du Ruanda	152
21. Karanga, tambour-enseigne du Ruanda	152
22. Karanga, tambour-enseigne du Ruanda	152
23. Karanga, tambour-enseigne du Ruanda	152
24. Karanga, tambour-enseigne du Ruanda	152
25. Karanga, tambour-enseigne du Ruanda	152
26. Karanga, tambour-enseigne du Ruanda	152
27. Karanga, tambour-enseigne du Ruanda	152
28. Karanga, tambour-enseigne du Ruanda	152

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE I. — Croyances et pratiques religieuses et pseudo-religieuses	3
1. Trois aspects de la mentalité primitive	3
2. Imana, l'Être suprême	12
3. Conceptions cosmogoniques fondamentales	19
4. Les esprits des morts et leur culte	38
5. Les esprits divinisés et leur culte	71
6. Le totémisme	99
CHAPITRE II. — Principes fondamentaux, méthodes et techniques de la magie	104
1. Magie blanche, magie noire ou envoûtement	104
2. Anthropomorphisme de l'esprit des morts	108
3. Matérialité des vices et des vertus	109
4. La rémanence du bien, du mal et de la personnalité	110
5. Valeur de la partie pour le tout	114
6. La loi de la similitude	117
7. Puissance du nom	124
8. Puissance de l'idée, du geste et de la parole	127
9. Les bruits, les cris, le chant et la musique	129
10. La danse	131
11. La puissance du regard	132
12. Le substitut	133
13. La réalité des images du rêve	135
14. Valeur magique des nombres	137
15. L'identique neutralise l'identique	140
16. Matérialisme des relations sociales	142
17. Le circuit de la virilité : homme — fer — armes	147
18. Le circuit de la fécondité : terre — femme — semence	148
19. Les pointes et les armes	150
20. Les odeurs et les goûts nauséabonds	154
21. Les ligatures de vie	156
22. Le rouge et les couleurs sombres	158

23. Les roches, perles et coquillages	161
24. Les métaux	165
25. Facteurs de purification	167
26. Le signe de croix (<i>Umusaraba</i>)	174
27. La vie de l'ombre	178
28. Amulettes — talismans — fétiches — charmes	179
CHAPITRE III. — Magie noire et forces occultes nocives	184
1. Envoûtement	184
2. Force occulte nocive du regard	201
3. Force occulte nocive de la louange	203
4. Force occulte nocive du nombre sept et du dénombrement	204
5. Force occulte nocive des naissances gémellaires	205
6. Force occulte nocive du serment	210
7. Force occulte nocive de la femme	211
8. Force occulte nocive de la terre	214
9. Le pseudo-malheur (<i>ishyano</i>)	218
10. Le tabou (<i>Umuziro</i>)	220
CHAPITRE IV. — Magie blanche et sanctions	232
1. Moyens magiques de protection	233
2. Les magiciens	236
3. La divination (<i>Kuragura</i>)	247
4. L'ordalie (<i>Gushora</i>)	262
5. La torture	265
6. Les sanctions prises à l'égard du sorcier	265
CHAPITRE V. — Charmes et sortilèges divers	267
1. Faune communément utilisée en magie	268
2. Flore communément utilisée en magie	271
3. Charmes employés spécialement par les hommes	278
4. Charmes utilisés spécialement par les femmes	282
5. Charmes employés spécialement par les jeunes filles	323
6. Charmes employés contre les maladies	327
7. Charmes employés pour soigner le gros bétail	351
CONCLUSION	358
BIBLIOGRAPHIE	368
TABLE DES FIGURES	373

Académie royale
des
Sciences coloniales

CLASSE DES SCIENCES MORALES
ET POLITIQUES

Mémoires in-8°. Nouvelle série.
Tome XXXV, fasc. unique.

Koninklijke Academie
voor
Koloniale Wetenschappen

KLASSE DER MORELE EN
POLITIEKE WETENSCHAPPEN

Verhandelingen in-8°. Nieuwe reeks.
Boek XXXV, enige aflev.

Banyarwanda et Barundi.

Tome II, La Coutume.

par R. BOURGEOIS

ERRATA

- Page 123, l. 6 : Lire toutes au lieu de tous.
Page 155, l. 13 : Lire ibihembo au lieu de inihembo.
Page 158, l. 16 : Lire Gutandukana-Kwahukana au lieu de Gutanduâana Kwakukana.
Page 261, l. 23 : Lire amahoro au lieu de amakoro.
Page 264, l. 2 : Lire bréhaignes au lieu de Tréhaignes.
Page 330, l. 24 : Lire inyarulembo au lieu de unyarulembo.
Page 391, l. 28 : Lire siens au lieu de biens.
Page 394, l. 3 : Lire Buts poursuivis par la répression et caractère de la peine au lieu de Buts poursuivis et caractère de la peine par la répression.
Page 394, l. 10 : Lire bannissement au lieu de banissement.
Page 402, l. 8 : Lire abashingantahe au lieu de abashingantabe.
Page 457, l. 7 : Lire (R. P.) au lieu de (E. P.).
Page 464, l. 21 : Lire Ubukonde au lieu de unukonde.