

IMANA ET LE CULTE DES MÂNES AU RWANDA

# IMANA ET LE CULTE DES MÂNES AU RWANDA

## INTRODUCTION

Une bonne partie de ce premier livre, l'auteur  
a tenté de transcrire et de traduire tout ce que les  
Kimbundu disent au sujet de l'Être suprême c'est-  
à-dire de la personne de Dieu dans les termes du langage  
courant et simple. Mais dans son nom est  
évidemment mentionné l'autre de ses op-  
érations (1). C'est l'abondance de ces citations

R. P. M. PAUWELS

DES PÈRES BLANCS D'AFRIQUE

qui ont été faites pour servir de base à cette traduction  
que l'auteur a fait pour nous, comme il fut fait pour  
les autres, mais il ne sont pas plus de la  
moitié de celles qui ont été prononcées par lui. Il fut  
dès lors décidé de donner la traduction à ceux que l'on  
peut appeler l'élite intellectuelle du pays et il fut en  
conséquence fait plusieurs fois de très variées  
révisions, par excellence dont les Banyu-Rwanda  
qui ont été désignés l'Être suprême, origine de tout,

(1) Les deux autres écrits d'aujourd'hui dédiés au culte des Mânes sont  
le second chapitre de la *Sciente communione* de saint Paul Tournier  
et une publication post mortem par le même auteur sous le titre de *Le culte des Mânes*.

Il existe également un autre ouvrage de saint Paul Tournier intitulé *Le culte des Mânes*.

# IMANA ET LE GULTE DES MÂNES AU RWANDA

Mémoire présenté à la séance du 16 décembre 1957.

*Rapporteurs : MM. N. DE CLEENE et N. LAUDE.*

# IMANA ET LE CULTE DES MÂNES AU RWANDA

## 1. Imana : L'Être suprême.

### INTRODUCTION

Dans une bonne partie de ce premier livre, l'auteur s'est contenté de transcrire et de traduire tout ce que les Banya-Rwanda disent au sujet de l'Être suprême, c'est-à-dire les noms de personnes et les formules du langage, exclamations et proverbes, dans lesquels son nom est explicitement mentionné ou l'une ou l'autre de ses opérations évoquée (<sup>1</sup>). C'est l'abondance de ces citations qui fait surtout la valeur de ces quelques pages (<sup>2</sup>).

Mais il n'est pas toujours facile de traduire ces termes et ces expressions, ni de donner le sens exact de ces dictons populaires parce que, comme le lui faisait remarquer l'abbé KAGAME, ils ne sont parfois plus de la langue courante, ce qui prouve leur ancienneté. Il lui est arrivé d'en demander la traduction à ceux que l'on pourrait appeler l'élite intellectuelle du pays et ils lui en ont fourni quelquefois de très variées.

Le nom par excellence dont les Banya-Rwanda se servent pour désigner l'Être suprême, origine de tout,

(<sup>1</sup>) L'auteur s'est bien gardé d'interroger et encore moins de discuter avec quelques fils Batutsi, théologiens de la brousse comme on les a appelés ! Leurs réponses ne pourraient être qu'influencées par la connaissance qu'ils ont de la doctrine chrétienne.

(<sup>2</sup>) C'est le chanoine DE LACGER qui a publié l'étude la plus complète sur l'Être suprême [8, I, ch. II].

Maître de tout, tout puissant, au dessus de tout, mais personnellement débonnaire, est Imana. A leurs yeux Imana ne se contente pas de donner l'existence et la vie aux hommes, de créer pour eux plantes et animaux. Il ne les abandonne pas à leur sort ; il les accompagne partout, il les assiste en leurs besoins, il leur dispense des biens divers et parfois il les comble, il les défend, les protège et les guérit ; bref, il remplit vis-à-vis d'eux le rôle de Père à l'égard de ses enfants, du Seigneur à l'endroit de ses vassaux, il voit à l'avance le sort des hommes, il lit dans leur destinée, il sait leurs nécessités et y pourvoit pleinement.

Mais que signifie ce nom d'Imana ? Le chanoine DE LACGER écrit qu'il n'a pas de signification particulière en Kinya-Rwanda et même qu'il n'est pas de la langue (<sup>1</sup>). Tous les missionnaires cependant ne sont pas de cet avis. Voici ce que nous dit à ce sujet le R. P. ZUURE : Le mot Imana se décompose comme suit :

I = Voyelle euphonique usitée en Kirundi, mais se perdant dans les noms propres ; Imana fait exception. Il en est de même en Kinya-Rwanda.

N = Préfixe de la troisième classe.

MANA = Racine, qui dérive du verbe *kubANA*. B devient M après N, et N se transforme en M. D'où Immana pour Inbana.

Ce verbe *kubana* se compose du verbe *kuBA* et de *NA*.

*NA* = avec.

(<sup>1</sup>) Estimant ce vocable d'origine étrangère, le chanoine DE LACGER ajoute : « Il est prononcé comme un vocable du pays à l'autre extrémité de l'Océan Indien, en Papouasie ; là, comme ici, il désigne le Grand Dieu, l'Ancien du jour, le Père Universel. Ce Mana des Papous fut révélé aux milieux savants d'Europe par le R. P. CODRINGTON en 1891 [3]. Ce ministre missionnaire le définissait « une force diffuse en maint objet divin, absolument distincte de toute force matérielle et toujours conçue sous une forme concrète et personnelle ». Qui ne reconnaîtrait dans cette brève description, poursuit le chanoine DE LAGGER, les imana, le Mana du Rwanda ? La parenté est manifeste.

*kuBA* = être, exister, demeurer, habiter :  
*Aba hehe ? Où est-il ? Où demeure-t-il ?*

*kuBANA* = être avec, habiter avec, vivre ensemble : *Turabana* = Nous habitons ensemble, nous vivons ensemble.

IMANA peut donc se traduire : Celui qui demeure avec nous, qui vit avec nous. Mais il serait préférable d'écrire IMMANA.

On pourrait également se demander si cette croyance à un Être suprême n'aurait pas été introduite au Rwanda par les conquérants hamites ? Cela paraît inadmissible, car, bien avant leur arrivée, les Bahutu, comme tous les Bantu de l'Afrique, croyaient certainement à son existence. Il en est de même des Batwa, premiers occupants du pays ; ceux qui les ont étudiés de plus près, comme le R. P. SCHUMACHER, n'émettent aucun doute à ce sujet. Il n'est pas certain non plus que ce soient les Hamites qui y aient apporté le nom d'Imana. Mais il peut se faire et il semble même évident qu'ils ajoutèrent à cette croyance certains traits.

On remarque en effet que la plupart des légendes qui concernent Imana ne sont pas populaires ; la grande majorité des Bahutu et des Batwa les ignorent. D'autre part, on constate que dans ces légendes une place privilégiée, le beau rôle, est souvent réservée aux Hamites.

### I. L'ÊTRE SUPRÈME.

Tout au Rwanda baigne dans une atmosphère religieuse ; tout y est pour ainsi dire religieux :

— Familles et races sont d'origine céleste (d'après les légendes).

— Le roi (*umwami*) est le représentant le plus authen-

tique de la divinité, Imana, dont il détient son pouvoir et son autorité.

— C'est Imana qui donne la fécondité aux mères et aux champs : *Habyarimana* = c'est Imana qui engendre, *Hahingimana* = c'est Imana qui cultive (¹).

— C'est lui qui fait grandir hommes et bêtes, qui fait germer le grain, pousser les plantes et les arbres : *Hakuzimana* (²).

— C'est lui qui, par la bouche des devins, ses ministres, parle aux hommes (*Havugimana*), leur fait connaître ce qui est caché (*Habalimana*) et augure (*Haragurimana*) (³).

Tous les Banya-Rwanda, qu'ils soient Batutsi (Himates), Bahutu (Bantu) ou Batwa (Pygmées) reconnaissent qu'il y a un Dieu, Imana :

*Habimana* = il y a un Dieu-*Maniraho* = Dieu existe.

Imana est l'auteur de tout ce qui existe : *Haba Rugira*, *Haba Rulema*, *Haba Ruhanga*, *Habumulemye*: Il y a un Créateur ; *Habiyamulemye* : il y a celui qui l'a créé (l' = cet enfant) (⁴).

(¹) *Habyarimana*, *Hahingimana*, *Hakuzimana* et les termes qui suivent : *Havugimana*, *Habalimana*, etc., sont des noms donnés aux enfants par leur père environ huit jours après leur naissance. Comme ce sont des noms composés, on pourrait les écrire de plusieurs façons :

<i>Habyarimana</i>	— <i>Habyara Imana</i>	— <i>Habyar' Imana</i>
<i>Hahingimana</i>	— <i>Hahinga Imana</i>	— <i>Hahing' Imana</i>
<i>Maniraho</i>	— <i>Mana ira ho</i>	— <i>Man'ira ho</i>

On les écrira cependant, comme on écrit en français :

Adéodat pour *A-Deo-dat*

Chrisostome pour *Chrisos-stoma*, etc.

(²) *Hakuzimana* du verbe *hakuza* et *Imana*. Ce verbe signifie : faire grandir, pousser, croître.

(³) *Haragura*, du verbe *kuragura* = deviner, exercer l'art de la divination. C'est Imana en effet qui éclaire ses devins et qui dispose par exemple les jetons de telle ou telle manière.

(⁴) Ces trois termes : *Rugira*, *Rulema*, *Ruhanga* sont tirés des verbes : *kugira*, *kulema* et *guhangwa* qui sont à peu près synonymes. Le verbe *guhangwa* aurait cependant un sens plus précis et plus fort.

*Rugira* = faire, agir, causer.

Et non content d'avoir tout créé, c'est encore lui qui conserve la vie à toutes choses : *Ni yo ibeshaho byose* (<sup>1</sup>).

C'est lui qui m'entretient et me fait vivre, en me donnant pour cela tout ce dont j'ai besoin : *Niyintunze*. Il est d'ailleurs riche de tout : *Hatungimana* (<sup>2</sup>).

Quant à lui, il s'est fait lui-même : *Yihanze*.

Il est le premier par l'existence ; celui du commencement : *Habiyambere* (<sup>3</sup>).

Il existe de tout temps : *Habiyakare* (<sup>4</sup>).

Il est l'Éternel ; celui qui est depuis toujours et qui n'aura pas de fin (*Ruhoraho*) (<sup>5</sup>).

Personne ne l'égale ; il n'a pas de semblable : *Ntawuhwana n'Imana, Ntabo bahwanije n'Imana* (<sup>6</sup>).

*Kulema* = produire une chose, fabriquer, composer, d'où créer.

*Guhanga* = susciter, faire apparaître une chose qui n'existe pas, organiser, créer. Ainsi on dit :

*Guhanga iliba* = créer une fontaine ;

*Guhanga ingabo* = créer, organiser une armée ;

*Amasaka arahanga* = les grains de sorgho poussent des germes ;

*Umuhangano* = coutumes ancestrales, c'est-à-dire créées par les ancêtres ;

*Igihango* = poison d'épreuve qui fait connaître le coupable ;

*Igihanga* = le crâne, siège de l'intelligence ;

*Umuhangana* = se dit de quelqu'un qui est particulièrement habile, intelligent ;

*Gihanga* = nom donné au fondateur du Rwanda. On dit de lui : « *Ni Gihanga wahanzo Urwanda* : C'est Gihanga qui a fait (créer) le Rwanda », c'est-à-dire le royaume Hamite des Banyiginya (Clan Mututsi).

Si l'on a donné tous les termes qui dérivent du verbe *guhanga*, c'est afin que l'on saisisse bien tout ce qu'il renferme de sens.

Il faut faire remarquer que les Banya-Rwanda n'ont pas la notion d'une création *ex nihilo*. Créer ne doit donc s'entendre qu'au sens de produire, fabriquer susciter, inventer une chose qui n'existe pas.

(<sup>1</sup>) *Ibeshaho* du verbe *kuba ho* = Exister, demeurer ; *Ukubaho* = existence, vie.

(<sup>2</sup>) *Niyintunze* et *Hatunga* du même verbe *gutunga* qui a deux sens :

on dit : *Kanaka arantunga* = Un tel m'entretient, me donne de quoi vivre : nourriture, habillement, logement ».

« *Kanaka atunga byinshi* = Un tel possède beaucoup », c'est-à-dire de grands biens, d'où le mot *umutunzi* pour désigner un riche.

(<sup>3</sup>) *Habiyambere* : Le vrai sens serait peut-être : il est le premier générateur.

(<sup>4</sup>) *Habiyakare* : *Kare* signifie tôt, de bonne heure, depuis longtemps.

(<sup>5</sup>) *Ruhoraho* : être toujours, être éternel. On dit : « *Kanaka ahora atongana* = Un tel se dispute toujours, éternellement, continuellement ».

(<sup>6</sup>) *Ntawuhwana*, du verbe *guhwana* = être égal, se rencontrer, se rejoindre et *nta* = particule négative.

Rien ne le dépasse : *Ntakaruta Imana*. Il surpasse tout : *Harushimana*. On lui attribue parfois le dicton populaire : *Inyundo ntisumba uwayicuze*, le marteau ne l'emporte pas sur celui qui l'a forgé. Comme on le verra plus loin, Imana est également comparé au potier et au pasteur.

Il commande absolument tout : *Hagegekimana* ; il est le souverain maître ; il ne dépend de personne ; il se commande lui-même : *Cyitegetse. N'umwami w'imizimu* : il est même le roi de tout ce qui est ombre, c'est-à-dire du monde des esprits (¹).

Il est tout puissant : *Imana iruta ingabo* : Imana est plus fort qu'une armée (²).

Il n'a besoin de rien ni de personne ; il se suffit à lui-même : *Ntivunwa* (³).

Les amulettes ne l'enchaînent pas : *Impigi nthiga*, il peut les briser sans inconvenient : *Imana imena impigi* (⁴).

Il sait tout : *Bizimana*. C'est lui qui connaît tout : *Niyobizi*. Qui sait comme lui ? *Sinzinkayo* (⁵). Ce qui

(¹) *Imizimu*. Par ce terme il faut entendre tout le monde invisible, non seulement les *bazimu* ordinaires mais aussi les *bazimu* de qualité et de dignité supérieures comme Lyangombe et ses Imandwa, Nyabingi, etc. et d'autres esprits que les Banya-Rwanda ne savent trop comment définir : les *mpaca*, etc. On en parlera au livre deuxième.

*Umwami* = le roi. Quelle idée les Banya-Rwanda se font-ils de leur roi ? A leurs yeux il est le représentant le plus authentique de la divinité, son image terrestre. Le roi est conçu comme le père et le patriarche de son peuple en vertu pour ainsi dire d'un décret nominatif d'Imana. Il est la providence du Rwanda. Dans l'exercice de l'autorité suprême il est impeccable, infaillible ; ses arrêts sont inattaquables ; ses jugements sont toujours justes. Il est le maître absolu de ses sujets ; il dispose comme il veut de leur vie et de leurs biens, car son pouvoir est sans limite aucune et ne dépend que de ses caprices et de son bon vouloir. Il est en outre l'unique et réel possesseur de la terre en friche et même en rapport, comme aussi des bêtes domestiques et sauvages ; les forêts, les lacs, les fleuves, etc. tout relève de son domaine personnel.

(²) *Iruta*, du verbe *kuruta* : dépasser et *ingabo* qui peut signifier guerriers, armé ou bouclier. En conséquence on peut également traduire ce dicton : « Imana protège mieux que le bouclier » et c'est sans doute le sens qu'il convient le mieux de lui attribuer.

(³) *Ntivunwa*, du verbe *kuvunwa* = être aidé, secouru, défendu et la particule négative *nta*.

(⁴) *Imena*, du verbe *kumena* = briser, casser, crever.

(⁵) *Sinzinkayo* = Littér. Je ne sais pas comme lui ; d'où : Qui sait comme lui ?

arrivera demain il le sait : *iby'ejø bimenywa n'Imana*.

Il voit tout : *Harorimana-Birorimana*.

Il entend tout. Un jour que l'auteur disait à une païenne : « Ce que tu dis, n'est pas vrai », elle lui répondit spontanément : « Pourtant je te l'ai dit sous les yeux d'Imana »... sous entendu : « qui nous voit et nous entend » = « *Nyamara nabikubgiye mu maso y' Imana* ». Un proverbe ne dit-il pas : « Celui qui se dissimule pour faire le mal est (toujours) vu par quelqu'un qui est debout observant tout » : « *Uwububa abonwa n'uhagaze* ». Rien n'est caché à Imana : « Ce qui se passera demain, il le voit » : « *Iby'ejø, bibon'Imana* ». « Ce qui est dans le ventre (nous dirions le cœur) d'un Mututsi n'est connu que d'Imana et de l'individu en question » : « *Akali mu nda y'Umututsi kamenywa n'Imana na nyirako* »; or, il n'est pas de plus habiles que les Batutsi pour cacher leurs sentiments <sup>(1)</sup>.

Il est partout ; il n'y a pas de lieu où il ne soit pas : *Ntaho Imana itahaba*. Il se promène sur la terre comme dans l'espace : *Nyamugendera hasi no hejuru* <sup>(2)</sup>.

Il est impénétrable, insondable : *Iruta imanga*: Il est plus profond que les précipices, que les gorges les plus sauvages.

Il est invulnérable. Qui en effet pourrait porter atteinte à sa vie ? *Nta ulogimana* : On ne peut envoûter, ensorceler, empoisonner Imana <sup>(3)</sup>.

Il n'y a que lui qui soit réellement fidèle et qui ne puisse tromper : *Niyonzima*.

Il est juste ; il ne fait acceptation de personne : *Imana ntihitorera* <sup>(4)</sup>.

Il est le maître absolu de la mort comme il l'est de la

<sup>(1)</sup> A remarquer l'emploi du diminutif (dans Akali) pour signifier, la moindre petite chose, la chose la plus secrète.

<sup>(2)</sup> *Hasi* : par terre, sur le sol ; *Hejuru* = en haut.

<sup>(3)</sup> Le verbe *kuloga* signifie tout cela.

<sup>(4)</sup> *Ntihitoreva* du verbe *kwitorera* = se choisir, ramasser pour soi, chercher pour soi.

vie. Il n'y a vraiment que lui qui puisse nous faire mourir : *Halogimana* = C'est lui qui ensorcelle, qui envoûte, qui empoisonne ; c'est dire que les artisans de la magie noire sont impuissants de par eux-mêmes.

Imana est le dispensateur de tout bien : *Maniragaba*, *Maniraguha*, *Hatanga Imana*. C'est Imana qui donne (<sup>1</sup>). Il est le donateur par excellence : *Rugaba. Ntawiha* : On ne se donne rien. Il est libéral et magnanime dans ses dons : *Tanga byinshi ntitanga limwe* : Il donne beaucoup et pas une fois seulement. C'est un bienfaiteur généreux : *Icyo ihaye n'icyo ibyaye birangama* : Ce qu'il a donné équivaut à ce qu'il a engendré (pour dire qu'il ne mesure pas ses bienfaits). « Sache que ce que tu mangeras demain, c'est Imana qui a passé la nuit à te le chercher : *Icyo uzarya ejo, Imana irara igushakira* ». « Imana est toujours prêt à vous donner du lait : *Imana ikunanulira itakweretse icebe* » (<sup>2</sup>). Mais personne ne peut s'approprier ce qu'Imana ne lui a pas octroyé : *Ntawiha icyo Imana itamuuhaye*.

Imana reste libre de ses dons : *Tangishaka*. Il donne parce qu'il le veut et il favorise qui il lui plaît : *Ntihabose* (voir p. 35). Pour signifier à une personne qu'elle a été favorisée d'une manière toute spéciale par Imana, on emploie l'expression : *Imana igushize umunyu mu kanwa*. Imana t'a mis du sel dans la bouche ; et l'on sait combien les Banya-Rwanda apprécient le sel (<sup>3</sup>).

Mieux, Imana donne avec amour, il aime de donner : *Tangikunda* et ce qu'il donne, il le donne gratuitement : *Maniragaba*. Il n'attend rien en retour. D'ailleurs que

(<sup>1</sup>) Les verbes *kugaba*, *guha* et *gutanga* signifient donner, distribuer ; mais le premier : *kugaba* signifie plus particulièrement : donner en cadeau, faire un don gratuit.

(<sup>2</sup>) Seuls les riches Batutsi, propriétaires de troupeaux de vaches, peuvent se payer le luxe de boire du lait tous les jours ; d'où la considération dont jouit le lait au Rwanda.

(<sup>3</sup>) Jadis, pour obtenir un peu de sel, les Banyarwanda n'hésitaient pas à venir demander du travail chez les Européens.

pourrait-on lui offrir ? Riche de tout, il est au dessus de tout besoin : *N'umutesi, n'umudagizi*. On ne peut donc le payer ; c'est pourquoi, s'il te donne quelque chose, ne cherche pas à le rembourser : *Imana iraguha, ntimumugura*. On ne l'achète pas, on ne le soudoie pas : *Ntigurirwa*. Celui qui voudrait débattre avec lui le prix de ses bienfaits, il le tromperait : *Iyo muguze, iraguhenda*. Et il n'est même pas nécessaire d'appeler sa bénédiction (ses dons), puisqu'elle vient d'elle-même : *Umu gisha w'Imana ntuhamagarwa, ulizana*.

S'il t'a comblé, souviens-en toi car lui n'oublie pas d'où il t'a tiré : *Imana iraguha, ntiyibagirwa aho yagukuye*. « Celui à qui Imana a donné du pain de sorgho (en abondance) a vite fait de croire qu'il a surpassé les autres à cultiver : *Uwo Imana ihaye irobe agirango arusha abandi guhinga* ». « Le bien-être (qui résulte de la possession des biens de ce monde) ne dépend pas de la perspicacité d'un chacun, mais d'Imana : *Ntihaba gukanura amaso, haba Imana ikubonera* »<sup>(1)</sup>. L'aide qu'un ami porte à son ami, vient d'Imana : *Uwo Imana yarasiye, ni we urasirwa n'inshuti* »<sup>(2)</sup>. Bref, l'Auteur de tout bien, c'est Dieu ; aucun bien ne se fait sans lui. Il est bon de se le rappeler, car l'homme n'y pense pas assez. Il est plus sage de reconnaître que, si Dieu n'était venu à notre secours, nous ne serions pas sortis de cette impasse : « *Iyitampa, sinali gukira*. S'il n'était venu à mon aide, je n'aurais pas été sauvé ».

Surtout, gardons-nous bien d'abuser de ses bienfaits : *Imana iraguha, ntuyumanyuze*. Il faut savoir au contraire coopérer à l'aide qu'il nous prodigue, car Imana se contente de ne donner qu'un peu de cendre, c'est-à-dire rien du tout, à celui qui assis à ne rien faire à côté de son

<sup>(1)</sup> Il ne te suffit donc pas d'ouvrir les yeux (*gu kanura amaso*), c'est-à-dire d'être prudent et sage selon l'humaine sagesse, pour voir tes affaires prospérer, mais il faut encore que le bon Dieu ouvre les siens pour toi.

<sup>(2)</sup> C'est Dieu qui nous suggère nos bonnes actions.

foyer implore son concours : *Uwambaliza Imana yicaye kw'ishyiga ikamusiga ivu.* Nous disons en français : Aide-toi, le ciel t'aidera.

C'est pourquoi, si même Imana veille sur son troupeau, aie soin de le confier encore à un berger : *Ulagiriwe n'Imana, ashiraho umwungeri.*

Et puis à supposer même qu'un Muhutu (homme du peuple de race bantu et agriculteur) n'ait pas reçu d'Imana l'aide qu'il escomptait, n'a-t-il pas (reçu d'Imana) ses bras pour se tirer d'affaire ? *Umuhutu utagira Imana, agira amaboko ye.*

*Haba Rugira, hakaba umugizi :* Il y a celui qui fait tout, Imana, et il y a l'homme d'initiative. Sens : Imana est l'auteur de tout, ce qui ne l'empêche pas de laisser à l'homme qui est libre l'initiative de ses actions.

*Habyara Imana, abantu bakalera :* Dieu engendre ; c'est lui en effet qui donne aux mères d'enfanter, mais il laisse ensuite aux hommes d'élever les enfants dont il les a gratifiés.

*Icyo umuntu ajya agaya, Imana irara ikilema :* En une nuit, Imana peut transformer (et rendre agréable) ce qui est méprisable aux yeux des humains. Il est le maître des cœurs, tout lui est possible. A son gré il agit sur notre volonté, transforme nos idées, change nos opinions et nos décisions.

*Imana yerekeza umugome aho intorezo ibitse, nawe ngo arayobya uburari :* Lorsque Imana indique au méchant l'endroit où la hache a été remisée (hache avec laquelle il le frappera) celui-ci croit volontiers qu'il l'a découverte lui-même. Voici, selon l'abbé BERNARD, qui fut longtemps supérieur de la Mission de Rulindo, le sens de ce dicton : Quand Dieu menace de châtier un coupable, ce dernier aveuglé par ses fautes n'y prête aucune attention, parce qu'il s'imagine qu'il ne s'agit de la part d'Imana que d'une manière de parler. Les fautes finissent par étouffer la voix de la conscience (les remords) qui est aussi la voix de Dieu.

*Halagira Imana*: Imana est un bon pasteur ; avec quel soin il nous guide comme un vacher ses chères et précieuses bêtes à cornes. Qui ne sait l'attachement des Banya-Rwanda pour leurs vaches (¹) ?

*Hagenimana-Bugenimana*: C'est Imana qui dans le mariage destine une telle pour un tel ; l'heureux avenir de la famille est entre ses mains (*Hubakimana*) (²). Je me rends compte que c'est lui qui organise et arrange tout (*Mbonigena*).

C'est encore lui qui permet les famines, mais en temps de disette il fait connaître aux hommes où ils peuvent se ravitailler (*Imana itera amapfa, ikiranga n'aho bazahaha*).

Cependant, ce qui importe avant tout c'est de s'efforcer à lui plaire, plutôt que de se complaire en soi-même (*Aho kwishima, washimwa n'Imana*) ou de chercher à plaire aux humains (*Aho gushimwa n'abantu, washimwa n'Imana*), car, si tu l'as pour toi, tu n'auras rien à craindre, puisqu'il protège mieux que le bouclier (*Imana iruta ingabo*). Et, s'il te protège, quel mal pourraient te faire les hommes ? Sont-ils eux Imana ? (*Sibo Imana*). Lui et lui seul peut se venger vraiment, c'est à dire nous frapper (*Hangimana-Nta wanga undi, hanga Nyamunsi*). Aussi mieux vaut mille fois courir au précipice avec lui que de marcher en plaine sans lui (*Imanga y'Imana iruta ikigarama cy'ijisho*).

L'arbre planté par Imana, si petit soit-il, qui pourrait l'arracher ? (*Agati kateretswe n'Imana, ntikahuhwa n'u-muyaga ou ntigahenuruwa n'umuyaga*).

(¹) Pasteur. Ce terme doit s'entendre ici d'un pasteur de bovins, grande richesse du Rwanda. On ne confie pas son troupeau de vaches aux premiers venus, mais à des gens de confiance. Le petit bétail, chèvres et moutons, est laissé à la garde des enfants.

(²) *Hubakimana*. Cette expression qui est très belle et pleine de sens peut se traduire comme suit : C'est Imana qui construit (*Kwubaka*) les cases (sous-entendu, où s'installent les nouveaux ménages) comme le fait un bon père de famille pour ses fils à l'occasion de leur mariage.

La hutte construite par ses mains, aucun vent ne parviendra à la renverser (*Urwubatswe n'Imana, ntirusenwa n'umuyaga*).

De même, ce qu'Imana t'a donné qui pourrait te le ravir ? (*Uhawe n'Imana ntuyamburwa n'umuyaga*). Littéralement : Celui qui a reçu d'Imana aucun vent ne peut le dépouiller.

C'est pourquoi, aie confiance en lui (*Wizeyimana*). Il ne t'abandonnera pas (*Ntirampeba*, littéralement : Il ne m'abandonnera pas) et celui qui est en droit de désespérer de tout, peut encore tout espérer de lui (*Ugowe, agora Imana*). Pourrions-nous en effet désespérer d'une chose, dont Imana ne désespère pas ? (*Ntawutanga Imana guhebura*) : Personne ne peut perdre espoir avant Imana, c'est-à-dire avant le dénouement final d'un événement parce que, quand tout semble perdu, Imana peut encore intervenir. Rien ne lui est impossible. Il est tout puissant. Aussi abandonne-toi sans crainte entre ses mains. A supposer même que ton ennemi ait déjà creusé le trou pour t'y faire tomber, Imana lui, te ménagera une petite ouverture par laquelle tu pourras t'échapper : *Umwanzu agucyukuliye* (ou *agucukurira*) *icyobo, Imana igushakira icyanzu*.

C'est pourquoi dans toutes tes difficultés, tourne-toi vers Lui pour implorer son assistance : demande à celui qui est toutes oreilles pour t'écouter (*Sabiyumva*) ; demande à celui qui est toujours favorablement disposé (*Sabikunze*) ; demande à celui qui est toujours propice (*Sabiyeze*).

N'est-il pas le Père des hommes (*Sebantu*) ?

Ne sais-tu pas que celui qu'Imana chérit, il l'aime comme s'il l'avait engendré, c'est-à-dire comme un fils (*Imana uwo ikunze, kingana n'icyo ibyaye*) ?

Lorsque le Munya-Rwanda est en difficulté, c'est instinctivement qu'il se tourne vers Imana pour lui crier sa détresse et, lorsqu'il a été exaucé, il sait reconnaître

remercier, que ce soit avec la voix de Dieu.

humblement le secours divin et témoigner sa reconnaissance à son insigne bienfaiteur.

Mana du Rwanda, aie pitié de moi, aide-moi, viens à mon aide (*Mana y'i Rwanda, ayibambe, unfashe, untabare*).

Comment pourrais-je porter ce fardeau sans toi ? (*Ndawushoborante*).

Délie-moi, je suis impuissant, lié que je suis (*Umbo-hore, ndaboshwe*).

Je suis perdu, je n'ai plus que toi, qui puisse me sauver (*Ndapfuye, ni wowe gusa mfito*).

Je compte sur ton intervention (*Ntezimana*).

Puis confiant :

Imana me secourera certainement (*Nzabonimana*).

Je verrai qu'il m'a exaucé (*Nzabona impaye*).

Je vois Imana (sa main) dans l'événement qui m'est survenu (*Ndorimana*).

Je vois qu'il veut venir à mon aide (*Mbonishaka*).

Oui, il me tirera de cette impasse (*Mboniyankura*).

Il redressera la situation (*Mbonigorore*).

Il sera généreux pour moi (*Mbonizana, Mbonigaba*).

Il m'aidera et me sauvera (*Mbonimpa, Mbonikize*).

Il est le Sauveur (*Rukiza*), le Secourable (*Kavuna*), Celui qui tend la main (*Nyamutezi*), le Victorieux (*Mitsindo*).

Enfin, c'est l'abandon et la résignation :

J'attends ce qu'il voudra bien décider (*Ntezilayo*).

C'est lui qui m'a fait comme je suis ; c'est lui qui a voulu la situation où je me trouve (*Nikoyangize*).

Je ne puis désespérer, car je suis avec lui (*Ndikumana*).

Je l'ai pour moi, j'ai sa protection (*Ngirimana, bigirimana*).

Sans doute un malheur survenu ou simplement en prévision, le Munyarwanda ne manquera pas d'user de

tous les moyens qu'Imana a mis à sa disposition : divination, amulettes, remèdes, etc. mais, quand il a tout essayé en vain, il finit toujours par reconnaître, qu'il n'y a plus qu'Imana qui puisse le ramener à la vie. Maintenant il n'y a plus qu'Imana qui puisse y faire quelque chose. (*Hasigaye ah' Imana*). Ce malade, qui se meurt, il n'y a plus que Lui qui puisse le ramener à la vie. (*N'ah' Imana*) = Je le donne, je l'abandonne à Imana).

Et quand le Munyarwanda se croit sauvé, que son affaire a pris bonne tournure, que son procès est gagné, que son malade est revenu à la vie, il dira :

J'ai été sauvé par Imana (*Nakijijwe n'Imana*).

Je l'ai imploré, et il m'a exaucé (*Nayisabye, nayisenze kandi yampaye*).

S'il ne m'avait secouru, je n'aurais pas été sauf (*Iyitampa, sinali gukira*).

C'est vraiment grâce à lui que je suis (*Ndikubgimana*).

Il est venu à mon aide avec amour (*Tangikunda*, il donne avec amour).

Il s'est complu en moi... dans ma prière... Il a accepté de me venir en aide (*Yankundiye*).

Il m'a restitué mon bien (*Yanshubije ibintu byanjye*).

Je vois qu'Il dispose vraiment de tout à son gré (*Mbonigena*).

Il convient d'ajouter ici un proverbe assez curieux, dont l'abbé KAGAME a donné l'explication à l'auteur.

*Imana si rutakirwa nk'iyabonye umuntu.* Sens : Dieu n'accorde à la prière d'un homme que ce qu'il lui avait prédestiné.

Les Banya-Rwanda ont également l'habitude d'invoquer Imana dans leurs entreprises ; par exemple lors d'un voyage : « Pars en paix, Imana te conduira au terme de ta randonnée et avec son aide tu nous reviendras sain et sauf ». (*Genda, Imana igusohozza amahoro, kandi ikuzane*). Ou encore : « Puisse Imana nous donner le bonheur de te voir revenir parmi nous ». (*None twagira Imana izakugarura*).

Il n'est pas rare d'entendre les Banyarwanda remercier Imana pour une faveur obtenue. Ainsi, à la naissance d'un garçon vivement souhaité et impatiemment attendu pour perpétuer le clan et le culte des mânes familiaux, son père lui donnera le nom de *Nshimyimana* (Je remercie Imana).

S'adressant à son bienfaiteur, l'heureux bénéficiaire de ses largesses dira : *Urakagira Imana* (Que tu aies la protection d'Imana ; en d'autres mots : Qu'Imana, Auteur de tout bien, te le rende).

\* \* \*

Voient-ils le champ particulièrement beau d'un voisin, ils ne pourront s'empêcher de proclamer : « Voilà quelqu'un pour qui Imana a cultivé ». (*Imana yamuhiingiye*).

\* \* \*

Le souhait commun qu'ils s'adressent en se séparant, est notre « adieu » (*Ku Mana*) et fréquemment ils y ajoutent l'une ou l'autre des expressions suivantes :

« Puisses-tu rester toujours en sa compagnie (*Uragahorona n'Imana*).

» Demeure avec Imana : *Ubane n'Imana*.

» Que Dieu te garde et t'aide « *Imana ikulinde akagufasha* ».

» Qu'Imana soit ton pasteur : *Imana ikulagire* ».

\* \* \*

Rencontrent-ils une femme qui attend famille, ils lui diront sous forme de souhait : « Qu'Imana te donne d'enfanter heureusement, puis de porter ton enfant (sur le dos) et de le faire grandir » (*Imana iguhe kubyara, guheka no gukuza umwana utwitse*).

\* \* \*

**II. LES BANYARWANDA DONNENT PARFOIS  
LE NOM D'IMANA A DES PERSONNES OU DES CHOSES  
ET DES NOMS QUI EXPRIMENT L'UN OU L'AUTRE  
DE SES ATTRIBUTS AUX NOUVEAUX-NÉS.**

1. Au Rwanda, tout individu porte un nom qui lui est propre ; nos noms de famille y sont inconnus ; c'est un peu celui du clan, ou du sous-clan auquel il appartient, qui les remplace.

Ce nom propre est donné à l'enfant environ huit jours après sa naissance ; c'est au père habituellement que revient ce privilège ; fréquemment il y exprime à Imana sa reconnaissance pour le don qu'il lui a fait de cet enfant, ou bien il le lui confie afin qu'il en prenne soin lui-même, car c'est lui qui donne les enfants (*Habyara Imana* : c'est Imana qui engendre) et il est, tout particulièrement, le Père des tout-petits (*Sebibondo*).

Parfois ce nom rappelle tout simplement l'un ou l'autre attribut d'Imana ou les devoirs que l'homme doit à son Créateur.

On en a déjà mentionné un certain nombre dans les pages précédentes : *Habimana* — *Maniragaba* — *Hantangimana* ; etc.

En voici quelques autres :

*Hitimana*. C'est Imana qui donne le nom à l'enfant.  
*Hitarulema*. C'est le créateur qui donne le nom à l'enfant.  
*Hitarugira*. C'est l'Auteur de toutes choses qui donne le nom à l'enfant.

*Ikimanizanye*. C'est Imana qui nous a apporté cet enfant.

*Ayinkamiye*. Cet enfant est le lait qu'Imana a trait pour moi.

*Cyimpaye*. Cet enfant est la chose qu'Imana m'a donnée.

*Cyimana.* Cet enfant est la chose d'Imana.

*Akimana.* Cet enfant est la petite chose d'Imana.

*Munyemana.* Cet enfant a la protection d'Imana ; il a Imana pour lui.

*Kanyemana* (diminutif de *Munyemana*). Ce petit enfant possède Imana, appartient à Imana.

*Nyiramana* (nom donné à une fille) ; même sens que *Munyemana* <sup>(1)</sup>.

*Kamana.* Cet enfant est un petit Imana ... parce qu'il est né rutilant de santé.

*Ndagijyimana.* Je mets cet enfant sous la protection d'Imana.

*Mbarushimana.* En me donnant cet enfant, Imana m'a favorisé plus que d'autres.

*Ndamutsimana.* Je salue Imana.

*Ndamizimana.* Même sens.

*Nyirantezimana.* Imana y pourvoira (nom de fille).

*Npimana.* J'ai donné cet enfant à Imana.

*Nzabahimana.* Je serai là où est Imana. Je vivrai toujours avec lui.

*Cyitegetse* ou *Kwitegetse.* Imana s'est commandé en me donnant cet enfant ; il ne dépend en effet de personne quand il donne aux mères d'enfanter.

*Kurakule* ou *Sahinkuye.* Imana l'a fait venir de loin. Nom donné à un enfant à la suite de sa guérison inattendue, car il était gravement malade.

*Nyirarugira.* Celle qui a le Créateur pour elle. Nous avons donné plus haut l'explication du terme *Rugira*.

2. Les Banyarwanda donnent également le nom d'Imana à tout ce qui manifeste à leurs yeux d'une manière ou d'une autre sa grandeur, sa puissance, sa bonté :

<sup>(1)</sup> Les noms des filles sont souvent précédés de *nyira*, tandis que ceux des garçons le sont souvent de *munya*, qui d'ailleurs a le même sens : celui qui possède ; on dit : *umunyabintu*, un riche qui possède de grands biens ; *umunyabgenge*, un homme qui a de l'intelligence.

— Au roi du Rwanda, son image terrestre, qu'il comble comme pas un de ses bienfaits. *Imana imanira ku mwami*. Imana se montre vraiment Imana (libéral) pour le roi.

— A Kalinga le tambour symbole du gouvernement ; qui détient ce tambour est reconnu roi.

— A l'Européen tenu en bénédiction pour sa droiture et ses bienfaits.

— A l'arbre séculaire, vestige d'une ancienne résidence royale, et qui, isolé, domine majestueusement ses alentours.

— A l'amulette protectrice, bouclier contre les sortilèges.

— En montrant le taureau, étalon de son troupeau de vaches et principe de sa croissance, le vacher dira : « Voici l'Imana de mon troupeau : *Ng'iyi Imana y'ubushyo bganjye* ».

— A l'oreille du taurillon, du mouton ou du poussin, qu'il va égorger pour consulter les entrailles, l'aruspice dira : « Ul'Imana, ube Imana : Tu es Imana, sois Imana », c'est-à-dire : Fais en sorte que tes viscères se montrent propices. Et, si les sorts sont favorables, il ajoutera : « *Imana yeze* » (Imana est propice).

Ensuite, remettant à son client certaines parties de ces entrailles et certains os, qu'il conservera comme amulettes, il les lui présente en disant : « *Enda Imana* : Reçois Imana « ... » *Ng'iyo Imana*; *uhorana n'Imana mu Rwanda* » : Voici Imana ; demeure toujours avec Imana dans ton Rwanda ».

Les entrailles du mouton sont enfermées dans une grande calebasse neuve qu'on désignera désormais sous le nom de *igisabo cy'Imana* : la calebasse d'Imana ».

Le poussin, lui, est enfermé tout entier (sauf quelques os) dans une branche de ficus fendue en quatre qui

porte le nom de *umulishyo w'Imana* (la baguette d'Imana). Dans le langage courant *imilishyo* désignent les baguettes avec lesquelles on frappe le tambour [14].

On emploie également le terme *Manamana*, qui signifie choses d'Imana, pour désigner les animaux, les plantes et les objets, dont le devin, ministre d'Imana, fait usage dans la divination.

Cependant, remarquons le bien, l'extension de ce terme d'Imana à certains objets ou à certains êtres ne produit d'illusion à personne. On ne confond jamais en fait Imana avec ces objets et ces êtres qui portent son nom.

Quand gronde le tonnerre et que tombe la foudre qu'ils appellent le roi d'en haut, les Banya-Rwanda ne se gênent nullement pour rappeler à ce roi qu'en somme il n'est qu'une créature d'Imana : « *Ul'inkuba, ntul'Imana*. Après tout, tu n'es que la foudre, tu n'es pas Imana ».

\* \* \*

Le terme « Imana » a parfois le sens de bonne chance ou de malchance. Ainsi, à l'occasion d'un événement heureux, les Banya-Rwanda disent indifféremment : « *Nagize ihirwa*. J'ai eu du bonheur » ou « *Nagize Imana*. J'ai eu Imana, sous entendu, pour moi », et cela pour dire qu'ils ont eu de la chance. Mais en français on dit également et facilement : « Grâce à Dieu... ».

Quand, par contre, un malheur leur est survenu, on les entend dire : « *Nagize ibyago, amakuba, amagorwa*. J'ai eu des malheurs, des ennuis, des tourments ou : « *Nta mfite Imana*. Je n'ai pas eu Imana... pour moi », et même : « *Nagize Imana mbi*. J'ai eu un mauvais Imana » c'est-à-dire de la malchance.

\* \* \*

La semaine rwandienne qui comporte quatre jours se termine par le jour blanc ou propice (<sup>1</sup>) de Gihanga, le Créateur (*Icyumweru cya Gihanga*). A vrai dire, dans la pensée des Banya-Rwanda ce n'est pas Imana qui est spécialement évoqué en ce jour, mais plutôt le souvenir de son serviteur Kibogo, fils du roi Ndahiro Cyamatara, qui a été rangé dans la catégorie des Libérateurs (*Abatabazi*, du verbe *gutabara*: secourir) et dont voici la légende d'après le R. P. PAGÈS.

Une grande sécheresse s'était abattue sur le Rwanda amenant avec elle la famine. Le roi Ndahiro en était tourmenté comme aussi d'une grave infirmité; un de ses yeux le faisait horriblement souffrir. Il avait tout essayé en vain : recours aux sorciers, aux devins, aux aruspices, offrandes et sacrifices aux mânes de ses aïeux. Il finit par consulter un devin étranger de très grand renom, qui lui signifia que les mânes de ses ancêtres réclamaient le sacrifice de son propre fils, Kibogo, comme victime de substitution (*icungu*) en faveur du pays. Kibogo accepta sans hésiter. Dès le lendemain il se présenta revêtu de ses plus beaux habits et accompagné de sa femme, de ses fils et de nombreux serviteurs portant sur la tête tout ce qui était nécessaire pour un long voyage : vivres, bières, etc. Il se rendit ainsi sur une petite montagne située non loin de Gaseke désignée de nos jours sous le nom de Akakabogo (celle de Kibogo). A peine arrivé là-haut, une nuée les enveloppa tous et les emporta au séjour d'En-Haut (<sup>2</sup>). Aussitôt le ciel

(<sup>1</sup>) Etre blanc se dit *kwera*. Ce verbe est employé pour dire que les récoltes sont mûres (*Imyaka yeze*), que les sorts ont été favorables (*inzuzi zeze*), et pour désigner le jour de liesse qui termine le temps du deuil. C'est pourquoi le blanc est considéré comme une bonne couleur par opposition au noir qui est une mauvaise couleur. Le verbe *ukwirabura* (être noir) sert à désigner le temps de deuil qui suit la mort d'un parent. Quand les sorts sont néfastes, on dit qu'ils sont noirs.

(<sup>2</sup>) Kigwa, le père des Batutsi, tomba du « firmament » (séjour d'En-Haut) où il vivait en compagnie de son père, le Tonnerre, surnommé le roi du Ciel. Comme on le voit, les Batutsi se disent d'origine céleste.

apaisé versa sur la terre une pluie abondante. Ndahiro lui-même fut complètement guéri.

Bref, grâce à Kibogo le pays fut sauvé, et c'est pour commémorer cet heureux événement que fut institué « le jour blanc » ou propice de Gihanga.

### III. LES LÉGENDES (¹).

*La création*: Selon une légende rapportée par le R. P. LOUPIAS, Imana crée d'abord deux pays, celui d'en haut avec le soleil, la lune et les étoiles et celui d'en bas que nous habitons, pays de misère, de souffrance, de travail et de révolte.

Avant cette double création, Imana existait seul.

Dans celui d'en haut, Imana crée toute espèce de plantes et d'arbres utiles et agréables et de chaque animal le frère et la sœur. La création de l'homme, frère et sœur, fut la dernière. Ils vivaient au ciel dans la familiarité d'Imana et jouissaient sans travail (²) de tout ce qu'Imana avait créé, plantes et bêtes. La souffrance et la maladie leur étaient inconnues.

\* \* \*

*Origine céleste des Batutsi*: Le Créateur avait installé l'humanité primitive et innocente dans un Eden supra-

(¹) Toutes ces légendes recueillies par les RR. PP. PAGÈS, HUREL et LOUPIAS (voir Bibliographie, page 255) ont été résumées par le chanoine DE LACGER [8, ch. VII].

Il faut savoir que les vrais conteurs de légendes ne sont pas nombreux au Rwanda, et il en est de même de ceux qui ont la réputation d'en savoir plus long sur l'origine d'un clan, certains faits historiques, l'origine de certaines coutumes ancestrales ou d'un culte comme celui de Nyabingi, etc.

(²) On verra dans les pages suivantes que les « tombés du ciel », Kigwa, etc., recevaient de leur mère, Nyirakigwa, restée dans le monde d'en haut, du bétail, des céréales et même une houe et une serpette ; ce qui laisse à supposer que les habitants de ce pays d'en haut s'adonnaient aux métiers de pasteurs, de cultivateurs et de forgerons. Selon d'autres légendes, ils pratiquaient également certains modes de divination.

céleste. Kigwa, l'ancêtre des Batutsi, en fut banni à la suite de l'indiscrétion de sa mère Nyirakigwa, qui révéla, sous l'empire de la boisson, la faveur exceptionnelle dont Imana l'avait favorisée (¹).

Elle eût été la plus heureuse des femmes, si elle n'avait été stérile. Elle recourut à Imana qui exauca sa prière, mais en lui enjoignant de garder secret le procédé employé pour la rendre féconde.

Hélas, Nyirakigwa avait une sœur stérile comme elle qui ne cessait de l'importuner pour savoir son secret. Longtemps elle résista, mais une fois sa sœur l'ayant fait boire avec excès, elle parla. Imana qui sait tout, sévit sans retard. Soudain, la voûte du firmament s'ouvrit, et précipita ses enfants dans le vide. La mère épargnée les vit tomber au Mubari, pays d'en bas.

\* \* \*

*Quant à la mort*, elle existait dès le commencement des choses, mais Imana la tenait en respect, en la poursuivant sans relâche. Il avait prescrit aux humains de rester dans leurs huttes la nuit, porte close, afin que, serrée de près, elle ne trouvât nulle part de refuge.

Or, voici qu'une vieille, indocile à la consigne, sortit de sa case au petit jour pour cultiver son champ. Soudain, la mort surgit la conjurant de lui donner asile ; elle lui promettait en retour de la cacher, elle, et toute sa descendance.

Imana, découragé, renonça à la poursuite et depuis lors tout homme naît marqué du sceau de la mort.

\* \* \*

*L'abîme du Kivu, enfer des damnés* : Jadis, le pays était superbe et il y paissait une multitude de vaches

(¹) Selon d'autres légendes la mère de Kigwa s'appelait Gasani et le père Shyerezzo. Ces légendes varient parfois beaucoup non seulement quant à la forme, mais même quant au fond.

condamnées à disparaître, faute de reproducteurs. Un pasteur Mututsi, vassal du roi, s'en alla trouver Imana pour lui exposer la commune détresse. Imana lui promit un taureau, mais à la condition de ne révéler à personne cette faveur exceptionnelle et personnelle.

Les voisins, jaloux et désespérant de rien apprendre auprès du mari, profitèrent du séjour de ce dernier à la Cour pour s'insinuer dans les faveurs de son épouse. L'un d'eux obtint de passer la nuit avec elle. Mais soudain la terre s'ouvrit et toute la région s'effondra dans un gouffre immense. Les eaux voisines jaillirent de toute part et emplirent l'excavation.

Lorsque le noble pasteur rentra chez lui, il ne vit, au lieu et place des pâturages verdoyants, qu'une nappe d'eau. Il comprit. Le roi, ému du désastre, lui rendit un troupeau équivalent.

Il résulte de ces fables qu'Imana n'a pas voulu positivement les misères de la vie, les fléaux, les maladies et la mort. Il est toute humanité et bénignité. S'il est amené parfois à sévir pour châtier des errements, il incline par nature à l'indulgence et au pardon. Il n'est jamais insensible aux supplications des malheureux. Au terme de l'épreuve docilement subie, il accorde le réconfort et la récompense. Les traits suivants éclairent cet aspect d'Imana pitoyable.

Lorsque Kigwa, son frère et sa sœur eurent chuté au Mubari, ils s'y trouvèrent dépourvus de tout.

Exténués par la faim et le froid, pensant mourir, ils s'adressèrent à leur père céleste. Aussitôt la foudre déchira la nue et mit le feu aux herbes sèches. Peu de jours après, le firmament s'entrouvrit et laissa pleuvoir des graines : haricots, petits-pois, sorgho et un fruit, la banane. Puis tombèrent encore d'en haut, une masse de fer, une serpette et une houe. « C'est Imana qui nous envoie tout cela », dirent les exilés, et ils se mirent à cultiver la terre.

Mais déjà végétaient dans la contrée des familles Bahutu, les Basinga, les Bazigaba, outre les Batwa dans la forêt. Tous ces hommes venaient du ciel, d'où leurs ancêtres avaient été chassés pour une grande faute mais, comme ils n'avaient pas demandé pardon, Imana les avait laissés dans l'abandon. Les nouveaux-venus les firent participer à leur abondance.

Cependant il restait un grave souci à ces nouveaux venus, celui de la perpétuation de leur race. Ils se tournèrent vers Imana qui leur dépêcha un Mutabazi, un Sauveur <sup>(1)</sup>. « Ne craignez pas, leur dit ce dernier, c'est Imana qui m'envoie vers vous. Si vous Lui demandez ce qui est bon, il vous l'accordera toujours ». C'est ainsi qu'ils purent entrer en communication avec leur mère désolée, Nyirakigwa, resté au pays d'en haut, et recevoir d'elle : bélier, bouc, taureau et entendre le messager d'Imana accorder une dispense d'inceste : « Frère et sœur ; mâle et femelle, multipliez-vous ; Kigwa et sa sœur, unissez-vous ».

Le Mutabazi, des hommes méchants le clouèrent à un arbre avec des tiges de fer ; mais Imana sécha ses plaies, le rappela à la vie et un orage l'enleva au firmament. Quand de grands malheurs s'abattent sur le Rwanda, son esprit vient habiter dans l'un des fils du roi régnant qui devient par là *Mutabazi* (Libérateur) de son pays, comme Gihanga, Kibogo, etc.

\* \* \*

D'où provient l'assujettissement des Bahutu et des Batwa aux nobles Batutsi ?

Imana, après avoir donné l'existence aux frères Gatutsi, Gahutu et Gatwa, résolut de les éprouver pour connaître lequel des trois méritait de commander aux

<sup>(1)</sup> *Mutabazi* du verbe *gutabara* qui signifie secourir, prêter main forte d'où le substantif, *Mutabazi* = Libérateur, Sauveur.

autres. Un soir, il confia à chacun d'eux un pot de lait en leur disant qu'il viendrait le reprendre le lendemain.

Gatwa, glouton comme le sont encore de nos jours tous les Batwa, ne put résister et vida d'un trait le vase. Gahutu, insouciant, s'endormit et laissa tomber le sien qu'il avait posé sur ses genoux. Quant à Gatutsi, serviteur fidèle, il put présenter, le lendemain, à son maître un pot intact. Imana proclama Gatutsi le seigneur de ses frères.

Mais le Créateur ne s'en tint pas là. Il fit comparaître l'un après l'autre les trois frères et leur présenta un nouveau-né. Gatutsi, en fin Mututsi, flaira le piège et se déroba. Gahutu fit de même. Quant à Gatwa, il tira son épée sans broncher et fendit en deux le bébé. Le châtiment ne se fit pas attendre : « Maudit sois-tu, tu seras le chien de tes frères ».

Il est évident qu'Imana ne pourrait pas réellement vouloir un acte, même proposé par lui, qui répugnerait au sens de l'humanité. S'il fait une invitation de cette sorte, ce n'est qu'une feinte, une tentation, pour éprouver la droiture native de sa créature qui a le devoir de la décliner.

\* \* \*

Voici encore deux légendes pour illustrer ce que nous avons dit sur l'obéissance que l'on doit à Imana et la confiance qu'il faut garder en sa bonne providence dans l'adversité <sup>(1)</sup>.

Une grande famine s'évissait dans le Rwanda <sup>(2)</sup>. Accompagné de son épouse, un mari se rendit dans la forêt dans l'espoir d'y trouver quelques fruits sauvages. Après avoir erré longtemps, ils découvrirent « par hasard » un carré de courges. Ils élevèrent en cet endroit

<sup>(1)</sup> La première a été recueillie par le R. P. PAGÈS [11, p. 955]. La seconde par le R. P. HUREL [6, p. 27].

<sup>(2)</sup> Par manque de pluie les famines y sont assez fréquentes.

un modeste abri. Comme les herbes folles commençaient à envahir la planche, le mari se mit en devoir de les arracher. Sa femme l'en dissuada en lui faisant remarquer qu'Imana n'avait nullement besoin de son travail puisqu'il les avait fait pousser sans lui. Il ne voulut rien entendre. O malheur, le jour suivant au matin, ils constatèrent avec stupeur que toutes les courges avaient séché. Il leur fallut donc chercher fortune ailleurs. Arrivés sur les bords d'une grande rivière, ils trouvèrent un grenier (<sup>1</sup>) rempli de haricots... nouvelle providence d'Imana toujours enclin à faire miséricorde. Ils s'y fixèrent. Le lendemain notre homme remarqua que le grenier menaçait de tomber et il décida de le consolider par un pieu. « Arrête, lui cria sa femme, car si Imana l'a posé ainsi il ne pourrait chuter ». Mais, lui, fit de nouveau la sourde oreille et enfonça son piquet. Pendant la nuit, la rivière se gonfla, déborda et emporta le grenier.

2) Il y avait une fois une jeune fille, orpheline de mère, que sa marâtre traitait en recluse. Un jour cependant elle parvint à s'échapper et se rendit tout droit chez Imana pour le supplier de lui fabriquer une belle denture semblable à celle dont il avait gratifié ses compagnes. Imana, en bon prince, l'exauça sur-le-champ et mieux lui donna des dents qui surpassaient en beauté celles de ses amies. Mais, afin qu'elle n'en tira pas vain gloire, il lui enjoignit de ne plus sourire. L'engagement pris, Imana la congédia. La jeune fille tint bon malgré les objurgations de son père et les mauvais traitements de sa marâtre ; mariée, elle résista vaillamment aux tendres sollicitations de son mari et surtout au désespoir de ses enfants. Deux bébés se laissèrent mourir de chagrin ! Et voilà qu'un troisième allait subir le même sort, quand

(<sup>1</sup>) Grenier à vivre (*ihigega*). Voir la description et le dessin dans [12].

la jeune maman, à bout de courage, implora la pitié de son auguste mais trop cruel bienfaiteur : « Et quoi, Imana du Rwanda, moi, qui ne t'ai jamais désobéi, ne vas-tu pas sauver mon enfant ? Imana touché et vaincu par les accents poignants de cette mère lui répondit : « Viens, regarde tes enfants, les voilà, je leur ai rendu la vie. Souris maintenant, souris à tes enfants, souris à ton mari, souris à tout le monde. Quant à ta marâtre, qu'elle flambe dans sa case, je te donne tous ses biens ». Sitôt dit, sitôt fait. Puis, se tournant vers le jeune ménage, il ajouta : « Enfantez et multipliez-vous ».

#### IV. IL N'Y A QU'UN DIEU, IMANA.

Il est incontestable que tout Munya-Rwanda est convaincu qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir qu'un seul Dieu, Imana, cause toute-puissante, initiale et universelle, de qui procèdent tous les êtres du monde visible et du monde invisible. D'ailleurs, si vous lui en posez la question, il vous répondra, très étonné : « Comment pourrait-il y en avoir plusieurs ? S'il y en avait deux, ils se mangeraient l'un l'autre ». Un dicton populaire ne dit-il pas : « *Imana ntihenda indi, iba iyiriye*. Un Imana ne trompe pas l'autre, ce serait le détruire »<sup>(1)</sup>. « Un pays peut-il être gouverné par deux rois ? Qu'arrive-t-il lorsqu'un usurpateur montre la tête ? Le roi régnant prend les armes, il entre en campagne et il s'ensuit une guerre, dont l'un sortira vainqueur ».

Le Munya-Rwanda est donc monothéiste. Cela ressort avec évidence des nombreux noms et dictons que nous avons cités. Mais il l'est un peu à la façon des Juifs d'antan puisqu'il fait de son Imana un Dieu national.

<sup>(1)</sup> *Iyiriye* du verbe *kwilya* qui signifie se manger (*kurya* = manger).

Jadis, comme il croyait ingénûment que son Rwanda était le pays le plus beau, le plus grand, le plus puissant et aussi le plus évolué du Monde, il pensait également qu'Imana avait pour lui un attachement tout particulier. Ne disait-il pas sous forme de dicton, qu'Imana, qui passe ses journées à parcourir le monde, revient tous les soirs au Rwanda, son pays de préférence, pour y passer la nuit (*Yilirwa handi, igataha mu Rwanda*).

Il serait peu sérieux de prendre au mot certaines de ses expressions ou de ses dires et conclure qu'il admet une pluralité de Mana. Ainsi, on les entend proclamer : « Nous risquerions d'attraper la gale, en priant le Mana d'un autre peuple » (*Nta usaba Imana y'uwundi ; usaba iy'uwundi ikamuha amaheri*). « Pourquoi prierons-nous le Dieu des Blancs, Mungu ? N'avons-nous pas le nôtre ? ». De telles paroles rappellent celles qu'adressait Jephthé au roi des Ammonites : « Ce dont ton Dieu, Chamos, t'a mis en possession, ne le possèdes-tu pas ? Pourquoi alors ce dont Jahveh, notre Dieu, nous a mis en possession, ne le posséderions-nous pas » <sup>(1)</sup> ?

## V. UN AUTEL DÉDIÉ A IMANA.

Plusieurs auteurs, s'en rapportant aux témoignages concordants des R. P. P. DUFAYS et ARNOUX, ont affirmé qu'on trouve dans certaines régions du Rwanda un autel domestique dédié à Imana [2 ; 17 (1956) 4].

Voici ce qu'écrivit le P. DUFAYS :

« Dans certaines régions, chaque habitant avait un genre de chapelle privée dans sa hutte. C'est là, dans un petit réduit aménagé entre le

<sup>(1)</sup> Ce qui tient Imana très éloigné de Jahveh, c'est qu'il prodigue ses faveurs aux heureux et aux grands et non aux justes et aux petits ; ses disgrâces par contre vont aux malchanceux, même innocents, plutôt qu'aux criminels véritables. Les fautes qu'il châtie le plus souvent sont en soi véniales, tandis qu'il laisse impunies les plus graves.

lit et le foyer, séparé par une double cloison en claire de roseaux et tapissé d'une natte toujours propre que le maître de maison va à genoux prier Imana dans ses peines et difficultés (<sup>1</sup>). C'est là, dans le *ruhimbi* qu'agenouillée sur la natte, la mère de famille prie pour le retour du mari et dépose un instant son enfant malade pendant que par une courte prière elle recommande sa vie au Créateur » [5, p. 18].

Le R. P. ARNOUX de son côté écrit :

« Lors d'une tournée dans le nord du pays, une païenne nous permit de pénétrer à l'intérieur de sa hutte, voisine du campement ; dans cette demeure, par ailleurs banale, nous remarquâmes avec surprise, à gauche de la porte, un meuble insolite : une claire de bambous disposée sur quatre piquets de bois. Notre étonnement n'échappa pas à la vieille, car prévenant nos questions : « Vous voyez ici, dit-elle, l'autel d'Imana, *uruhimbi* ; c'est là que moi et mes enfants nous nous réunissons pour offrir nos hommages et nos prières au Créateur du Rwanda ». Cette pieuse coutume aurait également pris racine de longue date dans le Nord au Mulera » [1, p. 64].

Enfin, le chanoine DE LACGER [8] cite cet autre texte du R. P. ARNOUX :

« Au Mulera les indigènes aiment à 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 ».

Que faut-il en penser ? L'auteur doit, en toute loyauté, avouer que l'assurance des deux Pères en question le déconcerte. Car si, d'une part, il sait combien l'autorité de l'un et de l'autre est indiscutable en cette matière des us et coutumes du Rwanda, il lui est, d'autre part, impossible d'être d'accord avec eux dans le cas présent, tellement l'existence de cet autel domestique est peu conforme à tout ce que nous savons et de l'idée que les Banya-Rwanda se font d'Imana et de leur comportement habituel à son égard. Le R. P. DUFAYS, sans autre indication, affirme qu'on le trouve dans « certaines ré-

(<sup>1</sup>) Pour le païen s'agenouiller n'est pas un geste rituel.

gions », mais le R. P. ARNOUX est plus précis : c'est « lors d'une tournée dans le Nord du pays » qu'il a eu l'occasion de remarquer « avec surprise » ce « meuble insolite » à l'intérieur d'une hutte. Et il nous apprend que ce serait une coutume enracinée de longue date « dans le Nord, au Mulera ». Or, s'il est une région qui est familière à l'auteur c'est, plus que toute autre, celle du Nord où il a vécu une quinzaine d'années. Il en a parcouru en tous sens à peu près toutes les provinces. Il y a visité et, s'il peut ainsi dire, exploré des centaines de cases, mais il ne lui est jamais arrivé d'y remarquer cet autel d'Imana.

Jamais non plus, il n'a entendu ni indigène, ni missionnaire, y faire la moindre allusion.

Dira-t-on qu'il est venu trop tard, après la disparition de ce culte qui aurait été « la preuve d'un véritable abandon filial à Imana » ? C'est tout à fait invraisemblable. Les coutumes religieuses du culte privé ne disparaissent pas si vite. D'ailleurs, si les RR. PP. DUFAYS et ARNOUX ont devancé l'auteur de quelques années au Rwanda, celui-ci y a pourtant vécu avec d'autres missionnaires qui avaient été leurs compagnons <sup>(1)</sup> et dont plusieurs sont encore vivants. Comment se fait-il qu'aucun de ces anciens n'a connu, ni soupçonné, l'existence de ce « meuble insolite » qui intrigua le R. P. ARNOUX <sup>(2)</sup> ?

Ce meuble, lui dit la vieille païenne, c'est l'autel d'Imana, *uruhimbi*. C'est aussi le nom que lui donne le R. P. DUFAYS. Ils savaient certainement, l'un et l'autre, que ce mot *uruhimbi* désigne dans le langage courant un meuble qui n'a rien d'insolite : c'est une petite table de bambou (et, plus souvent, de joncs et de roseaux),

<sup>(1)</sup> A Nyundo, l'auteur a vécu avec le R. P. PAGÈS et à Rambura avec le R. P. DELMAS, tous deux bien connus par leurs travaux sur le Rwanda.

<sup>(2)</sup> Il est indubitable, semble-t-il, que, s'ils l'avaient connue, les missionnaires auraient encouragé une pratique aussi louable et que, bien loin de disparaître, elle se serait au contraire propagée.

mesurant en moyenne 1 m + 0,50 m, placée sur quatre piquets d'un mètre de hauteur, adossée à la paroi de la case, du côté gauche face au lit et au foyer. C'est sur cette claire, recouverte d'une natte, qu'on dépose les pots à lait. On ne la voit guère que dans les huttes des Batutsi [12]. Or, ceux-ci sont très peu nombreux dans tout le Nord du Rwanda où, sur certaines collines qu'habitent des milliers de Bahutu, seul le chef et quelques membres de sa parenté sont Batutsi. Ce qui veut dire que l'*uruhimbi* des pots à lait est chose plutôt exceptionnelle dans les régions du Nord et n'est donc pas la table d'autel dont il est ici question, cette table que « chaque habitant » avait dans sa hutte, « dans un petit réduit aménagé, soit entre le lit et le foyer », soit, « au fond de la hutte », ou encore « à gauche de la porte » !

Comme « entre le lit et le foyer » et « à gauche de la porte » sont des endroits très visibles, la présence de cet autel d'Imana n'aurait pu échapper à aucun missionnaire. Quant « au fond de la hutte », il est toujours occupé par une alcôve appelée « *mu mbere* » où l'on remise les cruches, les paniers, les houes, et autres outils et ustensiles, mais il est à noter que c'est dans le fond de ce réduit que les dévots du culte de Nyabingi, assez nombreux au Mulera, installent parfois un petit autel très bas qu'ils appellent aussi *uruhimbi*. Cet autel cependant est invisible puisqu'il est caché par la cloison de l'alcôve dont nous parlons (<sup>1</sup>). Est-ce cet *uruhimbi* de Nyabingi que la bonne vieille dont parle le R. P. ARNOUX aurait déclaré être un *ruhimbi* d'Imana ? C'est bien possible.

Tout récemment l'auteur a pu s'entretenir avec M. l'Abbé Bernardo MANYURANE qui, après avoir fait dix ans de ministère au Rwanda, dont plusieurs comme supérieur de la grande Mission de Rulindo, est actuellement à Rome où il prépare son doctorat en droit canon.

(<sup>1</sup>) Voir : « Le culte de Nyabingi » au dernier chapitre, p. 218.

Or, cet abbé est précisément originaire du Mulera. Comme l'auteur lui demandait ce qu'il pensait de cet autel d'Imana, il répondit sans un moment d'hésitation : « Il y a certainement erreur. Il n'existe pas d'autel d'Imana. Le R. P. ARNOUX a été trompé par cette païenne qui, très ennuyée d'être surprise par un Père, alors qu'elle était sans doute occupée à présenter une offrande à Nyabingi ou aux *bazimu*, s'en sera tirée par un mensonge ». C'est aussi l'avis de l'auteur. Il convient de s'en tenir à cette affirmation catégorique de M. l'abbé Balthazar GAFUKU, le doyen du clergé rwandais : « Les Bazimu ont leurs sanctuaires, Lyangombe a son pot de bière, et seul Imana, l'auteur de la vie, à qui nous devons tout, le Roi du ciel et de la terre, n'a dans la demeure des Banya-Rwanda aucun endroit à lui » [8, p. 165].

## VI. LE PROBLÈME DU MAL DANS LE MONDE.

Il y a également le grand problème du mal dans le monde. Selon le Munyarwanda <sup>(1)</sup>, ce mal ne peut venir d'Imana, puisqu'il est bon et qu'il aime les hommes, ses enfants. N'est-il pas le Père des humains (*Sebantu*) ? <sup>(2)</sup>. Mais alors ce mal d'où vient-il ? Pour répondre à cette question, il faut établir une distinction entre les divers genres de maux qui peuvent frapper l'humanité.

1<sup>o</sup> Pour ce qui est de la loi inéluctable de la mort, il est hors de doute qu'elle se confond pour le Noir du Rwanda avec la volonté d'Imana. Sur ce point leurs proverbes sont formels.

<sup>(1)</sup> On écrit indifféremment : Munyarwanda ou Munya-Rwanda.

<sup>(2)</sup> Il y a bien des légendes etc. apparentées dans leur tonalité générale aux récits de la Genèse, qui attribuent les maux inséparables de la condition humaine, la mort notamment, à un péché d'origine, dont la postérité de ses auteurs subit les conséquences, mais ces légendes ne sont pas populaires et n'ont pas un caractère d'enseignement traditionnel. La plupart des gens les ignorent ou les acceptent avec scepticisme, à l'instar des contes pour enfants, ou suspects parce que trop favorables aux seuls Batutsi [8, pp. 151 et sv.].

Nul ne meurt, s'il n'est livré à la mort par Imana (*Ntawe upfa adatanzwe n'Imana*).

Personne ne dépasse le jour qu'Imana lui a assigné (*Nta ulengaho umunsi Imana yavuze*).

Celui qu'Imana abandonne ne passera pas la nuit (*Imana, uwo itanze, ntarara*).

Celui qui t'a créé est aussi celui qui t'enterra (*Iyakulemye n'iyo iguhamba*).

Celui qui a créé le crâne (c'est-à-dire l'homme intelligent), c'est celui-là même qui le brise (*Iyalemye agahanaga, n'iyo ikamena*).

Imana fait mourir sans prononcer une parole (*Imana irica ntiyivuga*).

Le Maître de l'Heure (la mort) n'a jamais été vaincu (*Nyamunsi ntitsindwa*).

Lorsque Imana fera entendre son appel, nous devrons tous y répondre (*Twese tuzagomba kwitaba, Imana iduhamagaye*).

Celui qu'Imana abandonne meurt, celui qu'Il sauve guérira (*Imana uwo itanze arapfa, uwo ikijije, arakira*).

Déjà on pouvait le compter pour mort, mais Imana l'a sauvé (*Yarapfuye, Imana ikinga ukuboko*).

Apprenant le décès d'un proche parent, d'un ami, d'un voisin, d'un enfant surtout, en entend le Munyarwanda dire qu'Imana est venu le ravir (*Imana yaramwibye*; du verbe *kwiba*, voler), ou que celui qui a fait le petit vase est aussi celui qui le brise (*Iyakalemye n'iyo ikamena*).

2º Pour ce qui en est des inconvénients qui peuvent provenir de la diversité des conditions sociales et de l'inégale répartition des biens de l'intelligence, du cœur ou de la fortune, le Munyarwanda reconnaît qu'Imana est libre de ses dons, qu'Il favorise qui il lui plaît.

L'Artisan qui a façonné le cœur des humains, ne les

a pas tous faits à la même mesure (*Umubajyi w'imitima ntiyayilinganije* <sup>(1)</sup>).

Imana donne à qui il veut (*Tangishaka*).

Il ne donne pas à tous (*Ntihabose*).

Les uns reçoivent plus, les autres moins (*Imana ntiyabahwanije*) <sup>(2)</sup>.

Ce qu'Imana t'a donné, accepte-le (*icyo Imana iguhaye, urakira*).

Aussi, c'est sans haine, mais non sans envie peut-être, que le pauvre gueux dira en voyant de plus privilégiés qui lui : « Imana ne m'a pas fait comme les autres ; eux, il les a fait de main de maître (*Imana ntiyandemye nk'abandi-Nimwe gusa mwalemwe n'Imana*). Moi, il m'a maudit (*Yaravumye*) ».

Un enfant naît-il difforme, malingre, etc., on dira sans plus qu'Imana l'a fabriqué de travers (*Imana yamulemye nabi*), qu'il l'a manqué (*Yalemwe na Rulemakwassi*) ; qu'il l'a créé étant fatigué (*Yamulemye inaniwe*). Vous rirez sans doute de cette dernière explication, cependant dans la Bible n'est-il pas écrit que le Créateur « se reposa » le septième jour ?

En réalité, ce sont là des manières de parler, car aucun Munya-Rwanda n'admet qu'Imana puisse créer des êtres difformes, monstrueux. Tout ce qui sort de ses mains ne peut être que bon et bien.

Tout le mal vient des *bazimu* ; ce sont eux qui faussent les œuvres divines.

3<sup>e</sup> Enfin, outre les maux que nous venons d'énumérer, il y a encore les adversités communes : mécomptes, insuccès, accidents, maladies surtout et mort imprévues. Celles-là le Munyarwanda les tient parfois pour des châtiments d'Imana. Mais plus communément il les attribue

<sup>(1)</sup> *Umubajyi* = Celui qui taille le bois pour en faire des pots à lait, des écuelles, etc.

<sup>(2)</sup> *Ntiyabahwanije*, littér. Il ne les a pas faits égaux, à la même mesure, c'est donc qu'il a donné plus aux uns qu'aux autres.

à diverses causes : au courroux des *bazimu* (esprits des défunts) qui viennent se rappeler au souvenir des vivants en les frappant de maladies, etc. ; à la violation, même involontaire, d'un interdit (tabou) ou à la malignité de ses semblables. Le Noir est excessivement soupçonneux. Dès lors il est assez naturel qu'il cherche à savoir la cause de ces maux et aussi les moyens qui pourraient l'en préserver ou l'en délivrer selon les cas.

C'est pourquoi on le voit recourir à tout moment à ceux qu'Imana dans sa bonté pour les hommes, assiste de ses lumières et de sa puissance, à savoir les magiciens (*abapfumu*) parmi lesquels les devins tiennent une place prépondérante. Imana veut être aidé par eux (*irafashwa*) ; c'est d'ailleurs par leur bouche qu'il parle (*Havuga Imana*), qu'il annonce ce qui est caché aux humains (*Habalimana*), qu'il augure (*Haragura Imana*).

Et l'homme de l'art, conscient de son rôle, dira à son client : « Je vais consulter les sorts, comme je sais, mais sache que je ne dépasse pas le Maître de l'Heure, car Celui à qui il ordonne de mourir, meurt sur le champ. (*Nararaguje uko mbizi aliko sintamba Nyamunsi ; uwo yategetse gupfa, arapfa ubu*) ». C'est Imana, et lui seul, qui guérit et qui sauve (*Hakiz'Imana-Manirakiza*).

Le *mupfumu*, surtout le devin, est donc le ministre d'Imana, son homme (*m'uw'Imana*) et c'est pourquoi il est non seulement consulté et écouté, mais aussi respecté et aimé. Le Munyarwanda ne va-t-il pas jusqu'à lui donner le nom de mère (*umubyeyi*) et dire que, si l'intelligence (la perspicacité) était la vie, le *mupfumu* serait immortel [14].

C'est lui qui dira, si telle démarche (mariage, procès, affaire) est de nature à plaire ou non à Imana, en d'autres mots, si elle a chance de réussir ou est vouée à l'échec. C'est lui qui diagnostique avec sûreté le *muzimu*, cause des maladies, décès, disgrâces, revers et malheurs de tout genre et qui indique en même temps le moyen d'y

remédier ou de les prévenir, etc. Neuf fois sur dix, le magicien impute le mal à l'un ou l'autre *muzimu*. Il est plus prudent en effet de s'attaquer aux morts qu'aux vivants! Mais comme nous l'avons déjà fait remarquer, lorsque le Munyarwanda a tout essayé en vain, il finit toujours par conclure qu'il n'y a plus qu'Imana qui puisse le secourir et le sauver.

On ne sait si le Noir du Rwanda ne s'est jamais demandé pourquoi Imana tout-puissant n'empêche pas tous ces maux de se produire et pourquoi surtout il n'interdit pas aux *Bazimu* de poursuivre les hommes, ses enfants ? N'est-il pas le *mwami w'imizimu*, le roi incontesté, non seulement des *bazimu*, mais encore de tout ce qui est ombre, esprit ? Sans doute le grand Lyangombe peut beaucoup, mais il tient toutes ses prérogatives d'Imana, son Maître.

Le Munyarwanda païen ne pourrait d'ailleurs pénétrer ce mystère du mal dans le monde, mystère que la Révélation nous a dévoilé. C'est elle en effet qui nous a appris qu'une faute originelle avait entaché l'Oeuvre du Créateur et que par cette faute la souffrance et la mort étaient entrées dans le monde. Il ne sait évidemment pas que nous devons mériter notre Ciel et que précisément la souffrance, acceptée avec résignation comme permise et même voulue par Dieu, nous est une source abondante de mérites, et plus est un témoignage des préférences divines, un signe de prédestination.

Dès lors, assez logique avec ses croyances, il recourt à tous les moyens qu'Imana a mis à sa disposition pour détecter la cause des maux dont il est frappé ou dont il se croit menacé : devins, guérisseurs, etc.

Il va de soi qu'il ne faut pas s'attendre à ce que le Munyarwanda, païen, demande à Imana des grâces de perfection intérieure. Il ignore que Dieu récompense dans l'au-delà ses bonnes et ses mauvaises actions. Quand donc il s'adresse à lui, il ne sollicite que des biens tem-

porels : une vie longue et heureuse, les faveurs des Grands, la prospérité et sa protection contre les *bazimu* et les *balozzi* (ensorceleurs, envoûteurs, empoisonneurs).

Il n'y a pas à s'en étonner, puisque les anciens Israélites n'attendaient rien de plus de la part de Jahveh. Pour le Munyarwanda, comme pour eux, le bonheur terrestre : la richesse, une nombreuse postérité, est le signe de la bénédiction divine. Par contre, la souffrance sous toutes ses formes est celui de ses disgrâces.

## VII. QUELLE NOTION LE MUNYA-RWANDA

### A-T-IL DES FAUTES MORALES ?

Imana est un maître juste, mais sa justice ne se règle pas sur le bien en soi ; elle ne venge que des injures personnelles. Le mérite et le démerite des humains ne sont pesés qu'à la balance des devoirs envers lui et envers ses mandataires, le mwami, les chefs, le père de famille.

Le péché (*icyaha*) contre Imana, c'est la désobéissance, la rébellion contre toute autorité, la violation de la foi jurée ou simplement le manque de confiance et les murmures ; bref, la félonie qui prend ici un caractère d'impiété et encore tout ce qui y conduit : l'orgueil, l'outrecuidance, la complaisance en soi-même. En revanche, ce qui attire le plus les faveurs d'Imana, c'est l'abandon du fidèle serviteur à son maître, accompagné de la défiance en ses propres lumières, expression la moins équivoque de la piété [8, p. 150].

Sans doute on ne peut nier que le Munya-Rwanda ait une conscience, mais cette conscience diffère de celle du chrétien en ceci que ce dernier peut raisonner sa morale en la ramenant à des principes, à un Législateur suprême, tandis que lui, qui ne songe pas à considérer Imana comme la source de la loi, en est réduit à faire appel à la tradition sans plus ; tradition dont il ne cherche à établir, ni la valeur, ni la source primitive. Violer

la tradition, les coutumes, c'est mépriser les ancêtres, les fondateurs du clan (¹).

Ces coutumes imposent comme obligation positive la politesse envers tous. A l'occasion l'indigène sait compatir aux détresses variées de ses semblables. Ces mêmes coutumes interdisent et punissent le vol, l'inconduite dans certains cas, l'homicide et la violation des devoirs envers le clan naturel ou le clan d'adoption. Elles permettent cependant le suicide et l'approuvent même dans certaines circonstances.

Partout au Rwanda, on entend que soit respectée la propriété personnelle, reconnue au moins pour les biens meubles : ustensiles de ménage, outils, et l'usufruit du gros bétail, dont la possession reste entre les mains des chefs Batutsi [1<sup>bis</sup>, p. 99].

Mais dans la vie pratique, le vol, les fautes de luxure, etc. ne portent à conséquence que si on a le malheur de se faire prendre en flagrant délit.

Il faut savoir que pour avoir fidèlement observé les règles fixées par la coutume, le Munyarwanda n'espérera aucune récompense dans l'autre vie, et les sanctions d'outre-tombe ne troubleront pas davantage la sérénité des coupables, dont l'unique préoccupation consiste à se ménager l'impunité ici-bas [1<sup>bis</sup>, p. 102].

Les châtiments dans l'autre monde, si tant est qu'ils existent, suivent non les fautes ordinaires, mais seulement l'indifférence ou le mépris envers les *Imandwa*, esprits supérieurs, qui partagent avec le grand Lyangombe, favori d'Imana, les honneurs de son culte, le *Kubandwa*. Bien plus, l'initiation dans ce culte jette un voile épais sur les dérèglements des adeptes (²).

(¹) L'on donnera quelques précisions au sujet de ces traditions ou coutumes ancestrales dans la seconde partie de cet ouvrage. Il serait particulièrement intéressant de dresser une liste des actes que réprouvent les dictos qui sont l'expression de la sagesse populaire.

(²) Lyangombe est un personnage qui, selon la légende, aurait vécu autrefois au Rwanda. Partout on l'honore d'un culte spécial, le *kubandwa*. Ce culte fut

Pour le Munyarwanda tout n'est pas fini avec la mort ; car si le corps n'est rien, il n'en est pas de même du *muzimu* qui lui survit. Selon la croyance populaire, ce *muzimu* continue à séjourner un certain temps dans les lieux où son corps a vécu, et tout particulièrement à l'ombre de l'édicule construit par les proches parents en son honneur.

Ce ne serait qu'après ce séjour temporaire parmi les vivants, que le *muzimu* va se fixer définitivement dans le séjour des morts <sup>(1)</sup>.

Il arrive qu'Imana châtie mais seulement en cette vie. Ce n'est pas impunément en effet qu'on lui désobéit ou qu'on se moque de lui. C'est folie, disent les Banya-Rwanda, de rire de lui (*Nta useka Imana* : On ne rit pas d'Imana), de le mépriser (*Nta uwanga Imana* : On ne s'oppose pas Imana) ou de s'insurger contre lui (*Nta ugomera Imana* : On ne résiste pas à Imana), car celui qui lui résiste ne vivra pas vieux. (*Nta uwanga Imana uramba*) <sup>(2)</sup>.

Et on aurait tort de croire que l'on pourrait se mettre hors de sa portée, car il a les bras longs (*Imana ifite amaboko malemale*), ce qui revient à dire qu'il atteint le coupable où qu'il soit. Il serait sot également de conclure à son impuissance, quand il tarde quelque peu à punir (*Imana muyigaye guheranwa, ntimuyigaye gutanda*). D'ailleurs, il se venge habituellement en se taissant, c'est-à-dire sans crier gare (*Imana ihora ihoze*) ; il sait choisir son heure. Mais il arrive, lorsque Imana s'est vengé, que les mânes des ancêtres crient victoire comme si c'était eux qui s'étaient vengés (*Imana iga-hora, abazigo bakivuga*) !

sans doute introduit dans le pays par les Batutsi (Hamites). D'autres personnages partagent les honneurs de ce culte, ce sont : Binego, son fils, Mugasa, son gendre, Mashyira, un devin, Nyakiliro, sa demi-sœur, Muzana et Mutwa, ses serviteurs, etc. (voir le chapitre qui traite du culte de Lyangombe).

<sup>(1)</sup> Voir le chapitre qui traite de la résidence des *bazimu*.

<sup>(2)</sup> Le verbe *kwanga* a plusieurs sens : refuser, résister, s'opposer, haïr, détester ; quant au verbe *kugomera* il signifie : refuser obéissance, se révolter, se mutiner.

D'autre part, l'on entend fréquemment les parents dire à un enfant insubordonné : « Imana te punira, car il te voit » (*Imana izaguhana, irakubona*) : et un malheureux, victime d'une injustice, adresse le même avertissement à son malfaiteur.

### CONCLUSION.

Comme on a pu le constater, en lisant les pages précédentes, il y a incontestablement au Rwanda un culte intérieur, spirituel et individuel d'Imana.

Les Banya-Rwanda sont pénétrés du sentiment de la présence immédiate et universelle de la divinité. Ils sont intimement persuadés que rien n'arrive dans le monde sans son ordre ou sans sa permission et que le bonheur terrestre est entièrement entre ses mains.

Il est des auteurs qui on écrit que c'est à la légère qu'ils prononcent les expressions comme « *ku Mana* : à Dieu », etc ; mais c'est là une affirmation tout à fait gratuite, car la pensée d'Imana leur est beaucoup plus présente qu'à nous ; on peut vraiment dire qu'ils ont le nom d'Imana continuellement dans le cœur et sur les lèvres et qu'ils le respectent. Le blasphème et tout ce qui pourrait s'en rapprocher est chose inconnue au Rwanda.

Après tout ce qui vient d'être dit, il en est qui s'étonneront :

1) Qu'Imana, objet de foi, d'espérance et d'amour, n'a au Rwanda, ni autel, ni temple, ni offrande, ni sacrifice, ni emblème, ni fête. Comment expliquer cette anomalie ? Si vous interrogez l'indigène, il vous répondra : « Pourquoi construirions-nous un temple à celui qui est partout ? Il n'y a pas de lieu où il ne soit pas (*Ntaho Imana itahaba*). Pourquoi lui offririons-nous des offrandes et des sacrifices, puisqu'il est au-dessus de tout

besoin, étant riche de tout ; il en est comme repu (*Umudabagizi*) et ne peut donc être que satisfait (*Umutesi*)<sup>(1)</sup>. Il n'a donc besoin de rien, ni de personne (*Ntivunwa* : il ne peut être aidé, secouru). D'ailleurs tout ce que nous possédons, vient de lui et lui appartient toujours ; en outre, il n'attend rien en retour des bienfaits qu'il nous prodigue. *Imana iraguha, ntimugura* : Imana nous donne sans rien nous demander en échange.

2) Que les Banya-Rwanda ne font aucune mention d'Imana dans le séjour des morts, mais, comme ils le disent, ils ignorent tout de l'au-delà.

\* \* \*

On peut féliciter les Banya-Rwanda, comme d'ailleurs tous les Bantu, d'appartenir à des peuplades où l'on a gardée intacte l'idée d'un Dieu unique et transcendant. Ils ont par là une supériorité éclatante sur les anciens peuples de l'empire gréco-romain d'où est sortie notre civilisation occidentale. Ceux-ci avaient, comme on sait, un panthéon de dieux bigarés et immoraux aux légendes absurdes et fantaisistes. La ferme croyance de nos indigènes en un Dieu créateur, maître de la vie et de la mort, est autrement élevée et digne d'un être raisonnable.

On peut leur dire qu'en admettant ainsi un Dieu unique et transcendant ils sont d'accord avec les plus grands génies des peuples antiques, qui, par leur réflexion et leur intelligence, se sont élevés au-dessus des fausses croyances de leurs compatriotes et que la raison spontanée, si elle n'est pas faussée par une civilisation décadente et pervertie, s'élève sans effort vers le Créateur.

<sup>(1)</sup> *Umudabagizi* se dit d'un homme qui est repu et qui par conséquent ne peut être que pleinement satisfait (*Umutesi*).

## 2. Le culte des mânes (*Guterekera Abazimu*)

### INTRODUCTION

Le Noir ne parle pas volontiers aux Blancs de ses croyances et de ses coutumes ; leur curiosité l'intrigue, leur incompréhension les heurte et surtout les moqueries que parfois ils se permettent le blessent et l'humilient profondément.

Il arrive également que ces Blancs lui demandent des renseignements sur des affaires qui ne regardent que lui et les siens ; or, celles qui touchent au culte des ancêtres sont fréquemment de celles-là, des affaires strictement familiales ; c'est pourquoi il se contente alors de réponses évasives. De même fait-il lorsqu'on l'interroge sur des choses qu'il ignore ; plutôt que d'avouer son ignorance, il trouve une réponse à tout avec une aisance surprenante.

D'autre part, on souhaiterait parfois qu'il ait des idées plus claires et plus précises sur certains sujets, par exemple sur le composé humain, sur la nature du *muzimu* (Esprit des défunts) et son mode d'existence mais, comme on l'a très justement remarqué [1], pour peu que l'on songe aux innombrables divergences relevées dans les systèmes élaborés par de « vrais penseurs », on ne s'étonne pas de rencontrer des opinions diverses, incohérentes, contradictoires <sup>(1)</sup> chez des gens qui, dépourvus de toute culture intellectuelle, sont incapables de méditer

<sup>(1)</sup> Ces contradictions sont parfois plus apparentes que réelles.

profondément sur des sujets abstraits ou simplement de les exprimer en formules logiques et rationnelles. C'est donc en vain que l'on chercherait à découvrir parmi eux un système de pensées complet et synthétique ou se trouve examiné avec quelque rigueur l'ensemble de ces grands problèmes.

On peut néanmoins s'étonner que le Munya-Rwanda ait sur certaines de ces questions des notions dont le fond, commun à tous, ne diffère pas substantiellement des nôtres. Telle, la croyance en la survivance de l'individu humain après la mort. Elle est admise par tous, sans discussion, sans exception. A ce survivant, ils donnent le nom de *muzimu* (Plur. *abazimu*).

Ces *bazimu* leur sont une source de tourments continuels parce qu'ils s'imaginent que, présents autour d'eux, les suivant partout, épiant leur conduite, ils leur infligent les maux les plus divers, soit pour se rappeler à leur souvenir et exiger d'eux quelques marques d'attachement, soit pour les châtier d'avoir violé, même inconsciemment, quelqu'une des coutumes ancestrales (*imihango*), qui régissent tout : la société, la famille, la vie religieuse. Les Banya-Rwanda croient en effet que les *bazimu* sont les gardiens jaloux et sévères de ces traditions dont la violation est considérée comme un signe de mépris de la volonté des ancêtres. Malheur à ceux qui les transgessent ou simplement les négligent <sup>(1)</sup>.

Dans un pays, où la morale générale ne trouve qu'un faible appui dans l'idée de Dieu (Imana) du fait de l'ab-

<sup>(1)</sup> Il ne faut pas confondre les coutumes ancestrales et traditionnelles (*imihango*) avec les *imigenzo* ou pratiques diverses qui s'y rattachent formant un code de prescriptions et de prohibitions (*imiziro*) qui ordonnent ou défendent de faire ou de ne pas faire telle ou telle chose sous peine d'encourir tel ou tel châtiment (*igihano* = punition). Les *imihango* viennent des ancêtres et ne peuvent changer. Quant aux *imigenzo* ils sont dus aux *bapfumu*, interprètes des *imihango* ou volonté des ancêtres, qui peuvent les modifier ou même en créer de nouvelles.

Honorer les *bazimu* (*guterekera*) ou Lyangombe et ses *Imandwa* (*kubandwa*) ; consulter les *bapfumu* (*kulagueza*, *guhanuza*) ; observer le deuil (*ukwirabura*) et la sortie du deuil (*ukwera*) sont les principaux *imihango* voulus par les ancêtres.

sence des sanctions d'outre-tombe, cette dernière croyance joue un rôle de premier plan dans la formation sociale des individus ; elle règle le comportement et les devoirs de chacun vis-à-vis de sa famille, de son clan, de son prochain et même de l'État. Elle prône en effet le respect de l'autorité à tous les degrés, à commencer par celle des parents ; elle cimente l'union non seulement entre les membres d'une même famille, mais aussi celle de tous les citoyens ; elle favorise la natalité (¹) ; elle stabilise dans une certaine mesure le mariage ; elle interdit et punit le vol, l'homicide et, dans certains cas, l'inconduite.

Bref, la discipline sociale et la morale est ainsi plus ou moins assurée par les *bazimu* qui dirigent pratiquement presque toute l'activité humaine des Banya-Rwanda depuis le berceau jusqu'à la tombe.

## I. LA MORT. — RITES FUNÉRAIRES.

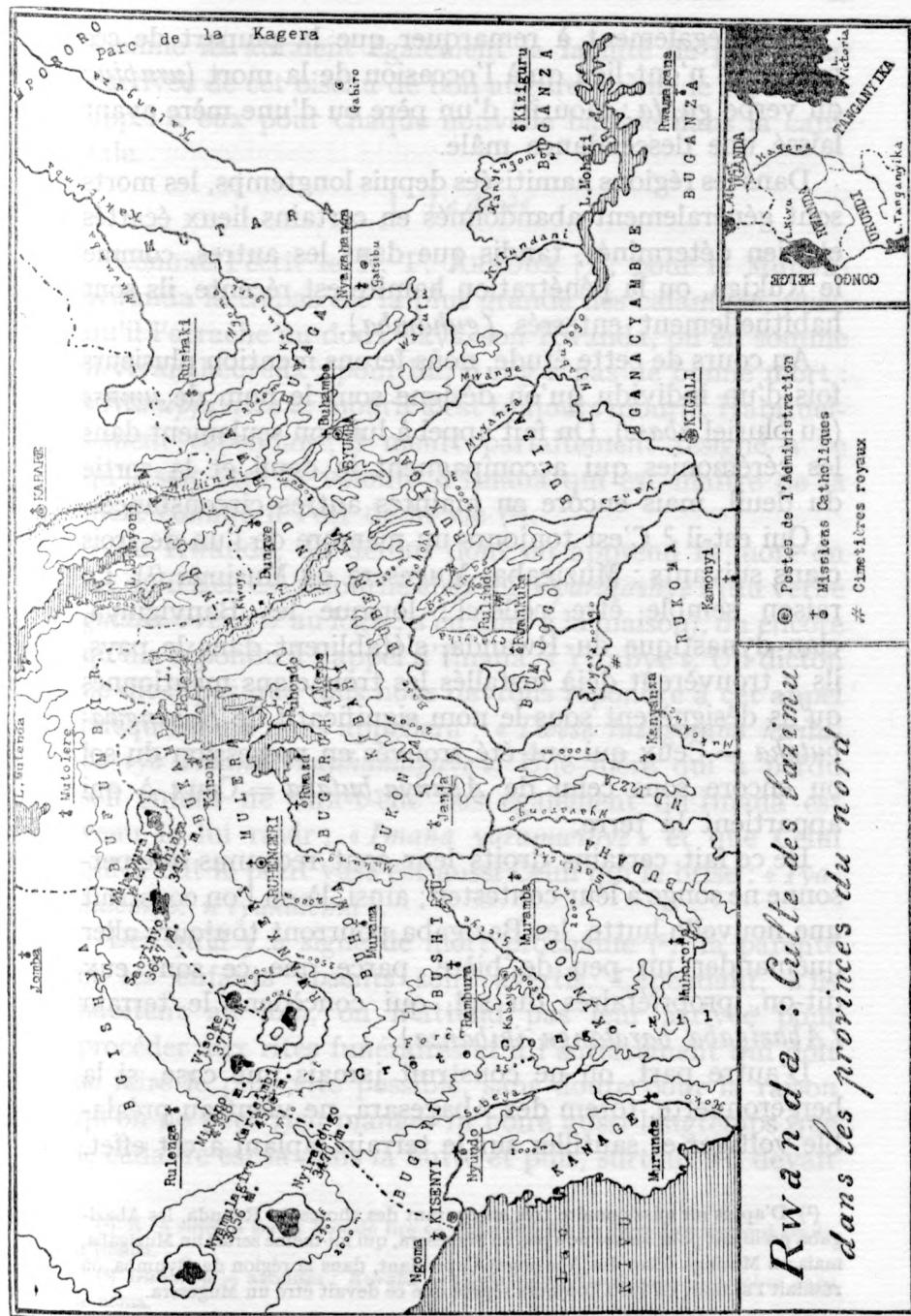
(*Planche 1, 2, 3*).

### *Remarques préliminaires.*

Les pratiques qui vont être décrites sont plus particulièrement celles des Bakiga ou montagnards de la région de Byumba, poste administratif situé au nord du Rwanda. Cependant dans leur ensemble ces pratiques ne diffèrent pas beaucoup de celles en usage dans le reste du pays.

(¹) Il faut à tout prix des enfants pour perpétuer non seulement la famille et le clan, mais aussi le culte dû aux ancêtres. La stérilité et les accidents de la maternité sont un opprobre que l'on redoute et qui directement, ou indirectement, ne peut venir que des *bazimu*, car Imana (Dieu) ne peut que vouloir des enfants ; d'ailleurs c'est lui qui les donne, *Habyara Imana* = c'est Imana qui engendre.

L'auteur tient à faire remarquer que c'est plus particulièrement dans les régions du Nord qu'il a étudié ce culte des *bazimu* (voir carte).



CARTE 1. — Le culte des mânes dans les régions montagneuses du nord.

Il est également à remarquer que la plupart de ces pratiques n'ont lieu qu'à l'occasion de la mort (*urupfu*; du verbe *gupfa*: mourir) d'un père ou d'une mère ayant laissé une descendance mâle.

Dans les régions hamitisées depuis longtemps, les morts sont généralement abandonnés en certains lieux écartés et bien déterminés, tandis que dans les autres, comme le Rukiga, où la pénétration hamite est récente, ils sont habituellement enterrés (*guhamba*).

Au cours de cette étude, nous ferons mention plusieurs fois d'un individu qu'on désigne sous le nom de *umuse* (au pluriel *abase*). On fait appel à lui non seulement dans les cérémonies qui accompagnent le deuil et la sortie du deuil, mais encore en maintes autres circonstances.

Qui est-il ? C'est toujours un membre de l'un de trois clans suivants : Muzigaba, Mugesera ou Musinga<sup>(1)</sup>. La raison semble être celle-ci : lorsque les Banyiginya, clan dynastique du Rwanda, s'établirent dans le pays, ils y trouvèrent déjà installés les trois clans mentionnés qu'ils désignèrent sous le nom significatif de *Basangwa-butaka* = Ceux qui ont été trouvés en possession du sol ou encore sous celui de *Abanya-butaka* = Ceux à qui appartient la terre.

De ce fait certains droits leur sont reconnus que personne ne songe à leur contester ; ainsi, là où l'on construit une nouvelle hutte, les Bazigaba pourront toujours aller quémander un peu de bière, parce que ce sont eux dit-on, propriétaires du sol, qui concèdent le terrain (*Abazigaba baratanga ikibanza*).

D'autre part, on ne construit jamais une case, si la bergeronnette, totem des Abagesara, ne vient au préalable voltiger et sautiller sur le terrain, aplani à cet effet.

(1) D'après un missionnaire très au courant des choses du Ruanda, les Abazigaba prennent pour *umuse* non pas un Mugesera, qui lui-même serait un Muzigaba, mais un Musinga (clan des Abasinga). Cependant, dans la région de Byumba où résidait l'auteur, on lui a toujours répété que ce devait être un Mugesera.

Comme ils auraient également la faculté de provoquer l'arrivée de cet oiseau de bon augure, même le roi faisait appel à eux pour chaque nouvelle bâtisse dans la capitale.

### 1. *Le décès.*

Comme l'écrivit le R. P. ARNOUX [1], pour le Munya-Rwanda le trépas est la plus grande des calamités, puisqu'il l'arrache au doux pays, son Rwanda, ou en somme il vivait heureux : pour lui, il n'y a pas de bonne mort : « *Nta upfa neza* » ; mourir c'est toujours mourir. Habituellement cependant, il meurt parfaitement résigné à ce qu'il sait être la volonté d'Imana qui est maître de la mort comme il l'est de la vie (¹).

Au Rwanda, du défunt dont on apprend la mort on dit qu'il s'en est retourné chez lui, « *yaratashye* » (du verbe *gutaha*=*rentrer* au logis; s'en aller à la maison), ou encore qu'il a répondu à l'appel d'Imana, « *Yitabye* ». Un dicton ne dit-il pas que tous nous devrons répondre à cet appel lorsqu'Imana nous appellera ; « *Twese tuzagomba kwitaba iyo Imana induhamagaye* ». Une mère qui a perdu son enfant ne dira-t-elle pas également qu'Imana est venu le lui ravir : « *Imana yaramwibye* » et que Celui qui a fait le petit vase est aussi Celui qui le brise : « *Iyakalemye, n'iyakalema* ».

Dès qu'il y a signe de mort prochaine (²), la parenté et les enfants absents sont avertis. Cependant, s'ils habitent au loin, on n'attend pas leur arrivée pour procéder aux rites funéraires et à l'enterrement qui doit se faire le plus vite possible, sans doute pour la raison qu'on ne peut rien manger ni boire aussi longtemps que le cadavre est là dans la hutte et puis, surtout s'il devait

(¹) A ce sujet il serait bon de lire ce qui a été dit au livre premier qui traite d'Imana.

(²) *Gusamba* = agoniser ; *Kuraba* = s'évanouir ; *Kurabirana* = tomber dans le coma.

éclater (*gutulika*), ce serait une abomination épouvantable (*ishyano litavugwa*) dont le défunt ne manquerait certainement pas de se venger.

Aussitôt que le moribond a rendu le dernier soupir (¹) un de ses proches s'en va en toute hâte sur une hauteur environnante, qui n'est parfois qu'une butte dans un champ voisin de la case mortuaire pour annoncer qu'un tel vient de mourir (*Kubika*: annoncer la mort, ce verbe s'emploie également pour désigner le chant du coq).

Détail pour le moins curieux, dans une région qui touche au poste administratif de Byumba, pour se convaincre de la mort du malade, on lui met sous le nez une plante qui exhale une très mauvaise odeur et s'il ne manifeste aucun signe de répulsion, c'est que vraiment il a expiré !

Lors d'un décès les Bakiga, gens de la haute montagne, n'ont pas coutume de pleurer ou de pousser des cris de douleur (*induru*) (²), mais il en va autrement chez les Bahororo du Ndorwa où au contraire les lamentations bruyantes sont de règle.

Quant au cadavre (*umurambo*), il n'inspire aucune frayeur ; on ne craint que son *muzimu*.

## 2. Toilette du défunt.

La mort ayant fait son œuvre :

1º On éteint le feu du foyer ; il ne sera rallumé qu'après l'enterrement.

(¹) *Gupfa* = mourir (*urupfu* = la mort) — *Guhwera* = expirer — *Guca* = couper, trancher, mourir — *Kulekana* = être séparé (l'esprit du corps), d'où mourir (*kuleka* signifie laisser, lâcher) — *Gukenyuka* = se briser subitement, mourir.

(²) Un homme surtout ne pleure pas ; mais on aurait tort d'en conclure que les Banyarwanda sont insensibles ; ainsi, un mari regrettera sincèrement l'épouse ou l'enfant qu'il vient de perdre, mais le dicton ne dit-il pas que la douleur véritable ne réside pas dans des larmes abondantes « *Ukugira ishavu s'uguhora kulira* » ?

2<sup>o</sup> Sans tarder, tandis que le corps (*umubili*) est encore souple, on lui impose la position accroupie. Cette pratique, qui était appliquée à n'importe quel mort, tend actuellement à disparaître même chez les païens. La tête est penchée en avant, les bras sont repliés aux coudes, les mains ramenés sur les clavicules et les genoux sous le menton, d'où l'expression : « *Twamupfunye nk'igitebo* : nous l'avons replié comme un panier, nous lui avons donné la forme d'un panier ». Dans le langage courant, on dit : « *Gupfunya intege* : plier les jarrets », et l'on désigne un enfant né petit et malingre du nom de « *impfunya* ».

Jadis, pour donner au cadavre cette position, on n'attendait pas toujours, paraît-il, que le mourant ait expiré ; ce qui ne devait pas lui faciliter la respiration, ni prolonger sa vie ! Et, quand la mort était survenue à l'insu de tout le monde et que l'on trouvait le cadavre déjà raidi, on n'hésitait pas, dit-on, de se servir d'un instrument tranchant pour opérer ce « rapetissage », car on aurait eu honte de le laisser dans une position allongée qui eût été un signe évident que le mort avait été abandonné des siens à ses derniers moments !

3<sup>o</sup> Habituellement on le dépouille de tout ce dont il est vêtu ; bracelets, colliers de perles, voire même de la peau (habit) qu'il porte, à moins qu'elle n'en vaille pas la peine, ou bien on la remplace parfois par une autre hors d'usage tant elle est usée. Dépouiller ainsi un cadavre se dit *gucuza*, d'où le terme *imicuzo* (sig. *umucuzo*) pour désigner tous ces objets. On a dit habituellement, car ce n'est pas toujours le cas ; il arrive en effet qu'on lui laisse l'une ou l'autre chose qu'il affectionnait plus particulièrement par crainte de son *muzimu*. Ainsi on se souvient d'une jeune fille du Bushiru à laquelle on avait laissé tous ses colliers de perles, comme aussi d'un évolué de la Mission de Rulindo qu'on avait habillé du complet

européen dont il était si fier, sans oublier de lui mettre sur le nez ses lunettes !

4<sup>o</sup> Alors, sa belle-fille, femme du fils qu'il a désigné pour lui succéder comme chef de famille, lui frotte légèrement avec un peu de bouse de taurillon, le front, l'intérieur des mains et les jambes des pieds aux genoux sur le devant, et cela d'un seul coup de main. Pour la circonstance on donne à cette bouse le nom de beurre (*amavuta*). S'il n'a pas de belle-fille, sa veuve, ou la première de ses épouses, enduit de ce « beurre » la jambe droite et l'aîné de ses fils la jambe gauche. Ceux qui n'ont pas d'enfants ne jouissent pas de ces onctions qu'on appelle *gusiga amavuta* : enduire avec du beurre.

5<sup>o</sup> Ensuite, ce même fils lui met pendant quelques instants dans les mains quelques semences de courge, de sorgho et d'éleusine ou d'*isogi* (épinard que les indigènes cuisent avec des haricots) ; « *N'imbuto yasigiye abana be* : ce sont les semences que le moribond laisse à ses enfants », disent-ils. Ces semences seront mises de côté, jusqu'au jour où l'on sortira du deuil ; elles seront alors semées par l'*umuse*.

Si le défunt n'avait pas d'enfants, on ne lui met dans la main qu'une plante appelée « *umuhungu* » qui signifie « garçon », parce qu'il est mort, comme un garçon, sans laisser de descendance.

6<sup>o</sup> Enfin, on dépose dans cette même main pour les y laisser : une ou deux feuilles d'*umulembe* (espèce de *mutobotobo* sans épines) ; une ou deux feuilles de *muvumu* (*Ficus*) de l'espèce dite *umutaba* (<sup>1</sup>) ; deux herbes, l'*ishyozza* et l'*ivubge* (plantes douces au toucher) ; un peu de laine de mouton ; arracher cette laine au mouton pour la lui mettre dans la main se dit : *kumukamira intama*

(<sup>1</sup>) Il y a plusieurs espèces de *muvumu* (*umuvumu* = *ficus*) : le *muvumu w'umutoma*, *w'umugobge*, *wa masuli*, *wa ruvumura*, *w'umukurajoro* (ou *w'umukulagicuku*) et le *muvumu w'umulehe* à très grandes feuilles, et le *muvumu w'umutaba*,

(traire un mouton pour lui). Désormais, il ne sera plus permis de vendre ou de tuer ce mouton, et s'il meurt de vieillesse, sa peau sera revêtue par l'enfant à qui revient le travail d'enterrer le défunt. (De cet enfant, nous parlerons plus loin).

Si le défunt est propriétaire de vaches, on ajoute parfois quelques poils d'un taurillon<sup>(1)</sup>, dont la viande ne pourra être mangée que par ses enfants.

Le symbolisme de cette manière de faire est expliqué par les paroles suivantes prononcées à cette occasion : « *ugaruke ul'intama* : reviens parmi nous avec la douceur du mouton » — (le mouton est au Rwanda l'emblème de la paix d'où le nom qu'on lui donne de *nyirabuhoro* : celui qui possède la douceur) — ; « *ugaruke ul'umulembe* : reviens sans épines comme l'*umulembe* (arbuste) » ; « *ugaruke ul'ishoza* : reviens-nous doux comme l'*ishoza* ». (Les feuilles de l'*ishoza* qui sont douces au toucher, sont également employées comme remède pour calmer la douleur).

« Tout ceci, écrit le chanoine DE LAGGER, est fort antique et nous ramène aux rites préhistoriques et protohistoriques, tels qu'ils se révèlent dans le mobilier des tombes en Europe et en Asie ».

7<sup>o</sup> Le corps est ensuite enveloppé dans une natte (*ikirago*) et ligoté afin de lui conserver la position accroupie. On désigne du nom *ikiliba* un cadavre ainsi

dont il sera parlé et qui est employé dans plusieurs cérémonies païennes parce qu'il est supposé avoir des propriétés magiques. — Le *muwumu*, comme le *muko* (*Erythrina*), a quelque chose de sacré aux yeux des Banya-Rwanda, parce que, selon la légende, le grand Lyangombe, créature privilégiée d'Imana et roi des imandwa (esprits supérieurs) et des *bazimu* (mânes), fut blessé par un buffle et déposé, mourant, au pied d'un *Erythrina*. D'autre part, comme non loin de là se trouvait également un ficus, de nos jours encore cet endroit est désigné sous le nom de *Nyabikenke ya kavumu*, c'est-à-dire « la colline du ficus » ; cette colline est située près de la Mission de Kanzi dans la province du Bganamwari au sud du Rwanda.

(1) L'abbé KAGAME parle d'une vache assez âgée et il dit à ce sujet des choses très intéressantes, mais, il ne faut pas l'oublier, il relate les pratiques en usage chez les Batutsi [7, p. 317].

« emballé ». Les liens seront cependant détachés au moment de la mise en terre.

8<sup>o</sup> Tous les objets du défunt et les vivres qui se trouvent dans la hutte au moment du décès sont tabous. Aussi, quand le deuil prend fin, tout cela doit être purifié avec de l'eau lustrale. Même la veuve doit passer par les rites de la purification.

### *3. L'enterrement et le transport du cadavre.*

Au Rwanda, ce n'est pas partout que les morts étaient enterrés. Ainsi, dans les régions du centre, de l'est et du sud, hamitisées de longue date, ils étaient le plus souvent transportés et abandonnés en des lieux plus ou moins écartés et bien déterminés, un marais, une gorge solitaire, une grotte où ils ne tardaient pas à être dévorés par les hyènes ou déchiquetés par les vautours et les corbeaux. Cette façon de traiter les cadavres n'était pas considérée comme une impiété ou un mépris ; on estimait que la dent des fauves et le bec des rapaces n'étaient pas plus indécentes que la morsure des vers dans la tombe <sup>(1)</sup>.

Dans le Rukiga par contre, c'est-à-dire la région très montagneuse du nord et de l'ouest, les morts étaient généralement enterrés ; exception faite du Bugoyi où, vu la difficulté qu'il y avait de creuser des fosses dans la plaine de lave qui s'étend au pied des volcans, ils étaient déposés dans certaines galeries de lave <sup>(2)</sup>.

Dans tout le Rukiga les parents sont habituellement ensevelis dans l'enceinte même de leur habitation. Ainsi, au Bushiru, l'auteur a vu qu'on enterra une mère derrière l'un des grands greniers à vivres qui se trouvent dans

<sup>(1)</sup> Actuellement l'Administration belge a imposé partout des cimetières.

<sup>(2)</sup> Ces galeries souterraines sont très nombreuses au Bugoyi. L'auteur en a visité plusieurs, mais il n'est pas toujours facile d'y pénétrer tant elles sont parfois basses et étroites par endroit. Elles sont fréquemment un refuge pour les bêtes sauvages : chacals, porcs-épics, voire léopards.

la cour devant la hutte, et un père sous l'entrée même de sa case. Dans les environs de Byumba on creuse la fosse dans le *gikari*, enclos qui entoure la hutte. C'est là également qu'on enterre les enfants, quand ce n'est pas en dehors de l'habitation quelque part dans la bananeraie qui l'entoure<sup>(1)</sup>. (*Planche 1*).

Font exception à cette règle :

1. Certains individus qui, de leur vivant, avaient une certaine notoriété, tel un faiseur de pluie ou un sorcier de renom. Ces derniers étaient parfois enterrés dans leur propre hutte ou dans celle d'un de leurs serviteurs, hutte dont on avait ensuite bien soin de fermer l'entrée au moyen de branchages et de ronces.

Non loin de la Mission de Buhambe, dans le territoire de Byumba, une grande *mugirwa* (ministre) de Nyabingi, connue sous le nom de Gahu, mourut vers 1930 chez un certain Mutereri. On creusa une fosse dans le *rugo* (habitation) de ce dernier ; au fond, on construisit un lit de sticks qu'on couvrit d'herbes, on y déposa le cadavre (*umurambo*) de Gahu et sur la tombe on bâtit une case qui finit par tomber de vétusté.

2. Les *bahinza* ou chefs de clans Bahutu (Bantu) du Bushiru, du Buhoma, etc, étaient enterrés dans des bois sacrés (*ibigabiro*). On y bâtissait une hutte avecenceinte. Cette hutte, qui abritait leur dépouille, ne tardait pas à tomber en ruines. Certains de ces *ibigabiro* sont encore visibles de nos jours. Les restes des *bahinza* de la région de Byumba étaient transportés à Kivuye, colline boisée qui surplombe le Rugezi, immense marais à environ 2.000 m d'altitude (Voir *Carte*).

3. Les cadavres des rois Batutsi (Hamites) du Rwanda étaient également ensevelis dans des bois sacrés à eux seuls réservés. Ils y étaient boucanés, puis déposés à

<sup>(1)</sup> Les habitations sont souvent entourées de bananeraies. Le bananier ne pousse cependant pas en très haute altitude en raison du froid.

PLANCHE 1. — L'habitation des montagnards Bahutu de la région de Euymba.

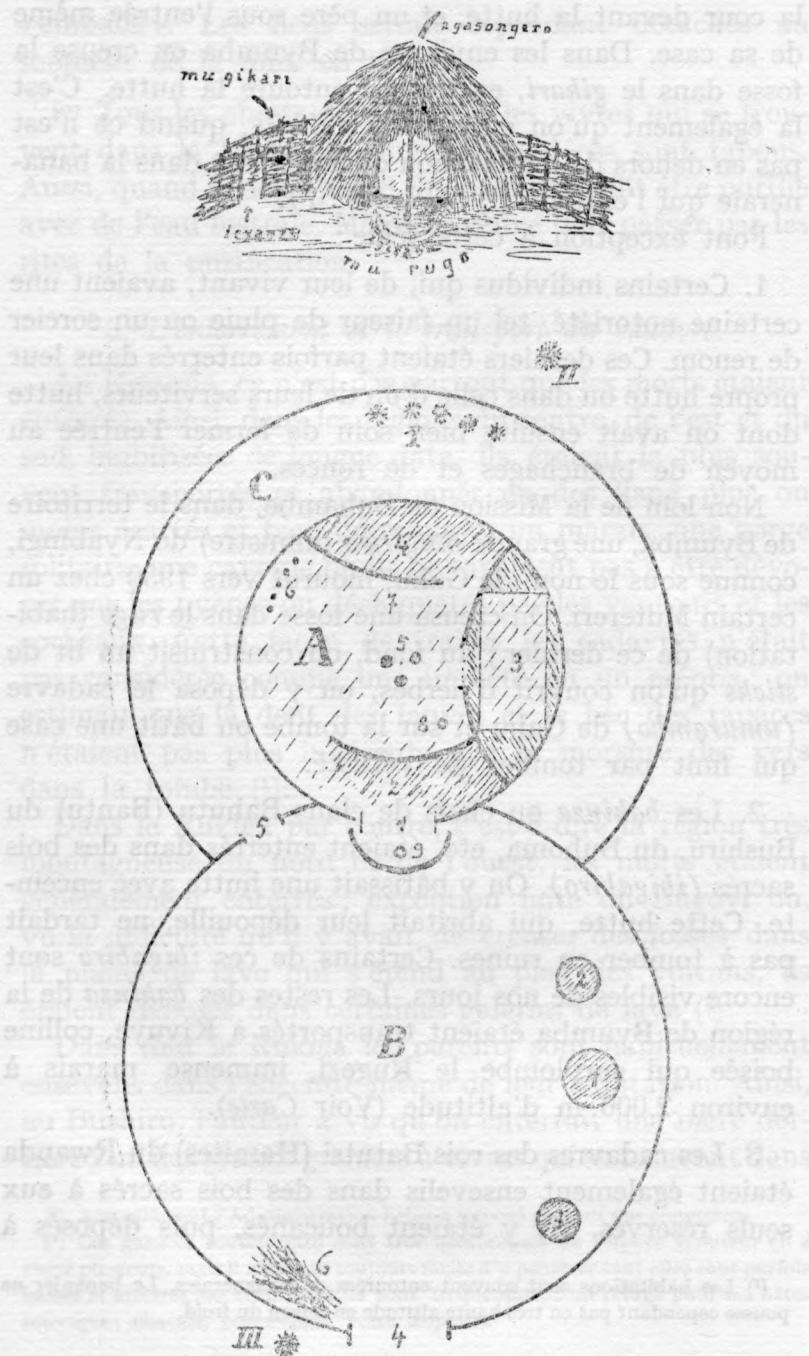


FIG. 1 et 2.

*La hutte et ses cours ainsi que l'emplacement des édicules dédiés aux mânes familiaux*

A. La hutte (*inzu*) est divisée en plusieurs compartiments ; elle est la chapelle-domestique dédiée au *muzimu*, époux mystique de la femme qui l'habite.

1 = l'entrée de la hutte (*umulyango*).

2 = le vestibule (*ilebe ly'umulyango*).

3 = l'alcôve où se trouve le lit des parents (*ku buliri*). Une natte est suspendue devant l'entrée de cette alcôve et cache le lit.

4. = le réduit du fond (*mu mbere*) ou l'on remise les paniers, les cruches, les houes, etc. Chez les Batutsi l'entrée se trouve souvent du côté opposé.

5 = le foyer (*iziko*) composé de 3 pierres (*amashyiga*) ; l'endroit qui entoure le foyer se dit *mu kirambi*.

6 = l'endroit où le petit bétail passe la nuit attaché à des piquets.

7 = la place où s'assied la femme.

8 = un des quinze ou vingt sticks (*inkingi*) qui soutiennent le toit lourdement chargé de paille et qui est appelé *inkingi y'urugarambiro* ; il sert de dossier au maître du logis, qui s'assied là sur « son » tabouret (*intebe*).

9 = un autre stick qui soutient l'entrée de la hutte ; il s'appelle *Kanagazi*.

B. La cour devant la hutte (*mu rugo* = littér. dans l'enceinte)

1 = le grand grenier à sorgho (*inyumba*)

2 et 3 = greniers plus petits pour petits-pois surtout (*ibigega*)

4 = la porte d'entrée de la cour (*ilembo*)

5 = ouverture (*icyanzu*) de l'enceinte (*urugo*) qui permet de passer dans l'enclos qui entoure la case.

6 = un tas de branches (*imyugaliro*) qui sert à fermer l'entrée la nuit.

C. L'enclos derrière la hutte (*igikari*).

I = les édicules dédiés aux mânes familiaux ; c'est là qu'ils se trouvent habituellement. Leur nombre et leurs dimensions varient.

II. édicule d'un *mugwagasi*.

III. — édicule provisoire d'un *muzimu* qui réclame une femme.

N. B. Dans les huttes des Batutsi on trouve une table sur laquelle sont déposés les pots à lait. Cette table est adossée à la paroi de la case du côté gauche du foyer et donc en face du lit des parents.

l'intérieur d'une grande hutte funèbre, construite à cet effet. Des gardiens étaient préposés à la garde de cette hutte pendant les quatre mois que durait le deuil royal. Avant de la quitter, ils en barricadaient l'entrée. Le roi régnant y envoyait de temps à autre des petites cruches remplies de bière qu'il fallait offrir et des jeunes taureaux qu'on immolait. Il y faisait battre le tambour en l'honneur du roi défunt pour lui rappeler sa royauté et lui prouver qu'on le considérait toujours comme roi <sup>(1)</sup>.

4. Une femme enceinte, écrit le R. P. DUFAYS, n'avait pas droit à la sépulture. On la transportait enroulée dans une vieille natte vers une pente abrupte de la montagne déserte où l'on l'abandonnait après l'avoir recouverte de quelques branches et d'herbes. Aucune cérémonie n'avait lieu à cette occasion.

Dans certaines régions, on l'enterrait cependant puisque l'abbé KAGAME nous dit qu'arrivé sur le lieu de sa sépulture on retirait l'enfant de son sein pour les raisons que nous dirons plus loin <sup>(2)</sup> et qu'on les ensevelissait séparément [7, p. 320].

5. La dépouille d'un foudroyé n'était non plus jamais enterrée. Elle était déposée sur un endroit élevé, un sommet de montagne, face à face avec le roi du ciel, la foudre.

6. Un inconnu, malheureux voyageur, qui tombait au bord du sentier ne recevait pas non plus les honneurs de la sépulture. On le laissait là où il était tombé.

7. Ceux au contraire qui étaient tombés en pleine bataille, ou victime de la vendetta, avaient un droit

<sup>(1)</sup> Il est important de faire remarquer que bien avant l'arrivée des Hamites au Rwanda, la dépouille des chefs de clans Bahutu, ou petits roitelets aborigènes, était déposée dans des bois sacrés. Cela laisse supposer que les Batutsi adoptèrent cet usage Muhutu pour ensevelir leur roi. Ces mêmes roitelets Bahutu possédaient également un tambour, comme symbole de leur autorité.

<sup>(2)</sup> Voir Chapitre : Les femmes et les *bazimu*.

strict aux funérailles. Leurs proches y procédaient même au risque de leur vie. Rien n'était plus dangereux pour une famille que de ne pouvoir rendre les derniers devoirs à un parent tombé sous le fer de l'ennemi. Son *muzimu* furieux de ce manque d'égards, ferait des ravages sans nombre dans les rangs de ses descendants et de sa parenté [5].

Après cette digression un peu longue, revenons-en à la description des pratiques funéraires.

Tandis que quelques membres de la famille procèdent à la toilette du mort, d'autres creusent la fosse (*imva*) ; il arrive fréquemment qu'ils n'attendent pas que le moribond ait expiré pour se livrer à ce travail. Dans certaines régions, tous les assistants mariés portent serré autour de la taille un lien quelconque qui est censé empêcher la maligne influence que toutes les pratiques faites à cette occasion pourraient avoir sur les naissances futures.

Si le défunt a des petits-enfants (*abuzukuru*), c'est à l'un d'eux, celui désigné par le devin, que revient le travail de l'enterrer. Nous dirons plus loin en quoi consiste ce travail.

S'il n'a pas laissé de petits-enfants, c'est un de ses propres fils qui remplit cette fonction.

Dans le convoi funèbre, si le mort a laissé une progéniture mâle, l'enfant en question précède la dépouille en portant dans la main droite une torche allumée (*Ifumba*), symbole de sa postérité. S'il meurt au contraire sans laisser d'enfant mâle, son cadavre est précédé d'un charbon de bois éteint (*ikara*), signe du foyer éteint ; d'où l'expression : « *Yahambanye ikara* : Il a été enterré avec un charbon de bois éteint », et cette autre plus expressive : « *Yapfuye bucike* : Il est mort déraciné ».

Quand le mort est enseveli chez lui point n'est besoin d'un *stick* ou d'un brancard pour le transporter à sa

dernière demeure ; c'est à bras d'hommes que l'on soulève la natte dans laquelle il est emballé. Mais il en va autrement lorsqu'il est enterré à une certaine distance de son habitation ou tout bonnement abandonné dans un lieu solitaire. Personnellement l'auteur a toujours vu qu'en pareille occurrence les Banya-Rwanda faisaient usage d'un brancard improvisé à la hâte, c'est-à-dire quelques *sticks* ficelés ensemble sur lesquels on fixe parfois une vieille porte (*urugi*) de la hutte (¹) ou, quand il s'agit de la dépouille d'un personnage, un hamac usagé (*In-gobys*) (*Planche 2*).

Mais à ce sujet l'abbé KAGAME [7, p. 307] fait quelques remarques intéressantes. Il écrit :

1º Le cadavre, enveloppé selon la coutume dans une natte, était jadis attaché à un seul bois porté par deux hommes. A ce bois on donnait le nom de *umuhezayo* (Plur. *imihezayo*), terme que l'on pourrait traduire écrit-il, « instrument du départ supérieur ». Le verbe *guheza* signifie en effet : empêcher le retour et *yo* adverbe de lieu, en cet endroit (²).

2º Que les deux porteurs en question devaient porter ce *stick* sur la tête et non sur les épaules, comme le font les quatre porteurs d'un hamac dans lequel ils transportent un vivant, par exemple un chef.

Mais serait-ce par hasard à la suite de l'arrivée dans le pays des Européens que ce *stick* unique a fait place à un brancard porté par quatre hommes ? Le R. P. DUFAYS fait mention, lui aussi, de l'usage d'un seul bois, il est possible que cette façon de faire était plus ou moins

(¹) Quand les Banya-Rwanda Bahutu quittent leurs huttes pour aller travailler par exemple dans leurs champs parfois assez éloignés de leurs habitations, ils ferment habituellement l'entrée de leur case au moyen d'un panneau tressé en tiges flexibles, et ils font souvent de même la nuit.

(²) Le verbe *guhera* signifie : être fini, disparaître, être perdu, introuvable. *Guheza* = faire disparaître.

régionale et plus particulièrement employée par les Batutsi. En tout cas, il ne devait pas être facile d'attacher à un seul *stick* ce paquet informe qu'était un cadavre replié sur lui-même.

D'autre part, nous dit l'abbé KAGAME, ce *stick* devait être porté sur la tête et non sur les épaules. Cela étonne un peu l'auteur, car j'ai toujours remarqué que les deux bois du brancard dont on fait usage partout de nos jours étaient portés plutôt sur les épaules que sur le crâne, mais il est vrai qu'il a surtout vécu au Rukiga où l'on attache moins d'importance à l'observance de toutes ces pratiques <sup>(1)</sup>.

Le cadavre est toujours solidement attaché sur le brancard, sans quoi il pourrait tomber en cours de route car les sentiers sont parfois abrupts et glissants.

La dépouille d'un petit enfant qui ne nécessite pas de brancard est tout simplement portée dans les bras de son père ou d'un parent, toujours cependant enveloppée dans une natte.

Il paraît que pour sortir de son habitation le cadavre d'un homme marié, qu'il ait ou non des enfants, on le fait passer, dans certaines régions, par l'entrée (*ilembo*) de la cour qui se trouve devant sa hutte (*Planche 1*); mais, s'il est mort dans une demeure étrangère, on le faisait passer par dessus la palissade ou par une sortie secondaire <sup>(2)</sup>. Pour un enfant mineur on ne ferait jamais autrement. Cependant cette manière de faire ne pouvait être vraie que là où le mort n'était pas enterré chez lui à la maison. Il s'agit sans doute de pratiques d'origine hamite.

<sup>(1)</sup> Bien souvent l'auteur a rencontré également les chefs, etc., portés en hamac, or il a toujours vu que, lorsque les porteurs étaient fatigués de porter sur les épaules les deux *sticks* du hamac, ils les plaçaient sur la tête et vice-versa.

<sup>(2)</sup> Chez quelques très rares Batutsi les habitations ont une porte de sortie secondaire.

PLANCHE 2. — Rites funéraires.

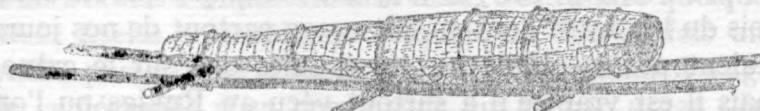


FIG. 3. — Actuellement le mort, enveloppé allongé dans une natte, est transporté sur un brancard. Jadis, enveloppé également dans une natte, mais replié sur lui-même, il était attaché, du moins dans certaines régions, à un seul stick.



FIG. 4. — Le cadavre d'un personnage de marque est parfois transporté dans un hamac et cet hamac est abandonné près de la tombe tout comme les brancards de fortune.

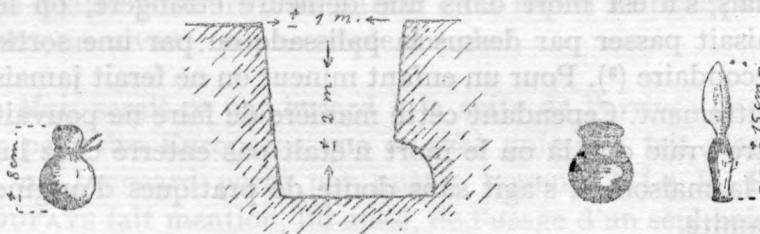


FIG. 5. — *Ubunure* ou courgette dans laquelle les femmes cachent charmes et amulettes.

FIG. 6. — *Ishwende* ou petit pot en terre cuite dans lequel les femmes gardent le beurre pour s'indre le corps.

FIG. 7. — *Urugembe* ou *Urwogoshyo*, petit couteau dont on se sert pour la coupe des cheveux.

FIG. 8. — La fosse et son *loculus* dans lequel est déposé le mort enroulé dans une natte ; ce *loculus* n'est pas pratiqué partout.

#### 4. *La fosse.*

La fosse (*imva*) ne dépasse généralement pas les deux mètres de profondeur et va en se rétrécissant plus ou moins. A sa surface, elle mesure environ deux mètres sur un. (*Planche 2*). Dans plus d'une région au Rwanda, comme au Bushiru par exemple, on creuse souvent au fond du trou sur l'un des côtés une sorte de *loculus* dans lequel le cadavre est glissé, mais quoi qu'il en soit on le dépose toujours sur un lit d'herbes. Quand le défunt est un père ou une mère de famille, on le couche sur son côté droit de façon à emprisonner son bras droit. Les autres sur le côté gauche. Cette pratique cependant ne serait pas en usage dans tout le pays.

Pourquoi ce tapis d'herbes ? Sans doute par respect pour le mort.

Pourquoi ce *loculus* ? Sans doute pour qu'il ne soit pas écrasé par la masse de terre ; ce qui est également une marque de respect.

Pourquoi emprisonner ainsi son bras droit ? Afin qu'il ne puisse s'en servir pour frapper ses descendants et son épouse ; c'est en effet la main droite que l'on emploie habituellement pour manier la lance, l'arc et la serpette. Avec la main gauche il ne pourra frapper que très maladroitement <sup>(1)</sup>.

On n'enterre jamais non plus avec le fer dans la plaie un homme qui a été tué d'un coup de lance ou par une flèche, car son *muzimu* « armé » serait terrible.

C'est au fils désigné pour lui succéder comme chef de famille, ou le cas échéant au fils aîné, qu'incombe le devoir de recevoir et de déposer au fond de la fosse le corps de son père. La dépouille mortelle d'une mère y sera déposée par le plus jeune de ses garçons. S'ils sont

<sup>(1)</sup> En principe il est interdit à une femme de faire usage de la lance, de l'arc et de la serpette de son mari ; tout au plus pourra-t-elle en cas de danger les lui passer ; seule une veuve peut se servir de la serpette. Mais les *bazimu*, même féminins, sont évidemment capables de tout.

encore trop petits, ils devront néanmoins descendre dans la fosse et faire mine de prendre le cadavre. Une fois en place, on délie les liens qui, comme nous l'avons dit, lui conservaient dans la natte la position accroupie.

Que dépose-t-on au fond de la fosse (*imva*) et sur la tombe (*igituro*) une fois comblée ? (*igituro*: substantif tiré du verbe *gutura* qui signifie demeurer, habiter ; *igituro* se traduit donc demeure, habitation du mort).

1<sup>o</sup> Quand il s'agit d'un homme qui a laissé des enfants on dépose :

1) dans la fosse, un éclat de bois du pilier qui, dans sa hutte, lui servait de dossier lorsqu'il était assis près du foyer (Ce pilier a nom d'*inkingi y'urugarambiro* — *Planche 1, n° 8*), ainsi qu'un éclat de bois de son arc ou l'une de ses extrémités (*uruhembe rw'umuheto*).

2) sur la tombe, l'*agasongero* de sa hutte ou un bout de celui-ci. L'*agasongero* est un bâton de 75 cm environ qu'on enfonce dans l'herbe qui recouvre le sommet de la hutte (*Planche 1, fig. 1*).

2<sup>o</sup> Quand il s'agit d'une mère, on dépose au fond de la fosse un peu d'herbe de son lit, ainsi que le panier, *agaseke*, qui contenait son petit pot de beurre ; toutes les femmes en effet possèdent un petit pot de terre cuite (*ishwende*) qui contient un peu de beurre avec lequel elles s'enduisent le corps, surtout les jambes et les pieds. (*Planche 2, fig. 6*). Cette manière de faire empêche la peau de se fendiller et les chiques (*pulex penetrans* : *imbaragasa*) d'y pénétrer.

Sa ceinture (*umweko*) est donnée à l'une de ses belles-filles, celle qu'elle préférait. Cette ceinture, avec laquelle les femmes retiennent autour des reins l'*inkanda* (peau de vache) dont elles sont vêtues, comprend deux parties :

la ceinture proprement dite, composée d'une corde de fibres de bananier ou de *muvumu* (*ficus*) et d'une petite courge (*ubunure* — *Planche 2, fig. 5*), dans laquelle elles cachent des amulettes (*impigi*) et des charmes (*inzaratsi*) pour se concilier les préférences d'un mari polygame. Cette ceinture est digne de tout respect ; lorsqu'une femme veut divorcer, son mari ou ses enfants tâchent de s'en emparer, afin de l'étendre au travers de l'entrée de la cour qui se trouve devant la hutte ; la fugitive est ainsi moralement obligée de ne point quitter le logis.

La jeune fille reçoit, comme compagnon de son exil, une vieille spatule (louche à pâte) *umwoko* (*Pl. 5, fig. 11*).

Avant de refermer la tombe, l'enfant à qui revient le travail d'enterrer le défunt y fait tomber un peu de terre au moyen d'un tesson de cruche et d'une branche en forme de fourche<sup>(1)</sup> à laquelle, pour la circonstance, on donne le nom d'*isuka* (houe). Si l'enfant est petit, on le guide par la main.

On a soin de bien mettre de côté ce tesson de cruche ; il servira en effet à la coupe des cheveux ; quant à la branche, on l'abandonne sur la tombe ainsi que le brançard improvisé après l'avoir démantibulé, afin que personne ne s'en serve plus.

Lorsque l'enfant a achevé cette pratique, on dira qu'il a enterré son père, *yaramuhambye*, ou encore qu'il a trait pour lui, *yaramukamiye* (*gukamira* : traire pour quelqu'un). Comme récompense du travail accompli, il reçoit un mouton ou parfois une houe, *kugira ngo bimukure muliyo shyamba* : afin que cela l'éloigne de cet endroit inculte et sauvage (*ishyamba* : forêt), disent nos Bakiga (montagnards).

La fosse une fois comblée, on fait toucher à la tombe

<sup>(1)</sup> Branche d'*umulembe* qui est un arbuste, espèce de *mutobotobo* sans épines qu'il ne faut pas confondre avec la plante qui porte le même nom.

un petit panier et une demi-calebasse évidée (*uruho*) sans quoi on pourrait attraper la gale.

Ensuite, un parent du défunt, un frère par exemple, frappe plusieurs fois la tombe avec une grosse branche de *muko* (*Erythrina*) qu'il est allé couper lui-même. (Nous reparlerons de l'usage qu'on en fait).

Enfin, avant de quitter les lieux, on apporte de l'eau dans un tesson de cruche et, au moyen de deux plantes, l'*umubuza* et l'*umuhoko*, on se lave les mains et les pieds ; le tesson est également abandonné sur la tombe. (Chez les Juifs aussi, celui qui touchait le cadavre contractait une souillure et devait se purifier) (¹).

Pendant que se déroule l'enterrement, l'élément féminin brûle l'herbe, non seulement celle du grabat sur lequel est mort le malade (²) mais aussi celle de son lit et celle sur laquelle ont dormi ceux qui étaient accourus à l'annonce de sa mort prochaine. Ce travail achevé, toutes se lavent les mains.

Aussi longtemps que le mort n'est pas enterré, il est défendu de manger et de boire ; il n'est même pas permis aux mères de donner le sein à leur bébé. Afin que personne ne succombe à la tentation, on a soin de sortir de la hutte tout ce qui s'y trouve en fait de nourriture et de boisson. Après l'enterrement, tout y sera rapporté.

La période de deuil (*ukwirabura*) s'ouvre donc par l'abstention de toute nourriture jusqu'à ce que l'*umuse* ait fini de raser les cheveux à tous les membres de la famille du défunt.

(¹) Dans plusieurs régions du Congo on dépose sur la tombe une fois comblée plusieurs objets auxquels le défunt tenait plus particulièrement ou qu'il employait fréquemment, comme une assiette, un bol, un bassin, etc. Les Banya-Rwanda ne font pas cela.

(²) Pour un malade on aménage habituellement une couche d'herbes recouverte d'une natte (un grabat) à côté du foyer qui se trouve au centre de la hutte, afin de l'y tenir au chaud, mais aussi parce qu'il y est plus facile de lui donner les soins appropriés à son état.

*5. Après l'enterrement.*

Le mort enterré, on fait aussitôt du feu dans la hutte du défunt et on y glisse la branche de *muko*, celle qui fut employée pour frapper la tombe. Comme cette bûche funèbre (*igiti*) doit brûler quatre jours, on a soin de ne l'enfoncer que petit-à-petit dans le feu (¹).

En signe de deuil, tous les membres de la famille se font raser les cheveux ; c'est au *umuse* qu'incombe cette besogne ; s'il n'est pas expert en cet art, il doit néanmoins commencer, quitte à ce qu'un autre continue. Comme le veut le cérémonial, il se sert du tesson de cruche avec lequel l'enfant a enterré le défunt. Après avoir fait mine de s'en servir, il prend le petit couteau (*Urugembe-Urwogoshyo*) qu'on emploie généralement à cet usage (*Planche 2, fig. 7*).

Une jeune fille demandée en mariage n'est pas soumise à cette pratique ; c'est pourquoi elle quitte l'habitation du défunt et s'en va chez des amis ou des voisins. A une fiancée, dont meurt le beau-père ou la belle-mère, on enlève un bracelet, qu'on envoie au *rugo* (habitation) du défunt ; ce bracelet lui sera renvoyé lorsque le deuil aura pris fin.

Pendant les quatre jours que brûle la branche de *muko*, on doit faire disparaître de la hutte tout ce qui s'y trouve en fait de beurre, sel et miel.

L'élément féminin s'en va cueillir dans les environs des herbes amères qu'on cuit dans une cruche en y ajoutant du sel et une motte de beurre. Le feu doit être alimenté par la bûche funèbre. Quand ce plat informe est à point, on le sert à la famille et chacun en mange à son gré ; c'est le *kulya imboga z'igicano* : manger les légumes du feu (funèbre). — Le miel est consommé d'une façon ou d'une autre.

(¹) Selon l'abbé KAGAME, on ne ferait brûler ce feu que jusqu'à l'aurore [7, p. 319].

Les récipients dans lesquels se trouvaient ce sel, ce beurre et ce miel seront purifiés par l'*umuse* au moyen d'eau lustrale lors du *kwera*, c'est-à-dire le grand jour de liesse qui termine le deuil, et cela sous peine de s'exposer à attraper la gale.

Quatre jours après l'enterrement a lieu le *gucanura*, ce qui signifie éteindre le feu allumé aussitôt après le décès, et le *guta* ou *kuloha igiti* qui consiste à aller jeter la bûche funèbre.

La veille du quatrième jour, un parent du défunt, celui qui était allé couper la branche de *muko*, s'en va ramasser dans les environs de l'herbe de marais (*urukan-gaga*) et une tige d'*umulembe*, plante à tige rougeâtre qui pousse près de l'eau dans le fond des vallées.

Le lendemain de très bonne heure, afin que personne ne le voie, le même individu, après avoir retiré du foyer ce qui reste de la branche de *muko* ainsi que toute la cendre qu'il dépose dans le tesson (*urujo*) d'une cruche, s'en va jeter tout cela à un endroit où le sentier qui mène à la hutte du défunt rencontre un autre sentier ; le tesson y est brisé, et par-dessus les morceaux il jette le *rukanga-ga* et l'*umulembe*. Il est accompagné des enfants du défunt ; cette pratique a pour raison d'être de dépister la mort, afin qu'elle ne vienne pas ravir un autre membre de la famille en passant par le même chemin.

Avant de rentrer à la maison, ils doivent tous aller se laver au moins les mains au ruisseau ou à la fontaine la plus proche.

D'après le R. P. DUFAYS [5, p. 183], la bûche est jetée dans un cours d'eau, après quoi tous y prennent un bain complet.

A partir de ce moment, ajoute-t-il, l'eau de la rivière en aval de l'endroit où a été jetée cette branche de *muko* devient un *muziro* (un interdit) pour la famille dont personne n'osera plus y boire.

### 6. *Le deuil.*

Le terme *ukwirabura* (deuil) signifie « être noir ». Au Rwanda, le noir est le symbole de la tristesse et du malheur. Lorsque les sorts se sont montrés défavorables, le devin dira qu'ils ont « noirci », qu'ils sont noirs, *zirabuye*. Le blanc, en revanche, est un symbole de joie, de bonheur et de bon augure ; « les sorts ont blanchi » dira le magicien à son client (*zeze*, du verbe *kwera* : être blanc, être favorable) ; lorsque les récoltes sont mûres, on dit également qu'elles ont blanchi, *imyaka yeze*.

Le jour de liesse qui termine le temps de deuil est appelé le *kwera*.

1. Pour les gens mariés, le deuil consiste essentiellement dans la continence (¹).

a) Les enfants mariés du défunt doivent s'abstenir de relations conjugales pendant toute la durée du deuil qui est, au Rukiga des environs de Byumba, de deux mois pour un père et d'un mois pour une mère (mois lunaire).

Au Ndorwa, chez les Abahororo, il ne serait que de huit jours pour l'un comme pour l'autre.

Dans d'autres régions, le deuil serait de deux mois pour la mère comme pour le père. Cependant à la suite du décès de l'une de ses femmes, le mari polygame ne prendrait le deuil pour elle que durant un mois, car ses autres épouses n'y sont pas tenues. Quant aux enfants d'un polygame ils ne sont tenus qu'au deuil de leur mère.

Les parents ne portent pas le deuil à l'occasion de la mort d'un enfant, qu'il soit grand ou petit ; cette mort cependant les frappe d'un *ishyano* (²) c'est-à-dire d'un opprobre, qu'on nomme *akanapfu*. Ils s'en débarrassent

(¹) Cette obligation n'existe pas pour les parâtres et pour les marâtres.

(²) *ishyano*, ce terme a plusieurs sens : opprobre, ignominie, malheur, souillure.

(*kumara ilyo shyano, akanapfu* : faire cesser cet opprobre) en faisant un simulacre de relation conjugale en dehors de la hutte, quelque part dans la brousse.

Du défunt, dont on apprend la mort, on dit qu'il s'en est retourné chez lui, *yaratashye*, ou qu'il a répondu à l'appel d'Imana, *yitabye*.

Les indigènes observent fidèlement ces prescriptions par crainte de mourir ou d'attraper la lèpre. On dit de ceux qui violeraient cette continence, qu'ils ont mangé leur parent tout chaud, *ngo baliye umubyeyi wabo mubisi*.

b) La veuve du défunt ne peut être remariée que lorsque le deuil a pris fin. Quant au veuf, s'il a plusieurs femmes, il ne peut avoir avec celles-ci aucune relation conjugale et doit passer ses nuits dans la hutte de sa femme défunte. S'il est monogame, il ne peut se remarier avant la fin du deuil.

Non seulement les époux pratiquent le jeûne des sens, mais aussi les animaux de la maison ; les mâles : taureaux, bœufs, boucs, voire même le coq, sont éloignés des femelles. Engendrer la vie dans la demeure du défunt, aussitôt après qu'il vient de perdre la sienne, ne serait-ce pas une impertinence et exciter sa colère ? Un enfant conçu en période de deuil est impitoyablement rayé du nombre des vivants dès sa naissance par le chef de famille ; il est désigné sous le nom d'enfant de malheur, *umwana wa mabi*. Dans certaines régions, la mère va l'enfanter dans la brousse et l'y abandonne.

La terre elle-même doit cesser de produire. Il est interdit aux membres de la famille de la cultiver et de l'ensemencer pendant toute la durée du deuil.

Tous les habitants de la colline où un décès s'est produit sont tenus à une journée de chômage. Dès que le moribond a trépassé, un des proches parents s'en va en hâte sur une hauteur voisine ou monte sur une butte

dans un champ des environs et annonce (*kubika*) à la population qu'un tel vient de mourir. Le lendemain, personne ne pourra toucher à une houe sous peine d'irriter le *muzimu* du trépassé et d'attirer sa colère sur toute la colline (¹).

2. Pour tous, y compris les enfants non-mariés, le deuil consiste en une foule de pratiques (*imigenzo*) qu'ils doivent observer sous peine de s'exposer à toutes sortes de malheurs (*amahano*: châtiments).

En voici quelques-unes :

*a)* tous doivent se faire raser la tête, exception faite pour la jeune fille fiancée ;

*b)* défense de danser, de chanter et par conséquent d'assister à une réjouissance publique ou une beuverie dans le voisinage ;

*c)* tout ce qui est brillant, comme les bracelets, colliers, fers de lance, pointes des flèches, etc, est enveloppé d'écorce de bananier ou d'un bout d'étoffe. C'est ce qu'on appelle *kwambara ibyirabura* (se revêtir de noir) ;

*d)* il n'est pas permis de toucher de l'*ingwa* (terre blanche) ; le jour du *kwera*, cette terre, délayée dans de l'eau (eau lustrale), sert à purifier les personnes et les choses ayant appartenu au défunt (²) ;

*e)* le siège du défunt (*intebe* — Pl. 5, fig. 10) et la grande cruche (*intango* — Pl. 10, fig. 50) sont retournés, tête en bas ;

(¹) Pour un chef, toute la province devait s'abstenir de tout travail de culture pendant deux mois. Pour le décès du roi, tout le pays pendant quatre mois. On comprend les conséquences désastreuses d'une semblable législation, quand le deuil tombe au moment des cultures ou de la moisson ; c'est la disette inévitable pour la famille en cause ou, ce qui est plus grave, pour tout un territoire ou tout le pays.

(²) Les purifiés en portent les marques spécialement sur le front. Cette terre blanche ou kaolin est symbole de joie.

- f) on doit manger un mélange d'herbes amères ;
- g) dans certaines régions, on doit se fixer autour de la tête une bande d'écorce de bananier dont les nœuds retombent sur la nuque.

### 7. *La fin du deuil.*

Le deuil se termine par un grand jour de liesse, connu sous le nom de *kwera*, terme qui signifie « être blanc, se blanchir ». Il consiste principalement :

- a) pour les gens mariés, à faire un simulacre de l'acte conjugal, soit des époux entre eux, soit de celui ou de celle que le devin a désigné avec le veuf ou la veuve du défunt ;
- b) pour tous, y compris les enfants, dans l'aspersion d'eau lustrale (eau de kaolin) ;
- c) pour tous, sauf les femmes, dans la taille des cheveux en huppes<sup>(1)</sup> selon la mode de la région.

*Abeza umuse* a le sens de : c'est à l'*umuse* de présider la cérémonie du *kwera*, à laquelle tous les proches parents sont invités. On prépare à cette occasion de nombreuses cruches de bière, une grande quantité de nourriture, petits pois, haricots et du pain de sorgho, qu'on mangera avec la bête, taurillon ou chèvre, immolé en l'honneur du *muzimu* du défunt.

Quelques jours avant cette festivité, l'*umuse* égrène chez lui une tige de sorgho (*ishaka*) dont il met les grains à tremper dans un petit récipient en bois de *muko* qui contient de l'eau ; d'où l'expression *kwinika umuko* (*kwinika* : mettre des grains à l'eau) ; il est défendu

<sup>(1)</sup> Il faut se rappeler que lors du décès on avait rasé toutes les têtes et que durant toute la durée du deuil il avait été interdit de s'arranger les cheveux, c'est-à-dire de les tailler selon la mode du pays. Quant aux femmes, comme il ne leur est pas permis de porter des huppes, on se contente de leur raser de nouveau la tête.

d'y ajouter, comme on le fait ordinairement pour en hâter la germination, un peu de cendre de bois. Lorsque ces grains commencent à germer, il les étend au soleil (*kwanika*) et les surveille de près afin d'empêcher les mouches de venir s'y poser.

Le jour même du *kwera*, vers le soir, l'*umuse* se présente dans le *rugo* (habitation) du défunt où déjà tous les invités sont réunis. Il commence par y mou dre lui-même les grains dont nous avons parlé. Avec la farine, il fait une espèce de soupe (*agakoma*) à laquelle, pour la circonstance, on donne le nom d'*inzoga y'umuko* (bière d'*Erythrina*).

La cruche qu'il emploie à cet effet est surnommée *agapfubyi* (le petit orphelin).

Puis a lieu la taille des huppes, le *kwogoshy*. C'est à l'*umuse* que revient ce travail ; s'il n'est pas expert en cet art, il doit au moins commencer, quitte à passer ensuite le petit couteau à un compagnon plus habile. (*Pl. 2, fig. 7*).

Toute la nuit se passe alors à boire, à manger, à rire, à chanter et à danser. Le matin, de très bonne heure, tous les invités quittent la case principale où ils laissent le veuf ou la veuve en compagnie de celui (*l'umuse*) ou de celle que le devin a désigné, et se dispersent par couple (<sup>1</sup>) dans les habitations voisines, la bananeraie et les champs pour accomplir le simulacre de l'acte conjugal exigé par la coutume.

Un grand feu est alors allumé dans la cour devant la hutte du défunt. Ce feu est appelé *icaniro ly'impfubyi* (le feu des orphelins). On y jette quelques tiges d'un arbuste qui a le nom d'*ishoza*, ou d'une plante, *l'umweza*. Ces plantes sont censées opérer ce que leur nom signifie (*ishoza*, du verbe *kwoza* : laver, purifier et *umweza*, du verbe *kweza* : rendre blanc).

(<sup>1</sup>) Les adultes qui ne sont pas encore mariés et les veufs le font avec une femme désignée par le devin.

On fait ensuite du beurre dans la grande calebasse (*igisabo*) qu'on emploie toujours à cet usage (*Planche 5, fig. 16*). Le petit lait est versé dans un pot à lait, *inkongoro* (*Pl. 6, fig. 24*), en bois de *muko* et qui doit être neuf ; d'où le nom qu'on lui donne d'*amata y'umuko* (le lait de *muko*). L'herbe sur laquelle a été secoué l'*igisabo* (<sup>1</sup>) est jetée dans le feu des orphelins. Avec le beurre, on s'enduit bras et jambes.

Le pot à lait *inkongoro* ainsi que la cruche *agapfubyi* dont le col est orné d'une tige d'*umulembe* (plante) sont déposés près du feu ; la cruche est placée sur un coussinet (*ingata*) tressé avec de l'herbe de marais *urukangaga* et surnommée *indacika* (qui ne peut être rompue).

*L'umuse* commence par aspirer une petite gorgée de cette bière de *muko* à l'aide d'un chalumeau de jonc (*agaseke*), qu'il passe ensuite à l'aîné des enfants du défunt, ce dernier le passe à ses frères et sœurs en suivant l'ordre d'âge ; de même, avec le lait dont tous boivent également une gorgée. Cette cérémonie terminée, l'*umuse* proclame que ces enfants sont également les siens, qu'il les a engendrés puisqu'il leur a donné du lait.

Ce qui reste de ce lait et de cette bière est déversé dans le feu des orphelins. On creuse alors un trou dans lequel on jette toute la cendre de ce feu ; ce qui se dit : *kubyarira icaniro ly'impfubyi* (planter le feu des orphelins) (<sup>2</sup>).

Enfin a lieu la purification. Cette cérémonie est appelée : *gukubita ibyuhagiro* (frapper avec ce qui lave, ce qui purifie).

(<sup>1</sup>) Ce travail de faire le beurre revient habituellement aux femmes et aux jeunes filles. Assises par terre les jambes allongées, elle déposent la calebasse sur les genoux et la secouent d'avant en arrière. Quant au lait il est le symbole du bien-être et de la prospérité ; la vache en effet est considérée par les Batutsi surtout comme la richesse par excellence.

(<sup>2</sup>) *Kubyarira icaniro impfubyi*. Ce verbe *kubyara*, qui dans le langage courant signifie engendrer, et *kubyarira*, engendrer pour, a ici le sens de planter quelque chose afin de faire germer et fructifier pour les orphelins. Lorsqu'on sacrifice une tête de gros bétail pour un *muzimu*, on plante aussi les cornes de la bête immolée ; ce qui se dit : *Kubyarira amahembe* ; nous en parlerons plus loin.

Tenant dans chaque main un faisceau de branches et de plantes à propriétés magiques (<sup>1</sup>), l'*umuse* asperge d'eau lustrale (terre blanche délayée dans de l'eau et à laquelle on ajoute de la sève d'*umweza*) les membres de la famille du défunt, le petit et le gros bétail, les greniers à vivres, la hutte et tout ce qui s'y trouve, tout particulièrement les objets ayant appartenu au défunt et les récipients qui renfermaient le beurre, le sel et le miel dont nous avons parlé.

Si le mort dont on déplore la perte était une mère de famille, on se contente de purifier ses objets personnels.

L'*umuse* reçoit alors en cadeau, une houe ou une chèvre, parfois même chez les riches, un taurillon ; on lui remet également la demi-calebasse évidée (*uruho*) qui contenait l'eau lustrale et le petit pot à lait (*l'inkon-goro y'umuko*).

Environ huit jours après, parfois même le lendemain, l'*umuse* revient pour présider à une nouvelle cérémonie qui consiste à semer les semences de sorgho, d'éleusine et de courge laissées par le défunt à ses enfants (<sup>2</sup>). Il opère de bon matin afin de n'être vu de personne. Il s'agit d'une simple formalité, car il les sème toutes ensemble et même par temps sec. Plus tard, lorsqu'un peu d'herbe aura poussé à cet endroit, on ira l'arracher en disant très sérieusement qu'on a été faire la récolte des semences en question.

#### 8. Appendix : Le foudroyé.

Si les habitants du Rwanda se montrent toujours très pressés de se débarrasser de la dépouille de leurs morts, il n'en est cependant pas de même du cadavre des foudroyés, qu'ils doivent veiller jusqu'au moment

(<sup>1</sup>) Ce faisceau est composé de 2 branches et plantes des diverses variétés utilisées. Nous en donnons la composition à la p. 189.

(<sup>2</sup>) Lors du décès on avait déposé un moment ces semences dans la main du défunt, page 52, 5<sup>o</sup>.

où le *mugangahuzi*, magicien spécialiste en la matière, est venu purifier au moyen d'eau lustrale, non seulement la hutte du foudroyé, mais aussi tous ceux qui l'habitent et tous les objets qu'elle renferme. Il fait également boire aux assistants, une tisane de sa composition, dont une partie est versée sur le cadavre et, avant de quitter les lieux, il fixe dans le sol des branches et des plantes à propriétés magiques pour assainir l'endroit et le préserver de nouveaux effets de la foudre. Ces pratiques, qui ne se font que le lendemain de l'accident, doivent aussi se pratiquer à l'heure même où la foudre est tombée.

D'autre part, un foudroyé n'était jamais enterré. Sa dépouille mortelle devait être disposée sur un endroit élevé, un sommet de montagne, face à face avec le « roi du ciel », la foudre, qui avait daigné honorer cet homme en l'appelant à lui.

Pour les indigènes, ce roi du ciel n'est cependant qu'une créature d'*Imana*, l'Etre Suprême, car, quand gronde l'orage, ils se gênent peu pour le lui faire remarquer : *Ul'inkuba, ntul'Imana* (après tout, tu n'es que le tonnerre tu n'es pas *Imana*).

Quelqu'un a-t-il été frappé par la foudre, il n'est pas permis de se lamenter. Il faut au contraire manifester son allégresse en dansant et en poussant des cris de joie. Le foudroyé n'est-il pas l'élu du roi du ciel, son page (*intore*) s'il est un homme, et son épouse si c'est une femme ou une fille ? Cette croyance est tellement ancrée dans la tête des Banya-Rwanda que, s'il arrivait qu'une jeune fille survécût à cet accident, son père ne pourrait plus la marier à son gré, puisqu'elle ne lui appartiendrait plus, et le cérémonial des noces serait celui des veuves.

## II. DE LA NATURE DES *bazimu*. —

RAPPORTS ENTRE IMANA, LES VIVANTS ET LES *bazimu*.

### 1. *De la nature du muzimu.*

Les Banya-Rwanda ne manquent pas d'esprit d'observation, ni de bons sens. Ils ont su voir que dans le corps humain (<sup>1</sup>) il y a quelque chose de plus que simplement la vie et la santé (<sup>2</sup>) ; quelque chose qu'ils ne savent pas définir et qui fait que chaque homme a son propre caractère, son tempérament, son comportement individuel, personnel, qui le distingue de ses semblables. Ce quelque chose ils l'ont appelé *igicucu*.

Des expressions populaires expriment l'idée qu'ils se font de cet *igicucu* :

« *Ni jye ku gitii cyanjye* : C'est moi (et non pas un autre) sur mon piédestal (*igiti* signifie couramment arbre) ».

« *Nta winjira mu mutima w'undi* : Personne ne peut pénétrer dans le cœur d'un autre », en d'autres mots : « Le fond de l'homme est impénétrable et tout-à-fait personnel ».

(<sup>1</sup>) Le corps se dit *umubili*. Le cadavre, *umurambo*, ou *intumbi* quand, par suite de son état de décomposition avancée, il est déjà quelque peu gonflé.

(<sup>2</sup>) La vie se dit : *Ubugingo*

*Ubuzima* signifie plus spécialement la santé, la bonne santé.

*Amagara* (sing. *igara*), dont le premier sens est la force, désigne la vigueur physique

Etre en vie se dit : *kubaho* = être là, exister, demeurer ; d'où *kuba muzima* = être en bonne santé

Demande-t-on à quelqu'un si un tel est encore vivant, il répond :

— qu'il est mort = *Yarapfuye* (du verbe *gupfa*)

*Yaraciye* (du verbe *guca* = être passé)

— ou bien : « *Aliho* = Il est là, il est en vie » (du verbe *kubaho*)

« *Araho* = Il va bien » (autre forme du verbe *kubaho*)

« *Ni muzima* = Il est en bonne santé, bien portant »

« *Ali ho kandi ni muzima* = Il est en vie et il se porte bien ».

Et encore : « *Akami k'umuntu n'umutima we* : Le petit roi d'un homme, c'est son cœur ». C'est ce moi, ce cœur, ce petit roi d'un homme qu'ils appellent *igicucu* et qui, lors du décès d'un individu, s'évade de son corps et devient *muzimu* <sup>(1)</sup>.

Dans le langage courant le mot *igicucu* sert à désigner l'ombre que projette un corps quelconque, une pierre, un arbre, aussi bien que le corps humain.

Cette ombre physique inconsistante qui, tout en étant visible, reste insaisissable, symbolise pour eux ce « moi » mystérieux et indéfinissable de la personne humaine, cet *igicucu* qui survit à l'homme terrestre et devient son *muzimu*.

Dans le même ordre d'idée, c'est sans doute pour la même raison qu'ils qualifient d'*igicucu* l'enfant dont l'intelligence peu éveillée n'arrive pas à saisir ce que l'on s'efforce en vain de lui faire comprendre : « *N'umwana w'igicucu*.

Les Banya-Rwanda n'ont pas manqué de remarquer que chaque bête aussi possède son caractère, son tempérament propre qui la distingue de ses semblables. Ainsi, parmi leurs vaches, certaines se laissent traire facilement ; d'autres au contraire se montrent plus ou moins rétives et il en est donc qu'il faut se méfier car elles sont méchantes. Ils en ont logiquement conclu que les animaux possèdent une sorte d'*igicucu* analogue à celui des humains.

<sup>(1)</sup> Le terme *umuzimu* dérive soit du verbe *kuzima*, soit de l'adjectif *nzima*.

S'il dérive du verbe *kuzima*, on pourrait le traduire : « Celui qui s'est éteint, Celui qui a disparu », puisque *kuzima* signifie : s'éteindre, disparaître et *kuzimira* : être éteint, disparu. Ainsi on dit : Le feu s'est éteint = *umuliro warazimiye* et encore : Un tel a disparu = *kanaka yarazimiye*.

Mais ce sens ne semble pas conforme à l'idée que les Banya-Rwanda se font des *bazimu*.

S'il dérive de l'adjectif *nzima*, il aurait le sens de : Celui qui est bien vivant, car *nzima* se dit d'un être qui est en bonne santé, bien portant, sain et sauf (voir plus haut la note 2) et c'est, je crois, le sens qu'il faut donner à *muzimu*.

Le mot *ubuzima* qui signifie la santé, la bonne santé, peut également se traduire feu éteint, mais sans feu. L'expression *kurara ubusa* signifie passer la nuit sans feu.

« Mais, disent-ils, grande est la différence entre l'un et l'autre. Quand nous tuons un bovin, nous le mangeons et tout est fini pour lui ; il n'en reste rien, sinon ses os que nous jetons et sa peau dont nous habillons nos femmes. Il en est tout autrement de l'homme ; quand il meurt, son ombre (*igicucu*) sort de lui et disparaît (*kirabura*, du verbe *kubura* : manquer, disparaître, s'évanouir) comme celle de l'animal, mais, tandis que celle-ci cesse de vivre et d'exister, celle de l'homme ne peut pas mourir ; elle devient *muzimu* ». Et si vous demandez comment l'*igicucu* de l'homme peut survivre quand s'éteint toute sa vie corporelle, le Munya-Rwanda répond qu'il y a dans l'homme outre la vie du corps, celle de l'intelligence (*Afite ubgenge* : il a une intelligence). Il n'est pas comme les bêtes qui vivent mais qui sont incapables de poser comme lui des actes intelligents<sup>(1)</sup>, seul l'homme se construit une habitation, cultive, pense ; parle et raisonne avec ses semblables.

Cette intelligence, les indigènes la situent dans la tête ; ils disent de l'enfant peu intelligent qu'il a une tête dure (*afite umutwe ukomeye*) et de l'homme dont les actions dénotent un manque d'intelligence que c'est un homme sans tête (*Umuntu utagira umutwe*) ou, ce qui revient au même, qu'il n'a pas d'intelligence (*N'u-muntu utaz'ubgenge*). Un homme particulièrement habile et intelligent est un *umuhanga*. Des termes possédant la même racine nous permettent de saisir tout ce que celui de *umuhanga* renferme de sens. Ainsi, *igihanga*

<sup>(1)</sup> La langue Munya-Rwanda ne manque pas de termes pour signifier les diverses manifestations de l'intelligence (*ubgenge*)

Connaître = *kumenya*, d'où *ubumenyi* = la connaissance

Penser = *gutekereza*, d'où *igitekerezo* = la pensée

Parler = *kuwuga-kugamba*, d'où *ijambo* (plur. *amagambo*) = la parole

Causer = *gutolera-kuganira*, d'où *ikiganiro* = la conversation

Se rappeler = *kwibuka*, d'où *urwibutso* = le souvenir

Réfléchir = *Kuzirikana*

Inventer = *guhimba*, etc.

signifie le crâne ; le verbe *guhangwa* : faire apparaître, organiser, fabriquer, créer une chose qui n'existant pas, comme une armée, une fontaine, etc ; actions qui relèvent éminemment de l'intelligence, d'où le nom de Ruhanga pour désigner le Créateur de toutes choses, Imana.

Outre l'intelligence l'homme a une volonté libre, indépendante, personnelle qu'ils appellent *ubgende* ; d'où l'expression : « *Yabigize ku bgende* : Il a fait cela volontairement », expression qui correspond à cette autre : « *Yabigize nkana* : Il l'a fait exprès ».

Cette volonté, comme les autres puissances affectives et les passions (*imicyo-ingeso*) bonnes ou mauvaises, a son siège dans le cœur (*umutima*). D'un homme bon, serviable, vertueux, de bonne volonté, ils disent qu'il a un bon cœur (*N'umuntu ugira umutima mwiza*) ; s'il est doux, compatissant, etc., c'est qu'il a un cœur doux, tendre (*Umutima woroshya*, du verbe *kworoha* : être doux, humble) ou qu'il a de belles qualités (*N'umuntu w'imicyo myiza* ou *w'ingeso nziza*<sup>(1)</sup>). Si au contraire il se montre dur, intractable, vicieux, ils diront qu'il a un mauvais cœur (*umutima mubio*, qu'il est sans cœur comme la bête sauvage (*Ameze nk'igisimba kitagira umutima*), qu'il possède des habitudes mauvaises, des vices (*Imicyo mibi, ingeso mbi*). Comme le dit très justement un dicton : « *Umutima w'umuntu n'iyo ndagu* : On juge un homme par son cœur »<sup>(2)</sup>.

Il est à propos de noter ici que les Banya-Rwanda croient que ce « moi », dont ils localisent l'intelligence dans la tête et la volonté dans le cœur, est pourtant

(1) Le terme *imicyo* est employé de préférence pour désigner les vertus, les bonnes qualités, tandis que celui d'*ingeso* pour désigner les vices.

(2) Ces deux puissances maîtresses, intelligence et volonté, qui constituent le fond de ce « moi » (*Igicucu*) propre à chaque homme se retrouvent donc dans son *muzimu* après sa mort. Les pratiques du culte qu'on rend aux *bazimu* ne laisse aucun doute à ce sujet. Par la bouche du devin, les *bazimu* demandent et même exigent telle ou telle offrande.

présent d'une certaine manière dans toutes les parties du corps. Cela explique certaines pratiques comme l'emploi des ongles, des cheveux, etc, dans les envoûtements magiques ou encore l'échange de quelques gouttes de sang pour créer un lien de fraternité indissoluble (¹). Et ne voit-on pas des indigènes, trop pauvres pour se procurer la chèvre qu'un ancêtre leur réclame en sacrifice, acheter à bon compte son ombre ; ce qui se dit : « *kugura igicucu* » ; pour ce faire ils s'entendent avec un voisin qui a l'intention d'en manger une ; ils la lui empruntent et l'égorgent devant l'édicule du *muzimu* irrité ; le sang coule chargé de l'ombre de la bête ; après quoi, ils rapportent au propriétaire la dépouille vidée de son ombre (*igicucu*) !

On peut également se demander si les Banya-Rwanda ne croient pas que l'*igicucu* est contenu dans le souffle de la respiration, car pour eux, comme pour bien d'autres peuples, le dernier soupir est censé l'emporter (²). A ce moment, il en est qui prétendent voir quelque chose sortir de la bouche du défunt et s'échapper de la hutte. Cependant ils n'essayent jamais de capturer le dernier souffle d'un moribond, ni de l'arrêter (³).

Lorsque meurt un individu, nous disent les Banya-Rwanda, son *igicucu* sort de lui et disparaît (*kirabura*) pour devenir *muzimu*. Il subit donc une transformation.

(¹) Il s'agit du pacte de sang dont nous avons publié une étude détaillée dans les *Annales du Latran*, Rome, 1958.

(²) On dit en français expirer, c'est-à-dire rendre l'esprit, exhale le dernier soupir. Les Banya-Rwanda disent :

*guca* = trancher, couper, expulser, passer par ;

*kulekena* = être défait, disjoint parce que le corps est séparé de cet élément qui lui gardait la vie. Le verbe *kuleka* dont il provient signifie laisser ; on dit « *umuleke* » = « laisse-le tranquille » ;

*guhweria* = expirer, être mourant.

(³) Dans la région de Byumba, lorsqu'on doute que le malade a réellement expiré, on lui met sous le nez une plante qui exhale une très mauvaise odeur. Si le mourant ne manifeste aucune répulsion, c'est qu'il est bien mort et, sans plus attendre, on enveloppe son cadavre dans une natte et on l'emporte à sa dernière demeure.

Cette transformation cependant n'est pas substantielle. Les *bazimu* conservent tout ce qui caractérisait les individus vivants : leurs habitudes bonnes et mauvaises, leur manies, leurs goûts, leurs passions, leurs jalousies, leurs rancunes, etc. Et c'est pourquoi on les apaise et on garde leurs bonnes grâces en employant les mêmes procédés qui servent à maintenir ou à renouveler des relations confiantes et amicales entre les vivants.

Dégagé du corps qu'il animait, l'*igicucu* n'est plus soumis à la matière <sup>(1)</sup>. Il acquiert de ce fait des propriétés nouvelles :

1) Il devient invisible et impondérable. Un *muzimu* passe à travers tout, les parois d'une hutte et des clôtures qui entourent les habitations ; il peut même pénétrer dans le corps d'un vivant et en prendre possession pour lui infliger toutes sortes de maladies mentales et nerveuses : langueurs, hypocondries, démence, etc <sup>(2)</sup>.

Il peut également se rendre instantanément d'un endroit dans un autre, fût-il très éloigné. Cependant, à cet être qui n'a plus de corps, on attribue des opérations matérielles : il boit, mange, se chauffe, pleure et rit bruyamment. Mais il s'agit là peut-être de manières de parler ; nous y reviendrons.

2) Le *muzimu* est incorruptible, impérissable et donc immortel. Pourtant, chose curieuse, le *muzimu* d'un enfant est censé grandir, devenir adulte et même aspirer au mariage. On n'entend cependant jamais dire que les *bazimu* se marient entre eux, ni qu'ils aient des enfants, mais, comme nous le verrons plus loin, nombreux sont ceux qui viennent réclamer une épouse chez les vivants.

<sup>(1)</sup> Ce moi peut sortir de son enveloppe corporelle et voyager pendant le sommeil, mais il ne s'en dégage définitivement qu'à la mort. Il serait donc à l'origine des rêves.

<sup>(2)</sup> Mais des magiciens spécialistes parviennent cependant à l'en déloger et mieux à l'enfermer en des lieux dont il ne pourra plus s'échapper ; nous traiterons de ces magiciens exorcistes au chapitre 9.

3) Ce n'est pas tout. On attribue aux *bazimu* des pouvoirs magiques, par exemple celui d'agir sur les hommes et les bêtes pour les rendre malfaisants ou bienveillants, de communiquer aux armes (lances, flèches, épées) une vertu extraordinaire, et inversément de rendre même inoffensives les plus redoutables, fusils, canons (¹).

4) Enfin, les *bazimu* ont la réputation de connaître tout ce que font les vivants, surtout ceux de leur parenté aux affaires desquels ils prêtent un intérêt tout particulier et presque exclusif. On penserait volontiers qu'ils voient tout et savent tout, puisqu'ils sont capables de s'introduire partout, mais, pratiquement, que constate-t-on ? Qu'ils se laissent tromper et berner comme des êtres aveugles et ingénus.

## 2. *Rapports entre Imana, les vivants et les morts.*

C'est Imana, le Créateur, qui nous a donné l'être et la vie. Cette vie, qui est un grand bienfait, c'est encore lui qui l'entretient en nous prodiguant santé, force, etc. Mais ce pouvoir de nous accorder l'existence, il l'a communiqué aux hommes, c'est-à-dire à nos parents, nos aïeux et jusqu'au fondateur du clan dont l'origine est céleste ; d'où sans doute la raison fondamentale du culte qu'on leur rend. Ils ont droit à notre souvenir reconnaissant ; malheur à ceux qui négligent ce devoir de piété filiale. Les Banya-Rwanda reconnaissent cependant que l'homme ne peut propager la vie qu'en vertu de la toute-puissance divine ; c'est toujours lui, Imana, qui engendre : « *Habyara Imana* ». L'homme n'est qu'un instrument entre ses mains.

(¹) En 1894, lors de l'attaque lancée par les Batutsi contre l'explorateur Allemand, Comte VON GOETZEN, installé près de Kisenyi au nord du lac Kivu, les devins avaient laissé entendre aux assaillants que les coups de fusils ne pourraient rien contre eux ; on sait ce qui arriva : Une fuite éperdue laissant derrière elle quelques morts et des blessés !

Il est à remarquer que dans le culte dont les Banya-Rwanda entourent leurs ancêtres, ils accordent un rang de préséance à ceux d'entre eux qui ont joué un rôle plus important dans la vie de la famille et du clan, et cela est vrai même de leur vivant. Habituellement ils ne s'occupent pas beaucoup des *bazimu* des enfants, ni de tous ceux qui sont morts sans progéniture. La fécondité est une bénédiction d'Imana ; la stérilité un opprobre imputé aux *bazimu*. La mère est respectée ; elle a son mot à dire dans les affaires du ménage et ses avis sont écoutés ; un enfant ne supporte pas qu'on insulte sa maman, c'est la pire des insultes qu'on puisse lui adresser. Le mari impuissant est méprisé et ne reconnaît pas volontiers son infirmité ; meurt-il, son cadavre est précédé d'un charbon éteint, tandis que la dépouille de celui qui a laissé une descendance mâle est accompagnée à sa dernière demeure d'une torche allumée, symbole de la vie qui se perpétue dans ses enfants.

\* \* \*

Mais pourquoi le Munya-Rwanda ne rend-il aucun culte extérieur à son Créateur dont il a cependant le nom continuellement dans le cœur et sur les lèvres et pourquoi en rend-t-il un aux *bazimu* ?

Imana, dit-il, n'est que bonté pour les hommes ses enfants ; il ne leur veut que du bien ; il ne fait de mal à personne ; aussi n'est-il pas besoin de l'apaiser par des offrandes et des sacrifices. D'ailleurs, que lui offrir puisqu'il n'a besoin de rien, ni de personne ; il est riche de tout. Tout ce que l'homme possède, il le tient d'Imana et appartient à Imana. D'autre part, pourquoi lui construirait-on des temples puisqu'il est partout<sup>(1)</sup>. Il en va tout autrement des *bazimu* réputés coupables de la plupart des maux qui affligen l'humanité, soit qu'ils

(1) A ce sujet il serait bon de relire ce qui a été dit au livre premier.

agissent directement par eux-mêmes, soit qu'ils fassent appel aux Imandwa de Lyangombe (<sup>1</sup>), ou qu'ils se servent des créatures, hommes, bêtes et objets divers, car ils peuvent les influencer et même les posséder. Ce sont eux qui empêchent les humains de jouir des bienfaits qu'Imana répand en abondance dans le monde. Il importe donc de ne pas perdre leur bienveillance et il faut à tout prix les apaiser s'ils se montrent irrités, car ils sont vraiment capables de tout ; par la maladie, ils affaiblissent nos forces et ruinent nos santés ; leur sont également attribués, l'impuissance des hommes, la stérilité des femmes et leurs accidents de couche. L'indigène ne conçoit même pas que la mort accidentelle puisse avoir des causes naturelles.

Aussi le culte des Banya-Rwanda envers les *bazimu* est-il inspiré avant tout par la crainte. N'est-il pas significatif que les objets personnels des défunt ne sont jamais conservés comme souvenir d'êtres aimés et ne sont entourés d'aucune vénération ; on ne les garde que s'ils peuvent être encore d'une certaine utilité pratique pour les vivants.

Quant aux *bapfumu*, artisans de la magie bénéfique, ils sont tenus, les devins surtout, pour les ministres d'Imana [14]. C'est lui en effet qui leur a confié le soin de défendre les hommes, ses créatures de prédilection, contre tous ceux qui tenteraient d'une manière ou d'une autre de porter atteinte à leur bonheur terrestre. C'est pourquoi nous voyons les Banya-Rwanda recourir sans cesse à leurs bons offices pour détecter la cause de leurs malheurs et y porter remède, ou mieux les prévenir lorsqu'un danger semble les menacer. Ils ne croient donc rien dérober à Imana, mais au contraire lui rendre un hommage implicite en consultant les devins et les autres

(<sup>1</sup>) Voir le chapitre V qui traite du culte de Lyangombe, roi des Imandwa qui sont des *bazimu* de dignité et de qualité supérieures.

*bapfumu* (1), en honorant les *bazimu*, surtout le grand Lyangombe et ses Imandwa et en obéissant au roi qui est à leurs yeux le représentant le plus authentique de la divinité.

On pourrait se demander pourquoi Imana n'empêche pas les *bazimu* de nuire ; ce qui constituerait en réalité pour le Munya-Rwanda le problème du mal dans le monde. Il semble ne s'en être jamais posé la question et, quand on l'interroge à ce sujet, il ne sait trop que répondre. Toutefois on en a parlé dans la première partie (Imana, p. 34).

L'indigène du Rwanda, estimant que la vie présente est le bien suprême, ne s'imagine même pas qu'Imana puisse s'intéresser réellement au sort des *bazimu*. Sans doute il est bien leur Dieu : « *Imana n'umwami w'imizimu* : Imana est le roi de tout ce qui est ombre, c. à. d. du monde des esprits (2), mais pratiquement il ne s'occupe pas d'eux et il n'intervient pas non plus dans leurs relations avec les vivants. Les uns et les autres doivent donc « se débrouiller » comme ils peuvent en employant les moyens qu'il a mis à leur disposition.

Quant au « ciel » de Lyangombe, aucune place n'y est faite à Imana ; la notion d'une vision de Dieu n'a jamais hanté le cerveau des indigènes du Rwanda ; jamais ils se sont arrêtés à l'idée qu'Imana pourrait être pour eux dans l'autre vie une source de bonheur. C'est assez surprenant quand on sait que, jusqu'à son dernier soupir, le Munya-Rwanda ne cesse de parler d'Imana et de son omniprésence (3).

(1) Il ne faut pas confondre les *bapfumu* artisans de la magie blanche avec les *balozzi* artisans de la magie noire qui sont craints et détestés.

(2) *Imizimu*. Par ce terme il faut entendre tout le monde invisible, c'est-à-dire les *bazimu* ordinaires, les *bazimu* de grande classe comme Lyangombe et sa clique d'*Imandwa*, Nyabingi dont il sera question au dernier chapitre et enfin tous les autres esprits dont les Banya-Rwanda ne savent pas trop comment définir la nature et dont parlerons au chapitre 10.

(3) Dans le Ciel musulman, Dieu serait également absent. Selon certains de leurs

Imana n'est cependant pas complètement étranger à ce Paradis, car c'est lui qui l'a ménagé pour Lyangombe, son privilégié, ses Imandwa et ses devôts. C'est de lui également que Lyangombe détient son pouvoir exceptionnel sur les vivants et sur les morts. Ce pouvoir cependant n'est pas illimité, car les Banya-Rwanda savent bien que seul Imana est tout-puissant ; lui seul peut vraiment tout. Aussi, quand ils ont employé mais en vain tous les moyens mis à leur disposition par Imana pour sauver, par exemple, un malade : recours aux *bapfumu*, aux guérisseurs, aux amulettes, aux *bazimu*, voire même à Lyangombe, ils finissent toujours par reconnaître qu'il n'y a plus qu'Imana qui puisse faire encore quelque chose. Un dicton ne dit-il pas : « *Ugowe agora Imana* : Celui qui est en droit de désespérer de tout et de tous, peut encore tout espérer d'Imana » ? Il arrive aussi que le devin, l'homme par excellence d'Imana, déclare à son client : « *Nararaguje uko mbizi, aliko uwo Imana yategetse gupfa arapffa ubu* : J'ai consulté les sorts comme j'en ai l'habitude, mais celui à qui Imana a ordonné de mourir meurt sur le champ, ce qui revient à dire que, ni lui, ni personne, pas même le puissant Lyangombe, ne peuvent rien contre la volonté de Dieu. Il n'y a qu'un seul Maître souverain, Imana. Il est au dessus de tout. Personne ne l'égale : « *Ntahwanya Imana* »<sup>(1)</sup>.

### III. PASSAGE DE LA VIE DANS L'AU-DELÀ — RÉINCARNATION — RÉSIDENCE DES *BAZIMU*.

#### 1. *Le passage de la vie dans l'au-delà.*

Selon la croyance de nombreux peuples, le défunt doit faire un voyage plus ou moins long et périlleux

théologiens, il n'y ferait que quelques rares et courtes visites. Aucune trace non plus de vision béatifique, car on ne peut voir Dieu ; il est voilé à sa créature. Les jouissances y sont uniquement matérialistes et voluptueuses : fraîcheur, ombre, eau limpide, nourriture et boissons délicieuses, repos et femmes.

<sup>(1)</sup> Voir : « Imana » — livre I.

avant d'atteindre le séjour des morts ; il peut donc avoir besoin de vivres, d'armes et même de serviteurs.

Dans plusieurs régions du Congo on laisse volontiers au mort quelques objets auxquels il semblait tenir plus particulièrement. C'est ce que l'auteur a pu constater lui-même dans le cimetière de Byumba où l'on avait enterré un soldat congolais ; on trouvait sur sa tombe des assiettes, des verres, des bouteilles, etc.

Chez les Banya-Rwanda il en va d'ordinaire tout autrement ; puisque le cadavre est dépouillé (*gucuza*) de tous ses vêtements et de tous ces ornements<sup>(1)</sup>, et on ne dépose pas non plus d'ustensiles dans la fosse ou sur la tombe. Du reste, dans les régions hamitisées de longue date les morts ne sont même pas enterrés ; on les abandonne en des lieux quelque peu écartés. Il y a cependant des exceptions. Ainsi l'auteur se souvient d'avoir présidé à Rambura dans la province du Bushiru aux obsèques d'une jeune fille chrétienne dont les parents, des païens, lui avaient laissé ses nombreux colliers de perles. A Rulindo, sur les confins du Bumbogo et du Buliza, on nous avait apporté à la Mission la dépouille d'un évolué Muhutu ; ses proches avaient cru opportun de le revêtir de son complet européen sans oublier les lunettes dont il aimait de se parer. Des faits de ce genre se reproduisent peut-être plus fréquemment qu'on ne le pense, mais ils sont difficilement contrôlables étant donné que les morts sont transportés à la Mission entièrement enveloppés dans une natte.

Quant aux provisions de route fournies au défunt, elles semblent ignorées des Banya-Rwanda.

Des auteurs ont écrit que le sort des *bazimu* est lié

(1) Au Bushiru, il m'est arrivé un jour d'entrer dans une habitation où une mère venait d'expirer. Sur un van (*intara*) étaient rassemblés sa ceinture, ses colliers, ses bracelets et aussi son *inkanda* ou peau de vache dont se revêtent les femmes ; bref, tout ce qui pouvait être encore d'une certaine utilité pour les survivants. Tous ces objets ne sont nullement conservés comme des souvenirs d'une personne aimée.

plus ou moins étroitement à la manière dont leur cadavre est traité, mais, au Rwanda, il en va plutôt du sort des survivants et plus particulièrement de celui des parents du défunt. En tout cas les obsèques sont toujours une affaire importante exigeant des pratiques <sup>(1)</sup> que l'on ne peut mettre sous peine de s'exposer à la vengeance du mort. Ainsi, pour n'en citer qu'une, il faut à tout prix imposer à son corps la position accroupie (*Gupfunya*: rapetisser le corps).

Aux yeux des Banya-Rwanda, c'est une honte que d'expirer allongé (*guhwera indambya*), car ce serait un signe que le défunt a été abandonné par les siens à ses derniers moments. Ils sont convaincus que son *muzimu* s'en montrerait très courroucé et viendrait certainement punir ceux qui auraient manqué de lui rendre cet ultime devoir. D'où la grande peur qu'ils ont de voir un des leurs mourir seul et au loin chez des étrangers ou même dans un hôpital.

Ce n'est pas le cadavre lui-même qu'ils redoutent ; lorsqu'ils le transportent pour l'enterrer ou l'abandonner dans un lieu écarté, ils rient et le plaisantent volontiers sur son poids, son odeur, etc. Et, s'ils ont hâte de s'en débarrasser, c'est parce qu'il leur est interdit de rien manger tant qu'il est dans la hutte et surtout parce qu'il pourrait éclater (*Gutulika* : crever) ; ce qui serait une abomination (*Ishyano litavugwa* : une calamité qui ne peut se dire tant elle est épouvantable) que le *muzimu* ne laisserait pas impunie. Ce qu'ils craignent donc, c'est le *muzimu* ; le cadavre, lui, n'est plus rien ; qu'il soit enterré ou jeté dans la brousse, dévoré par les fauves ou rongé par les vers, cela n'a aucune importance et n'intéresse ni les vivants, ni le mort <sup>(2)</sup>.

Le P. ARNOUX raconte ce trait qui concerne notre

<sup>(1)</sup> Ces pratiques nous les avons décrites dans le détail au chapitre I.

<sup>(2)</sup> Tout cela a été dit dans le chapitre I.

sujet. Ndagano (<sup>1</sup>), le roi de la pluie, de très grande renommée, mourait au printemps de 1923 (30 mars). Lui disparu, la pluie allait-elle manquer ? Pour prévenir cette catastrophe on ne trouva rien de mieux que de lui donner trois serviteurs pour l'accompagner dans l'autre monde. Un de ses intimes, Shirakera, autrefois son représentant chez Musinga, le roi, était tout désigné. On le saisit et d'un coup de poignard le fils du *pluviator* le tue. Mais les individus désignés pour transporter le cadavre de Ndagano à sa dernière demeure affectent de ne pas pouvoir soulever le hamac. Ndagano refuse de partir ! C'est donc qu'il désire d'autres compagnons. On les lui donne, un deuxième, puis un troisième. Alors seulement Ndagano, cessant toute résistance, se laisse emporter dans la forêt (<sup>2</sup>).

Le P. PAGÈS écrit de son côté [10, p. 516] que, lorsque le roi venait à mourir, on tuait séance tenante deux Batutsi de haute lignée pour l'accompagner et le servir dans le monde des *bazimu*. A l'occasion du décès de la mère du monarque, on immolait aussi deux princesses.

## 2. Réincarnation.

La survivance des *bazimu* est admise par tous les Banya-Rwanda indistinctement, mais leur réincarnation serait le privilège des seuls rois hamites.

(<sup>1</sup>) Ndagano était le plus en vogue des pluviateurs. Il habitait le Bukunzi, petite région située non loin de la Mission de Rulindo. Ses sujets au nombre d'environ 15.000 ou 16.000 lui donnaient le nom de roi (*umwami*). A part quelques intimes qui ne le quittaient pas, il ne se montrait à personne, surtout pas aux étrangers, dans le but sans doute de se donner plus de prestige. Il n'est pas un grand chef qui ne recourrait à ses bons offices, y compris le roi.

(<sup>2</sup>) Dans certaines régions les personnages de marque, comme les Bahinza ou chefs de clans Bahutu, étaient enterrés à l'instar des rois hamites dans des bois sacrés (*ibigabiro-imisezero*). Ceux de la région de Byumba étaient transportés à Kivuye, colline qui surplombe le Rugezi, immense marais qui s'étend à perte de vue entre des sommets qui dépassent les 2.000 m d'altitude (Voir carte). Quant aux faiseurs de pluies et autres magiciens de renom, ils étaient fréquemment enterrés dans leur propre hutte ou dans celle de l'un de leurs serviteurs (Voir Chapitre I, Rites funéraires).

Un roi venait-il à mourir, on transportait sa dépouille dans un des bois sacrés (<sup>1</sup>) réservés par la tradition aux sépultures royales. On y construisait une grande hutte précédée d'une cour dans laquelle son cadavre était enseveli après avoir été boucané par des spécialistes appelés *abanyamugogo*, littér. hommes de la bûche (<sup>2</sup>). Le corps était placé sur une claire sous laquelle ces personnages entretenaient un feu de jour et de nuit jusqu'au moment où, selon la crédulité populaire, un petit ver lui sortait de la main droite. On procédait alors à l'enterrement. On creusait au milieu de la case une fosse au fond de laquelle on aménageait un lit d'herbes sur lequel était déposé le monarque et on le recouvrait de peaux de lions, de léopards, d'antilopes et sous des nattes fines tressées en herbes lacustres (*ibirago by'ibisunyu*). Après quoi, on comblait la fosse.

Pour empêcher une profanation toujours possible, les *banyamugogo* y demeuraient pendant les quatre mois que durait le deuil royal. Avant de quitter le mausolée, ils avaient soin de barricader l'entrée de la case et de sa cour avec des branches.

Quant au ver, il était mis dans un petit pot en bois (*inkongoro* — fig. 24) rempli de lait. Comme il s'y développait rapidement, il était transféré successivement dans des récipients de plus en plus grands, *l'icyansi* et *l'igicuba* (fig. 48) (<sup>3</sup>). Peu à peu des poils jaunâtres apparaissaient sur tout le corps et il lui poussait quatre pattes ! Toujours gavé de lait, il prenait de telles proportions qu'il fallait le loger dans un tronc d'arbre évidé (*Umuvure*) (<sup>4</sup>) ou il ne tardait pas à se transformer

(<sup>1</sup>) Bois sacrés en ce sens qu'il était interdit aux profanes d'y pénétrer.

(<sup>2</sup>) Ce surnom leur était donné sans doute parce que la coutume exigeait qu'on fasse brûler une bûche d'*Erythrina* pendant 3 ou 4 jours lors du décès d'un individu (Voir Chapitre 1, p. 89).

(<sup>3</sup>) L'*inkongoro* sert à boire le lait ; *l'icyansi* à traire les vaches. *L'igicuba*, beaucoup plus grand, à déverser le lait de plusieurs *ibyansi*.

(<sup>4</sup>) On se sert habituellement de l'*umuvure* pour brassier les bananes en vue de la fabrication de la bière.

en léopard qu'on devait nourrir non plus avec du lait mais de la viande. Et comme il se montrait impatient de conquérir sa liberté, on l'attachait d'abord avec un lien fait d'écorce de bananiers, puis avec un autre plus solide tiré de l'écorce du ficus ; enfin, avec un fil de fer envoyé de la capitale du royaume.

Cependant, comme il devenait de jour en jour plus menaçant et qu'il lui arrivait de blesser ses gardiens, leur situation s'avérait plus en plus critique et les estafettes se multipliaient pour en avertir le monarque qui finissait par accorder l'autorisation de lui donner la clef des champs [10, p. 514].

Ce qui explique sans doute la croyance du populaire à cette fable, c'est le fait que ces bois sacrés, interdits aux profanes, étaient un repaire idéal pour les léopards. D'autre part, comme cet animal est le totem des rois du Rwanda, sa peau lui était réservée. En tuait-on un, il était écorché séance tenante, la peau était étendue sur place pour la faire sécher et des gardiens montaient la garde jour et nuit, car elle était propriété du souverain à qui elle était ensuite expédiée.

### *3. La résidence des bazimu.*

(*Planche 4 et 5*).

Que le corps ait été enterré ou dévoré par les bêtes (<sup>1</sup>), consumé par le feu, emporté par le torrent (<sup>2</sup>), abandonné dans un marais, déposé dans une grotte ou précipité dans un trou (<sup>3</sup>), son *muzimu* demeure, mais où ?

(<sup>1</sup>) Comme il a été dit au chapitre I, dans les régions hamitisées de longue date, les morts sont habituellement abandonnés dans des lieux écartés où ils deviennent la proie des fauves et des vautours. Dans les autres, ils sont ordinairement enterrés.

(<sup>2</sup>) Chaque année des enfants surtout trouvent la mort en voulant traverser des cours d'eau subitement gonflés par les pluies torrentielles de la grande saison des pluies (*urushyana*).

(<sup>3</sup>) Au Bugoyi, les cadavres sont parfois déposés et même précipités dans des

Quelqu'un est-il mort, les Banya-Rwanda disent volontiers qu'il est parti, qu'il s'en est retourné chez lui à la maison (*yaratashye*), ou encore qu'il a répondu à l'appel d'Imana (*Yitabye*) car, comme le dit le dicton, nous devrons tous répondre à cet appel, lorsqu'il nous appellera (*Twese tuzagomba kwitaba, Imana iduhamagaye*). On les entend dire également qu'Imana est venu le voler (*Yaramwibye*). Or, pour répondre à l'appel de quelqu'un il faut le rencontrer ; quant à voler, on ne vole habituellement quelque chose que pour se l'approprier. Mais où Imana a-t-il fixé sa demeure ? *Ntaho Imana itaba* : Il n'y a pas de lieu où Imana ne soit pas ; *aba hose* : il est partout ; il est celui qui se promène en bas (sur la terre) et en haut (dans l'espace) : *Nyamugen-dera hasi no hejuru*. Cependant, bien qu'il occupe ses journées à parcourir le monde, il revient tous les soirs au Rwanda, son pays de prédilection, pour y passer la nuit (*Yilirwa handi, igataha mu Rwanda*). Et pourtant les Banya-Rwanda ne disent jamais que les *bazimu* sont appelés par Imana pour demeurer avec lui. Dès lors, où serait donc leur résidence d'outre-tombe ? Ils ne savent trop que répondre et se contentent parfois de dire qu'ils sont quelque part sous terre (*bali mu kuzimu*, littéralement, ils sont en bas).

Comme les termes *muzimu* et *kuzimu* ont la même racine, *kuzimu* pourrait se traduire la résidence des *bazimu* et l'imprécation usitée : « *Ndakajya mu kuzimu* » signifierait : « Que je descende au séjour des morts ».

Mais qu'elle est l'idée que le Munya-Rwanda se fait de ce séjour des morts ? Il est assez difficile de le dire car nombreux sont ceux qui avouent qu'ils ignorent absolument tout de l'au-delà, puisque jamais un trépassé n'est venu leur en parler. Cependant, à en juger d'après ce que disent quelques Bahutu, l'idée qu'ils en avaient

galeries ou des trous formés par la lave ; il est difficile en effet de creuser des fosses dans cette région recouverte de lave.

jadis et que beaucoup partagent encore de nos jours correspond assez bien à celle qu'en avaient les Hébreux d'antan : on meurt et on est réuni, sans distinction des bons et des mauvais, dans le royaume des ombres du Schéol, avec des pères, où l'on mène, comme une ombre sans force, une survie morne, dont il n'est pas dit où elle doit aboutir, ni combien de temps elle durera. C'est en vain que l'on chercherait des précisions fermes ; tout ce qu'on peut dire est ceci : on parle non seulement de la descente dans la fosse (Schéol, Hadès : Gen. XXXVII, 35 ; XLII, 48 ; XLIV, 29, etc), mais encore de la réunions avec les pères (Gen. XV, 15, XXV, 8 ; XXXV, 29 ; XLIX, 32) (¹).

Sans doute, comme nous le dirons plus loin, les affiliés du culte de Lyangombe parlent d'une sorte de paradis et d'enfer situés sur les volcans, mais ce culte est d'importation hamite et beaucoup d'indigènes n'ajoutent qu'une foi très relative aux croyances qui s'y rattachent. En tout cas la seule chose à laquelle ils croient tous fermement, c'est à la survivance du *muzimu* de chaque être humain.

Ce quelque part sous terre (*mu huzimu*) mentionné plus haut, ne serait-ce pas les tombes (*imva*) ? Il semble bien que non puisque jadis beaucoup de cadavres n'étaient pas enterrés. Il est vrai toutefois que les indigènes évitent de passer à proximité des tombes et des endroits écartés où l'on abandonnait les corps, mais ce n'était pas toujours le cas puisque dans certaines régions, comme au Bushiru, au Buhoma, etc, les morts étaient habituellement ensevelis dans l'enceinte même de l'habitation ou les survivants continuaient de vaquer à leurs occupations (²).

(¹) Dans l'époque qui suit l'exil, par contre, se manifeste, d'une façon plus précise, la notion d'immortalité unie même à la résurrection et à la différenciation du sort des bons et des mauvais (Sag. II, 1 sq. et II, 21 sq.).

(²) Au Bushiru, l'auteur a vu en effet qu'on enterraient un père de famille sous

D'autre part, les pratiques mêmes du culte des *bazimu* en usage au Rwanda manifestent que les Banya-Rwanda croient que les *bazimu* séjournent, du moins un certain temps, dans les lieux qu'ils ont habités de leur vivant et qu'ils affectionnent tout particulièrement de se tenir à l'ombre des édicules construits en leur honneur ; c'est d'ailleurs devant ces chapelles domestiques (*indaro*, plur. *amararo*) que les proches-parents viennent leurs adresser des suppliques et leur présenter des offrandes. Quant aux tombes, là où il y en a, on ne s'en occupe jamais et jamais non plus on y dépose des offrandes.

Il existe également des endroits qui, autrefois habités, sont devenus déserts parce que des *bazimu* malfaisants seraient venus y élire domicile. Personne n'ose plus y bâtir une demeure, ni même s'en approcher de trop près <sup>(1)</sup>.

En outre, les indigènes font mention de *bazimu* qui, abandonnés de leur famille, ou n'en ayant plus parce qu'ils sont morts sans laisser de descendance <sup>(2)</sup>, se réfugient et se cachent dans l'habitation d'un voisin qu'ils poursuivent sans relâche, furieux qu'ils sont d'être ainsi délaissés ; cependant des magiciens spécialistes parviennent non seulement à les en déloger mais encore à les « capter » et mieux à les enfermer dans des trous dont ils ne pourront plus s'échapper ! Il en sera parlé au chapitre IX qui traite de ces magiciens.

Enfin, il arrive qu'un *muzimu* entre en possession d'un vivant et lui inflige toutes sortes de maladies. Dans ce

l'entrée de sa case et une mère derrière l'un des greniers à vivres dans la cour qui précède la hutte (*Planche 56*).

<sup>(1)</sup> C'est au Ndorwa, non loin de la Mission actuelle de Rushaki, que des indigènes crurent prudent d'avertir l'auteur de ne pas y dresser sa tente parce que l'endroit était hanté par des *bazimu*. C'était un joli promontoire qui s'élevait au fond d'une profonde vallée et dont le sommet était couronné par quelques ficus, vestiges d'habitations abandonnées. Plus tard, la Mission ne trouva rien de mieux que d'y bâtir une chapelle-école.

<sup>(2)</sup> D'où la crainte des Banya-Rwanda de mourir sans laisser de descendance mâle et le grand désir qu'ils ont tous d'avoir au moins un garçon.

cas, comme dans le précédent, on a recours à des sorciers exorcistes.

Cependant il semble bien que ce séjour des *bazimu* sur terre parmi les vivants ne serait que passager. On remarque en effet que, dans le culte que les Banya-Rwanda rendent à leurs défunts, ils ne remontent pas habituellement au delà de la troisième ou quatrième génération ; après quoi le souvenir du mort sombre le plus souvent dans le plus total oubli ; on dirait qu'ils ne le craignent plus puisqu'il ne s'en occupent plus. De cette constatation, on pourrait conclure que les *bazimu* n'iraient se fixer au *kuzimu*, séjour définitif des trépassés, qu'après avoir passé un certain temps dans les lieux où ils ont vécu. Certains disent que si les *bazimu* ne meurent pas, ils vieillissent cependant jusqu'à ne plus avoir la force de venir troubler les vivants !

Mais encore une fois, sur ce séjour définitif des morts, on ne peut obtenir aucune précision, aucun détail, sinon ceux que fournit le culte de Lyangombe, d'origine hamite, et qui assigne aux *bazimu* une résidence sur trois des volcans qui se dressent au nord du Rwanda (voir *carte et planches 3 et 4*), à savoir, le Muhabura, le Karisimbi et le Nyiragongo. Tout mortel qui se risquerait à gravir les pentes de ces volcans passerait instantanément de vie à trépas, d'où la grande crainte qu'éprouvent les Banya-Rwanda de s'en approcher<sup>(1)</sup>.

Cependant ce n'est pas indifféremment qu'ils vont s'établir sur l'un ou l'autre de ces volcans. Dès que la mort a fait son œuvre, le *muzimu* du défunt subit un jugement réservé à Binego, fils de Lyangombe<sup>(2)</sup>. S'il est reconnu au moins initié à la secte, il est admis incon-

<sup>(1)</sup> Cette crainte explique en partie la difficulté qu'avaient les explorateurs de ces sommets pour trouver des porteurs qui voulaient les y accompagner.

<sup>(2)</sup> Comme on le dira au chapitre qui traite de son culte, Lyangombe aurait vécu jadis au Rwanda et fut tué par un buffle. D'autres personnages partagent avec lui les honneurs de son culte : Binego, son fils — Mugasa, son gendre — Muzana, une servante, etc. Ce sont les *Imandwa*.

PLANCHE 3. — Les volcans vus des environs de la Mission de Byumba



Karisimbi du mot *isimbi* qui sert à désigner le cauris ; c'est également le nom que l'on donne au dessin triangulaire ; le sommet de ce volcan à la forme triangulaire.

Muhabura : du verbe *guhabura* = remettre dans le chemin ; ce volcan servirait de point de repère aux voyageurs.

Ce sont ces deux volcans qui seraient la résidence des affiliés au culte de Lyangombe.

Sabinyo : Le père aux grosses dents, à cause de ses arêtes volcaniques.

Mikeno : du verbe *gukena* = être dénudé. Il est encore connu sous le nom de *Mukurumubi* = le mauvais grand.

Visoke = son vrai nom est Mago. Bisoke est le nom de la région environnante.

Gahinga : le petit sommet ; c'est en effet le moins élevé des volcans.

tinent à jouir de la félicité que le roi des Imandwa et des *bazimu* accorde à ses affiliés sur le Muhabura et le Kari-simbi. Cette félicité va d'abord et avant tout à la satisfaction d'appétits matériels : boire et fumer : Lyangombe leur fournit à discrétion du tabac (<sup>1</sup>) et de la bière de bananes ; il les invite à s'abreuver à sa cruche, *intango ya Lyangombe* (<sup>2</sup>), qui n'est autre chose que le cratère du Muhabura toujours rempli d'eau, eau qualifiée de vin de Lyangombe (*inzoga ya Lyangombe*).

Dans cet Eden, les enfants retrouvent leurs parents, le mari son épouse (ou ses épouses), le serviteur son maître ; chacun y occupe son rang et continue d'y remplir d'une certaine façon le rôle qui était le sien parmi les vivants ; c'est pourquoi ceux-ci s'intéressent tout particulièrement à ceux de leurs ancêtres qui jouissaient dans la famille d'une place prépondérante. Chacun s'y adonne également à sa profession terrestre de pasteur, de cultivateur, de potier, de forgeron, etc. Aucune mention n'est faite de maladies ; les *bazimu* d'ailleurs ne meurent pas, ce qui ne les empêche cependant pas de grandir et de vieillir (<sup>3</sup>).

Mais, comme ces « bienheureux » ont conservé tous leurs défauts humains, la bonne entente ne règne pas toujours parmi eux et ils ont des tribunaux pour juger leurs différends ! En somme, la vie qu'on y mène semble modelée sur celle d'ici-bas (<sup>4</sup>).

(<sup>1</sup>) Le tabac que fument ces bienheureux serait la feuille du *Lobelia* qui pousse sur le versant des volcans.

(<sup>2</sup>) *Intango* est le nom donné à la cruche de grandes dimensions dont on se sert habituellement pour offrir de la bière aux invités à l'occasion d'une réjouissance, comme l'est un mariage.

(<sup>3</sup>) Dans tout cela que de contradictions ! Puisque les *bazimu* n'ont pas de corps il est logique que la maladie et la mort n'aient pas de prise sur eux, mais comment se fait-il alors qu'ils grandissent ? Et pourquoi cultiver des champs, etc ?

(<sup>4</sup>) L'idée que les Bahutu, Bantu du Rwanda, avaient du genre de vie des *bazimu* au *kuzimu*, avant que ne se répandent dans leur pays les croyances du culte de Lyangombe, devait être sans doute à peu près identique ; c'est d'ailleurs celle que partagent, à notre avis, la plupart des Bantu ; les défunt ont des

On serait tenté de les croire heureux, du moins ceux qui partagent la félicité des élus du grand Lyangombe. Or, tous sans exception manifestent au contraire dans tout leur comportement vis-à-vis des vivants comme un amer regret de ne plus se trouver parmi eux ; c'est à tout moment en effet qu'ils viennent les inquiéter pour se rappeler à leur souvenir et leur quémander quelques témoignages d'attachement. On dirait qu'ils ne peuvent pas se résigner à leur nouvelle condition de vie et qu'il leur faut un certain temps pour s'y accoutumer ; c'est d'ailleurs ce que disent les Banya Rwanda : « *Barahamenyera* », qu'ils finissent cependant par s'y habituer. Ce serait à partir de ce moment que, de l'avis d'un certain nombre d'indigènes, ils cesseraient d'importuner les vivants.

Ce qui surprend, c'est que dans la vie de l'au-delà les plaisirs sexuels ne sont pas mentionnés ; jamais en effet on n'entend dire que les *bazimu* se marient entre eux, ni qu'ils aient des enfants, mais, chose curieuse, ils viennent, selon leur sexe, solliciter des vivants des épouses ou des époux <sup>(1)</sup>.

D'autre part, les Banya-Rwanda n'expriment jamais l'espoir de retrouver par delà la tombe un être aimé comme une mère, une femme, un frère, un fils, et jamais non plus les joies éternelles du paradis de Lyangombe ne les attirent.

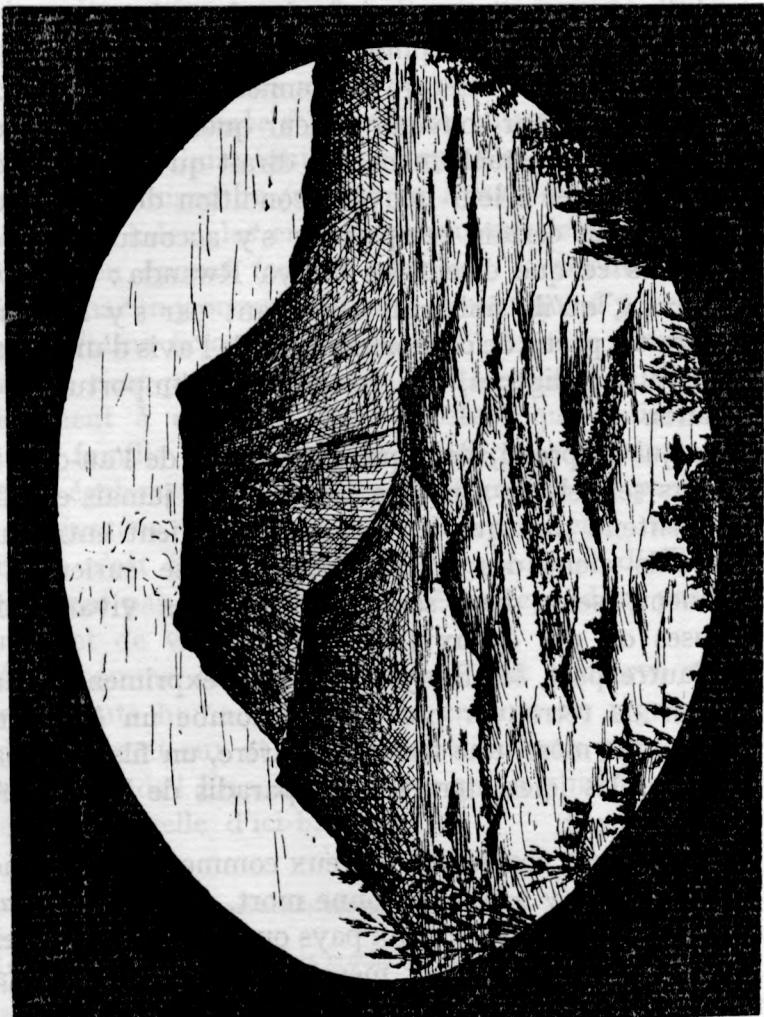
La mort est considérée par eux comme la plus grande calamité. Il n'y a pas de bonne mort. « *Nta upfa neza* ». Mourir, c'est quitter le doux pays ou en somme ils vivent heureux. Tous cependant meurent sans trouble, parfaitement résignés <sup>(2)</sup>.

villages à l'instar des vivants ou ils possèdent des maisons, des champs et du bétail sous l'autorité de leurs chefs de jadis.

(<sup>1</sup>) Voir le chapitre VIII, 2 qui traite des épouses mystiques des *bazimu*.

(<sup>2</sup>) L'auteur a assisté des centaines de moribonds et ne se souvient que d'un seul cas, celui d'une grande jeune fille, se mourant d'une pleurésie, qui lui disait anxieuse : « Mais, Père, je ne veux pas mourir ».

PLANCHE 4. — Le volcan Nyiragongo, résidence des « mauvais » *bazimu*.  
(Vue de la mission de Nyundo).



Mais revenons au jugement des trépassés (¹). Quand l'identité du nouveau venu n'a pu être établie d'emblée, il est soumis à une terrible épreuve qui consiste à passer rapidement et sans broncher sur une longue poutre étroite et glissante. La moindre hésitation, le plus petit mouvement désordonné sont des signes non équivoques qu'il n'est pas un adepte de Lyangombe et sur le champ il est condamné au feu du Nyiragongo (*planche 4*). Aidé des autres Imandwa, Binego l'y chasse à coups de bâtons et de pierres. L'arrêt est irrévocable ; aucun pardon n'est à espérer.

Ce volcan est toujours en activité ; le jour il s'en échappe une traînée de fumée et, la nuit, on aperçoit une lueur rouge qui couvre son large cratère. C'est ce qui fait dire aux indigènes que les *bazimu* qui s'y trouvent sont plongés dans le feu et qu'ils ne cessent de se disputer entre eux en se jetant les uns sur les autres des braises ardentes. Parfois, ajoutent-ils, ces malheureux se lèvent en masse pour forcer la sortie de cet enfer, mais les Imandwa qui font bonne garde les refoulent sans pitié ; ce seraient ces soulèvements qui provoqueraient les tremblements de terre assez fréquents dans ces régions volcaniques. Bref, initié, on est sauvé ; profane on est condamné sans merci. Dans ce jugement n'entrent nullement en ligne de compte les bonnes et mauvaises actions ordinaires ; d'ailleurs la pensée de ce paradis ou de cet enfer ne préoccupe pas beaucoup les Banya-Rwanda étant donné que le grand nombre n'y croient pas (²) ; en réalité, ils n'en savent absolument rien comme ils le répètent volontiers à ceux qui les interrogent à ce sujet.

Il faut donc chercher ailleurs les raisons qui les poussent à s'initier à ce culte. On peut dire avec le P. ARNOUX qu'elles sont d'ordre exclusivement temporel : obéir

(¹) On pourrait se demander si Imana n'intervient jamais dans ce jugement ?

(²) Ce qui n'a rien de surprenant puisque ce culte est d'importation hamite.

à l'injonction d'un devin afin de prévenir ou de guérir une maladie, s'assurer les biens de la terre, obtenir le succès d'une démarche, d'un procès, etc.

#### IV. DISTINCTIONS NÉCESSAIRES ENTRE *BAZIMU*.

A) Il importe d'abord de distinguer deux catégories de *bazimu*: ceux qui, de leur vivant, étaient affiliés au Kubandwa, culte de Lyangombe, et ceux qui ne l'étaient pas <sup>(1)</sup>.

I) A la première catégorie appartiennent :

1. Les *bazimu w'inzingo* (sing. *umuzimu w'uruzingo*) c. à d. les simples initiés (*kwatura*: s'initier au culte de Lyangombe) <sup>(2)</sup>.

2. Les *bazimu b'imandwa* (sing. *umuzimu w'imandwa*) c. à d. les confirmés (*abasubiye ku ntebe*: ceux qui sont retournés sur le siège). Mais il ne faut pas confondre ces derniers avec les grands Imandwa qui partagent avec Lyangombe les honneurs du *kubandwa*, tels Binego, son fils ; Mugasa, son gendre ; Serwakira, son vacher ; etc, qui sont des *bazimu* de qualité et de dignité supérieures.

II) Quant aux *bazimu* de la seconde catégorie, ils sont considérés comme des profanes appelés *abazimu b'inzigo* (au sing. on dit parfois *umuzigo*) <sup>(3)</sup>. Parmi eux, on distingue les *ibitsiro* (réfractaires) c. à d. ceux qui refusèrent obstinément de se laisser initier <sup>(4)</sup>.

Aucun de ces non-affiliés ne seraient admis dans le

<sup>(1)</sup> Le chapitre suivant donnera un aperçu du culte de Lyangombe, le *kubandwa*.

<sup>(2)</sup> *Uruzingo* du verbe *kuzinga* = s'enrouler, se lier... au culte de Lyangombe.

<sup>(3)</sup> *Umuzigo*, sens : celui qui n'a pas rempli son devoir parce qu'il ne s'est pas fait initier.

<sup>(4)</sup> *Igitsiro*. Ce terme sert à désigner un malade qui est tellement abattu qu'il refuse de parler à ceux qui viennent le visiter.

paradis de Lyangombe ; ils seraient tous relégués dans le cratère du volcan Nyiragongo toujours en activité où ils passent leur temps à souffrir et à se disputer entre eux.

B) Une autre distinction non moins importante doit être faite entre les *bazimu* apparentés à une famille et ceux qui lui sont étrangers, car chaque famille ne s'intéresse en principe qu'aux *bazimu* qui lui sont unis par le lien du sang et qu'on appelle *abazimu b'umulyango* : les *bazimu* de la famille. Seuls ces *bazimu* font l'objet d'un culte quotidien et proprement familial. C'est pourquoi nous leur donnons le nom de *bazimu* familiaux ou domestiques (¹).

Quant aux autres *bazimu*, les *indengalyango* : ceux qui ne font pas partie de la famille (du verbe *kulenga* : dépasser, être en dehors et du substantif *umulyango* : famille, parenté), nul ne s'en occupe, sauf le cas où le devin leur imputerait quelque méfait.

Dans tous les cas, qu'ils soient ou non membres de la famille, on tiendra compte du fait qu'ils sont ou non des adeptes du culte de Lyangombe.

### 1. *Les bazimu familiaux.*

*Abazimu b'abakulamhere*, ou simplement *Abakulamhere*.

Parmi les *bazimu* familiaux ceux qu'on appelle *Abakulambere* jouent un rôle de premier plan. Ce terme signifie littéralement ceux qui ont grandi avant (du verbe *gukura* : grandir-pousser et *mbere* : avant). Dans le langage courant, on donne le nom de *bakuru* à ceux qui en raison de leur âge ou de la position qu'ils occupent dans la famille ou le clan méritent un respect et une considération particulière ; nous dirions les « anciens ».

On range dans cette catégorie non seulement les

(¹) On peut ranger parmi eux les frères de sang (*Abanywanyi*).

*bazimu* des descendants directs, comme les pères et mères, les grands-pères et les grands-mères, mais aussi ceux des oncles et tantes paternelles ainsi que ceux des frères et sœurs. Il s'agit donc des principaux mânes qu'honore une famille.

Sans doute tous les *bazimu* familiaux sont, en soi, bienfaisants, mais plus que cela les *abakulambere* sont regardés comme des protecteurs de la famille. En réalité cependant, il n'y a pas de *bazimu* auxquels on reconnaîsse une bonté absolue positive. On dira donc d'un *muzimu* qu'il est bon parce qu'il n'attaque pas ou parce qu'il ne se montre pas trop exigeant.

*Umuzimu w'Umukulambere*. C'est à dessein que j'écris *Umukulambere* avec un U majuscule car, parmi les *bazimu b'abakulambere*, ce *muzimu* occupe une place prépondérante.

Qui est-il ? C'est celui que le devin a désigné pour être le titulaire par excellence d'un foyer. Habituellement c'est le *muzimu* du grand-père (*sekuru*) ou de l'arrière grand-père (*sekuruza*). On lui donne les surnoms de *Nyirigicumbi* : le maître du logis ; *Umulinzi w'urugo* : le gardien et protecteur de l'habitation ; *Umuzimu w'i-jabiro* : le *muzimu* du foyer principal. Il a priorité sur tous les *bazimu* qu'honore la famille et est censé avoir autorité sur eux comme un chef sur ses sujets. Sans doute il pourra à l'occasion les exciter à frapper, mais, en principe, il a surtout et avant tout pour rôle de réprimer leurs desseins pervers <sup>(1)</sup>). Cependant il est à remarquer qu'habituellement il ne leur intimera ses ordres et ses volontés que par l'intermédiaire d'un autre *muzimu*, le *muzimu w'igisonga* qui est son lieutenant, son intendant, son homme d'affaire comme l'indique le terme *igisonga*. On y reviendra.

Étant donné qu'il est le chef des *bazimu* qu'on vénère

(1) En principe il n'a rien à dire aux *bazimu* qui sont étrangers à la famille.

dans une famille, on ne manquera pas, comme il convient, quand on fait une offrande à l'un ou l'autre d'entre eux, de lui en présenter une part. D'autre part, lorsque l'on fait un sacrifice en son honneur, on n'oubliera pas non plus d'apporter quelques lambeaux de viande dans les édicules des autres *bazimu* familiaux en leur disant par exemple : « *Ni shebuja ubagabulira* : C'est votre Patron qui vous nourrit ».

Parfois cependant, on se contentera de ne présenter qu'à lui seul une offrande dans le but évidemment de gagner ses bonnes grâces afin qu'il empêche les autres *bazimu* de nuire ; d'où l'expression : « *Twamugabisha abandi* : Nous lui avons donné un cadeau pour les autres ».

Mais à quelle occasion est-il élu titulaire principal d'un foyer ? On le dira dans le chapitre qui traite des épouses mystiques.

*Umuzimu w'igisonga cy'umukulambere* : Le *muzimu*, intendant du Mukulambere<sup>(1)</sup>. Comme il a déjà été dit, le *Mukulambere*, à l'instar d'un chef n'intime habituellement ses volontés aux autres *bazimu* familiaux que par l'intermédiaire de ce lieutenant.

Si le *Mukulambere* est d'ordinaire le *muzimu* du grand-père ou de l'arrière grand-père, celui du *gisonga* sera, selon les cas, celui du père ou du grand-père et parfois celui d'un oncle ou d'un grand-oncle paternel.

On lui construit un édicule dans le *gikari*, enclos situé derrière la hutte, parmi les autres édicules dédiés aux *bazimu* domestiques (*planche 1*), mais, comme il s'agit d'un personnage important, le sien est souvent plus grand et mieux entretenu.

Il peut se faire qu'un beau jour le devin consulté pour

(1) *Igisonga*, du verbe *Gusongora* qui signifie tailler en pointe.

*Isonga* = pointe, extrémité du doigt, d'un fer de lance, d'une corne.

*Umusonga* = douleur vive, rhumatisme.

Tous les chefs du Rwanda ont à leur service un certain nombre de ces *bisonga* qui transmettent leurs ordres et veillent à leur exécution.

l'une ou l'autre raison engage son client à prendre une seconde femme en l'honneur de ce *muzimu w'igisonga*. S'il le fait<sup>(1)</sup>, cette femme deviendra par le fait même son épouse mystique et la hutte qu'elle habite son *indaro* où désormais lui seront offertes les offrandes qui lui sont destinées.

#### *Umuzimu w'ingabga.* Le *muzimu* « porte-chance ».

Il ne faut pas confondre ce *muzimu* porte-chance, lui aussi protecteur d'un individu, avec le *Mukulambere*. Le *muzimu w'ingabga* en effet peut être choisi par un jeune homme dans le seul but d'être protégé et aidé par lui dans ses entreprises ; mais il arrive assez fréquemment que, lors de ses fiançailles, il le choisisse également comme titulaire du foyer qu'il a l'intention de fonder et dans ce cas, ce *muzimu w'ingabga* devient évidemment son *muzimu w'Umukulambere*.

#### *Le muzimu des parents (ababyeyi), père et mère :*

Aussi longtemps que l'un est en vie, on fait les offrandes au disparu dans la hutte du conjoint survivant. On ne leur construit un *indaro*, un seul pour les deux, que lorsqu'ils sont morts tous les deux ; alors, quand on présente une offrande à l'un, on n'omettra jamais d'en présenter une également à l'autre afin d'éviter les jalousies !

#### *Le muzimu w'umugwagasi :*

C'est le *muzimu* de celui qui est mort (*kugwa* : tomber) dans un endroit écarté (*gasi*), par exemple sur le bord d'un sentier au cours d'un voyage, et à qui, de ce fait, les siens n'ont pas pu rendre les derniers devoirs<sup>(2)</sup>.

L'étranger de passage se contentera de jeter sur le cadavre une poignée d'herbes, voire même une pierre,

(1) En règle générale il commencera par lui promettre cette épouse à condition d'obtenir l'objet de sa requête, à savoir, par exemple, la guérison de son enfant.

(2) Voir page 50.

tout en détournant la tête et, quand l'odeur de la décomposition aura rendu l'air insupportable, il fera tout bonnement un petit détour pour l'éviter.

On comprend qu'un tel *muzimu* soit craint. L'est surtout le *muzimu* d'un parent qui, vivant en brouille avec sa famille, est mort dans ces conditions avant de s'être réconcilié avec elle.

D'où la peur qu'éprouvent les Banya-Rwanda, non seulement de donner l'hospitalité à un malade étranger qui pourrait mourir chez eux, mais aussi de voir mourir un des leurs dans les hôpitaux où ils sont soignés pourtant avec beaucoup de dévouement. Étant à la Mission de Rambura, au Bushiru, l'auteur avait envoyé à l'hôpital de Ruhengeri une jeune fille très chrétienne dont les parents étaient païens. Le médecin qu'il connaissait l'entourrait de soins qu'on peut dire paternels et il espérait la sauver. Or, elle n'y était pas de quinze jours, qu'une nuit elle disparut : ses proches, la croyant au plus mal, étaient venus la ravir sans mot dire. Ce fut sa mort, mais ses parents se montrèrent très rassurés de ce qu'elle était morte à la maison !

L'édicule d'un *mugwagasi* ne se construit jamais dans l'enceinte d'une habitation (*urugo*) mais à une certaine distance derrière l'enclos (*igikari*) qui entoure la hutte (*planche 1, c, II*).

D'autre part, quand on lui sacrifie, par exemple, une chèvre, il est strictement interdit d'en transporter la peau ou la viande dans le *rugo* et aucun membre de la famille ne peut en manger. Le tout doit être donné, ou vendu à un voisin qui ne peut avoir aucun lien de parenté avec le défunt. Il en serait de même pour la bête offerte au *muzimu* d'une fille-mère.

Lorsqu'on immole un animal à un *mugwagasi*, on se sert de l'expression : « *Twamubagiye ya gasi* » (*Twa* : nous, *mu* : le *muzimu* en question, *bagiye* : avons immolé, du verbe *kubagira* : abattre une bête pour quelqu'un,

*ya gasi*: terme qui indique qu'il s'agit du *muzimu* de quelqu'un qui est mort seul dans un lieu écarté.

*Umuzimu w'ikiburazina*: Le *muzimu* de ce qui n'a pas de nom. Il s'agit du *muzimu* d'un enfant qui est décédé avant d'avoir reçu un nom. (Voir le chapitre qui traite du *muzimu* des enfants, page 163).

*Umuzimu w'incike*: Est ainsi désigné par le devin l'homme qui est mort sans laisser de descendance mâle. C'est non sans dédain que les Banya-Rwanda disent de lui qu'il est mort déraciné (*yapfuye bucike*).

Comme il n'a personne pour l'honorer, ni pour lui construire un *indaro*, il en est réduit à devoir se réfugier ou il peut, par exemple dans l'enceinte d'une habitation où dans la haie qui entoure un champ. C'est de là qu'irrité d'être délaissé il va frapper au hasard chez ses anciens voisins.

*Umuzimu w'uwo yashakiwe*: Comme on le dira dans le chapitre qui traite des épouses mystiques des *bazimu*, il s'agit du *muzimu* pour lequel une femme a été demandée en mariage et ensuite épousée.

*Umuzimu w'inkurura* (*inkurura*, du verbe *gukurura* qui signifie tirer à soi, attirer). Il s'agit d'un *muzimu* qui appartient à la famille d'une femme mariée et qui vient frapper par exemple l'un de ses enfants afin qu'elle aille lui offrir un présent chez ses parents où il a son édicule. Il l'attire donc chez elle (*aramukurura*) — (voir le chapitre qui traite de la situation des femmes mariées vis-à-vis des *bazimu* de sa famille et de ceux de son mari).

*Umuzimu w'imihari*. C'est le *muzimu* de la femme d'un polygame qui, par esprit de vengeance, s'en prend aux enfants de l'une des concubines de son mari qu'elle jalouait déjà de son vivant. On donne à ces femmes jalouses le nom d'*imihari* (*ishyari* signifie jalouse).

*Umuzimu w'umuhangalembo.* Selon l'abbé INNOCENT, cette expression qui aurait le sens de « celui qui se tient droit dans l'entrée de l'habitation » est employé pour désigner le *muzimu* d'une jeune fille nubile morte avant d'avoir goûté aux joies de la vie ; c'est pourquoi elle vient solliciter de ses proches un mari, mais qui, fait curieux, sera parfois une femme comme nous le dirons au chapitre des épouses mystiques.

*Umuzimu w'uwo yafatiwe ukuboko,* littér. Le *muzimu* de celui pour qui quelqu'un a été pris par le bras. Voici un exemple. Un père de famille dont l'enfant est malade s'empresse d'aller trouver le devin qui lui dit : « C'est tel *muzimu* qui a frappé l'enfant ; ce qu'il veut c'est que tu prennes ton enfant par le bras... » pour le lui présenter en promettant par exemple qu'un jour, lorsqu'il sera grand, il épouse une femme en son honneur.

## 2. *Les dénominations qui vont suivre peuvent s'appliquer aussi bien aux bazimu familiaux qu'aux bazimu étrangers à la famille.*

*Umuzimu w'inganirizi.* *Umuganirizi* se dit d'un homme qui sait causer agréablement, qui aime de plaisanter dans sa conversation. Il s'agit donc d'un *muzimu* dont on n'a rien à craindre car, s'il s'est manifesté, c'est tout bonnement pour plaisanter un peu. « N'aie pas peur, dira le *mupfumu* à celui qui est venu le consulter, puisque tu n'as à faire qu'à un *muzimu w'inganirizi* ».

*Umuzimu w'icyubi.* C'est un *muzimu* qui se tient aux aguets prêt à frapper. Comme il se cache, le devin ne parvient pas toujours à l'identifier. Pour ne pas décourager son client, le *mupfumu* lui dira : « C'est tel *muzimu* qui te poursuit, mais il est de connivence avec un autre qui, lui, se tient en embuscade. Sacrifie sans tarder une chèvre au premier afin qu'il arrête le bras de son compagnon qui est déjà levé pour s'abattre sur toi ».

*Umuzimu w'umulyahene.* Littér. le *muzimu* d'un mangeur de chèvre (du verbe *kulya*: manger et du substantif *Ihene*: chèvre).

Son ainsi désignés parfois par le devin les *bazimu* de ceux qui, de leur vivant, mangeaient la viande de capridés. En principe, on ne peut sacrifier une chèvre qu'à ceux-là. Or, au Rwanda, les Batutsi n'en mangent jamais. Parmi les Bahutu, n'en mange ordinairement que l'élément masculin ; les femmes et surtout les jeunes filles s'en abstiennent de crainte de se voir pousser la barbe au menton ! Quant aux Batwa, ils mangent à peu près toutes les viandes.

*Umuzimu w'umulyantama*, littér. le *muzimu* d'un mangeur de moutons (*Intama*). Au Rwanda, il n'y a, en principe, que les Batwa (Pygmées) qui mangent cette viande méprisée de tous. C'est pourquoi d'ailleurs on les appelle avec dédain : « Les mangeurs de moutons » (*Abalyantama*). L'auteur connaît cependant des Bakiga (montagnards) qui se la préparaient, mais ils avaient soin de ne pas s'en vanter.

Quand donc le devin déclare à son client qu'il est poursuivi par un *muzimu w'umulyantama* et qu'il lui demande l'immolation d'un mouton qui, en fait, sera presque toujours un jeune bouc, il saura qu'il s'agit, sauf exception, du *muzimu* d'un Mutwa.

### 3. *Les bazimu étrangers à la famille.*

*Umuzimu w'indengalyango.* Il s'agit d'un *muzimu* qui n'est pas de la famille et qui, par conséquent, lui est étranger (*indenga-lyango*, du verbe *kulenga* qui signifie dépasser, excéder, être au delà, être en dehors et du substantif *umulyango*, la famille). N'étant pas de la parenté, il ne possède pas d'édicule parmi ceux des *bazimu* familiaux (*abe b'umulyango*).

Mais il ne lui est pas nécessairement hostile, car il

peut être celui d'un ami ou d'un voisin avec qui on vivait en bonne entente. Si donc il vient frapper, c'est pour se rappeler tout simplement au bon souvenir de cette famille amie.

*Umuzimu w'inyinjirizi*, du verbe *kwinjira* entrer, pénétrer.

C'est le *muzimu* d'un étranger, un intrus qui vient frapper dans l'un ou l'autre *rugo* (habitation) qui voisinait le sien, jaloux qu'il est qu'on y honore mieux les *bazimu* familiaux qu'on ne le fait chez lui où il est délaissé.

*Umuzimu w'indengamurando*. Selon l'abbé de LACGER [8, p. 200] il s'agirait du *muzimu* de quelqu'un qui, déjà de son vivant, nourrissait à l'égard de ses congénères des sentiments d'envie parce qu'ils étaient plus chanceux que lui. D'un tel *muzimu* on a tout à craindre évidemment<sup>(1)</sup>.

*Umuzimu w'urwiru*. Est ainsi appelé le *muzimu* du serviteur, grand vacher, et par conséquent homme de confiance d'un Mututsi, riche propriétaire de bêtes à cornes. Il ne faut pas le confondre avec Serwakira, berger de Lyangombe, qu'on honore dans le *kubandwa*.

Ce *muzimu* ne s'en prendrait qu'aux vaches de son maître. Tombent-elles malades, le devin consulté en rendra responsable Rwiru : « *Ni Rwiru rwaziteye* » : « C'est Rwiru qui les a frappées ». Se battent-elles entre elles, les vachers de s'écrier aussitôt : « *Ni Rwiru* » : « C'est Rwiru qui les excitent ».

Pour l'apaiser on lui offre plus particulièrement du sang de bovin qui s'obtient en faisant une petite entaille dans une veine du cou ; parfois on se contente de lui présenter la poignée d'herbes (*inkuyu*) qui a servi à frotter une vache pour la nettoyer.

(1) Les abbés Banya-Rwanda que j'ai consultés au sujet de ce *muzimu*, l'ignorent complètement et n'ont pu m'éclairer sur l'étymologie de ce terme *indengamurando*.

## V. LE CULTE DE LYANGOMBE.

(*Planches 5 et 6*).

Comme le culte de Lyangombe, le *kubandwa*, est souvent très intimement lié à celui que l'on rend aux *bazimu*, le *guterekera*, il faut nécessairement en parler dans cette étude. On se contentera cependant de n'en donner qu'un bref aperçu, puisqu'il a déjà été étudié très longuement et d'une façon remarquable par le P. ARNOUX [1].

Les adeptes de ce culte sont très nombreux au Rwanda ; on compte parmi eux des Batutsi, des Bahutu et même des Batwa. Lyangombe et ses *Imandwa* (<sup>1</sup>), personnages qui partagent avec lui les honneurs de ce culte, sont regardés comme des créatures privilégiées d'Imana : « *Bagize Imana* », dit-on, pour dire qu'ils ont été favorisés par lui d'une façon toute particulière. Imana a fait de Lyangombe le roi non seulement des *Imandwa* mais aussi de tous les *bazimu* (*Lyangombe n'umwami w'Imandwa n'uwe abazimu bose*) ; son pouvoir sur les vivants et les morts est considérable, comme d'ailleurs aussi celui des *Imandwa* (<sup>2</sup>). On comprend dès lors pourquoi les Banya-Rwanda les honorent et comptent sur eux pour les défendre contre les attaques incessantes des *bazimu*. D'autant plus qu'il en est avec eux comme avec les *bazimu*, malheur aux indifférents qui les oublient ou les négligent !

(<sup>1</sup>) Certains *Imandwa* ne sont honorés que par les Bahutu parce que d'origine muhutu c.-à-d., bantu. Le culte qu'ils leur rendent et qui primitivement n'était pas autre chose que le *guterekera abazimu* est donc antérieur au *kubandwa* qu'ont importé les Hamites.

(<sup>2</sup>) En principe Imana est et reste le Maître absolu ; seul il est tout-puissant, mais pratiquement Lyangombe et ses *Imandwa* semblent pouvoir faire tout ce qui leur plaît. Il en est d'ailleurs un peu ainsi également des *bazimu*.

Mais d'autre part les *bazimu* aussi ont recours aux Imandwa pour frapper les humains. Il n'est pas rare non plus que ces derniers soient persécutés par un *muzimu* pour avoir délaissé un Imandwa que ce *muzimu*, de son vivant, entourait de prévenances. « C'est tel ancêtre qui te poursuit par l'intermédiaire de tel *Imandwa* (*Kanaka ateze Imandwa*) <sup>(1)</sup> », dira le devin à son client, parce qu'il est irrité que tu ne t'occupes plus de son *Imandwa* favori. Adresse-lui quelques invocations, offre-lui un peu de bière, sacrifie-lui un bovin, il sera content et te laissera tranquille ». Ces offrandes seront accompagnées évidemment de pratiques propres au culte que l'on rend aux Imandwa, le *kubandwa*. C'est ce que l'on appelle plus spécialement le *kubandirwa umuzimu*: faire le *kubandwa* en lieu et place d'un *muzimu*.

Un *muzimu* peut également demander à un membre de sa famille de se faire initier et même confirmer dans la secte de Lyangombe. Les Imandwa peuvent manifester pareil désir. Ainsi, à celui qui est venu le consulter, le devin déclarera sans ambage : « Ce sont les *Imandwa* en personne (ou tel *Imandwa*) qui s'acharnent sur toi et les tiens. Il n'y a qu'un remède, tu n'as plus le choix, il faut te faire initier au plus tôt ».

#### *1. Les origines du culte de Lyangombe, le kubandwa.*

La plupart des Imandwa ne serait en réalité que des *bazimu* honorés par certains rois hamites du clan des Bacwezi qui s'étaient imposés au pays de Kitara au delà du Nkole dans le Bunyoro. Refoulés dans la suite par les Babito qui de nos jours encore règnent au Bunyoro, les Bacwezi passèrent, vers le XV<sup>e</sup> siècle, au Kiziba, Karagwe, Ihangiro, Ujinja et à l'Urundi, fondant partout des royaumes. Ils importèrent le culte de leurs

<sup>(1)</sup> *Ateze Imandwa. Guteza inka* signifie lier le cou à un bœuf pour le saigner. Cette image est très expressive.

ancêtres qu'ils célébraient dans des cérémonies appelées *kubandwa*. D'abord familial, ce culte se propagea parmi les habitants de toutes les régions qui tombaient sous leur domination devenant ainsi un culte régional <sup>(1)</sup>. Ainsi, Kagoro que les Banya-Rwanda considèrent comme un demi-frère de Lyangombe est honoré comme un dieu-tonnerre au Bunyoro et au Buganda ; Mugasa, gendre de Lyangombe, est tenu pour un dieu-neptune au nord du lac Victoria ; et Ruhanga, fils de Lyangombe, est l'Être Suprême chez les Banyankole et les Banyoro.

Quant à Lyangombe lui-même, que les Banya-Rwanda ont fait le roi des Imandwa, il n'occupe au Buganda et au Buhaya qu'un second rang, le premier étant dévolué à Wamara. A l'Urundi, c'est Kiranga qui tient la première place.

En outre, aux *Imandwa* propres au clan des Bacwezi, d'autres d'origine locale leurs furent adjoints comme c'est le cas certainement au Rwanda pour Mashyira, le célèbre roitelet-magicien de race Muhutu qui habitait le Nduga <sup>(2)</sup> sous le règne de Mibambge I Mutabazi, fils de Kigeri I Mukobanya.

L'*Imandwa Mutwa*, supposé être l'ancêtre des Batwa, ne représenterait en réalité que la race des pygmées ; tandis que Muhima serait le héros éponyme des Hamites et Munyoro personnifierait le cultivateur du Bunyoro, c'est-à-dire le Muhutu.

Il en est de même de certains *Imandwa* qui, tenus pour des personnes humaines, seraient en fait des animaux ; ainsi, Rumana serait la vache type ; Ntare, le lion (*in-*

<sup>(1)</sup> Il en est un peu de même au Rwanda pour le culte de Nyabingi, originaire du Ndorwa.

<sup>(2)</sup> Autrefois les petits roitelets Bahutu, ou chefs de clan, que l'on désignait sous le vocable de Bahinza étaient des rois agriculteurs ; ils avaient le don particulier de promouvoir la prospérité des cultures ; leurs anathèmes et conjurations avaient la vertu d'écartier des champs les oiseaux pillards, les larves et chenilles. On recourrait à eux pour faire tomber la pluie en temps de sécheresse et l'arrêter en cas de déluge.

*tase*) et Gisiga, le vautour (*igisiga*). Celui qui joue le rôle de Rumana se met en effet à quatre pattes, beugle, etc. ; le dévôt de Ntare marche sur les pieds et les mains et rugit ; Gisiga pousse des cris de vautour.

Enfin, on peut se demander si certaines pratiques du *kubandwa* n'ont pas été empruntées à celles dont les Bahutu faisaient sans doute usage en certaines circonstances bien avant l'arrivée des Hamites dans le pays, comme par exemple l'emploi de l'*umwishywa* et de l'eau lustrale.

## 2. Origine de Lyangombe.

Lyangombe, roitelet aborigène, aurait vécu au Rwanda dans la seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle à l'époque où Ruganzu II Ndori de la famille des Abanyaginya s'efforçait de soumettre à sa domination les régions qui entourent le lac Mohazi. Il serait un descendant des Bacwezi venus du Kitara.

Selon la légende, passionné pour la chasse, il fut tué par un buffle. Il expira au pied d'un *Erythrina-corail* (*umuko*) ; depuis lors, c'est toujours sous un *umuko* que se célèbrent les rites de l'initiation à son culte. Sur le point de mourir, il envoya un message à sa mère pour lui dire qu'elle le retrouverait dans la région des volcans sur le Muhabura. C'est là qu'il coule des jours heureux agrémentés par la bière, le tabac, les danses, les chants et la chasse en compagnie de ses parents, de ses épouses, de ses enfants, de ses amis et de ses domestiques des deux sexes <sup>(1)</sup>.

A son message il avait joint ce testament : « Que tous, Abatutsi, Abahutu et Abatwa, enfants, adultes et vieillards veuillent bien m'honorer ».

Heureux ceux qui répondent à cette invitation car, après avoir obtenu en cette vie sa protection et son

<sup>(1)</sup> Lyangombe et ses *Imandwa* ne sont donc en réalité que des *bazimu*, mais de qualité et de dignité supérieures.

secours, ils seront admis dans l'autre à partager son bonheur sur les volcans Ruhabura et Karisimbi. Malheur à ceux qui la dédaignent car ils seront relégués dans les feux du Nyiragongo, volcan toujours en activité (*Planches 3 et 4*)<sup>(1)</sup>.

Au Rwanda plusieurs régions revendiquent le lieu de la naissance et de la mort de Lyangombe ; le Bugoyi au nord-ouest, le Ndorwa au nord et le Bganamukari au sud.

### *3. Listes des principaux Imandwa connus et honorés au Rwanda.*

Lyangombe, roi des *Imandwa* et des *bazimu*.

Son grand père	: Nyundo
Son père	: Babinga
Sa mère	: Nyiralyangombe
Ses épouses	: Nyirakajumba, mère de Binego : Gacubya, mère de Nyabirungu : Kalyango, mère de Bukiranzuki
Ses fils	: Binego-Ruhanga
Ses filles	: Bukiranzuki-Nyabirungu (Cette dernière était peut-être sa sœur)
Un demi-frère	: Kagoro
Une demi-sœur	: Nyakiriro (d'autres la classent parmi ses fils).
Son gendre	: Mugasa
Un serviteur	: Kalyango
Ses servantes	: Muzana-Kkonjo
Son vacher	: Serwakira
Ses magiciens	: Gacamuwe-Ruhambo-Ruhoha-Mashyira (ce dernier est certainement un Munya-Rwanda).
Ses compagnons de jeu et de chasse	: Mpumutumucuni-Ntare-Mutwa.

Lyangombe, grand chasseur comme le sont encore actuellement quelques princes Batutsi, avait un certain nombre de chiens dont on a conservé quelques noms, comme :

<sup>(1)</sup> Dans le chapitre : Résidence des *bazimu*, on a donné quelques détails au sujet de ce ciel et de cet enfer.

PLANCHE 5. — Insignes de Lyangombe et des *Imandwa* (culte de Lyangombe).

1<sup>o</sup> de Lyangombe



FIG. 9.— *Ishyira* = queue de lièvre.



FIG. 10.— *Intebe* = siège.

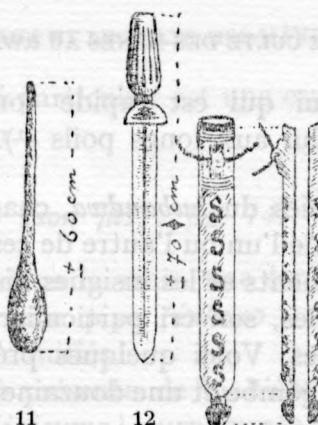


FIG. 11.— *Umwoko* = ustensile de cuisine.

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

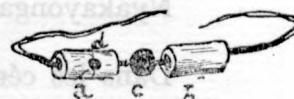


FIG. 13.— *Ingweto*:

- a) branche du *Umuharakuko*.
- b) branche du *Umuhanga*.
- c) *indibu*, fruit du bananier sauvage.
- d) perle noire.

2<sup>o</sup> de Binego

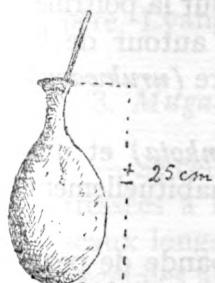


FIG. 14.— *Runweru* = calebasse de bière et son chalumeau (*umuheha*).

3<sup>o</sup> de Nyabirungu



FIG. 15.— *Inzogera* = grelot.

4<sup>o</sup> de Muzana



FIG. 16.— *Igisabo* grande calebasse à baratter.

5<sup>o</sup> de Mugasa

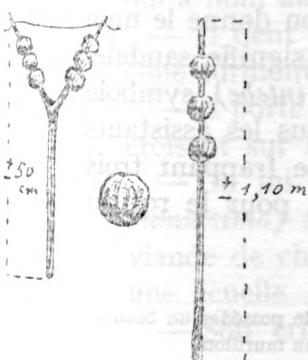


FIG. 17.— *Inkoni* = bâton, orné d'*ijyebe* (1).

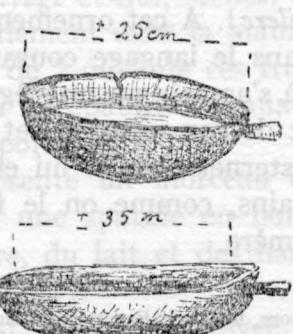


FIG. 18.— *Imbehe* = écuille.

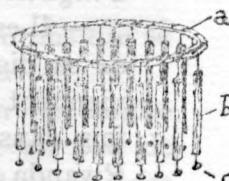


FIG. 19.— *Mukako*:

- a) couronne tressée en herbes.
- b) bouts de roseaux.
- c) *indibu*, fruit du bananier sauvage.

(1) *injyebe* ou *inzebe*, fruit de l'*umunyege*; séché il durcit; il a les dimensions d'une mandarine; on y introduit des grains d'*ubulengo* (arbuste).

Nyakayaga : Celui qui est rapide comme le vent.

Nyakayonga : Celui aux longs poils (<sup>1</sup>).

Dans les cérémonies du *kubandwa*, chacun des participants joue le rôle de l'un ou l'autre de ces personnages. Il en porte les vêtements et les insignes distinctifs, imite ses gestes, ses paroles, son cri particulier et reçoit des offrandes appropriées. Voici quelques précisions sur le personnage de Lyangombe et une douzaine de ses *Imandwa*.

### 1. *Lyangombe* (Planche 5, fig. 9-10-11-12-13).

— Se revêt d'une peau de brebis et d'une peau de serval, suspendues aux épaules et croisées sur la poitrine.

— Au moyen d'une lanière qui passe autour de la tête, il porte sur le front une queue de lièvre (*urukwavu*) appelée *ishyira*.

— Il tient dans les mains une épée (*inkota*) et une spatule en bois (*umwoko*) dont on se sert habituellement pour remuer la pâte dans la marmite.

— Il se ceint les reins d'un *umukane*, bande de peau de bovin ou d'antilope ornée de longues franges de cuir.

— Il se fixe à une cheville au moyen d'un lien quelconque, parfois un anneau d'herbes tressées, un *indibu*, ou fruit du bananier sauvage, enveloppé d'une écorce de bananier (*ikilere*). A cet ornement on donne le nom *d'ingweto* qui dans le langage courant signifie sandale.

— Il est seul à s'asseoir sur un siège (*intebe*), symbole de sa dignité et de son autorité, et tous les assistants viennent se prosterner devant lui en se frappant trois fois dans les mains, comme on le fait pour le roi du Rwanda et sa mère.

(<sup>1</sup>) De nos jours encore, les chefs Batutsi sont fiers de posséder un beau et grand chien ; pour s'en procurer ils vont jusqu'à donner un taureau.

— Son cri particulier est une espèce de mugissement : hou-hou-hou...

2. *Binego (son fils)* : fig. 14.

— Tient dans la main une lance (*icumu*), un bâton (*inkoni*) et une pipe (*inkono y itabi*) appelée *urwiwa* en termes d'initiés.

— On lui présente de la bière de banane dans une calebasse (*igicuma*) surnommée *runyweru* (*kunywera* signifie boire à ou pour ; *kunywa* : boire).

— Son cri, ababa, ababa, ababa, prononcé d'une voix virile, rappelle que Binego était fort et courageux. Il est d'ailleurs surnommé le libérateur parce qu'il sauva son père, Lyangombe, de la ruine et du déshonneur.

3. *Mugasa (son gendre)* : fig. 17-18-19.

— Se ceint le front du *mukako*, une couronne d'herbes tressées à laquelle sont suspendues des sections de roseaux longs de quelque 15 cm au moyen de cordelettes végétales au bout desquelles sont attachés des *indibu*, fruits du bananier sauvage.

— Il tient en main une lance qui n'est en réalité qu'un vulgaire bâton orné de 2 ou 3 *inzebe* (ou *injyebe*), fruits de la grosseur d'une mandarine provenant d'un arbuste qui a nom *umunyege* et qui, séchés, durcissent.

— Il tient également dans la main une branche fourchue surmontée de 2 ou 3 de ces fruits.

— Il porte sur les épaules 2 peaux de moutons qui se croisent sur la poitrine.

— On lui présente un morceau de pain de sorgho (*umutsima*) sur une spatule en bois, avec un peu de viande de chèvre, du lait et des haricots déposés dans une écuelle (*imbehe*).

— Son cri est : Yee-yee-yee-yee...

4. *Nyabirungu* (*sa fille*) : fig. 15.

- Agite un grelot en chantonnant doucement.
- Son cri est : Hi-hi-hi...

5. *Mashyira* (*un de ses magiciens*) : fig. 20-21-22.

- Tient dans les mains :
- Une lance portant un fer à chaque extrémité ; surnommée *igihosho*. On ne s'en sert pas en dehors du *kubandwa*.
- Le *rubito*, lame plate en fer.
- Des tiges de fer appelées *mbali*.
- Il porte autour du bras, au-dessus du coude, un anneau d'ivoire (*urugoro*).
- On lui présente de la bière de miel (*ubuki*) dans une cruche à deux goulots (*akabindi k'iminiwa ibili* : petite cruche à deux bouches).
- Son cri est : Shi-shi-shi...

6. *Muzana* (*une servante*) : fig. 16.

- Est représentée à côté d'une vache qui n'a jamais perdu de veaux (*inka y'isugi*).
- Elle tient dans la main une motte de beurre (*isimbo y'amavuta*) et une grande calebasse à baratter (*igisabo*).
- Elle se met à faire le beurre en secouant l'*igisabo* et boit ensuite le petit lait.
- On lui présente de la lie de sorgho qu'elle boit également.

7. *Nkonjo* (*une autre servante*).

- Elle se ceint le front du *mukako* comme Mugasa no 5.
- On lui offre un balai (*imyeyo*), symbole de sa condition de servante, ainsi que de la bière, des patates douces crues et des petits pois ; il est à remarquer qu'il n'est

pas permis d'offrir des patates douces et des petits pois aux autres *Imandwa*.

— A dessein on lui parle avec hauteur.

#### 8. *Nyakiriro (sa demi-sœur)*.

— Est revêtue d'une étoffe d'écorce de ficus (*umuko*) appelée *impuzu*.

— On lui offre de la bière de bananes — un *rubito* — un *igihosho* et un anneau en ivoire (*urugoro*) (voir *Mashyira*; n° 6).

— Son cri est : hu-hu-hu...

#### 9. *Mutwa (un compagnon de chasse)*.

— Personifiant les pygmées (*abatwa*) il se montre très glouton.

— On lui présente des haricots, du pain de sorgho, de la viande, du lait et aussi de la bière dans une calebasse qu'on agite violemment ; bref, un peu de tout.

#### 10. *Kagoro (son demi-frère) : fig. 23.*

— Comme il était chasseur il se présente ayant à ses côtés un chien.

— Il a la tête et les épaules recouvertes d'un *impuzu*, étoffe faite d'écorce de ficus.

— Il porte au cou un collier composé de mille-pattes (chilopodes) desséchés.

— Il tient dans la main une demi-calebasse évidée (*uruho*), dont on se sert habituellement pour boire de l'eau ou de la soupe de sorgho, et une baguette (*umutozo*) que l'on emploie pour battre le lait et qui est tirée d'un arbuste qui porte ce nom d'*umutozo*. Il faut savoir que les Banya-Rwanda ne boivent jamais le lait frais ; il est toujours battu.

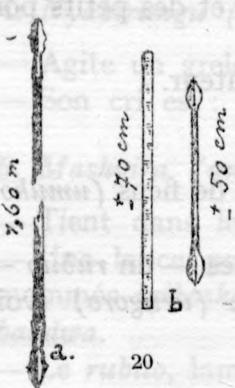
#### 11. *Ruhanga (son fils) : fig. 24.*

— Tient dans la main un pot à lait (*inkongoro*) rempli de bière.

— *Ngwirizwa* (*ngwirizwa* : être étendu) : il étend son corps sur le sol et se tient debout avec les deux jambes écartées, les bras étendus et les paumes vers l'extérieur. Il tient dans les deux mains un pot à lait (*inkongoro*) rempli de bière.

PLANCHE 6. — Insignes des Imandwa (suite).

6<sup>e</sup> Insignes de Mashyira



20

(Culte de Lyangombe).



21



22

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

FIG. 21. — *Ikibindigifite iminwa ibili* = cruche à deux goulets.

FIG. 22. — *Urugoro* = bracelet en ivoire.

7<sup>e</sup> de *Kagoro*



8<sup>e</sup> de *Ruhanga*



9<sup>e</sup> de *Serwakira*



FIG. 23. — *Uruho* = demie-courge évidée

FIG. 24. — *Inkhongoro* = pots à lait

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

10<sup>e</sup> des *ibishegu*

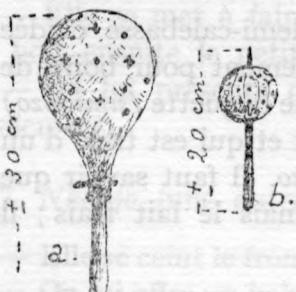


FIG. 26. — *Ikinyuguri* = hochet : a) calebasse = agacuma. — b) injyebé (voir Planche 6, note 1).

FIG. 27. — *Isunzu* = houppe.

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

PLANCHE 7. — Deux cucurbitacées à propriétés magiques.

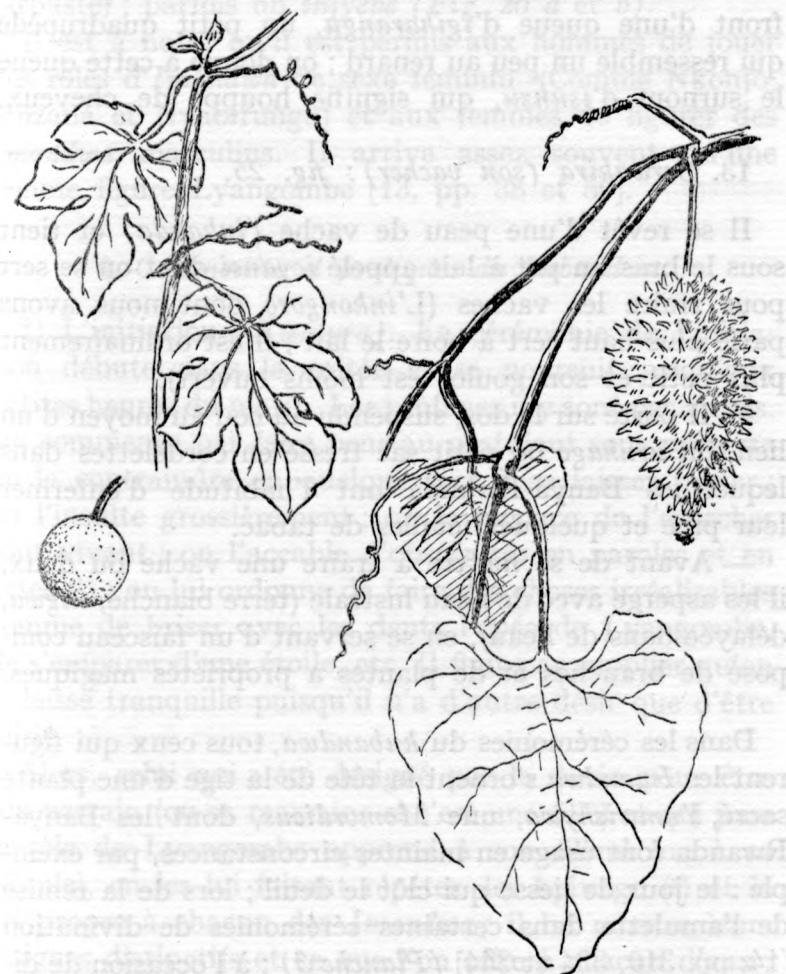
*Umutanga**Umwishywa (Momordica foetida)*.

FIG. 7. — *Umutanga* : Son fruit, *itanga*, qui a la grosseur d'une orange, est lisse et vert. Il préserve de l'envoûtement, etc.

FIG. 8. — *Umwishywa* : Son fruit très poilu est de couleur orange vif ; sa fleur est blanche. C'est une plante dont on s'orne la tête à l'occasion de certaines réjouissances. On en garnit également les offrandes faites aux mânes et la bête qu'on va sacrifier.

— Il personnifie l'amour filial parce qu'il aurait secouru sa mère abandonnée par son mari, Lyangombe.

12. *Bukiranzuki* (*sa fille*) : fig. 27.

— Les femmes qui veulent l'honorer se ceignent le front d'une queue d'*igiharangu*, un petit quadrupède qui ressemble un peu au renard ; on donne à cette queue le surnom d'*isunzu*, qui signifie houppe de cheveux.

13. *Serwakira* (*son vacher*) : fig. 25.

Il se revêt d'une peau de vache (*inkanda*) et tient sous le bras un pot à lait appelé *icyansi* dont on se sert pour traire les vaches (*L'inkongoro* dont nous avons parlé plus haut sert à boire le lait ; il est ordinairement plus petit et son goulot est moins ouvert).

— Il porte sur le dos, suspendu au cou au moyen d'un lien, un *uruhago* ou petit sac tressé en cordelettes dans lequel les Banya-Rwanda ont l'habitude d'enfermer leur pipe et quelques feuilles de tabac.

— Avant de se mettre à traire une vache ou deux, il les asperge avec de l'eau lustrale (terre blanche, *ingwa*, délayée dans de l'eau), en se servant d'un faisceau composé de branches et de plantes à propriétés magiques.

Dans les cérémonies du *kubandwa*, tous ceux qui figurent les *Imandwa* s'ornent la tête de la tige d'une plante sacré, l'*umwishiwa*, une *Momordicus*, dont les Banya-Rwanda font usage en maintes circonstances, par exemple : le jour de liesse qui clôt le deuil ; lors de la remise de l'amulette dans certaines cérémonies de divination [14, pp. 310, 334 et 344] (*Planche 3*) ; à l'occasion de diverses cérémonies agraires. C'est aussi avec une tige d'*umwishiwa* que le fiancé couronne sa fiancée, au cours des cérémonies nuptiales [13, p. 45].

Quant aux assistants qui ne jouent qu'un rôle secon-

*Pointant les doigts vers le ciel, les assistants assisteront tout au long de cette cérémonie portant sur le rôle d'assistance au rite d'initiation, au rôle d'intercesseur, guerrier redouté, et agiront l'interrogatoire sur certains éléments de la cérémonie et dans laquelle on a introduit des gestes d'obligation fermative. Ils sont également partie des forces pratiquées sur les ro-*

daire, on dit qu'ils portent sur la tête une queue d'*igiharangu* dont nous avons déjà fait mention (*figure 27*) et qu'ils agitent en guise de clochette un *ikinyuguri* composé d'une calebasse munie d'un manche en bois et dans laquelle on a introduit des grains d'*ubulengo* (arbuste) ; parfois un *injyebe* (*Fig. 26 a et b*).

Il est à noter qu'il est permis aux hommes de jouer des rôles d'*Imandwa* de sexe féminin. (Comme Nkonjo, Muzana et Nyabirungu) et aux femmes de figurer des *Imandwa* masculins. Il arrive assez souvent qu'une femme figure Lyangombe [13, pp. 38 et 50].

#### 4. Cérémonies et pratiques du *kubandwa*.

1) L'initiation (*Kwatura*). La cérémonie de l'initiation débute dans la soirée et se poursuit jusqu'aux petites heures du matin. Les profanes n'y sont pas admis. On commence par faire peur au postulant sous prétexte de le contraindre en quelque sort à se laisser initier ; on l'insulte grossièrement ; on le menace de l'écorcher tout vivant ; on l'accable d'obscénités en paroles et en actes (<sup>1</sup>) ; on lui ordonne de faire des choses irréalisables comme de briser avec les dents l'épée de Lyangombe, de s'emparer d'une étoile, etc. Il finit par supplier qu'on le laisse tranquille puisqu'il n'a d'autre désir que d'être initié.

Alors, celui qui a été désigné par le devin pour être son parrain (ou sa marraine si c'est une fille) et qui joue le rôle de Lyangombe apprend à son filleul (ou à sa filleule), en les lui faisant répéter, les *byivugo* (<sup>2</sup>) et le cri propre à chacun des *Imandwa* ; il lui montre leurs insignes distinctifs et ce que l'on offre à chacun d'eux ;

(<sup>1</sup>) Le P. ARNOUX a cru plus sage de taire ces paroles et ces actions scandaleuses de ce mémoire et l'auteur ne fera pas autrement.

(<sup>2</sup>) *Ibyivugo* sont des formules assez brèves qui relatent les faits et gestes des *Imandwa* et de Lyangombe ; chacun d'eux a la sienne.

il lui révèle les secrets de la secte qu'il ne devra pas divulguer sous peine de s'exposer aux pires malheurs. Ces secrets, c'est tout ce qui a été dit et fait au cours de l'initiation. L'initié s'engage avec force imprécations et jurements à ne pas les violer. Enfin, il lui fait remarquer qu'il est entré dans une nouvelle famille et lui montre tous les assistants : hommes et femmes, en disant : « Voici ton père, ta mère, tes frères et tes sœurs ; n'oublie jamais ceux qui t'ont adopté ».

Suivent des chants exécutés en chœur et qu'on appelle *imihara* (<sup>1</sup>).

La cérémonie se clôture par un repas (*ukugabulirwa* : être nourri) pris en commun, pendant lequel le parrain fait avec son filleul un semblant de pacte de sang en buvant un liquide teint en rouge au moyen de la cendre d'une plante, le *mwisheke* ; puis ils se mettent mutuellement dans la bouche une boulette de pain de sorgho (*umutsima w'amasaka*) et se couchent un instant ensemble sur la même natte. Des chants et des danses terminent la réunion.

Dès ce jour, le nouvel élu ne sera plus un *inzigo*, un profane, mais un *ruzingo*, un initié.

Il convient de noter que les adeptes usent d'un vocabulaire que seuls ils sont censés comprendre. Ainsi, le lait (*amata*) se dit *ameza* ; la bière (*inzoga*) *iganda*, etc.

Autre détail, à l'occasion des cérémonies du *kubandwa*, on prend généralement la précaution d'aller déposer une petite offrande, par exemple de la bière, dans tous les édicules (*amararo*) dédiés aux *bazimu* familiaux, afin qu'ils ne viennent pas troubler la cérémonie en cours.

2) *La confirmation* (*gusubira ku ntebe* : retourner sur le siège). Au Rwanda, si les initiés sont nombreux, les

(<sup>1</sup>) *Imihara* sont des chants assez longs que les assistants exécutent en chœur en frappant des mains et en agitant des hochets (*Ibinyuguri*), fig. 26. Parmi ces chants l'un est réservé plus spécialement aux hommes, un autre aux femmes, un troisième aux garçons et aux filles.

confirmés (*abasubiye ku ntebe*) le sont beaucoup moins parce qu'ils redoutent les dépenses à faire alors qu'on n'y gagne rien qu'un titre honorifique, celui d'*imandwa* <sup>(1)</sup>.

Tout comme dans l'initiation, le parrain et son filleul imitent les gestes, les cris, etc, de chaque *Imandwa*. Ce qui marque le caractère propre de cette cérémonie, ce sont les *ibisingizo* (louanges), formules moins brèves que celles des *ibyivugo*, mais qui, comme elles, relatent les exploits imaginaires de Lyangombe et de ses *Imandwa*. Ces *ibisingizo* sont débités ou chantés par le parrain et ensuite répétés par son filleul dans le but de parfaire son instruction, puis repris par tous les assistants qui y ajoutent parfois de petites additions de leur crû.

Enfin, le parrain donne à son filleul un surnom qu'il portera désormais au cours des cérémonies du *kubandwa*, et l'on chante en choeur les *mihara* déjà mentionnés.

La cérémonie terminée, un ou plusieurs des *imandwa*, revêtus de leurs insignes distinctifs, se répandent dans les environs pour quémander des vivres et de la bière. Personne n'ose les leur refuser par crainte de leurs insultes et de leurs représailles. La quête terminée, ils se retrouvent pour festoyer.

Il arrive qu'à quelque temps de là l'un ou l'autre des quêteurs organise chez lui une fête à laquelle il convoque non seulement ses amis mais aussi ceux dont il avait reçu quelque chose lors de cette cérémonie.

Il est d'usage également que tout confirmé qui se respecte invite une fois l'an ses collègues à un copieux repas. A cette occasion il tue une vache (*kubaga inka*) qui ne sera habituellement qu'un petit taurillon. Il profite évidemment de cette circonstance pour offrir cette bête à Lyangombe ou à l'*Imandwa* qu'il veut honorer. C'est

<sup>(1)</sup> L'auteur a écrit *Imandwa* avec un i minuscule pour signifier les confirmés et avec un I majuscule pour signifier les grands *Imandwa*, compagnons de Lyangombe.

pourquoi ce genre de fête est toujours agrémenté de pratiques propres au culte du *kubandwa*.

3) Le *guhiga* et le *guhigura*.

Le *guhiga* consiste à faire à Lyangombe la promesse solennelle de lui offrir, soit une grande cruche de bière (*intango lya Lyangombe*), soit un bovin, mais à la condition d'obtenir telle ou telle faveur, par exemple la guérison d'une épouse.

Le *guhigura* est l'accomplissement de ce vœu (voir pages 187 et 195).

4) Des cérémonies moins importantes ont lieu parfois pour honorer seulement l'un ou l'autre *Imandwa*. Il peut arriver en effet que le devin consulté déclare à son client : « Si tu honores Binego, Kagoro et Mugasa en leur offrant un peu de bière, tu peux espérer la fin de tes maux ». Rentré chez lui notre homme s'empresse d'inviter quelques amis, dont l'un jouera le rôle de Binego un autre celui de Kagoro et un troisième celui de Mugasa. Ensemble ils invoquent leur protection et leur bienveillance en recourant aux formules et chants appropriés à chacun d'eux. Les autres invités peuvent cependant en toute liberté, honorer le ou les *Imandwa* de leur choix. Bref, ce sont là des cérémonies assez simplifiées qui consistent principalement à boire un peu de bière entre amis en ayant soin d'y ajouter quelques pratiques propres au *kubandwa*.

5) Et il en est de plus simples encore, car c'est en toutes circonstances que les dévôts du *kubandwa* implorent la bénédiction et l'aide de Lyangombe et de ses *Imandwa* : lors d'une naissance, d'un mariage [13, pp. 38 et 50] et parfois même lorsqu'ils offrent quelque chose à un quelconque *muzimu*. Par exemple : consulté par un père de famille dont l'enfant est malade, le devin lui prescrit d'offrir un peu de bière à tel *muzimu*, mais en ayant

soin d'invoquer Lyangombe afin qu'il mette le coupable à la raison !

Rentré chez lui, il commence, comme on le fait toujours, par allumer un petit feu dans l'édicule (*indaro*) du *muzimu* en question ; il y couche le malade ; au moyen d'un faisceau composé de branchettes magiques il l'asperge ainsi que l'*indaro* et tous ceux qui sont présents (¹) ; il jette quelques grains d'éleusine dans le feu. Le bruit et l'odeur des grains qui pétillent sont censés attirer le *muzimu* curieux et gourmand !

Il pousse alors un long rugissement : hou-hou-hou-hou (le cri de Lyangombe) qui a sans doute pour but de faire comprendre au coupable à qui il aura à faire s'il se montre intraitable. « Lyangombe, un tel (*le muzimu*) ne cesse de me frapper, empêche-le donc de me tourmenter de la sorte ». Puis s'adressant directement au *muzimu* il l'admoneste : « Pourquoi tant de colère ? Apaise-toi, rends la santé à mon enfant ; voici la bière que tu réclames ; ris donc et sois bienveillant » et, ce disant, il plonge un chalumeau dans la calebasse qu'il tient dans la main et laisse tomber quelques gouttes dans le feu. Il aspire ensuite lui-même une gorgée, et en fait boire un peu au malade et à tous les assistants (communion rituelle).

## VI. PRÉCISIONS IMPORTANTES CONCERNANT LE CULTE DES *BAZIMU*.

1) *Les bazimu dont on n'a rien à craindre ou au contraire dont on a tout à craindre.*

1. Les *bazimu* dont en principe on n'a rien à craindre sont, d'une part, les *bazimu* des défunts de la famille

(¹) Cette aspersion n'est pas une pratique propre au culte du *Kubandwa* puisqu'elle est pratiquée également lors d'un mariage, de la sortie du deuil, etc. L'on dira à la page 189 comment est préparée cette eau lustrale et de quelles plantes est composé le faisceau.

(*abazimu* familiaux, qui sont morts en paix avec les leurs et à qui on a pu rendre les derniers devoirs<sup>(1)</sup>) ; d'autre part les *bazimu* étrangers à la famille, amis et voisins, avec qui elle vivait en bonne entente.

Cependant il faut veiller à ne pas les oublier, sans quoi, offensés par ce manque d'égards, ils sauraient se rappeler au souvenir des indifférents et des impies en les frappant de maux variés.

Parmi les *bazimu* familiaux, il faut ranger en tout premier lieu ceux qu'on appelle les *Abakulambere* (litt. ceux qui ont grandi avant), c'est à dire les *bazimu* des descendants directs, pères et mères, oncles et tantes paternels, frères et sœurs. Ils sont considérés comme des protecteurs et c'est parmi eux que leurs descendants se choisissent le *muzimu ingabga* (porte-chance) et le *muzimu* tutélaire du foyer, le *Mukulambere* par excellence, que l'on gratifie du titre de *Nyrigicumbi* (le maître de la maison) ou de *Umulinzi w'urugo* (le gardien de l'habitation) et son lieutenant, le *muzimu w'igisonga*. L'on verra plus loin comment ces *bazimu b'Abakulambere* occupent une place de premier plan dans le culte dont chaque famille honore ses défunt.

Ordinairement on se soucie très peu des *bazimu* des enfants, des femmes du commun et encore moins de ceux des étrangers à la famille.

2. Les *bazimu* dont en principe on a tout à craindre parce qu'ils ne peuvent être qu'hostiles, ce sont :

#### A) Les *bazimu* familiaux :

a) Les *bazimu* de ceux qui sont morts en brouille avec les leurs, comme celui d'un fils maudit par son père, ou de l'épouse répudiée par son mari.

(1) L'on a détaillé les derniers devoirs page 50.

Rappelons-nous que chaque famille ne s'occupe en principe que de ses *bazimu* familiaux, puisque habituellement, elle n'est menacée ou attaquée que par eux, et parmi eux elle honore tout particulièrement ceux qui pour une raison ou une autre, occupaient une place plus importante.

b) Les *bazimu* de parents qui ont péri au loin à l'étranger ou sur les routes au cours d'un voyage sans que personne n'ait pris soin de leurs restes.

B) Les *bazimu* d'étrangers :

a) Le *muzimu* d'un voisin avec qui l'on vivait en inimitié.

b) Les *bazimu* de ceux qui, morts sans laisser de postérité, n'ont ni édicule ni personne pour les honorer et qui pour cette raison viennent frapper au hasard chez un voisin, jaloux de ce qu'il rend à ses défunt un culte assidu.

c) Est redoutable pour un meurtrier et sa famille le *muzimu* de sa victime <sup>(1)</sup>.

d) Le *muzimu* d'un condamné à mort sera particulièrement malaisant non seulement pour celui qui l'a accusé mais aussi pour le juge qui a prononcé contre lui la peine de mort, fût-il le roi en personne.

Comme on l'a dit plus haut, les *bazimu* ne s'en prennent habituellement qu'aux membres de leur famille et plus spécialement, dit-on, à ceux de leur sexe. C'est pourquoi, quand un *muzimu* masculin veut frapper une femme ou une fille, il s'entendrait avec un *muzimu* féminin et vice versa <sup>(2)</sup>.

A noter aussi que certains *bazimu* ont la réputation d'être des quémandeurs insatiables et d'avoir un caractère acariâtre ; d'autres au contraire passent pour être accommodants et d'humeur facile.

Reste à savoir quand commence et quand finit après la mort d'un individu l'activité de son *muzimu*.

Cette activité commence quand prend fin le deuil

<sup>(1)</sup> Voir le chapitre IX qui traite du *muzimu* des assassinés.

<sup>(2)</sup> Tous les Banyarwanda ne partagent pas cette opinion.

coutumier qui suit le décès. La durée de ce deuil varie selon les personnes et les régions. Pour les enfants, les jeunes gens et les jeunes filles, le deuil n'est que d'un jour un peu partout dans le pays. Mais, quand il s'agit d'un père de famille ou d'une mère, il est au Rukiga, de deux mois pour un père et d'un mois pour une mère ; ailleurs, c'est deux mois pour l'un comme pour l'autre ; au Ndorwa, de huit jours seulement.

Là où il est de deux mois pour la mère, un mari polygame l'abrégera d'un mois pour une épouse défunte parce que ses autres femmes n'y sont pas tenues.

D'autre part, un mari n'y serait pas obligé pour une femme qui est morte sans laisser d'enfants.

Il est également à remarquer que le décès d'une femme de polygame n'entraîne le deuil que pour ses propres enfants. De même une femme mariée n'y est pas tenue quand meurt l'un de ses parents, car ce serait l'imposer également à son mari qui n'a aucun lien de sang avec la famille de son épouse.

Il est beaucoup plus difficile de préciser quand finit l'activité des *bazimu*. Ce qui est certain, c'est que, dans le culte que les Banyarwanda rendent à leurs *bazimu* familiaux, ils ne remontent généralement pas au delà de la troisième génération. Le souvenir de ceux qui la dépassent sombre le plus souvent dans le plus total oubli<sup>(1)</sup> ; ce qui laisse à supposer qu'ils ne sont alors plus à craindre.

## 2) *Le culte que les Banyarwanda rendent à leurs bazimu à un côté positif et un côté négatif.*

Il est négatif en ce sens qu'il interdit tout ce qui pourrait fâcher les *bazimu* ou simplement les froisser, comme serait de leur manquer d'égards en affectant

<sup>(1)</sup> Exception faite de quelques grands ancêtres, fondateurs du clan (*ubgoko*) ou de la famille (*umulyango*) ou qui y ont joué un rôle important (Voir le chapitre VII, 2<sup>o</sup>, qui traite des parentales annuelles de famille ou de clan).

de les oublier ; ou de les offenser en violant l'une ou l'autre des coutumes traditionnelles, car ils en sont les gardiens jaloux et inexorables.

Ces coutumes sont souvent si anciennes qu'on en ignore l'origine (¹). Elles consistent en prescriptions et en défenses excessivement nombreuses et variées [16, p. 134].

Le culte des *bazimu* est positif en ce sens qu'il réclame l'accomplissement de tout ce que l'on croit leur être agréable, qu'il s'agisse de prévenir leur colère et leurs attaques ou d'éviter leurs représailles lorsqu'on a provoqué leur indignation par quelque faute ou négligence, même involontaire, et qu'on n'a pas encore réparée (*Kugorora* : redresser).

On prévient leur mécontentement surtout en observant fidèlement les coutumes ancestrales et en faisant de temps à autre des offrandes qui ont pour but de montrer aux *bazimu* que l'on pense à eux. On y est attentif dès le jour même de la mort d'un parent (²). On éteint le feu du foyer ; on donne à son cadavre la position accroupie ; on lui met dans les mains une feuille soyeuse d'*ishyoza*, un fruit sans épine de l'*umule mbe*, et un peu de laine de mouton (³) et, joignant la parole au geste, on adresse à son *muzimu* cette tou-

(¹) Les coutumes, qu'elles soient tenues pour ancestrales (*imihango*) ou comme des simples coutumes (*imigenzo*) comportent des coutumes positives et bonnes et des coutumes négatives et défendues (*imiziro*, du verbe *kuzira* = être défendu) ; ce sont les interdits ou tabous ; celui qui les enfreint s'expose à encourir des châtiments (*amahano*), auxquelles des magiciens spécialistes peuvent remédier (Voir Magie : Chap. IX. *Annales du Latran*, Rome, 1953).

Ces coutumes touchent à tout : à la société, à la famille, aux individus. Les *imihango*, qui sont comme l'expression de la volonté des ancêtres, doivent être observés à tout prix (*kuziririza* = s'y tenir fermement) sous peine de se voir exposé non seulement au dénigrement et à la risée de tous mais, ce qui est pire, aux représailles des *bazimu*.

(²) Il est cependant à noter que l'action nocive du *muzimu* d'un défunt ne commencerait qu'au terme du deuil qui suit son décès.

(³) Toutes ces pratiques et d'autres encore nous les avons détaillées dans le chapitre I qui traite de la mort et des rites funéraires.

chante adjuration qui en explique le symbole : « Reviens parmi nous doux comme l'*Ishyoza*, sans épine comme l'*umulembe* et avec la douceur de la brebis ». Puis, tant que dure le deuil, tous, y compris les enfants non-mariés, doivent observer une foule de pratiques sous peine de s'exposer au courroux des *bazimu* et à toutes sortes de malheurs (*amahano* : châtiments). Ainsi, tous doivent se faire raser la tête ; défense de danser, de chanter et par conséquent d'assister à une réjouissance quelconque ; tout ce qui est brillant : bracelets, colliers, fers de lance, etc, est enveloppé d'écorce de bananier ou d'un bout d'étoffe. C'est ce que les Banya-Rwanda appellent se revêtir de noir (*Kwambara ibyirabura*) ; il n'est pas permis de toucher à l'*ingwa* (terre blanche) dont on se sert pour préparer l'eau lustrale ; le siège du défunt, s'il est un homme, et la grande cruche, s'il s'agit d'une femme, sont retournés tête en bas ; etc. (¹).

Cependant, comme toutes ces observances (moyens préventifs) s'avèrent pratiquement insuffisantes pour contenter (*gushimisha*) les *bazimu* et les empêcher de nuire, il faudra bien souvent, quand on est poursuivi (*gutera* : *frapper*) par eux, recourir aux moyens curatifs, c'est à dire faire une offrande ou un sacrifice. C'est le *guterekera abazimu*.

Ce verbe *guterekera* est l'applicatif du verbe *guterekera* qui signifie placer, poser, déposer un objet. *Guterekera abazimu* a donc le sens de déposer quelque chose pour les *bazimu*, leur présenter un objet, leur faire l'offrande de quelque chose. Cette chose n'est pas nécessairement un objet matériel, comme une boisson, des aliments, ou le sacrifice d'une bête ; ce ne sera parfois qu'un geste, une prière, quelques paroles de piété filiale, ou encore une promesse, un vœu. Étant presque toujours un acte intéressé, le *guterekera* est généralement accompagné d'une supplique.

(¹) Pour plus de détails, voir le chapitre I, page 71.

Aussi longtemps que tout va bien, qu'aucun danger ne menace, qu'aucune maladie ne se déclare, bref qu'aucun ennui ne trouble la paix domestique, nombreux sont les Banya-Rwanda qui semblent ne pas se préoccuper beaucoup du culte qu'ils doivent aux *bazimu* (¹). Mais la situation vient-elle à changer, aussitôt les voilà partis chez le *mupfumu* (le devin), interprète non seulement des volontés d'Imana, mais aussi et surtout de celles des *bazimu*. Il leur fera connaître la cause de leur malheur et ce qu'il faut faire pour y remédier. C'est le *kulaguza*, la consultation des sorts [14] qui précède habituellement le *guterekera*.

Il est assez rare en effet que les indigènes offrent spontanément quelque chose à un *muzimu* courroucé pour le simple motif qu'ils ne peuvent connaître eux-mêmes celui qui les persécute, ni ce qu'il faut faire pour l'apaiser. Ils doivent donc recourir nécessairement dans la plupart des cas aux lumières de ceux qu'Imana a préposés aux humains pour les défendre, à savoir les *bapfumu* ou magiciens parmi lesquels les devins jouent un rôle de premier plan. Ils sont d'ailleurs les plus courus et aussi de beaucoup les plus nombreux.

La réponse du devin à son client sera, en règle générale l'une des suivantes :

1º « C'est tel *muzimu* qui t'en veut ; offre-lui telle chose ; satisfait, il te laissera tranquille ». C'est le *guterekera abazimu* et la réponse la plus fréquente. Mais il peut arriver que l'on soit poursuivi en même temps par plusieurs *bazimu* : « Tel *muzimu* a déchaîné contre toi plusieurs autres et ils arrivent en formation de combat » (*Bateye umurongo*).

2º « Honore Lyangombe ou tel de ses *Imandwa* ». C'est le *kubandwa*. Un ancêtre peut être mécontent de ce

(¹) Il y a cependant de vrais dévôts, surtout parmi les gens d'âge (voir page 186).

que les siens aient délaissé l'un ou l'autre des *Imandwa* pour qui il avait, lui, une dévotion particulière et leur demander de réparer cette négligence.

3<sup>e</sup> « Présente telle offrande à Nyabingi ». C'est le *gutura Nyabingi* dont le culte est très répandu dans le nord du Rwanda<sup>(1)</sup>.

Cette consultation des sorts a donc un double mobile :

1) Celui de dépister la cause du malheur survenu et que, neuf fois sur dix, le devin impute à l'un ou l'autre *muzimu*.

2) Celui de connaître le moyen de s'en libérer, qui consiste ordinairement à offrir quelque chose au *muzimu* responsable.

Mais, dans le culte qu'ils rendent à leurs ancêtres, les Banyarwanda ont des manières de faire assez difficiles à expliquer parce qu'elles semblent franchement contraire à certaines de leurs idées courantes au sujet des *bazimu*, qui sont supposés tout voir et tout savoir et qu'ils croient en outre extraordinairement puissants puisqu'ils leur attribuent la plupart des maux qui les afflagent. Or, ces *bazimu* se laissent berner grossièrement et ingénument comme il ressort des exemples suivants :

« *Dore inzoga twavuganye* » : « Voici la bière dont nous étions convenus », dit-on au *muzimu* à qui on offre une peu d'eau passée dans une cruche qui en a contenue !

« *Dore ihene twasezeranye* » : « Voici la chèvre promise », et on se contente de déposer dans l'édicule un bout de peau !

« Voiçi la belle vache de mon vœu », et on immole un misérable petit veau qui n'a plus qu'un souffle de vie !

<sup>(1)</sup> Nyabingi serait une femme qui aurait vécu jadis au Ndorwa. Voir le dernier chapitre qui traite de son culte.

A ces exemples le P. ARNOUX en ajoute d'autres et il conclut que les Banyarwanda ne reconnaissent à leurs *bazimu* qu'une bien faible perspicacité [1].

« J'ai passé la nuit entière à tes côtés, affirmera quelqu'un à l'un de ses ancêtres ; permets-moi maintenant de prendre congé car l'heure est venue d'aller à mon travail ». En réalité la prétendue veillée rituelle n'a duré que quelques minutes et l'aurore ne luira pas avant huit longues heures !

Un autre invite son parent défunt à se régaler « copieusement » de la chèvre qu'il lui a immolée et, en cachette, à la faveur des ténèbres pour n'être vu de personne, il revient la lui enlever (¹).

Un autre, après avoir sacrifié une chèvre à un *muzimu* pour calmer sa mauvaise humeur s'imagine le lendemain qu'un autre *muzimu* le poursuit. Il prend la peau encore fraîche, la porte devant l'*indaro* du nouvel attaquant et lui dit : « Regarde donc la bête que j'ai dépecée pour toi », ou bien il se contente d'exhiber le crâne !

Un veuf remarié, à qui le devin déclare qu'il est traqué par le *muzimu* de son épouse défunte jalouse de la femme qu'il vient de prendre, lui déclare sans sourciller : « Réjouis-toi de ce tu es toujours ma seule épouse car la femme que j'ai maintenant n'est qu'une servante (*umu-já*) !

Et, comble de l'impudence, n'en voit-on pas qui déposent dans l'édicule des crottes de chèvre en guise de petits pois (²) !

Non moins déconcertantes sont les promesses que les Banya-Rwanda font à leurs *bazimu* et dont ensuite ils ne tiennent aucun compte. Pour obtenir telle ou telle

(¹) Copieusement est une exagération qui est tout à fait selon la mentalité indigène. On en reparlera plus loin.

(²) Personnellement l'auteur n'a jamais constaté ce fait ; mais il arrive que les indigènes remplacent, par exemple, les grains d'éleusine (*uburo*) par des grains non-comestibles d'une plante qui ressemblent aux premiers, comme on le dira plus loin.

faveur, ils leur promettent monts et merveilles. Mais, quand le danger est passé, que le malade s'est remis, le procès gagné, etc, ils feignent d'oublier avec une facilité étonnante la parole donnée.

Les *bazimu* ignorent-ils donc ce que valent chez les Banya-Rwanda, les promesses les plus solennelles ? S'ils sont à court d'argent, par exemple, ils viendront solliciter un prêt, promettant avec serment de le restituer dans le plus bref délai. Sur le moment, ils sont peut-être sincères, quitte ensuite à estimer sans doute que ce prêt était un cadeau.

Et les *bazimu* ignorent-ils aussi leur penchant inné à l'hyperbole ? Un enfant tombe-t-il malade, son père annonce qu'il est déjà mort (*yara pfuye*) ! La chèvre d'un voisin a-t-elle brouté quelques pieds de haricots, le propriétaire vient l'accuser à grands cris d'avoir dévasté tout son champ ! Un chef tire-t-il le bout de l'oreille à un récalcitrant, celui-ci jure qu'il a été assommé ! Une vache épuisée par l'âge et la maladie a-t-elle fini par expirer, c'est tout le troupeau qui a péri ! Un guerrier a-t-il abattu, ou tout simplement blessé un ennemi, c'est toute une armée qu'il a décimé !

De l'exagération au mensonge, il n'y a évidemment qu'un pas. Mais qu'est-ce que le mensonge pour le Munya-Rwanda ? Gagner un procès, par exemple, à force d'intrigue et de duplicité, n'est-ce pas honnête ? N'est-ce pas faire preuve d'intelligence et d'habileté ?

Quant aux offrandes, il faut noter qu'il y a toujours une grande différence entre ce que les Banya-Rwanda présentent à un *muzimu* et ce qu'ils laissent ensuite dans son édicule. Comme on va le dire au chapitre suivant, ce qui compte à leurs yeux c'est cette présentation, car ce qu'ils abandonnent dans l'*indaro* ne semble avoir aucune importance. Il n'y a donc pas à s'étonner si, après avoir fait l'offrande d'un tabouret, d'une lance, d'un récipient rempli de lait ou de haricots, ils se conten-

tent de déposer dans l'édicule un petit bloc de bois informe, une branchette, quelques gouttes de lait sur une feuille de *umuko* (*Erythrina*) ou quelques haricots seulement. D'ailleurs, qu'est le petit édicule élevé en leur honneur ? Une hutte miniature souvent délabrée.

## VII. CULTE QUOTIDIEN RENDU AUX MÂNES FAMILIAUX ET PARENTALES.

### 1. *Culte quotidien rendu aux mânes familiaux.*

Dans les manifestations extérieures du culte des *bazimu* (prières, vœux, offrandes, etc), les Banya-Rwanda tiennent toujours compte du sexe, de l'âge et de la condition de chaque défunt. La raison en est que, selon leurs croyances, toutes les habitudes bonnes ou mauvaises, toutes les manies, tous les penchants qui caractérisent chacun d'eux de son vivant subsistent sans changement dans son *muzimu*.

C'est pourquoi ils présentent au *muzimu* :

- d'un homme, un siège, une serpette, une lance, etc.
- d'une femme, un collier de perles, une marmite, du bois de chauffage, etc.
- d'un jeune homme, une épouse, etc.
- d'une jeune fille, un bracelet, une natte, etc.

Il en est de même en ce qui concerne les offrandes de boissons, d'aliments ou de bêtes. Ainsi, on n'offre pas, sauf exception, de la viande de mouton au *muzimu* d'un Mututsi ou d'un Muhutu parce que, en règle générale, les Batwa sont les seuls à en manger ; ni de la viande de chèvre au *muzimu* d'une femme ou d'une jeune fille puisqu'en principe elle leur est interdite. Quant au

*muzimu* d'un enfant, on tiendra compte de l'âge qu'il aurait atteint s'il avait survécu, car il est censé grandir.

D'ailleurs, par la bouche du devin ordinairement consulté, le *muzimu* lui-même manifeste ses désirs ; le *muzimu* d'une mère demandera à son mari de lui montrer ses enfants ; celui du propriétaire d'un troupeau voudra voir ses vaches et son fils amènera les bêtes devant son édicule en ayant soin de mettre en avant la plus belle génisse : « Voici les vaches qui t'appartiennent toujours ; considère le soin que j'en ai pris ; aucune n'est morte par ma faute ; vois au contraire le nombre des veaux qu'elles ont mis bas. Fais qu'elles soient saines et fécondes ».... Une supplique accompagne généralement toutes ces manifestations : « Rends la santé à ma femme ». Pour finir, il trait une vache, verse un peu de lait dans un récipient hors d'usage et le dépose dans l'*indaro*.

Sur recommandation du *mupfumu*, un chef de famille en difficulté avec son patron Mututsi fait à son père l'offrande d'une calebasse remplie de bière et lui tient ce langage : « Souris, père, à l'orphelin que tu as laissé ; accepte cette bière de prix et daigne conduire mes pas. Si tu m'accordes les faveurs de mon maître (*Databuja*) que tu connais d'ailleurs, je te comblerai d'honneur et de présents... ».

Un malade dont le frère ainé, mort récemment, a été désigné par le devin comme responsable de sa maladie, s'assied devant l'édicule du mort et lui présente la chèvre prescrite par le *mupfumu* avec promesse de la lui immoler s'il guérit :

« *Seka, mwana wa mama ; twara vukanye aliko jye gusa usigaye* ».

» Ris, enfant de ma mère ; tandis que tous deux nous sommes nés d'elle, moi seul je survivis ».

« *Unyumvire ; n'unyica, uzaterekwerwa n'ande ?*

» Écoute-moi ; si tu me tues, qui donc te fera des offrandes » ?

« *Gatindi, unyishe, uzajya ku makoma nk'inyoni* (¹).

(¹) *Gatindi*, litt. petit malheureux, petit misérable.

- » Malheureux, en me tuant, tu en seras réduit à t'isoler comme l'oiseau sur les feuilles du bananier ».
- « *Genda kwa kanaka; mbese ugira ngo azaguhe indi ?* »
- » Va donc chez un tel ; vraiment crois-tu qu'il t'en donnera une autre » ? (c. à d. une chèvre comme celle que voici).

Mais ici il faut faire une remarque très importante. Toujours il y a une distinction très nette entre ce que les Banya-Rwanda présentent aux *bazimu* et ce qu'ensuite ils leurs laissent en fait. Ce qu'ils leurs offrent est en effet toujours présentable, mais ce qu'ils déposent ensuite dans leurs édicules est toujours insignifiant.

Ainsi, ils leurs font l'offrande d'un beau siège, d'une belle natte, d'une cruche, sinon neuve au moins intacte, etc, offrandes toujours accompagnées de paroles pleines de bienveillance et de piété filiale ; après quoi, ils abandonnent dans l'*indaro* un bloc de bois informe (siège), un lambeau de vieille natte, une poterie fêlée, voire même un tesson, un bâtonnet (lance), un bracelet rongé par la rouille et dont personne ne voudrait plus.

Il en va de même quand il s'agit de l'offrande de boissons ou de vivres. Ils présentent un grand panier rempli de petits pois, de haricots, etc ; puis, après les avoir cuits pour le repas familial (communion rituelle), ils n'en déposent qu'une poignée, plus souvent une pincée, dans l'édicule en se servant pour cela d'un ustensile souvent hors d'usage. De la bière ou du lait, ils n'en laissent parfois tomber que quelques gouttes sur une feuille ou dans le feu qu'ils allument toujours dans l'*indaro* à l'occasion du *guterekera*. Quant au sorgho ou à l'éleusine, ils se contentent le plus souvent d'en jeter quelques grains dans ce feu. Il en va de même des offrandes de bêtes. Ils présentent la plus belle génisse du troupeau ou une chèvre féconde ; puis, après avoir obtenu la faveur sollicitée, ils immoleront, non pas cette bête de choix, mais un petit taurillon, un petit bouc, ou une femelle usée par l'âge ou la maladie.

Et de cette bête, le *muzimu* ne recevra que quelques menus morceaux, car elle sera consommée en fait par la famille du donataire et, parfois, quelques invités (communion rituelle). Et même, surtout si c'est un bovin, une partie de la viande sera vendue.

Il est des auteurs qui n'ont vu dans cette manière de faire qu'impertinence et désinvolture. A notre avis, ce que les Banya-Rwanda déposent dans les édicules a la valeur d'un symbole. Ce qui importe, ce sont les sentiments qui animent celui qui fait l'offrande et qu'il exprime par la présentation d'un objet de prix et par les paroles qui l'accompagnent. Ces sentiments une fois exprimés, il suffit de laisser un petit rien dans l'*indaro* comme témoignage et souvenir de cette manifestation de piété filiale.

Quand les Européens déposent une gerbe de fleurs sur les tombes de nos chers disparus, nous savons bien aussi que ce bouquet ne leur sera daucun profit. Dans ces fleurs, il faut voir autre chose, je veux dire ce qu'elles symbolisent : l'affection et le souvenir que nous gardons de ces êtres aimés. L'auteur croit qu'il en est un peu de même pour les Banya-Rwanda.

D'autres rient et se moquent d'entendre les indigènes dire qu'ils donnent à manger et à boire à leurs *bazimu*. Ils le disent, en effet ; de même que les devins prétendent que les *bazimu* réclament eux-mêmes nourriture et boisson. Mais on ne doit pas prendre ce langage à la lettre, car les Banya-Rwanda savent très bien qu'un *muzimu* ne mange pas, ni ne boit.

Lorsqu'ils constatent le matin qu'il n'y a plus trace dans les édicules des aliments qu'ils y ont déposés la veille, ils diront que les *bazimu* ont été très satisfaits puisqu'ils n'ont rien laissé, bien qu'ils n'ignorent nullement que ce sont les rats ou les fourmis qui s'en sont régaliés, et ils en conviennent sans qu'il soit besoin de beaucoup insister<sup>(1)</sup>.

(1) Les rats pullulent dans les habitations indigènes et les fourmis sont partout.

## 2. *Les Parentales* (¹).

### A) *Les parentales annuelles de famille et de clan chez les Bahutu.*

Environ une fois l'an, de préférence à l'époque où la bière est abondante (²) le chef de la lignée célèbre en l'honneur de l'aïeul de la famille (*umulyango*) et parfois de l'ancêtre du clan (*Ubgoko*) (³), une fête à laquelle il convoque les membres les plus en vue de l'*umulyango* ou de l'*ubgoko*. Il n'y a pas que les descendants restés au pays natal qui prennent part aux agapes ; même ceux qui, pour une raison ou une autre, sont allés s'établir en d'autres régions, y délèguent leurs représentants et y envoient leurs offrandes : bières, vivres (sorgho, haricots, etc.), chèvres, parfois même un taurillon, plus rarement un mouton.

Présidée par le patriarche de la lignée, la réunion à lieu devant l'édicule, ou chapelle domestique, dédié à l'Aïeul vénéré. Cet édicule se dresse parfois au pied d'un grand arbre, un ficus (*umuvumu*) ou un *Erythrina* (*umuko*) qui fut planté, jadis, par l'ancêtre à l'entrée de son habitation (⁴).

(¹) C'est dans le nord du Rwanda, au Bugoyi, Mulera, Bushiru et Buhoma, régions où l'organisation tribale et la propriété collective se sont les mieux conservées, que la célébration de ces parentales est restée le plus longtemps en honneur. Dans les régions hamites de longue date, il semble qu'elle n'est plus pratiquée. C'est sans doute pour cette raison que le P. DUFAYS écrit : « Il n'existe pas au Rwanda de culte organisé par un clan ou une famille pour ses ancêtres plus illustres » [5]. En tout cas, on ne peut pas mettre en doute les détails et les précisions que nous donne à ce sujet le P. PAGÈS.

(²) C'est-à-dire à l'époque de la récolte du sorgho qui, au Rukiga, région de haute altitude, n'a lieu qu'une fois l'an.

(³) Les Banya-Rwanda, gens éminemment pratiques, profitent souvent de cette occasion pour honorer plusieurs ancêtres en même temps.

(⁴) Quand les Banya-Rwanda construisent une habitation sur un nouvel emplacement, ils ne manqueront jamais d'y planter d'abord ces deux arbres sacrés. L'un des descendants reste et habite la hutte de l'ancêtre qui de temps à autre doit être reconstruite. En règle générale, les Banya-Rwanda reconstruisent leur hutte tous les huit ou neuf ans environ.

Les réjouissances peuvent durer plusieurs jours. Elles débutent par la présentation des offrandes à l'ancêtre auquel de nombreuses et filiales requêtes et supplications sont adressées. Puis on sacrifie la bête, une chèvre ordinairement, quelques lambeaux de chair, grillés sur le petit feu qu'on allume toujours en cette circonstance, sont déposés dans l'édicule tandis que d'autres sont mangés en communion rituelle par l'assistance (¹). Des quartiers de viande sont remis parfois aux délégués pour les frères absents qui n'ont pu répondre à la convocation. Ce qui reste de l'animal est cuit ainsi que d'autres aliments (pâte de sorgho, haricots, etc.) dont quelques bouchées sont aussi abandonnées dans l'*indaro* (²). On aura soin également d'y laisser tomber quelques gouttes de bière pour étancher la soif du *muzimu* ! Et la beuverie commence au milieu de la joie générale et se continue parfois jusqu'au matin entremêlée de chants et de danses.

Ce culte rendu aux mânes des aïeux, fondateurs du clan ou de la famille, ne se substitue nullement à celui des mânes domestiques, c'est-à-dire des *bazimu* de la parenté immédiate que chaque foyer entoure d'hommages privés et quasi-quotidiens. Le clan ou la famille y trouve un aliment et une force supplémentaire apte à maintenir la cohésion du groupe et la solidarité entre ses membres.

Concernant ce qu'on vient de dire, le P. PAGÈS donne des faits précis que l'on se contentera de résumer dans les lignes suivantes.

1º Les Bashobyo se cotisent à l'avance pour pouvoir offrir aux mânes de leurs ancêtres une chèvre et de nombreuses cruches de bière qui doivent être dégustées en leur honneur. On convoque les membres du clan qui,

(¹) Au chapitre 2, l'on décrira dans le détail comment on sacrifie une bête aux *bazimu*.

(²) La viande se mange habituellement avec de la pâte de sorgho.

au jour fixé, quittent leurs villages respectifs et se réunissent à Nyundo, au Bugoyi, l'apanage le plus important du clan.

Le sacrificateur fait couler le sang de la bête dans un vase en bois (*imbehe* : écuelle : fig. 18, *planche 5*) nettoyé avec le plus grand soin.

Leur idole, une corne d'antilope, est plongée dans ce bain fumant pour lui permettre de s'y laver et de s'y désaltérer ! On fait couler goutte à goutte le liquide rouge dans la petite ouverture du fétiche ; il faut le rassasier<sup>(1)</sup>.

On enlève ensuite à l'animal chacun de ses organes internes : cœur, foie, poumons, reins, rate, intestins, etc ; on en détache de petits morceaux (*intonorano*, du verbe *gutonorano* : éplucher, écosser) qui sont rôtis sur un feu allumé dans l'édicule et distribués ensuite aux assistants. Chacun mange le sien ; c'est un repas rituel.

Le reste de la chèvre est débité en parts raisonnables qui sont remises aux principaux représentants des groupes familiaux. On peut emporter cette viande chez soi. La peau devient la propriété du sacrificateur de circonstance. A lui revient aussi la première gorgée de bière. Puis, le chalumeau circule aux mains des invités qui, l'un après l'autre, boivent à longs traits le précieux liquide. L'instrument est alors rendu à l'intermédiaire des vivants et des morts du clan. Il interpelle les ancêtres par leur nom et implore leur aide et protection pour chacun des assistants : « Si vous nous aidez à échapper à la vendetta, si vous nous donnez la victoire sur nos ennemis, si nous gagnons tel procès..., si notre voyage à la capitale se fait sans difficulté, etc., nous reviendrons vous remercier et vous offrir un nouveau cadeau... ».

Chacun peut exprimer à haute voix l'objet de ses

<sup>(1)</sup> Au Ndorwa, certains sorciers font de même. Voir : [16, p. 100 et *planche 3*-*Fig. 3*, p. 116].

vœux et de ses désirs : Donnez la fécondité à nos familles et à nos troupeaux ; guérissez-nous de nos maladies ; délivrez-nous de tous nos maux ; etc. Suivent les chants et les danses.

2<sup>o</sup> Les membres de la tribu des Bakora, fraction du clan des Balihira, originaire de Gikore dans le Ndorwa, avaient, eux aussi, l'habitude de se réunir à Muti près du cratère de Bunyogwa dans le Bugoyi. Ils se cotisaient pour l'achat de plusieurs chèvres destinées au sacrifice des grands ancêtres du clan et de la famille (<sup>1</sup>).

3<sup>o</sup> Les Basindi du Bugoyi dont les aïeux quittèrent le Bumbogo il y a environ 150 ans faisaient de même (<sup>2</sup>). Quand un Musindi du Bugoyi est là de passage, il est sûr d'être bien accueilli par ses compatriotes. Cependant, pour s'assurer qu'il n'est pas un étranger, ils l'engagent à s'accroupir un instant à côté du tambour clanique qui y est conservé dans l'édicule consacré aux ancêtres du clan. S'il accepte et ne manifeste aucune émotion à ce contact présumé avec les ancêtres, il est reconnu membre authentique de la famille et traité comme tel.

4<sup>o</sup> Les représentants de quatre groupes d'Abungura, originaires du Bgito (N.-O. du Kivu), se rencontraient une fois l'an sur la colline de Nyakiliba où s'élevait l'*indaro* (l'édicule) dédié à Gase, fils de Shabunyeri, considéré comme le fondateur du clan à cause du rôle important qu'il joua. Chacun des groupes offrait deux cruches de bière. L'arrière-petit-fils qui faisait fonction de sacrificiaire se couvrait la tête d'une peau de civette (*impimbi*).

(<sup>1</sup>) Les Bakora se subdivisent en deux groupes, celui des Abenga et celui des Abahene. Pour honorer les ancêtres de leur groupe respectif, les premiers se réunissaient au pied d'un arbre situé à Rwenga dans la plaine de Kanama et les seconds sous un ficus de la colline de Rumbati.

(<sup>2</sup>) Le Bumbogo est une province qui est encadrée par celles du Rukiga et du Buliza ainsi que par les rivières Nyabarongo et Base (voir cartes).

Un bélier était immolé parce que l'ancêtre avait, de son vivant, une préférence pour la chair de cet animal.

Rendez-vous était ensuite donné à Rukondo près du lac Kivu sur la tombe de Shabunyeri.

5<sup>o</sup> Les Basinga se rattachent à la grande famille des Abanyiginya (<sup>1</sup>). Certains de ceux qui sont installés au Bugoyi et qui tirent leur origine immédiate des Basinga du Bugarura au Mulera se fixèrent dans la suite à Rwanyakayaga situé au Rwerere, puis à Bisizi où ils se multiplièrent peu à peu. Ils se réunissaient à Bisizi pour sacrifier une chèvre et offrir une cruche de bière à leurs ancêtres. Ils députaient ensuite quelques-uns des leurs au village de Rwanyakayaga pour y participer à un sacrifice semblable. Puis, les ambassadeurs des deux groupes se rendaient à Bugaraura au Mulera, en poussant devant eux trois taurillons achetés en commun. L'un était abattu devant l'édicule des ancêtres, les deux autres étaient offerts en hommage aux Basinga du Mulera qui en disposaient à leur guise.

6<sup>o</sup> A l'occasion d'un malheur, une famine, une maladie contagieuse, etc, ou pour solliciter une faveur spéciale, la réussite d'un procès, un voyage heureux à la capitale, les Bahigo, originaire du Bgito, se rassemblaient, à un jour fixé d'avance, autour de la hutte de l'un de leurs aïeux, un certain Nyakirima (<sup>2</sup>). Cette hutte, comme c'est souvent le cas, est habitée par l'un de ses descendants. De nombreuses cruches de bière sont apportées et rangées près de la case pour être offertes avant d'être bues par les convives. Une chèvre, don de la communauté, y est sacrifiée. La viande de la bête est ensuite partagée

(<sup>1</sup>) Les Abasinga sont apparentés aux Basindi et comme eux appartiennent au clan des Abanyiginya, dont les uns sont Batutsi et les autres Bahutu. Il en est ainsi pour la plupart des clans du Rwanda qui comptent même dans leurs rangs des Pygmées (Abatwa).

(<sup>2</sup>) Mihigo, fondateur du clan des Abahigo, avait pour descendants dans le Gishari : Mungungu, Mishungwe et Nyakirima.

entre les trois groupes qui composent le clan des Bahigo : les Abagenda, Mvuninka et Nyamudigi. Suivent alors les réjouissances habituelles.

Quand les faveurs désirées ont été obtenues, les membres du clan immolent une autre chèvre et offrent de nouvelles bières.

B) *Les parentales dynastiques à la Cour du Mwami (Roi) hamite.*

Chaque année deux grandes solennités (*ibirori* : réjouissances) avaient lieu à la capitale du royaume. Les grands chefs devaient y figurer entourés de leurs principaux vassaux.

La première était célébrée le dernier jour d'un deuil annuel de quinze jours que devait observer le roi et sa cour en l'honneur d'on ne sait trop quel ancêtre [10, p. 539]. Selon les uns, ce deuil était celui de tous les mânes royaux ; selon d'autres, c'était le deuil d'une reine dont on a perdu le nom ; mais la croyance la plus répandue est qu'il est observé en souvenir de Ndahiro (¹).

La seconde solennité avait lieu à l'occasion de la présentation au roi régnant des prémices des récoltes. Selon la légende, elle avait pour but de commémorer l'introduction au Rwanda par Ruganzu II, le victorieux, du sorgho, de l'éleusine (²) et de l'*isogi* (genre épinard) [10, p. 498].

Ces fêtes consistaient en une exhibition des *inyambo* et du trésor des reliques royales.

1º Les *inyambo* sont des troupeaux de vaches sélectionnées. Les plus belles (*inyamibga* ou *indatwa*) étaient

(¹) Ndahiro-Cyatmatara, successeur de Yuhi I, donna naissance au célèbre Ruganzu. Son règne ne fut pas heureux. Son royaume subit les fléaux de la famine et de l'invasion.

(²) Une famille était chargée, sous la haute surveillance d'un dignitaire de la cour, de cultiver dans la province sacrée du Bumbogo ce sorgho et cette éleusine.

au premier rang, les cornes, le front et le cou ornés de perles et de l'*umwishiwa*. Des danses étaient exécutées par les vachers à la grande satisfaction des spectateurs [10, p. 503].

2<sup>e</sup> Le trésor des reliques royales, ce sont des perles, de petits osselets ouvragés, des colliers, des bracelets, des étoffes, des peaux de colobus, des armes, etc, ayant appartenu aux rois défunts. Tous ces objets étaient confiés à des gardiens attitrés, gens de confiance, qui devaient veiller à leur entretien dans la case où ils étaient remisés. On les appelait *Abanyabyuma* (<sup>1</sup>). Qu'on se garde bien de croire à un simple étalage de richesses. Sans doute le monarque ne restait pas insensible à ces vaniteuses exhibitions, mais elles avaient une autre raison d'être, celle de se concilier les bonnes grâces des mânes royaux. C'est pourquoi on revêtait de ces objets quelques individus qui dansaient en l'honneur des rois défunts. Tout en évoluant, ils répétaient en chœur : « Elles sont bien à vous ces perles ; ces armes, ces peaux, etc, c'est en votre nom que nous avons organisé ces réjouissances ; nous restons toujours vos serviteurs et vos sujets... » [10, p. 513].

La fête terminée, les gardiens du trésor remisaient tous ces objets jusqu'à la fête suivante.

Mais au cours de ces réjouissances on faisait habituellement des offrandes ; réelles ou fictives, comme aussi des sacrifices de bêtes à cornes (<sup>2</sup>).

(<sup>1</sup>) *Abanyabyuma* = Les préposés à la garde des objets en fer (*ibyuma*). Par ce terme les Banya-Rwanda désignent tout ce qui est en fer : couteaux, serpettes haches, bracelets, houes, etc.

(<sup>2</sup>) Voir Chapitre XII, p. 205, qui traite des rites suivis lors de l'immolation d'un bovin.

### VIII. LES BAZIMU, LES FEMMES ET LES ENFANTS.

#### 1. *Les bazimu et les femmes.*

1) *Situation de la femme mariée vis-à-vis des bazimu de sa propre famille et de celle de son mari.*

La position de la femme mariée vis-à-vis des *bazimu* est plus compliquée que celle de l'homme parce que, à l'occasion, elle doit faire face non seulement à ceux de sa famille mais aussi à ceux de son mari.

##### 1<sup>o</sup> La femme mariée et les *bazimu* de sa famille.

Le jour de son mariage, au moment de quitter ses parents, la fiancée est conduite, suivie d'une brebis, devant les édicules dédiés aux mânes qu'honore sa famille. Omettre cette visite d'adieu à ses ancêtres serait s'exposer à leur courroux, ils pourraient la poursuivre jusque dans sa nouvelle demeure [13, pp. 38 et 63].

D'ailleurs, quoiqu'elle fasse, ils viendront tôt ou tard se rappeler à son souvenir en venant la frapper (*Gutera*: poursuivre, attaquer) d'une façon ou d'une autre. Ainsi, qu'elle devienne enceinte et qu'elle souffre de quelques malaises, on aura vite recours aux lumières d'un devin. La femme peut elle-même le consulter mais, de préférence, ce sera son mari et il aura soin d'emporter un peu de la salive de son épouse <sup>(1)</sup>. Souvent le *mupfumu* imputera les malaises de celle-ci à la malveillance d'un *muzimu* de sa parenté, « *n'uww'iwabo* : un de chez elle » qu'on surnomme *inkurura* (celui qui attire), et il prescrira, en conséquence, quelque offrande pour l'apaiser ; ce sera parfois le sacrifice d'une chèvre : C'est le « *kumarira umugore* : apaiser les *bazimu* pour sa femme ».

<sup>(1)</sup> La salive joue un rôle important dans la divination [14].

Le mari ira accomplir ce rite chez ses beaux-parents, puisque c'est chez eux que se trouve les édicules dédiés aux *bazimu* de la parenté de son épouse. D'ailleurs, tout cela avait été prévu lors du mariage et il avait alors laissé chez eux « en dépôt » un mouton destiné *ad hoc*: *intama yo guterekera*: le mouton pour honorer les *bazimu*», ou encore « *Intama y'inshyiningikano*: la brebis mise en dépôt ». C'est avec les petits de ce mouton que l'on se procurera la chèvre réclamée, mais cette chèvre ne sera en fait qu'un jeune bouc.

2<sup>o</sup> La femme mariée et les *bazimu* de la famille de son mari.

a) Aussi longtemps qu'une femme n'a pas d'enfant, elle ne s'occupe ordinairement que du *muzimu w'Umukulambere*, tutélaire et protecteur de son foyer et dont elle est en quelque sorte l'épouse mystique puisque, selon l'expression fréquemment usitée, il est celui pour lequel elle a été demandée en mariage et ensuite épousée : « *Uwo yashakiwe* »<sup>(1)</sup>. La chapelle (*indaro*) de ce *muzimu* par excellence est la hutte même qu'elle habite. A lui seul elle peut s'adresser et faire des offrandes directement, c'est-à-dire sans l'intermédiaire de son mari. Si, de l'avis du devin, elle est poursuivie par un autre *muzimu* de sa belle-famille, elle devra recourir à son mari pour lui faire un présent puisqu'elle n'est pour lui qu'une étrangère.

b) Mais il en va autrement si elle a des enfants, car dans ce cas, surtout en l'absence de son mari, elle pourra toujours faire en leurs noms des offrandes aux mânes familiaux.

Pratiquement cependant, elle laissera presque toujours à son mari le soin de s'en occuper ; comme d'ailleurs aussi celui de consulter les sorts (*kulaguza*).

<sup>(1)</sup> Il a été parlé longuement de ce *muzimu w'Umukulambere* au chapitre 4.

Il n'en est pas autrement des enfants, même s'ils sont adultes ; aussi bon nombre d'entre eux ne commencent à exercer les pratiques du culte dû aux mânes des ancêtres qu'après leur mariage.

Quand le père vient à mourir, c'est la mère qui s'en charge, à moins qu'elle n'ait parmi ses enfants un garçon d'au moins 15 ou 16 ans. Parfois elle aura recours à l'un de ses beaux-frères.

## 2. *Épouses « mystiques » des bazimu.*

### A) *Épouses mystiques des bazimu familiaux.*

Au Rwanda, quand un jeune homme se marie, il fonde toujours son foyer sous l'égide d'un *muzimu* qui devient, par le fait même, pour lui et les siens, le *muzimu* tutélaire par excellence. On l'appelle Maître, Gardien, Protecteur du logis, *muzimu* du foyer principal. C'est le *Mukulambere* (cf. le chapitre : Classification des *bazimu*). C'est pour lui, en son nom, que le jeune homme prend femme ; il est le « *uwo yashakiwe* » : celui pour qui elle a été recherchée ». Cette femme devient ainsi une sorte d'épouse mystique de ce *muzimu* ; la hutte qu'elle occupe est son *indaro*, sa chapelle familiale. C'est dans cette hutte, près du foyer (*mu kirambi*), qu'on lui fera désormais les offrandes rituelles. Si, plus tard, l'homme devient polygame, il épousera ses autres femmes au nom d'autres *bazimu* familiaux, désignés par le devin, et chacune aura sa case et son foyer propre, *indaro* du *muzimu* pour lequel elle a été épousée<sup>(1)</sup>. Mais le foyer de la case de la première femme, auquel est réservé le nom de *ijabiro*, restera le foyer principal parce que cette case est la chapelle du *Mukulambere*, le plus important

<sup>(1)</sup> Au Rwanda, les femmes d'un polygame ont leurs huttes propres construites habituellement à une certaine distance les unes des autres de telle sorte que chacune a vraiment son chez soi.

des *bazimu* familiaux. D'où l'appellation de *muzimu w'ijabiro* qui lui est également donnée (¹).

Quant aux épouses supplémentaires des polygames (ordinairement une ou deux) elles deviennent, habituellement, par désignation du devin, les épouses mystiques d'autres *bazimu* familiaux ; celui de la seconde prendra le nom d'*igisonga cy'Umukulambere*, c'est-à-dire le lieutenant du *muzimu w'Umukulambere* (cf. le chapitre : Classification des *bazimu*) (²).

Lorsqu'un père de famille veut marier son fils, il commence toujours par consulter le devin pour savoir quel sera, des *bazimu* familiaux ou plus exactement des *bazimu b'abakulambere*, celui pour qui et en l'honneur de qui son fils épousera la jeune fille qu'il convoite ; pour savoir aussi si elle leur plaît et s'il y a des chances qu'elle ait des enfants, des garçons surtout [13].

(¹) Le *muzimu w'ijabiro* est censé se loger dans la partie supérieure du plafond (*igisenge*). La clé de voûte de ce plafond qui a la forme d'un dôme est appelée *ipfundo ly'igisenge* = le nœud de la toiture (Voir plan et dessin de la hutte indigène dans [12]. Chez les Batutsi, lors de la prise de possession d'une nouvelle hutte, on blanchit ce « nœud » avec du kaolin délayé dans de l'eau. Ce liquide est de l'eau lustrale fréquemment employée dans diverses cérémonies, par exemple, à l'occasion d'un mariage, de la clôture d'un deuil, d'un sacrifice, etc., elle est censée purifier ce tout qui a été souillé, personnes et choses.

(²) La majorité des Bahutu est monogame de fait, et les polygames ont rarement plus de deux ou trois femmes. On devient polygame pour diverses raisons : 1<sup>o</sup> parce qu'à la mort d'un père ou d'un frère, on hérite de la veuve (ou des veuves) ;

2<sup>o</sup> parce que, riche propriétaire terrien, on a besoin de bras pour les travaux des champs ;

3<sup>o</sup> parce que l'épouse, infirme ou maladive, ne peut plus suffire aux travaux et aux soins domestiques ;

4<sup>o</sup> parce qu'elle est stérile et qu'on ne peut donc attendre d'elles le garçon qui perpétuerait la famille et assurerait le culte des ancêtres, etc. Il n'est pas rare dans ces cas d'infirmité ou de stérilité que la femme pousse elle-même son mari à prendre une seconde épouse.

On pourrait encore énumérer d'autres causes de polygamie et en particulier la volonté des *bazimu* qui réclament des épouses « mystiques ».

C'est au Rukiga qu'on rencontre le plus de polygames. La raison en est que les Bahutu de cette région montagneuse sont gens aisés, possesseurs de vastes terrains de cultures, de beaucoup de petit bétail et parfois de quelques vaches qu'ils possèdent en propre. Dans la province du Bushiru, ils acquièrent ces vaches en échange de greniers de sorgho, de petits pois ou de haricots qu'ils cèdent aux pasteurs hamites du Rwankeri.

D'autre part, le jour même du mariage (du moins au Rukiga des environs de Byumba), lorsque la fiancée arrive chez ses beaux-parents, on la couche un instant sur un lit d'herbes, recouvert d'une natte, aménagé devant l'édicule (*indaro*) provisoire construit en l'honneur du *muzimu* dont elle va devenir l'épouse ; on le place devant l'entrée (*ilembo*) de la cour (*urugo*) qui précède toute hutte indigène<sup>(1)</sup>. Survient alors le fiancé. S'adressant à son *Mukulambere*, il lui dit : « Voici la femme tienne que je t'ai apportée (ou cherchée) : *Dore umugore wave nkuzaniye (ngushakiye)* ». Et le lendemain soir, au moment où la jeune fille est conduite dans la case nuptiale, son beau-père l'y précède pour annoncer au *Mukulambere* son arrivée : « Réjouis-toi, car la voici qui vient : *Wishime, yarajye* »<sup>(1)</sup>.

Enfin, lors du *gutekeshya*, c'est-à-dire lorsque le nouveau ménage, qui jusque là vivait chez les beaux-parents, sera définitivement installé dans une nouvelle habitation (hutte et cours) construite dans les champs qui lui ont été cédés en part d'héritage, le jeune marié immole à son *Mukulambere* une chèvre afin d'attirer sur son foyer sa bienveillante protection.

Ce qu'on vient de dire a une importance capitale pour comprendre ce qu'est le mariage munya-rwanda. Il faut en retenir ceci : 1<sup>o</sup> Un jeune homme ne demande jamais la main d'une jeune fille que si le devin, oracle des ancêtres, est d'accord. Et de même, du côté de la jeune fille, ses parents ne donneront leur consentement qu'à cette condition ; 2<sup>o</sup> Un mari ne peut pas renvoyer sa femme sans avoir d'abord reçu, par la bouche du devin, l'assentiment des ancêtres, en particulier du *muzimu* dont elle est l'« épouse ». Bref, la décision appartient toujours au devin. Il a évidemment intérêt à complaire à ses clients, mais il peut aussi leur donner d'excel-

<sup>(1)</sup> Voir la *Planche 1*.

lents conseils, car il est parfaitement au courant de la situation des familles de son ressort.

Les cas ne sont pas rares de *bazimu* persécutant les vivants pour les contraindre à leur donner des épouses. Exemple : un enfant tombe gravement malade. Convaincu que l'auteur du mal est un *muzimu*, le père s'empresse d'aller consulter le devin : « Qui est ce *muzimu* ? Et que réclame-t-il ? Assez fréquemment le devin prononcera son oracle en ces termes : « C'est un tel qui te poursuit. Il veut que tu lui construises une demeure : *Ni kanaka ugutera, arashaka k'uzamwubakira* ». Or, l'expression « construire une demeure équivaut à cette autre : « prendre une épouse ». Au Rwanda, quiconque en effet s'apprête à se marier commence par construire la hutte dans laquelle habitera sa femme ; d'autre part, quand on demande à un père s'il a marié son fils, il répond indifféremment : « *Yee, naramushingiye* : Oui, je l'ai marié » ou : « *Yee, naramwubakiye* : Oui, je lui ai bâti une case (*inzu*). Au Rukiga, il peut arriver que les deux femmes d'un polygame habitent la même habitation (*urugo*), mais chacune y a toujours sa hutte personnelle (*inzu*). Habituellement cependant, elles ont l'une et l'autre une habitation complète et distincte, c'est-à-dire une case entourée d'un ou de deux enclos (*Planche I*) et qu'une certaine distance sépare. D'ailleurs le *muzimu* peut exiger, par l'intermédiaire du devin, pour la femme qu'il sollicite une habitation indépendante : « *Kanaka arashaka k'uzamwubakira urugo rw'ilembo* : Tel ancêtre veut que tu lui construises une habitation avec sa porte d'entrée »; en d'autres mots, non pas une case seulement, mais une habitation complète, c'est-à-dire une hutte et la cour qui la précède et dont la porte d'entrée s'appelle *ilembo* (la porte de la hutte se dit *umulyango*).

Il faut faire remarquer également que ce ne sont pas toujours de véritables épouses qui sont quémandées. Bien souvent le *muzimu* courroucé ne veut que satis-

faire une passion volage, le caprice d'un jour et parfois il suffit d'un simulacre de l'acte conjugal pour le contenter.

Mais celui à qui le devin enjoint de prendre réellement une seconde ou une troisième femme au nom d'un *muzimu* peut se trouver dans l'impossibilité d'obtempérer à cette requête, soit qu'il n'a pas de quoi verser la dot nécessaire, soit que ses champs suffisent à peine à l'entretien de sa femme et de ses enfants. Il peut arriver également qu'il n'ait aucune envie de s'encombrer d'une autre femme. Il aura alors recours à des subterfuges et bernera le *muzimu* avec une étonnante désinvolture.

Il commencera par temporiser, se contentant de promettre à son ancêtre l'épouse désirée à la condition bien entendu d'obtenir telle faveur, comme par exemple la guérison de son enfant. Il se rend donc devant l'édicule du solliciteur en ayant soin d'apporter un peu de bière pour le « déridier » et, lui montrant la houe ou la chèvre qu'il donnera (?) en dot, il lui dit : « Regarde cette houe (ou cette chèvre). Eh bien, si tu cesses de frapper mon enfant, j'irai demander l'épouse que tu sollicites. Je te la promets, tu l'auras, elle sera tienne... ». Puis, après avoir versé quelques gouttes de bière dans le feu allumé dans l'*indaro*, il se retire.

Aussi longtemps que dure la maladie de son enfant, il réitere sa promesse ; parfois même, après avoir pris l'avis du devin, il déplacera l'édicule de cet ancêtre du *gikari* où il était (¹) pour le construire en dehors de son habitation à côté de la porte d'entrée, c'est-à-dire *ku-nkingi z'ilembo* : contre les sticks qui forment l'entrée de la cour précédant la case (²). Il entend ainsi montrer au *muzimu* qu'il a vraiment pris sa requête au sérieux (²).

(¹) Le *gikari* est l'enclos derrière la hutte dans lequel sont ordinairement la plupart des édicules dédiés aux mânes de la famille.

(²) *Ku nkingi z'ilembo* est l'expression employée par le devin pour désigner l'endroit précis où il faut construire le nouvel *indaro* (Planche I, D, III).

Mais que va-t-il faire si son enfant guérit ? Va-t-il se décider enfin à prendre une concubine ? Pas du tout, s'il n'y tient pas. Il y a toujours moyen de s'arranger avec les *bazimu*, ou plus exactement de les tromper.

Il construit un nouvel et grand édicule. C'est vite fait, car il suffit d'enfoncer dans le sol quelques branches reliées par le haut, de jeter par dessus quelques poignées d'herbes et d'y répandre une couche de paille qu'on recouvre d'une natte. Il fait alors venir une jeune fille des environs et la prie de s'étendre un instant sur ce lit de fortune... Le tour est joué et l'ancêtre satisfait !

Ce qui est encore plus facile, c'est de laisser tomber l'affaire et de ne plus en parler. Le cas est fréquent. Et si, par hasard, un nouveau malheur survenait, notre homme renouvellera tout simplement ses vaines promesses.

Mais il peut arriver que le *muzimu* demande que le malade lui-même prenne une épouse en son nom. Or, le malade est un enfant ! Nous serions sans doute embarrassés, mais les Banya-Rwanda ont une solution toute prête. Le père du petit prend une chèvre et, assis devant l'*indaro* du *muzimu* quémandeur, lui déclare sans broncher : « Vois cette belle capridée, dot de la femme que tu réclames ; je pars à l'instant te la chercher... ».

Le voisin qui a une fillette a compris aussitôt ce dont il s'agit et le marché est conclu. La bête est acceptée, la fillette promise en mariage. L'heureux papa s'empressa de retourner devant l'édicule de son ancêtre pour lui faire part de l'excellente nouvelle : « Réjouis-toi, c'est fait ; tu auras la femme convoitée ; en attendant, voici toujours un peu de bière pour te désaltérer... ».

Quelques jours plus tard, il ira reprendre sa chèvre et l'affaire sera enterrée !

Il est inutile de rappeler que dans toutes les affaires de ce genre, rien ne se fait ordinairement sans consulta-

tion du devin et que ses conseils sont scrupuleusement observés.

\* \* \*

De même que les *bazimu* de sexe masculin sollicitent des épouses, il se rencontre également, plus rarement cependant, des *bazimu* féminins qui demandent un mari. En voici quelques exemples :

1<sup>o</sup> A une mère de famille, dont l'un des enfants est gravement malade, le *muzimu* d'une tante maternelle réclame, avec force menaces, un mari sur le champ. On se hâte de lui construire un *indaro* provisoire assez grand pour qu'un homme (par exemple le mari de sa nièce) puisse s'y coucher une nuit, ou plusieurs nuits consécutives, selon les cas.

2<sup>o</sup> Un malheur est survenu que le devin attribue au *muzimu* d'une sœur, morte nubile, laquelle veut à tout prix qu'on lui cherche un époux. On lui élève donc un édicule à l'extérieur de l'enceinte de l'habitation (puisque, en principe, on ne marie jamais une jeune fille chez elle à la maison) et l'on fait appel à un jeune homme étranger à la famille afin qu'il vienne s'étendre, ne fut-ce qu'un instant, dans cette hutte « nuptiale ».

Notons que dans la plupart des cas on commence par promettre le mari désiré.

3<sup>o</sup> Plus curieux est le cas suivant. Le *muzimu* d'une jeune fille, morte quand elle était fiancée, se plaint amèrement de n'avoir pas pu fonder un foyer et de ne pas avoir en conséquence de chez soi. Ce qui nous déroute, c'est l'oracle du devin qui déclare à son client :

« *Wa mukobga yapfuye kigabo*

» Cette jeune fille est morte courageusement, virillement.

» *Atera kigabo*

» Elle frappe d'une manière virile, comme le ferait un homme.

» *N'icyo gituma uzamwubakira kigabo*

» C'est pourquoi tu lui construiras (une case) comme pour un homme » ; ce qui signifie ordinairement prendre une femme.

L'individu en question épouse donc une femme en son honneur, mais, notons-le bien, il ne s'agit pas ici d'une épouse mystique. Non, ce n'est pas cela qu'elle réclame ; ce qu'elle veut c'est un chez soi, une hutte où elle sera honorée. Une femme est donc épousée et pour la loger on construit une case qui désormais sera l'*indaro* du *muzimu* de cette jeune fille.

B) *Les épouses mystiques des rois et des notables Batutsi défunts.*

Comme on l'a déjà dit, lors du décès d'un roi, son corps était transporté dans un bois sacré ou, après l'avoir boucané, on l'enterrait dans une grande case. Le prince régnant y envoyait de temps à autre de petites poteries fines remplies de bière qui lui étaient offertes et de jeunes taureaux qu'on lui sacrifiait. On dit aussi qu'il y faisait frapper le tambour en souvenir de la dignité royale du défunt comme pour l'assurer qu'on le considérait toujours comme roi. Cette hutte cependant finissait par tomber de vétusté et on ne s'en occupait plus.

Des honneurs semblables étaient décernés aux mânes des rois sur les lieux de leurs anciennes demeures pour attirer leur bienveillance sur leur successeur, le monarque vivant. Celui-ci y installait de véritables homes familiaux avec troupeau de bovins, serviteurs et une femme qui tous étaient regardés comme la propriété du prince défunt ; cette femme, maîtresse du home, était censée n'avoir d'autre mari que lui. Parfois des jeunes filles étaient désignées par les devins de la cour

pour satisfaire ses passions ; en réalité, elles jouaient le rôle de compagnes ou de servantes de la royale épouse et, après y avoir passé un séjour plus ou moins long, elles étaient rendues à leurs familles. Seule la femme en titre devait rester.

D'autre part, nombreuses étaient les cases qui leur étaient consacrées à la capitale. On les bâtissait à l'intérieur même de l'enceinte royale. Chacune d'elles prenait le nom de son hôte ; on disait par exemple « Je vais chez Rwabugiri ». Ces huttes cependant, bien que dédiées aux *bazimu* des rois décédés, étaient en même temps affectées aux différents services que suppose le train de vie royale (¹).

Les femmes qui occupaient ces *amararo* ou chapelles domestiques, tout en faisant partie du harem du prince régnant, étaient néanmoins considérées comme les épouses des souverains défunt dont elles habitaient les cases.

A l'approche de calamités, réelles ou supposées, le roi faisait frapper le tambour en l'honneur de ses aïeux et on multipliait les offrandes de tous genres.

Il entourait parfois des mêmes égards d'autres membres défunt de sa famille et même des étrangers jadis influents dont il craignait le courroux.

\* \* \*

Ce que faisait le roi pour ses ancêtres, tous les notables Batutsi le faisaient également, proportions gardées, pour les leurs. Tous étaient polygames. Chacune de leurs habitations était consacrée à l'un ou l'autre ancêtre et, en son honneur, ils y épousaient une femme qui devait désormais y résider (²). En outre, profitant des prétenues exigences des *bazimu*, ils ne se gênaient nullement

(¹) Il en est souvent de même des édicules que l'on rencontre chez les Bahutu et qui leur servent de petites cases de débarras.

(²) Ces habitations étaient souvent dispersées un peu partout dans le territoire qu'ils gouvernaient, de telle sorte que, lorsqu'ils quittaient leur résidence princi-

pour user et abuser des filles et mêmes des femmes de leurs serviteurs et de leurs administrés, car la plupart d'entre eux étaient de mœurs très dissolues (<sup>1</sup>).

\* \* \*

Les Batutsi moins fortunés ne pouvaient évidemment pas se permettre de tels excès, car pour installer plusieurs épouses comme il convenait, c'est-à-dire leur donner à chacune une habitation distincte, des serviteurs, des servantes et des vaches, il fallait posséder de grands troupeaux de bêtes à cornes, des terres et aussi une certaine autorité, mais tout cela n'empêchait pas certains de satisfaire quand même leurs appétits sensuels ; tel ce vieux Mututsi, sur le point d'être baptisé et qui avouait bonnement que, s'il n'avait jamais eu qu'une seule femme véritable, celles qu'à l'occasion il avait épousées en l'honneur des *bazimu* (?) dépassaient la centaine !

*Le mariage coutumier Munya-Rwanda  
est-il essentiellement monogamique  
comme d'aucuns le prétendent ?*

Le mariage Munya-Rwanda est une union essentiellement polygamique et n'est jamais indissoluble. Cela ne veut pas dire que la polygamie soit obligatoire ni qu'on ignore le mariage monogame et qui dure jusqu'à la mort. Cela veut dire qu'aucun Munya-Rwanda, quand il se marie, ne pense qu'il se lie à une femme de telle sorte qu'il ne pourra plus s'en libérer et que tout autre mariage

pale pour un voyage d'inspection de leur fief, ils trouvaient à chaque étape un toit, des domestiques des deux sexes, des vivres et une épouse. A ce sujet l'on a donné des détails intéressants dans [15].

(<sup>1</sup>) Il ne faut pas confondre les Batutsi avec les pasteurs hamites, gens très simples, dont la moralité valait celle des Bahutu qui peuvent être classés, à notre avis, parmi les noirs les moins corrompus de l'Afrique, parce que leurs tabous et leurs traditions opposent une certaine barrière au dérèglement des mœurs.

lui sera désormais impossible jusqu'à la mort de cette femme.

D'autre part, la coutume du lévirat, universellement pratiquée au Rwanda, exige en quelque sorte la polygamie.

Rien ne prouve qu'il en fut autrement dans le passé. Les ancêtres, comme nous venons de le voir dans les pages précédentes, non seulement ne s'opposent nullement à la polygamie, mais ils y poussent en réclamant des épouses par la bouche des devins. Or, il est important de noter que ces devins sont considérés par tous les Banya-Rwanda comme des hommes d'Imana, interprètes de ses volontés comme de celles des *bazimu* qui sont supposés être les gardiens jaloux et inexorables des coutumes immémoriales.

Aussi personne ne pense, au Rwanda, que la polygamie soit contraire à la tradition et, quand un individu devient polygame, absolument personne ne trouve à redire, s'il a observé les règles coutumières. Il en est tout autrement de l'inconduite de certains Batutsi surtout qui usent et abusent des femmes et des jeunes filles de leurs sujets ; c'est un désordre réprouvé par tous.

On aurait tort de se baser sur le fait que le plus grand nombre des Banya-Rwanda sont monogames pour conclure que le mariage idéal, à leurs yeux, est le mariage monogamique, car s'ils n'ont qu'une femme c'est que la plupart d'entre eux n'ont pas les possibilités, bétail et champs surtout, qui leur permettraient d'en avoir plusieurs.

Certains auteurs font également état de la polygamie « successive » qui est en fait très fréquente. Ils veulent voir, dans cette fréquence même, le signe d'une répugnance générale à l'égard de la polygamie « simultanée ». Ils devraient voir, au contraire, que les divorces des monogames seraient bien moins fréquents si leurs moyens leur permettaient de prendre une seconde femme sans

avoir à quitter la première. L'auteur pense que, si l'on donnait à tous ces monogames les moyens matériels indispensables, très nombreux seraient ceux qui, du jour au lendemain, se feraient polygames [15, pp. 138-150].

### 3. *Les Bazimu et les enfants.*

Pour les Banya-Rwanda, avoir au moins un garçon est une affaire capitale, car les garçons non seulement perpétuent la famille et par elle le clan, mais ils restent sur la propriété paternelle ou ils continuent à rendre aux mânes des ancêtres le culte qui leur est dû et grâce auquel le groupe familial est préservé des représailles de ses *bazimu*. Les filles, au contraire, n'héritent pas (sauf exception rare) et à leur mariage elles quittent famille et *bazimu* familiaux. C'est ce qui explique :

1<sup>o</sup> pourquoi les parents païens refusent toujours au moins à un de leurs garçons l'autorisation de se faire chrétien ;

2<sup>o</sup> pourquoi la fécondité est considérée comme une bénédiction d'Imana et la mère entourée d'égards, tandis que la stérilité au contraire est tenue pour un opprobre et engendre souvent le désaccord dans les ménages et parfois la rupture. Il en est fréquemment de même d'une femme qui n'a donné naissance qu'à des filles.

3<sup>o</sup> pourquoi les jeunes filles, les fiancées, les jeunes femmes, prennent tant de soins pour éviter tout ce qui pourrait être cause de stérilité ou nuire au cours normal de la gestation et de l'enfantement.

Les petits enfants, créatures faibles et fragiles, sont supposés être une proie facile pour certains *bazimu* toujours en quête d'assouvir leur colère et d'extorquer des offrandes. Dans l'espoir de protéger ces petits, les

parents, particulièrement ceux qui en ont perdu déjà plusieurs, donnent parfois aux nouveaux-nés des noms qui inspirent soit la crainte, soit le dégoût<sup>(1)</sup>. Ce sont les noms « *amazina y'urupfu* » (noms de mort) ainsi appelés parce qu'ils ont pour but de préserver de la mort.

En voici quelques échantillons :

Semabyi : Le père des ordures ;

Sempyisi : le père de la hyène. Au Rwanda, la hyène est le symbole de la fourberie. On ne la craint pas, mais on la méprise ;

Nyirambga : Celle au chien. Dire à quelqu'un qu'il est un chien est la pire des insultes ;

Mukabulamatari : La femme du Gouverneur, homme puissant et influent.

Les entendant appeler de la sorte, les *bazimu* s'en éloignent avec crainte ou mépris, selon les cas.

Il est une légende qui nous apprend pourquoi les *bazimu* se plaignent à persécuter les petits enfants. Quand meurt un adulte, son *muzimu* se rend au tribunal de Lyangombe<sup>(2)</sup>. S'il a été initié au culte du *kubandwa*, il est admis incontinent dans le paradis de Lyangombe. Le nouveau venu est entouré aussitôt : on veut savoir s'il a laissé sur terre quelque progéniture. Si non, il en sera réduit à devoir exécuter lui-même tous les travaux ménagers et les corvées : puiser l'eau, ramasser le bois de chauffage, etc. Si oui, il pourra se trouver des suppléants en s'attaquant aux survivants de sa famille surtout aux petits enfants plus facile à atteindre.

\* \* \*

<sup>(1)</sup> Jadis un très grand nombre d'enfants mouraient en bas âge par manque d'hygiène et de soins appropriés.

<sup>(2)</sup> Cette légende est sans doute de provenance hamite comme l'est également le culte de Lyangombe.

*Quelques particularités au sujet du muzimu des enfants.*

Le *muzimu* d'un enfant ne s'attaque jamais à ceux qui l'ont engendré et par là il faut entendre non seulement ses propres parents mais aussi ses oncles et ses tantes auxquels on donne également les noms de pères et de mères (<sup>1</sup>). Mais il en est autrement de ses frères et de ses sœurs, de ses cousins et cousines, dont il est jaloux parce qu'ils lui ont survécu.

Particulièrement craint est le *muzimu* d'un enfant mort avant d'avoir reçu un nom parce que, s'il vient frapper parmi les siens, le devin ne pourra pas l'identifier (<sup>2</sup>). On l'appelle *ikiburazina* : ce qui est dépourvu d'un nom. Parfois cependant, on l'appellera ironiquement *ikigirazina* : ce qui a un nom. Habituellement c'est huit jours après la naissance que le père donne un nom à son nouveau-né.

Lorsqu'une mère mourante se trouvait dans un état de grossesse avancée, on n'attendait pas, jadis, qu'elle fût morte pour extraire l'enfant et lui donner un nom.

La connaissance du sexe de l'enfant avait aussi son importance car, selon qu'il avait été garçon ou fille, il appartenait au père ou à la mère de faire à son *muzimu* des offrandes « appropriées ».

Pour beaucoup de Banya-Rwanda, un enfant né avant terme, s'il n'a pas achevé huit mois dans le sein maternel, n'est pas un être humain et, par conséquent, pas question de *muzimu*. C'est pourquoi, écrit le P. DUFAYS [5] à peine morte et sans se préoccuper de ce qui pouvait advenir de son fruit, la mère était transportée et abandonnée dans un lieu écarté où l'on se contentait de couvrir son cadavre de quelques branches car elle n'avait

(<sup>1</sup>) Mon père se dit *data* ; ma mère, *mama*. Mon oncle, *Data wacu* ; ma tante, *mama wacu*, c'est-à-dire notre père, notre mère.

(<sup>2</sup>) Dans la divination, le devin demande souvent à son client d'énumérer les nom des défunt de sa parenté ; puis, prenant ses instruments divinatoires, il dit : « Voyons si ce n'est pas un tel de ceux-ci qui t'a frappé » [14, p. 306].

pas droit à la sépulture (¹). Mais l'abbé KAGAME ne semble pas être de cet avis puisqu'il écrit : « Avant d'enterrer une femme enceinte, on pratiquait toujours l'opération césarienne pour retirer le fœtus afin d'en connaître le sexe » [7, p. 320]. En vérité ces pratiques peuvent varier selon les régions.

Le lait maternel est le premier et seul aliment des bébés. S'il est insuffisant, on a recours au devin pour en savoir la cause. Fréquemment il impute le fait à quelque *muzimu* « *Ni kanaka wagukaranze* : C'est un tel qui t'a grillée (sous-entendu les seins) ; fais-lui telle offrande, il s'en montrera satisfait et tout ira mieux » (²).

Les Banya-Rwanda s'imaginent que le *muzimu* d'un enfant grandit et qu'il faut tenir compte par conséquent, quand on lui présente une offrande, de l'âge qu'il est censé avoir atteint. Tout petit, on lui offre du lait ; plus grand, on y ajoute quelques aliments solides et, lorsqu'il est devenu adulte, on lui cherche une épouse. Ils grandissent d'ailleurs très vite !

## IX. LES EXORCISTES.

Le nom qu'on donne à ces magiciens exorcistes et les méthodes qu'ils emploient peuvent varier selon les régions : ce sont les *Abacumbi* et les *Abashyitsi*.

1º Les *Abacumbi* se recrutent, dit-on, dans le clan des *Abasinga* (totem, l'épervier-*isakabaka* : *Milvus migrans parasitus*) ; ils exerçaient à la cour, outre le métier

(¹) Au Rwanda, on n'enterre habituellement les morts que dans le Rukiga, région montagneuse de l'ouest et du nord. Dans les régions hamitisées de longue date, on les déposait souvent dans des endroits écartés et des marais où ils étaient la proie des bêtes sauvages et des vautours.

(²) Les mamans, pour avoir un lait maternel abondant, portent également une amulette qui a nom d'*igihuba* et qui est composée d'une perle bleue encadrée de deux brindilles d'*umukuzanyana* (arbuste) [16, pp. 129 et 130].

de devins, celui de chasser les *bazimu* malfaisants ; à cet effet, ils se servaient d'un faisceau composé de branches et de plantes magiques, dont voici les noms :

*Umucuro*, du verbe *gucura* : arracher, éloigner, écarter... les esprits.

*Uruheza* » » *guheza* : faire disparaître ..... » »

*Umubuza* » » *kubuza* : interdire, empêcher les esprits de nuire.

*Urubingo* : un roseau.

*Igitovu* : une variété de chardon.

*Umuzibaziba* : variété de ficus à grandes feuilles.

*Umwisheke* : chénopodiacée.

*Igicumucumu* : plante.

*Ikibonobono* : le ricin.

Le tout lié ensemble au moyen d'un chiendent (*umucaca*) et d'une autre herbe appelée *inshushu* ou *incucu*. A ce faisceau magique on donne le nom de *urutsiro*, ce qui signifie une défense, un rempart, un barrage. Il a la propriété d'attirer les *bazimu* malfaisants et de les tenir emprisonnés. Comme ils peuvent cependant s'échapper, le sorcier s'empresse de l'enfouir dans un trou ou un lieu écarté.

Armé de ce balai magique, le magicien fouillait les cases et les cours de la résidence royale.

Lors de ses déplacements, Musinga, père du roi actuel, se faisait précéder par quelques-uns de ces dépisteurs de *bazimu* qui avaient pour mission de les écarter de son chemin ; quand ils en rencontraient qui s'obstinaient, ils priaient sa Majesté de quitter le sentier et la faisaient passer au besoin parmi les ronces et les épines <sup>(1)</sup>.

2<sup>o</sup> Les *Abashyitsi* (du verbe *gushyika* qui, entre d'autres sens, aurait celui de faire paraître) ont la spécialité d'expulser du corps des malades <sup>(2)</sup>, ou

<sup>(1)</sup> Le jour de son mariage, tandis qu'on la conduit chez son mari, on entoure la fiancée de toutes sortes de précautions contre les *bazimu* qu'elle pourrait rencontrer en chemin. C'est ainsi qu'on lui couvre la tête avec une natte ou une peau afin qu'ils ne puissent la reconnaître et qu'on lui interdit de regarder en arrière. [13].

<sup>(2)</sup> Les sorciers de cette catégorie sont, dit-on, peu nombreux parce qu'ils se

du coin de la hutte où il se tient caché, le *muzimu* qui persécute un individu, sa famille et même son bétail<sup>(1)</sup>.

Les *Abashyitsi* s'habillent souvent à la façon des *Balozi*, artisans de la magie noire (*A balozi* du verbe *kuloga* qui signifie envoûter, ensorceler, empoisonner) ; ils portent sur la tête, ou jetée sur une épaule, une peau de lièvre, de chacal, de serval et parfois même de chien ! On en voit qui se ceignent le front d'une lanière ornée de perles et de cauris ; ils usent fréquemment des mêmes instruments, à savoir, une corne magique et, en guise de hochet, un *ikinyuguri* ou un *urunyege* auquel ils attachent parfois quelques grelots [16, pp. 112 et 116].

Leurs procédés peuvent varier. En voici un. Seburikoko souffre de violents maux d'entrailles. Il envoie chez le devin son fils porteur d'un peu de salive allongée d'eau<sup>(2)</sup>. Le devin consulte aussitôt les sorts. « Ton père, dit-il, est possédé par un *muzimu* malfaisant ; il doit sans tarder recourir aux bons soins de Sebigori (exorciste de renom) ». Mandé sur le champ, Sebigori arrive en toute hâte tenant dans une main un faisceau de plantes magiques : quelques branches d'*umucuro* et quelques tiges d'*ishinge* (herbes fines des prairies), et de l'autre agitant son *ikinyuguri*. Il se met aussitôt à l'ouvrage. Avec son faisceau il fait des tours de passe-passe sur le corps de l'infortuné en conjurant le *muzimu* d'en sortir. Le *muzimu* finit par se réfugier dans le balai magique que, prestement, le sorcier enfonce dans un trou pratiqué dans le sol. Parfois il l'enferme dans une corne, qu'il court cacher dans le creux d'un rocher dont il a soin de bien boucher l'ouverture.

Certains sorciers manœuvrent d'abord une corne font payer très cher et surtout parce qu'ils font, en quelque sorte, de leurs clients leurs esclaves, disposant en maîtres de leur habitation, de leurs récoltes, de leur bétail... .

<sup>(1)</sup> Les *bazimu*, croit-on, peuvent entrer en possession des vivants et leur infliger des maladies mentales et nerveuses : langueur, hypocondrie, démence...

<sup>(2)</sup> La salive joue un grand rôle dans la divination, voir [14, p. 302].

magique, comme le font les *Abanyalyango*, dépisteurs de voleurs et de biens volés [16]. Cette corne serait habitée par un *Imandwa*, esprit supérieur, qui leur ferait découvrir l'endroit où se tient caché le *muzimu* malfaisant.

Et voici un autre procédé décrit par le P. ARNOUX [1].

Le *Mushyitsi* s'assied sur un tabouret au fond de la hutte. Une cloison le sépare des gens présents dans la case. Il commence par boire un peu de la bière qu'on lui a offerte, puis, il se met à chantonner une mélodie sans parole d'une monotonie fatigante. Ce chant à pour but de charmer l'*Imandwa* (esprit supérieur) dont la mission est d'amener le *muzimu* responsable des malheurs qui ont frappé son client. Cet *Imandwa* est l'un des trois esprits affectés spécialement au service des *Abashyitsi* : Gacamutwe, Rubambo et Ruboha (¹).

Au bout de quelques minutes, on entend sa voix flûtée : « Eh bien, me voici ; que veux-tu » ?

Le sorcier : « L'as-tu amené, le *muzimu* qui poursuit mon client » ?

L'*Imandwa* : « Oui, le voici ».

Le sorcier : « Donne-lui des coups, qu'il dise son nom ». Ce disant, il agite furieusement son hochet, et fait des mouvements désordonnés, comme quelqu'un qui se bat avec un agresseur. Enfin il s'écrie triomphant : « Je le tiens, il est captif sous mon *kinyuguri* » (²).... « Qui es-tu ? »... « Je suis un tel ». « Que désires-tu ? » ... « Une hutte » (C'est-à-dire une épouse). « C'est bien, tu l'auras ».

Mais, pour plus de sûreté, le sorcier s'adresse de nouveau à l'*Imandwa* : « Il y a, je crois, un autre *muzimu*

(¹) Chacun de ces termes à un sens :

*Gacamutwe* = briser la tête ; *Rubambo* = Celui qui cloue, fixe ; *Ruboha* = Celui qui lie, ligote... les *bazimu* en question.

(²) Sous son *kinyuguri* (hochet) ou sous un autre de ses instruments, comme une corne magique.

qui en veut à mon client ; amène-le moi aussi ». Et il recommence le même jeu jusqu'à ce que l'*Imandwa* l'ait assurer que tous ont comparu (¹).

Il enferme alors dans sa touffe de plantes magiques (*urutsiro*) le ou les *bazimu* maintenus jusque là à terre sous son hochet (ou un autre de ses instruments). Après quoi, il se met à rechercher dans tous les coins et recoins du *rugo* (huttes et cours), au moyen de son *urutsiro* et en agitant fiévreusement son *kinyuguri*, tous les *bazimu* récalcitrants qui pourraient encore s'y blottir. Enfin, c'est à toutes jambes qu'il s'en va jeter au loin son balai magique chargé des *bazimu* « solidement emprisonnés » !

Parmi les clients des mêmes Bashyitsi, il y a les femmes dont la stérilité est attribuée à quelque *muzimu*. On raconte que le sorcier fait asseoir ces malheureuses sur un tesson de cruche garni de braises et de tiges séchées de papyrus. Il enferme dans ce tesson les *bazimu* qu'il a capturés, et ordonne à sa cliente d'aller déposer le précieux récipient à la croisée de deux sentiers et de le piétiner en disant : « Restez-ici, je cours vous chercher un peu de nourriture » ... puis de déguerpir en toute hâte pour ne plus revenir.

*Remarques* : On ne s'empare pas ainsi de tous les *bazimu* indistinctement. Les *bazimu* familiaux en effet ne devant pas sortir de l'enceinte de l'habitation, il serait illogique d'essayer de les capturer pour aller les enfouir au loin. On doit donc tâcher de les apaiser par des offrandes.

#### Du *muzimu* d'un assassiné.

On comprend aisément, qu'arraché brutalement à la vie, le *muzimu* d'un assassiné vienne importuner

(¹) Il est à remarquer que le sorcier fait entendre trois voix bien distinctes : celle de l'*Imandwa*, la sienne et celle d'un *muzimu*. Ce qui suppose une certaine habileté professionnelle.

et son meurtrier et les membres de sa propre famille afin qu'ils le vengent (vendetta).

Pour prévenir ses coups ou s'en protéger, les uns et les autres s'adressent à des sorciers spécialisés.

1<sup>o</sup> Les proches parents de la victime font appel au *Muhanyi w'amacumu*: Celui qui châtie (*guhana*) les lances (*amacumu*). Pour punir l'arme du crime, il commence par démancher le fer de la hampe (*uruti*) dont il détache quelques raclures qu'il dépose dans une petite calebasse. Dans le langage courant, cette calebasse s'appelle *idegede*, mais dans le vocabulaire de la sorcellerie *akabatongera* (*aka*: cette petite calebasse — *ba*: les (assassins) — *tongera*: menace. Il la remplit de bière et invite tous les parents présents à en boire une gorgée. Il confie alors la lance à un étranger pour qu'il la cache dans un endroit écarté, un fourré, une grotte, où elle reste abandonnée.

A défaut de la lance meurtrière le sorcier en utilise une autre <sup>(1)</sup>.

Parfois il introduit la raclure dans une patate douce qu'il donne à manger à une chèvre ; cette bête est vendue à des étrangers qui, à leur insu, sont ainsi chargés des malédictions qui y sont attachées. Quant au prix perçu, houes ou vivres, il ne peut être gardé.

Pour calmer le *muzimu* de la victime, un jeune homme de la parenté est désigné pendant la cérémonie des funérailles pour le venger. A cet effet, il doit se munir d'une lance neuve ; le sorcier la lui prend des mains pour couper en deux une plante magique appelée *irago* (ou *mulago*) qui pousse dans les marais. « J'ai coupé, dit-il, le tribut des meurtriers, qu'ils meurent tous ». Puis, s'adressant au défunt, il ajoute : « Voilà la lance qui te vengera ; donne-lui l'occasion d'exercer la vendetta ».

<sup>(1)</sup> Il va sans dire que si l'instrument du crime n'est pas une lance mais un coutelas, un pieu, une hache, etc., c'est de lui que se servira le sorcier.

Selon la coutume propre à chaque clan, le cadavre est alors exposé sur le sommet d'une colline déserte, enfoui au loin dans la brousse ou enterré dans la cour de son habitation. On plante à cet endroit une plante *d'irago*. Environ un an après, le sorcier vient la couper et on immole une chèvre dont il prend le sang pour en asperger la tombe, en disant : « Que ce sang fasse périr toute la famille du meurtrier ».

2<sup>e</sup> Quant à l'assassin, il fait appel de son côté à des magiciens pour détourner de lui et des siens la vengeance de sa victime. Les uns recourent au *Mushumburuzi* (*gushumburura* : faire sortir, partir<sup>(1)</sup>). Le sorcier fend un roseau sur toute sa longueur sans toutefois séparer les extrémités qu'il enfonce dans le sol. Il prie alors le coupable et les gens de sa famille de passer sur ce pont improvisé. Puis, reprenant le roseau et le jetant au loin, il dit : « J'ai chassé le *muzimu* qui te poursuivait ». Après quoi, il asperge tous les assistants avec un liquide magique (un mélange de sève de certaines plantes). Tournant ensuite le dos au meurtrier, il lui glisse dans la main une amulette qu'il devra porter au cou, et lui dit : « De même que nous ne pouvons nous voir, puisse le *muzimu* de ta victime ne jamais te rencontrer, ni t'apercevoir ». Enfin, l'ayant fait coucher de tout son long, il promène sur lui sa touffe magique (*urutsiro*) en disant : « J'ai fait partir le *muzimu* de celui qui t'en voulait ».

Il paraît qu'à la suite d'une exécution capitale, les juges en faisaient autant.

D'autres meurtriers ont recours au *Mwabuzi* (*Kwabura* : dépecer un cadavre). Ce sorcier prélève sur les restes déterrés de l'assassiné des fragments de chair

(1) Les *Abashumburuzi* auraient également le pouvoir de conjurer les insectes et les oiseaux destructeurs des récoltes, comme aussi de détourner les malheurs dus à la violation d'un interdit et de préserver de la foudre [16].

provenant du cœur, de la langue, du petit doigt et de la peau. Avec ces débris putréfiés, et préalablement désséchés à la flamme, il fabrique une poudre qu'il introduit dans une petite corne que le meurtrier doit porter au cou. Il y ajoute parfois, dit-on, une tige de l'*irago* planté sur la tombe lors de l'enterrement.

#### X. LES ESPRITS DONT ON NE SAIT TROP LA NATURE.

La croyance à des êtres mystérieux que l'on croit souvent être des esprits est répandue par tout le monde ; et Dieu sait s'ils abondaient dans nos propres pays d'Europe dans un passé qui n'est pas si lointain.

Des uns, on ne sait qui ils sont, ni d'où ils viennent, et l'imagination populaire les revêt de formes variées ; ce sont de belles dames, des nains difformes et espiègles, des animaux monstrueux, etc. On parle de génies, d'elfes, de péris et de dives, de fées et de nymphes, de lutins, de farfadets et de gnomes, d'esprits-follets (feux-follets, feux-fées), d'ogres et de loups-garous. Il en est d'autres que l'on croit tout bonnement des revenants d'autre-tombe : ce sont les fantômes, les spectres. Aux uns et aux autres on attribue toutes sortes de manifestations : apparitions étranges, bruits insolites, etc.

A leur sujet on peut faire quelques remarques qui ne manquent pas d'intérêt pour la question que nous traitons dans ce paragraphe.

On ne parvient pas à établir toujours une distinction très nette entre ces êtres ; ce qui n'a rien de surprenant puisqu'en règle générale ils ne se montrent pas volontiers aux humains et ne s'en laissent pas approcher. En outre, c'est surtout la nuit qu'ils ont coutume de se manifester.

D'autre part, qu'ils soient tenus pour bienveillants ou non, on estime plus prudent de s'en défier, on les craint ; et, s'il est vrai que l'on prend certaines précautions à leur égard, on ne les entoure cependant pas, du moins habituellement, d'un culte.

Ces remarques valent pour les Banya-Rwanda ; notons cependant qu'en majorité et dans la plupart des cas, ils sont enclins à penser que ces manifestations extraordinaires sont le fait de revenants, c'est-à-dire de *bazimu*.

\* \* \*

### *Impaca-ibihindure-Ibihindi* (1).

Les *Impaca* et les *Ibihindure* qui semblent être de même nature et auxquels sont attribués des actions identiques, sont connus un peu partout au Rwanda, mais il est bien difficile de dire ce qu'ils sont en réalité. Les uns affirment qu'il s'agit de *bazimu*, les autres qu'ils ne le sont pas. D'ailleurs, comment pourraient-ils le savoir car, s'il est vrai que leurs manifestations dénotent leur existence, personne ne les a jamais vus puisqu'ils ne se sont jamais laissés surprendre.

C'est la nuit qu'ils agissent et la mauvaise odeur qu'ils dégagent est l'indice de leur présence ou de leur passage. En fait, ils ne seraient que les feux-follets, ces phosphures d'hydrogènes qui se dégagent des herbes et des fougères en putréfaction dans les marais et sur les monts ; ils s'enflamment d'eux-mêmes, vagues lueurs perçant l'obscurité que les gens prennent pour des esprits, nos feux-fées.

Les Banya-Rwanda leur attribuent les cris, les pleurs, les rires qui dans la campagne troublent parfois le silence des nuits ; cris d'hommes ou d'animaux (2) amplifiés et transformés par l'écho ou apportés par le vent.

(1) *Impaca*. Ce terme serait un mot très ancien dont on ne sait plus le sens ; il pourrait cependant provenir du verbe *guca* et de l'adverbe de lieu *ha* et signifie ceux qui passent par là.

*Ibihindure*, du verbe *guhindura* = changer, défigurer, travestir, se contredire, revenir d'un voyage.

*Ibihindi* peut-être du verbe *gihinda* = retentir, gronder, résonner, menacer. On dit que l'orage gronde (*inkuba irahinda*), que la pluie résonne, menace (*imvura irahinda*).

(2) Les animaux sauvages : léopards, hyènes, chacals, etc., circulent surtout la nuit ; c'est à la nuit tombante qu'ils sortent de leurs repaires.

D'aucuns assurent avoir entendu ces esprits danser et chanter. Mais tous les Banya-Rwanda ne sont cependant pas aussi crédules et, quand des ivrognes ont crié ou chanté toute la nuit, ce qui est assez fréquent dans certaines régions couvertes de luxuriantes bananeraies, ils se contentent de dire que ces ivrognes sont de vrais *Impaca*; de même, quand quelqu'un a rêvé à haute voix, ils diront qu'il a passé la nuit en leur compagnie.

Malheur, dit-on, au voyageur attardé qui se trouverait sur leur chemin, car il serait étranglé. Explication facile de certains crimes dont les auteurs ne seront jamais inquiétés.

Entre autres méfaits, on leur prête celui de voler les récoltes et de détruire les cases et leursenceintes. Vien-nent-ils à passer trop près d'une hutte, elle s'écroule et écrase tous ses occupants. Il suffit même que les légères tiges d'éleusine fraîchement coupées et mises en tas la veille aient été quelque peu dispersées durant la nuit par la brise ou le passage d'un animal pour qu'on en accuse aussitôt les *Mpacas*.

Au Bugoyi cependant, le clan des Ababanda jouirait de leur protection. Selon le P. PAGÈS [10, p. 674]. C'est ce clan qui fournit les *Mpacas* dont le volcan Nyamulagira (voir *carte*) serait la demeure. Quand meurt un Muhanda, on recouvre sa tombe d'un petit toit de paille (*uruhiza*), comme on le fait pour les greniers à vivres. Le défunt désincarné se relève presque aussitôt revêtu et orné des habits et des parures qu'on lui a laissés pour rejoindre la foule des *Mpacas*. Tous ces objets il les rapportent ensuite à sa famille, suivi de quelques-uns de ses nouveaux compagnons. Ses enfants et proches parents placent une cruche de bière dans l'édicule qu'ils ont construit en son honneur (*indaro*). C'est à la faveur des ténèbres qu'il vient boire cette bière avec ses amis d'outre-tombe et la nuit se passe dans la joie, à crier, à chanter et à danser, tandis que tous les habitants des

environs se taisent prudemment pour ne pas les importuner.

Un membre du clan vient-il à mourir, on entend les *Mpacas* gémir et pleurer montrant par là la part qu'ils prennent au deuil de la famille.

On croit volontiers qu'ils se nourrissent tout particulièrement des troncs de bananiers que l'on a abattus après en avoir coupé le régime.

Quand un Muhanda désire cultiver un champ, il prépare plusieurs cruches de bière qu'il dépose le soir avec quelques houes sur le terrain choisi à cet effet. Il fait de même pour le sarclage. Les *Mpacas* viendront retourner et nettoyer le champ et le travail achevé ils organisent des rondes joyeuses autour des cruches en chantant : « Frappez les mains en cadence ; que les enfants se livrent à la danse... » (*Churira ; abana babyine...*).

C'est ce qui explique la crainte superstitieuse qu'inspiraient jadis les membres du clan des Ababanda qui en étaient réduits à devoir pratiquer l'endogamie parce que leurs enfants ne trouvaient pas à se marier en dehors de leur clan. Mais, depuis qu'ils sont parvenus à nouer des relations matrimoniales avec les Bagesera, on n'entend plus parler de toutes ces choses étranges. Les Bagesera ont en effet la réputation d'avoir une grande influence sur les esprits quels qu'ils soient.

Pour nombre de Banya-Rwanda, les *Impaca* seraient les *bazimu* de ceux qui ne s'étant pas fait initier de leur vivant au culte de Lyangombe sont relégués pour cette raison sur le volcan Nyiragongo toujours en activité (voir chapitre qui traite du culte de Lyangombe). Dans la province du Mulera et celle du Bugoyi, on leur donnerait parfois le nom de *Ibihindi*, nom qui serait d'origine étrangère, c'est-à-dire des régions voisines dont sont issus beaucoup d'habitants de ces deux contrées.

Mais le P. DUFAYS [5, p. 25] est d'avis que les *Impaca*

n'ont absolument rien de commun avec les *bazimu*. Selon lui, ce sont des espèces de génies, particuliers à un certain clan, celui des Abanyakazu, dont ils accompagnent les membres partout où ils se rendent pour les aider, les protéger et les secourir au moment d'un danger. On raconte dans ce clan, dit-il, que telle jeune fille mariée récemment a vu ses champs cultivés de nuit, ses provisions et récoltes accumulées toutes seules dans les greniers, sa bière préparée à l'insu de tout le monde. C'est pourquoi les vieilles filles seraient chose inconnue parmi les Banyakazu ! Et il ajoute encore ce fait non moins étonnant qui lui fut rapporté en août 1904 par un Munyakazu, qui fut fait prisonnier des Abagesera, lors d'une des escarmouches fréquentes en ce temps-là entre les clans. Solidement ligoté, il avait été enfermé sous bonne garde dans une hutte. Soudain, dans la nuit, des bruits insolites retentirent ; les bananiers étaient secoués par un vent impétueux ; un cliquetis d'armes qui se croisent se faisait entendre ; des voix mystérieuses et menaçantes criaient : « Lâchez-le ou malheur à vous ». Les sentinelles prises de panique s'éclipsèrent. Le prisonnier, se sentant libéré de ses liens, se leva, sortit, et s'en retourna tranquillement chez lui. Cet aventure fit grand bruit, paraît-il, à l'époque.

On pourrait évidemment multiplier les histoires de ce genre car les Banya-Rwanda, très superstitieux, ont également une imagination excessivement féconde.

\* \* \*

### *Abalinga-Ibihume.*

*Abalinga* (sens inconnu). La nuit, on entend un bruit insolite : les herbes s'agitent comme si elles étaient balayées par un vent violent ; les grandes feuilles des bananiers se heurtent comme si elles étaient secouées par une bourrasque et on croit entendre des voix ; un

buisson prend l'aspect d'un être humain qui se déplace. On croit percevoir l'ombre de quelqu'un, entendre un pas qui s'approche, un frôlement contre la hutte et pourtant on ne voit personne. C'est un *mulinga* qui passe !

*Ibihume* (du verbe *guhuma* : crier, hurler, comme une hyène la nuit. On attribue aussi aux *Ibihume* les bruits nocturnes. Ils hanteraient les grottes, les gorges solitaires et boisées, un arbre isolé. On les craint comme les *abalinga* car ils seraient méchants. C'est pourquoi d'ailleurs on donne parfois cet épithète à certains *bazimu* plus acariâtres et nocifs.

Ces *Abalinga* et *Ibihume* sont regardés par certains Banya-Rwanda comme des *bazimu* qu'aucune famille n'honore. Comme personne ne s'intéresse à eux et qu'ils ne savent où aller, ils se réfugient où ils peuvent.

Au cours de ses tournées apostoliques, il fut indiqué plus d'une fois à l'auteur des endroits qui avaient la réputation d'être hantés par des esprits dont on ne savait pas toujours me dire la nature ; cependant le plus souvent on était d'avis qu'il s'agissait de *bazimu* délaissés : fils maudits par leur père (<sup>1</sup>), malheureux morts sans laisser de descendance, étrangers tombés sur le bord d'un sentier et qui vivent entre eux dans une gorge profonde, un coin de montagnes envahi par une végétation sauvage servant de repaire aux léopards, aux hyènes, aux chacals, ou bien un mamelon qui s'élève au fond d'une vallée et que couronne un gros arbre, refuge de ces génies

(<sup>1</sup>) Le fils maudit (*guca* = couper, retrancher) par son père n'a plus à mettre les pieds, ni chez son père, ni chez quelqu'un de sa famille ; quiconque l'héberge se déclare l'ennemi de son père et de toute la parenté. Il en était donc réduit souvent à devoir quitter la région.

Mais plus redoutée encore était la situation de son *muzimu* qui n'avait plus aucun droit au culte dont les familles honorent ses défunt. De ce fait, il ne recevra aucune consolation dans l'au-delà et sera donc condamné à y vivre des jours très amers.

ou de ces revenants. On craint de s'en approcher, surtout le soir, et personne ne se risquerait à y bâtir une demeure.

Il n'est pas rare qu'on leur impute certains méfaits nocturnes : vols des récoltes, dévastations des champs, déprédatations de tous genres. Cependant à sa connaissance, on ne leur offre jamais rien et jamais non plus on ne leur fait des sacrifices.

Il arrive également que l'un ou l'autre d'entre eux ou plusieurs ensemble viennent folâtrer dans une case des environs pour « s'amuser un peu » aux dépens de ses habitants, mais parfois aussi pour les frapper de maux divers. C'est le *mupfumu* qui les dépistera et il suffira alors de recourir à un magicien exorciste pour les chasser ou s'en emparer de la manière que nous avons dite au chapitre précédent.

\* \* \*

### *Kavumbura amashyiga.*

Afin que les enfants ne se brûlent pas ou ne mettent le feu à la hutte<sup>(1)</sup> en jouant avec le feu du foyer, les parents leur font peur en leur parlant du *Kavumbura amashyiga* qui serait un génie, un esprit, qui sortirait aussitôt des pierres du foyer (*amashyiga y'iziko*) pour les châtier d'une manière ou d'une autre (*Kavumbura*, des verbes : *kuvumbura* qui signifie lever le gibier — ici l'esprit en question — et *kwivumbura* : se lever brusquement et déguerpir sans mot dire)<sup>(2)</sup>.

Au Rwanda, il y a un fait qui se produit de temps à autre : des pierres, des mottes de terre, etc, sont lancées d'un bosquet sur ceux qui s'en approchent ou de l'intérieur

<sup>(1)</sup> Ce qui arrive très facilement puisque la hutte est toute de sticks et de paille. Les incendies de huttes sont assez fréquents ; il suffit en effet d'une étincelle échappée du foyer pour mettre le feu à la case qui flambe alors en un clin d'œil.

<sup>(2)</sup> Le foyer indigène qui se trouve placé au centre de la hutte est composé de trois grosses pierres sur lesquelles la ménagère dépose sa marmite, une cruche.

rieur d'une hutte sur ceux qui y sont assis et on ne sait par qui, ni comment. La croyance populaire attribue ce phénomène étrange à un être invisible, un esprit.

Dans le n° d'octobre 1949 de *Grands Lacs*, le Père TASSE raconte un de ces faits tel qu'il s'est passé aux environs de sa Mission et dont les auteurs furent pris en flagrant délit [16, p. 115].

L'auteur croit cependant que les choses ne se passent pas toujours aussi simplement. En effet, dans la province du Buhoma, qui faisait partie du territoire de la Mission de Rambura où il se trouvait, des pierres étaient projetées d'une case. Cette case fut entourée et fouillée de fond en comble par le chef de province en personne accompagné de quelques suivants et ils n'y trouvèrent pas âme qui vive !

\* \* \*

Dans le chapitre précédent nous avons vu que certains magiciens exorcistes font appel à des esprits supérieurs qu'ils appellent *Imandwa* et qu'il en est même qui possèdent une corne habitée par l'un de ces Imandwa qui leur permet de découvrir la cachette d'un *muzimu* malfaisant.

Au Ndorwa, d'autres sorciers font également usage d'une corne qui est censée renfermer un esprit qu'ils qualifient, eux aussi, du nom d'Imandwa (<sup>1</sup>). Ils s'en servent pour découvrir, non pas des *bazimu*, mais des voleurs et les objets volés. Un petit trou pratiqué dans la peau de bovin qui recouvre l'orifice de cette corne magique permet au sorcier d'interroger cet esprit et les gens présents croient l'entendre parler (<sup>2</sup>). Ce même

(<sup>1</sup>) L'auteur a déposé deux de ces cornes magiques au Musée de Kabgayi (Rwanda).

(<sup>2</sup>) Il peut très bien se faire que le sorcier en question soit ventriloque ou plus simplement qu'il donne à sa voix un autre ton, comme c'est le cas pour certains exorcistes et aussi les ministres du culte de Nyabingi auxquels la dernière partie de cet ouvrage sera réservée.

petit trou permet au magicien de nourrir l'*Imandwa* avec du sang et de la viande de chèvre [16, pp. 98 et ss.].

Dans cette même région où les sorciers sont particulièrement nombreux, on en rencontre d'autres encore qui ensorcellent les gens à distance par l'intermédiaire d'un *Imandwa* qu'ils envoient frapper celui qu'ils veulent atteindre. Lorsque cet esprit arrive sur la hutte du malheureux, il pousserait un cri semblable à celui de la chèvre (*guhebeba*). L'infortuné comprend aussitôt ce dont il s'agit et, saisi d'épouvante, il s'empresse de se rendre chez le sorcier des environs qui a la réputation d'ensorceler de cette manière. Ce dernier l'accuse froidement d'être l'auteur, par exemple du vol dont un tel, son client, est venu se plaindre. Il a beau protester de sa parfaite innocence, rien n'y fait et il se voit menacer des pires malheurs s'il refuse de rendre le bien volé !

L'auteur n'a pu obtenir aucune précision sur la nature de ce genre d'esprits (<sup>1</sup>), mais il semble évident qu'ils n'ont rien de commun avec les *Imandwa* qui sont honorés dans le culte de Lyangombe, ni non plus avec les *bazimu* puisqu'aucun culte ne leur est rendu.

## XI. LES CHAPELLES DOMESTIQUES.

(*Planche 8*).

Chaque famille Munya-Rwanda possède un certain nombre de chapelles-domestiques dédiées aux mânes de la parenté qu'elle honore plus spécialement. A ces chapelles domestiques on donne le nom de *indaro*, plur. *amararo* (du verbe *kurara*: passer la nuit, d'où le terme *indaro* qui dans le langage courant signifie un logement pour passer la nuit).

(<sup>1</sup>) Le peuple n'en sait rien ; quant aux magiciens, très défiant dans cette région encore très païenne, on ne peut obtenir d'eux aucun renseignement.

PLANCHE 8. — Édicules (*indaro-amararo*) dédiés aux *bazimu* (Région de Byumba).

(Région de Byumba)

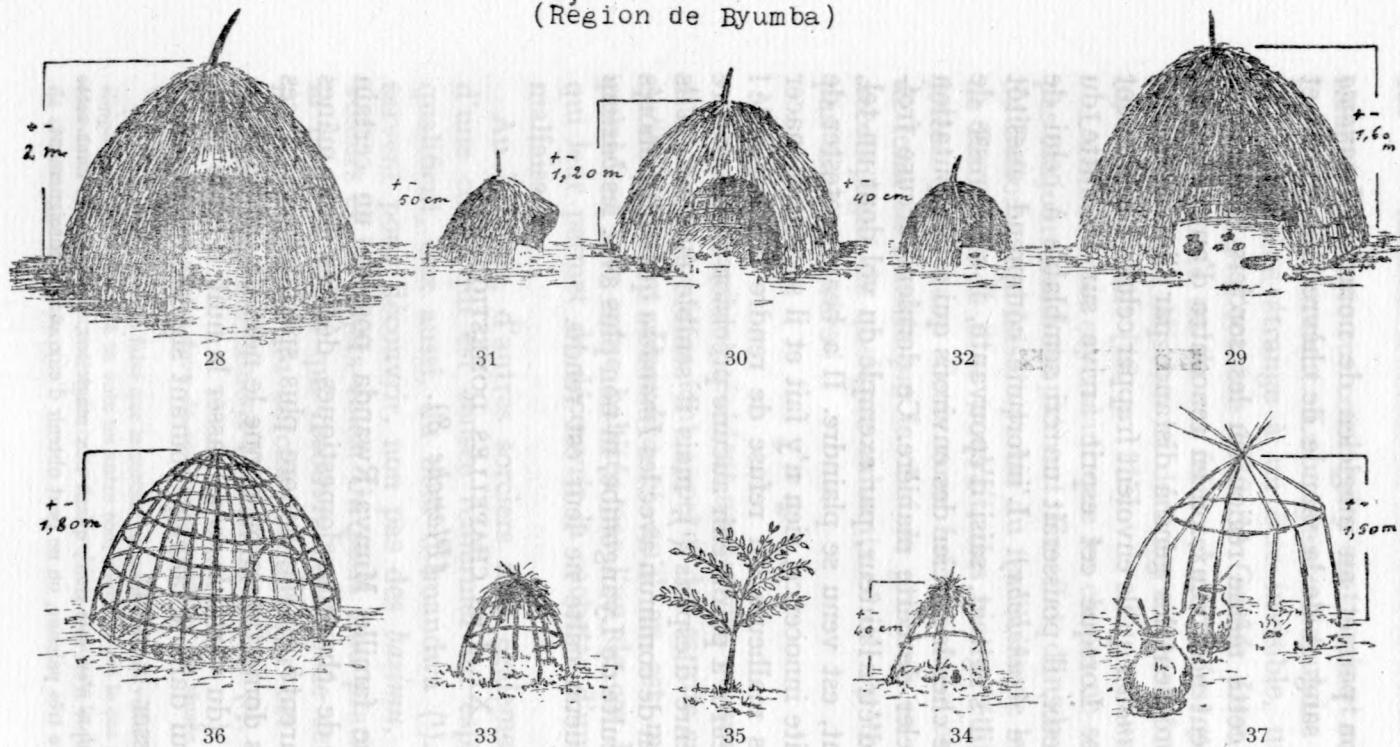


FIG. 28 et 29. — Chapelles domestiques dédiées, selon les cas, aux parents ou aux grands-parents. Il est rare qu'elles soient aussi belles et aussi grandes que celle représentée par la figure 28.

FIG. 30. — *Indaro* plus petit dédié à une épouse, un frère ou une sœur.

FIG. 31 et 32. — Édicules de petites dimensions comme il s'en rencontre le plus souvent.

FIG. 33 et 34. — L'état de dénuement complet des édicules est fréquent. Parfois cependant ils ne consistent en fait qu'en quelques branches fixées dans le sol et sur lesquelles on a jeté une poignée d'herbes.

FIG. 35. — Branche d'*umucyuro* qui aurait la propriété d'attirer le *muzimu* d'un étranger qui ne possède pas d'*indaro* dans l'habitation.

FIG. 36. — Grand *indaro* provisoire pour y faire coucher la femme, la jeune fille ou le jeune homme réclamé par un *muzimu*. Habituellement il n'est pas construit avec autant de soin que le représente la figure.

FIG. 37. — Édicule provisoire construit en hâte à l'occasion d'une offre que l'on doit faire à un *muzimu* qui ne possède pas ou plus d'édicule dans l'habitation : ce *muzimu* peut être un *muzimu* familial.

D'après la croyance populaire, c'est à l'ombre de ces *amararo* que les *bazimu* se tiendraient plus volontiers.

Ces chapelles domestiques sont, selon les cas, la case d'habitation elle-même ou de petits édicules ayant plus ou moins l'aspect de huttes miniatures. Comme déjà nous l'avons dit, l'*indaro* du *muzimu* en l'honneur duquel une femme a été épousée est la hutte elle-même qu'elle habite et c'est dans celle-ci, à côté du foyer (*Planche 1*), qu'on lui adresse des requêtes et qu'on lui offre des présents.

Quant aux *amararo* des autres *bazimu* familiaux, ils sont construits généralement dans l'enclos (*igikari*) qui se trouve derrière la hutte d'habitation (*Planche 1*). Mais, répétons-le, n'y possèdent un édicule que quelques-uns d'entre eux, comme le grand-père et la grand-mère, le père et la mère, un frère, une sœur, un oncle ou une tante paternelle.

Au sujet de ces *amararo* il faut faire quelques remarques :

1<sup>o</sup> Ainsi, on ne construit qu'un seul et même édicule pour les *bazimu* des parents, père et mère et seulement après qu'ils sont décédés tous les deux ; aussi longtemps que l'un est en vie, on fait les offrandes au disparu dans la case du survivant.

2<sup>o</sup> L'*indaro* d'un *mugwagasi*, c. à d. d'un membre de la famille qui est mort au loin, par exemple lors d'un voyage, et qui par conséquent n'a pu recevoir de la part des siens les derniers devoirs, se construit en dehors du *rugo* (habitation), habituellement à une certaine distance derrière l'enceinte du *gikari* (*Planche 1, c, II*).

3<sup>o</sup> Il arrive que l'on transfère provisoirement l'édicule d'un *muzimu* qui réclame une épouse à l'entrée (*ilembo*) de la cour qui se trouve devant toute hutte indigène. A ce nouvel *indaro* on donne parfois des dimen-

sions assez grandes afin de pouvoir y coucher la jeune fille ou la femme réclamée (*Planche 8, fig. 36*).

A ces quelques remarques, on peut en ajouter d'autres concernant la hutte qu'habite la famille.

Dans certaines régions on croit que le *muzimu* d'une jeune fille se réfugie de préférence dans l'alcôve qui porte le nom de *mumbere* et qui se trouve au fond de la hutte où elle sert de chambre de débarras (on y remise les cruches, les paniers, les houes, etc), et parfois aussi de chambre à coucher des filles. Le *muzimu* d'un bébé se tiendrait plutôt sur le lit de sa mère <sup>(1)</sup>). Cependant, comme le *muzimu* d'un enfant est censé grandir, on finira par lui construire, si besoin est, un édicule parmi ceux des autres mânes (*Planche 1*).

Quant aux *bazimu* qui appartiennent à la famille de l'épouse, comme ils ne font pas partie des mânes qu'honore la famille de son mari, leurs chapelles domestiques se trouvent non pas chez lui mais chez elle, c. à d. chez ses parents. Il peut arriver cependant que l'un ou l'autre d'entre eux viennent chercher refuge chez lui dans le vestibule de la hutte (*mw'ilebe ly'umulyango*, *Planche 1*), ou s'y cacher pour mieux frapper.

Nous avons dit plus haut que ces chapelles domestiques ont l'aspect de huttes miniatures ; c'est beaucoup dire, car bien souvent elles ne consistent qu'en quelques branches fixées dans le sol et reliées par le haut sur lesquelles on a parfois jeté une poignée d'herbes <sup>(2)</sup>). (*Planche 8, fig. 33 et 34*). Il n'est pas rare non plus qu'on les trouve dans un état de complet délabrement ; cependant, dans la région montagneuse de Byumba et du

<sup>(1)</sup> Au Rwanda, les bébés dorment toujours avec leur mère.

<sup>(2)</sup> L'herbe employé pour couvrir les *amararo* est habituellement celle dont on se sert pour couvrir les huttes d'habitation. Au centre, au sud et à l'est du Rwanda, la fine herbe des prairies (*ishinge*). Dans les régions du nord, et du nord-ouest, la grosse herbe des marais (*urukangaga*). Au Ndarwa, parfois des tiges de papyrus (*amafunzo*).

Ndorwa, elles sont habituellement assez bien entretenues, tout particulièrement celles dédiées aux parents.

Pour ce qui en est de leurs dimensions, elles varient un peu selon l'importance de leur titulaire ; ainsi, celle des parents sera généralement plus grande que celle d'un frère ou d'une sœur. Les plus grands atteignent au plus 2 m de hauteur, les plus petites ne dépassent pas les 50 cm (*Planches 8, fig. 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34*).

Quand un individu est poursuivi par un *muzimu* étranger à sa famille et qui par conséquent ne possède pas d'édicule dans sa demeure, il lui présente l'offrande prescrite par le devin devant un *indaro* improvisé (*Planche 8, fig. 37*) qui n'est parfois qu'une ou deux branches d'*umucyuro* (arbuste) enfoncées dans la terre (*Planche 8, fig. 35*). Il arrive que l'on fasse de même lorsque le *mupfumu* n'est pas parvenu à identifier le *muzimu* qui a frappé son client. Ces branches sont censées opérer ce que leur nom d'*umucyuro* signifie ; ce nom est tiré du verbe *gucyura* qui veut dire : arracher, attirer, ramener<sup>(1)</sup>. Ce même terme est couramment employé pour signifier qu'un mari a fait rentrer au foyer la femme qui l'avait déserté ; le cas est très fréquent au Rwanda où la femme ne se considère nullement comme une esclave qui, bon gré mal gré, doit se soumettre à tous les caprices de son mari.

Quant au nombre d'édicules que possède chaque famille, il varie assez bien ; cependant, en règle générale, on n'en trouve guère plus de 5 ou 6 par habitation dédiés aux principaux mânes qu'il convient d'entourer d'un culte plus assidu. Toutefois, même parmi ces édicules, il en est qui, délaissés, finissent par disparaître sans laisser aucune trace et on ne songera à les reconstruire qu'en cas de besoin. Fait tout à fait exceptionnel, il m'est arrivé une fois d'en dénombrer chez un individu

(1) *Umucyuro* serait une variété d'acacia.

une bonne vingtaine, mais la plupart, d'une facture très rudimentaire, étaient sans doute provisoires. Accablé de malheurs, le devin lui avait peut-être conseillé d'élever une chapelle à chacun des défunt de sa famille qui s'étaient entendus pour venir le tourmenter ensemble.

Habituellement les chapelles domestiques ne sont entourées d'aucune marque de respect. On voit les enfants s'amuser et jouer devant elles sans leur prêter la moindre attention et les parents ne les en reprennent pas. A-t-on besoin d'une touffe de paille pour transporter une braise et allumer un feu, on l'arrachera indifféremment à la hutte d'habitation ou à l'un des édicules. Si l'un de ceux-ci est assez grand, on s'en servira parfois comme d'une case de débarras et on verra par exemple une jeune fille y déposer la natte qu'elle est en train de confectionner.

Tout près de la Mission de Buhambe (Byumba), l'auteur avait un grand ami, un vieillard tout perclus, qui un jour lui fit les honneurs de ses *amararo*. Il en comptait 4, tous en bon état. Le plus grand était dédié à ses grands-parents<sup>(1)</sup> ; un autre de moindre dimension au *muzimu* de sa première femme ; un troisième encore plus petit à celui d'une sœur morte jeune fille ; enfin, le quatrième, en tout semblable au précédent, à celui d'une tante paternelle. Sa hutte elle-même était dédiée au *muzimu* de son frère aîné en l'honneur duquel il avait épousé sa seconde femme encore en vie ; la première il l'avait mariée pour honorer son grand-père.

Le bon vieux, particulièrement dévôt, avait déposé dans l'*indaro* de ses grands-parents un bouclier vermoulu et un siège qui n'était qu'un bloc de bois informe ; dans celui de sa première épouse, un morceau de natte sur laquelle il avait placé une toute petite cruche d'où sortait un chalumeau<sup>(2)</sup> et dans un coin quelques bran-

<sup>(1)</sup> Il mesurait environ 1,20 m (fig. 30).

<sup>(2)</sup> On boit toujours la bière à l'aide d'un chalumeau.

chettes, bois de chauffage ! Dans celui de la jeune fille, sa sœur, on voyait des débris de bracelets, ainsi qu'une touffe d'herbes de marais, herbes que les jeunes filles emploient pour tresser leurs nattes. Enfin, dans celui de sa tante paternelle, un pot à lait ébréché et un tesson de cruche. Le brave homme montrait tout cela à l'auteur en lui parlant avec émotion de chacun d'eux.

S'il ne possédait pas de chapelle dédiée à ses propres parents, c'est sans doute qu'il leur présentait ses hommages et ses offrandes dans celle consacrée à ses grands-parents, car un *Mukiga* (montagnard) n'y regarde pas de si près. Et puis, comme déjà dit, tous les *bazimu* familiaux n'ont pas un édicule dans l'habitation.

#### *Quelques exemples.*

Le fils d'un forgeron transporte son enclume, une grosse pierre, devant l'édicule de son père et se met à forger d'une façon sérieuse ou fictive. Parfois il se contente de frapper l'un contre l'autre ses marteaux ; ce son ne pourra être qu'agréable aux oreilles du défunt.

Le fils d'un musicien, joueur de harpe (*inanga*), s'assied devant l'*indaro* de son père et lui fait entendre une petite mélodie à laquelle son père prendrait un plaisir extrême.

Le fils d'un chasseur s'y présente armé de sa lance, de son arc et accompagné de son chien : « Père, dit-il, tu aimais le gibier ; dans un instant je pars à la chasse ; fais qu'elle soit fructueuse ; je t'offrirai ma venaison ». A son retour il déposera le cadavre de l'antilope abattu devant l'entrée de l'édicule ; lui enlève la peau et fait griller quelques petits lambeaux de chair qu'il abandonne dans l'*indaro*. Le soir venu, entouré de sa famille, il mange une partie de la bête (communion rituelle), réservant le reste pour les jours suivants.

Le fils du voleur de profession ne fera pas autrement. Le soir venu, assis devant l'édicule de son père, il lui

montre sa lance en lui demandant aide et protection ; il lui promet ensuite de lui offrir le fruit de son larcin. Le lendemain, il égorgé la chèvre volée : « Père, réjouis-toi ; voici la chèvre que je suis allé voler pour te faire plaisir : éloigne de moi tous ceux qui tenteraient de me poursuivre... ».

## XII. COMMENT FAIT-ON LE *guterekera* ? QUELQUES RÈGLES GÉNÉRALES.

1<sup>o</sup> Lorsqu'on s'apprête à faire le *guterekera*, on commence habituellement par allumer un petit feu, soit dans l'édicule du *muzimu*, soit dans le foyer même de la hutte d'habitation qui est sa chapelle domestique. Pour allumer ce petit feu dans l'édicule, on recueille quelques braises du foyer et on les apporte dans une touffe d'herbes.

Pourquoi ce feu ? Afin, disent les indigènes, que le *muzimu* se sentant au chaud prête une oreille attentive à la supplique qu'on va lui adresser et qu'il agrée favorablement l'offrande qui va lui être présentée. Les Banya-Rwanda aiment beaucoup s'asseoir le soir autour du foyer qui occupe le centre de leur case [12].

On peut voir dans ce feu un symbole. A l'enterrement d'un défunt qui a laissé au moins un descendant mâle, on porte devant son cadavre une torche allumée symbolisant la « vie » qu'il a transmise à sa postérité <sup>(1)</sup>.

2<sup>o</sup> Mais il arrive qu'avant d'avoir allumé ce feu celui qui préside le *guterekera* s'entoure la tête d'une tige d'*umwishywa* (*Planche 7, fig. 8*) et qu'il en garnisse aussi le récipient qui contient l'offrande ou le front de la bête qu'il va sacrifier.

Souvent également il asperge ou enduit plus ou moins

<sup>(1)</sup> Voir chapitre I : La mort-Rites funéraires, p. 59.

d'eau lustrale non seulement le logis du *muzimu* mais aussi la cruche de bière, le pot de lait, le panier rempli de céréales ou de légumineuses qu'il va offrir, et parfois même les personnes présentes.

Cette eau lustrale est obtenue avec de la terre blanche (*ingwa*: kaolin) délayée dans de l'eau qui, pour bien faire, doit avoir passé une nuit au repos dans la hutte (*amazi y'ubuhoro*: l'eau de la paix, de la tranquillité). Certains y ajoutent quelques feuilles d'une plante appelée *imposha*. Le mélange se fait habituellement dans le mortier à piler le grain (*isekuro*) au moyen d'un faisceau de branchettes et de tiges de plantes variées dont nous donnons les noms un peu plus loin. Ce faisceau sert également d'aspersoir ; on l'appelle *icyuhagiro* ou *ubuhagiro* (du verbe *kwuhagira*: laver, purifier. *Icyuhagiro* a donc le sens de « ce qui lave, ce qui purifie »<sup>(1)</sup>).

Asperger avec cette eau lustrale se dit : *gutera icyuhagiro* : jeter avec ce qui purifie. Mais il arrive, comme nous l'avons dit, que l'officiant enduise de kaolin certains objets comme la cruche de bière qu'il va présenter ou le front de l'animal qu'il va immoler ; dans ce cas on emploie l'expression : *gukoza* (ou *gukubita*) *icyuhagiro* : toucher (ou frapper) avec ce qui purifie, c'est à dire le faisceau.

Lorsque les dévôts du *Kubandwa* (culte de Lyangombe) usent de ce faisceau, ils commencent, dit-on, par cracher dessus une gorgée de bière ; ce qui se dit : *gukamira icyuhagiro* = traire pour le faisceau,... sans doute pour attirer sur lui la bénédiction toute-puissante du grand Lyangombe.

Voici les variétés de plantes qui entrent dans la composition du *icyuhagiro*. Elles peuvent varier plus ou moins selon les régions, mais il est à noter qu'il faut deux branchettes ou deux tiges de chaque espèce.

(1) *Kwuhagira* = laver — *Kwiuyuhagira* = se laver.

*Gukaraba* = se laver les mains

*Kwoza* = laver un ustensile quelconque ou se laver les pieds.

*Kumeza* = laver du linge.

*Ikiziranyenzi*: une solanée dont on tire les chalumeaux que l'on emploie toujours pour boire la bière.

*Umucyuro*: un arbuste. (Le verbe *gucyura* signifie arracher,... ici sans doute la tache que l'aspersion a pour but d'effacer <sup>(1)</sup>).

*Umukunde*: pois cajan. (Le verbe *gukunda* signifie aimer, consentir, accepter ; *umukunde*: aime-le, accepte-le, il s'agit peut-être de l'offrande que l'on va présenter.

*Umuharakuko*: plante rampante à fleurs blanches.

*Umutaba*: variété de ficus (*umuvumu*) très employée dans la magie. On en retire des fibres dont on tresse des cordelettes pour le port des amulettes, etc.

*Umuko*: l'*Erythrina*, arbre sacro-saint des adeptes du culte de Lyangombe.

*Umutanga*: une cucurbitacée dont on dit : « *Umutanga utanga abalozi n'abanzi* : L'*umutanga* prévient les ensorceleurs et les gens malveillants ». (Planche 3, fig. 7).

*Umwishywa*: une *momordicus* (cucurbitacée) qui est considérée comme plante porte-bonheur. On en fait usage en maintes réjouissances : au cours des cérémonies nuptiales, de la clôture du deuil, du *kubandwa*, etc. (Planche 3, fig. 8).

Dans la région de Byumba, le faisceau serait souvent composé comme suit :

*Ikibonobono* (ricin)-*Ikizieanyenzi*-*Umukunde*-*Umwishywa*-*Ishyoza*-*Umugabagaba*-*Umuhengeri*.

3<sup>e</sup> Fréquemment, après avoir allumé le petit feu, on y jette quelques grains d'éleusine, de sorgho et parfois d'*umugombe*, arbuste dont les grains, bien que non-comestibles, ressemblent beaucoup à ceux du sorgho. Selon les Banya-Rwanda, le bruit de ces grains qui pétillent au contact du feu et l'odeur qui s'en dégage attirent irrésistiblement les *bazimu* toujours très curieux et souvent très gourmands. Ce crépitement fait dire à d'autres que le *muzimu* est content puisqu'il rit ! (*araseka*).

<sup>(1)</sup> Souvent en magie les plantes dont on fait usage sont censées opérer ce que leur nom signifie.

4<sup>o</sup> Presque toujours, avant de déposer une offrande dans l'édicule, on y étale un peu d'herbes fines (*ishinge*) et cela par égard pour le *muzimu*. Dans les huttes des riches Batutsi, le sol est jonché de cette herbe que l'on recouvre de quelques nattes.

5<sup>o</sup> L'offrande est toujours accompagnée de paroles flatteuses et d'une supplique empreinte de respect. En voici un exemple :

- « *Seka, Nyagasanani, ugororoke* (1) ; *wishime*; *turagutura inzoga*.
- » Ris, Seigneur, apaise-toi ; réjouis-toi ; nous t'offrons de la bière ».
- « *Nuko, kanaka, umuvire ho* (2), *umuhe gukira...*
- » C'est pourquoi, un tel, éloigne-toi de lui, donne-lui de guérir... ».

6<sup>o</sup> Habituellement, quelle que soit l'offrande, on y ajoute un peu de bière de sorgho, d'éleusine ou de miel (3), mais jamais de bananes, parce que, affirment les Banya-Rwanda, elle n'est pas digne d'un personnage de marque (4). Cette bière de bananes ils la qualifient, non sans dédain, d'*inzoga y'inshyike*, tout comme ils disent avec

(1) *Ugororoke* = littéralement : redresse-toi, sois d'accord ; du verbe *kugororoka* = redresser, mettre d'accord des gens brouillés, rétablir une situation fâcheuse ; d'où le terme *urugororo* (plur. *ingororo*) qui sert à désigner les offrandes faites aux *bazimu*.

(2) *Umuivre ho*. *Kuva* = sortir — *kuvira ho* = sortir de quelqu'un ou d'un endroit. — En d'autres mots : le laisser tranquille ; cesser de le poursuivre.

(3) La bière joue un très grand rôle dans la vie des Banya-Rwanda. Pas de réjouissances sans bière, etc.

Il y a une assez grande variété de bière :

Bière de — bananes	{	non fermentée = <i>umutobe</i>
		fermentée = <i>urwagwa</i>
— de sorgo	=	<i>amarwa</i>
— d'éleusine	=	<i>amarwa y'uburo</i>
— de miel	=	<i>umuhana</i> ou <i>inzoga y'ubuki</i> (miel)
— de sorgho	+	miel = <i>intalire</i>
— de bananes	+	miel = <i>inkangaza</i>
— de sorgho	+	miel = <i>intalire</i>
— de bananes	{	+ miel = <i>inkangaza</i>
		+ éleusine = <i>intimbiro</i>

(4) Il en serait de même dans le *kubandwa*. On ne pourrait offrir de la bière de bananes qu'à Binego, fils de Lyangombe.

le même mépris d'un homme qui n'a pas d'enfant : « *N'umuntu w'inshyike* ». (La banane est inapte à la reproduction ; le bananier se reproduit par rejetons) ce qui ne les empêche pas d'aimer beaucoup cette bière.

7<sup>o</sup> Quand l'offrande est une boisson ou des aliments, elle est toujours suivie d'une communion rituelle. Le *muzimu* ne reçoit jamais qu'une infime partie de ce qui lui est offert ; le reste est bu ou mangé par celui qui a fait l'offrande et par son entourage. Quand il s'agit d'une bête, une partie de la viande est parfois vendue.

Habituellement on ne dépose dans l'édicule que des aliments cuits. Pour ce qui en est de la viande, on n'y laisse que de très petits morceaux grillés prélevés sur tous les membres de la bête sacrifiée.

8<sup>o</sup> Quand le *guterekera* est fait pour obtenir la guérison d'un malade, on couche ce dernier, quand c'est possible, devant l'*indaro*. Pour convaincre le *muzimu* d'éloigner de lui la maladie dont il l'a frappé, on lui dira par exemple : « Si tu le tues, tu n'auras plus « personne » pour te faire des offrandes ; il est donc de ton intérêt de lui rendre la santé... ». — « Plus personne ? » Exagération de langage tout à fait dans la manière indigène.

9<sup>o</sup> En ce qui concerne le corps, il n'y a pas de position ou de gestes rituels requis comme de s'agenouiller ou de joindre les mains. Celui qui s'adresse à un *muzimu* s'accroupit habituellement devant son édicule comme le représente la *planche 9*, fig. 41. Parfois, pour flatter le *muzimu*, il se frappe dans les mains, comme on le fait pour honorer le roi et la reine-mère, en le gratifiant du titre de *Nyagasani*, Seigneur.

*Des offrandes et de la manière dont on les présente aux bazimu (Planche 9).*

1<sup>o</sup> Offrande de boissons :

a) De bière (*inzoga*). Celui qui fait l'offrande, habi-

PLANCHE 9. — Récipients divers dans lesquels on dépose dans les édicules des *bazimu* de petites offrandes d'aliments cuits ou des boissons.

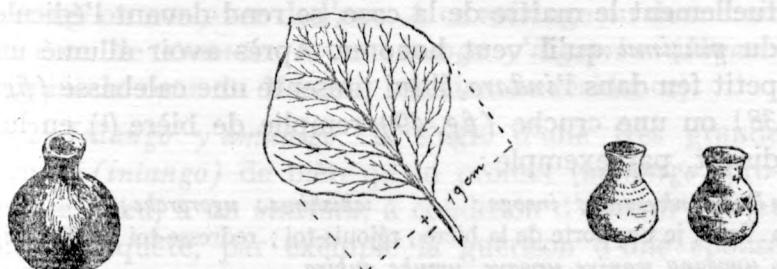


FIG. 38. — *Igicuma*  
(calebasse).

FIG. 39. — *Umuko*  
feuille d'érythrina.

FIG. 40. — *Akabya-akeso* (poterie).



FIG. 41. — Un fils, assis devant l'*indaro* de son père et de sa mère, leurs présente une poterie remplie de bière ; il a commencé par allumer un petit feu dans l'*indaro*.



FIG. 42. — *Uruho*  
(calebasse).



FIG. 43. — *Icyibo*  
(corbeille).



FIG. 44. — *Inbehe*  
(écuelle).



FIG. 45. — *Impherzo*  
(fine poterie).



FIG. 46. — *Uruhyo*  
(tesson).



FIG. 47. — *Inkongero*  
(pot à lait).

tuellement le maître de la case, se rend devant l'édicule du *muzimu* qu'il veut honorer. Après avoir allumé un petit feu dans l'*indaro*, il lui présente une calebasse (*fig. 38*) ou une cruche (*fig. 49*) remplie de bière (<sup>1</sup>) en lui disant, par exemple :

« *Dore, nkuzaniye inzoga; whishime; ugororoke;*  
 » Voici, je t'apporte de la bière ; réjouis-toi ; redresse-toi (apaise-toi)  
 » *umwana wanje urwaye, umuhe gukira*  
 » mon enfant malade, donne-lui de guérir ».

Cette présentation achevée, il donne à boire au *muzimu*. (C'est l'expression employée). Cela peut se faire de plusieurs façons :

1) Il verse un peu de cette bière dans une petite cruche (*akabya* ou *akeso*, *fig. 40*) ou une petite poterie très fine (*impherezo*, *fig. 45*) qu'il dépose dans l'édicule ou à côté du foyer de la hutte, si cette hutte est dédiée à ce *muzimu*.

2) Ou bien, à l'aide d'un chalumeau (*umuheha*) qu'il plonge dans la bière, il en laisse tomber quelques gouttes dans le feu.

3) Ou bien encore, il crache une petite gorgée de bière dans le feu.

Ces deux dernières manières se disent : « *gusesa inzoga mu muliro* : « répandre de la bière dans le feu ».

La bière contenue dans la calebasse ou la cruche est bue ensuite, mais pas nécessairement aussitôt après, par les gens de la maison et même par les invités s'il y en a (communion rituelle).

#### *Particularités :*

1) Lorsqu'on n'a pas de bière, on se contente parfois de déposer dans l'édicule du marc de sorgho (*ibivuzo*)

(<sup>1</sup>) Il ne faut pas oublier qu'il se couronne parfois la tête avec une tige d'*umwishywa* et qu'il enduit parfois les récipients avec un peu d'eau lustrale.

allongé ou non avec de l'eau. A ce mélange on donnerait le nom de « *umutero* » ou « *inzoga y'ibgami* » (*Ibgami* signifie la cour du Mwami, son lieu de résidence).

2) *Intango y'umuhibgo*. Il s'agit d'une très grande cruche (*intango*) de bière qu'on promet (*umuhibgo*: promesse, vœu) à un *muzimu*, à condition d'obtenir l'objet de sa requête, par exemple la guérison d'une épouse (*Planche 10, fig. 50*).

C'est le devin consulté qui prescrit ce vœu : « Tel *muzimu* t'en veut ; promets-lui une grande cruche de bière ; il sera satisfait et te laissera tranquille » (Le *muzimu* en question peut évidemment réclamer la promesse d'une chèvre et même d'un bovin).

Quand la femme est guérie, on fait l'offrande promise, mais on profitera souvent de cette occasion pour inviter quelques amis et boire avec eux cette grande cruche de bière, car le *muzimu* n'en recevra que bien peu de chose.

3) *Inzoga y'inshyishyiro*. C'est une bière offerte à un *muzimu* dans le seul but de lui faire plaisir et d'attirer ainsi ses bonnes grâces. Dans une cruche de petites dimensions (*akabya, agaherezo* ou *akezo*, *fig. 40, Planche 9*), ornée pour la circonstance d'une tige d'*umwishiwa*, on verse un peu de bière et on la dépose dans l'*indaro* sur un petit coussinet d'herbes tressées (*ingata*) <sup>(1)</sup>. Le geste est accompagné d'une petite formule appropriée qui commence par ces mots : « *Dore inzoga y'inshyishyiro... : Voici la bière de complaisance...* ».

b) Offrande de lait (*amata*). Même présentation que pour la bière. Ensuite, on en verse un peu dans un *inkongoro* (petit pot taillé dans le bois dont on se sert pour boire le lait (*Planche 9, fig. 47*) qu'on abandonne dans l'édicule. Ou bien, on en crache une gorgée dans le feu.

<sup>(1)</sup> *Ingata* ou petite couronne d'herbes dont on se sert pour empêcher la cruche qu'on dépose par terre de basculer. On s'en sert également pour porter une charge sur la tête.

Ou bien encore, au moyen d'une baguette employée pour battre le lait (*umutozo*) <sup>(1)</sup>, on en laisse tomber quelques gouttes sur une feuille de ficus (*umuvumu w'umutaba*) <sup>(2)</sup> ou d'*Erythrina* (*umuko*. *Planche 9, fig. 39*) ; feuille qu'on laisse dans l'*indaro*.

*Particularités*: *Amata y'imbyukuruke*. (Du verbe *kubyukuruka*: amener les vaches pour les traire). On fait venir une ou plusieurs vaches devant l'édicule ; on en trait une ou deux, puis on fait l'offrande. Le reste du lait est bu par les gens de la maison (communion rituelle).

2<sup>o</sup> Offrande de légumineuses : haricots, petits pois, etc.

Comme toujours on commence par faire un peu de feu et l'on présente un panier (*fig. 43*) rempli de haricots, etc. Après quoi on les cuit pour le repas de famille et on en prélève un petit rien que l'on met dans une écuelle (*imbehe*), un tesson de cruche (*urujo*) ou sur une feuille d'*Erythrina* (*Planche 9, fig. 44, 46 et 39*) qui est alors apporté dans l'*indaro*.

*Particularités*:

1) Lorsqu'on offre de la nourriture, on y ajoute presque toujours un peu de bière pour désaltérer le *muzimu* !

2) Les rats qui pullulent dans les habitations indigènes ont vite fait de manger ces petites offrandes de nourriture. Ce qui fait dire aux Banya-Rwanda que le *muzimu* a été très satisfait puisqu'il n'a rien laissé ! Manière de parler car ils savent très bien que les *bazimu* ne mangent pas et que ce sont les rats qui s'en régalent.

3<sup>o</sup> Offrande de céréales : sorgho (*amasaka*) ou d'éleusine (*uburo*).

Après avoir allumé le feu, on présente au *muzimu* un

<sup>(1)</sup> *Umutozo* est le nom de l'arbuste dont cette baguette est tirée.

<sup>(2)</sup> *Umuvumu w'umutaba* est une variété de ficus dont on fait généralement usage dans les pratiques païennes ; on lui attribue des propriétés magiques.

panier rempli de sorgho ou d'éleusine. On mout alors les grains et avec la farine on fait du pain de sorgho (*umutsima*) ou une soupe plus ou moins épaisse (*igikoma*) qui est mangée par les gens du *rugo* (habitation) ; mais on a soin évidemment d'en prélever d'abord la part du *muzimu* qui, déposée dans une écuelle, un tesson de cruche ou sur une feuille d'*Erythrina*, est placée dans son édicule. Avec la farine on fait aussi parfois de la bière.

#### *Particularités :*

1) Lorsqu'on fait l'offrande de viande, on y joint habituellement quelques petites boulettes de pâte de sorgho ou d'éleusine, parce que les Banya-Rwanda ont l'habitude de manger cette pâte avec de la viande. Cette viande est généralement grillée.

2) Comme on l'a déjà dit, on se contente parfois de jeter quelques grains dans le feu. Quand on en manque (et même quand on en a) on les remplace parfois par des grains d'*umugombe* qui ressemblent au sorgho, mais qui ne sont pas comestibles.

#### 4<sup>o</sup> Offrande d'une bête.

1) Quelle bête peut-on offrir aux *bazimu* ?

En principe, on ne peut offrir aux *bazimu* que les viandes qu'ils mangeaient de leur vivant. Or, au Rwanda, on ne mange habituellement que du bovin. Seuls les Bakiga, montagnards du nord et de l'ouest, mangent aussi de la chèvre et parfois du mouton (<sup>1</sup>). La poule est dédaignée par tous. En conséquence, on ne sacrifie jamais une poule et très rarement un mouton.

(<sup>1</sup>) Parmi les Bakiga seul l'élément masculin mange de la chèvre. Femmes et jeunes filles s'en abstiennent de crainte de se voir pousser la barbe au menton ! Quant à la viande du mouton, elle a la réputation de n'être bonne que pour les Batwa, d'où le surnom méprisant qu'on leur donne de « mangeurs de moutons = *abalyantama* ».

2) Il y a plusieurs manières d'offrir une bête à un *muzimu* :

a) Parfois, on se borne à lui présenter tout simplement une ou plusieurs bêtes. Au Rwanda, quand on veut honorer un personnage de marque, on fait passer devant lui des vaches de choix dénommées *inyambo*. Cette manière de faire, qui se dit « *kumulikira inka* » (montrer, faire voir, passer en revue les vaches) ne se pratique qu'avec des bêtes à cornes. Mais dans le *gutekera* il arrive fréquemment, chez les Bakiga (montagnards) surtout, que l'on présente ainsi une chèvre, et parfois un mouton, d'où l'expression : « *kumulikira itungo* ». Ce terme *itungo* (plur. *amatungo*) désigne plus spécialement le petit bétail.

Comment fait-on cette présentation au *muzimu* ?

On conduit devant son *indaro* une belle femelle, vache, ou chèvre (s'il y en a plusieurs on a soin de mettre en évidence la plus belle). « Père, dira un fils, regarde donc les vaches que tu m'as laissées et qui sont toujours tiennes ; considère le soin que j'en ai pris ; aucune n'est morte de par ma négligence. Réjouis-toi et fais en sorte qu'elles aient beaucoup de veaux... ».

Quand la bête présentée est une vache, on la trait habituellement et on dépose un peu de son lait dans l'édicule. Si au contraire c'est une chèvre, on se gardera bien de le faire : ce serait une injure au *muzimu*, puisque au Rwanda on ne boit jamais le lait de chèvre et encore moins le lait de brebis <sup>(1)</sup>.

b) Il peut arriver que le devin ordonne à son client de présenter sa bête au *muzimu* avec promesse de la lui sacrifier, s'il obtient l'objet de sa requête : la guérison

<sup>(1)</sup> On ne donne du lait de chèvre qu'au bébé que sa mère ne peut pas allaiter et quand on ne trouve absolument pas de lait de vache. Celui qui trait ce lait s'entoure les mains de feuilles d'arbres et il ne la trait pas dans un pot à lait ordinaire (*Icyansi*), mais dans un vulgaire pot en terre cuite.

de son enfant, la réussite d'une affaire, un heureux accouchement pour son épouse...

L'animal ainsi promis est appelé *inka* (vache) ou *ihene* (chèvre) *y'integano* ou *y'intego* ou encore *y'umuhiigo*, termes tirés des verbes *gutega* et *guhiga* qui signifient l'un et l'autre, parier, faire un pari et l'autre, faire un vœu.

Dans ce cas, comme dans le précédent, on présente toujours une belle femelle :

« Bon Maître (*Nyabuna*), ne sois pas irrité ; regarde plutôt la magnifique vache que voici. Écoute, si tu rends la santé à ma femme, je te promets que cette vache sera tienne, je te l'immolera... ».

Après quoi, on dépose habituellement dans l'*indaro* un peu de bière, ou un peu de lait si l'animal en question est une vache.

La guérison obtenue, il reste à exécuter la promesse. C'est le *kumara urubanza*, mettre fin au litige, au pari, au vœu. La bête est alors désignée sous le nom de *inka* (ou *ihene*) *y'urubanza*.

Mais les Banya-Rwanda ne se montrent jamais très pressés de tenir leurs engagements. Ils trouvent plus facile de faire semblant de les avoir oubliés ! Même si, par hasard, un nouveau malheur vient à troubler la paix domestique, ils se contenteront bien souvent de renouveler la promesse déjà faite.

Il arrive cependant qu'ils se décident à accomplir leur vœu. Ils conduisent alors devant l'édicule une vache ou une chèvre de choix : « Seigneur (*Nyagasani*), regarde cette génisse dont nous étions convenus. Ne te l'avais-je pas dit que, si tu guérissais mon épouse, je te sacrifierais cette bête de bon cœur ? Dis-le moi, ai-je menti ? Oui, vois comme elle est belle. Réjouis-toi, car elle est pour toi, je vais te l'immoler dans un instant. Toutefois, je te prie de prendre soin de mon troupeau qui est aussi le tien ; fais en sorte qu'il prospère ; qu'aucune vache

ne périsse ; qu'au contraire elles aient toutes beaucoup de veaux... ». Mais finalement il se gardera bien de sacrifier cette bête féconde. Au moment propice, un petit taurillon ou un petit bouc, parfois une femelle stérile prend sa place.

Lorsqu'il s'agit d'une grosse tête de bétail, on profite de l'occasion pour inviter quelques amis aux agapes. Ce sont en effet les vivants qui feront bombance en l'honneur du *muzimu* ; lui-même ne recevra que quelques lambeaux de chair. Souvent aussi on avertit les voisins désireux d'acheter un peu de viande.

c) Si le devin déclare que tel *muzimu* réclame le sacrifice immédiat d'une bête, que fera l'indigent qui ne possède même pas une chèvre, ou encore celui qui n'a aucune envie d'abattre un de ses bêtes à cornes ? Il se contentera « d'acheter l'ombre » d'une bête, c'est à dire son âme : « *kugura igicucu* ».

Moyennant une petite indemnité, il emprunte à un voisin une bête que celui-ci avait déjà l'intention de manger. Il l'égorgue devant l'édicule du *muzimu*. Dans un petit récipient qu'il dépose dans l'*indaro*, il verse un peu du sang chargé d'ombre (<sup>1</sup>), en y ajoutant au besoin quelques petits morceaux de viande grillée, puis il rapporte la dépouille vidée de son ombre à son propriétaire. Le *muzimu* est satisfait ; il a reçu tout ce qu'il était susceptible de consommer car, étant de la race des ombres, il se nourrit d'ombre !

#### 1. Comment on immole une chèvre qui, en fait, ne sera le plus souvent qu'un petit bouc.

On commence par présenter au *muzimu* une belle femelle en disant par exemple :

(<sup>1</sup>) Pour les Hébreux également l'âme réside dans le sang : « Vous ne mangerez point de chair avec son âme, c'est-à-dire avec son sang » Genèse : IX, 4 — « L'âme de toute chair est dans le sang » Lév. XVII, 13-14.

« *Nyagasani, ugorore ; dore, ihene nkuzaniye* ;  
 » Seigneur, sois propice ; voici la chèvre que je t'amène ;  
 « *nuko , wa muntu wacu urwaye , umuhe gukira...*  
 » en conséquence, à cet homme notre qui est malade, donne-lui de guérir ... ».

Le jeune bouc qui a été substitué à la belle chèvre est alors abattu devant l'édicule du *muzimu* ou à côté du foyer dans la hutte qui est sa chapelle-domestique (*Planche 8*). Mais, avant de l'abattre, on a soin d'entourer ses naseaux d'un lien qui l'empêche de crier, car c'est une chose qu'il faut absolument éviter. Avant de lui porter le coup fatal, on doit le renverser et le laisser se relever huit fois de suite. Enfin, on lui enfonce le couteau dans la gorge (¹). Il tombe une neuvième fois pour ne plus se redresser. Le sang est précieusement recueilli : on le cuira avec les aliments ; c'est un mets très apprécié des indigènes.

Pourquoi le renverser neuf fois de suite ? Sans doute parce que le chiffre neuf est un chiffre porte-bonheur. N'entend-t-on pas dire fréquemment : « *Icyenda kenda abana n'inka* », expression qui a le sens de : « Que le chiffre neuf te donne beaucoup d'enfants et de vaches ». Au Rwanda, lors des mariages, etc, certaines cérémonies se répètent neuf fois de suite [13].

La bête est ensuite dépecée. On frappe son cadavre avec la peau avant de la déposer un moment dans l'*indaro* et on se met aussitôt à découper des petits lambeaux de viande (*inyama*) de toutes les parties du corps : de la tête, du cou, du ventre, des cuisses, etc ; ce qui se dit *gutonora* : écosser (*gutonora amashaza* : écosser des petits pois) ; d'où l'expression : « *inyama z'intonorano* ». Ces lambeaux de chair sont enfilés sur huit bâtonnets, plusieurs sur chacun, pour être grillés sur le feu qui est

(¹) Selon le P. DUFAYS, le couteau serait enfoncé en plein cœur ; ce qui paraît assez étonnant.

presque toujours allumé, comme nous l'avons déjà dit, lorsqu'on fait une offrande. Un certain nombre d'entre eux sont déposés sur des feuilles d'*érythrina* (*umuko*, *planche 9, fig. 39*) et on y ajoute habituellement quelques petites boulettes bouillies de sorgho (*umutsima*) <sup>(1)</sup>.

Ainsi garnies, ces feuilles sont abandonnées dans l'édicule, préalablement tapissé d'herbes fines (*ishinge*).

Si la bête a été immolée en l'honneur du *muzimu w'Umukulambere* (*Nyirigicumbi*) qui est le patron (*Shebuja*) des *bazimu* familiaux, on commence par déposer quelques-unes de ces feuilles dans la hutte principale qui est sa chapelle-domestique ; puis également dans tous les autres édicules (*amararo*) en disant : « Sachez que c'est votre patron qui vous nourrit : « *ni shebuja ubagabulira* ».

Mais, quand la chèvre a été sacrifiée pour un autre *muzimu*, on n'omettra pas non plus d'apporter quelques feuilles au *Mukulambere*, car il est prudent de le ménager, lui qui est censé avoir autorité sur tous les autres *bazimu* de la famille.

Quelques lambeaux de viande grillée sont alors mangés par l'assistance (communion rituelle).

Enfin, pour le repas du soir (l'unique repas quotidien pour beaucoup de Banya-Rwanda) la ménagère cuit le restant de la bête ; ce qui n'est pas grand chose si c'est un petit bouc. Mais, si l'animal est adulte, on profite de l'occasion pour préparer une certaine quantité de bière et inviter des amis.

Dans la région de Byumba, on suspend parfois dans l'édicule d'un *muzimu*, ou dans l'entrée de la case qui est son *indaro*, le bout d'une patte (*iminono*) de devant (*amaboko*) ou de derrière (*amaguru*), ou bien le crâne de la bête immolée, afin de lui rappeler à l'occasion l'offrande qu'on lui a faite.

<sup>(1)</sup> La plupart des indigènes ne peuvent que rarement se permettre de manger de la viande et, quand ils le font, c'est le plus souvent avec de la pâte plus ou moins épaisse de sorgho qu'ils appellent *umutsima*.

*Quelques particularités.*

1<sup>o</sup> *Bête immolée en honneur d'un muzimu w'umugwagasi*, c'est-à-dire d'un membre de la famille qui est mort loin des siens, par exemple en voyage (<sup>1</sup>). On dira de lui : « *Yaguye* (il est tombé du verbe *kugwa*) *ya gasi* (dans un endroit écarté et inculte) ». L'expression employée pour désigner cette bête est : « *Twaibagiye* (nous l'avons égorgée — du verbe *kubaga* — *i*: pronom) *ya gasi*.

Rappelons-nous que l'édicule d'un *mugwagasi* est construit en dehors de l'habitation (*urugo*) généralement à une certaine distance du *gikari*, enclos qui entoure la hutte par derrière (*Planche 1*).

Chez les Bakiga, cette bête est ordinairement une chèvre, dont la chair ne peut être consommée par les membres de la famille du *mugwagasi*. Il n'est même pas permis de transporter la peau dans la maison. C'est pourquoi, avant de sacrifier l'animal, on a toujours soin de chercher un acheteur qui viendra prendre la peau et la viande. Il en serait de même, lorsqu'il s'agit du *muzimu* d'une fille-mère.

2<sup>o</sup> *Bête offerte à un muzimu en sacrifice de substitution.*

Chez les riches Batutsi, cette bête est habituellement une vache (un taurillon) et chez les Bakiga une chèvre (un bouc).

Cependant l'on doit faire ici une distinction :

a) *Ihene ou inka y'igitambo* : est une chèvre ou une vache qui sacrifiée (*gutambira* : faire un sacrifice, d'où *igitambo* : sacrifice) en l'honneur d'un *muzimu* afin qu'il accepte sa mort à la place du malade pour lequel on va l'immoler (<sup>2</sup>).

Quand il s'agit d'une chèvre, certains indigènes pré-

(<sup>1</sup>) Voir le chapitre qui traite de la classification des *bazimu*, page 102.

(<sup>2</sup>) *Igitambo n'ikintu gipfira ikindi* = Le sacrifice est une chose qui meurt pour une autre.

tendent qu'elle doit être noire ; d'autres, qu'il suffit que son poil n'ait qu'une seule teinte, par exemple toute brune ; d'autres encore affirment que la couleur est indifférente. La chose varie sans doute selon les régions et peut-être même les familles.

b) *Ihene ou inka yo gutambirwa abasigaye ou yo gutamba inenza* ; expressions qui ont le sens de : une chèvre (ou une vache) pour remercier au nom des survivants ou pour remercier du bienfait accordé (¹). Il s'agit d'une bête qu'on offre au *muzimu* qui est censé avoir frappé de mort un membre de la famille et qui est immolée en sacrifice de substitution pour les survivants, mais aussi pour remercier (*gutamba*) le *muzimu* de les avoir épargnés.

On lui présente l'animal en disant, par exemple :

« Nous te faisons le sacrifice de cette bête afin que tu saches que nous ne te gardons pas rancune d'avoir frappé de mort un des nôtres. Bien au contraire nous nous réjouissons que tu te sois rendu justice et surtout nous te remercions du bienfait (*enza*) que tu nous as accordé en nous épargnant, nous les survivants. Sois-nous toujours propice... »

## 2. *De l'offrande d'un mouton (intama).*

C'est tout à fait par exception que l'on fait l'offrande d'un mouton, un petit bétier généralement, puisque, à part les Pygmées, les Banya-Rwanda n'en mangent pas en principe.

« Tu es poursuivi, dira le devin à son client, par un *muzimu w'umulyantama* (un *muzimu*, mangeur de mouton) ; il te réclame l'immolation d'un mouton ; fais-le sans tarder sinon il te causera bien des ennuis... ».

(¹) Le verbe *gutamba* a également le sens de danser en étendant les bras ; et son applicatif, *gutambira* signifie donc danser pour quelqu'un, en l'honneur de quelqu'un ; bref, pour lui témoigner sa joie et sa reconnaissance.

### *Particularité.*

Il y a un mouton qu'on appelle *intama yo guterekera*, un mouton pour honorer les *bazimu*. On lui donne également le nom d'*intama y'inshyingikano*, le mouton mis en dépôt. Il s'agit d'une brebis que le fiancé Muhutu Mukiga (montagnard bahutu) met en dépôt chez les parents de sa fiancée ; cette brebis, qui ne fait pas partie de la dot, reste sa propriété de telle sorte qu'il pourra disposer ultérieurement de ses jeunes pour la raison que nous allons dire.

Le jour de ses noces, la fiancée, avant de quitter le toit paternel, est conduite accompagnée de cette brebis devant les édicules dédiés aux mânes de sa famille pour leur faire ses adieux [13, p. 38].

Un exemple fera connaître la vraie raison d'être de ce mouton. La jeune épouse, enceinte, est prise de malaise. Son mari court aussitôt chez le devin. « C'est le *muzimu* de ton arrière beau-père qui a frappé ta femme. Sacrifie-lui une chèvre, il s'apaisera ». C'est ce qu'on appelle *kumarira umugore* : apaiser les *bazimu* en faveur de sa femme (<sup>1</sup>). Cependant, comme les *amararo* dédiés aux mânes familiaux de son épouse se trouvent chez ses beaux-parents, c'est chez eux qu'il devra faire le sacrifice sollicité. Et c'est précisément en vue de cette éventualité qu'il leur a confié cette brebis. Et comme son arrière beau-père ne mangeait pas de la chair de mouton, il ne pourra pas lui en sacrifier un. C'est pourquoi il échangera un petit (ou deux) de cette brebis pour un bouc.

### *3. Le sacrifice d'un bovin (Planche 10).*

Il est plutôt rare que les Bahutu fassent à leurs *bazimu* le sacrifice d'une bête à cornes pour la raison qu'ils n'en

(<sup>1</sup>) Malheur à lui, s'il refusait de faire ce sacrifice, car il risquerait de se voir enlever son épouse ; et, si elle devait mourir en couches, il s'exposerait à la vendetta.

ont pas, ou peu, en pleine propriété. Seuls quelques Bakiga, comme c'est le cas au Bushiru et au Buhoma, en possèdent quelques-unes en propre qu'ils ont acquises en les échangeant avec les pasteurs hamites du Rwankeri pour un grenier de sorgho ou de petits pois (¹).

D'autre part, il semble certain que ce sont les Hamites qui ont introduit le bovin au Rwanda, comme d'ailleurs aussi le culte de Lyangombe, surtout en vogue dans les régions hamitisées de longue date. Dans ce culte, le sacrifice d'une bête à cornes est assez fréquent, du moins parmi ceux qui peuvent s'en payer le luxe.

Dans le Rukiga du nord et du nord-ouest, les montagnards bahutu (*Abakiga*) sans ignorer ce culte, et même le pratiquant, mais un peu à leur façon, s'adonnent plus volontiers à celui de Nyabingi qui leur réclame surtout des offrandes de moutons (²).

*1º L'immolation d'un bovin en l'honneur d'un muzimu initié de son vivant au culte de Lyangombe, le kubandwa.*

Il s'agit dans la plupart des cas d'un *muzimu* qui se montre irrité de ce que les siens aient abandonné, ou simplement négligé, le culte qu'il rendait à Lyangombe ou à l'un de ses *Imandiwa* qu'il vénérait tout particulièrement. Il arrive également qu'il demande à ses descendants d'exécuter le vœu que la mort l'avait empêché de réaliser. C'est pourquoi il réclame l'immolation d'une génisse, espoir du troupeau. Comme toujours cette belle bête sera présentée, mais ensuite on se contentera de sacrifier une vache stérile ou usée par l'âge et plus fréquemment un taurillon.

Prennent part à la fête non seulement les membres de la famille mais aussi quelques invités et le devin qui a prescrit le sacrifice.

(¹) Ces pasteurs hamites qui ne cultivent pas la terre se procurent des vivres par l'échange du lait, du beurre et même de vaches.

(²) Culte de Nyabingi, page 218.

Les cérémonies qui se déroulent à cette occasion sont naturellement accompagnées de pratiques propres au culte de Lyangombe. Parmi les assistants, certains jouent le rôle des divers *Imandwa* et en portent les insignes (*Planche 5 et 6*).

Si le *muzimu* en question est du sexe masculin, celui qui figure Lyangombe et qui préside les cérémonies est toujours un homme. Si, au contraire, il est du sexe féminin, ce sera une femme. Il s'assied sur un siège (*fig. 10*) à côté de l'édicule ou de la hutte, chapelle-domestique du *muzimu* qu'on va honorer.

Quant à celui qui s'acquitte d'une dette personnelle, ou de celle du *muzimu*, il présente sa vache à Lyangombe en ces termes :

« Puisses-tu demeurer toujours avec Imana. Voici la bête dont nous étions convenus. Ai-je menti ? Ne te l'avais-je pas dit que, si tu guérisais mon enfant, je t'offrirais la plus belle génisse de mon troupeau ? Cette vache t'appartient, je te la laisse, mais fais en sorte que mon troupeau prospère... Accepte cette bière pour étancher ta soif ».

Lyangombe répond par un « Hou-hou-hou (son cri particulier) approbateur et satisfait. Il prend la calebasse et tire quelques gorgées de bière au moyen d'un chalumeau. On profite de ce moment pour remplacer habilement la génisse par un petit taurillon et l'on présente à Lyangombe deux faisceaux composés de branches et de plantes à propriétés magiques<sup>(1)</sup>. Il les trempe dans une écuelle (*fig. 18*) remplie d'eau lustrale<sup>(2)</sup> et en humecte neuf fois de suite<sup>(3)</sup> le front de l'animal. Il saisit alors la hache (*fig. 52*) et en frappe huit fois, mais légèrement, la victime derrière les cornes ; après quoi, il la

<sup>(1)</sup> Nous en avons donné la composition de ce faisceau à la page 189.

<sup>(2)</sup> Eau lustrale, c'est-à-dire la terre blanche ou kaolin délayée avec de l'eau.

<sup>(3)</sup> On a dit pourquoi certaines cérémonies sont répétées neuf fois de suite, page 201.

## PLANCHE 10. — Sacrifice d'un bovin.

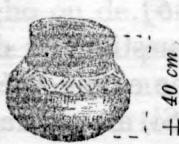
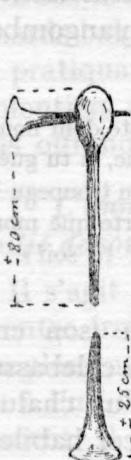
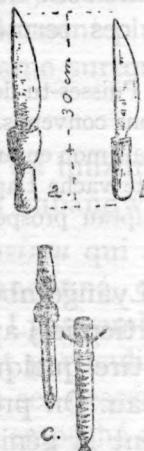
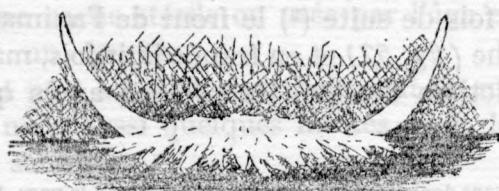
FIG. 48.—*Igicuba*  
(grand pot à lait).FIG. 49.—*Cruche*.FIG. 50.—*Intango*  
(grande cruche).FIG. 51.—*Intorezo*  
(hache).FIG. 52.—Bovin  
à longues cornesFIG. 53.—Divers  
couteaux.

FIG. 54.—Comment on « plante » les cornes de la bête sacrifiée.

passe à celui qui joue le rôle de Bingeo afin qu'il l'abatte d'un neuvième coup (¹).

Les assistants dépècent la bête avec l'épée de Lyangombe ; celle-ci fait partie de ses insignes. (*Planche 6, fig. 12*). Ils séparent du tronc la tête, les côtes et les pattes de devant (*amaboko* : les bras). La tête, le foie, et la vésicule biliaire sont mis à part dans une cruche (*fig. 49*) pour la cérémonie du lendemain. On orne de l'*umewishywa* la patte droite de devant qui est offerte au devin.

Les jeunes filles qui sont venues agrémenter la cérémonie de leurs chants et de leurs danses recevront la patte gauche de devant.

Les côtes (*imbavu*, sing. *urubavu*) sont réservés aux femmes qui ont enfanté.

Celui qui joue le rôle de <i>Ruhanga</i>	reçoit le cœur ( <i>umutima</i> )
<i>Muzana</i>	» les intestins ( <i>amara</i> )
<i>Mugasa</i>	» la queue ( <i>umulizo</i> )
<i>Nyabirungu</i>	» le cou ( <i>umuhogoo</i> )
<i>Bingeo</i>	» les parties génitales et ce qui les entoure.

Les rognons sont donnés à la mère du propriétaire de la bête ; une partie de la viande est souvent échangée contre des haricots, des petits pois, etc. ; c'est pourquoi on a soin d'avertir à temps quelques voisins désireux de se procurer un peu de viande.

Entre-temps on a déposé près de l'*indaro* sur les trois pierres du foyer (*amashyiga*) une grande cruche (*inkono iteka*) remplie d'eau (²). On y allume un feu et

(¹) En dehors du *kubandwa*, on tue parfois un bovin en lui enfonçant derrière les cornes un poignard (*Planche 10, fig. 53, C*).

(²) Au Rwanda, les aliments sont cuits dans une cruche que l'on dépose sur trois pierres placées à même le sol au centre de la hutte d'habitation. Seuls les riches Batutsi ont une petite case à part qui leur sert de cuisine.

Les cruches qui font office de marmites sont de 2 sortes. Une ordinaire dans laquelle on cuit les patates douces, les haricots, les petits pois, etc., et que l'on appelle *inkono* et une autre, dont le col est plus ouvert et dans laquelle on cuit

lorsque l'eau entre en ébullition, Lyangombe y jette une quantité suffisante de viande pour régaler tous les assistants. Il découpe ensuite de la poitrine une bande de chair (*urwiruko*) ; il l'enfile sur un jonc (*Igiseke*), puis l'enroule autour d'une branche d'*Erythrina* (*umuko*) qu'il dépose sur la gueule (*umunwa* : la bouche) de la marmite afin d'exposer cette viande à la vapeur qui s'en dégage. Enfin, il s'entoure les bras, l'annulaire et l'aureculaire de chaque main avec des anneaux de viande. Binega fait de même.

On recouvre de la peau ce qui reste de la bête, à savoir la colonne vertébrale et les pattes de derrière (*amaguru*) que l'on écarte en forme de Y, afin de pouvoir y placer la panse avec son contenu. Binego s'avance alors, tenant dans la main droite sa lance et son bâton et, les bras étendus, il piétine la peau neuf fois de suite sur toute sa longueur. Il est suivi par Lyangombe et le propriétaire de l'animal. La peau est alors enlevée et jetée de côté.

Lyangombe fend en deux une tige de roseau (*urubingo*) et les découpe en 8 parties égales mesurant environ 10 cm. Il les dispose l'une derrière l'autre sur la colonne vertébrale. Il reçoit sa part de viande (deux longueurs de roseaux) et, après les avoir touchées de la pointe de son épée pour en prendre possession, les fait mettre dans une cruche (*ikibindi*, p. 209, note 1) ou dans un grand pot à lait en bois (*igicuba* : fig. 48).

Durant l'accomplissement de tous ces rites, la viande a eu le temps de cuire. Lyangombe et son fils Binego se retirent dans une hutte dont on ferme l'entrée au moyen d'une natte. On leur apporte la part qui leur revient, dont l'*urwiruko* déjà mentionné. Ils n'en font qu'une bouchée, tandis que les membres de la famille et les invités man-

les pâtes, plus ou moins épaisses, de sorgho ; etc. Cette dernière porte le nom de *inkono ivuga* (du verbe *kuvuga* qui a deux sens : celui de parler et celui de tourner la pâte pendant la cuisson au moyen d'une spatule en bois (*umwoko*)).

La cruche, *ikibindi*, est employée surtout pour aller puiser l'eau.

gent la part qui leur a été réservée. Lorsque le repas est achevé, on procède à la présentation du troupeau. Les vachers ont amené les vaches et, au signal donné, ils les font entrer avec quelques brebis dans l'enceinte de l'habitation [12].

Le maître de céans saisit un mouton par une patte et le couche devant Lyangombe en lui disant : « Voici la brebis que je t'offre, elle est à toi ». « Je n'en veux pas, répond Lyangombe mécontent, ce cadeau est insuffisant ». Le donateur ne s'en montre nullement froissé puisque ce refus fait partie du cérémonial et, sans mot dire, il en présente un autre qui, lui, est accepté<sup>(1)</sup>. Cette fois, Lyangombe en personne le couche par terre et le recouvre de la peau de la vache sacrifiée. La brebis se débat mais finit par rester immobile. Une cruche remplie d'eau est alors versée sur la peau ; l'animal effrayé s'agit de nouveau. A ce moment on le débarrasse de son linceul en criant : « Il est ressuscité » (*yarazutse*) et on l'éloigne<sup>(2)</sup>.

Suit la présentation d'une vache. Lyangombe la refuse. On lui en présente une seconde : « Voici la belle vache qui n'a jamais perdu aucun de ses veaux ; elle t'appartient »... « (*Ng'iyyi inka y'isugi, ni yawe...*) ». En signe de satisfaction Lyangombe fait entendre son cri : « Houhou-hou... ».

Les bergers se prosternent devant lui tenant dans les mains un *igicuba*, grand pot taillé dans le bois (*fig. 48*) enveloppé d'écorces de bananiers (*ibilere*) : « Regarde cet *igicuba* avec lequel tous les jours nous puisions l'eau pour abreuver ton troupeau dont nous prenons tant de

<sup>(1)</sup> Si ces cadeaux sont d'abord refusés, c'est sans doute afin de faire comprendre qu'ils sont en dessous de la dignité et des mérites de Lyangombe, roi des *Imandwa* et des *bazimu* ; s'ils sont ensuite acceptés, c'est pour montrer sa descendance et sa bienveillance pour les humains.

<sup>(2)</sup> Cette cérémonie symbolise la puissance du grand Lyangombe qui rend la vie à ceux qui en étaient, ou semblaient, en être privés. C'est à lui qu'il faut recourir pour sortir de situations pénibles et humainement sans issue.

soin. Tu as vu tes bêtes, puisque nous les avons fait défiler devant toi. Es-tu satisfait ? » Lyangombe leur répond par un : « Hou-hou-hou-hou qui se prolonge et en récompense de leurs services, il leur fait donner un peu de bière.

Le devin invite alors l'un des vachers à honorer l'*I-mandwa* Serwakira<sup>(1)</sup>, jadis grand vacher de Lyangombe ; il lui entoure le front d'une tige de jonc, tandis que le maître de céans, propriétaire du troupeau, lui offre son petit pot en bois (*inkongoro* fig. 24) rempli de lait ; ce dernier, après l'avoir bu, conduit une vache ou plusieurs au pâturage et à son retour, il reçoit un nouvel *inkongoro* de lait.

Quant au vacher, il trait la vache offerte à Lyangombe en se servant d'un pot à lait neuf et en bon état (*inkongoro y'isugi kandi itamenetse*) et lui apporte le lait dans la hutte qui lui est réservée en disant :

- « *Uragahorana n'Imana*
- » Que tu demeures toujours avec Imana (Dieu).
- » *Dore, amata y'inka zawe ; utulinde,*
- » Voici le lait de tes vaches ; protège-nous,
- » *dutasamirwa*
- » afin que nous ne soyons pas avalés (attaqués)... (sous entendu, par les *bazimu*)
- » *mul'uru rubanza tuagiye kumara none*
- » dans cette affaire que nous allons terminer maintenant ».

Après avoir bu ce lait, Lyangombe revient dans la cour et asperge tous les assistants avec de l'eau lustrale au moyen des deux faisceaux de branches magiques déjà mentionnés ; puis, il perce avec son épée la panse qui avait été mise de côté, et avec les mains il projette une partie de son contenu dans les quatre coins de l'habitation (*urugo*) : « Que les *bazimu* ne se risquent plus à troubler la paix de cetteenceinte ». Des cris de joies

<sup>(1)</sup> Ce qui consiste à jouer le rôle de Serwakira.

accueillent ces paroles et l'on se met à chanter en battant des mains, et à danser. Enfin, on se sépare et chacun rentre chez soi.

Le lendemain, ou de préférence le surlendemain, se clôt la fête mais, comme il ne reste plus grand chose en fait de bière et de viande, l'assistance sera moins nombreuse.

Lyangombe commence par enterrer les os ainsi que l'herbe plus ou moins digérée (*amayezi*) demeurée dans la panse. On lui apporte le foie, la tête et la vésicule biliaire mises en réserve. La vésicule biliaire est jetée ; quant au foie et à la panse, on en fait un hachis que l'on cuit avec la tête toute la nuit dans une grande cruche. C'est Binego qui fait office de cuisinier, tandis que Lyangombe, trônant sur un tabouret au milieu de la cour, reçoit les hommages des assistants. Lorsque la viande est à point, on en avertit Lyangombe qui se retire aussitôt dans « sa » case. Celui qui joue le rôle de servant (*umuherezi*, du verbe *guhereza* : présenter, servir) lui apporte le hachis. Quand il est bien repu, il invite tous les assistants, par l'intermédiaire de son servant, à venir manger ce qu'il a daigné leur laisser. On y ajoute cependant la viande qui adhère à la tête et toute la nuit se passe à festoyer au milieu de la joie générale.

La fête se termine de bon matin par une cérémonie connue sous le nom de *kubyarira amahembe*, ce qui signifie non pas enfanter les cornes mais les planter<sup>(1)</sup>. Il s'agit des cornes de la bête sacrifiée.

On creuse un trou à proximité de l'édicule ou de la hutte, chapelle-domestique du *muzimu* en l'honneur duquel on a immolé le bovin. Ce trou mesure environ 50 cm de diamètre sur 40 de profondeur. On commence

<sup>(1)</sup> Le sens habituel de *kubyara* est engendrer. *Kubyarira* signifie donc mettre au monde un enfant pour quelqu'un. On entend parfois dire : « *Wa mwana narabyariye Imana* = Cet enfant je l'ai engendré pour Imana ». Ici ce verbe a le sens de mettre en terre pour faire pousser, comme on le fait avec des rejetons de bananiers (Rejetons, plants = *imbyare*).

par y jeter les deux faisceaux magiques ; puis par dessus on déverse une partie de l'eau lustrale (<sup>1</sup>) restée au fond de l'écuelle qui a servi de seau pour les aspersions, ainsi que de la bouse (*amase*) qui provient de l'Imana du troupeau, c'est-à-dire du taureau, et que l'on qualifie de bouse d'Imana (*Amase y'Imana*).

Au moyen d'une hache, on fend le crâne de façon à pouvoir rapprocher les cornes parfois trop longues (*fig. 54*). Lyangombe les enfonce dans le trou, mais de manière à ce qu'elles émergent de quelque 20 cm au-dessus du sol. Puis il les enduit avec les mains de kaolin (eau lustrale). Enfin, neuf fois de suite, il laisse couler sur le trou tout le restant de l'eau lustrale.

Ces cornes seront pour la postérité du maître de céans le témoignage de la fidélité avec laquelle il a tenu à accomplir son vœu et, à l'occasion, elles serviront également à rappeler au *muzimu* le généreux et royal sacrifice fait en son honneur.

La cérémonie se termine par le chant que l'on a coutume de chanter lors de l'accomplissement d'un vœu. On donne à ce genre de chant le nom de *Muhara* (<sup>2</sup>).

\* \* \*

2<sup>o</sup> Comment on sacrifie un bovin pour le *muzimu* d'un profane (*umuzimu wa muzigo*) c'est-à-dire le *muzimu* de quelqu'un qui ne s'était pas affilié à la secte de Lyangombe.

Le cas se vérifie rarement parmi les Batutsi, étant donné qu'ils se font initier presque tous à ce culte, mais il se rencontre assez fréquemment chez les montagnards Bahutu (Abakiga).

Les pratiques qui ont lieu à cette occasion sont géné-

(<sup>1</sup>) Ce qui reste de cette eau lustrale est une pâte plus ou moins épaisse.

(<sup>2</sup>) C'est le P. ARNOUX qui a fait cette description [1]; toutefois l'auteur s'est permis de la modifier quelque peu.

ralement moins compliquées que celles usitées dans le *kubandwa* et peuvent également varier quelque peu selon les régions. Souvent il s'y mêle certains rites qui semblent appartenir au culte de Lyangombe, ce qui n'a rien de surprenant puisque ce culte s'est propagé dans tout le pays<sup>(1)</sup>.

Au jour fixé, vers le soir, arrive le devin qui a décidé de l'affaire, car c'est à lui que revient l'honneur de présider le sacrifice. Pour le dédommager de sa peine, on lui donnera une épaule de la bête ainsi qu'un peu de viande tirée de toutes les parties du corps.

*a) Présentation d'une vache, la plus belle du troupeau.*

Le *mupfumu* commence par couronner d'une tige d'*umwishiwa* (une cucurbitacée, *Planche 7, fig. 8*) les membres de la famille du maître de la case et par enduire d'eau lustrale tous les assistants, parents et invités, en se servant des deux faisceaux dont nous avons déjà décrit la composition. Il les enduit de la tête aux pieds pour remonter ensuite des pieds à la tête.

Cela fait, la belle vache est amenée devant l'édicule du *muzimu* ou la hutte qu'habite son épouse mystique<sup>(2)</sup>. Sa présentation s'accompagne toujours d'un petit discours approprié prononcé par le maître de céans. On dépose alors un peu de bière dans l'édicule ou à côté du foyer de la hutte, chapelle-domestique du *muzimu*, et l'on se retire pour festoyer. Pour la circonstance, en effet, on a préparé une certaine quantité de bière et l'on passe une bonne partie de la nuit à boire et à bavarder.

*b) L'immolation de la bête.*

Le lendemain matin, comme il l'a fait la veille, le devin couronne de l'*umwishiwa* les membres de la famille et les

(1) Il serait bien difficile en effet de dire si oui ou non certains de ces rites ou pratiques appartiennent au culte de Lyangombe.

(2) Une chèvre peut être abattue et débitée dans une hutte, mais non une bête à cornes surtout si elle est déjà grande.

enduit d'eau lustrale ainsi que toutes les personnes présentes.

Ensuite il fait venir l'animal qui va être sacrifié : un taurillon ou parfois une vache stérile ou vieille. Il lui blanchit le front au moyen de ses faisceaux de branches. Pour empêcher la bête de beugler, on lui serre un lien autour des naseaux ; puis avec une hache on la frappe 8 fois légèrement derrière les cornes, car ce n'est qu'au neuvième coup qu'il est permis de lui asséner le coup fatal. L'animal s'écroule ; on lui tranche le cou et on s'empresse de recueillir le sang dont les Banya-Rwanda sont très friands ; ils le mangent habituellement cuit avec d'autres aliments.

Le poitrail et le ventre sont alors largement ouverts afin de permettre au devin d'examiner les viscères s'il le juge opportun [14, p. 321].

Au moyen de petits couteaux (*fig. 53*) on détache la peau et on découpe des lambeaux de chair (*inyama z'intonorano*) de toutes les parties du corps ; on les enfile sur 8 bâtonnets pour les griller sur le feu allumé dans l'édicule ou dans la hutte, selon les cas ; une partie de ceux-ci sont déposés dans la chapelle-domestique sur des feuilles d'*Erythrina* ; le reste est mangé par l'assistance (communion rituelle).

Dans une cruche à col largement ouvert et préalablement blanchie au kaolin (eau lustrale) et garnie d'une tige d'*umwishywa*, on met certains viscères à savoir : la vésicule biliaire (*igisabo*), les deux coecums (*ibiranka*), l'*ishyira* (nodule de graisse qui joue un grand rôle dans la divination) ainsi qu'une plante qui a nom *imphosha* et qui pousse surtout dans le fond des vallées près des marais. On y verse également un peu d'eau que deux enfants ont été puiser (un garçon et une fille dont les parents n'ont jamais perdu d'enfants : *A bana b'isugi*) (1).

(1) Cette pratique a lieu également au cours des cérémonies nuptiales [13, p. 47].

Cette cruche est placée dans l'édicule ou à côté du foyer selon les cas. On y suspend aussi un morceau de peau provenant du front de l'animal.

Dans une autre cruche, une marmite (*inkono ivuga*), on cuit la tête ainsi que le foie et la panse qu'on surnomme *igitondera* (du verbe *gutondora* qui signifie habituellement changer de maison), sans doute parce que ces viscères passent du corps de la bête dans la marmite !

Quand les invités sont nombreux, on ajoute une certaine quantité de viande, que l'on cuit parfois dans une autre cruche.

Lorsque la cuisson de la tête est à point, on détache de celle-ci de petits lambeaux de viande que l'on dispose sur des feuilles d'*Erythrina* avec des boulettes de sorgho (*umustima*: pain de sorgho) et on les dépose dans les différents édicules en commençant par celui du *muzimu* en l'honneur duquel la bête a été sacrifiée. Puis, on se met à manger et à boire tout ce qui a été préparé : viande, pâte de sorgho, bière. Le festin se prolonge jusqu'au matin au milieu des cris, des chants et des danses.

De bon matin a lieu la « plantation » des cornes (*kubyarira amahembe*) déjà décrite ci-dessus. On creuse un trou à côté de l'édicule ou de la hutte. On y jette les yeux et tout le contenu de la cruche qui avait été remisée, ainsi que deux tiges de différentes plantes : *Urukangaga* (grosse herbe des marais qui sert à la fabrication des nattes) — *Umufunzo* (papyrus) — *Umuseke* (jonc) — et *Ilalire*.

Si besoin est, on fend le crâne d'un coup de hache pour la raison que nous avons déjà dite. Le maître de céans les enfonce dans le trou de manière à ce que leurs pointes sortent un peu de terre. On referme alors le trou et on déverse par dessus tout ce qui reste de l'eau lustrale <sup>(1)</sup>.

(1) L'auteur a obtenu cette description dans la région de Byumba, poste administratif situé dans le nord du Rwanda.

### 3. Le culte de Nyabingi

Planches 11 à 14.

---

Comme on a étudié le culte des morts tout particulièrement dans les régions situées au nord du Rwanda (voir carte I), on ne peut passer sous silence le culte de Nyabingi qui y est très en vogue.

Nyabingi est une femme que ses dévôts considèrent comme une créature privilégiée d'Imana ; ils vont même jusqu'à prétendre qu'elle est supérieure au grand Lyan-gombe.

L'esprit de Nyabingi est supposé s'incarner dans ses ministres, hommes ou femmes indifféremment, qui prennent eux-mêmes le nom de Nyabingi et lui servent de médium.

#### I. LES ORIGINES DE NYABINGI ET DE SON CULTE.

##### 1. *Introduction.*

S'il est relativement facile de connaître les procédés des ministres de Nyabingi qui se disent possédés par son esprit, l'origine de ce personnage et de son culte reste très mystérieux et se perd dans la nuit des temps.

Même en interrogeant ceux qui croient en savoir quelque chose, on n'obtient, comme nous allons le voir, que des versions disparates et parfois même contradictoires.

Ce nom de Nyabingi, qui signifie « celle qui possède



CARTE 2. — Résidence des ministres du culte de Nyabingi dans le territoire du Poste administratif de Byumba.

de grands biens (*bingi* : beaucoup de choses) <sup>(1)</sup> serait le surnom d'une certaine Kitami <sup>(2)</sup>.

Les uns prétendent qu'elle était princesse, parente des derniers rois hamites du Ndorwa : Gahaya et Murari. Ces rois appartenaient au clan des Abashambo (totem : le lion), clan apparenté à celui des Abanyiginya du Ruanda (totem : la grue couronnée).

D'autres, au contraire, en font une simple femme du peuple, une *muhutukazi*, qui n'aurait été que servante à la cour des rois du Ndorwa. Jeune fille Munya-Ruanda <sup>(3)</sup>, elle aurait fui de chez elle parce qu'enceinte. Les filles-mères, au Ruanda, étaient inexorablement poursuivies et noyées. Au Bugoyi, on les abandonnait sur un petit îlot du Kivu où elles mourraient de faim.

Il en est qui affirment qu'elle n'eut jamais de mari et qu'elle mourut vieille fille ; ils en donnent pour raison que c'était une fille aux seins non développés (*impenebere*). Ces malheureuses ne sont pas demandées en mariage ; bien plus, elles sont considérées comme des porte-malheurs et il arrivait autrefois qu'on les massacrât sans pitié.

Selon certaines versions, elle aurait été assassinée pour des raisons de jalousie.

D'après la croyance populaire, son père s'appelait Nyakajunga et sa mère Nyabunyana. Dans la région de Byumba, en effet, on entend dire et répéter : Gahaya ka Murari wa Nyakajunga, Gahaya, fils de Murari et petit-fils de Nyakajunga. Ce qui fait que Nyabingi, fille de Nyakajunga, aurait été la sœur de Murari et la tante de Gahaya, dernier roi du Ndorwa, qui mourut sous le règne de Cyilima II Rujugira ; à moins qu'il ne s'agisse de cet autre Murari, père de Gahaya, qui tenta de relever la dynastie des Abashambo sous le règne de Yuhi IV

<sup>(1)</sup> *Bingi* est du Gihororo (Ruhima) ; en Kinyarwanda on dirait *byinshi*.

<sup>(2)</sup> On ne mentionne que très rarement Nyabingi et son culte dans les ouvrages parus jusqu'ici. Voir [10, p. 16 ; 8, pp. 297-299 ; 20, pp. 130-136 ; 2, tome III].

<sup>(3)</sup> Elle serait née à Kayanza sous le règne de Kitami, roi du Ndorwa.

Gahindiro, mais cette dernière opinion ne peut être retenue parce que le culte de Nyabingi est certainement plus ancien.

## 2. Différentes versions.

Voici les différentes versions qui ont cours dans la région de Byumba au sujet de l'origine de Nyabingi et de son culte.

*Version 1.* — Nyabingi avait pour père Nyakajunga, roi du Ndorwa fils de Rukonji et petit-fils de Rumenye-rezi. Sa mère s'appelait Nyabunyana. Murari, frère de Nyabingi, devint roi à la mort de son père ; son fils Gayaha Muzora lui succéda. Il était d'une grande beauté et eut un grand nombre de fils : Rukari, Ruhiri, Kilenzi, Gihondwa, Isanzi, Rugambage, Benesemurari, Rubundo, Rwebishaka, et sans doute d'autres encore, car il était polygame. Devenus grands, ils reçurent chacun quelques collines à administrer, mais ils ne pensaient qu'à s'amuser, et ils se disputaient entre eux.

Nyabingi, tante de Gahaya, vivait avec sa vieille mère Nyabunyana ; elles étaient entourées de nombreux serviteurs et servantes, parmi lesquelles on cite : Rutin-gangezi, Cyangwamunda, Mashami, Kaburabuza, Rwoy-angabo, Rutagirakijune, Nyirubuganza, Nyabulezi. Deux petites parentes (peut-être de petites servantes) vivaient également avec elles : Gahu et Kanzanira.

Nyabingi jouait un peu à la petite reine dans la région qu'elle habitait ; nombreux étaient ceux qui venaient lui faire la cour et qui lui offraient des cadeaux. Le roi Gahaya, son neveu, en prit ombrage et ordonna à son homme de confiance, Gahurubuka, de la faire disparaître, car vraiment il ne convenait pas qu'une fille se fit passer pour roi dans son pays, *Nta mukobga wa kub'umwami mu gihugu cyanjye*.

Nyabingi eut vent de l'affaire et prit la fuite. Elle fut rejoints par les fils de Gahurubuka qui la massacrèrent,

elle et sa suite ; mais quelques serviteurs et servantes parvinrent cependant à échapper au massacre qui eut lieu à Hunga-Imandwa, au Bgishigatwa (¹).

Sa mère, apprenant la nouvelle, se suicida de chagrin.

Gahaya devenu vieux et délaissé de ses fils, qui d'ailleurs ne s'entendaient pas, fit appel au roi du Rwanda, Cyilima II Rujugira, pour mettre un peu d'ordre dans son royaume. Il avait toujours vécu en bon voisinage avec lui, et l'on dit même qu'il lui avait donné une de ses filles en mariage (ou une proche parente).

Cyilima envoya au Ndorwa son fils Ndabarasa (Kigeri III) ; ce dernier n'eut pas grand-peine à soumettre les fils de Gahaya qui vivaient désunis. Ndabarasa, devenu roi du Rwanda à la mort de son père, n'en continua pas moins d'habiter le Ndorwa où il avait plusieurs résidences ; il y passa la plus grande partie de sa vie. Gahaya mourut de vieillesse à Nyarubungo, près de Gatsibu, sous le règne de Cyilima II Rujugira.

On sait le culte que les Banya-Rwanda rendent aux *Bazimu* (esprits des défunt). Comme nous l'avons dit, Nyabingi, déjà de son vivant, avait de nombreux admirateurs. Apprenant sa mort tragique, ils honorèrent sa mémoire (son *muzimu*) et leurs enfants en firent autant. C'est ainsi que son culte prit naissance. D'autres cependant prétendent que ce culte fut institué et propagé par les quelques serviteurs échappés au massacre dont nous avons parlé, et parmi eux il faut citer en tout premier lieu Rutagirakijune et Gahu. De ces deux personnages nous parlerons en détail un peu plus loin.

*Version 2.* — Nyabingi vivait chez son grand-père Gahaya, roi du Ndorwa. Il était devenu vieux et infirme. Nyabingi l'entourait de soins attentifs et dévoués. Un beau jour, s'étant aperçue qu'il avait rendu le dernier

(¹) Gahurubuka et ses fils appartenaient au clan des Abagina ; c'est pourquoi encore de nos jours, les dévôts de Nyabingi leur gardent rancune.

soupir, elle appela aussitôt tous les membres de la famille et les gens de la maison et, imitant la voix de son grand-père que tous croyaient encore en vie, elle leur dit : « Je lègue à ma petite-fille mon royaume et tous mes biens ». Puis tous s'étant retirés, Nyabingi vint leur annoncer qu'il était mort. C'est ainsi qu'elle devint reine du Ndorwa.

*Version 3.* — Le vieux Gahaya étant sur le point de mourir et délaissé par ses fils conseilla à sa petite-fille Nyabingi d'aller se fixer, après sa mort, à Kagarama (près de Kabare, Ndorwa anglais) où il avait de nombreux et fidèles serviteurs. Elle y fut entourée de respect, comme petite-fille de leur maître et roi. Des Batutsi du clan des Abagina, jaloux de son influence, mirent fin à ses jours. Ceux qui l'avaient honorée de son vivant continuèrent d'honorer son *muzimu*, en particulier sa servante Rutagirakijune qui avait échappé au massacre <sup>(1)</sup>.

*Version 4.* — Murari monta sur le trône du Ndorwa à la mort de son père Nyakajunga, mais il ne tarda pas à mourir lui aussi. Nyabingi, sa sœur, fût alors proclamée reine ; elle était encore jeune fille. Un certain Ruhinda, du Karagwe, vint la demander en mariage ; elle refusa sa main ; furieux, il la tua, ainsi que tout son entourage. Une servante cependant parvint à s'échapper, la fameuse Rutagirakijune.

*Version 5.* — Elle a été donnée à l'auteur par Kata-barwa, chef de province dans le Ndorwa. D'après lui, Nyabingi n'était qu'une servante, originaire du Ruanda. Il n'est d'ailleurs pas le seul à prétendre qu'elle n'était pas parente des rois du Ndorwa ni même une Mushambo <sup>(2)</sup>. Gahaya devenu vieux et impotent, ses fils se par-

<sup>(1)</sup> On dira un mot de cette Rutagirakijune, page 227.

<sup>(2)</sup> Le Ndorwa sous tutelle belge comprend deux provinces : le Ndorwa-Nord et le Ndorwa-Sud.

tagèrent son royaume. Ils ne s'entendaient pas entre eux et n'avaient cure de leur vieux père. Seuls Nyabingi et un serviteur, Nyakajunga, lui étaient restés fidèles. Se sentant près de mourir, le pauvre homme dit un jour à Nyabingi : « Tous mes enfants m'ont abandonné, il n'y a que toi qui me soit restée fidèle ; c'est pourquoi je veux et j'ordonne à tous mes sujets de te respecter ; je veux aussi qu'ils honorent ta mémoire (ton *muzimu*) lorsque tu ne seras plus ». Puis se tournant vers Nyakajunga : « Et toi, lorsque j'aurai disparu, tu diras partout que tu es une *Mushambo* ». (Les rois du Ndorwa étaient du clan des Abashambo).

Sur ce, Gahaya mourut et Nyabingi le suivit de près dans la tombe. Nyakajunga se rendit alors à Kagarama (au Ndorwa anglais) et s'y fixa. Comme il se disait un *Mushambo* et sans doute aussi un parent de Gahaya, on l'entoura d'honneurs et d'estime. Il n'oublia pas non plus la recommandation que lui avait faite Gahaya d'honorer la mémoire de Nyabingi, et il lui présentait des offrandes, tout comme on le fait dans le culte qu'on rend aux *bazimu* ; bien plus, il demandait à tous ceux qui l'approchaient d'en faire autant. C'est ainsi qu'il devint le fondateur du culte de Nyabingi, et Kagarama le berceau de son culte.

Après sa mort, Murari, son fils, quitta Kagarama et vint s'établir à Bukire dans le Mutara (Rwanda). A l'exemple de son père, il propagea le culte de Nyabingi. Le prestige qu'il y acquit porta ombrage au roi du Rwanda qui décida d'en finir avec cet indésirable. Mais Murari prit la fuite et alla se cacher à Tovu, résidence actuelle de Katabarwa. De là, il s'enfuit à Katabonwa (Ndorwa anglais), où Gahurubuka, chef de province, le prit sous sa protection. Les fils de ce dernier, jaloux des bienfaits dont leur père comblait cet intrus, le massacrèrent. Comme Murari se faisait passer pour Nyabingi en personne, on répète aujourd'hui encore, mais à tort, qu'elle

fut tuée par les Abagina, clan de Gahurubuka et de ses fils.

*Version 6.* — Elle m'a été donnée par le vieux Buzizi, chef « retraité ». Un certain Murari, descendant des rois du Ndorwa, habitait Bukire dans la province du Mutara. Sous le règne de Yuhi IV Gahindiro, il tenta de relever la dynastie de ses ancêtres. Il échoua et fut tué par Gahurubuka, père de Rwanyegamu du clan des Abagina, à Katabonwa au Nkore. Son fils Gahaya parvint à s'échapper et alla se réfugier à Rubirizi, mais fut surpris à son tour et massacré sans pitié. Nyabingi, sa tante, resta cachée à Muhinda, près de Tovu. Elle y vivait entourée de quelques serviteurs qui lui étaient restés fidèles. Parmi eux se trouvaient : Rutindangezi, Gahu, Nyiranjeru, Rutagirakijune, Nyirabuganza, Nyangwamunda, etc. Après la mort de Nyabingi, ils honorèrent sa mémoire (son *muzimu*) et propagèrent son culte.

*Version 7.* — Selon des notes laissées par le Père NICOLET qui fut longtemps missionnaire à Mutolere et à Kabare au Ndorwa anglais, Nyabingi était une puissante cheffesse probablement dans le Karagwe-Ngarama aux environs de 1700. Comme l'exigeait la coutume, elle n'avait pas de mari officiel. Un certain Ruhinda, chef du Mpororo, rentrant d'une expédition vers le sud, traversa son royaume et fut reçu par elle ; ils se nouèrent d'amitié et ils finirent pas se marier. Mais Nyabingi continuait à gouverner son pays et Ruhinda finit par se lasser d'être traité en « prince-consort ». Un jour, d'un coup de hache, il trancha la tête de sa royale épouse et prit ainsi le pouvoir. Le peuple, bon gré mal gré, n'eut qu'à se soumettre à ce coup de force ; cependant, un certain nombre de fidèles serviteurs honoraient en cache la mémoire de leur infortunée maîtresse et attribuaient tous les malheurs du royaume à sa vengeance,

comme la perte du Ndorwa, fief de la couronne du Mpororo, dont s'emparèrent les rois Batutsi du Rwanda.

Parmi ces dévôts, il y en avait qui se prétendaient être possédés par son esprit (son *muzimu*) ; ils parlaient en son nom et ils recevaient de nombreux cadeaux. C'est de la sorte que naquit le culte de Nyabingi et qu'il se répandit ensuite dans les régions avoisinantes.

*Version 8.* — D'après le Père DELMAS (Généalogies de la noblesse du Rwanda : p. 92), Nyabingi serait l'esprit (*muzimu*) de Kitami, mère de Gahaya-Rutindangezi, fils de Murari.

*Version 9.* — M<sup>gr</sup> GORJU écrit (Entre le Victoria, l'Albert et l'Édouard, p. 153) que Nyabingi était Kitami épouse d'Ishebugabo dont le fils régnait sur le Mpororo-Karagwa, une partie du Nkole, l'Igara et le Ruzumbura. C'est ce Gahaya du Mpororo (Kahaya aka Mpororo) lieu de son origine et de sa résidence, qui aurait laissé en mourant à son neveu Ruhinda, fils de sa sœur et d'un hamite de la tribu des Bahinda, le Nkole.

### *Conclusion.*

Il semble certain que Nyabingi était une femme ; il est probable qu'elle appartenait au clan des Abashambo et était une personne de haut rang.

Il paraît aussi certain qu'en 1865, c'est-à-dire à l'avènement de Rwabugiri, il n'y avait au Rwanda, bien entendu tel qu'il est délimité de nos jours (<sup>1</sup>), que quelques rares *bagirwa* (ministres de Nyabingi) dont Ruta-girakijune et Nyagahima, et qu'ils y étaient venu du nord. Depuis, ils se sont faits très nombreux, et chaque colline a le sien.

Il est également à noter que les Batutsi du Rwanda ne montrent aucun enthousiasme pour ce culte de Nyabingi ;

(<sup>1</sup>) Sous le règne de Rwabugiri, le Bgishya, le Bufumbira et tout le Ndorwa anglais faisaient partie du Rwanda.

mais cela n'est pas étonnant puisqu'il est censé honorer une princesse étrangère dont la famille fut fréquemment en guerre avec les rois du Rwanda.

### *3. Quelques-uns des premiers bagirwa de Rwanda.*

#### a) *Kanzanira.*

Selon les notes du Père NICOLET, déjà mentionné, elle serait la première possédée de Nyabingi. Elle était fille de Gahaya, lui-même fils de Murari, qui, en ce temps-là, était chef au Ndorwa. Sur le point de mourir, Gahaya fit appeler ses fils et leur dit : « Comme je suis vieux, je désire confier à celui d'entre vous que j'ai choisi pour me succéder mes dernières volontés ». Il fit donc évacuer sa hutte ne gardant près de lui que ce fils. Mais, à son insu, sa fille Kanzanira y resta cachée et entendit tout. Cependant le colloque terminé, elle fut découverte. Son père furieux ordonna à ses gens de la tuer. Ils la conduisirent dans la forêt et là, les pieds et les mains liés à un arbre, il l'abandonnèrent. Kanzanira parvint à se détacher et s'en retourna à la maison. Ce que voyant, Gahaya la remit entre les mains de ses batwa (pygmées) leur enjoignant de la brûler vive dans la forêt. Ce qu'ils firent. Mais cette fois-ci, c'est son esprit (son *muzimu*) qui se présenta à son père pour lui reprocher de jour et de nuit de l'avoir traitée de la sorte. Effrayé, ce dernier lui demanda ce qu'elle voulait. Donne-moi un pays où je puisse me fixer. Il lui donna le Ndorwa. Satisfaite Kanzanira prit aussitôt le chemin du Ndorwa, mais, en cours de route, elle rencontra une femme du nom de Rutagirakijuna, dont nous allons parler.

#### b) *Rutagirakijuna.*

*Version 1. — (Notes du P. NICOLET).*

Chassée par son mari et son père, Rutagirakijuna s'en

allait à l'aventure accompagnée par ses deux enfants dont l'aîné s'appelait Katondwe. Quand soudain une voix mystérieuse se fit entendre, celle de Nyabingi qui était entrée en possession de Kanzanira (voir plus haut). Cette voix lui demandait l'objet de son chagrin. « Mon mari m'ayant chassée, dit-elle, j'étais allée chercher refuge chez mon père, mais il refusa de m'accepter et me jeta à la porte ». La voix reprit : « N'as-tu pas soif et faim ? « Je suis affamée ainsi que mes petits ». Au moment même, elle trouva à ses pieds un panier rempli de petits-pois cuits et une calebasse de bière. Lorsqu'ils eurent fini de manger et de boire, la voix se fit de nouveau entendre : « Retourne sans crainte chez ton père ; je te protégerai ». Et au même instant l'esprit de Nyabingi entra en elle.

Arrivée chez son père, se disant Nyabingi, c'est-à-dire possédée par son esprit, elle s'assit près d'un grenier à vivres dans la cour de la demeure paternelle. Bientôt les gens des environs lui apportèrent des céréales et de la bière ; ce que voyant son père lui construisit une hutte, ainsi que de grands greniers à vivres pour y remiser tout ce que on lui apportait : haricots, sorgho, éleusine, etc.

Sa renommée grandit rapidement, d'autant plus qu'elle voyageait dans toutes les régions environnantes, où partout elle était reçue avec les honneurs royaux ; on se frappait dans les mains pour la saluer comme on le fait pour un roi et la reine-mère.

Des résidences furent construites pour elle à Kagarama, non loin de Kabare fief du clan des Abasigi, à Rwamilinga et à Gikore dans le Mpororo. Son nom de Rutagirakijuna (celle qui se passe d'être aidée) fut alors remplacé par celui de Rudatangirwa (celle que l'on ne peut arrêter dans sa course, c'est à dire l'invincible).

Devenue l'objet des ovations populaires dans tout le Ndorwa, le roi du Rwanda, le grand Rwabugiri Kigeri IV,

s'en inquiéta. Il ordonna à Sekaryango, chef du Ndorwa de lui amener cette « reine ». Ce dernier y envoya ses soldats qui avaient à leur tête les fils de son frère Buki, qui habitait le Bufumbira, à savoir : Bayibayi, Runigan-kiko et Ruyogozza.

Après une longue marche de nuit, ils arrivèrent devant la demeure de Nyabingi (Rutagirakijuna) tandis qu'il s'y déroulait des cérémonies rituelles auxquelles prenaient part un bon nombre de jeunes filles qui étaient au service de la grande *mugirwa*. Ils mirent le feu à l'habitation qui comprenait plusieurs cases, mais qu'elle ne fut pas leur surprise en trouvant Rutagirakijuna assise indemne au milieu des cendres fumantes.

Ce que voyant, Bayibayi se précipita sur elle et lui coupa la tête. Cette tête fut apportée triomphalement à la capitale, mais arrivée devant le monarque elle se mit à reprocher au roi son crime. Rwabugiri troublé répondit qu'il n'avait nullement donné l'ordre de la tuer, mais seulement de la conduire chez lui afin de faire sa connaissance. « Retourne donc au Ndorwa et venge-toi toi-même des fils de Buki, tes meurtriers ».

Lorsque le peuple du Ndorwa apprit cette nouvelle, il n'en fut que plus dévôt à Nyabingi et les offrandes affluaient chez Katondwe, qui avait succédé à sa mère. A celui-ci succéda Ruhara, puis Mafene (tué par un officier allemand), puis Rutirwakunda, et enfin Mpolera.

*Version 2.* — D'après cette version que l'auteur a pu recueillir lui-même, c'est elle qui introduisit le culte de Nyabingi au Mulera (Rwanda). Elle était de race bantu. Elle disait avoir été servante de Nyabingi et avoir échappé au massacre de sa maîtresse avec la petite Kanzanira, Rutindangezi, un autre serviteur, et Ntengura encore enfant <sup>(1)</sup>.

<sup>(1)</sup> Ntengura eut deux femmes, Gitangaza et Nyinebuga, qui actuellement sont encore *bagirwa* à Butozo (Ndorwa belge).

Elle s'enfuit d'abord à Ihanga et à Nyamilinga ; puis de là à Kagarama où elle demeura un certain temps ; partout où elle passait, elle propageait le culte qu'elle professait au *muzimu* de Nyabingi et, avant de quitter les lieux, elle y intronisait un personnage à qui elle confiait le soin de continuer son œuvre. De Kagarama, où elle avait intronisé un certain Mahinga (<sup>1</sup>), elle se rendit dans le Kigoyigoyi et se fixa à Gikore.

Plus tard, traversant le lac Bunyoni, elle séjourna quelque temps à Murandi, où elle laissa à Kalisa le soin de promouvoir le culte de Nyabingi (<sup>2</sup>).

Retenant sa route, elle arriva dans le Kibaya et de là dans le Bgishya (région de Rucuru-Kivu), où elle s'établit à Mumpimbi. La famine ayant éclaté dans ce pays, elle s'achemina vers le Rugezi (Rwanda) et fixa sa résidence sur la colline qui, de nos jours encore, s'appelle Kabona.

C'est là qu'elle maria la petite Kanzanira, devenue jeune fille, à un certain Rubuzi du clan des Abahesi (les Abahesi sont des Abasinga).

En peu de temps, elle y acquit une grande popularité. Rwabugiri, roi du Rwanda et grand guerrier, donna l'ordre de la tuer, sous prétexte qu'elle fomentait la révolte. Bayibayi, fils de Buki, se chargea de l'affaire. Ses hommes arrivèrent dans l'habitation de Rutagirakijune, mais trouvant la grande *mugirwa* (ministre de Nyabingi) assise devant sa case et ornée de tous ses insignes, ils n'osèrent pas porter la main sur elle. Bayibayi s'avança alors et la transperça de sa lance, puis lui coupa la tête qu'il envoya sur-le-champ à Rwabugiri.

Arrivée en présence du roi, la tête de Rutagirakijuna se mit à parler et à reprocher au monarque son crime

(<sup>1</sup>) Mahinga eut pour fils et successeur Bituro, mort en prison à Kigali.

(<sup>2</sup>) Kalisa eut pour fils et successeur Bamukonya qui mourut lui aussi en prison à Kigali.

abominable. Pris de peur, Rwabugiri se confondit en excuses : « Va en paix, lui dit-il, et sois reine (¹) comme tu l'étais ; sache que je n'avais nullement donné l'ordre de te tuer, mais comme on parlait beaucoup de toi, je désirais faire ta connaissance et avais enjoint à mes gens de te conduire ici ; aussi venge-toi maintenant comme bon te semble ». Sur ce, Rwabugiri fit mettre à mort Bayibayi (²).

Pour en revenir à Kanzanira, elle mit au monde un garçon, Ruhara, qui fut grand *mugirwa* et propagea le culte de Nyabingi dans tout le Mulera. Ruhara eut un certain nombre de fils : Mafene, qui lui succéda dans son métier de *mugirwa* et qui fut tué par les Allemands ; Kavange et Gitwaza, morts depuis ; Mazimwe et Bihwahwa, encore en vie.

Mafene légua à son fils Ngayabalezi son titre de *mugirwa* (³).

### c) *Nyagahima*.

*Nyagahima* était un très riche *mugirwa* de race Muhimma ; il avait plusieurs résidences : à Rubaya et Kaniga au Ndorwa belge ; à Karuyange, Bukware et Karagama au Ndorwa anglais.

Un beau jour, il eut l'audace de mettre la main sur un troupeau d'*inyambo* (vaches sacrées) du roi Rwabugiri qui avait nom « Muhozi ».

Ce dernier le manda sur-le-champ et le fit précipiter,

(¹) On a traduit par le terme reine le mot *Umuhinza*, nom donné aux chefs de famille ou de clan Bahutu (bantu). Ces Naginza avaient une grande autorité dans tout le Rukiga (région montagneuse de l'ouest et du nord-est). Ils étaient comme autant de petits roitelets.

(²) Rwabugiri, très superstitieux, mit à mort Bayibayi parce qu'il craignait la vengeance du *muzimu* de la puissante Rutagirakijuna.

(³) Si Nyabingi est contemporaine des derniers rois du Ndorwa, Murari et Gahaya, on ne peut admettre que Rutagirajuna l'ait connue ; mais il est possible qu'il s'agisse de cet autre Murari qui tenta de relever la dynastie des Abashambo sous le règne de Gahindiro, roi du Rwanda. S'il en est ainsi, il peut très bien se faire qu'elle ait été réellement au service de Nyabingi, ainsi que Gahu Ntengura, Rutidangezi et d'autres serviteurs.

lui et sa suite, du haut d'un rocher dans un profond ravin, *mu Kazi ka Musasa i Ntarabana*.

Bgamuhunda succéda à son père dans son métier de *mugirwa*, mais poursuivi par les gens de Rwabugiri, il se réfugia à Gikore où il mourut.

#### d) *Gahu.*

*Gahu* se disait être la fille de Nyabingi. De son vrai nom, elle s'appelait Nyirarwoga.

Elle mourut de dysenterie chez le *mugirwa* Mutereri de Cyumba, non loin du poste administratif de Byumba situé au nord du Rwanda.

Elle habitait, dit-on, à Kagarama ; un beau jour, les Abagina, qui toujours firent la guerre au *bagirwa*, mirent le feu à sa hutte. Elle parvint à s'échapper, mais non sans dommage, puisqu'elle perdit un œil et fut gravement brûlée au visage, à la poitrine et aux jambes.

Voici comment on raconte actuellement cet incident. Étant assise chez elle, la foudre tomba sur sa case et la réduisit en cendres ; *Gahu* n'en resta pas moins paisiblement assise et attribua ce miracle à la toute-puissance de Nyabingi, sa maîtresse.

Poursuivie par les Abagina, elle s'enfuit au Rwanda où elle s'installa successivement chez plusieurs individus qu'elle intronisa ministres (*bagirwa*) de Nyabingi : Bahira, Mutereri de Cyumba, Kanyandekwe de Kibali, Kijoro et Nkubito. Enfin, elle retourna chez Mutereri où elle mourut vers 1931.

Elle connut une vogue sans pareille ; de nos jours encore, qui ne parle de *Gahu* ! On prétend qu'elle n'était pas mariée et qu'elle avait un teint clair (*inzobe*) ; ce qui laisse supposer qu'elle était de race hamite, bref, une Muhima.

A la mode des jeunes filles Bahororo (bantou) du Ndorwa, elle portait les cheveux en « bisage », c'est-à-

dire des mèches de cheveux enduites de beurre rance et ornées de perles et de pendentifs en fer ou en cuivre.

Elle s'ornait un poignet et une jambe de nombreux bracelets en cauris. Elle portait autour du ventre de grands bracelets en fil de cuivre (*ibitare*). Comme toutes les femmes, elle était revêtue d'une peau de vache (*inkanda*). Pour cacher son œil borgne et les traces de brûlures de sa joue et de sa poitrine, elle se couvrait d'une étoffe à laquelle étaient attachés quelques grelots.

Elle recevait ses nombreux visiteurs assise sur un grand siège indigène (*intebé*) déposé sur des nattes étendues par terre devant l'entrée de sa hutte.

On fichait en terre à sa droite deux lances (*amacumu*) et devant elle deux serpettes (*imihoro*). Elle tenait dans la main une canne en fer (fig. 60, a).

A sa mort, qui survint chez Mutereri à Cyumba, on creusa une fosse et on y déposa son cadavre sur un lit en sticks qu'on y avait aménagé. Au-dessus de la tombe, on bâtit une hutte dont on ferma l'entrée avec des bran- chages. De nos jours, il n'en reste plus rien.

Lorsqu'elle mourut, le bruit se répandit aussitôt qu'elle n'était pas morte, mais qu'elle avait tout simplement disparu, et qu'elle vivait toujours.

Kanyandekwe de Kibali (colline qui touche à Byumba), que Gahu avait intronisé *mugirwa*, faisait croire aux gens qu'elle lui apparaissait et qu'elle aimait à se mêler aux jeunes filles qui venaient danser chez lui ; aussi s'y rendait-on en foule, et chacun avait soin d'ap- porter sa petite offrande : un peu de bière, des haricots ou d'autres présents.

Comme Gahu n'apparaissait pas, Kanyandekwe faisait l'étonné et disait : « C'est curieux, hier encore je l'ai vue ». Tout le pays était convaincu de ces apparitions et fait plus extraordinaire nombreux sont encore ceux qui prétendent l'avoir vue. Elle était belle et grande, disent-ils, et dansait à merveille.

Il y a une autre Gahu qui, elle aussi, se disait être la fille de Nyabingi ; on lui donne le surnom de Gahukeyiguru (*Gahu ko hejuru*). Elle était *mugirwa* à Gikore, colline qui se trouve au Ndorwa anglais non loin de la frontière.

Un jour, des soldats (¹) de Rwabugiri arrivent chez elle. Prise de peur, elle monta, dit-on, sur le haut de sa hutte, en criant : « Laissez-moi, je suis Gahu, fille de Nyabingi ». D'où son surnom de Gahu d'en haut (*Gahu ko hejuru*) (²). Ils la transpercèrent de leurs lances.

Elle affirmait avoir connu Nyabingi.

e) *Quelques mises au point au sujet des personnages mentionnés plus haut.*

*Nyabunyana.* Les indigènes confondent Nyabunyana, mère de Nyabingi avec Nyabunyana, tante du grand Ruganza Ndori et épouse de Ruhinda rwa Ndagara, roi du Karagwe, qui lui serait bien antérieure.

*Gahaya.* Dans la généalogie des Bashambo, rois du Ndorwa, il y a, comme dans les autres généalogies royales, un cycle de plusieurs noms qui reviennent à tour de rôle : Muzora, Murari, Gahaya. C'est pourquoi il est facile de les confondre. Voir le tableau ci-dessous. Gaha-ya-Rutindangezi qui serait le plus ancien semble avoir été le plus célèbre parmi les rois du Ndorwa.

Ce nom de Rutindangezi lui aurait été donné à la suite d'une victoire qu'il avait remporté sur ses ennemis. Il les avait surpris en pontant (*gutinda*) un marais de papyrus (³).

(¹) Ces soldats avaient à leur tête un certain Rwanyonga.

(²) Il est possible que ce soit elle aussi qui fut surnommée « Nkandahejuru » = la peau de vache d'en haut (*Nkanda* est le nom donné à la peau de vache dont les femmes sont vêtues).

(³) Pour traverser un marais de papyrus, on se contente de couper les tiges de papyrus et de les jeter les unes sur les autres, puis l'on passe dessus comme sur un pont. Bien des fois il est arrivé à l'auteur de traverser ainsi les immenses marais du Ndorwa.

Il est tout à fait possible qu'un serviteur de Nyabingi ait également porté ce nom de Rutindangezi.

*Murari.* Selon la croyance populaire, le père de Murari, qui était aussi le père de Nyabingi, s'appelait Nyakajunga. D'autres affirment qu'il s'appelait Rukonjyi et son grand-père Rumenyerzi. Mais Katabarwa, chef du Ndorwa-Nord, le nie et prétend qu'il s'appelait Rutindangezi dont nous venons de parler.

#### *Les rois du Rwanda.*

1700	Yuhi III-Mazimpaka
	Kalemra I-Rwaka
	Cyilima II-Rujugira
	Kigeri III-Ndabarasa
1800	Mibambge III-Sentabyo
	Yuhi IV-Gahindiro
	Mutara II-Rwogera
1865	Kigeri IV-Rwabugiri
1896	Mibambge IV-Ratalindwa
1897	Yuhi V-Musinga
1931	Mutara III-Rudahigwa (le roi actuel)

#### *Quelques rois du Ndorwa.*

Murari
Gahaya-Rutindangezi
Murari
Gahaya-Kimenyi (dernier roi du Ndorwa)
Murari
Gahaya qui tenta de relever la dynastie des Abashambo.

## II. LE CULTE DE NYABINGI.

Au Rwanda, son culte est toujours très en vogue dans tout le nord et le nord-ouest, c'est-à-dire dans les provinces du Kanage, Bugoyi, Bushiru, Buhoma, Rwankeri, Mulera, Bukamba, Kibali, Bukonya, Buberuka, Rukiga, Buyaga et surtout le Ndorwa. Au delà de la frontière, il est connu dans toute la région qui entoure les volcans : le Bgishya, le Bufumbira et tout particulièrement le Ndorwa anglais (voir *Carte 1*).

Il semble bien que ce culte ait pris naissance à Kagarama, situé non loin de Kabare (Ndorwa anglais), car partout et toujours on entend répéter : « A Kagarama

chez Nyabingi », (*i Kagarama kwa Nyabingi*). Ce serait aussi de Kagarama que vinrent au Rwanda ses premiers ministres (*abagirwa*) ; on dit également que, pour devenir *mugirwa* de renom, il fallait aller faire un stage chez un maître de Kagarama pour y apprendre les manières d'être et de faire de Nyabingi, *imicyo ya Nyabingi*.

Tout comme dans le culte de Lyangombe, certains personnages partagent avec elle les honneurs de son culte ; ce sont, d'après la croyance populaire :

Nyakajunga : son père ; Nyabunyana : sa mère ; Gahu : une petite parente que certains affirment avoir été sa fille, d'autres n'en font qu'une servante (*umuja*) ; Rutindangezi : un fidèle serviteur ; Gahaya : un parent ; Nyirabuganza-Cyangwamunda, etc. : des serviteurs et des servantes, ou peut-être des *bagirwa* de renom.

Quelle est l'idée que le peuple se fait de Nyabingi ? Que Nyabingi est plus grande que Lyangombe, car déjà de son vivant il lui faisait des offrandes, et maintenant il lui en fait encore ; on se demande comment ! Le peuple ne se rend pas compte que Lyangombe et son culte sont bien antérieurs à Nyabingi. Sans doute, Lyangombe est le roi des *imandwa* (esprits supérieurs) et des *bazimu* mais après tout il n'est qu'un *muzimu*. Nyabingi, elle, n'est jamais morte, elle vit toujours ; ce serait l'insulter que de dire qu'elle est un *muzimu*.

Imana (Dieu) a fait de Nyabingi une créature à part (*yamulemye ukwe rwose*), puisqu'elle ne meurt pas, qu'elle vit toujours et apparaît à ses ministres et à ses dévôts sous les traits d'une vieille femme à cheveux blancs et habillée de l'*inkanda* (peau de vache, dont se revêtent les femmes), ou encore sous la forme d'un chat ou d'un rat ! On n'a jamais rien vu de pareil ; seule Nyabingi a reçu un tel pouvoir d'Imana. Un tremblement de terre se fait-il sentir, c'est Nyabingi qui passe !

D'après la croyance populaire quasi unanime, Nyabingi est toujours restée « fille ». En pays noir, le fait est assez

extraordinaire ; certains prétendent que c'était une fille aux seins non développés (*umukobga w'impenebere*) ; ces filles ne sont jamais demandées en mariage ; bien pis, elles sont considérées comme des porte-malheur ; leur simple présence pouvait déchaîner la famine et d'autres calamités sur la contrée, aussi étaient-elles autrefois vouées à la mort ; on n'avait pour elles aucune pitié.

Voici quelques titres de louanges (*ibisingizo*) dont Nyabingi est qualifiée par ses dévôts : *Umwamikazi*, une reine ; *Umuhimakazi*, une Muhima (les rois du Ndorwa étaient des Bahima (race hamite) ; *Umubyeyi*, une mère ; *Nyogokuru*, une grand-mère ; *Umukecuru umeze imvi*, une vieille à cheveux blancs ; *Giheko*, celle qui nous porte et nous garde comme une mère son enfant ; *Nyagasani*, aïeule vénérée ; *Nyagisingizwa*, celle qui est digne de louanges ; *Rutegurirwa*, celle qui mérite qu'on la reçoive avec honneur ; *Rwerunga-Nyamwan-gakwarama*, etc.

Quelles offrandes fait-on à Nyabingi et aux personnages qui partagent avec elle les honneurs de son culte ?

1<sup>o</sup> Tout comme aux autres *bazimu*, on lui offre de la bière et des vivres ; ces offrandes sont désignées par le terme *imiterekelerewe ya Nyabingi*.

2<sup>o</sup> Comme bête, on ne peut immoler à Nyabingi qu'une vache qui, en réalité, ne sera le plus souvent qu'un taurillon. Mais, avant de lui immoler cet animal, on commence généralement par immoler une chèvre à Rutindangezi, son majordome, et à offrir un mouton à son ministre. Selon l'expression employée en cette circonstance, cette chèvre et ce mouton serviront de litière à cette vache, *ihene n'intama yo gusarira cya kimasa* (*gusasira* signifie étendre une natte pour s'y asseoir ou s'y coucher). Quand on sacrifie une vache (un taurillon) à Nyabingi, le *mugirwa* vient présider la cérémonie et reçoit pour sa peine la peau et une bonne partie de la viande, qu'on

PLANCHE 11. — Culte de Nyabingi.



FIG. 55. — Le palais de Nyabingi et les édicules dédiés aux personnes qui partagent les honneurs de son culte :

- 1<sup>o</sup> *Ingoro ya Nyabingi* = le palais de Nyabingi.
- 2<sup>o</sup> *Indaro ya Nyabunyana* = l'édicule dédié à Nyabunyana, mère de Nyabingi.
- 3<sup>o</sup> *Indaro ya Gahaya* = édicule dédié à Gahaya.
- 4<sup>o</sup> *Indaro ya Rutindangezi* = celui dédié à Rutindangezi.
- 5<sup>o</sup> *Indaro ya Gahu* = celui de Gahu.
- 6<sup>o</sup> *Ikigega cya Nyabingi* = le grenier de sorgho de Nyabingi, qui n'est qu'un vulgaire panier dans lequel on a jeté quelques épis de sorgho.

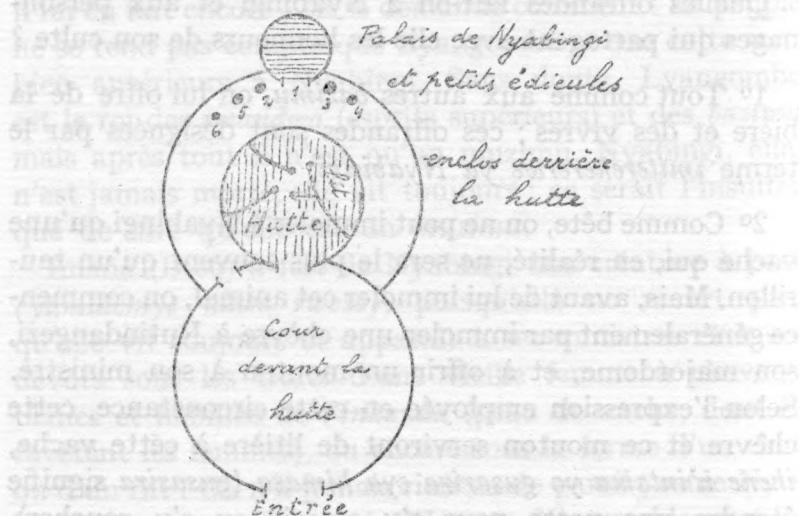


FIG. 56. — Une habitation d'un *mugirwa* ou ministre de Nyabingi ; on voit dans l'enclos derrière la hutte, le palais de Nyabingi et les édicules dédiés à quelques-uns des personnes qui partagent les honneurs de son culte.

qualifie *inyama z'ababyeyi*, la viande des parents ou plus exactement des mère. On comprend dès lors que le *mugirwa* ait intérêt à prescrire une telle offrande.

3<sup>o</sup> Il arrive que Nyabingi réclame, par la bouche de son *mugirwa*, l'offrande d'une jeune fille qui, comme nous le dirons plus loin, jouera chez lui le rôle de servante.

Ce que font encore les dévôts de Nyabingi : 1<sup>o</sup> Lorsqu'ils ont préparé de la bière, ils en offrent les premices au *mugirwa*. Ils se hâtent également de lui apporter les premices de leurs récoltes de sorgho, et c'est lui qui en mangera le premier pain (*umutsima*). Il faut savoir qu'il existe au Rwanda une coutume qui consiste à manger la récolte nouvelle, *kulya umwaka mushya*, c'est-à-dire le pain de sorgho fait avec la farine des premiers épis de sorgho de la nouvelle récolte. 2<sup>o</sup> Il en est aussi qui présentent à Nyabingi, par l'intermédiaire de son *mugirwa*, un mouton. Ce mouton sera désormais pour eux un gage de bonheur et de paix. Il est connu sous le nom de *intama y'inshingano ya Nyabingi*, le mouton de l'alliance.

Où fait-on à Nyabingi et à ses acolytes les offrandes dont nous parlons ?

1<sup>o</sup> Les dévôts de Nyabingi (*ingabo ze*, ses soldats) lui construisent, parfois dans l'enclos (*igikari*) qui se trouve derrière leur hutte d'habitation, une case assez grande qu'ils qualifient du nom pompeux d'*ingoro ya Nyabingi*, le palais de Nyabingi (<sup>1</sup>). Cette case n'a pas les dimensions d'une hutte ordinaire d'habitation, mais elle est aménagée d'une façon identique : on y trouve en effet un foyer et une alcôve pour le lit. (*fig. 55 et 56. Planche 11*).

C'est dans cette petite case, à côté du foyer, qu'on

(<sup>1</sup>) On lui donne aussi le nom d'*akazu*, c'est-à-dire petite case par excellence.

dépose les offrandes : un peu de bière, des vivres, bref tout comme on le fait pour un *muzimu* qui a pour édicule une hutte d'habitation (¹).

Lorsqu'on lui immole une vache, on l'abat devant son « palais » et on enfonce ses cornes en terre, une de chaque côté de l'entrée.

Si le maître de céans a des filles, c'est dans la case dédiée à Nyabingi que tous les soirs elles vont dormir ; lui-même y passera parfois une nuit pour tenir compagnie à Nyabingi ; quelqu'un est-il malade, on l'y transporte.

Il arrive que cette « chapelle domestique » soit tout simplement accolée au fond même de la hutte d'habitation, et ne forme qu'un tout avec elle (*Planche 12, fig. 52 et 58*). Elle est alors de dimensions beaucoup plus réduites ; on y trouve une petite table faite de branches et de roseaux, connue sous le nom d'*uruhimbi* sur laquelle on dépose les petites offrandes faites à Nyabingi.

Parfois même on se contente tout bonnement de fabriquer cette petite table dans l'alcôve qui se trouve au fond de toute case indigène, et qui est appelée *mu mbere* ou *urwengero* (*fig. 56*).

2º Quant aux personnages qui partagent les honneurs de son culte, on leur élève de petits édicules en tout semblables à ceux des *bazimu* ordinaires, et c'est dans ces édicules (*amararo*) qu'on dépose les offrandes qui leur sont destinées. Au nombre de 4 ou 5, ils sont disposés de chaque côté du palais de Nyabingi (*fig. 55 et 56*).

Détail enfantin, il est arrivé à l'auteur de trouver parmi ses *amararo* un vieux panier soutenu par quelques branches fixées en terre ; on y avait jeté une poignée de sorgho.

(¹) Les *bazimu* en l'honneur desquels on a épousé une femme ont pour édicule la hutte même qu'habite cette femme, et c'est aussi dans cette hutte, à côté du foyer, qu'on dispose les offrandes qui leur sont destinées.

PLANCHE 12. — Culte de Nyabingi.

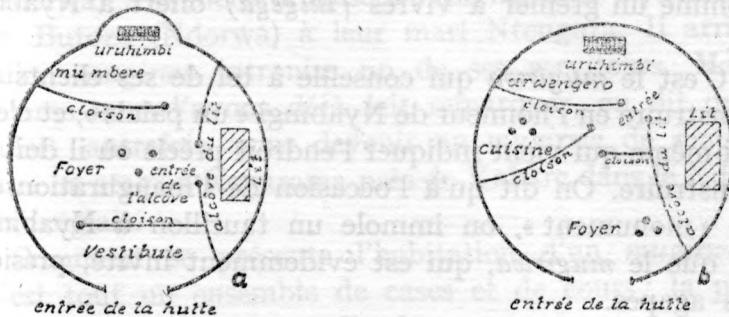


FIG. 57. — a) Hutte des Banya-Rwanda : b) Hutte des Bahororo.

1) Aménagement intérieur de la hutte ; au fond l'*uruhimbi*, autel dédié à Nyabingi.



FIG. 58. — 2. Aspect extérieur de la hutte Munya-Rwanda et Muhororo.



FIG. 59. — Disposition intérieure de la hutte de la Mugirwa Gitangaza de Butozo. Elle est construite à la façon des Bahororo du Ndorwa : 1. l'alcôve du lit (*igitabu*) où se tient assise la *mugirwa* ; 2. celle du fond (*urwengero*), on y remise les cruches, paniers, etc. ; 3. celle où l'on cuisine (*igishenge*) 4. le vestibule où l'on reçoit les visiteurs ; on y remarque des sièges ; des nattes couvrent le sol ; 5. le foyer (*amahega*) ; 6. l'entrée de la hutte.

Le propriétaire du *rugo* (habitation) le lui présentait comme un grenier à vivres (*ikigega*) offert à Nyabingi.

C'est le *mugirwa* qui conseille à tel de ses clients de construire en l'honneur de Nyabingi « un palais », et c'est lui-même qui vient indiquer l'endroit précis où il doit le construire. On dit qu'à l'occasion de l'inauguration de ce « monument », on immole un taurillon à Nyabingi et que le *mugirwa*, qui est évidemment invité, préside les agapes.

### III. LES MINISTRES DE NYABINGI.

#### 1. Noms, succession, habitation, prestige.

On donne différents noms aux ministres de Nyabingi. Au Ndorwa et au Rukiga qui touche au Ndorwa, on les appelle *abagirwa* (singulier, *umugirwa*), ce qui signifie « ceux qui sont dressés, initiés » (*kugirwa* : être fait, dressé, initié). Au Buganza, celui de *ababyukurutsa* (singulier, *umubyukurutsa*), c'est-à-dire « ceux qui évoquent, font venir Nyabingi » ; dans le langage courant, le verbe *ukubyukurutsa* signifie : faire venir les vaches pour les traire. Au Bushiru, au Mulera, etc. celui de *bihoko*, sans doute en raison du surnom de Giheko donné à Nyabingi, leur maîtresse, qui nous porte comme une mère porte ses enfants sur le dos (*Guheka*). Mais bien souvent on les gratifie du nom même de Nyabingi ; ainsi lorsqu'on demande à quelqu'un : « Qui donc est un tel ? » Il répondra : « C'est Nyabingi » ; « Chez qui vas-tu apporter cette bière ? » : Chez Nyabingi.

Comment les ministres de Nyabingi se succèdent-ils ? Actuellement, ils se succèdent de père ou mère à fils ou fille et de mari à femme ou femmes ; ainsi Muzungu de la colline Mukarange (Ndorwa) a succédé à son père

Ruhuma. Un autre Muzungu de la colline Rubaya (Ndorwa), à sa mère Mugesera ; Gitangaza et Nyinebuga de Butozo (Ndorwa) à leur mari Ntengura. Il arrive qu'un *mugirwa* intronise un de ses serviteurs. Mais, comme nous l'avons déjà fait remarquer, on dit qu'il fallait autrefois, pour devenir un *mugirwa* de renom, faire un stage à Kagarama près de Kabare dans le Ndorwa anglais.

Comment se présente l'habitation d'un *mugirwa* ? C'est tout un ensemble de cases et de cours ; la plus grande des huttes est celle du *mugirwa* en personne ; les autres, celles de ses serviteurs et servantes. Plus loin, dispersées dans les environs, on aperçoit d'autres habitations, celles de ses femmes, parfois nombreuses. Ainsi Ruhuma de Mukarange en comptait une quinzaine. Derrière la grande hutte du *mugirwa* se trouve une case plus petite, c'est le palais de Nyabingi dans lequel il reçoit ses visiteurs (*fig. 55 et 56*). Certains *bagirwa* cependant reçoivent leurs clients dans la hutte même qu'ils habitent ; c'est le cas de Gitangaza à Butozo. Nous avons pu relever le dessin de sa case (*fig. 59*). La raison en est sans doute qu'actuellement ils n'osent plus trop se montrer ni faire parler d'eux ; c'est même en cachette ou de nuit qu'on vient les consulter, car les autorités européennes, tant belges qu'anglaises, les surveillent d'assez près.

On recourt aux bons offices des *bagirwa* non seulement pour connaître les volontés de Nyabingi, mais aussi pour qu'ils intercèdent auprès de leur toute-puissante maîtresse.

Il va sans dire que ces consultations se paient ; pour obtenir une entrevue, on commence par offrir au *mugirwa* une cruche de bière, un panier de haricots, de petits pois, voire un mouton. Un mouton serait même le cadeau initial habituel. On l'appelle *intama y'bahetsi*, le mouton de ceux qui portent Nyabingi, comme sont portés dans

un hamac les rois et les princesses hamites par quatre porteurs.

Vient ensuite l'offrande que Nyabingi réclame par la bouche de son ministre. Cette offrande est parfois d'importance : un taurillon, une vache et même une jeune fille.

Ces jeunes filles, dont on reparlera, deviennent les servantes du *mugirwa*, d'où leur nom de *abaja ba Nyabingi*, les servantes de Nyabingi. Elles s'adonnent chez lui aux travaux propres à leur sexe : balayage des huttes et des cours, confection de nattes et de paniers ; c'est elles qui vont puiser l'eau nécessaire au ménage ; elles font la cuisine et cultivent les champs du *mugirwa* en compagnie de ses nombreuses concubines. Il en est qui en comptaient jusqu'à 15, 16 et plus encore.

Certaines d'entre elles n'y passaient qu'un temps déterminé, puis étaient rendues à leur famille ; d'autres, une fois nubiles, devenaient tout bonnement les épouses du *mugirwa* ou étaient données comme femme à l'un ou l'autre de ses serviteurs. Il est absolument inexact de dire qu'elles étaient consacrées comme vierges à Nyabingi et qu'elles étaient sujettes à des crises d'hystérie.

Des hommes et des jeunes gens se mettaient spontanément à leur service et vivaient à leurs dépens ; bien plus, le *mugriwa* se chargeait de leur procurer des épouses. On les désigne sous le nom de *A bashumba ba Nyabingi*, les bergers de Nyabingi ou *abavunyi* (*abajuna*) c'est-à-dire ceux qui prêtent main-forte au *mugirwa*. Ils ont pour fonction d'introduire les clients, de ranger les offrandes, d'accompagner leur maître dans ses tournées de quêtes. Une autre source de richesse était pour eux leurs nombreuses femmes ; au Rukiga, en effet, les femmes Bakiga (montagnardes) sont bonnes travailleuses et cultivent beaucoup.

En quoi le prestige et l'influence des *bagirwa* consistent-ils ? Un homme, par le seul fait qu'il est riche en

impose, cela est surtout vrai en pays noir. C'est pour cette raison sans doute qu'on les qualifiait volontiers du nom de *abahinza*. Au Rukiga, on se sert de ce terme pour désigner les chefs de clan ou de famille Muhutu (bantu). Ces chefs de clan avaient jadis grande autorité ; on leur attribuait même le pouvoir non seulement de promouvoir la prospérité des cultures, d'en écarter les larves, les chenilles et les oiseaux destructeurs des récoltes, mais aussi celui d'éloigner la pluie ou de la faire tomber.

Le prestige dont jouissaient les *bagirwa* portait souvent ombrage aux Batutsi, classe dirigeante du pays, et cela d'autant plus que certains d'entre eux abusaient réellement de leur influence pour secouer leur joug.

Au Ndorwa anglais, les Abagina, clan Mututsi Muhima, leur firent la guerre dès le début. Les *bagirwa* et leurs dévôts leur reprochent d'avoir massacré plus d'un des leurs. Au Rwanda, les rois batutsi en firent autant. Rwabugiri se chargea d'en faire disparaître plusieurs, dont la fameuse Rutagirakijuna et Nyagahima.

Même les autorités européennes, belges et anglaises, durent sévir plus d'une fois contre ces agitateurs qui poussaient les gens à la révolte en leur annonçant que Nyabingi viendrait les délivrer des corvées et des impôts. A la fin de cette étude, nous donnerons une liste de *bagirwa*, dont un bon nombre moururent dans les prisons de l'Uganda et du Rwanda.

## 2. *Les insignes des bagirwa (ministres de Nyabingi).*

### *Planche 13.*

Une serpette (*fig. 60 c*) très allongée à laquelle on donne communément le nom d'*urunana*. Celle des *bagirwa* a ceci de particulier qu'elle n'a pas de manche en bois ; ils lui donnent le surnom de *gatemabagome*, du verbe *gutema*, couper, et *abagome*, les récalcitrants et

par là il faut entendre ceux qui refusent d'honorer Nyabingi et ses ministres (*gatema*, celle qui coupe).

Une canne en fer (fig. 60 a) longue d'environ 1 mètre (19) ; la poignée est quelque peu évasée ; le bout opposé se termine en une pointe qui a plus ou moins la forme d'un fer de lance. Cette canne est carrée dans presque toute sa longueur.

Communément appelée *umushoro* ou *igishoro* et parfois *icumu lya Nyabingi*, la lance de Nyabingi, les *bagirwa* du Ndorwa lui donnent le surnom de *urutimburiro*, et ceux du Buberuka, celui de *rugandura*, termes dont le sens est donné sur la *planche 13*.

Dans l'exercice de leur art, les *bagirwa* y fixent parfois au moyen de lanières en cuir des anneaux de cuivre (*imilinga*, bracelets que portent les femmes) ou des grelots qu'ils secouent pour avertir leurs clients de la venue de Nyabingi. Mais il arrive qu'ils se contentent de frapper l'un contre l'autre leur canne et les tiges de fer dont nous allons parler.

Une ou deux tiges de fer (fig. 60<sup>e</sup>) (1) d'environ 50 cm de longueur. On donne à ces tiges le nom de bâtons (*inkoni*).

Une épée qui serait plus longue que les épées ordinaires (*inkota*). Elle est surnommée *kalyabagome*, celle qui mange (du verbe *kulya*) les récalcitrants (fig. 60<sup>e</sup>) (1).

Une lance (fig. 60 b) : tout comme l'épée, je ne l'ai pas vue ; elle aurait la forme que nous indiquons et est surnommée *kicabagome*, ce qui tue (du verbe *kwica*) les récalcitrants (2).

Un tambour, orné de nombreux cauris, *amasimbi* (fig. 61). Au Rwanda, le tambour est un signe de royauté. On reconnaissait comme roi celui qui possédait le *kalinga*, *palladium* du royaume.

(1) L'auteur a déposé au musée de Kabgayi la canne en fer, les tiges en fer et la cruche à deux goulots. C'est grâce à M. PETIT, administrateur ce Byumba, qu'il a pu se procurer ces objets.

(2) Tous les *bagirwa* ne possèdent pas cette épée et cette lance.

Les *bagirwa* emploient également une petite cruche à deux goulots pour boire la bière en compagnie de leur client (*fig. 62*). On dit qu'à certaines occasions ils portent suspendue à une épaule la peau d'un serval, ornée de cauris. Les femmes *bagirwa* se paraient d'un très grand nombre de colliers de perles et de bracelets (voir la description que nous avons faite de la grande *mugirwa Gahu*, p. 218).

### 3. *La « venue de Nyabingi ».*

1<sup>o</sup> De la manière dont le *mugirwa* reçoit ses visiteurs.  
S'il n'a pas une case spéciale dédiée à Nyabingi (*ingoro ya Nyabingi*, le palais de Nyabingi), il les reçoit dans sa hutte d'habitation. Voici un visiteur que se présente ; il a sur la tête une cruche de bière. Un serviteur du *mugirwa* vient aussitôt lui demander ce qu'il veut et avertit son maître que quelqu'un désire le voir. « Qui est-ce donc ? » crie le *mugirwa* d'une voix rauque. — « C'est un tel », répond le serviteur. — « A-t-il apporté quelque chose ? » — « Oui, de la bière », — « Rien que cela ? Dis-lui d'apporter également un mouton ; sa bière, il peut la ramener chez lui ». Le visiteur ennuyé insiste pour qu'il prenne sa bière et ajoute qu'il reviendra demain avec le mouton. Bref, on lui prend sa bière et le voilà parti.

### 2<sup>o</sup> La scène de la « venue de Nyabingi » :

Le lendemain, notre homme revient traînant avec lui le mouton sollicité. On l'introduit dans la hutte du *mugirwa* et on lui présente un siège. Le *mugirwa* se tient caché aux yeux de son client derrière la cloison de l'alcôve où se trouve le lit sur lequel il est assis. Il demande habilement à son visiteur l'objet de sa visite ; notre homme lui raconte bonnement qu'il a un enfant malade, qu'il est allé consulter un devin, et que ce dernier lui a conseillé d'aller chez un *mugirwa* pour savoir les volontés de Nyabingi.

PLANCHE 13. — Culte de Nyabingi. Les insignes des ministres de Nyanbigi.

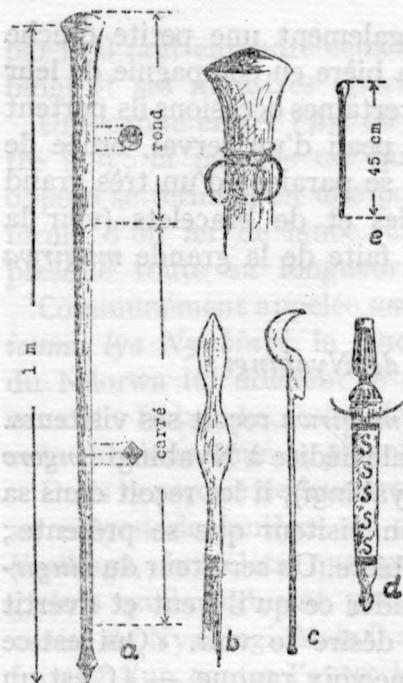


FIG. 60. — a) *Umushoro* (canne en fer) surnommée *urutimburiro*, du verbe *gutimbura*=couper, arracher les papyrus, ou *Rugandura*, du verbe *kugandura*=subjuguer, assujettir.

b) *Icumu* (lance) surnommée *Kicabagome*.

c) *Urunana* (serpette) surnommée *Gatemabagome*.

d) *Inkota* (épée) surnommée *Kalyabagome*.

e) *Inkonzi* (bâton).



FIG. 61. — a) *Ingoma* = tambour orné de cauris. b) *Imilishyo*, baguettes dont on se sert pour frapper le tambour. c) *Isimbi* (plur. *amasimbi*), cauris.

FIG. 62. — *Akabindi kiminwa ibili* = petite cruche à deux bouches (goulets).

Après un moment de silence, pendant lequel on attend la venue de Nyabingi (*batega Nyabingi*), le *mugirwa* se met tout à coup à gémir et à geindre comme le ferait un malade ; toujours invisible, il saisit un des piliers de la case et le secoue fortement, son lit craque, toute la hutte tremble ; du pied il frappe contre la cloison ; il agite sa canne en fer à laquelle sont suspendus des grelots ou des anneaux de cuivre (*imilinga, fig. 60 a*). Tout ce bruit annonce la venue de Nyabingi.

Le visiteur atterré se prosterne avec respect et tremblement <sup>(1)</sup> devant l'alcôve où se tient caché le *mugirwa* ; il frappe ses mains en disant : « *Urakagira Imana*, puisses-tu avoir toujours Imana (Dieu) avec toi » <sup>(1)</sup>. Dès ce moment, le *mugirwa* est censé être Nyabingi en personne ; ce n'est plus lui qui est là et qui parle, mais Nyabingi : « *Ntakili we, yabaye Nyabingi* », ce n'est plus lui, il est devenu Nyabingi ».

Prenant alors un ton de voix qui est censé être celui de Nyabingi, le *mugirwa* dit en gémissant : « Je viens à l'instant de chez un tel qui habite à tel endroit » ; il dit tout cela en Ruhima <sup>(2)</sup> langue que parlait Nyabingi, de son vivant et que, de nos jours encore, parlent les habitants du Nedorwa.

Le visiteur, qui est un Mukiga (montagnard) des environs de Byumba et qui ne parle que le Kinya-Rwanda interrompt le *mugirwa* pour lui dire qu'il ne comprend pas. Le *mugirwa* prenant aussitôt son ton de voix ordinaire, le lui répète en Kinya-Rwanda. Il lui demande ensuite en Ruhima ce qu'il veut. Notre homme de répondre : « *Nyagasani, icy'uvuga, sincyumva* = Seigneur, je ne sais ce que tu dis » ; le *mugirwa* de le lui répéter en Kinya-Rwanda.

<sup>(1)</sup> Au Ruanda, c'est en se frappant dans les mains qu'on salue le roi et la reine-mère.

<sup>(2)</sup> Ruhima : est ainsi appelée la langue parlée par les habitants du Nedorwa les Bahororo ; c'est aussi celle des Bahima, batutsi pasteurs. Parfois elle est désignée du nom de Gihororo.

Enfin, il lui annonce les volontés de Nyabingi, ou plutôt c'est Nyabingi elle-même qui les lui fait connaître : « Si tu m'apportes un taurillon, ton enfant ne tardera pas à guérir... ».

Le visiteur, tout tremblant, promet le taurillon, puis, confiant dans la toute-puissance de Nyabingi, il s'en retourne chez lui, tout heureux qu'elle ait daigné lui parler.

A propos de la scène que l'on vient de décrire, on a dit et même écrit des choses que l'on ne peut admettre, à savoir :

1<sup>o</sup> Que c'est un complice du *mugirwa* qui, caché au fond de la hutte, imite la voix de Nyabingi. Pour moi, il n'y a pas de doute que ce soit le *mugirwa* lui-même qui contrefait sa voix. D'ailleurs certains sorciers spirites, les *abashyitsi*, parviennent à rendre jusqu'à trois tons de voix différents ; nos *bagirwa* seraient-ils moins habiles ?

Enfin, il y a le témoignage des indigènes eux-mêmes qui, la plupart, savent pertinemment que c'est bien le *mugirwa* lui-même qui change sa voix.

2<sup>o</sup> Un auteur décrit ainsi la scène de la « venue de Nyabingi ». « Le *muzimu* de Nyabingi apparaît au seul opérateur (le *mugirwa*) ; sa venue est signalée par un ébranlement violent et tapageur de l'arrière hutte où se tient caché le voyant. Il répond aux questions du consultant avec une voix de ventriloque, voix de spectre ou de revenant ». Puis il ajoute : « Le second procédé est plus impressionnant encore, sinon moins sujet à caution : c'est celui de la pythie, de l'espèce de nos somnambules-médiums. L'impresario entretient dans sa boutique une demi-douzaine de sujets, filles névropathes ou hystériques. Quand un client se présente, l'une d'elles se livre devant lui en proie au démon obsesseur. Nyabingi fond sur elle et la subjugue. La transe produit ses effets accoutumés : le médium se roule par terre et écume ; il débite

avec volubilité des paroles inintelligibles et des phrases incohérentes. C'est le moment de les interroger. Le *mugirwa* interprète ses oracles. La curiosité du client satisfaite, la jeune fille revient à elle. Des phénomènes étranges accompagnent ces possessions ; des coups frappés, des secousses auxquelles les poteaux de la hutte ne sauraient normalement résister ; des lévitations du médium qui reste suspendu en l'air sans appui d'aucune sorte pendant quelques instants, des guérisons soudaines de plaies purulentes, autant de manifestations inexplicables en soi, mais qui, il faut bien le dire, ont échappé jusqu'ici à tout contrôle européen, encore qu'elles ne soient pas insolites dans les pays de forte démonomanie ».

Ce qui est curieux, c'est qu'ayant vécu seize ans au Rwanda, dont quatorze environ dans les régions où ce culte de Nyabingi est en vogue, l'auteur n'a jamais rien entendu de pareil. Il est vrai que l'auteur des lignes citées n'a jamais fait qu'y passer et qu'il ne connaissait pas la langue du pays.

Ce que l'auteur peut affirmer, c'est que les jeunes filles qu'il traite de « nécropathes ou d'hystériques » sont absolument normales et qu'elles ne s'occupent chez le *mugirwa* que de travaux réservés à leur sexe. Il s'est personnellement entretenu avec la *mugirwa* Gitangaza et sa sœur Nyinebuga de Butozo, avec Nyirabitama de Buhambe, avec Kabuga de Byumba, avec Muzungu, fils du grand Ruhuma de Nyabyondo, et il y a vu quelques-unes de ces filles ; il peut donc en parler en connaissance de cause.

#### 4. En visite chez les dévôts.

Le *mugirwa* ne se contente pas toujours de recevoir chez lui des visiteurs ; il lui arrive parfois de se rendre en visite chez l'un ou l'autre de ses dévôts (*ingabo ze*) (1).

(1) On donnerait à ces visites le nom de *ukubyukurutsa kwa* Nyabingi ; dans le langage courant, ce verbe *ukubyukurutsa* signifie faire venir les vaches pour les

Il leur annonce habituellement sa visite afin d'être mieux reçu et y arrive à la nuit tombante. Il se présente tenant en mains ses insignes ; la canne en fer et la serpette.

On lui présente aussitôt un peu de bière ; on cause amicalement de la pluie et du beau temps, puis on lui sert à manger. Lorsqu'il est bien repu, il se retire et se couche sur le lit. Il n'y a plus qu'à attendre (*gutega*) la venue de Nyabingi. Les gens assis dans la hutte se sont tus. Tout à coup, notre *mugirwa* s'agit, frappe du pied la cloison de l'alcôve où est caché son lit, etc. Tout le monde aussitôt se prosterne et honore Nyabingi en frappant des mains.

Les gens des environs, avertis que Nyabingi est là, accourent pour lui rendre, eux aussi, leurs hommages ; ils lui apportent, qui de la bière, qui des haricots, qui des petits pois.

Les jeunes filles et les femmes se mettent à danser dans la cour devant la case, car il faut fêter Nyabingi qui est venue visiter ses enfants.

Le maître du *rugo* (habitation) présente ses requêtes à Nyabingi et elle lui répond. Alors le *mugirwa*, se sentant fatigué et ayant envie de dormir, fait au nom de Nyabingi ses adieux aux assistants : « Au revoir, dit-il, je m'en vais » (*murabeho, ndagiye*) et il s'endort profondément.

Parfois, au milieu de la nuit ou de grand matin, le *mugirwa* entre de nouveau en possession de Nyabingi.

S'il est content de la réception qu'on lui a faite, il reste là deux ou trois jours.

Le *mugirwa* en tournée de quête. De temps à autre le *mugirwa* armé de ses insignes, s'en va mendier dans les environs ; il est suivi de quelques serviteurs, porteurs de grands paniers (*ibisobane*).

Comme il est connu dans toute la région et que, par

traire ou pour les montrer au chef ; à l'occasion, il peut signifier, comme ici, camper.

ailleurs, il tient dans les mains ses insignes, personne évidemment n'ose lui refuser haricots, petits pois, sorgho, etc.

Lorsque ses paniers sont pleins, il rentre chez lui.

5. *Liste des Bagirwa* (voir la carte 2, *Planche 11*).

*Rutagirakujune* (femme) : fut tuée à Kabona (près du Rugezi) par ordre de Rwabugiri.

Elle eut pour successeurs : Kanzanira (femme) ; Ruvara ; Mafene (tué par les Allemands) ; Ngayabalezi.

*Nyagahima* : Rwabugiri le fit massacrer.

*Gahu* (femme) : fut tuée par les soldats de Rwabugiri à Gikore. C'est à elle sans doute qu'on donne les surnoms de Gahukeyiguru et Nkandahejuru.

*Gahu* (femme) : échappée de sa hutte incendiée par les Abagina, elle vint s'établir au Rwanda et mourut à Cyumba chez Mutereri.

*Bituro* : fils de Mahinga, habitait Kagarama : poursuivi par les Anglais, il fut ensuite pris par les Belges et mourut en prison à Kigali.

*Bamukonya* : fils de Kalisa de Murandi mu Bakonkwe, mourut en prison à Kabare, ainsi que son frère Buransezere.

*Kijoro* : habitait Manyagiro (territoire de Byumba) mourut en prison à Kigali.

*Kinyagiro* (femme) : du Gisaka (territoire de Kibungu) mourut en prison à Gitega.

*Rwanyegamo* : mourut en prison à Kigali.

*Kayonde* : mourut en prison à Kigali ; il était fils du *mugirwa* Bahinyoza dont la mère, Mukemisheke, était fille de Muyange venu au Rwanda avec Nyagahima.

*Madamu* (femme) : habitait Nyamyumba (Ndorwa belge).

*Narame* (femme) : après avoir habité à Kigogo (Rukiga) se fixa à Nyamyumba ; elle était nièce de Kamisheke, femme de Bahinyoza.

*Muzungu* : de Rubaya (Ndorwa belge), mourut en prison à Kigali ; il était fils de la grande *mugirwa* Mugeresa (femme).

*Gakwanzi* (femme) : épouse de Gatembo, habitait le Buyaga (province) ; elle fut incarcérée un certain temps à Astrida.

*Mbungira* : de Kayita près de Kiziguru (Buganza), passa lui aussi en prison.

*Muzungu* : fils de Ruhuma, qui habitait Mukalange (Ndorwa), est allé se fixer à Nyabyondo (Ndorwa). Sa mère Cyanubujojo était servante chez le grand *mugirwa* Kalisa de Murandi (Ndorwa anglais).

*Mutereri* : de Cyumba. Gahu mourut chez lui.

*Gitangaza* et *Nyunebuga* (femmes) : toutes les deux épouses de Ntengura, originaires du Ndorwa anglais, habitent actuellement Butozo (Ndorwa).

*Nyiranturo* (femme) : *mugirwa* au Mutara.

*Nyirabitama* (femme) : *mugirwa* à Buhambe (Rukiga).

*Kanyange* (femme) : *mugirwa* à Nyakenke (Buberuka).

*Kabuga* : *mugirwa* à Byumba (Rukiga).

*Henda* : *mugirwa* à Shangasha (Ndorwa).

*Bahulira* : *mugirwa* à Bungwe (Ndorwa).

*Kanyandekwe* : fils de Kabandwa et petit-fils de Mutereri, habite Cyumba.

*Sinamenye* : fils de Kabandwa et petit-fils de Rwangeyo, habite Nyabishyambi.

*Sagatwa* : *mugirwa* à Buhambe (Rukiga).

*Kalema* : *mugirwa* à Rushaki (Ndorwa).

*Keleta* : *mugirwa* à Tovu (Ndorwa).

## Bibliographie

### 1. Ouvrages ou articles mentionnés dans ce livre.

1. ARNOUX (R. P.), Le culte de la société secrète des *Imandwa* au Rwanda (*Anthropos*, VII, pp. 283 et sv., Posieux, 1912).
- 1bis. *Id.*, Les Pères Blancs aux sources du Nil, 1948.
2. BOURGEOIS, R., Banyarwanda et Barundi, Tome III, Religion et Magie (*Mém. A. R. S. C. N. S. Cl. Sc. mor. et polit.*, t. IV, fasc. 2, Bruxelles, 1956).
3. CODRINGTON (R. P.), The Melanesians (Londres, 1891).
4. DELMAS, L., R. P., Généalogies de la noblesse du Rwanda (1950).
5. DUFAYS, R. P., Les enchaînés au Kinyaga (1939).
6. HUREL, R. P., La poésie chez les primitifs ou contes, fables, récits et proverbes du Rwanda (Bruxelles, 1922).
7. KAGAME, A. (Abbé), Les organisations socio-familiales de l'ancien Rwanda.
8. DE LACGER (chanoine), Rwanda. Vol. I (Grands Lacs, Namur, 1939).
9. LOUPIAS, R. P., Traditions et légendes des Batutsi sur la création du monde et leur établissement au Rwanda (*Anthropos*, 1908, pp. 1-13, Posieux, Suisse)..
10. PAGÈS (R. P.), Un royaume hamite au centre de l'Afrique (*Mém. I. R. C. B. Sect. Sc. mor. et polit.*, t. I, fasc. unique, Bruxelles, 1933).
11. PAGÈS (R. P.), Au Ruanda sur les bords du lac Kivu (*Anthropos*, 1919, p. 955, Posieux, Suisse).
12. PAUWELS, M. (R. P.), La description de l'habitation au Ruanda (*Kongo Overzee*, XX, 1953).
13. *Id.*, Description détaillée d'un mariage chez les montagnards Bahutu de la région de Byumba (*Kongo Overzee*, 1954, XX, 1).
14. *Id.*, La divination au Ruanda (*Kongo Overzee*, XX, 1954, 4-5).
15. *Id.*, Étude complémentaire sur le mariage au Ruanda (*Kongo Overzee*, XX, 1954, pp. 138-150).
16. *Id.*, Magie au Ruanda (*Annali Lateranensi*, XVII, 1953, Rome).
17. *Revue du Clergé africain*, Mayidi, Congo belge, n° 4, juillet 1956, p. 403.

## 2. Ouvrages et articles non mentionnés.

- d'ARIANOFF, A., Origine des clans hamites du Ruanda (*Zaire*, Bruxelles, janvier 1951).
- AURÉLIEN (Frère), Les oiseaux du Ruanda-Urundi (Groupe scolaire, Astrida, Ruanda, 1957).
- BAZARUSANGA, Th., La médication antivenimeuse au Ruanda ou les Bagombozi (*Zoleo*, sept.-novembre 1955).
- BIGIRUMWAMI Mr, Notes ethnographiques (*Inédit*).
- BOURGEOIS, R., Mœurs et coutumes des Banya-Rwanda en territoire de Shangugu (*Bull. des Juridict. Indigènes*, Élisabethville, n° 51, 1945).
- Id.*, Rituel du mariage coutumier au Ruanda-Urundi (*Bullet. des Juridict. indigènes*, Élisabethville, n° 6, 1955).
- Id.*, Les gages matrimoniaux Inkwanzo et la dot au Ruanda-Urundi (*Bull. des Juridict. indigènes*, Élisabethville, n° 11, 1954).
- Id.*, Banyarwanda et Barundi : tome I Ethnographie ; tome II La coutume ; tome III Religion et Magie (*Mémoires in-8° de l'I. R. C. B. — A. R. S. C.*, Bruxelles, 1954-1957).
- Id.*, Évolution du contrat de bail à cheptel au Ruanda-Urundi (*A. R. S. C.*, Bruxelles, 1957).
- COLLARD, H., Les vaches au Ruanda (*C. E. P. S. I.*, Élisabethville, n° 3, 1946-1947).
- COUPEZ, A., Deux textes Rwanda sur l'initiation au culte de Lyangombe (*Kongo-Overzee*, Anvers, 1956).
- DE KONINK, J., Le droit coutumier des Bahutu (*Bull. des Juridict. Indigènes*, Élisabethville, n° 9, 1936).
- DELMAS (R. P.), La vache au Ruanda (*Anthropos*, Vienne, vol. 25, 1930).
- DEVROEY, E. J., Les sources du Nil (*I. R. C. B.*, *Bulletin des séances*, Bruxelles, 1950).
- Id.*, Le lac Kivu (*I. R. C. B.*, Bruxelles, 1939).
- DRESSE, P., Le Ruanda d'aujourd'hui (Bruxelles, 1940).
- DUFAYS (R. P.), Wörterbuch Deutsch-Kinyarwanda (Trèves, 1912).
- Id.*, Das Geheimnis der Batutsi (*Afrikabote*, n° 15, Trèves).
- EVERAERTS, E., Monographie agricole du Ruanda-Urundi (*Ministère des Colonies*, Bruxelles, 1947).
- GUSINDE, M., Die Twa-Pygmaen in Ruanda (Wien, Mödling, 1949).
- HIERNAUX, J., Les caractères physiques des populations du Ruanda-Urundi (*Mémoires in-8° de l'I. R. C. B.*, Bruxelles, 1954).
- Id.*, Note sur une ancienne population du Ruanda-Urundi ; les Renge (*Zaire*, Bruxelles, avril 1956).

- HUREL (R. P.), Dictionnaire français-bunyarwanda et bunyarwanda-français (Alger, Pères Blancs, 1931).
- Id.*, Grammaire Kinyarwanda (Kabgaye, 1951).
- KAGAME, A., Ceux qui ont fait le Ruanda (*La Voix du Congolais*, Léopoldville, mai 1946).
- Id.*, Le Rwanda et son roi (*Aequatoria*, Coquilhatville, no 2, 1945).
- Id.*, Le code ésotérique de la dynastie du Rwanda (*Zaire*, Bruxelles, 1947).
- Id.*, La possession du sol et l'administration dans l'ancien Ruanda (Séminaire d'Anthropologie sociale, Astrida, 1951).
- Id.*, La poésie au Rwanda (Séminaire d'Anthropologie sociale, Astrida, 1951).
- Id.*, Le code des institutions politiques du Rwanda pré-colonial (*Mémoires de l'I. R. C. B.*, Bruxelles, 1952).
- Id.*, La philosophie bantu-rwandaise de l'Être (*Mémoires de l'A. R. S. C.*, Bruxelles, 1956).
- KAMANZI, T. et NKONGORI, L., Proverbes du Rwanda (Musée royal du Congo Belge, Tervuren, 1957).
- LEBRUN, J., Esquisse de la végétation du Parc National de la Kagera (I. P. N. C. B., Bruxelles, 1955).
- LESTRADE, A., La médecine indigène au Ruanda et lexique des termes médicaux français-rwanda (*Mémoires de l'A. R. S. C.*, Bruxelles, 1955).
- LEURQUIN, Ph., La vie économique du paysan ruanda. L'exemple de Karama, Nyaruguru (*Zaire*, Bruxelles, janvier 1957).
- MAQUET, E., Le tréfilage du cuivre et les bracelets en fil de cuivre au Ruanda (*Anthropos*, no 4, p. 434, 1955).
- MAQUET, J.-J., Le problème de la domination Tutsi (*Zaire*, Bruxelles, décembre 1952).
- Id.*, Le système des relations sociales dans le Ruanda ancien (Musée royal du Congo belge, Tervuren, 1954).
- Id.*, Les droits fonciers dans le Ruanda ancien (*Zaire*, Bruxelles, avril 1957).
- PAGÈS (R. P.), Le mariage chez les Banyarwanda (*Bull. des Juridict. Indigènes*, Elisabethville, no 4, 1937).
- Id.*, Les volcans du Kivu (Grands Lacs, Namur).
- Id.*, Notes sur le régime des biens dans la province du Bugoyi (Revue Congo, Bruxelles, novembre 1938).
- Id.*, Proverbes et sentences du Ruanda (*Aequatoria*, Coquilhatville, no 3-4, 1947 ; no 2-3, 1948).
- Id.*, Droits et pouvoirs des chefs sous la suzeraineté du roi hamite. Quelques abus du système (*Zaire*, Bruxelles, avril 1949).
- Id.*, Au Ruanda, à la cour du Mwami ordonnance méticuleuse des obsèques royales (*Zaire*, Bruxelles, mai 1950).

- Id.*, La vie intellectuelle des noirs du Ruanda (Revue *Congo*, Bruxelles, mars, avril, mai 1934).
- Id.*, Cérémonies qui entourent la naissance d'un enfant et la réclusion de la mère (Revue *Congo*, Bruxelles, juillet 1934).
- Id.*, Mariage au Ruanda (*Anthropos*, Vienne, Vol. 20, 1925).
- PAUWELS (R. P.), Les couleurs et les dessins au Ruanda (*Anthropos*, Fribourg, Vol. 47, 1952).
- Id.*, Le Munya-Rwanda et ses proverbes (Grands Lacs, Namur, 1953).
- Id.*, Quand et comment mangent les Banya-Rwanda ? (Grands Lacs, Namur, novembre 1948).
- Id.*, Fiancée et jeune mariée au Rwanda (*Zaire*, Bruxelles, février 1951).
- Id.*, L'héritage au Rukiga des environs de Byumba. Situation des veuves et des filles (*Zaire*, Bruxelles, octobre 1950).
- Id.*, Les animaux domestiques au Rwanda (Grands Lacs, Namur, septembre 1951).
- Id.*, Le mariage chez les montagnards Bahutu (*Kongo Overzee*, Anvers, XIX, 1953).
- Id.*, La mode au Rwanda (*Kongo Overzee*, Anvers, XIX, 1953).
- Id.*, Le symbolisme du tabouret munya-Rwanda (*Kongo Overzee*, Anvers, XXI, 1955).
- Id.*, La Chasse au Rwanda (*Kongo Overzee*, Anvers, XXII, 1956).
- Id.*, Les métiers et les objets en usage au Rwanda (*Annali Lateranensi*, XIX, 1955, Rome).
- PHILIPS, J. E., Nyabingi (Revue *Congo*, Bruxelles, mars, 1928).
- PEETERS, L., Nouvelles recherches relatives au précambrien du Ruanda. (F. S. A. C., IRSAC, n° 3, 1957).
- Id.*, Ruanda (Grands Lacs, Namur 1957).
- SANDRART, G., Cours de droit coutumier au Ruanda (Groupe scolaire, Astrida, 1939).
- SCHUMACHER (R. P.), Les pygmées Bagesera et Bazigaba aux cascades du Karambo-Bikore (Revue *Congo*, Bruxelles, juin 1931).
- Id.*, Contribution au calendrier agricole du Ruanda-Urundi (*Bullet. agricole du Congo belge*, 1942).
- Id.*, Die Ehe in Ruanda (*Anthropos*, Vienne, vol. 5, 1910).
- SCHUMACHER (R. P.), Imana, Glaube in Ruanda (*Anthropos*, Vienne, Vol. 22, 1927).
- Id.*, Das Lehnwesen in Ruanda (*Annali lateranensi*, Vol. 3, 1939, Rome).
- Id.*, Sommaire historique des origines du sentiment religieux au Ruanda (Grands Lacs, Namur, nov. décembre 1935).
- Id.*, Die Physische und Soziale Umwelt der Kivu Pygmäen (I. R. C. B., Bruxelles, 1949).

- Id.*, Die Kivu Pygmäen (*I. R. C. B.*, Bruxelles, 1949).
- Id.*, Notions religieuses et morales chez les Batwa (*Studia Catholica*, 1928, tome IV, p. 289. Semaine internationale d'Ethnologie, Milan, 1925, Paris, Geuthner, 1926, p. 262).
- SENDANYOYE, G., La tutelle en droit munyarwanda (*Bullet. de Jurisprudence des Tribunaux indigènes du Ruanda-Urundi*, Astrida, n° 1, 1946).
- Id.*, Le Buhake, une coutume essentiellement munyarwanda (*Id.*, n° 3, 1947).
- Id.*, Note sur les formes de testament dans le droit coutumier munyarwanda de la région d'Astrida (*Id.*, n° 1, 1947).
- Id.*, Indongoranyo (*Id.*, n° 8, janvier 1950).
- Id.*, Conséquence du divorce quant à la dot et à la légitimation de l'enfant (*Bullet. des Juridictions indigènes*, Élisabethville, n° 8, 1952).
- SERUVUMBA, J. N., Propriété, vente et bail de vaches (*Bullet. de Jurisprudence des Tribunaux indigènes du Ruanda-Urundi*, Astrida, n° 2, 1946).
- Id.*, A propos de la rupture du mariage (*Bullet. des Juridictions indigènes*, Élisabethville, n° 12, 1948).
- SOYER, D., Le Parc national de la Kagera (*Bullet. de l'Union des Femmes coloniales*, octobre 1951).
- VANHOVE, J., Essai de droit coutumier du Ruanda (*Mém. de l'I. R. C. B.*, Bruxelles, 1941).

## Table des illustrations

CARTE 1. — Le culte des mânes dans la région montagneuse du nord .....	47
CARTE 2. — Résidences des ministres de Nyabingi dans le territoire du poste administratif de Byumba .....	28
PLANCHE 1. — L'habitation des montagnards Bahutu de la région de Byumba .....	56
PLANCHE 2. — Rites funéraires : brancards, tombe .....	62
PLANCHE 3. — Les volcans vus des environs de la mission de Byumba .....	97
PLANCHE 4. — Deux plantes à propriétés magiques .....	100
PLANCHE 5. — Le volcan Nyiragongo, résidence des mauvais <i>bazimu</i> .....	347
PLANCHES 6 et 7. — Les insignes de Lyangombe et de ses Imandwa .....	703
PLANCHE 8. — Les édicules dédiés aux mânes. ....	182
PLANCHE 9. — Récipients divers employés dans le culte des mânes .....	364
PLANCHE 10. — Sacrifice d'un bovin : objets utilisés .....	468
PLANCHE 11. — Le palais de Nyabingi et les édicules dédiés aux personnalités de sa suite. ....	365
PLANCHE 12. — L'autel de Nyabingi et l'habitation de ses ministres. ....	673
PLANCHE 13. — Les insignes des ministres de Nyabingi .....	345

## Table des matières

I. L'IMANA, L'ÊTRE SUPRÈME	
INTRODUCTION	3
Chapitre I. — L'ÊTRE SUPRÈME : NOM ET ATTRIBUTS	5
Chapitre II. — NOMS D'IMANA DONNÉS A DES PERSONNES ET DES OBJETS DIVERS	18
Chapitre III. — LES LÉGENDES	19
Chapitre IV. — IL N'Y A QU'UN IMANA	29
Chapitre V. — UN AUTEL DÉDIÉ A IMANA	30
Chapitre VI. — LE PROBLÈME DU MAL DANS LE MONDE	34
Chapitre VII. — QUELLE NOTION LE MUNYA-RWANDA A-T-IL DES FAUTES MORALES	39
CONCLUSION	42
II. LE CULTE DES MÂNES (guterekera abazimu)	
INTRODUCTION	44
Chapitre I. — LA MORT — RITES FUNÉRAIRES	46
1 <sup>o</sup> Le décès	49
2 <sup>o</sup> Toilette du défunt	50
3 <sup>o</sup> L'enterrement et le transport du cadavre	54
4 <sup>o</sup> La fosse	63
5 <sup>o</sup> Après l'enterrement	67
6 <sup>o</sup> Le deuil	69
7 <sup>o</sup> La fin du deuil	68
8 <sup>o</sup> Le foudroyé	75
Chapitre II. — 1 <sup>o</sup> De la nature des <i>bazimu</i>	77
2 <sup>o</sup> Rapports entre Imana, les vivants et les <i>bazimu</i>	83

Chapitre III. — 1 <sup>o</sup> Passage de la vie dans l'au-delà ...	87
2 <sup>o</sup> Réincarnation ... ... ... ... ...	90
3 <sup>o</sup> La résidence des <i>bazimu</i> ... ... ...	92
Chapitre IV. — DISTINCTION NÉCESSAIRE ENTRE ba- zimu : LES <i>bazimu</i> FAMILIAUX ET CEUX QUI SONT ÉTRANGERS A LA FA- MILLE ... ... ...	102
Chapitre V. — LE CULTE DE LYANGOMBE, LE <i>Kubandwa</i>	106
1 <sup>o</sup> Origine du <i>Kubandwa</i> ... ... ...	113
2 <sup>o</sup> Origine de Lyangombe ... ... ...	115
3 <sup>o</sup> Les <i>Imandwa</i> . Vêtements, insignes, gestes, cris de ceux qui jouent leurs rôles ... ...	116
4 <sup>o</sup> Cérémonies et pratiques du <i>kubandwa</i> ...	125
Chapitre VI. — PRÉCISIONS IMPORTANTES CONCERNANT LE CULTE DES MÂNES	
1 <sup>o</sup> Les <i>bazimu</i> dont on a tout ou rien à craindre ...	129
2 <sup>o</sup> Le côté positif et négatif du culte des <i>bazimu</i> ...	132
Chapitre VII. — LE CULTE QUOTIDIEN RENDU AUX MÂNES FAMILIAUX AINSI QUE LES PARENTALES ANNUELLES DE FAMIL- LE, DE CLAN ET ROYALES ...	139
Chapitre VIII. — LES <i>bazimu</i> , LES FEMMES ET LES EN- FANTS	
1 <sup>o</sup> Les <i>bazimu</i> et les femmes. Épouses mystiques des <i>bazimu</i> ... ... ...	150
Le mariage Munya-Rwanda est-il essentiellement monogamique ? ... ...	161
2 <sup>o</sup> Les <i>bazimu</i> et les enfants ... ...	163
Chapitre IX. — LES EXORCISTES ...	166
Du <i>muzimu</i> d'un assassiné ...	170
Chapitre X. — DES ESPRITS DONT ON NE SAIT TROP LA NATURE ...	173
Chapitre XI. — LES CHAPELLES DOMESTIQUES DES MÂ- NES ...	181
Chapitre XII. — COMMENT FAIT-ON LE guterekera. QUELQUES RÈGLES GÉNÉRALES ...	188

IMANA ET LE CULTE DES MÂNES AU RWANDA	263
Offrandes de boissons, de légumineuses, de céréales	192
Offrande d'une bête : chèvre, mouton, bovin	186
Chapitre XIII. — LE CULTE DE NYABINGI	
1 <sup>o</sup> Les origines de Nyabingi et de son culte	218
2 <sup>o</sup> Le culte de Nyabingi	235
3 <sup>o</sup> Les ministres de Nyabingi	242
BIBLIOGRAPHIE	255
TABLE DES ILLUSTRATIONS	260
TABLE DES MATIÈRES	261

*Une histoire — Un bilan — Des problèmes*

PAR

J. M. JAPOT

FONDATEUR DE L'ASSOCIATION DES ÉCRIVAINS  
DU CONGO BELGE ET BÉGUMBE  
MEMBRE DE L'ACADEMIE RWANDAISE DES SCIENCES SOCIALES