

CAHIER N°5 = L' HISTORIOGRAPHIE RWANDAISE

PRESENTATION DU NUMERO

REDACTION

Le Rwanda est un petit pays habité par trois races : les **Twa**, les **Hutu** et les **Tutsi**. Ces trois races se haïssent depuis toujours. Ils sont du reste, d'origine différente. Les Twa sont sortis de la forêt équatoriale ; Les Hutu sont venus du Tchad ; les Tutsi sont venus, il n'y pas longtemps de l'Ethiopie. Ces derniers sont une minorité de féodaux qui a réduit l'esclavage la majorité « bantu-hutu », des siècles durant. La révolution de 1959 a restitué le pays à ses vrais propriétaires ».

Ce résumé des stéréotypes sur l'histoire du Rwanda est, à peine, caricatural. Aujourd'hui, on demande que ce discours sur notre pays change. Pour participer à une historiographie qui respecte notre histoire, notre revue a conçu un programme de cette année 1997, en quatre numéros. Chacun s'occupe d'une période historique. Nous en aurons ainsi :

- **La pré-histoire** : C'est la période antérieure à l'avènement de la dynastie des Banyiginya qui a unifié le Rwanda. Cette période est fondamentale pour notre historiographie par le fait qui doit relater les faits qui constituent **les bases de notre histoire**.

- **L'histoire pré-coloniale** : C'est la période pré-coloniale. Nous y verrons le visage de la société rwandaise avant sa défiguration par la manipulation coloniale.

- **Le Rwanda sous la colonisation et les premières républiques** : Malgré le changement administratif, cette période forme une unité sociologique : un téléguidage étranger. Si bien que la nation ne recouvrera sa vraie indépendance que sous la troisième république.

- Histoire thématique : Pour compléter l'histoire événementielle de notre pays, le dernier numéro de ce programme annuel mettra en lumière deux aspects de notre culture : la « transcendance de la **personne** humaine » et le devoir de « cultiver la **terre** ».

L'être humain, étant le seul absolu et le seul sujet de droit sur la terre, la vie sociale doit être organisée de telle manière que tout soit à son service, notamment dans les trois domaines : la **religion**, l'**éthique** et le **droit**.

La terre créée pour les « fils d'Adam » doit être « cultivée » pour le nourrir et la nourriture doit leur être distribuée avec équité. C'est la raison pour laquelle

une organisation sociale juste doit se faire pour assurer cette finalité. **La science et la technique** sont les deux mains pour « cultiver » la terre ; tandis que l'**organisation démocratique de la société** sont les yeux pour voir ce qui revient à chacun en toute fraternité.

Ce premier numéro, consacré spécialement à LA PRE-HISTOIRE, contient cinq contributions :

La première de **Paul RUTAYISIRE** signale les grands **défis** de l'historiographie du Rwanda. Ce faisant, il indique la problématique globale des autres contributions.

Deux articles qui suivent concernent les **mythes**. Le premier de **Bernardin MUZUNGU**, o.p. analyse la nature et la portée du genre littéraire mythique. **Théodomir MURASANDONYI** fait une application de cette théorie des mythes sur le cas particulier **du mythe de Ryangombe**.

Viennent enfin deux articles du même auteur : **KANIMBA Misago**. Spécialiste en archéologie, il nous apporte des informations presque révolutionnaires. Le ventre de notre sol porte des révélations de nature à faire s'évanouir bien de fausses évidences historiques. Bonne lecture.

LES DEFIS DE L'HISTORIOGRAPHIE RWANDAISE

Paul TUTAYISIRE

0. INTRODUCTION

L'auteur de cette contribution s'est intéressé depuis longtemps aux travaux sur l'histoire du Rwanda. Il pu se rendre compte des défis que nous lance son historiographie. Dans le cadre du programme de cette revue de notre histoire, cet article propose un survol de cette historiographie, dans l'espoir de mériter des correctifs et des compléments d'autres chercheurs. Tout le pays parle de la manipulation coloniale de notre histoire. Beaucoup souhaitent que nos historiens se mettent à l'œuvre. Il va nous proposer le fruit de ses efforts.

Longtemps, des anthropologues et des historiens sont dit que les sociétés sans écriture sont des civilisations sans histoire parce que justement sans écriture.

Une ethnologue américains disait au début du siècle, en 1917, qu'il ne peut attacher aucune valeur historique à la tradition orale : parce que « darkness is not the sujet of history » (1).

Au moment des indépendances africaines, les historiens européens regardaient avec condescendance leurs collègues qui perdaient leur temps dans des histoires tribales. Beaucoup soutenaient qu'il n'y a pas d'histoire de l'Afrique noire.

Pour eux, l'histoire du sous continent noir a commencé avec l'écriture (au 16^{ème} siècle pour l'Afrique occidentale). **Il n'y a pas d'histoire africaine**, dit l'un d'entre eux, **mais il y a « histoire des Européens d'Afrique »** (2).

En même temps qu'on leur déniait toute crédibilité et valeur historique, les traditions orales étaient utilisées pour reconstituer le passé de ces peuples sans écriture, avant qu'elles ne suscitent un intérêt sous leur aspect théorique et méthodologiques. Nous allons insister sur ces deux aspects en supposant connues beaucoup de choses.

L'administration coloniale avait besoin de ce type de recherches appliquées pour lui permettre de mieux asseoir sa domination et lui donner une certaine légitimité. Elle devait montrer, entre autres, que du point de vue spirituel et matériel, les sociétés colonisées étaient arriérées par rapport aux sociétés européennes et ainsi **plaider pour la colonisation**. Celle-ci équivalait, dans cet optique, à tirer ces sociétés européennes et ainsi **plaider pour la colonisation**. Celle-ci équivalait, dans cette optique, à tirer ces sociétés d'un état inférieur et à les amener à la civilisation.

Les Missionnaires en avaient besoin pour leur propre travail de convertir les colonisés au christianisme. C'est pour cette raison que, plus que les administrateurs et les voyageurs ou explorateurs, ils ont joué un rôle important dans la collecte des traditions orales, dans la connaissance des langues, des coutumes et de l'histoire des peuples qu'ils évangélisaient.

Les travaux menés durant la colonisation ne mentionnent pas les témoins ni les spécialistes traditionnels qui ont fourni les données de base pour confectionner les premières synthèses. Ce qui fait qu'on ne sait presque rien sur les méthodes de récolte des informations ni sur la qualité des témoins.

Après les pionniers, la pratique courante a été de citer les travaux des auteurs européens, sans mentionner les informateurs indigènes de ces derniers. Dans ce contexte d'amateurisme, des charlatans se sont même improvisés historiens.

Ce traitement inégal entre l'écrit et l'oral résulte des **présupposés idéologiques de l'époque**. Ces travaux sont marqués par le discours ethnologue du début du 20^{ème} siècle, dominés par les concepts racistes, évolutionnistes. Les sociétés dites « primitives » et sans écriture étaient jugées inférieurs à celles de l'Occident. Dans ce contexte, les sources orales ne pouvaient qu'être considérées comme des traces vagues du passé de ces « sociétés abandonnées par l'histoire ». Le manque de respect des sources orales explique l'absence de travaux académiques de 1960 à 1990, sur la tradition orale proprement dite et sur la méthode à utiliser.

LA TRADITION ORALE

Dans la littérature historique

I.1 L'histoire de la méthode critique

Dans l'histoire régionale moderne, J. Vansina a été un véritable précurseur en présentant, en 1961, une réflexion méthodologique à partir des traditions de Kuba, des Barundi et des Banyarwanda (3).

La réflexion historique critique sur les traditions orales est par conséquent encore jeune, mais elle déjà connu des changements considérables, des réorganisations et une certaine maturation (4). Quelques phases de celle-ci se laissent deviner :

- Première phase

Durant **la première phase des années 60-70**, des historiens professionnels se sont tournés vers le passé de l'Afrique en combinant des recherches empiriques sur le terrain avec la réflexion méthodologique. Supportés par quelques anthropologues, ils ont affirmé dans les forums internationaux **la validité des sources orales**. De nouvelles publications ont commencé à apparaître, faisant écho à l'élaboration systématique de ces nouvelles formes d'analyse et de diffusion.

Durant cette première phase, **l'insistance critique s'est portée** surtout (en plus de l'affirmation de la valeur historique des sources orales) **sur : les textes** (corpus) et **les contextes sociales et culturels**. L'analyse textuel se faisait dans la perspective linguistique et littéraire. Ceci pour déterminer l'intégrité des traditions orales et la validité des informations. La méthode et la procédure à l'égard des traditions orales sont influencées par l'appareil critique appliqué aux sources écrites.

Cette période est celle **des héros, conquérants et optimistes**, devant faire face aux collègues sceptiques. Les historiens ont voulu se distinguer des anthropologues en tenant compte de la notion de la relativité historique de toutes les sources et en appliquant leurs propres questions à ces mêmes sources.

- Deuxième phase

Depuis les années 70, les approches sont devenues hypercritiques et même sceptiques, surtout aux USA, ce qui est un signe d'une plus grande maturité (5). Les caractéristiques de cette nouvelle phase sont l'approfondissement et le développement des éléments déjà présents, mais superficiellement analysés jusque-là. L'attention donnée aux formes structurées a fait place aux formes marginales, fixée ou non, des traditions orales ; aux connaissances populaires transmis dans des formes irrégulières ou informelles ; aux formes individuelles qui ne font pas partie du grand corpus

des connaissances sociales. Avant ce regain d'écoute de l'expression populaire, l'attention était accaparée par la cour des chefs et sa production d'information ; maintenant on s'intéresse aux formes populaires.

Deux techniques d'approche ont été confectionnées et expérimentées : **le questionnaire** qui produit les connaissances de l'historien, l'écoute et l'observation de situations sociales concrètes qui explicitent les références au passé (6).

- Troisième phase

Cette étape est caractérisée par une nouvelle herméneutique. **Les historiens, en effet, ont été amenés à s'intéresser**, plus qu'il ne l'avaient fait jusque-là, **aux conditions dans lesquelles ces traditions ont été apprises et transmises**. La mémorisation mot à mot est réservée à quelques cas. La transmission d'une copie exacte d'une tradition est difficile et ce n'est pas ce qui est recherché dans les sociétés orales. **Ce qui est important dans les narrations, c'est leur mémorisation mécanique**. Enfin, les concepts de fidélité sont liés à d'autres préoccupations que la simple répétition textuelle du texte.

Les narrations ont été retravaillées suivant les demandes particulières qui sont à l'origine de leur création et qui ont stimulé leur récitation. Les historiens ne se bercent plus d'illusion de reconstruire les formes les plus anciennes des témoignages, comme s'il fallait reconstituer un manuscrit (8). Sous cet angle, l'analogie documentaire n'est pas correcte lorsqu'on parle d'archives orales en voulant nommer les sources orales.

Les thèmes des narrations sont en rapport avec les temps historiques durant lesquels ils ont été créés et les conditions qui prédominent au moment de leur sélection et de leur mémorisation (9). Il faut les étudier comme des produits narratifs. Tout en étant des documents de l'histoire, ils ont leur propre histoire. **Il y a des mentalités qui ont présidé à leur arrangement et à leur création**. Le processus de transmission est reconnu actuellement comme processus de récréation. Les narrations qui transmettent l'histoire ne sont pas de simples sources orales mais des « historiologie ».

Elles sont **le fruit d'une réflexion par les collectivités locales**, qui interprètent leur passé sur la base d'informations retenues de la précédente génération. Ces traditions sont plus un livre d'histoire que des sources primaires utilisées par des historiens. Il est important d'avoir à l'esprit que toutes les traditions sont collectives. Elles proviennent d'une mémoire collective. Ce qui fait que différentes traditions tenues par une même mémoire ne peuvent pas être considérées comme « indépendantes ». Il y a des influences mutuelles sous l'effet d'une dynamique continue de la mémorisation. Disconnecter les sources officielles (de la cour) des sources privées (régionales et familiales) est préjudiciable à l'analyse historique. Comme on peut s'en rendre compte, les historiens officiels soulignent souvent le rôle conquérant des rois et accordent peu d'importance aux histoires locales ou familiales. L'attention sur les représentations locales a beaucoup augmenté dernièrement ainsi qu'un intérêt perceptible dans l'historiographie rwandaise (7).

- Quatrième phase

Cette étape se caractérise par la prise en compte du prisme colonial qui a introduit une certaine manipulation dans l'historiographie africaine. La nouvelle analyse historique est donc devenue plus consciente que la connaissance transmise dans les traditions orales s'est beaucoup modifiée, altérée et remodelée au contact avec les formes écrites et par des nouvelles valeurs introduites par **la colonisation et le christianisme**. Les nouveaux contextes socio-politiques associés à la colonisation ont généré de nouvelles stratégies africaines qui sont entrées en interaction avec les représentations autochtones du passé.

En guise de conclusion de ce premier égard sur notre historiographie, retenons ceci :

-La première phase consistait à utiliser nos récits pour modeler l'histoire de l'Afrique à l'usage de l'Europe coloniales et chrétienne.

-Cette préoccupation a fini par laisser la place à une autre : celle d'une vision plus réaliste et moins exaltante.

L'historiographie africaine a acquis une certaine expérience dans le maniement des traditions orales. Elle est plus avancée dans la compréhension de leurs modes de transmission et d'intégration sociale. La méfiance critique qui est prônée à l'égard de toute information orale peut être dissipée par des données issues de l'analyse des institutions sociales, de la linguistique, de l'archéologie et de l'anthropologie, etc. L'objectif étant de contribuer à l'écriture d'une histoire totale (8).

- Les sources orales ont l'avantage sur les autres sources, car elle proviennent des peuples dont on veut faire l'histoire.

II. L'UTILISATION DES SOURCES ORALES DANS LA SOUS-REGION

En ce qui concerne la sous-région des Grands Lacs, surtout le Rwanda et le Burundi, l'apport des traditions orales dans l'histoire orales des anciens royaumes est capitale (9). Avant les travaux critiques, les auteurs européens ou africains ont le plus souvent présenté des résumés établis par eux à partir des différents interviews transcrites sur papier et dont les auteurs réels, les témoins du passé, n'étaient souvent, ni indiqués ni situés. Le terme « informateur » recouvre des réalités parfois aussi différentes que le vieillard interrogé, l'interprète, le commentateur attitré ou le véritable collaborateur de recherche.

Avant les travaux de V.Vansina (1961,1962), l'histoire du Rwanda et du Burundi était présentée dans les synthèses établies par des religieux, étrangers ou nationaux, sans que leur méthode de travail apparaisse clairement.

Ils ont le privilégié certains « grands-informateurs » dont la science était souvent moins fondée sur leur contact avec le passé. Le crédit de leurs

informations reposait davantage sur leur influence politique, sur leurs liens avec les milieux missionnaire, administratif et scolaire ; et sur la présentation apparemment plus « logique » de leurs récits.

Or, il y avait un fossé entre les chefs de l'administration coloniale et les réalités des temps moins connus des Européens. Ce qui fait que beaucoup de traditions orales invoquées dans des publications sont influencées par la culture écrite.

Voici deux exemples typiques.

II.1 Au Burundi

Mgr Gorju a été longtemps l'inspirateur d'une histoire nationale (10). Il a réalisé une sorte de compromis entre des traditions, recueillis notamment auprès des grands chefs, et les schémas idéologiques européens qui prédominaient au début du 20^{ème} siècle. Ces compromis appliqués en matière africaniste des sciences humaines ont donné le résultat suivant : les races, tribus, les invasions et les chroniques princières formaient la trame de cette vision qui représente encore aujourd'hui un obstacle redoutable lorsqu'on s'efforce de déchiffrer le passé de ce pays.

Le mythe y tient une place essentielle. La Bible (croisement entre fils de Cham et fils des Sem), la linguistique et la biologie ont fourni des données sensées homogènes et expliquent le clivage entre *catégories* « *hutu* » et « *tutsi* ». **Le clivage étant à priori considéré comme la clet de compréhension de l'histoire sociale.** Plutôt que d'analyser les réalités sociologiques et culturelles, ce modèle semble plus pratique de réduire le réel à quelques clichés : **d'un cote des « seigneurs » de « race hamitique »** ; venus d'Asie via le détroit de Bab-el-Mande, de l'Ethiopie et de l'Egypte. Pourtant aucun témoignage n'atteste ce périple, qui pourtant est porteur d'une série de traits psychologiques et culturels spécifiques. **De l'autre côté, des « serfs » de « race » bantoue** », venus du bassin du Congo ou de Polynésie, censés avoir introduit la métallurgie (11).

Le livre de J.Vansina **sur le Burundi (12) a ouvert de nouveaux horizons** en établissant un corpus de sources orales relatives à l'histoire précoloniale. De plus, il les a livrées de la façon la plus exhaustive possible.

Le pays n'avait pas de traditions organisées comme à la Cour du Rwanda. J.Vansina a dit au sujet de l'état des traditions orales au Burundi : « les sources orales pour l'histoire du Burundi sont un scandale, du moins pour l'historien. Elles ne sont pas sérieuses du tout alors qu'elles sont indispensables. Il y a là un véritable déficit pour les historiographes ». Même les traditions libres sont malgré tout indispensables, et peut être moins dangereuses que les récits. Par sa reconstruction de l'histoire du Burundi depuis le 16^{ème} siècle, il a démystifié des hypothèses inlassablement recopiées de la tradition européenne sur l'histoire du Burundi. Il a notamment confirmé l'existence de deux cycles royaux avec des renseignements fort réduits pour le premier cycle.

1.2 Au Rwanda

A. Kagame (1912-1981) est l'auteur qui a joué le rôle clef. Il a assumé le rôle de grand interprète entre deux univers intellectuels : les traditions aristocratiques de son pays et le christianisme européen. La protection dont il a bénéficié de la part du roi Mutara III Rudahigwa lui a facilité l'accès aux sources ésotériques de la dynastie, surtout de l'**Ubwiru**.

Kagame a raconté dans un article de la revue Zaire, publié en 1947 (13) comment il a eu accès au Code Ésotérique. Les Abiru ont accepté de lui transmettre leurs secrets sous certaines conditions. Ces conditions faisaient de Kagame « le dépositaire-gardien du texte. Aucune publication n'en serait permise « du vivant des Biru actuels ». Il est resté fidèle à la parole donnée.

Les domaines que Kagame a explorés en tant que véritable pionnier sont multiples. En plus de son statut de prêtre catholique, il a été philosophe, poète, homme politique, essayiste, satiriste, enseignant et historien.

En fait de **méthode** il n'a pas suffisamment différencié ses objectifs de recherche ni conformé nettement ses œuvres aux règles de chaque genre. Ceci lui a été reproché. Dès 1950, son œuvre a dominé les travaux universitaires. Il n'est que de parcourir les ouvrages d'origine africaine, européenne, américaine, pour constater quelle position stratégique occupe Kagame. L'omniprésence de Kagame dans ces écrits est évidente, peu importe que ceux-ci s'en inspirent, s'en démarquent, le paraphrasent ou l'utilisent. Cette omniprésence se retrouve aussi bien dans l'appareil critique des références et des bibliographies que dans l'exposé des connaissances et des analyses (14).

Avant lui, **les Missionnaires** ont rédigé de nombreux travaux sur le royaume précolonial, travaux dont la plupart s'inspirait de chroniques relatées par des informateurs liés à la dynastie régnante. C'est dans ce contexte que A. **Pages** a publié un important livre de référence en 1933 (15). L. Délmas, arrivé au Rwanda en 1905, synthétisa les notes de cet ouvrage de son confrère dans le sien qu'il a intitulé : « *La noblesse* » du royaume (16). Il n'oublia pas de remercier le jeune Abbé A. Kagame « le grand spécialiste pour rechercher et fixer par la plume, les documents verbaux historiques et littéraires » (p.6). Les deux précurseurs ont témoigné de la mensuède d'aînés envers un cadet, de maîtres à l'égard d'un débutant, en exprimant les espoirs qu'ils fondaient en lui (17).

A la fin des années 50, des chercheurs européens ont voulu « libérer » les études historiques rwandaises d'un cadre historiographique qui avait fait la part trop belle à l'idéologie de la Cour. C'est encore une fois J. Vansina qui a tenté d'opérer cette démystification, en proposant d'autres manières d'appréhender le passé du Rwanda et en engageant une critique des travaux antérieurs.

J. Vansina a procédé comme si les auteurs européens et Kagame faisaient partie d'une corporation d'historiens conformistes à l'égard de la tradition officielle. Son dessein était désaliéner l'histoire du Rwanda de cette vision, tout en menant une réflexion novatrice sur les traditions orales. Vansina proposa une interprétation du développement du royaume qui réfutait le modèle « Kagame ». Certes, il a d'abord reconnu ce dernier comme « l'autorité incontestée ». Mais il s'est fortement attaqué à son « subjectivisme » dû à son

« nationalisme » et son « attachement » aux milieux dirigeants de son pays. Il a dénoncé sa tendance à manipuler les sources, surtout en matière de chronologie (J.Vansina, p.53-54), pour aboutir en toute logique à proposer **que les professionnels travaillent désormais sans tenir compte des écrits de Kagame.**

Or, J. Vansina a beau dénié à A. Kagame les qualités d'historien, il ne peut se passer de lui, si bien qu'une large part de sa reconstruction historique se base sur les travaux de Kagame et conserve beaucoup de ses thèses, même en matière de généalogie dynastique et de sa chronologie. J. Vansina a voulu prouver que Kagame n'a pas fait un travail d'historien mais de politicien. Pourtant même dans cette entreprise contre lui, il lui a dû recourir à son œuvre : utilisation de beaucoup de récits tirés d'*Inganji Kalinga* et de ses autres écrits. Kagame a conservé jusqu'à présent des publics : le premier qui le lit en tant qu'historien, l'autre qui s'en sert comme informateur. Il est mort laissant les deux publics insatisfaits.

En fait de compte, comment peut-on apprécier l'œuvre historiographique de ce géant de l'histoire du Rwanda ?

- Il y a eu chez Kagame une tendance constante à aller plus loin que « traduire » l'univers précolonial ; une tendance à « l'euphémiser ». Son objectif était moins celui d'identifier et de défendre la différence du monde rwandais par rapport au monde européen, que d'en démontrer l'égale valeur. Ce souci transparaît notamment dans son œuvre philosophique où il a transcrit en termes de philosophie aristotélicienne la « métaphysique rwandaise ».
- A. Kagame a réussi à capter les lettres rwandaises dont les intérêts n'avaient rien de commun. Pendant la bipolarisation ethnique (depuis la fin des années 50), le calcul des parties (hutu et tutsi) a utilisé les thèmes historiques qui serviraient mieux son argumentation dans la lutte pour le pouvoir. Toutes les parties se sont accommodées de la vision centralisatrice et du projet élitiste qui était au centre des travaux de Kagame. Sous la République, personne parmi les politiciens n'a remis en cause l'autorité scientifique de Kagame.

III. APPARITION D'UN NOUVEAU TYPE DE TRADITION ORALE

Dès le début de ce siècle, il s'est développé des traditions douteuses. Celles-ci étaient mixtes africaines et mi-européennes ; semi-orales et semi-écrites. Elles étaient élaborées dans une perception occidentale. Elles visaient à réinterpréter le passé avec de nouvelles combinaisons d'hypothèses anthropologiques, linguistiques et bibliques, toutes fabriquées en Occident.

C'est par le biais des premiers lettrés africains, que ces récentes reconstructions ont contaminé les sources orales. Elles se sont disséminées, par la transmission orale ou par d'autres moyens. Parmi ceux-ci, il faut citer : les écoles chrétiennes, les Missions, les travaux publiés dans les langues vernaculaires, les journaux. On connaît **Munno** en Ouganda. **Rusizira amarembe** et **Ndongozi** au Burundi et **Kinyamateka** au Rwanda. Les Cours des chefs indigènes ont été des centres d'une « culture métissée par les évolués ».

Le Burundi et le Rwanda nous sont mieux connus. On peut ajouter le **Buganda** où Apolo KAGWA, Premier Ministre (Katikiro) du Buganda, de 1886 à 1926, a joué un grand rôle dans ce domaine. Il a publié un livre sur les traditions, les coutumes et les clans du Buganda. L'influence de ce livre fut énorme. Or ces travaux sont fortement tributaires des ethnologues missionnaires (18). Dans le Bunoro, John NYAKATURA a joué le même rôle. Il a publié un livre en 1947, sur les rois du Bunyoro-Kitara (19). Dans l'**Ankole**, KATATE ET KAMUGUNU ont écrit également sur les rois d'Ankole, dans le double but de glorifier un petit pays confronté la rivalité des Baganda puissants et pour affirmer l'émergence d'une nouvelle élite (20).

L'impact de la culture écrite sur les traditions orales est énorme. Les transcriptions de ses dernières ont figé leurs formes et leurs significations. On a considéré les travaux des premiers lettrés africains comme basés sur les témoignages oculaires, les derniers témoins de la chaîne de transmission. Leur implication est évidente en ce qui concerne les descriptions socio-politiques, les chronologies et les hypothèses sur les origines des populations.

Ainsi, par exemple, au Rwanda et au Burundi, la prédominance des Tutsi dans ces textes correspond au rôle des Tutsi dans le contexte colonial qui ne correspond pas nécessairement à leur rôle dans le Rwanda traditionnel. Le concept de la « caste » ayant le monopole du pouvoir basé sur les spécificités raciales est projeté à tout le passé national. Lorsque des personnalités influentes ont voulu démonter la supériorité des Tutsi, à la veille de l'indépendance, elles sont référées à *Inganji Karinga*.

La formulation par écrit des coutumes et des traditions ont servi d'autres objectifs ; les travaux des premiers lettrés africains participent au processus d'intégration des anciennes entités politiques dans de nouvelles structures coloniales : ce qui a conduit les dynasties à reconsidérer et à adapter leurs traditions. Il est important de revenir aux sources orales du terrain pour démystifier les résultats forgés sous la ouverture des écoles coloniales. Il existe beaucoup d'informateurs africains qui ont tirés leurs connaissances d'ouvrages publiés sur l'histoire ou des conférences radiophoniques.

La nouvelle historiographie africaine qui est dans les années 1960-1970 avec l'apparition des Universités et des historiens formés, essaie d'y remédier par l'application des méthodes participatives, rigoureuses et scientifiques, pour repérer les déformations introduites durant la période coloniale ou même avant.

Les travaux sur le terrain font ressortir la manière selon laquelle les secteurs historiques envisageaient l'aménagement de leur espace, de leur travail et de leurs relations sociales. Une telle ré-équilibre nécessairement les rapports entre la culture orale l'académisme bureaucratique basé sur le culte de la parole écrite. C'est ainsi qu'une historiographie critique des régimes coloniaux émerge petit à petit.

Dans ce travail, le principal danger est le manque de conscience historique. On se laisse trop guider par ce que l'on trouve, ou encore le manque de patience qui fait récolter beaucoup de choses partielles et disjointes. La

collecte des traditions et leur transformation exigent beaucoup de temps et de moyens de patience et de réflexions. Ce sont ces conditions qu'il faut favoriser.

0. CONCLUSION

Au terme de cette réflexion, on peut se poser la question : où est le défi majeur de l'historiographie du Rwanda ? Chaque lecteur peut répondre à cette question, en tenant compte de ce qui est dit ici et de ce qui y manque.

A notre avis, on peut souligner les points suivants :

1/ L'œuvre de Kagame est le passage obligé de la tradition officielle. Les étrangers comme les Rwandais sont, pour l'essentiel, tributaires de ses nombreux écrits.

2/ L'œuvre de Kagame vise la période du Rwanda sous la dynastie "nyiginya". Aussi, pour ce numéro sur la pré-histoire, il faut chercher ailleurs. C'est le premier défi, car cet ailleurs n'est pas facile à trouver. En effet, ceux qui ont écrit après lui, sont restés dans son sillage, soit en le critiquant soit en le répétant. C'est dans ce sens que les articles qui suivent le champ large de **l'archéologie** et **des mythes**. D'autres pistes de recherche restent à inventorier et à exploiter.

3/ L'œuvre de Kagame présente un autre défi à relever. Il a été victime inconsciente de deux préjugés coloniaux : l'exogénite des Tutsi et la différence des "ethnies" au sens de "races". Ce double pré-jugé commun à tout le monde, fut créé de toute pièce par la politique coloniale : l'Administration et les Missionnaires européens.

4/ Le dernier défi à relever concerne le futur. La recherche historique doit s'intensifier. Et cela en deux directions. D'abord renouveler la méthode de l'historiographie. Ensuite, prospecter d'autres sources. Il faut sortir de Kagame. Des essais ont déjà commencé sur les royaumes "hutu pré-nyiginya". Il est évident que l'archéologie est la source la plus fiable, échappant qu'elle est, aux manipulations. Si tout le pays était soumis à une fouille archéologique systématique, je parle que bien des stéréotypes sur notre histoire pâliraient de honte.

5/ Le dernier défi, faut-il le souligner avec énergie, est **l'oubli**. On peut critiquer Kagame. Supprimez son œuvre, le Rwanda devient presque aphone. Le bien comme le mal, advenus dans le pays fait partie de son existence historique. Un éditorial du Journal **Kinyamateka** disait : "**Kuzikura imirambo y'abapfuye mu itsemba-bwoko ni ukuzikura inzangano**" (Déterrer les morts du génocide pour les ensevelir dans la dignité, c'est ressusciter la haine). Voilà une expression parfaite de ce qu'il faut éviter. Pour terminer, résumons nos défis en deux mots : la manipulation et l'oubli de notre histoire.

.....

Notes bibliographiques

1. LEWIE, R.

Oral tradition and history, in *The Journal of American Folklore*, 30, p. 161-167.

2. TREVOR – ROPPER, H.
The rise of Christian, in *Listener*, 26, 1963, p. 871.
3. VANSINA, J.
De la tradition orale: essai de méthode historique,
Tervuren, 1961.
4. Idem
La tradition orale et sa méthodologie, in *Histoire Générale de l'Afrique*, Stock,
1980, p. 167-190.
5. Idem
Histoire Kuba, Tervuren, 1978.
6. VIDAL. C.
Enquête sur le Rwanda traditionnel, in *Cahiers d'Etudes africaines*, 4. 1971.
p.52-74 ;
L'ethnographie à l'imparfait : un cas d'ethno-histoire, in *ibid.*, 1-2, 1976, p.
397-404.
7. NTEZIMANA, E.
Coutumes et traditions des royaumes hutu du Bukunzi et du Busozo, in
Etudes Rwandaises, 2. 1980.
8. VANSINA, J.
Utilisation de la documentation ethnographique comme source de l'histoire,
in *Perspectives nouvelles de l'histoire africaine*, p. 73 – 101, Paris, 1971.
- 8bis.
*Influence du mode de compréhension historique d'une sur les tradition
d'origine : l'exemple Kuba*, in *Bulletin des séances de l'Académie royale
des sciences d'outre-mer*, 2. p. 220-239. Paris, 1973.
9. CHRETIEN, J.P.
Des légendes africaines à des mythes européennes. 1974.
10. GORJU, J. (Mgr)
Entre le Victoria, l'Albert et l'Edouard, Rennes, 1920.
- 10bis.
Face au royaume hamite, le royaume frère de l'Urundi, Bruxelles, 1938.
11. SASSERATH, J.
Le Ruanda – Urundi, étrange royaume féodal, Bruxelles, 1948.
12. VANSINA, J.
La légende du passé. Tradition orale du Burundi,
Tervuren, 1972.

13. KAGAME, A.
Le code ésotérique de la dynastie du Rwanda,
In Zaïre, 4. 1947, p. 364.
14. VIDAL, Cl.
Sociologie des passions, p. 45 - 61, Karthala, 1991.
15. PAGES, A.
Au Ruanda, sur les bords du la Kivu (Congo belge). Un royaume hamite au centre de
L'Afrique, Institut royal colonial belge Belge Bruxelles, 1933.
16. DELMAS, L.
Généalogie de la noblesse (les Batutsi) du Ruanda, vicariat apostolique du Ruanda, Kabgayi, 1950.
17. PAGES, A.
Au Ruanda. A la cour du mwami, in Zaïre, 5. 1950.
18. KAGWA, A.
The kings of Buganda, Nairobi, 1971.
19. NYAKATURA, J.
Anatomy of African kingdom: a history of Bunyoro - Kitara, New York, 1973.
20. KATATE A.G.& KAMUGUNGUNU, L.
Abagabe d'Ankole; 2 vol.,Kampala, 1955.

LES MYTHES

Bernardin MUZUNGU, o.p.

0. INTRODUCTION

Dans le cadre de la reprise en mains de l'historiographie de notre pays, le domaine des mythes s'impose comme un préalable. C'est, en effet, dans ce domaine de l'imaginaire populaire que l'on trouve la plupart des représentations symboliques de l'univers cosmique et humain. Les mythes représentent les schémas mentaux des explications du monde et des aspirations les plus profondes du cœur humain. C'est dans ce réservoir d'intuitions et de pulsions que la rationalité humaine puisse de quoi construire

une pensée cohérente de la vision du monde. Chaque culture possède sa version.

Dans cette contribution, nous allons concrétiser ce concept de mythe sous quatre aspects : 1/ préciser la **notion** de ce genre littéraire. 2/ distinguer les **deux principales catégories** du mythe. 3/ analyser la **fonction sociale** des mythes. 4/ donner enfin quelques **exemples** des mythes de la tradition rwandaise.

I. Le genre littéraire mythique

I.1 Le sens du terme

Il n'est pas inutile de commencer par la définition du mot "mythe" qui a un champ sémantique commun avec d'autres. Il faut, en particulier pour la présente réflexion, le distinguer du vocable "idéologie" qui lui est proche.

Le terme "mythe" vient du grec "mythos" qui exprime l'idée de : "parole, récit, fable". Le sens usuel contient deux nuances opposées. La première accentue l'aspect péjoratif de "**fable**", c'est-à-dire la création imaginaire ou onirique. Ce sens ne désigne rien du monde réel.

La seconde nuance est positive et plus moderne. Elle garde l'aspect de création imaginaire pour ce qui est du genre littéraire. Mais il vise des objets du monde réel. Il remplace le discours "scientifique" là où celui-ci est impossible. Que faut-il entendre par discours scientifique ?

Le discours scientifique est celui qui dit "ce que sont les choses" dans leurs nature. Ce discours est possible lorsqu'on peut avoir cette connaissance par les moyens naturels de nos sens ou de nos facultés psychiques. Ces connaissances sont dans trois domaines du savoir : empirique, philosophique ou théologique par une révélation divine authentique. Religieux, acquis par la médiation d'une révélation divine authentique.

Malheureusement, à l'égard des grands problèmes de l'existence humaine, nous sommes souvent dépourvus de ces connaissances ordinaires. La plupart de ces problèmes dépassent ces connaissances. Rappelons-nous quelques-uns de ces grands problèmes.

Qu'est-ce que l'homme ? Qu'est-ce que la vie ? Qu'est-ce que la mort ? Pourquoi les choses existent ? Quelle en sera la fin ? Y a-t-il quelque chose au-delà de notre monde visible, etc.

C'est dans ce domaine immense de notre existence qu'intervient le discours mythique. A la place d'une explication scientifique, c'est-à-dire compréhensible par l'esprit humain, le discours mythique présente des éléments de réflexion, "**donne à penser**" comme on dit. Il invite à appréhender ce que supposent la réalité du monde et de la vie humaine. Un exemple illustre cette approche.

La Bible répond à la question : "pourquoi les choses existent, plutôt que rien", "To be or not to be, that the question", disait un philosophe anglais. La

Bible répond à cette question de la cosmogénèse par le **mythe de la création** du monde par Yahvé Dieu en six jours (Gn 1-2).

Nous reviendrons sur cet exemple dans l'analyse des contenus conceptuels du mythe. Nous donnerons également d'autres exemples tirés de la tradition rwandaise. La valeur typique de cet exemple de la Bible est qu'il indique le lieu où se situe le domaine des mythes : l'espace de nos questionnements les plus radicaux.

1.2 Le sens réel du mythe

Le mythe biblique de la cosmogénèse nous place sur le bon chemin de notre recherche. Faisons-en une brève exégèse.

Dans ce mythe, il y a deux aspects à distinguer : la réalité historique et l'expression imaginaire. Cette réalité est la totalité de notre univers que le foi biblique explique et présente comme une créature de Dieu. Quant au second aspect, il s'agit du genre littéraire qui est le fruit de l'imagination. Le récit biblique de la création du monde est l'œuvre des rédacteurs de cette partie de la Bible : la Genèse. La part du langage mythique se limite évidemment, au comment de la fabrication du monde. Et cela, pour suppléer à la carence d'une explication scientifique, historique, parce que le comment historique de la création de notre univers n'a pas de témoin oculaire.

Cet exemple biblique nous permet de comprendre les deux niveaux du mythe. Voyons dans cette analyse du sens réel du mythe, la nature des questions qui suscitent ce genre littéraire. Citons un auteur qui semble nous mettre sur une bonne piste. Il s'agit d'Ashley MONTAGU qui a écrit un livre intitulé : "*Les premiers âges de l'homme*" (1). Son idée peut se résumer dans une phrase : "*le mythe a pour fonction essentielle de* **réconcilier l'homme avec son environnement cosmique**". Voici les passages qui intéressent la présente réflexion.

"L'étude des mythe à travers le monde indique avec force que l'homme est un animal créateur de mythes. Ceux-ci nous découvrent le rôle joué par l'imagination qui, s'appliquant aux faits bruts tels que l'existence, les transforme pour en donner une explication rassurante, répondant au désir de l'homme.

Dans le mythe, l'univers est tous les éléments qui le composent se trouvent remodelés en fonction des aspiration profondes du cœur humain

Les créateurs de mythes se considèrent souvent comme peuple élu, ou le premier peuple créé, et ils reconstruisent l'univers en termes humainement contrôlables. Ainsi les infortunes de l'existence et les mystères du monde leur deviennent compréhensibles et justifiables, la vie leur devient plus supportable et plus rassurante (p. 192-193).

Cette citation montre que le mythe ne fait pas double emploi avec la science. Celle-ci se contente d'**explique** ; celui-là donne une explication **rassurante**.

II. LES DEUX CATEGORIES DE MYTHES

Le discours mythique a deux fonctions essentielles qui donnent naissance à ses deux catégories. La première fonction est "**étiologique**", la seconde est "**parabolique**". Qu'est-ce à dire ?

II. I Le mythe étiologique

Du terme grec "aitia"(cause), l'étiologie est un discours qui donne l'explication d'un fait comme l'effet d'une cause. Le mythe étiologique est donc l'explication, par ses causes, d'un fait problématique de notre univers et des hommes. Nous pouvons classer dans cette catégorie tous les mythes d'origine des commencements, les mythes fondateurs.

II.2.Le mythe parabolique

Dans le vocabulaire courant, le terme mythe est réservé aux légendes, contes. Le récit parabolique est nommé plutôt fable et justement aussi parabole. Mais le terme mythe peut désigner globalement, comme nous le faisons ici. Tout discours inventé pour expliquer un problème réel dont on a pas une explication scientifique. Comme on a dit plus haut on donne des éléments de compréhension.

Là " parabole", voilà encore un terme d'origine grecque qui est une simple transcription du mot : "parabole". Il signifie en réalité un discours allégorique ou plus exactement "**moralisateur**". L'Évangile nous en donne des exemples à foison. Jésus utilisait volontiers ce langage et pour cause.

Celui-ci, en effet, a le grand avantage de "donner à penser", de pousser à la réflexion, au lieu de donner une explication toute faite qui put laisser l'esprit dans l'inattention ou dans l'irréflexion. La parabole est une histoire inventée de toute pièce. Cet artifice attire l'attention pour découvrir les intentions de l'auteur, c'est -à dire le vrai sens du récit mythique.

Un jour, quelqu'un demande à Jésus qui enseignait la charité envers le prochain : qui est mon prochain ? Au lieu de répondre directement en donnant une définition du prochain, Jésus raconte une histoire inventée de toutes pièces. A la fin, plus de questions. Jésus ajoute. "Vas et fais de même".

La parabole vise le grand domaine de la dimension éthique de l'agir humain. Les livres de religions et les collections de contes populaires des nations en fournissent des exemples. La tradition rwandaise en a les siens. Cette réflexion terminera par des exemples typiques de notre corpus de contes.

III. LA FONCTION SOCIALE DES MYTHES

Cette réflexion sur le mythe fait partie de cet effort pour ré-écrire l'histoire du Rwanda. Il fallait d'abord exposer ce qui tient à l'essence de ce genre littéraire. Mais le but pratique reste celui de sa fonction dans la vie sociale de notre pays. Cette fonction est principalement idéologique. Qu'est-ce à dire ?

Le dernier numéro de cette revue portait exclusivement sur ce sujet des idéologies. Aussi pour d'amples informations sur ce concept, nous revoyons à ce dossier. Qu'il suffise ici de concentrer notre attention sur le rôle social des mythes et plus précisément dans leur **dimension politique**.

III. 1 Le mythe à thèse politique

C'est ici que mythe et idéologie se confondent. Pour se faire accepter ou faire accepter son programme, tout pouvoir se dote d'une explication acceptable par son peuple. En particulier lorsque ce pouvoir n'a pas été mis en place selon des procédés légaux reconnus par la population. Sinon, tôt ou tard, il subit la réaction populaire de rejet. Même lorsque sa mise en place a suivi les procédés légaux, tout pouvoir doit maintenir la confiance de ses sujets au fur et à mesure que les difficultés s'accumulent. Quand bien même les difficultés seraient maîtrisées, par nature, tout pouvoir se corrompt en s'usant et tend à devenir absolu. Et comme on dit, " le pouvoir absolu corrompt absolument". C'est donc dans les débuts d'un pouvoir et dans son déclin que le recours aux mythes intervient.

III.2. L'idéologie du pouvoir

L'idéologie, nous l'avons vu dans le numéro précédent, a deux faces : la visible et l'invisible. Le visible est moralement bonne mais trompeuse. Officiellement, on fait miroiter le bien qu'on cherche à procurer au pays. La face invisible est le vrai but. Mais comme elle est souvent inavouable, on la cache soigneusement. En d'autres termes, l'idéologie du pouvoir est une **mystification**, une **apologétique**, un **mensonge politique** bien camouflé.

Un exemple tiré de la vie politique du Rwanda sous la colonisation. L'ethnisme, orienté vers la division du peuple rwandais en races opposées est une idéologie. Celle-ci consiste à confondre la majorité ethnique avec la majorité politique qui fut incarnée dans le parti politique Parmehutu. Le fruit mur de cette idéologie a été finalement le génocide. La part de l'idéologie dans cet ethnisme est son objectif pratique n'a jamais été avouée clairement. Elle a toujours été présentée sous le manteau de la démocratie.

IV. LES MYTHES DE LA TRADITION RWANDAISE

Cette étape finale de la présente réflexion nous offre l'occasion d'interroger la sagesse traditionnelle sur les grands problèmes de l'homme et de la société. Avons - nous des mythes qui concernent ces problèmes ?

Mgr A. Bigirumwami mérite un éloge particulier à ce sujet. Il a colligé la plus grande liste de nos contes qu'il a publiée dans l'ouvrage : *Imigani miremire* (2). L'importance de ce corpus a incité B. Muzungu à en faire une traduction française et un commentaire critique dans deux volumes du livre : *Imigani tima-ngiro y'u Rwanda* (Les contes moraux du Rwanda) (3). Nous avons d'autres collections plus limitées. C'est dans ces contes qu'on peut trouver la position des grands problèmes de la vie humaine.

A regarder de près ces collections, tout fait penser que l'homme rwandais traditionnel ne s'intéressait pas à la spéculation. Toutes ces questions primordiales de notre existence étaient envisagées au niveau concret et pratique. C'est dans cette optique que nous avons un mythe qui semble être un raccourci des problèmes des "commencements" : de l'univers (cosmogénèse, de l'humanité (anthropogénèse), de la vie sociale au Rwanda. Il s'agit du mythe des **Bimanuka** que nous allons présenter. Il sera accompagné de deux autres qui traitent de l'origine de la mort et des problèmes de société.

Nous aurons ainsi, en raccourci, parler des grands problèmes de l'existence humaine telle que le Rwandais traditionnel les envisageait.

IV. 1 Le mythe des *Bimanuka*

La première source officielle de ce récit est le livre d'A.KAGAME : "*Inganji Kalinga*" (4). Ce mythe a fait l'objet de quelques recherches dont celle de Laurent **Nkusi** et ses collègues. (5). Comme il ne s'agit ici que d'un résumé de ce récit, nous allons indiquer les éléments suivants : la structure, la symbolique de quelques noms et les idées maîtresses de ce mythe.

1° La structure formelle

Ce récit manifeste la structure formelle des mythes. Celle-ci évolue normalement en trois séquences : une situation initiale (= **jadis**), une action qui l'a modifiée (= un **beau jour**) et une situation finale (= **maintenant**). Voici le schéma de ce conte.

- "**Jadis**, l'homme initial vivait au ciel.
- **Un beau jour**, cet homme dut s'exiler sur la terre où il a fait souche.
- **La population rwandaise** actuelle est issue de cet homme initial.

2° la symbolique des noms

Les anthroponymes de ce mythe sont de purs véhicules du message. Les principaux sont les suivants :

- L'homme initial = SABIZEZE
Le sens étymologique est une proposition : "*saba imana zeze*" ; ce qui se traduit littéralement : " prie les augures favorables". Le sens réel est à peu - près celui - ci : "**L'homme qui a la chance**". Arrivé sur terre, il fut surnommé KIGWA : "Le tombé" (du ciel) ou KIMANUKA ; "Le descendu" (du ciel).

Cet homme "chanceux", descendu du ciel, est lui l'initial sur terre : une espèce d'Adam version rwandaise. Il a des parents restés au ciel. Le père est SHYEREZO (*Le principe, le terme, le primordial*). Sa mère est GASANI (La bénédiction).

Sabizeze a un demi - frère MUTUTSI (Le tutsi) et une demi - sœur NYAMPUNDU (Les cris d'allégresse). Sabizeze eut deux enfants avec cette demi - sœur : le garçon MUNTU (L'homme) et la fille SUKIRANYA (verse à jet continu = sois très fécond).

MUNTU devint l'ancêtre du clan des Banyiginya dont le grand chef fut GIHANGA, le fondateur de leur dynastie qui a fait l'unité du pays sous le nom de « **Rwanda rugari rwa Gasabo** » (*Le vaste territoire de Gasabo*).

La mère de Sabizeze, Gasani était stérile. Elle eut son fils grâce à l'intervention de sa servante IMPAMVU (La cause) qui était une prophétesse t lui indiqua le procédé pour devenir mère. Le procédé fut avant la lettre, « l'enfant de l'éprouvette ». Concrètement ce fut le cœur d'un bœuf (imana yeze) mis dans une jarre remplie de lait qui après neuf mois devint un bébé. Ainsi Sabizeze fut un enfant miraculeux.

Dans sa chute du ciel, Sabizeze a emporté sa domesticité. Il partit avec son serviteur le *mutwa* Mihwabaro. Il prit aussi ses animaux domestiques, chaque espèce par couple mâle et femelle. Les bovidés Rugira et Ingizi ; les ovins Rugeyo et Nyabuhoro ; les gallinacés rutunda et intunda ; les canins Ruzunguzungu et Rukende. Il n'oublia pas ses instruments de forge dont le grand marteau Nyarushara.

3° La portée idéologique

Voici d'abord le récit en abrégé. « *Jadis dans le pays d'en haut il y avait un homme du nom de Shyerezo. Il eut plusieurs femmes dont la nommée Gasani qui était stérile. Un beau jour vint la visiter une prophétesse du nom de impamvu qui lui dit : je t'apporte une bonne nouvelle. Tu vas enfanter un fils. Prends moi avec toi pour t'indiquer comment tu vas t'y prendre* » Si tôt dit, si tôt fait.

Le récit poursuit : « *Un autre jour, impamvu dit à sa maîtresse : cherche une jarre taillée dans le bois du « murinzi » (le protecteur), remplis-le de lait, je te dirai pourquoi. Ce qui fut fait avec empressement. Quelques jours après, Shyerezo procéda à une consultation divinatoire qui augura le bonheur.*

*Pendant que les devins étaient en train d'interpréter l'augure, Impamvu dit à sa maîtresse: vite, prend le cœur du taureau, mets-le dans la jarre de lait et place-la au lieu discret. Tu verras ce que tu verras. Exécution immédiate. Neuf mois après, un ravissant bébé surnageait dans la jarre de lait. Cris d'allégresse : Gasani vient de mettre au monde un garçon. Informé, Shyerezo refusa de reconnaître l'enfant. Après mille hésitations, il finit par l'adopter. Il le nomme **Imana. Gasani fut toutefois soumise à un interdit redoutable : ne révéler à personne l'origine miraculeuse de l'enfant.***

Malheureusement, après bien des hésitations, elle finit par céder à la curiosité de sa mère La sabction ne se fit par attendre. C'est ainsi que Sabizeze quitta le lieu d'en haut et vint s'établir sur terre et fonder le royaume du Rwanda lez-Gasabo » (A. Kagame, *op. ct..p. 58-61*).

Les idées maîtresses de ce mythe se résument dans les points suivants :

1/ Ce mythe est à la fois une étiologie et une parabole. Il parle des origines du Rwanda. C'est en quelque sorte, le royaume d'en haut venu sur terre par l'heureuse faute d'une femme.

2/ L'intention des créateurs de ce mythe est sûrement de faire accréditer le régime, probablement dans ses débuts. Sa fonction est donc socio-politique d'abord.

3/ Le principe de légitimation est situé dans « le pays d'en haut », c'est-à-dire Imana. C'est bien l'intention qui fait imposer à l'enfant miraculeux ce même nom. En clair : « tout pouvoir légitime vient de Dieu ».

4/ Les éléments constitutifs de la vie sociale traditionnelle sont indiqués : les habitants avec leurs relations réciproques, les animaux domestiques, les instruments de travail.

5/ Nous avons en même temps la typologie du langage mythique de notre tradition. Tout le message idéologique se transmet par la symbolique des noms. La connaissance de la langue est essentielle pour le saisir. La traduction en langues étrangères ne donne qu'une vague approximation.

Ce récit mériterait une analyse plus approfondie qui n'est pas possible ici. Il souligne la cohérence remarquable de la société rwandaise de cette époque. On voit bien que sa charpente tient au **Monothéisme** : la croyance en Imana (Dieu) Rurema (Créateur) et Rugistra (Providence). Autrement dit : un monde sans Dieu est un monde à renvers. Ce modèle de société est-il valable aujourd'hui ? Pour prolonger cette idée, on peut consulter mon livre : Le Dieu de nos pères (6).

IV. Le mythe de l'origine de la mort

Parmi les problèmes de la vie humaine, le plus angoissant est sûrement, celui de la mort. Le corpus de nos contes en présente une explication résumée dans les lignes qui suivent.

- **Au commencement**, les hommes mouraient et ressuscitaient.
- **Un beau jour**, Imana (Dieu) décida de tuer le Trépas pour ne plus devoir venir ressusciter les morts. Une vieille femme cacha le Trépas dans sa jupe de peau d'où il s'engouffra dans le sein maternel.
- **Voilà pourquoi aujourd'hui**, les hommes naissent et meurent définitivement.

Ce compte est à la fois étiologique et parabolique, c'est-à-dire moralisateur. Il tente d'expliquer l'origine de la mort. Il en fait la conséquence de la faute de désobéissance d'une vieille femme. Imana est présenté comme le législateur et le gardien de l'ordre moral.

L'homme, par la médiation de la vieille femme, symbole du côté faible de l'humanité, est perçu comme le responsable de la plupart de ses misères. Ce mythe se fait l'écho de la conception populaire selon laquelle le malheur est la punition d'une faute. Il ne permet pas de résoudre celui du malheur qui écrase un innocent.

En quoi ce mythe rend-il la vie mortelle plus supportable qui est sa fonction littéraire ? Nous renvoyer la balle était, peut-être, plus soulageant pour nos anciens. Dire que nous sommes la principale cause de nos maux est sûrement très important.

IV. Le mythe de l'origine des différences sociales

Dans le Rwanda, d'aujourd'hui, les problèmes de société sont devenus les plus agités. En particulier ceux qui concernent la cohésion entre les deux groupes : **Hutu** et **Tutsi**. Un mythe nous donne le point de vue de la tradition. Plusieurs versions du même récit présentent de légères divergences. Voici l'une de ces versions.

- « **Il y avait une fois**, une famille de trois frères : Gois, atwa, Gahutu et Gatutsi. Ils ne cessaient de disputer pour savoir qui méritait d'être le chef de la famille après la mort de leur père.

- **Un beau jour**, Imana vint trancher le différend. Il donna à chacun un pot de lait. A jeun depuis deux jours, chacun devait le grader toute une nuit et le lui remettre intact le lendemain matin.

Celui qui triompherait de l'épreuve était le plus apte à cette dignité de chef de la famille. Les trois frères passèrent l'épreuve de lait à qui mieux mieux. A minuit sonnant, Gatwa succomba et but d'un trait son lait et vida le pot. Gahutu résista héroïquement. Au dernier chant des coqs, le soleil eut raison sur lui. Il laissa choir son pot qui se vida complètement sur le sol. Gatutsi sécha avec son pot entre ses genoux et le remit intact à Imana le lendemain matin. Imana tira la conclusion. Vous avez ainsi choisi vous-mêmes votre chef. Qu'il en soit ainsi désormais.

- **Voilà pourquoi aujourd'hui** Gatutsi est le chef de ses frères Gatwa et Gahutu ».

Ce récit, dans le contexte d'aujourd'hui, présente beaucoup d'intérêts.

1/ Il montre que dans la tradition ancestrale, ce que l'on nomme actuellement les rois « ethnies » n'est pas une question de « race » mais bien de « richesse et de rang social ». En effet, le conte parle de trois frères et non de trois races.

2/ Il montre que la hiérarchie des valeurs économiques déterminait celle des couches sociales qui les possédaient. L'ordre décroissant de ces valeurs économiques était le suivant : la vache, la houe et la poterie des ustensiles ménages. Ainsi celui qui a pu garder le lait est devenu le chef de ses frères.

3/ En pratique, le conte veut dire : l'éleveur est chef parce qu'il est plus riche que le cultivateur et le potier. C'est pour cela qu'il est nommé *umututsi*. Ce nom viendrait d'un verbe archaïque « gutuka » qui devait signifier « être riche ». Dans ce sens nous connaissons l'anthroponyme « **Bitukwihene** » (bigurwa ihene = cela vaut une chèvre).

0. CONCLUSION

En guise de conclusion, rappelons-nous que notre but est d'apporter une contribution à la ré-écriture de notre historiographie, dans l'intention précise de rectifier sa manipulation. Le genre sapientiel est l'une de nos sources traditionnelles les plus importantes. A travers ces trois contes, nous avons pu remarquer quelques points importants de cette tradition qu'une enquête plus ample pourrait confirmer. Par exemple : la place d'Imana dans l'ordre moral et social ; la part de la responsabilité humaine dans le devenir de notre société ; le lien établi entre la faute qui est un mal moral et le malheur.

Ces récits donne l'impression d'une vision harmonieuse de la société. Sans doute, ce modèle n'est pas à retenir à la lettre. Car biens des choses ont changé par notre brusque projection dans le concert des nations du monde.

Il appert cependant que sur un point nous avons enregistré un recul dramatique, créé par la manipulation politique du pouvoir colonial. Aucun témoignage ne mentionne le terme « **ubwehe** » entre les groupes sociaux. Ce terme archaïque signifie exactement : « une inimitié héréditaire ». Ce terme n'a jamais été utilisé pour signifier une quelconque antagonisme entre les Hutu et les Tutsi. Comme vu plus haut, ce clivage concernait la richesse, doc un problème entre riches et pauvres. Du reste le recensement de l'Administration belge des années 1930 l'a bien compris en disant : **qui n'a pas 10 vaches est hutu, qui en a et plus est tutsi.**

Par contre nous avons dans la tradition, plusieurs facteurs de soudure des groupes sociaux inégaux qui, malheureusement, ont été défigurés. Le buhake, les mariages inter-groupe, etc. Tous ces facteurs avaient la finalité de cimenter « **ubuzaha** » pour utiliser cet autre terme archaïque en usage dans la tradition pour signifier « l'amitié héréditaire entre Rwandais ». C'est cette idée que véhiculait l'expression : **Imbaga y'inyabutatu.**

Notes bibliographiques

1. MONTAGU, Ashley
Les premiers âges de l'homme,
Marabout université, Verviers, 1964
2. BIGIRUMWAMI, Aloys
Imigani miremire, Nyundo, 1971
3. MUZUNGU, Bernardin
Imigani tima-ngiro y'u Rwanda
(Les contes moraux du Rwanda) Butare, 2 vol., 1987, 1989
4. KAGAME, Alexis
Inganji Karinga, Kabgayi, 1943
5. NKUSI, Laurent et autres
Etudes de l'ethnolinguistique orale rwandaise,
N°-8, Ruhengeli, juin, 1986, p.276-288

6. MUZUNGU, Bernardin

Le Dieu de nos pères, Bujumbura, 1974, 1975, 1981

IBIGENEKEREZO

Iki « **Kinya-bitekerezo** » (Revue) cyacu kigeze ku ntambwe imanitse hejuru cyane. Ni urusenge umuntu akoraho abanje kwisumbukuruza. Urwo rusenge barwita « **mythes** » mu Gifaransa. Iryo jambo rigakomoka ku rurimi rw'Ikigereki. Mu kinyarwanda nkaba mbyise « **Ibigenekerezo** ». Ubusanzwe babyita **imigani**. Nk'uko tubizi ariko imigani iri ukubiri. Hari iy' « imigenurano », hakaba n'i'iy' « ibitekerezo ». « Mythes » rero ni iyi ya kabiri twise « ibigenekerezo ».

Muri gahunda y'iki « Kinya-bitekerezo » cyacu tugeze ku ntambwe yo kuvugurura inyandiko z'amateka y'u Rwanda. Numero enye zose z'uyu mwaka 1997 zizatoteza iyo nzira. Iyi numero y'ikubitiro iribanda ku cyiciro cya mbere ; aricyo « Imbanziriza-mateka y'u Rwanda » (la pré-histoire du Rwanda). Kubera nyine ko amateka y'icyo gihe tutakiyamenya by'ihame, ibyo twashoboye kumenya byitwa imigani.

Aho tubisanga twahise « **Indiri y'ibitekerezo** ». Mu kinyarwanda, indiri ni nk'ukubiri ikintu kiryanye mwo, cyangwa ikigega gihunitswe mwo imyaka. Nk'uko iyi nyandiko ibivuga, ibihunitswe muri icyo kigega ni bya « bigenekerezo ». Tukabisanga mu moko abiri. Hari ibigenekerezo bivuga amavu n'amavuko y'ibintu (étiologie). Mu ngero tuza gutanga, harimwo nk'uvuga « aho urupfu rwaturutse ». Ubwoko bwa kabiri bugizwe n'ibitekerezo byo kwerekana **Inzira y'ubuzima** bubereye umuntu (paraboles moralisatrices). Ingero nyinshi z'iyi migani twazisanga no mu gitabo nise : « Imigani-tima ngiro y'u Rwanda » (Les contes moraux du Rwanda). Bene iyo migani Yezu yakundada kuyica kugirango yigishe abantu akoresheje ayo marenga y'imigani. Abantu bamubaza bati : « mugenzi wanjye ni nde ? », agaca umugani.

Mu magambo make ni izo ngingo zavuzwe muri iyi nyandiko. Tukaba tugiye kubibashyirira mu ncamake. Kubera ko biruhije kubivunira mu ruhago uko bitonze mu gifaransa, tugiye gushaka ubugenge bwo kubivuga mu Kinyanyarwanda kibangutse kani cyumvikana.

1. INDIRI Y'IBIGENEKEREZO

Banza utege amatwi Gacamigani. Turabisubiramwo nyuma.

- « Ngucire umugani ; nkubambuze umugani ; n'uzajye i Kamugani azasanjye ubukombe bw'umugani buziritse ku muganda w'inzu ».
- « Harabaye ntihakabe ; hapfuye imbwa n'imbeba, hasigaye inka n'ingoma »
- « Agaca karacuranga ; uruvu ruravugiriza ; Nyiramusambi isabagira ibisiza ».
- Akabuye kibiritse kajya epfo, nanjye nibirika njya ruguru ».

- Inka iti : baaa, nti kura dukurane mwana w'imana ; imbwa iti : bweeee, nti byira mbyiruke ».
- Ubusa bwaritse ku manga, umuyaga urabwarurira ».

1.1 Rahira ko hari icyo wumvise ?

Iyi mvugo imaze iminsi. Ab'ubu n'abanyamahanga irabihishe. Ikigaragara ni uko ivugira mu marenga ibintu bihanitse by'ubuzima bw'abantu. Gacamigani arisumbukuruza. Akarunguruka muri cya kigeza gihunitsemo ubumenyi buhanitse bw'amavu n'amavuko y'ibintu. Akanarunguruka amayira atayobya abantu bagomba kunyuramwo kugirango bagere iyo baja iwabo w'abantu.

1/ Gacamigani agize ati : « **Harabaye, ntihakabe** ». Ubwo akaba atwibukije ko : ibihe biha ibindi ; ibintu bigasimbura ibindi. Ubwo ukabona ko yitegereje agasanga ibya hano ku isi uwabyishinga yarya ishingwe. Akaba abaye nk'undi wagize ati : « ko bwira bugacya, amaherezo azaba ayahe ? Bene ibyo bibazo byo kureba hejuru na kure, kutabitekereza ni ubwangwe. Ntituzatura nk'umusozi, kandi ntawe uhora muri anhanhaan ! bucya butata.

2/ Gacamigani akongera ati : « Hapfuye imbwa n'imbeba, hasigaye inka n'ingoma ». Muri bya bintu duhibikanya mwo hari iby'ingenzi. Ari byo yise « inka n'ingoma ». Hari n'ikibura nkarya ; ari byo yise « imbwa n'imbeba ». Kumenya inzego z'ibintu mu byo dutunze cyangwa dukora, nibwo buryo bwo kubaho neza. Ni n'aho ashyira ya « **bwee** » y'imbwa na « **baaa** » y'inka.

3/ Gacamigani ati : umuntu n'ibindi bintu si kimwe. Ibintu nta gahunda yindi bigira itari iya kamere yabyo.

Nta buye ryitereza umusozi. Iyo urihitse ni ugutogoka rijya epfo, ntirihigima. Nawe Muntu afite ubwenge n'ubwende. Nurihiritse agwa aho agwa aho yitoranyirije. Kandi we muri kamere ye agwa areba hejuru ; yanga gucurama ; ashaka amajyambere ; ashaka gukura ajya ejuru. Ubwo harimwo kwigisha ko umuntu agomba kwanga gucurama. N'abamucuritse , akarwana yicurura. Ubwenge n'ubwende yaremanywe bumwerekeza hejuru na kure. No kurunguruka hirya ntabibure. Ati : « **ko bwira bugacya, amaherzo azaba ayahe** » ?

4/ Gacamigani ati : « **agaca karacuranga, uruvu ruravugiriza, Nyiramusambi isabagira ibisiza** ». Ni nk'aho yagize iti : ikintu cyose gifite icyo kigenewe. Kandi buri kintu kigiye mu mwanya wacyo, umuntu nawe akajya mu mwanya we, ibintu byatungana hano ku isi. Kwica imibanire kamere y'ibintu na magirirane ya byo ni byo bidukururira amahano.

5/ Gacamigani ati : « **agaca karacuranga, uruvu ruravugiriza, Nyiramusambi isabagira ibisiza** ». Ubusa n'umuyaga ni nka kimwe. Iyo ushyize ibintu ku manga rero, ikibonetse cyose kirabihirika ukabibura. Iyo manga rero niyo irimwo inyigisho ikomeye. Uwigize ubusa bw'igipfapfa, ntagatakane abandi n'ibindi bintu. Ushyize ibintu by'ingara-kamaro ku manga, emwe n'umuyaga uzabigurukana abibure. Ngaho ra, muti : Gacamigani ntazi

kwigisha. Muzanzanire « intiti » umurusha gushishoza no kwitegereza ayo twigira, dukina mu bikomeye.

1.2 Ngiyo indiri y'ibigenekerezo

Simvuze ko nsiguye ku buryo bonononsoye iyo mvugo y'imigani. Ibintu bivugiye mu kinyiranyindo gihanitse birushya insiguro. Ariko ntawe utumva ko bifite ibitekerezo ubwenge bushyikira bibanje kwisumbukuruza. Ibivuzwemo ni ibibazo by'ireme by'ubuzima bw'abantu. Hari umuhanga witwa Ashley MONTAGU wadufashije kubigenekereza.

Agira ati : muri ibyo « bigenekerezo » harimwo ibintu bibiri. Hari Ibisobanuro by'ibibazo by'abantu. Bakamenya **iyi biva n'iyi bijya** (mythes étiologiques). Cyane ariko hakabaho n'ibigenekerezo bimenyeshya abantu uko bagira kugirango bagubwe neza (explications rassurantes, répondant au désir de l'homme). Ati : umuntu yavukanye inyota yo kubaho no kumererwa neza. Bene iyo migani rero itanga ibisubizo bitareba ubwenge gusa, ahubwo cyane yibanda ku bisobanuro bituma umutima usubira mu gitereko.

Kubera ko ubuzima bw'umuntu butabona bene ibyo bisobanuro bukoreshye ubumenyi busanzwe, ibyo bigenekerezo bituma ubwenge bwacu bwisumbukuruza. Bukareba hejuru na kure. Buhereye ku byo tubona, bukagera ku bitaboneka neza ariko nta shiti ko bigomba kubaho. Kuko bitabayeho n'ibiboneka bitabaho. Mu bwenge bw'abanyarwanda niho bashakishirije kugirango bagere ku kwemeza ko Imana Rurema iriho, kandi ariyo soko n'amaherezo y'abantu n'ibintu.

Mu bwenge bw'umuntu, tuhasanga izo mpararira zo kubaho utazi ibidukikije. Ari ibishobora kutugirira akamaro cyangwa se ibishobora kutugirira nabi. Ukwobushakisha ibirenze ibyo tubona, nibyo abanyarwanda bahaye urubuga rwo **kuraguzwa, guterekera no kubandwa**. Ndetse bongeraho n'abahanuzi b'utuntu twinshi. Inkuba yakubita ikintu, abagangahuzi bakagangahura ngo itagaruka. Imvwura yagwa urushyana cyangwa izuba ryacana, aavuzi bakabona akazi. Ikitwa amahano cyose kikagira ugenewe gutuma gisubya. Ukumva ko umuntu atabaho adafite umukemurira ibibazo bimurenze. Bene abo banyamihango be, bakaba abantu nka we. Ibyo abatezeho, mu by'ukuri, niwe ubibabwira. Ati: mushakire muri cya kigega gihunitswemo amabanga y'ubuzima. Imvugo yabyo ikaba bya "bigenekerezo". Umuntu akaraguzwa, cyangwa agaterekera abyita gupfa nabi.

Ikiza ariko ni uko Imana itari muri urwo rwego rw'ibitekerezo. Imana irabyitaruye Ntawe uvuga ngo arapfa nabi yiyambaza Rurema. Nta n'uyitakana ayitirira ibibi n'amahano. Imana ni isoko y'ibyiza gusa. Ibibi biva ahandi.

II. NTA NGERO UDUHAYE ?

Ni koko. Gacamigani aravugaga ikinyarwanda cy'igihitire. Bikubitiyeho ko n'ibyo atubwira ari amabanga akomeye. Umva imigani itatu.

II.1 Umugani w'Ibimanuka

Ngirango benshi barawuzi. Mu gitabo cy' "inganji Karinga" cya Padiri A. Kagame urahanditse ku buryo burambuye. Ngiye kuwuvunagurira mu ruhago. Cyane nibanda ku ngingo z'ingenzi zigamije kwerekana icyo wahimbiwe.

"Kera, mu gihugu cyo hejuru hari umugabo witwa **Shyerezo**. Akagira abagore benshi; barimwo uw'ingumba witwaga Gasani. Bukeye umupfumu kazi wa Gasa witwaga **Mpamvu** aramubwira ati: Unshyire iwawe maze nzakwereke uko uzabigenza kugirango ubone akana. Gasani arabikora.

- Umunsi umwe Syerezo abagisha ikimasa cyo kuragura; inkoko irera. Igihe abapfumu bahugiye bakivuga indagu, Mpamvu abwira Nyirabuja ati: hutera ugende wibe umutuma w'iriya "mana yeze", uwushyire mu gicuba cyzuye amata, maze ugishyire ahiherereye. Nzakwereka amaherezo. Gasani abigira atyo.

Biba iyo, amezi ceynda arashira. Bagize batya, bumva umwana w'uruhinja ararize. Begereye cya gicuba, bahasanga umwana utagira uko asa; areremba hejuru y'amata. Bavuza impundu bati: Gasani arabyaye. Babikomeje Syerezo, ati: mundinde iryo shyano. Byaratinze aramwemera amugira uwe; ndetse amwita izina ngo ni : Mana. Mpamvu akaba yarabwiye Gasani ko azira kuzavuga uko umwana yavytse. Nyina wa Gasani aramuburabuza, amubaza iby'uwo mwana. Ku kaburembe, aramubwira. Wa mwana Se yise Mana, Mpamvu na Gasani bari baramwise **Sabizeze**. Nyamuhungu rero amaze kumenya ko nyina yamubyaruje, asezera bwangu. Yururuka ijuru, aza gutura ku isi. Ubutaha asanze munsi ye haba mu Rwanda.

- SABIZEZE ageze ku butaka, arongora mushiki we Nyampundu bari bamanukanye. Babyara umwana w'umuhungu, bamwita MUNTU. Niwe abantu b'I Rwanda bakomokaho. Umwami wabo wambere ni GIHANGA cyahanze inka n'ingomba. Nibwo abaye uwambere mu bisekuruza by'abanyiginya baremye u "Rwanda rugari rwa Gasabo".

Uyu mugani uragana iki? Birumvikana ko wahimbwe n'abashinze ingoma nyiginya. Witonze usanga muri iki kigenekerezo harimwo ingingo imwe y'ingenzi. Kirashaka kutwumvisha ko **ubutegetsu buva ku ijuru**. Bikavuga ko buva ku Mana.

Iryo ni ihame ry'idini gakondo. Imana ni Yo shingiro ry'ubutegetsu. Umusizi ati: *"Ubwami si ubw'uwenze wese"*. Undi ati: *"Umwami si umuntu"*. Ndetse bati: *"Umwami avukana imbuto"*. Si aho se. Ijuru ni ho hitwa ko Imana ituye. Imvugo y'Ibimanuka byavuye ku ijuru ni ukwemeza ko byoherejwe n'Imana gushinga ingoma y'i Rwanda. Byari bikiri kure ya "demokarasi" ishingiyeye ku baturage. Kandi ibyo bitekerezo si iby'abanyarwanda bonyine. Ku isi yose, umwami uhagarariye Imana imbre ya rubanda byamaze imyaka ingoma ibihumbi.

Nguryo urugero rw'ibigenekerezo byerekeye ubutegetsu bw'igihugu n'imibanire y'abantu.

II.2 Umugani w'aho urupfu rwadutse

Nta kibazo gihangayika abantu nk'urupfu. Umuntu avuka none, ejo agapfa. Nkuko tubizi ntaturumenyera ngo duhebere urwaje. Ikindi gishekeje. Tuzi ko

umuntu ashobora gupfa buri munota, ariko ntibitubuza kumera nk'abazatura nk'umusozi. N'umukambwe rukukuri usanga arwanira ibyo azatunga imyaka ijana. Usanga twese twiyibagiza ko turi abahisi n'abagenzi kuri iyi si. Aho hari ikibazo Umugani rero ukaba utwigisha gufasha hasi ubwo bupfayongo. Bwo gukina mu bikomeye. Mu ncamake. Umva uwo mugani.

- "**Kera** abantu barapfaga bakazuka. Umunsi umwe, Imana irambiwe guhora iza kuzuza abapfuye, yiyemeza kwica urupfu rwica abantu. Ibwira abantu iti: ejo muzagume mu mazu yanyu mutazahura n'urupfu tugeretse.

- **Bukeye** injiji y'agakecuru ibyuka ijya kwihingira umurima w'intoryi. Urupfu rwumvise Imana irwokeje igitutu, rubwira ka gakecuru ruti. Mpisha mukecuru, nanjye nzaguhishira abawe. Agakecuru ntikumva ayo marenga . Kazamura ihururu, urupfu rwogoga mu ihururu no mu nda ngo: dorwi.

Ubwo Imana iba iraharasutse. Isanga agakecuru karerembuye ubuso. Imana iti : ntakundi. Nindwicira mu nda, ndica na nyirayo. Uwiye ntagira rutangira.

Nguko uko urupfu rwaje mu bantu. Umuntu wese ava mu nda ya nyina rwaramurabye ivu. Aho rushakiye rukamuhamagara.

Uyu mugani utwigisha iki? Harimwo byinshi. icy'ingenzi ni uko dusoma urwo twishigishye. Igihe twipfayonza cyangwa twigizakana, burya ni byo bidushyira mu madidane. Ibibi dukora kenshi nibyo biduhinduka.

Birumvikana ko Gacamigani atavuze aho urupfu ruturuka mu by'ukuri. Nawe ntahazi neza. Ariko aduciriye amarenga yo gushakisha icyo rupfana n'imigirire mibi yacu. Kandi aho ntabeshye. Ntabuze kubona ko gusaza ari kamere y'ikivuka cyose. Ntabuze no kubona ko ibyinshi by'abantu ari byinshi. Bimwe biva kuri buri muntu; ibindi biva ku bindi bantu; no ku bandi bantu. Ikimuhangayitse ariko ni urwo twihamagarira nka ka gakecuru ko muri iki kigenekerezo.

II.3 Umugani w'abarwanira ubutegets

Twese niyo ndwara. Muri iki gihugu, ni byo "bigezweho" wa mugani uhanze. Kwicana no kubungereza abantu tubiterwa ahanini n'ubutegets bushingiye ku maco y'inda. Bikitirirwa amoko n'uturere, naho byahe byokajya. Nimwulve Gacamigani waturagiye icyirirane.

- **Kera** habayeho umugabo; abyara abana batatu; abita **Gatwa, Gahutu** na **Gatutsi**. Amaze gusaza barwanira ubutware. Bigira inama yo kujya kuburanira Imana. Irababwira iti: ntibiruhije, ejo nzabakiranura.

-**Bukeye**, ihengera bwije, iha buri mwana inkongoro yuzuye amata. Iti: murare muyakiririye, ejo mu gitondo muzayanshyikirize acyuzuye. Bati: ibyo nabyo.

Imana igitirimuka aho, Gatwa inkongoro ayikubita ku munwa; ati: ndare ubusa ngo ni ubutware. Inkongoro arayiranga.

Gahutu ati: amata y’Imana ntaho ajya. Ejo mu gitondo negukane ubutware. Ararambya, inkongoro arayicigatira; ijoro rishyira kera. Igihe cyo mu nkoko za nyuma, agatotsi karamwiba. Inkongoro iramucika, yibaranga ku butaka.

Gatutsi yumana n’inkongoro. Mu gitondo kare Imana *irahamagara*. Gatutsi ati: karame Nyagasani. Ibacishamwo ijisho iti: umutware mwabwihaye; ntimwongere kumbaza ubusa.

- **Nguko uko Gatutsi yabaye umutware** wa bene nyina.

Muri iki gihe amacakubiri yakozoye, uyu mugani uratwibutsa byinshi. Dore iby’ingenzi:

1/ Gatwa, Gahutu na Gatutsi **bava inda imwe**. Binyuranyije rero n’ibivugwa ubu ko ntacyo bapfana.

2/ icyatanze ubutware ni amata. Uyafite niwe mutware w’abatayafite. Na byo bikerekana ko abahimbye uyu mugani bashatse kutwerekana ko **ubutegets** **buva ku bukire** ; butava ku koko k’umuntu.

3/ Hari n’icyo umuntu yakwibutsa. Mu kinyarwanda cya kera **umututsi** ngo byavugaga « umukire ». Hari n’izindi mvugo tubisangamwo. Iyo umuntu avuze ati: **sindi umuhutu wa so** bikavugaga ko atari umugaragu we. Bati: **Rudahigwa akiri umututsi**. Bikaba bivuze ko ubututsi atari ubwoko ; ahubwo ari ubutegets kuri we. N’**ubwenge-twa** buravugwa ; bitiriwe gusa ubwoko bw’Abatwa.

Uyu mugani wahimbwe kera. icyo gihe nta macakubiri y’amoko yari yatangira. Hari n’igihe gusumbana bitari ikinegu. Uruta undi yaramuhakaga akamukiza. icyubahiro ndetse bikaba kugira uwo ubwoko bw’Abatutsi bakandagiyeye abandi kere na kare ni ukwumva ibintu umucuri.

Mu by’ukuri icyo umugani ushaka kuvuga kirimvikana. Uravugaga ko umwanya mwiza umuntu awuhabwa n’akamaro yagize, n’icyo ashoboye kumarira abandi. Ibindi ni ibifitirano by’ubu.

Iyi migani uko ari itatu, ifite ikintu cyitwa **Imana**. Ni yo nkomoko y’ubutegets, niyo yerekana ababukwiye, kandi niyo iturinda ibibi byose.

LE MYTHE DE RYANGOMBE

Théodomir MURASANDONYI

0. INTRODUCTION

Le culte de Ryangombe n’est que la particularité d’un culte pratiqué jadis et aujourd’hui quoique d’une façon moindre dans les sociétés interlacustres. Son apparition est liée à l’histoire de ces sociétés et leur civilisation. Derrière

l'histoire, le mythe et les rites de ce culte se cache un sans un sens, une problématique que la présente étude cherche à discerner.

Cet expose va examiner ce sujet sous quatre aspects : **historique, religieux, social** et **mythique**. Ce dernier aspect est le résultat des trois autres. Il permet, en effet, de voir comment le mythe de Ryangombe a constitué une solution au problème de l'intégration des peuples d'origines diverses et donc aussi comment il peut servir aujourd'hui **en face de la division ethnique actuelle**.

L'article ci-dessus nous parle des « mythes » en général. En celui-ci nous avons l'exemple d'une application des analyses faites sur les fonctions des mythiques. Le type du mythe en question ici est celui qui propose une solution au problème de l'unité dans la multiplicité la situation actuelle au Rwanda et dans la région des Grands Lacs constitue, cela va sans dire, la problématique de la présente contribution.

La question des sources se pose toujours lorsqu'on aborde un sujet de l'histoire et surtout de la pré-histoire. Avons-nous des informations crédibles sur le mythe de Ryangombe ? En général, les sources internes, émanant des auteurs autochtones, bénéficient d'un préjugé favorable. Dans cet ordre d'idée, nous signalons en priorité les travaux suivants :

- BIGIRUMWAMI, A. (Mgr): Imihango, Nyundo, 1974. Ce livre contient des témoignages des praticiens du culte du « Kubandwa ».

-KAGAME, A : Un abrégé de l'éthno-histoire du Rwanda, Butare, 1972. Tout l'aspect historique de ce mythe dépend substantiellement du témoignage de la tradition officielle rapportée par Kagame et reprennent d'autres auteurs de seconde main, parfois sans le citer.

-Des « Enquêtes inédites » de maints chercheurs rwandais dont celles de MUZUNGU, B., ont été mises à contribution. Il faut garder à l'esprit que ce culte n'est complètement mort.

-*Lyangombe. Mythe et Rites* : in Acte du colloque du CERUKI, 10-14 Mai, Bukavu, 1976. Ce colloque a rassemblé des autorités en la matière de notre région. Le Kivu, extrême, poussée occidentale du « kubandwa » fut le lieu privilégié de ce forum.

- D'HERTEFELT, M. : *les clans du Rwanda ancien, Eléments d'ethnosociologie et d'ethnohistoire*, N°7, Tervuren, 1971. Cette étude est de nature à provoquer une révolution dans les habitudes de pensée. Elle prouve que l'unité « clanique » est plus fondamentale que ce que l'on nomme aujourd'hui « ethnies » dans le sens manifestement « racial ».

- de HEUSCH, L : le Rwanda et la civilisation interlacustre, Bruxelles, 1966. Cette étude a la qualité de se situer davantage dans la région historique des origines du mythe de Ryangombe.

Ces quelques indications « de sources et de méthodologiques » donnent la parole aux affirmations et hypothèses qui vont être avancées dans les pages qui viennent. Des notes bibliographiques apporteront des suppléments.

I. ASPECT HISTORIQUE

L'origine de Ryangombe est liée à la dynastie des *Abacwezi* et à sa disparition. Le dernier roi « *cwezi* » est WAMARA, Fils de NDAHURA. **Son empire, le Gitara**, couvrait le **Bunyoro**, le **Toro**, l'**Ankole** et le **Buhaya**. Au 15^{ème} siècle, les Cwezi auraient subi une défaite militaire qui sera transformée en un mythe religieux. C'est là au Buhaya que, selon ce mythe, **les Cwezi auraient disparu dans un lac** (une leçon douce de dissimiler la défaite, dit Luc de Heusch (1)). C'est probablement suite à cette défaite que les Cwezi prirent la direction de l'Ouest et vinrent chez nous.

Après cette disparition, Wamara et les siens (les Imandwa) seront honorés dans un culte religieux, l'équivalent du « *Kubandwa* » du Rwanda. Mais Ryangombe n'occupera qu'une place secondaire dans la zone de Wamara où il est cependant considéré comme son frère cadet et gardien de ses vaches. C'est dans la partie méridionale interlacustre que Ryangombe prendra de l'importance.

Selon la légende des Banyamwezi, Ryangombe échappe à la catastrophe qui engloutira Wamara et sa suite (transformation du mythe Wamara dans la partie septentrionale). Il doit cette survie à la chasse où il était partie avant la catastrophe. Au Rwanda, en effet Ryangombe sera considéré comme un grand chasseur. Alors que chez lui, il est sauvé par la chasse, au Rwanda la chasse lui sera fatale. Voilà la part d'un embroglio mythique, avec une face historique voilée parce que peu glorieuse et une face mythique qu'on magnifie pour racheter le passé et pour donner à ce grand peuple une raison de subsister sous d'autres formes.

I.1 Ryangombe remplace Wamara

Dès que Ryangombe a fini de prendre la relève de Wamara, il prêche un **religion de salut** selon la légende « *nyamwezi* ». Dans la version Bunyamwezi, Buha et Busumbwa, Ryangombe seule semble jouer un rôle important dans le culte. Mais le souvenir de Wamara y existe encore alors qu'il disparaîtra complètement au Rwanda, au Burundi et au Kivu (Bushi, Buhavu).

A partir de quelle région le culte de Ryangombe a-t-il été diffusé ? Luc de Heusch pense que c'est au Bujinja, contrée qui forme justement un épïcêtre entre d'une part, le Bunyamwezi, le Busumbwa, le Buha et d'autre part, le Rwanda et le Burundi par l'intermédiaire du Bushubi et du Bugufi, celui-ci jadis province du Burundi.

Cet auteur donne les raisons suivantes. Pour les Buha et Busumbwa, Ryangombe viendrait du Burundi (ce qui irait à l'encontre de sa thèse). En effet, en invoquant les esprits « *Cwezi* », dit-il, il se retournait vers l'ouest (le Burundi), lieu séparé leur province. Or le terme « *cwezi* », faut-il remarquer, y est totalement inconnu comme, du reste, le nom de Wamara. En revanche, celui de Ryangombe qui est signalé alors au Buhaya, est présenté tout simplement comme frère cadet de Wamara. Pour notre auteur donc selon laquelle le culte de Ryangombe viendrait du Buhaya. Au Rwanda, en effet, dit-il, le culte rendu aux Imandwa est surtout répandu au Centre et au Sud, alors

que le Buhaya a une frontière commune avec le Rwanda par le Nord où prédomine un autre culte du nom de Nyabingi.

A cette thèse s'oppose celle **d'A Kagame selon laquelle l'entrée de Ryangombe au Rwanda aurait été favorisée par l'invasion des Banyoro au Nord du pays**. A ce sujet, A.Kagame relate un fait qui nous semble intéressant. Il s'agit du transfert d'un groupe de Banyoro, dénommé « Indara », au Sud du Rwanda, plus exactement au Burwi. Voici ce qu'il dit à ce propos : « l'armée sociale Indirira fut créée par Yuhi III Mazimpaka qui en confia le commandement à son père de lui céder en fief un groupe de guerriers qui s'étaient rendus fameux à la frontière du Burundi, dans la région appelée Burwi (dans le Buhanga-Ndara, préfecture de Butare.

Ce groupe était resté dans le pays après les invasions dont le Rwanda fut l'objet sous Kigeli I Mukobanya et sous son fils Mibambwe I Mutabazi. Ils s'étaient initialement groupés afin de se défendre contre les autochtones. Dans la suite, leurs descendants avaient continué de constituer un groupe compact autour de la localité appelée Mukindo près de Makwaza, principalement dans le Burwi indépendant à l'époque des invasions. Comme leurs ancêtres s'étaient détachés des armées dont ils faisaient partie, et qu'ils s'étaient finalement perdus dans le pays, cette situation avait permis au prince de dire à son père : « *veillez me donner en fief les retardataires qui ont passé la nuit chez nous* » ; en clair : « **Indara** » littéralement : les campeurs qui ont passé la nuit chez nous faute de temps pour rendre chez eux). Le monarque accorda à son fils le fief désire. Il l'amplifia même de manière à en faire une Milice d'importance. Celle-ci porta alors le nom même d'Indara par lequel Mukungu avait qualifié le noyau de son armée (2).

Ainsi donc le transfert de ce groupement expliquerait, conclut A.Kagame, **la forte implantation de la secte de Ryangombe au Sud du Rwanda**. De là, elle se serait diffusée au centre et au Sud du pays ainsi qu'au Nord du Burundi voisin.

1.2 L'expansion de la secte

Après ces deux hypothèses opposées, celle de Heusch et celle de Kagame, abordons brièvement l'histoire de l'expansion de la secte. En ce qui concerne la reconnaissance officielle et la consolidation de la secte de Ryangombe, **deux événements** sont à signaler.

Le premier est la **rencontre de Ryangombe avec Ruganzu Ndoli**. A. Kagame avance que sa première rencontre (pour lui ce personnage est historique) avec Ruganzu Ndoli eut à Nguli, localité de la région du Bukamba, à l'Est du volcan Muhabura où il obtint du roi l'autorisation de circuler à sa guise dans le pays. A ce propos A. Kagame signale que Ryangombe se rendait souvent au Burundi, au lieu dit « Byerwa » près de Ngozi pour y organiser des cérémonies de sa secte.

Le second événement est celui de **l'épidémie qui a suivie la mort de Ryangombe**. En effet, selon toujours A. Kagame, sous le règne de Mutara I Semugeshi, fils de Ruganzu Ndoli, une grande une grande épidémie ravagea le Rwanda. Les oracles divinatoires l'attribuèrent aux « **Ibicwezi** » dont le sang

avait été « bu » par le sol du Rwanda. Les mêmes oracles décidèrent que pour l'éteindre, tout le pays devait s'initier à la secte des Imandwa. En ce cas, ces étrangers si puissants n'attaqueraient plus un peuple qui sera devenu le sien. Ainsi la cour aurait donné à tout le pays l'ordre de se faire initier à la secte, sauf le roi, dont le représentant devait s'initier à sa place (3).

En guise de conclusion sur cet aspect historique de la présente réflexion, posons la question : Ryangombe a-t-il vécu réellement au Rwanda en chair et en os ? Autrement dit, y a-t-il réellement vécu si chaque zone de l'Afrique interlacustre se l'approprie ? Le tableau ci-après est le révélateur à ce sujet.

AIRE DE RYANGOMBE	
Zones	
Relations avec Wamara	
-Bunyoro-Toro-Ankole	= Parent
-Buhaya cadet	= Frère
-Bunyamwezi-Busumbwa-Buha du Nord Compagnon	=
-Buha du Sud, Burundi Successeur	=
-Rwanda Successeur	=
-Bushi-Buhavu Successeur	=

Ce tableau suggère l'hypothèse que **Ryangombe est l'incarnation du « mythe cwezi »**. A l'origine, ce mythe était incarné par le roi *Cwezi Wamara*. Il a été transporté dans notre zone sous le nom de son remplaceant Ryangombe. Le tableau indique en effet, cette évolution. Dans les zones originaires du mythe (Bunyoro-Toro-Buhaya), Wamara et Ryangombe sont parents frères ; ce qui veut dire que les deux supports n'étaient pas encore distincts. Dans la zone intermédiaire (Bunyamwezi-Busumbwa-Buha du Nord), Ryangombe est nommé compagnon de Wamara. Et dans notre zone la plus éloignée des origines (Buha du Sud, Burundi, Rwanda, Bushi et Buhavu), Ryangombe est déjà devenu successeur de Wamara. L'itinéraire de différenciation entre Wamara et Ryangombe nous fait assister au passage de l'histoire au mythe. Nous basant sur cette multiplicité de présences du même personnage, à des époques fort éloignées, **notre hypothèse est que ce personnage est l'actant principal d'un mythe, en compagnie des autres membres de son collègue.**

II. ASPECT RELIGIEUX

II.1 Entrée au Rwanda du culte des Imandwa

En plus de son fondement historique, la présente étude s'intéresse aussi à l'aspect religieux du mythe de Ryangombe ; plus exactement au culte du « **kubandwa** ».

En Kinyarwanda ancien, « *kubandwa* » signifie : « supplier ». Nous avons, à ce propos, l'adage : « ubabaye niwe ubanda urugi » (littéralement : « celui qui souffle, c'est lui qui grimpe la porte », c'est-à-dire qui commence les démarches). Le verbe « kubanda », utilisé au passif « kubandwa » dans son application aux Imandwa, signifie : demander avec insistance, supplier.

L'étymologie de ce terme ainsi que l'analyse des rites de ce culte montrent à suffisance que le « kubandwa » est un culte essentiellement « **impétratoire** » qui consiste à demander protection et assistance des Imandwa. Les lignes qui suivent corroboreront ce diagnostic.

Historiquement parlant, le culte du « **kubandwa** » est lié, nous l'avons déjà signalé, au culte rendu aux ancêtres des Bacwezi. Ceux-ci propagèrent ce culte du Bunyoro, **leur patrie, vers le Sud**. Nous allons le vérifier par les tableaux qui indiquent les personnages qui composent les panthéons de Wamara et de Ryangombe.

La plupart des Imandwa ne sont, en effet, que les défunts des Bacwezi aux quelq lesu descendants rendaient un culte familial, nommé au Rwanda « *guterekerera* » et qu'ils appelaient dans leur langue « kubandwa » (4). Le nom « **Imandwa** » **est un substantif de ce verbe au passif**. Ce culte exogène a pu facilement s'introduire chez nous parce qu'il se greffait tout naturellement sur un culte traditionnel rendu aux ancêtres familiaux.

Cependant à la liste originaire des Imandwa propres au clan des Bacwezi ont été ajoutés quelques personnages des pays d'adoption. C'est le cas, par exemple, de Mashira au Rwanda, ancien roitelet du royaume du Nduga, du clan des Babanda et grand magicien. Il en est de même au Bunyamwezi et au Burundi. De plus, au Burundi Ryangombe est appelé de préférence **Kiranga**. La légende rapporte qu'il fut tué à la chasse par un antilope (impongo), alors qu'au Rwanda on le dit être blessé mortellement par un buffle et expira au pied d'un érythrine (*umurinzi*=protecteur). C'est pourquoi la partie essentielle des rites du culte se passe sous cet arbre. Sur le point de mourir, il envoya un message à sa mère pour lui dire qu'elle le trouverait dans la région des volcans Muhabura et Kalisimbi, où ils passeront ensemble des jours heureux. Ce message est accompagné d'un **testament pour tous ceux qui l'honoreront. Ils seront admis à partager son bonheur. Quant à ceux qui dédaigneront son culte, ceux-là seront relégués dans le volcan Nyiragongo, toujours en activité (5)**. *Le mythe contient donc une doctrine « eschatologique ».*

La légende raconte que, à la mort de Ryangombe, par fidélité à leur chef, ses compagnons de chasse ainsi que ses serviteurs se suicidèrent sur son cadavre.

Voilà pourquoi ils sont associés à son culte. Le tableaux que nous allons présenter fait franchir au mythe une nouvelle étape. Ryangombe, qui occupait le second rang par rapport à Wamara initialement, est devenu, dans la seconde étape, le personnage principal des Imandwa.

Collège des Imandwa	
Nom avec Ryangombe	Relation
1. Nyiraryangombe	= Sa mère
2. Nyirakajumba et Gacubya	= Ses épouses
3. Binego et Ruhanga	= Ses fils
4. Bukizanzuki et Nyabirungu	= Ses filles
5. Kagoro et Nyakiriro	= Ses demi-sœurs
6. Mugasa	= Son gendre
7. Karyango	= Son serviteur
8. Muzana et Nkonjo	= Ses servantes
9. Serwakira	= Son vache
10. Gacamuwe et Mashira	= Ses magiciens
11. Mpumutumucumi, Ntare et Mutwa	= Compagnon de jeu
12. Nyakayonga et Nyakiyaga	= Ses chiens

Dans le « kubandwa », chacun de ses personnages joue un rôle spécifique. Ryangombe, dont le père est Babinga de Nyundo et la mère de Nyiraryangombe, est le chef du collège des Imandwa. Dna sle «kubandwa », les suppliants s'adressent à lui ; mais comme intermédiaire entre eux et Imana-Rurema . La formule introductive de la cérémonie est ne peut plus explicite à ce propos. Le « *kubandwa* », le suppliant commence toujours par ces mots : « *gahorane Imana Ryangombe* » (sois toujours avec Imana, Ryangombe). En clair : ce qui est demandé à Ryangombe comme intermédiaire, est attendu indirectement d'Imana, source suprême de tout bien. BINEGO, fils aîné de Ryangombe, il était invoqué comme le représentant du « dieu suprême », tandis que chez les Banyoro comme le représentant du « dieu protecteur des jumeaux ».

Les autres, d'une importance relative, représentent certaines divinités cosmiques. **Kagoro représente** « le dieu du tonnerre » au Banyoro ; **Mugasa** est le « Neptune » (le dieu des eaux) au Nord du lac Victoria.

Résumé du mythe Ryangombe

« Wamara roi d'Ankole prêche un dieu cracheurs nommé Kacwezi. Ndagara roi du Karagwe lui en fait un reproche et le considère même comme un imposteur vis-à-vis de Lugaba, le dieu créateur du monde.

Furieux, Wamara se retire chez les siens. Là il se lie à des brigands et se comporte comme perturbateur. Il prêche le vol et la méchanceté. Il périt dans une catastrophe que Ryangombe considère comme une punition divine.

C'est à partir de ce moment-là et dans ces circonstances que Ryangombe prend la relève ».

Ce résumé met devant nos yeux un effort de systématisation du mythe. Il reflète la théorie habituelle du **mythe étiologique**. Dans l'article précédent, consacré au genre littéraire mythique, nous avons la présentation de cette théorie.

Luc de Heusch pense que c'est ici qu'a eu lieu la rupture entre Wamara et Ryangombe et que le « Kubandwa » a eu son indépendance par rapport à ses origines. A notre avis, le mythe s'est greffé sur l'histoire des Banyoro : la fin de l'empire du Kitara et l'implantation d'une partie de leur population au Rwanda. Le mythe tisse une histoire sur des réalités pour leur donner un sens qui répond aux besoins des hommes. Qui fabrique ce récit imaginaire.

II.2 Le culte et les rites

Nous avons indiqué les principales sources de ce culte ; en particulier le livre de Mgr A. Bigirimwami qui est un classique en cette matière. Dans cet article, il ne peut être question de reprendre ce sujet à nouveaux frais ni même en faire un résumé dimensionnellement religieux.

Les rites de « Kubandwa » concernent deux catégories qu'il faut représenter séparément : le « **kubandwa** » et le « **kubandishwa** ». Par comparaison au culte chrétien, nous dirions que le premier est la messe des Imandwa et le second les sacrements du Baptême et de la confirmation. Bien sûr, toute comparaison cloche quelque part.

II.2. Le « **kubandwa** »

Le « kubandwa » est la cérémonie culturelle en l'honneur des Imandwa. Ce culte est rarement gratuit comme simple expression naturelle de la piété filiale. Habituellement, la séance du « kubandwa » est provoquée par un problème : la maladie, le désir d'avoir une progéniture nombreuse, une épidémie de bétail, etc. L'occasion peut être également **un bien qui fait défaut**. Par exemple : acquérir une plus grande richesse, s'attirer les faveurs d'un grand. Les demandes se résument en trois biens : « gutunga (la richesse), kubyara (la progéniture), kuramba (la longue vie) ».

Au préalable, on prend précaution de consulter un devin. C'est ce « consultant social » qui dit ce qu'il faut savoir et ce qu'il faut faire. Les « Mandwa » jouent le rôle de protecteur à l'égard de leurs protégés qui redeviennent par une initiation « mystique » que nous allons justement présenter très brièvement dans ce qui suit.

« Kwatura », est la première entrée d'un profane dans la communion des Imandwa sous le parrainage d'un Imandwa. Le néophyte s'appelle désormais

« umubandwa » par rapport aux profanes, désignés sous le vocable péjoratif d'« inzigo » (ennemi ».

« **Gusubizaho** » signifie littéralement : mettre à nouveau sous la protection des Imandwa », autrement dit : achever ce qui est commencé ». Le néophyte devient adulte et jouit de tous les droits de la société des Imandwa et de leurs disciples, les « Babandwa ».

II. ASPECT SOCIAL

III. 1 Un problème d'unité dans la diversité

Au début de cette réflexion, il était question du contexte socio-culturel et même géographique dans lequel s'était développé le culte de Ryangombe. Dès lors, on ne pouvait le comprendre et l'interpréter qu'en se référant à tout un ensemble de facteurs sociaux, politiques et culturels.

C'est avec raison que M.Vansina écrit : nos faits religieux sont perçus comme des parties d'un système cohérent. De sorte que aucune partie n'acquiert son sens que dans l'ensemble. Bien plus, toute le système religieux n'acquiert son sens que dans la perspective de tous les autres systèmes qui, ensemble, forment la culture et la société. Les civilisations interlacustres résultent de la rencontre et de la coexistence des peuples différents qui ont connu ou subi les mêmes événements historiques, les mêmes problèmes sociaux et culturels. Une religion née dans ce contexte est nécessairement marquée par ces événements et c'est une réponse aux problèmes qu'ils soulèvent » (6).

III.2 Un facteur d'intégration sociale

Notre région interlacustre a été et reste une zone de brassage de population diverses. Sous peine de vivre dans des guerres interminales, ces populations ont dû se créer un « modus Viventi », une intégration réciproque, une cohésion sociale. Cette cohésion demeure, jusqu'aujourd'hui, d'une fragilité qu'« on connaît, surtout ici au Rwanda. L'unité nationale reste le problème numéro un de cette région. Le mythe de Ryangombe et son culte ont été créés, à partir de celui des « Bacwezi » aux fins de résoudre ce problème d'intégration régionale et sociale.

Nous l'avons rappelé, le « kubandwa » contient, par rapport au culte ancestral de « guterekera », une nouveauté remarquable. Le « guterekera » est exclusivement familial : chacun s'occupe de ses propres ancêtres. Dès lors dans le contexte de diversité des peuples, ce culte est plutôt diviseur. Par contre, le « kubandwa » est « catholique » au sens grec du mot, c'est-à-dire « destiné à tout le monde ». Il est évident qu'un tel culte est unificateur à tous les niveaux : national, régional, et même international. Avant mourir, dit-on, Ryangombe a laissé son testament d'intégration sociale en ces termes : « **que le « Mutwa, le Muhutu, le Tutsi se mettent tous sous ma protection »** (Umutwa, Umuhutu, Umututsi bose bazambandwe). Je les prends tous sous ma protection comme mes enfants adoptifs.

Peu importe l'authenticité de ce testament. Ce qui est sûr, c'est qu'il tend à résoudre un problème d'intégration de ces peuples divers. Dès lors le culte

« catholique » de Ryangombe offrait une solution : un commun dénominateur. Tout ces peuples et toutes les couches sociales de chaque peuple recevaient un facteur d'unité dans le « kubandwa ».

I.V LE « KUBANDWA » FACE A L'ETHNISME

De ce qui précède, nous savons que le problème de l'unité nationale n'est pas seulement d'aujourd'hui. Dans quelle mesure la geste de Ryangombe est-elle inspiratrice de solution pour nous aujourd'hui ? Dans quelle mesure une solution religieuse est-elle encore de mise ? Quelle que soit la réponse à ce double questionnement, il y a lieu de constater un fait troublant. La religion a été impliquée dans l'actuelle division du peuple rwandais. Est-ce une raison suffisante pour suggérer encore le recours à une solution religieuse ?

Notre passé possède d'autres facteurs d'intégration sociale qui méritent d'être rappelés pour compléter celui de la religion. La plupart des publications actuelles mentionnent les facteurs principaux suivants : **la langue, le territoire national**, le régime monarchique dans lequel le roi était au dessus des trois groupes sociaux comme représentant d' « Imana y'i Rwanda ». Le « kubandwa » s'est ajouté à cet ensemble de facteurs intégrateurs. Ces éléments-ci concernaient et dans une mesure égale et identique tous les Rwandais.

Les facteurs secondaires et partiels sont rappelés également, à savoir : **les mariages inter-groupes, l'habitat et la socialisation**. Ceux-ci ne touchent pas dans une mesure identique tous les Rwandais comme les premiers. Néanmoins, ils relativisent sensiblement les clivages ceci dit, soulignons les facteurs qui peuvent encore acquérir une actualisation utile à l'idéologie ethniste.

IV. L'appartenance aux clans supra-ethniques

Le livre de M. d'Hertefert, déjà mentionné, constitue une révélation pour beaucoup. Se référant aux enquêtes faites avant lui et ajoutant les siennes, il prouve que le facteur clanique ne suit pas le clivage « ethnique » prétendu identique à une différence raciale entre les trois groupes sociaux rwandais. Il dresse un tableau récapitulatif de la situation de 1960 qui mérite d'être rappelé ici pour convaincre les hésitants. Ces chiffres indiquent un pourcentage national.

	Hutu	Tutsi	Twa
Inconnus			
<i>Siinga</i> <i>0,04</i>	86,23	13,62	0,11
<i>Siindi</i> <i>0,08</i>	93,04	6,17	0,17
<i>Ziigaba</i>	93,62	6,12	0,21

0, 05			
Gesera	90,26	9,16	0,58
-			
Nyiginya	57,50	42	0, 15
0,08			
Eega	78,22	21,36	0,38
0,04			
Baanda	95,29	92	0,71
0,08			
Cyaaba	85,74	14,14	0,10
0,02			
Uungura	97,78	2,07	0,15
-			
Shaambo	63,44	36,34	0,22
-			
Tsoobe	62,94	36,81	0,13
0,12			
Kono	8,34	71,66	-
-			
Ha	1,30	58,70	-
-			
Shiingo	26,32	73,68	-
-			
Nyakarama	39,95	60,15	-
-			
Siita	48,44	51,56	-
-			
Oongera	67,33	2,67	-
-			
Eenengwe	75,00	25,00	-
-			

Pour la présente réflexion, il suffit de noter ce témoignage qui vaut ce qu'il vaut au niveau scientifique. Une seule conclusion touche notre question. Le facteur « clanique » (ubwoko), du fait qu'il est Supra-ethnique (hutu-tutsi-twa), fut un facteur historique d'intégration sociale.

Quelle que soit la justesse des chiffres de ces tableaux, il est indubitable qu'aucun clan n'est mono-« ethnique et clanique » demeure et ne concerne pas directement notre présente propos. Une étude technique a été faite sur « les ethnies » (7).

L'unité **clanique est-elle encore de quelque utilité pour nous aujourd'hui** ? Sans vouloir donner une réponse directe, une chose est sûre : son rappel est de nature à dépassionner les esprits sur le thérapeutique évident. Il éloigne le spectre des races d'origines diverses et nourrissant une haine atavique séculaire. Et cela n'est pas rien en face du rien du tout.

Ensuite, si tous les clans, sans exception aucune, ont une majorité « hutu », une minorité « tutsi » ; c'est probablement que ces qualificatifs indiquent le niveau social des gens : **riches ou pauvres**. Le moyennement pauvres sont la majorité dans toutes les sociétés ; tandis que les riches sont partout une minorité. La classe dans l'extrême misère est aussi, dans beaucoup de pays à économie normale, la plus infime de la population. Cette vue de l'esprit correspond assez bien à la situation de nos trois ethnies.

En conclusion, nous pouvons dire ceci. Sans vouloir cononiser le retour au « clanisme », compris évidemment dans le sens rwandais traditionnel, on peut apprécier tout élément qui facilité l'intégration sociale et lutte contre « le face à face mortel » des deux ethnies. Un Hutu et un Tutsi qui se rappellent, qu'ils sont frères dans le même clan, devraient s'entendre plus facilement. Un clivage qui partage un peuple en deux cas est plus difficile à surmonter qu'une multitude de différences qui neutralisent le duel entre deux camps. Ce n'est, du reste, sans raison que la politique divisionniste a ignoré ce lien clanique qui, dans notre situation, soude plus qu'il ne divise. C'est la même raison pour laquelle la troisième ethnie (les Twa) a été éliminée des enjeux politiques pour faciliter justement le duel entre Hutu et Tutsi. Diviser deux camps pour jouer à l'arbitrage est plus facile que de le faire entre une multitude d'adversaire même réels.

VI.2 Le retour à la solution religieuse

La secte de Ryangombe venait de l'extérieur du Rwanda. Actuellement d'autres religions exogènes sont aussi venues chez nous. Malheureusement, elles sont venues dans les bagages des puissances coloniales et en ont subi le coup fâcheux de la collusion.

Quels que soient ces aléas de l'histoire, la religion est un facteur essentiel pour l'unité. Toutes les religions qui méritent ce nom mettent en avant de leur doctrine l'**amour**, base de l'unité entre les personnes et les peuples.

Au Rwanda nous avons la chance inouïe d'avoir une religion ancestrale. Elle représente encore cette solution religieuse. Non, seulement, elle peut maintenir la cohésion entre Rwandais, mais elle peut également unifier les religions exogènes, anciennes (kubandwa) ou récentes (christianisme, Islam).

IV.1 Une clarification utile

Avant de montrer comment cet héritage peut nous rendre ce service, une clarification s'impose. En effet, en matière de tradition religieuse, nous avons trois héritages : le culte des ancêtres (**guterekera abakurambere**), le culte des Imandwa (**kubandwa**) et le culte d'**Imana-Rurema**. Lequel des trois est la religion traditionnelle et quel rapport y a-t-il entre eux ?

Un livre récent de B.Muzungu, o.p., apporte la clarification souhaitable. Il est intitulé *Je ne suis pas venu abolir mais accomplir* (8). Dans son passage sur la « médiation des parents » (p.100) nous pouvons trouver le rapport normatif de nos trois traditions religieuses qui se trouvent explicités dans le reste du livre. En raccourci, voici cette explication.

La religion est « tout ce qui entre dans la relation entre l'homme et son créateur. Pour nous, il s'agit donc de toutes nos attitudes, directes ou indirectes, à l'égard d'Imana-Rurema. C'est cela notre religion traditionnelle au sens propre du mot.

Le culte ancestral des parents biologiques d'abord (**abakurambere**) et celui des parents par adoption ensuite (**Imandwa**) fait partie de la religion traditionnelle comme culte médiatique. Indirectement et finalement, ce culte s'adresse aussi à Imana Rurema qui a voulu que nos parents soient intermédiaires entre lui et nous. Cela est vrai, non seulement pour nous donner la vie, mais également l'éducation et l'exemple pour orienter cette vie vers le but suprême pour lequel elle a été créée. Que les parents, vivants ou morts, intercèdent pour leurs enfants auprès d'Imana dont ils sont les ministres dans leurs tâches. De parents, c'est normal, c'est même leur devoir le plus sacré. Il y a là donc un mandat naturel qui leur est confié et qui n'a pas besoin d'autre juridique supplémentaire.

Cette précision sur le rapport normatif entre les trois héritages religieux contient un autre avantage non négligeable. On entend souvent dire que notre religion traditionnelle est le « kubandwa ». On le dit souvent dans l'optique de s'opposer aux relations apportées par les Missionnaires occidentaux. **Si c'était vrai, nous serions « idolâtres »** : ceux qui adorent des créatures que sont nos parents et les Imandwa. On n'a pas dire injure pour nos parents qui ont toujours adoré Imana. Pour éviter cette méprise dans le « Kubandwa », la formule vue antérieurement rappelle ce souci d'orthodoxie.

« *Gahorane Imana, Ryangombe* » ou « *Mukurambere nyirigicumbi* » Imana soit avec toi, Ryangombe ou maître céans). Par conséquent, il faut le dire haut et fort que la religion traditionnelle est bel et bien la référence à Imana-Rurema. C'est elle qui engendre un culte que les théories appellent «**latreutique**». Le culte adressé aux intermédiaires (les saints parmi lesquels il y sûrement beaucoup de nos ancêtres) se nomme culte de « *dulie* » («*doulos* en grec=serviteur).

IV 2.2 La pertinence de la solution religieuse

Après cette parenthèse, revenons ; comme on dit, à nos moutons, c'est-à-dire à la solution religieuse comme telle. Le livre qui vient d'être cité nous rend un autre service. Celui-ci est inscrit dans le titre même : « je ne suis pas venu abolir mais accomplir » (Mt (5, 17). Ce titre qui est une citation de l'Évangile

indique dans quel sens notre religion traditionnelle présente une chance de solution religieuse. Elle signifie que « **ce qu'il a de vrai et de bon** » dans la religion de nos ancêtres, comme dans toute religion digne de ce nom, est messagère de « la bonne nouvelle » d'amour et d'unité. De ce fait, le christianisme ne vient pas d'abolir mais plutôt l'achever. Entre notre religion traditionnelle et le christianisme, il y a une base commune qu'il faut souligner ici : la doctrine de la **création du monde**, par un Dieu bon et tout puissant. C'est celui-là que les chrétiens nomment le père de Jésus-Christ et que les Rwandais nomme ***Imana y'i Rwanda***.

Les cultures occidentales modernes ont favorisé avec raison la distinction entre le spirituel et le temporel comme responsabilités respectives de l'Eglise et de l'Etat. L'aspect matérialiste et même athéiste de ces cultures occidentales a introduit, néanmoins, un élément indu et fâcheux : la distinction est devenue la séparation ; parfois même la lutte anti-religieuse. Notre religion traditionnelle n'a pas contracté cette déviation.

En effet, dans notre tradition, le religieux pénètre tous les secteurs de la vie individuelle et sociale, matérielle et spirituelle. Le chef de l'Etat, le roi était le chef religieux, civil et patriarcal. Même aujourd'hui, tout en maintenant la distinction des deux juridictions-temporelle et spirituelle, il faut savoir que les deux sont au service du même sujet : la personne. Celle-ci a une dimension temporelle et spirituelle. Cette dernière est sempiternelle et supra-terrestre.

Pour conclure, nous pensons que le retour à la religion traditionnelle n'est pas une solution obsolète. Bien au contraire. Il faut se méfier des craintes actuelles suscitées par l'usage abusif et sacrilège de la religion qui l'a entraînée dans la division ethniste. En réalité, ce qui est en jeu ici, c'est le colonialisme et non la religion. Il faut donc éviter de jeter l'enfant et l'eau sale du bain.

0. CONCLUSION

Le culte de Ryangombe s'inscrit dans le cadre socio-culturel, politique et géographique de l'Afrique interlacustre. Il se présente dans ces deux aspects mythique et culturel, comme le prolongement d'un culte autrefois et même aujourd'hui rendu aux ancêtres défunts des Bacwezi, dans la partie septentrionale de la région. Partout où ce culte est pratiqué, il se présente comme une réponse au problème social de sécurité et de cohésion entre divers groupes de la société. Dans notre Rwanda d'aujourd'hui, il peut encore fonctionner comme principe d'unité contre la division ethniste. Pas nécessairement la pratique rituelle comme telle, mais son esprit comme principe d'unification du peuple rwandais.

Dans le cadre de ce numéro de notre revue, consacré à la réécriture de notre historiographie, dans cette partie sur la pré-histoire, le mythe de Ryangombe tombe à point nommé. Ryangombe appartient à cette pré-histoire antérieure aux processus récents de désintégration du peuple rwandais. Il constitue un témoin de cette volonté nationale d'unité, œuvre de la dynastie des Banyiginya. Ce n'est peut-être pas un hasard que Ryangombe soit venu au Rwanda sous le règne de Ruganzu Ndoli où le pays connaissait le niveau le plus bas de son existence et de son unité. En réalité, le culte de Ryangombe, a été accrédité et même imposé par le roi Mutara Semugeshi, fils de Ruganzu Ndoli

et petit-fils de Ndahiro Cyamatara, en ce temps où le pays sentait dramatiquement le problème de l'unité du peuple comme nous aujourd'hui. Aux responsables actuelles de notre destinée, voilà des exemples haut placés.

Notes bibliographiques

- Références liminaires :

1. BIGIRUMWAMI, A. (Mgr)
Imihango, Nyundo, 1974.

2. *Lyangombe, Mythe et rites*
Colloque de CERUKI, Bukavu, 1976 :

3. D'HERTEFELF, M.
Les clans du Rwanda. Eléments d'ethnosociologie et d'ethnohistoire, N°-70, Tervuren, 1971.

-Références du texte

1. de HEUSCH, L.
Le Rwanda et la civilisation interlacustre,
Bruxelles, 1966, p.40.

2. KAGAME, A.
Un abrégé de l'ethno-histoire du Rwanda,
Butare, 1972

3. Ibidem, p.106 et 117

4. PAUWELS, M.
Imana et le culte des mânes au Rwanda,
Bruxelles, 1956, p.118

5. VANSINA, J.
« *Religion et société en Afrique centrale* »,
In Cahiers des religions africaines, N°-3, Kinshasa, 1967, p.95

6. Les ethnies, in les CAHIERS du centre Saint-Dominique
N°-1, Kigali, 1995

7. MUZUNGU, B.
« *Je ne suis pas venu abolir mais accomplir* »,
Bujumbura, 1995.

IKIGENEKEREZO CYA RYANGOMBE

0. Interuro

« *Seka gasani k'i Rwanda. **Gahorane Imana Ryangombe** ry'impangamurinzi ; ngiyi inka ugiye kubagirwa, nguyu umwana wawe ayitondagire ; ayambare amasaho n'amasohoro. Binego byawe ayikure agaseterezo* ». Nguko uko batangira babandwa Ryangombe. Mu magambo make, tuvuge ibiri muri iyi nyandiko.

1. Ryangombe yaturutse he ?

Yaturutse mu gihugu ubu bita : Uganda, muri Ankole mu karere kitwa **Kitara**. Hari ku ngoma ya Ruganzu Ndoli. Cyakora hari abamuvuga ahandi. Bigatuma bamwe bavuga bati guturuka henshi bigaragaza wenda ko atabayeho ; ahubo ari izina bitiriye umutware w'imandwa.

2. Kubandwa si idini

Kubandwa byaje bisanga guterekera abazimu. Ryangombe n'izindi Mandwa. Bikaba imitererekero yo mu gihugu by'iwabo. Byose ariko ntibikure Imana ku ntebe yayo **Idini gakondo rero ikaba gusenga IMANA RUREMA**. Amadini y'icyaduka yaje yiyongera kuri iyo migenzo y'amadini isanzwe. Ariko idini y'ukuri yose iyoborera Imana.

Hari abavuga ko idini gakondo ari : ukubandwa. Abo dusangiye ibindi ariko ntidusangiye iryo jambo. Kwaba ari ugutukana no : abakurambere bacu basengaga ibigirwa-mana : Ryangombe, Binego, n'izindi Mandwa. Hanyuma se igihe basenga bagira bati: "gahorane Imana Ryangombe", cyangwa Mukurambere nyirigicumbe" ubwo ntibaba baduhuguye!

3. Ryangombe yatumariye iki?

Yazanye imitererekero mishya yo mu gihugu cyabo. Iyo mitererekero ikitwa "**kubandwa**". Bikavugaga "gusaba". Icy'ingenzi Ryangombe yazanye ni **imitererekero ihuza abanyarwanda** bose. Aja gupfa yagize ati: **Umutwa ambandwe, Umuhutu amabandwe, Umututsi ambandwe**. Bose mbagize abana banjye. Mwibuke ko yaje u Rwanda rugeze iwa Ndabaga. Abanyoro n'Abashi bararwigaruriye. Ndetse no mu gihugu amagomerane ari menshi. Ubwo rero iyo mitererekero ihuza abanyarwanda bose ikaba ari urugero rwiza. Cyane kuri ubu amacakubiri yabaye idini. **Singize ngo dusubire mu mandwa; ariko igitekerezo cyo kiduhuza ni umurage mwiza** Ryangombe yadusigiye.

Ubundi idini nyakuri ihera ku bumwe n'urukundo. Kuri ubu benshi bavugaga ko amadini yigishije amwiryane. Ibyo ni ukwibeshya. Ntawigeze yibandagaza ngo avuge ati: kwangana nibyo idini yanjye yigisha. Icyabaye ni uko bamwe mu banyamadini bayobye; bagakora ibyo idini yabo ibuzi. Idini gatorika yashyizwe mu majwi cyane. Kuvugaga ibyo ni uguhemukira abagatolika benshi barwanyije amacakubiri; ndetse bakabipfira.

Twavuga ko n'abakoze iryo bara, babitewe n'**amoshya y'abanyapolitiki. Ubukoloni n'ubusambo ni byo nyirabayazana.** Ikindi ni uko abagize ibyo Atari bo benshi. Uretse ko ikibi aricyo kigaragara kurusha ikiza. Hari n'abavuga ngo ubwo abakristu bahemutse, amadini muyirinde. Ubwo se ni uguhima nde? Ni ukwihima. Ni no gutiza umuhoro abadusenyerera; bashaka icyatugirira nabi cyose. Gushyira I Gorora abanzi ni ubundi bugome. Kugarukira Imana no kugarura abayobye niyo ngiro izadukura ibuzimu ikadusubiza ibuzima. Ntashira, ararekwa.

LE PEUPEMENT DU TERRITOIRE RWANDAIS A la lumière des découvertes archéologiques

KANIMBA Misago

I. ETAT DE LA QUESTION

Pour mieux cerner le problème du peuplement du Rwanda, il convient de le situer dans l'ensemble de l'histoire ancienne de l'Afrique dont la reconstitution a donné lieu à un foisonnement d'hypothèses. Celles-ci ont été régulièrement battues en brèche au fur et à mesure que les découvertes en archéologie et en anthropologie augmentaient.

A la fin du 19^e siècle et au début du 20^e siècle, la plupart des hypothèses, sinon toutes, peuplaient l'Afrique par des vagues migratoires venant de l'Asie. C'est dans ce continent que furent longtemps localisés le berceau de l'humanité et l'origine des civilisations (1).

Après les années 1925, les vestiges archéologiques accumulés ont permis de prouver la haute antiquité du peuplement de l'Afrique. L'abondance d'anciennes industries lithiques, dans certains cas associées aux restes de leurs auteurs, ont amené bien des chercheurs à considérer l'**Afrique** comme le **berceau de l'humanité**. Les découvertes archéologiques récentes attestent, en effet, que l'Afrique est habitée par la population du genre Homo depuis plus d'**un million d'années**.

Si l'on veut donc expliciter d'une façon exhaustive le processus du peuplement du Rwanda, il faut remonter aux plus anciennes traces de la présence humaine.

L'histoire ancienne du Rwanda est mal connue, car elle a suscité peu d'intérêt. L'attention des chercheurs a été focalisée sur la mise en place des groupes actuels. La reconstitution de cette période revêt d'un caractère conjectural, car elle repose davantage sur les habitudes de pensée que sur les faits probants. Elle a été en outre fort influencée par les théories linguistiques. Celles-ci sous-tendent les explications du peuplement du Rwanda que certains auteurs font remonter à quelques siècles avant notre ère.

S'appuyant sur ces théories et projetant la situation actuelle dans le passé, l'historiographie professe que les trois composantes de la société rwandaise représentent trois races distinctes qui se sont installés dans le pays à des époques différentes. Les Batwa, potiers ou /et chasseurs pygmoides, seraient les premiers habitants ; les Bahutu agriculteurs bantous se seraient installés dans el pays avant ou vers le début de notre ère ; les Batutsi, pasteurs hamites, seraient arrivés au cours de notre millénaire.

Ce schéma simplicité qui cadrerait parfaitement avec la stratégie ethnisante de l'administration coloniale a, non seulement, fait fortune pendant cette période, mais aussi joui d'un grand crédit pendant les deux dernières républiques.

Il servait de référence pour justifier la politique d'exclusion qui a caractérisé les gouvernements qui se sont succédés depuis la réforme administrative opérée par les Belges à partir de 1926.

Cependant, ce schéma est une pure reconstruction de l'esprit, il repose sur des bases pseudo-scientifiques. La personnalité raciale accordée à chaque catégorie est dépourvue de tout fondement.

Les Bahutu, les Batutsi et les Batwa appartiennent à la même grande famille des Noirs. Tous les hommes constituent une seule espèce zoologique ; ils sont interféconds et capables d'avoir des descendants fertiles. Certains auteurs avancent que les 5 milliards d'hommes proviennent d'une seule population qui, il y a moins de 200 mille ans, vivait à l'intérieur d'une région comprenant l'Ethiopie, le Proche-Orient et le Sous-continent indien. De nombreuses études menées en anthropologie et spécialement génétiques poussent anthropologues à remettre à remettre en cause l'existence de beaucoup de races humaines. Comme il a été déclaré aux assises de la Conférence des spécialistes internationaux organisée par l'UNESCO en 1969, à Paris : « **la race est moins un phénomène biologique qu'un mythe racial** ».

Une autre aberration concerne l'équation établie entre les groupes et les activités économiques. La céramique serait l'apanage des Batwa, l'agriculture serait une activité exercée exclusivement par les Bahutu, tandis que l'élevage le monopole des Batutsi.

Cette catégorisation reprise d'un auteur à un autre accuse un manque de critique, une paresse d'esprit. De nos jours comme dans le passé, l'agriculture et l'élevage sont liés. Actuellement, la majorité des Bahutu et des Batutsi pratiquent conjointement l'agriculture et l'élevage. L'économie agro-pastorale remonte au début de notre ère, sinon à une époque plus ancienne (2). Beaucoup d'erreurs auraient pu être évitées si les historiens ou ethnologues

avaient soumis les sources à une critique rigoureuse. Les sources orales, écrites et archéologiques ont des possibilités et des limites qu'il faut reconnaître avant de les utiliser.

II. SOURCES :

Pour comprendre et corriger les erreurs, les contre-vérités, les déformations que contiennent les reconstitutions de l'histoire ancienne de notre pays, il est capital d'en examiner les sources, les contextes et les idéologies politiques. Les deux derniers points ne seront pas abordés ici, on rappellera seulement les apports et les limites des trois types de sources pour l'historiographie du pays.

II.1 Sources écrites

Les documents écrits ont longtemps bénéficié d'un tel crédit que les autres sources étaient ignorées ou reléguées dans l'ombre. Certains historiens prônaient la prééminence du texte écrit et estimaient impossible une histoire sans documents écrits (3). Dans cette optique, l'histoire du Rwanda ne débiterait qu'à l'extrême fin du XIX siècle.

La documentation écrite émane des officiers et surtout des missionnaires. Les écrits de ces pionniers contiennent parfois des affirmations sans preuves et tendancieuses. Mais ce qui paraît plus grave est la création des mythes et des stéréotypes qui ont été recopiés d'un auteur à l'autre. Ils ont perverti l'historiographie du Rwanda. Les mythes bantous et hamites qui sont analysés dans ce numéro en constituent des exemples éloquentes.

La documentation écrite concerne la période récente et accuse des lacunes et des erreurs. Elle nécessite des compléments et des corrections qui peuvent être réalisés avec l'apport des sources orales et archéologiques.

II.2 Sources orales

L'apport des traditions orales à l'Ethnohistoire du Rwanda a été important. La reconstitution de la période précoloniale repose essentiellement sur les traditions orales. Toutefois, il convient de rappeler que les témoignages recueillis par des historiens amateurs ont souvent été utilisés sans avoir été préalablement soumis à une critique rigoureuse. L'on sait cependant que les traditions orales sont sujettes à diverses **déformations** telles que l'**omission**, le **télescopage**, le **falsification** volontaires ou involontaires.

Outre les déformations inhérentes au témoignage oral, les traditions orales ont des limites ; elles concernent surtout les possibilités d'épingler les événements dans le temps et dans l'espace. Ceci soulève un problème épineux pour l'historiographie du pays, car en l'absence de repères chronologiques les événements s'entassent ou s'entremêlent. C'est pourquoi certains historiens ne reconnaissent pas les traditions orales comme sources historiques. Ils estiment que sans chronologie et sans précisions géographiques, l'histoire n'est pas possible (4).

Malgré ses faiblesses et ses limites, la source orale s'avère incontournable pour l'historiographie du Rwanda. Il importe donc de procéder à une critique des traditions déjà recueillies en les confrontant à d'autres sources. Par ailleurs, la récolte de traditions qui doit se poursuivre devra apporter un supplément de renseignement pour combler les lacunes ou pour corriger les reconstructions historiques élaborées sans critique préalable des traditions collectées par les amateurs.

II.3 Sources archéologiques

Comme les traditions orales, les sources archéologiques ont des possibilités et des limites. Les vestiges archéologiques couvrent les monuments, les peintures et gravures rupestres, les restes de l'homme et les traces de ses activités. L'étude de ces vestiges renseigne, non seulement sur l'évolution des techniques, mais apporte aussi un éclairage sur les croyances, et structures sociales, démographiques, etc...

L'archéologie porte un supplément d'informations de premier ordre. Pour les périodes accessibles à la tradition orale, l'archéologie complète ou confirme un témoignage écrit ou oral. A titre indicatif, on évoquera le recoupement des traditions des **Abiru** relatives au rituel de l'enterrement royal et les résultats des fouilles archéologiques de la tombe de **Kanjogera** (5).

L'apport de l'archéologie est surtout significatif et irremplaçable pour les périodes anciennes. Les découvertes réalisées au Rwanda et dans les pays voisins ont complètement bouleversé les anciennes conceptions sur le peuplement de la région interlacutre et sur l'évolution des cultures.

Si l'archéologie embrasse un champ beaucoup plus vaste et peut reculer dans le temps jusqu'aux plus anciennes traces de l'homme, elle a cependant des limites. Celle-ci est corrélative à la capacité d'information vestiges et aux méthodes utilisées pour arracher les secrets à ces vestiges. Il convient de rappeler que le vestige fournit en général un renseignement fragmentaire. Souvent, à cause de l'usure ou des accidents on ne retrouve que le squelette matériel d'un vestige. Au Rwanda, comme dans de nombreux pays africains, les restes organiques disparaissent très rapidement, car ils sont vite attaqués par les termites ou par l'acidité des sols. L'historien qui utilise les sources archéologiques doit prendre en considération tous ces aspects, son interprétation doit aménager des alternatives plutôt que de proposer une vision monolithique.

III.FOSSILES HUMAINS :

Témoins directs du peuplement ancien de l'Afrique orientale

L'Afrique orientale, notamment la région située entre les deux Rifts ou fossés tectoniques, est célèbre par ses fossiles qui permettent de retracer l'évolution de l'humanité depuis plus d'un million d'années. La région n'a pas seulement livré des représentants du **genre homo**, elle a en outre conservé des squelettes **des homo sapiens** dont les plus anciens datent de **20 mille ans** avant J.C. (6).

Jusqu'aux deux dernières décennies, la présence des types représentant des caractères négritiques en Afrique orientale, était attribuée à l'arrivée des populations de langues bantoues, que certains auteurs n'hésitaient pas à considérer comme un groupe constituant une race distincte (7). Cette erreur entretenue pendant plus de 50 ans est due à des faits d'ordre tant scientifique que politique.

- Jusqu'au trois dernières décennies, seuls fossiles découverts en Afrique occidentale avaient été reconnus comme des ancêtres des Noirs. **Dans cette perspective, la présence des populations représentant des traits négritiques résultait d'un phénomène de migration (8)**. On se référait à ce phénomène pour expliquer le peuplement de l'immense territoire occupé actuellement par les populations bantouphones.

- Les squelettes découverts en Afrique Centrale ont fait l'objet d'interprétations erronées. Les ossements humains trouvés en association avec les harpons et pointes en os à **Ishango**, au bord du lac **Rwicanzige** (ex-Edouard) représentaient « un type plus archaïque proto-bochimanoïde, bien déjà porteur de quelques affinités négroïdes ».

- Les squelettes identifiés dans le Rift Valley du Kenya, représentaient selon les **Leaker** (10) des types soit bochimanoïdes, soit euroïdes ou ethiopoïdes. Ces interprétations ont longtemps servi de base à de nombreuses reconstructions historiques. L'histoire du peuplement de l'Afrique orientale était ainsi présentée en trois séquences : Les groupes **bochimanoïdes** formaient la strate ancienne à laquelle sont venus se superposer les **caucasoïdes**, auteurs des innovations néolithiques (*élevage, agriculture, céramique*) et les **négroïdes** représentés par les bantouphones qui ne sauraient arrivés qu'à l'âge du fer ancien (11). Grâce aux nouvelles découvertes et surtout aux nouvelles méthodes et techniques d'approche, l'interprétation monolithique est battue en brèche. De nos jours, il est acquis que la présence du type négroïde en Afrique orientale est plus ancienne qu'on ne l'avait supposé. L'analyse, il est acquis que la présence du type négroïde en Afrique orientale est plus ancienne qu'on ne l'avait supposé. L'analyse discriminante et multivariée, permet de classer les restes d'homo sapiens d'Ishango parmi les négroïdes mâles de l'Afrique subsaharienne. Ces ossements proviennent de plusieurs niveaux différents, situés entre 23.000 et 5000 ans av.J.C. (12). Ils présentent beaucoup d'affinités avec les ossements anciens trouvés à Asselar (Mali), Hassi el-Abiod (Mali), à Jebel Sahaba, à Tin Hanakaten (Algérie) (13). Quant aux fossiles de la vallée du Kenya (Kangatotha, Rukenya, Hill), ils présentent des caractères plutôt négroïdes que bochimanoïdes. Ils n'appartiennent pas non plus au groupe caucasoïde. Le spécimen de Lukenya Hill est daté de 16^{ème} millénaire av. J.C.4).

De ces nouvelles analyses, il se dégage deux conclusions :

- La présence des populations négroïdes en Afrique orientale remonte au Pléistocène supérieur ; elle ne paraît donc pas antérieure à celle en Afrique Orientale.

-La diversité des groupes, due à différents facteurs, a eu lieu sur place. La coexistence des deux types « négroïdes » et « éthiopoïdes » s'enracine dans le passé lointain, au Pléistocène Supérieur (15). Il n'est donc pas fondé de recourir au phénomène de migration pour

expliquer l'existence des catégories sociales qui composent les populations de la Région Interlacustre.

Si les fossiles anciens n'ont pas encore été mis à jour au Rwanda, ceux découverts dans les régions environnantes permettent de supposer que la population de ce pays qui est au cœur de cette partie du continent a connu la même évolution. Cette supposition semble être corroborée par l'abondance des artefacts, des outils en pierre taillée, représentant les plus grandes périodes de la préhistoire.

IV. ARTEFACTS : Indices du peuplement ancien de la région

L'examen des découvertes archéologiques amène aussi à remettre en cause le schéma du peuplement du Rwanda et incite à trouver des modèles adéquats pour restituer l'évolution des trois catégories sociales de la société rwandaise.

Les traces des activités de l'homme se rencontrent à toutes les périodes depuis la préhistoire jusqu'à nos jours. **Van Noten** écrit à ce sujet : « Il nous semble que ce pays est parmi les plus riches du monde en matériel préhistorique.

Il suffit de marcher un kilomètre pour rencontrer un matériel préhistorique isolé ou même un site » (16). Malheureusement les sites fouillés sont très insuffisants et sont inégalement repartis sur l'ensemble du territoire. Par ailleurs, les datations des sites de l'Age de la pierre Ancien et Moyen n'ont pas encore été réalisées. Il en découle que l'interprétation des données demeure encore dépendante de la préhistoire des pays voisins.

Au **Rwanda** comme au **Burundi**, quatre périodes caractérisées par des industries différentes marquent **l'Age de la pierre** : 1° L'Acheuléen, 2°- le Sangoen, 3°- le Lupembien/ le Magosien, 4°- le Wiltonien/ le Tshitoliien.

L'Acheuléen Supérieur, non encore daté, est caractérisé par des bifaces, des hachereaux, des outils pour travailler le bois. Il présente beaucoup d'analogies partout. L'industrie Acheuléenne apparut vraisemblablement vers 1,5 million d'années en Afrique orientale, à **Olduvai**. Cette très longue période est divisée en trois stades :

- **Acheuléen** Ancien, Acheuléen Moyen et Acheuléen Supérieur. **C'est ce dernier stade qui a été identifié au Rwanda et au Burundi.** Mais dans les pays voisins, en Tanzanie et au Zaïre, dans la vallée de la Semliki, les trois périodes sont représentées. L'Acheuléen Supérieur, marqué par une grande amélioration de la technique de taille, tendant vers une miniaturisation des objets de formes esthétiques, est daté d'entre 130.000 et 60.000 ans avant J.C.

- **Le Sangoen**, du nom « Sango bay » sur le rivage du Lac Victoria en Uganda, succède à l'Acheuléen en Afrique tropicale. Il est situé entre 100.000 et 80.000 ans avant J.C..

Le Lupembien qui remonte à plus de 40.000 ans, est une industrie de la forêt. Il es va de même du **Tshitoliien** qui couvre les 15 000 ans avant J.C..

Quand au **Wiltonien**, il est plus ou moins contemporain du Tshitolien, mais apparaît dans les régions de savane.

Le Tshitolien et le Wiltonien représentent la phase finale de l'âge de la pierre taillée. Ces deux industries se rencontrent dans certains sites associées à de la céramique et /ou à des traces de métallurgie. Cette association montre que l'usage de la pierre taillée a perduré jusqu'au début de notre ère. Cela veut dire, que les populations utilisant encore la pierre taillée et les populations employant des outils en métal vivaient également que les mêmes populations aient acquis de nouvelles méthodes sans abandonner complètement les anciennes.

La céramique apparaît en général avant la métallurgie. Elle remonte au 6^{ème} millénaire dans le Sahara ; au 5^e-4^e millénaire au Cameroun et au Gabon et au 5^{ème} millénaire dans la région de Kenya-Tanzanie (17). **Mais au Rwanda, ces deux innovations paraissent concomitantes.** La céramique, caractérisée par un bord biseauté, une base munie d'une fossette basale et un décor alliant des motifs variés (incisions obliques, ligne en arrête de poisson, chevrons et cercles concentriques) apparaît dans les sites, associée à des restes de fourneaux de réduction du fer.

Si l'histoire de la métallurgie ancienne est mieux connue que celle de l'Age de la pierre, les sites fouillés ou repérés sont concentrés en quelques régions. Une grande partie du pays n'a pas encore été explorée (17). Les recherches ont été menées principalement dans la région de Butare. Quatorze fourneaux ont été fouillés ; ils sont similaires et consistent en excavations d'une profondeur variant entre 65 et 90 cm. La cuve d'allure conique est faite de rouleaux d'argile épousant la forme de brique. La concentration des sites à fourneaux dans la région de Butare, témoigne d'une intense activité de réduction de fer. Des datations font remonter **au 7^{ème} siècle av. J.C. l'avènement de la métallurgie dans la région de Butare.** Mais c'est surtout à partir du troisième siècle après J.C. que la production de la métallurgie est devenue intense.

C'est à la même période qu'apparaissent les indices d'agriculture et d'élevage. L'élevage est attesté par la découverte **de deux dents de vache** dans un four à Remera, dans la région de Butare. Ce four est daté au début du 3^{ème} siècle après J.C.. Les témoins directs des activités agricoles sont encore absents. Mais des indices indirects, notamment les milieux secondalisés (18) donnent à supposer la pratique de l'agriculture. Le recul de la forêt primaire et l'accélération du processus de savanisation sont attribués en général aux actions anthropiques, à savoir l'agriculture et l'élevage. Une autre preuve indirecte en faveur de la connaissance ancienne des techniques de production alimentaire consiste en la découverte des indices anciens de l'agriculture et/ou de l'élevage dans les pays limitrophes.

0. CONCLUSION

Les recherches archéologiques ont été menées tard et ont été interrompues trop tôt. Il en découle que, d'une part, une partie du pays demeure encore inexplorée, et que d'autre part, les sites archéologiques identifiés sont inégalement répartis.

Toutefois, les résultats obtenus remettent de corriger les reconstructions explicatives de l'histoire du Rwanda qui accusent le **sélectionnisme** et la **simplification** de faits ainsi que la **généralisation** des cas ou phénomènes isolés.

Le peuplement du Rwanda remonte à la préhistoire ancienne. Néanmoins les incertitudes planent encore sur la formation et l'évolution des trois composantes de la société rwandaise. Les explications formulées jusqu'ici semblent être une projection, mutatis mutandis, de la société rwandaise pendant la période coloniale.

Certains auteurs y ajoutent des attributs du Moyen-Age européen. Ce serait ignorer la dynamique qu'on retrouve dans toute société humaine que de croire que la société rwandaise de l'époque coloniale est demeurée identique à celle des siècles passés.

L'historiographie coloniale, non seulement a créé des clivages entre trois catégories sociales, mais plus grave, leur a conféré une existence multiséculaire. Les différences entre ces entités, quelque peu falsifiées et indûment majorées, sont expliquées en référence aux origines historiques différentes (voir les mythes bantous et hamite exposé dans la suite).

Il s'avère urgent de revoir, à la lumière des découvertes archéologiques, la littérature « hamatisante » et « bantouisante », cette projection et de concevoir des méthodes objectives et plus opérationnelles, afin de ré-écrire l'histoire précoloniales de notre pays libérée d'imageries.

Pour éviter les erreurs commises dans le passé, il importe qu'une conversion des mentalités s'opère, que les chercheurs respectent les exigences de la science et se libèrent des idéologies politiques. Ce changement s'avère nécessaires pour réécrire l'histoire de ce pays, l'histoire débarrassée des idées reçues et fondée sur des faits vérifiés et vérifiables.

Notes bibliographiques

1. - LEPSIUS, R.

Nubische Gramatik, Einleitung über die Völker und Sprachen Afrka's. Berlin, 1880.

-VAN OORDIT, J.F.

Origin of Bantu. Cap town, 1972

2. - VAN GRUNDERBEEK, M.C., ROCHE, E. et DOUTRELEPONT, H.

L'âge du fer ancien au Rwanda et au Burundi. Archéologie et environnement, INRS, N° 23, Butare, 1983.

-VAN NOTEN, F.

Histoire archéologique du Rwanda, INRS, N°-24, Butare, 1983.

3. -VANSINA, J.

De la tradition orale. Essai de méthode historique

Annales du Musée Royal de l'Afrique Centrale, Sciences Humaines, N°-36, Tervuren, 1961.

4.- MC CALL, D.F.

African in Time-perspective. A discussion of historical

Reconstruction from unwritten sources, Oxford University Press, New York, p.49, 1969

5. -VAN NOTEN, F.

Op.cit., p.157, 1983.

6.- de HEINZELIN, J.

Les fouilles d'Ishango. Exploration du Parc National Albert, Mission de J. de Heinzelin de Braucourt (1950), 5, Bruxelles, 1957.

7.- LEAKEY, M.O. et Leakey, L.S.B

Excavation at the Njoro River Cave. Stone Age cremated Burials in Kenya Colony, Clarendo Press:, 72, 77, 1950.

- LEAKEY, L.S.B.

Stone Age Races of Kenya, Oxford University Presse, Landon., 1970.

8. - COLE, S.M.

The prehistory of East Africa, Mac Millon, New York, p.286-288, 1963.

-POSNANSKY, M. *Bantu genesis archaeological reflexions*, in *Journal of African History*,

N°- 9 (1), p.1-11, 1968.

-OLIVER, R. et Fagan, M.B. *Africa in the Iron*

Age (c 500, B.C.A.D. 1450), University Press, Cambridge, p.20-21, 1975.

9. TWIESELNANN, F.

Les ossements humains du gîte mésolithiques d'Ishango.

Exploration du Parc National Albert, Mission de J. de Heinzelin de Braucourt (1950), 5,

Bruxelles, 1959.

10. LEAKEY et al.,

Op.cit., 1950.

11. KANIMBA Misago,

Aspects écologiques et économiques des migrations des populations de langues bantoues, Peterlang. Frankfurt am Main, Bern, New York, p.186-210, 1986.

12.- BOAZ, N.T. PAVLAKIS, p.p. et BROOKS, A.S.

Late Pleistocene-Holocene Human Remains from Upper Semilki, Zaire, 1990.; in BOAZ, N.T. (éd.) *Evolution of environments and hominidae in the African West Rift valley, Virginia Museum of Natural History. Memoir, N°-1, p.273-299, 1990.*

- BROOKS, A.S. et SMITH, C.C.

Ishango revised: New age determinations and cultural interpretations, in African Arch.5, p.67-78, 1987.

13. BOAZ, N.T. et al.,
Op. cit., p. 298, 1990.

14. GRAMLEY, G.M. et RIGHTMIRE, G.P.
A fragmentary cranium and dated Late Stone Age assemblage from Kenya Hill, Man, (N.S.)
8, 4, p.571-579, Kenya, 1973.

15. - BRAUER, G.
Menschliche Skelette aus der Mumba-Höhle (Nord Tanzania)
Und ihre Bedeutung für die Rassengeschichte Ostafrikas.
Homo 29, p. 24-40, 1978 a.

- BRAUER, G.
The morphological differentiation of anatomically modern man in Africa. With special regard to recent finds from East Africa, Zeit Morph. Anthrop. 69 (3), p.266-292, 1978 b.

16. VAN NOTEN, F.
Op. cit., 3, 1985

17. ONYANGO-Abuje J.C. et WANDIBBA, S.
The palaeoenvironment and its influence on man's activities in East Africa during the later part Upper Pleistocene and Holocene. In Ogot, B.A. (éd.) **Ecology and history in East Africa**, p.24-40, 1979

18. VAN GRUNDERBEEK, M.C. et al.
Op.cit., p.17, 1982.

U RWANDA RWATUWE RYARI?

0. INTERURO

Iyi nyandiko n'ikurikira ni izo umuntu umwe. Zombi ziruzuzanya. Zari zikenewe muri iki gihe tuvuga ibyerekeye imiturire y'u Rwanda n'abarutuye.

Ibivugwa, kenshi bishingiye ku mateka y'amahimbano. None iyi nyandiko itugejejeho amateka yanditse mu nda y'ubutaka bwacu: **amabuye, ubutare, ibibumbano, ibihingwa n'ibyororwa**. Nimwisomere.

I. Abantu ba mbere ni Abanyafurika

Simvuze Abanyarwanda ; mvuze uwitwa umuntu wa mbere ku butaka bwaje kwita u Rwanda, ingoma ibihumbi zirangiye. Amateka tuzi, atangirira ku Rwanda rwa Gihanga. Navuga ngo ejobundi mu **1091 ku ngoma ya Gihanga** Ngomijana.

Mbere y'uko bagera mu Rwanda, abantu batangiriye he ? Bibiliya iti: abantu b mbere ni Adamu na Eva. Impuguke z'ubu zivuga ko ibimenyetso bafite byose bigusha ku cyemezo ko abo bantu bambere bari mu mugabane w'isi ubu twita Afrika. Ndetse hafi yacu, mu nkengero z'ikiyaga cya Victoria, hagati ya Uganda na Kenya. Bibaye ibyo rero, kwimuka uva aho ugera ino ni bugufi. Ikindi, uruzi rwa Nil ruvuka ino rukanyura muri icyo kiyaga rugana mu nyanja ya Mediterane rwaba inzira nyabagendwa y'abimukira. Abaturage b'isi bakaba barakurikiye iyo nzira. Urebye, icyo gitekerezo ni cyo abahanga baba barahereyeho begenekereza amateka y'imiturire y'isi.

Kubera ko amateka y'isi yanditswe n'abazungu, kandi bari bafite gusuzugura Abirabura, byatumye bashakiriza muri Aziya ingobyi yahetse abantu ba mbere. Impuguke z'ubu ziraguza zihereye ku burari bw'abantu ba mbere zisanga mu butaka, zisanga Afurika ariyo ikwiye kwitwa ingobyi y'ikiremwa MUNTU. Iyo ikaba ingingo igatungana kuri twebwe.

II. Abantu ba mbere mu Rwanda

Ko twese ntawari ahari, turabaza nde ? Iyi nyandiko iratwerekana abari bahari. Igira iti :

II.1 Mbariza **amabuye**

Icyo mbere mu bimenyetso byaranze mwene Adamu bimumutandukanya n'inyamaswe ni **igikoresho cy'ibuye**. Barikomanyaga n'irindi, rikabona ubugi bwo gutema. Rigahinduka nk'imbugita cyangwa umuhoro. Icyo gikoresho cy'ibuye ribaje nicyo cyabaye « **ikibariro cy'ibuye** » (Age de la pierre taillée). Kikaba cyaratangiye ahagana mu myaka ibihumbi cumi (10.000) mbere y'ivuka tya Yezu.v Hafi yacu muri Kanya, ahitwa **OLDUVAI**, bahasanze bene ayo mabuye. Bakagereranya ko ahamaze imyaka miliyoni n'igice (**1.500.000**). Abashakashatsi bageze ino mu Rwanda no mu Burundi bahasanze ubwoko bw'ayo mabuye bugera ku myaka hagati y'ibihumbi ijana na mirongo itatu (130.000) n'ibindi mirongo itandatu (60.000) mbere y'ivuka rya Yezu. Iryo buye basanze ino iryo mu bwoko bise « **Acheuléen Supérieur** ».

II.2 Mbariza **ubutare**

Ubutare (létal) ni inkamba z'amoko menshi. Harimwo **umuringa** w'umuhondo (cuivre) na uw'amazi (étain) n'**icyuma** (fer). Umuringa wacurwagamwo ibyambarwa ku maboko no ku maguru, by'umurimbo. Bimwe bikitwa imiringa, ibindi bikitwa ibitare. Naho icyuma cyacurwagamwo

ibikoresho byinshi kandi tuzi ; bifite ubugi cyangwa umugera ; bigatema cyangwa bigapfumura ibintu bikomeye.

Hari n'ikindi kintu cyadukanye n'ubutare twakwita **ibibumbano** (la céramique), bibumbye mu rwondo no mu musenyi. Nabyo byavagamwo ibikoresho byinshi byo mu rugo mu gihe cya kera. Nabyo turabizi. Mu Rwandan ibyo bibumbano byadukanye n'ibikoresho by'ubutare. Ibyo byombi bifatanyaga kuranga ikibariro cy'igihe bise ikibariro cy'ubutare (Age du fer).

Icyo kibariro bagishyira ahagana mu mwaka wa « magana inani » (800) mbere y'ivuka rya Yezu. Mu karere ka Butar, mu Rwanda, abashakashatsi bahasanze inganda zicukitse, zirimwo ibikoresho by'ibyo byuma, bihamaze « ibinyejana birindwi » (**700**) mbere y'ivuka rya Yezu. Umuntu yanibaza niba hatitwa Butare kubera izo nganda z'ubutare zahahoze ?

II. 3 Mbariza **ibihingwa n'ibyororwa**

Banza ibyororwa kuko aribyo byabanje. Kandi birumvikana. Mbere yo kubona ibicukura ubutaka, abantu babanje gufata ibikoko barabyimenyereza. Aho kujya kubihiga kure, bikababa hafi. Ibitungwa rero ni byinshi. Kumenya icyo umuntu yabanje kwiye gereza ntibyoroshye. Iwacu twashyize imbere **inka**. None reka abe ariyo tubaza igihe twabaniye.

Ku musozi witwa **Remera, muri Butare**, abashakashatsi bahatoye **amenyo abiri y'inka**. Ayo menyo yari mu cyobo cyahoze ari iziko. Uwo mwobo n'ibyawusigayemwo byari bihari mu kinyejana cya gatatu nyuma y'ivuka rya Yezu. (III ème siècle. Après J.C.).

Isuka se yo bite? Kumenya igihe imirimo y'**ubuhinzi** yatangiye mu Rwanda biraruhije. Kuko ibihingwa bibora vuba. Ubyitegereje, byatangiye inka zimaze gucyaha ishyamba. Umuntu yavugaga rero ko isuka yakurikiye inka. "*Ubwo rero yampaye inka yatanze isuka*".

Ibyo bivugaga iki? Kinini cyane muri iki gihe. Bivugaga ko **aborozi bashobora kuba baratanze abahinzi gutura muri iki gihugu**. Cyangwa se ko **aborozi n'abahinzi ari abantu bamwe. Bakaba barabanje kworora ; inka zamara gukonda ishyamba bagahinga**.

Ngaho rero mbwira. Abavugaga ko inka zazanywe n'Abatutsi ; isuka ikazanwa n'Abahutu ; kandi Abahutu bakaza imbere y'Abatutsi, babikuye he ?

Jye singize ngo nibakimbwire kuko nkizi. Barashakaga ko u Rwanda ruba urw'Abahutu. Barashakaga ko Abatutsi bitwaga abanyamahanga. Sibwo babasubiza iyo bava muri Ethiopia babacishije muri Nyabarongo? Ibintu bitarahinduka, bagiraga bati: "urabeshye ikindi, icyo kiranyagisha". Naho ubu n'uwaza atwaye umutwe mu ntoki nka Semuhanuka, avugaga ko "asekuye" ijuru, ntiyabura abamubwira bati: "cira aha tuguhorere".

0. UMWANZURO

Ntawe utumva akamaro k'ubu bushakashatsi. Budukurira inzira ku murima. Ikiyoma bukagikubitira ahagaragara. Bati u Rwanda rutuwe kuva kera. Nibura

kuva mu **kinyejana cya karindwi** mbere y'ivuka rya Yezu. icyo gihe hariho inganda zicura ibyuma: bahingisha, barwanisha, bakoresha imirimo myinshi. Abaturage b'u Rwanda bambere rero ntibazanye na Gihanga ejobundi ku ngoma y'Abanyiginya.

Ikindi dukwiye kwiyama duhereye kuri ubwo bushakashatsi bugezweho ni uko Abanyabwenge benshi bavuga ko ahubwo abantu bose baba baraturutse muri aka karere kacu, mbere yo gukwira isi yose. Ibimenyetso by'umuntu wambere byagaragaye mu gihugu cya Kenya, hafi y'ikiyaga cya Victoria ahitwa **OLDUVAI**.

Uko byaba kwose, abavuga ngo: Abahutu baturutse muri Tchad; Abatutsi muri Ethiopia, bazatubwira aho babivanye. Emwe abo bakura hafi ni Abatwa. Babameza mu mashyamba y'ituri. Ngirango niyo Gacamigani yita ishyamba rya Manyenye na Magajyi. Tuvuge ko abimukira bagumye kunyuranwamwo mu bihugu byose. Igitangaza ni uko twese tuva hanze; ntihagire abava ino? Umugabane w'isi wa Aziya ukaba ariwo witiriwe kuba ingobyi yahetse umuntu wa mbere n'inkomoko y'abantu bose. Ahanini ibyo bitirano byaturutse kubera ko ubushakashatsi butigeze bukorwa muri Afrika. Bitangiye kuba vuba aha. Nicyo gituma abazungu batiyumvisha ko Adamu na Eva bataba abanyafurika. Ko abanyarwanda bataba abaturage kavukire; bagomba kuba baravuye hanze.

Inyandiko igiye gukurikira, irasongera iyi irangiye. Iratwerekana ibimaze kuvugwa ku Rwanda n'u Burundi, tubisanga no mu bihugu bidukikije.

Icyifuzo twarangirizaho ni uko u Rwanda n'akarere kacu, ndetse na Afrika yose, byahagurukira ubu bushakashatsi bu kubaza ubutaka bwacu icyo buhaka. Ubanza busigaranye amabanga yakwamaganira kure ibinyoma. Nibura byatuma ntawongera guca Abanyarwanda mwo ibice by'abaturage n'abimukira. Nyabarongo ikajya itwara amazi, idahetse intumbi ngo basubiza iwazo.

ORIGINE ET DIFFUSION DE LA METALLURGIE EN AFRIQUE ORIENTALE: DONNEES HISTORIQUES ET ARCHEOLOGIQUES

KANIMBA Misago

0. INTRODUCTION

Cet article est un extrait d'une étude sur la métallurgie en Afrique. Il reprend ici uniquement les données sur la partie orientale de ce continent en raison des limites imposées par le cadre de cette revue. Il complète l'article précédent, émanant du même auteur. Ces deux réflexions constituent, en effet, **une contribution spécifique de l'archéologie** dans l'ensemble du programme de cette revue pour cette année, à savoir la ré-écriture de l'histoire du Rwanda.

Les données historiques ne seront pas négligées. Car les **textes historiques anciens** peuvent combler des lacunes archéologiques. De plus, leur ancienneté les met à l'abri des visées coloniales qui ont déformé notre historiographie. Mais avant de présenter ces données historiques et archéologiques, posons le problème global.

L'Afrique regorge de métaux et certains minerais, affleurent à la surface ou se trouvent à une profondeur facilement accessible. Cependant il a fallu attendre le début de notre ère pour assister à une grande expansion de la métallurgie à travers tout le continent, alors qu'au Proche et Moyen Orient l'usage de métal connaît une grande antiquité. Un petit objet en cuivre daté du **Xème millénaire BC** a été mis à jour dans la grotte de Shanidor en Iraq.

En Afrique, dans la vallée du Nil, les plus anciennes traces de métallurgie, plus précisément du cuivre ne remontent qu'au IV^e millénaire BC (Vercoutter, 1980, Childs et al., 1993, p.319).

Jusque dans les années 60, l'hypothèse de l'origine asiatique de la métallurgie jouissait d'un grand crédit. Elle sera ébranlée suite à des découvertes de structures métallurgiques d'une grande profondeur chronologique dans beaucoup de régions au sud du Sahara. Le succès de l'hypothèses en faveur de l'origine asiatique-de plus d'un demi-siècle est dû à des causes assez diverses : les préjugés à l'égard de l'Afrique, l'idéologie coloniale confortée par les théories diffusionnistes et par la grande antiquité de la métallurgie au grande envergure et pluridisciplinaire durant la première moitié de notre siècle dans la majorité des régions de l'Afrique subsaharienne.

Depuis les trois dernières décennies, les recherches sont menées un peu partout sur le continent, même dans les zones couvertes de forêt dense. On doit ce regain d'intérêt, en partie, à certains dirigeants africains qui, en quête de l'identité culturelle de leur peuple, ont encouragé les recherches archéologiques spécialement celles portant sur les périodes récentes, le Néolithique et l'Age des Métaux.

Passons à pieds joints sur les hypothèses débattues entre spécialistes au sujet de l'origine et la diffusion de la métallurgie en général, pour aller tout droit sur les données historiques et archéologiques de notre région de l'Afrique orientale qui est le contexte géographique immédiat du Rwanda.

I. DONNEES HISTORIQUES

Les renseignements sur la métallurgie consignés dans les textes anciens sont ténus ; ils traitent du commerce sur les côtes africaines, de la colonisation des invasions. Les données sont donc extraites des passages consacrés au

commerce ou elles relèvent des déductions logiques basées sur le fait que l'Afrique, entrés en contact avec des peuples utilisateurs du métal ; a pu en acquérir les techniques. Les textes grecs et latins mentionnent justement que l'Afrique entretenait des relations, des échanges de marchandises avec l'Asie et l'Europe méditerranéenne.

La Nubie aurait appris les techniques de l'Assyrie qui envahit la Haute Egypte vers le VII^{ème} siècle avant notre ère. Les textes égyptiens, grecs et latins mentionnent que l'Ethiopie était dès le 1^{er} millénaire av. J.C. dans le réseau commercial de la Mer rouge, de la vallée du Nil, du monde méditerranéen et de la côte orientale. Sa capitale Axoum était devenue un grand centre vers lequel convergeaient les voies commerciales intérieures et la Mer Rouge, de la vallée du Nil, du monde méditerranée et de la cote orientale. Sa capitale Axoum était devenue un grand centre vers lequel convergeaient les voies commerciales intérieures et la mer Rouge jouait un rôle économique considérable. La côte éthiopienne servait d'intermédiaire entre le monde méditerranéen et l'Inde (Leclant, 1970 : 175). Ces échanges commerciaux sont également indiqués dans le Périple de la Mer d'Erythrée, texte daté entre le 1^{er} et le troisième de notre ère. L'Arabie fournissait entre autres des articles en verre ou en fer, notamment des pointes de lance. Les textes préislamiques renseignent que les voyageurs arabes et indo-malais ont fréquenté la côte de l'Afrique orientale (Cornevin, 1993 : 211-213). Les textes islamiques et chinois mentionnent le trafic sur la côte orientale, du VIII^e au XV^e siècle après J.C.. Au X^e siècle commence à gagné toute la bande côtière jusqu'à Sofala et des villes ont été fondées à Manda, à Kirwa et sur l'île de Pemba. Les Arabes installés à Kirwa exportaient l'or des mines de Zimbabwe vers l'Inde (Rwandles 1970).

II. DONNEES ARCHEOLOGIQUES

Si les recherches archéologiques sur les débuts de la métallurgie en Afrique sont encore inégalement réparties, les données disponibles permettent néanmoins d'identifier les grands centres de développement dans trois entités géographiques : la vallée du Nil, l'Afrique occidentale et la région des Grands Lacs. Dans ces trois entités, les traces de métallurgie du fer se rencontrent déjà au premier millénaire avant J.C.. A partir de ces centres, la métallurgie s'est propagée à travers tout le continent, le processus s'est achevé pendant notre millénaire. Nous retiendrons dans chaque région les traces les plus anciennes permettant de situer l'extension de la métallurgie dans l'espace et dans le temps.

I.1 La vallée du Nil, l'usage du métal remonte au IV^e millénaire ; le cuivre est signalé au prédynastique en Egypte, et la Nubie en a livré les plus anciennes traces irréfutables. En 2600 BC, l'Egypte a installé à Buhen un poste pour fondre le cuivre (Childs et al., 1993 : 319-320. Au cours de ce millénaire, le cuivre, l'or et l'argent sont diffusés dans la vallée du Nil. L'or provient des mines découvertes dans **la Haute Nubie vers 2.770-2.200 BC**. Au second millénaire, les artisans Nubiens maîtrisent la technique d'alliage de cuivre et d'étain. La production locale du bronze attestée par le four trouvé à Kerma, daté de 2.300-1.900BC. Cependant le bronze entre depuis longtemps en usage ne connaîtra que vers 1500 BC un large diffusion mais sans jamais parvenir à supplanter le cuivre (Vercoutter 1980 : 769-770). Cette large diffusion est facilitée par l'extension de l'Empire Egyptien (1580à 1085) vers l'Asie et la

Nubie. C'est au cours de cette période que le fer se rencontre sporadiquement en Egypte. Il devient fréquent après la VIII^e siècle av. J.C.. A Méroé, les traces de métallurgie du fer sont datées des VI^e-VII^e siècles av.J.C. (Shinnie, 1971 : 94). Cependant la réduction de fer sur une grande échelle n'y apparaît qu'au I^{er} siècle av. J.C. (Trigger, 1969 : 42 ; Vercoutter, 1980 : 770).

II.2 l'Afrique Orientale et Australe

L'Afrique Orientale comprend trois entités géographiques qui ont connu une évolution culturelle différente : la Corne, la Région Interlacustre et la bande côtière de l'Océan Indien.

L'histoire renseigne que la côte africaine de la Mer Rouge et de l'Océan Indien est entrée en contact avec l'Asie au premier millénaire avant J.C.. A travers les échanges commerciaux, les techniques de la métallurgie auraient été transmises à l'Afrique. Cette hypothèse ne semble pas être étayée par des données archéologiques. Aucune trace de la métallurgie à notre ère n'a encore été découverte sur la cote orientale.

Dans le même ordre d'idées, l'Ethiopie a été considérée comme un foyer de diffusion de la métallurgie à travers l'Afrique orientale. Ce pays aurait bénéficié des apports de l'Empire méroïtique et de l'Arabie du sud. Il aurait acquis le cuivre de la vallée du Nil, tandis que le bronze et le fer auraient été introduits lors des infiltrations arabes dont le processus aurait commencé au 1^{er} millénaire avant J.C. (Phillipson, 1977 : 91-92). Cette assertion est confortée par données linguistiques et archéologiques. Le fer est désigné en couchite moderne par un terme d'origine sémitique (Phillipson, 1977 :92). L'usage du métal vers le Ve siècle avant J.C est en outre confirmé par la découverte à Axoum d'objet en métal remontant à cette époque (Ponsnansky, 1968 :6 ; Clark, 1970 : 212). Cependant le rôle joué par l'Ethiopie dans la diffusion de la métallurgie à travers l'Afrique Orientale ne parait plus évident, car depuis la dernière décennie, la région Interlacustre a fourni une série de dates antérieures au V^e siècle avant J.C. (Van Grunderbeek 1992 ; Van Grunderbeek et al., 1982 ; Schmidt, 1978). Des dates remontant au II^e millénaire avant J.C. sont rejetées par certains archéologues. En revanche les dates du 1^e millénaire avant notre ère sont en général acceptées ; elles situent les débuts de la métallurgie vers le IX^e siècle (voir le tableau). Mais il faudra attendre deux siècles avant J.C.. Elle reprend du II^e au VI^e siècle après J.C (Schmidt 1978 ; Van Noten 1979 ; 1983 ; Van Grunderbeek, 1992). C'est au cours de cette seconde phase que la métallurgie connaît une grande extension.

A l'Ouest, au Kivu, de nombreux sites ont livré des restes de fourneaux qui n'ont pas été datés (Hiernaux, 1962 ; Hiernaux et al., 1954 ; 1960), mais qui, semble-t-il, se situent dans cette espace de temps. Récemment nous avons fouillé un cimetière à Tongo où les objets en fer étaient associés à de céramique du **type Urewe** (Kanimba et al., 1992). Deux dates les situent dans cette période (Dif-9006 :1620 ± 90 BP ; AD 216-602 et GI-9010/ 1690±80 BP ; AD 148-532).

Vers le Sud, en Zambie, les sites de Karambo Falls et de Samfya ont livré des fragments de scories de fer et de tuyères, des objets en fer et en cuivre qui

sont datés du I^{er} siècle de notre ère (Clark, 1969). Au Malawi, les objets en métal se rencontrent aux III^e -et IV^e après J.C..

La métallurgie est associée à la céramique Nkope qui présente beaucoup d'affinités avec les poteries Kwale et Lelesude l'Afrique orientale datées du II^e siècle après J.C.. (Robinson 1970 ; Ngomezulu, 1981 ; 1993).

A l'Est, de la Somalie au Sud de Mozambique, la métallurgie semble avoir atteint la région côtière, vers la même période, aux II^e-III^e siècles après J.C.. Elle est associée à des céramiques qui présentent beaucoup de ressemblance. Au Kenya, les plus anciens restes de fourneaux associés à la céramique Kwale sont situés au II^e et III^e siècle après J.C. (Soper, 1967 ; Odner, 1971 ; Schimdt, 1988). Vers l'intérieur de la Tanzanie, la métallurgie du fer se répand au début du premier millénaire après J.C.. Elle est associée à la tradition Mwiru, datée entre 1970 plus ou moins 70 et 2020 plus ou moins 100 (Schmidt, 1988 :36) et la tradition Lelesu remontant au II^e siècle après J.C. (Maggs 1977 ; Ngomezulu, 1981 ; Kiyaga-Mulinda, 1993).

0. REFLEXION ET CONCLUSION

Si la question relative à l'origine de la métallurgie nourrit la polémique entre spécialistes, dans les manuels d'histoire de l'Afrique et dans l'opinion de beaucoup d'intellectuels africains, il est acquis que les techniques de métallurgie ont été développées au Proche et Moyen Orient et ensuite introduites en Afrique. Cette situation est liée à la méthode de l'historiographie de l'Afrique qui dans la reconstitution du passé culturel africain privilégie des apports extérieurs. L'évolution de l'histoire culturelle est présentée sous une forme univoque ; les synthèses qui sont proposées excluent l'ambiguïté des faits historiques examinés et les alternatives plausibles. Les réflexions et explications s'animent et s'organisent autour de la notion-clé : la diffusion.

Selon le même schéma de pensée, toutes les innovations techniques qui ont marqué l'histoire ancienne de l'Afrique - élevage, agriculture, céramique et métallurgie proviennent de l'Asie ; la possibilité d'un développement local n'est jamais évoquée.

Il existe deux positions opposées mais qui ont un dénominateur commun de défense chacune une origine unique de la métallurgie en Afrique. Elles relèvent d'une certaine subjectivité dans la mesure où elles ne prennent pas en considération l'état de la recherche qui ne permet pas de plaider pour une origine exclusive. La répartition des sites de métallurgie fouillés remontant au premier millénaire est inégale ; il existe encore beaucoup de territoires inexplorés. Cet état de la recherche confère au corpus des données mobilisées ici un caractère fragmentaire et disparate. Les limites actuelles de la recherche archéologique invitent à interpréter les résultats avec beaucoup de circonspection et surtout à concevoir des approches ouvertes à des alternatives plausibles. C'est dans cette optique que nous omettons une hypothèse en faveur de deux origines :

1/ L'introduction de la métallurgie asiatique sur le littoral méditerranéen et sur la côte africaine de la mer Rouge. Les apports asiatiques dans les deux régions remontent à des dates très anciennes. La

présence phénicienne sur la côte du Nord et les échanges commerciaux entre l'Asie et la côte Orientale de l'Afrique sont historiquement établis. La question est de savoir quand et comment à travers les contacts et les échanges commerciaux les techniques de métallurgie ont été transmis.

2/ Le développement local à l'intérieur du continent. L'hypothèse d'une invention autonome de la métallurgie du fer bute cependant sur **deux objections** :

La première concerne l'absence d'expérience en pyrotechnologie qui est un préalable à l'acquisition des techniques plus complexes de la métallurgie du fer. Les faits suivants qui méritent une attention spéciale dans la recherche d'une solution à la question de l'origine de la métallurgie en Afrique.

- Attestent que l'absence de cette expérience n'était pas totale et qu'il faudrait nuancer l'affirmation :

- S'il est vrai que dans une grande partie de l'Afrique subsaharienne le fer est antérieur aux autres métaux, dans la vallée du Nil le fer apparaît deux mille ans plus tard que le cuivre et l'or.

Dans la région d'Agadez, le travail du cuivre semble avoir été antérieur à celui du fer. La maîtrise de la technique du cuivre aurait donc pu amener les artisans à développer les techniques de réduction du fer.

- La cuisson à une température élevée semble avoir été pratiquée par les potiers et potières au Néolithique. Les enquêtes menées dans différentes régions de l'Afrique renseignent que les cuissons de pots exécutées à l'air libre peuvent atteindre des températures élevées, entre 600°C. et 900°C. (Pinçon 1984 ; Kanimba, 1992 ; Kanimba et al., 1990 ; Wotzka, 1991 ; Gosselain, 1992). Or la réduction des oxydes n'exige que 700°C à 800°C.

- Les minerais qui interviennent dans la production du cuivre et surtout du fer sont abondants et facilement accessibles. Ils sont connus depuis les temps préhistoriques. Certes, ils étaient destinés à d'autres usages, esthétiques, cosmétiques, rituels, etc. Beaucoup de sites de l'Age de la pierre Récent en Afrique ont livré de l'hématite rouge sous sa forme naturelle ou polie (Cahen, 1977/78 :81).

- Les trois éléments, la familiarité avec la matière première, la connaissance de la technique de martelage du cuivre natif chauffé et la maîtrise de la technique du feu, peuvent avoir amené les artisans, par exemple les forgerons de la région d'Agadez-Termit, à développer la métallurgie du fer. L'étude approfondie de ces éléments présentés ici de manière schématique pourrait apporter un nouvel éclairage sur l'avènement de la métallurgie en Afrique. L'étude devra situer la métallurgie dans son contexte socio-culturel et la mettre en corrélation avec et la mettre en corrélation avec les autres techniques de fabrication, spécialement la céramique. La poterie présente beaucoup d'éléments communs dans biens des domaines, notamment la chaîne opératoire, même si la chronologie des opérations est inversée à partir de certaines phases. A ce sujet le travail de H.Hebert (1993) présente une approche intéressante pour comprendre la métallurgie africaine en abordant ses diverses facettes.

La seconde objection porte sur la fiabilité des dates obtenues sur les échantillons de charbon de bois. La validité des dates au ^{14}C semble dépendre des cadres chronologiques connus. La date au radiocarbone n'est valable que si elle s'inscrit dans la fourchette acceptée sur base d'un corpus de dates concordantes obtenues pour tel type d'industrie lithique, de tradition céramique ou de niveaux archéologiques. Les dates qui s'écartent des limites, fixées en fonction de ce qui est connu, sont purement et simplement rejetées. Il existe une série de dates du deuxième millénaire et du début du premier millénaire BC obtenues dans la région d'Agadez et dans la région des Grands Lacs. Pour justifier le rejet de ces dates, on a invoqué pour la Région Interlacustre les possibilités d'une erreur additive provoquée par la nature du sol ou par l'âge de l'arbre. Ces critiques relèvent apparemment des déductions logiques, car l'enquête sur le terrain montre le contraire. D'après Van Grunderbeek (1992 :68), au Rwanda comme au Burundi, le sol latéritique et contenant beaucoup d'acidité n'a exercé aucune influence sur le radiocarbone. Par ailleurs, elle fait remarquer que l'âge de l'arbre ou sa conservation n'affecte pas la date obtenue sur son échantillon pour deux raisons :

- la désintégration totale de l'arbre laissé au sol est très rapide ; elle s'achève en moins de 4 ans ;

- l'analyse des charbons de bois provenant du Rwanda et du Burundi révèle que le charbon utilisé dans les fourneaux de réduction était fabriqué avec du bois frais. Le diamètre des troncs employés atteignait un maximum de 30 cm et leur âge ne dépassait pas 50 ans.

Ces résultats d'analyse de laboratoire sont corroborés par les résultats de nos enquêtes sur le terrain. Dans la cuvette centrale et à l'Est du Zaïre, le charbon de bois utilisé dans les fourneaux observés provenait des branches et troncs d'arbres frais, de petit ou moyen diamètre. Pour des raisons culturelles ou techniques, les forgerons utilisaient un nombre limité des essences d'arbres.

Toutes ces considérations amènent à remettre en question les deux principales objections contre l'hypothèse d'une ou des inventions indépendantes de métallurgie en Afrique et à envisager la possibilité d'un développement autonome.

La grande aire de paléoméallurgie, d'Agadez à Nok, qui abrite les plus anciennes traces de métallurgie du fer en Afrique, semble réunir les conditions mentionnées plus haut pour un développement autonome. Cette hypothèse demeure une hypothèse de travail à confirmer ou à rejeter sur base de nouvelles données apportées par diverses disciplines concurrentes.

Notes bibliographiques

1. ALIMEN, H.
Préhistoire de l'Afrique, Paris, 1955
2. CAHEN, D.

Le site de Masango, Burundi, Etudes d'Histoire Africaine, IX-X, p.87-90, Burundi, 197/1978

3. CHILDES, S.T. et KILLICK, D.
Indigenous African Metallurgy Nature and Culture, Annu.Rev.Anthropol., 22, p.317-337

4. CORNEVIN, M.
Les Néolithiques du Sahara Centra et l'histoire générale de l'Afrique, Bulletin de la Société Préhistorique Française, 79, p.439-450, Paris, 1982.

5. Idem
L'Archéologie Africaine. A la lumière des découvertes récentes, Maisonneuve et Larose, Paris, 1993.

6. DIOP, C.A.
La Métallurgie du fer sous l'ancien Empire égyptien, Bulletin de l'IFAN, 35 (3), p.532-547, 1973

7. FERGUSSON, G.J. et LIBBY, W.F.
UCLA : Radiocarbon Dates II. Radiocarbon 5, p1-22, 1961

8. HIERNAUX, J.
Le début de l'Age des Métaux dans la région des Grands Lacs Africains ; Actes su IV ème Congrès Panafricain de Préhistoire et d'Etudes du Quaternaire ; Annales, Série in 80, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren, p.381-389, 1962.

9. HIERNAUX, J. et MAQUET E.
Haut-fourneau préhistorique au Buhunde, Kivu, Congo Belge, Zaïre VIII (6), p. 615-618, 1954

10. Idem
Cultures préhistoriques de l'Age des Métaux au Rwanda-Urundi et au Kivu (Congo-Belge), II e partie : Deux sites archéologiques à briques en territoire Walikare (Kivu), A.R.S.O., Mém. In 80, Nouvelle série 1-2, Bruxelles, 1960.

11. JUWAYEYI, Y.M.
Iron Age settlement and subsistence patterns in Southern Malawi, in SHAW, T. and al. (eds); *Archaeology of Africa; Food, Metals and Towns*, p. 391-398, 1993.

12. KANIMBA, M.
Aspects écologiques et économiques des Migrations des Populations de Langues Bantu; Peter Leng, Frankfurt am main, 1986.

13. Idem
Recherches ethno-archéologiques à Ikenge, région de l'Equateur, Zaïre ; NSI 10/11, p.41-46, 1992

14. KANIMBA, M. AND SHUMBUSHO, G.

Archaeological and ethnological research in the zones of Rutshuru and Masisi in Northern Kivu; Nyame Akuma 38, p.66-71, 1992

15. LECLANT, J.

La Nubie et l'Éthiopie, de la préhistoire au XIIIe siècle après J.C.. Histoire Générale de l'Afrique, Tome I, Des origines à 1800 ; PUF, p.151-183, Paris, 1970.

17. LWANGA-LUNYINGO, S.

The Bantu problem reconsidered, Current Anthropology 17, p.282-286, 1976

18. NGOMEZULU, G.G.Y.

Recent Archaeological Research and Radio-carbon Dates, Eastern Africa Journ. of Afri. History 22, p.435-456, 1981

19. MORAIS, J.

Mozambican archaeology: past and present; in The Afr.Arch.2,p.113 - 128,1984.

20. PHILLIPSON, D.

The later prehistory of Eastern and Southern Africa, African Publishing Company, N.Y., 1977.

21. POSNANSKY, M.

Bantu genesis; Archaeological reflexions, Journ. Afr. Hist.9, (1), p.1-11, 1968.

22. RANGLES, W.G.L.

L'Afrique du Sud et la région du Zambèze, in Hist. Gén. De l'Afr.Noire ; des origines à 1800, p.451-464, PUF, Paris, 1970.

23. SCHMIDT, P.R

Eastern expression of the « Mwiru » tradition:

Early Iron Age industry of the Usamabara Mountains, Tanzania; Nyame Akuma 30, p.36-50, 1988

24. TRIGGER, B.G.

The myth of Meroe and the African Iron Age, Afr. Hist. Studies 2 (2), p.23-50, 1969

25. VAN GUNDERBEEK, M, C.

Essai de délimitation chronologique de l'Age du fer ancien au Burundi, au Rwanda et dans la région des Grands Lacs ; Azania XXVII, p.53-80, 1992

26. VAN GRUNDERBEEK, M.C., al.

L'Age du fer AU Rwanda et au Burundi. Archéologie et environnement, Journ. Des Africanistes 52 (1-2), p.5-58, 1982.

27. VAN NOTEN, F.

The Early Iron Age in the Interlacustrine Region of Iron Technology; Azania XIV, p.61-81, 1979

28. Idem

Histoire Archéologique du Rwanda, INRS 24, Butare, 1983.

29. VERCOUTTER, J.

Invention of diffusion des Métaux et développement des systèmes sociaux jusqu'au 5 ème siècle avant notre ère ; in KI-ZERBO, j., in Hist. Gén. De l'Afr. I. méthode et préhistoire africaine, p.746-770, 1980.

Datations anciennes de la métallurgie du fer dans la Région Interlacutre (avant 2.300BP)			
Sites Sources	N°- de Labo	C14 BP	
Rwanda-Burundi			
Rwiyange I Grunder-beek 1992	Hv-11144	3180 ± 145	Van-
Mubuga V "	Hv-11141		3160 ± 145
Rwiyange I "	Hv-12130		2855 ± 285
Gasiza "	Hv-11143		2635 ± 95
Mirama Illa "	Hv-11142		2480 ± 85
Tanzanie			
Rugomora Mahe Schmidit 1978	RI-405	2540 ± 100	
Mugomora Mahe "	N-895	2500 ± 115	
Rugomora Mahe "	RI-406	2470 ± 110	
Rugomora Mahe "	N-890	2400 ± 115	

CONCLUSION GENERALE

Avant de mettre un point final à ce dossier qui se veut être une contribution au projet national de la **ré-écriture de l'histoire** de notre pays, mettons en exergue quelques résultats tangibles de la présente réflexion.

1/ Argument archéologique

Les fossiles trouvés dans les deux Rifts de l'Afrique orientale permettent de retracer l'évolution de l'humanité dans notre région **depuis plus de 1.000.000 d'années**. L'Age de la pierre taillée est signalé par des traces trouvées tout près de nous, à **Shango**, en Uganda, sur la rive du lac Rwanzige (Edouard) qui datent d'entre **100.000 et 80.000 ans av.J.C.**. **L'âge du fer** est bien attestée à Butare, par des restes de fourneaux de fonte du fer qui remontent au plus tard à 700 ans.av.J.C..

2/ Tout se tient

Cet argument archéologique est décisif. Notre territoire est habité par des humains **au moins depuis le 7^{ème} siècle avant notre ère**. Voilà qui coupe l'herbe sous les pieds de tant d'erreurs ou de manipulations historiques. Ce point fixe permet d'interpréter d'autres facteurs plus manipulables de la tradition orale. **Le premier article** sur les défis de notre historiographie indiquait que celle-ci est tributaire des écrits d'A. Kagame. Or ceux-ci ne concernent, pour l'essentiel, que l'histoire du Rwanda qui débute avec la dynastie des Banyiginya, au **XI^{ème} siècle**. Certains n'hésitent même pas à la faire remonter à une date bien plus récente. La conclusion est claire : il faut aller au de-là de l'héritage historiographique de Kagame.

Deux articles sur les mythes trouvent un chef d'interprétation dans les données archéologiques vues ci-dessus. Le mythe des **Bimanuka** ou les légendes sur les **Barenge**, par exemple. Ces deux groupes sont réputés connaisseurs de la métallurgie. Kigwa est dit descendre du ciel avec ses marteaux dont le principal est Nyarushara. Des houes et des serpettes, découvertes au hasard dans le sol, et qui ne sont plus de notre âge, sont attribuées aux Barenge. De cette façon l'oralité et l'archéologie se complètent pour attester une même vérité historique.

D'autre part, les données archéologiques attestent **l'antériorité de l'élevage sur l'agriculture**. **Deux cents de vaches** qui remontent au troisième siècle de notre ère ont été trouvées à Remera dans la région de Butare. A cette époque, aucune trace des activités agricoles n'est signalée. La vache a dû brouter l'herbe et préparer le terrain pour la houe. Ce qui veut dire que les patseurs sont venus avant les agriculteurs ou que c'est la même lumière qui a fait les deux dans cet ordre chronologique tout a fait normal.

Mettez ces données scientifiques en face des théories sur les deux « ethnies ». Ces théories veulent que la vache soit apportée par les Tutsi et la houe par les Hutu et que l'ordre chronologique d'arrivée soit inverse. La conclusion qui s'impose est que ces théories sont, à l'état actuel de la science, à la fois gratuites et tendancieuses. C'est plus des clichés politiques qu'autres choses.

3/ La culture de l'oubli

Dans notre histoire récente, la tendance à gommer le passé répond au désir de faire accepter les changements d'un nouveau régime. Nous en connaissons deux exemples patents : l'avènement de **la dynastie « nyiginya et celui de la république »**. L'historiographie imposée par les écrits d'A. Kagame et acceptée pratiquement par tout le monde, même par ceux qui le critiquent pour d'autres raisons, donne l'impression que le Rwanda commence avec **la dynastie des Banyiginya** qui a fondé « le Rwanda de Gasabo ». On nous dit que c'est son premier roi, Gihanga Ngomijana qui a « crée la vache et le tambour » (*Gihanga cyahanze inka n'ingoma*). Ce qui semble dire que l'histoire du Rwanda commence avec lui en 1091.

Voilà la première phase de la myopie historique. Pourtant, le même Kagame nous dit que Kigwa, l'ancêtre de Gihanga que le mythe des Bimanuka nous a raconté est supposé tomber dans un pays habité et gouverné par la dynastie des Bazigaba, au Mubari, sous le règne du roi Kabeja. A l'avènement de Gihanga, le Rwanda était un mosaïque de petits royaumes, que les Banyiginya ont eu le mérite d'unifier. Mais ils n'ont pas commencé à zéro. C'est cette histoire antérieure que l'historiographie « *kagamienne* » fait oublier.

La deuxième phase de la culture de l'oubli s'ouvre avec « **la révolution sociale de 1959** » qui a donné naissance au régime républicain. Sous les deux premières républiques, cette date est considérée comme le début du Rwanda authentique. Assurément, c'est l'opinion d'un **Logiest**, d'un Kayibanda et autres **Missionnaires** européens qui ont façonné notre historiographie et même notre histoire récente.

C'est pourquoi la culture de l'oubli a été pratiquée systématiquement. Par exemple, des noms qui rappellent le passé sont effacés dans la mémoire. Nyanza, la Capitale devient Nyabisindu (La termitière) et cesse d'être le chef-lieu de la région au profit de Gitarama de Kayibanda et berceau du Parmehutu. Presque tous les noms de régions naturelles sont écartés et remplacés par des noms insignifiants pour le passé. Pensez, par exemple, à Gikongoro (Le-gros-oiseau-mangeur-de cadavre). L'histoire de la royauté qui a fait l'unité et la fierté du pays esi interdite dans l'enseignement. Certaines institutions sociales sont présentées comme des instruments d'oppression du Hutu. Tel est le cas du « **Buhake** », alors que celui-ci concernait les possesseurs de vaches, en majorité des Tutsi.

Voilà quelques observations et rappels qui relèvent des contributions de ce dossier sur notre pré-histoire. Ils indiquent un double devoir qui nous incombe aujourd'hui. D'abord celui de **corriger** l'historiographie manipulée par la politique du moment. Ensuite celui de la vigilance pour **éviter le retour des manipulations**. Les tendances actuelles de faire oublier les causes et les conséquences du génocide de 1994 vont dans ce sens de gommer le passé ou de rendre obsolètes les valeurs ancestrales. Même un passé négatif doit être connu et reconnu pour éviter la récurrence et pour éliminer ses effets pervers. Un peuple aphone est un peuple myope si pas tout à fait aveugle. Notre pays doit avancer vers l'avenir les yeux ouverts.

