

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

HEUSCH Luc de, *Le Rwanda et la civilisation interlacustre, études d'anthropologie historique et structurale*, Bruxelles, Institut de sociologie, 1966.

Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.

Elle a été publiée par les
Editions de l'Université de Bruxelles
<http://www.editions-universite-bruxelles.be/>

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site
<http://digitheque.ulb.ac.be/>

Luc de Heusch

Le Rwanda et la civilisation interlacustre

**Etudes d'anthropologie historique
et structurale**

Université Libre de Bruxelles

Institut de Sociologie

**Le Rwanda
et la civilisation
interlacustre**

DANS LA MEME COLLECTION

Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique, par
Luc de Heusch, 1958, in-8°, 224 pages.

A la découverte des Tsiganes, par Luc de Heusch, 1966,
in-8°, 208 pages.

A paraître :

Anthropologie physique de l'Afrique noire en 1963, par Jean
Hiernaux.



1966

Luc de Heusch

Professeur à l'Université Libre de Bruxelles

Le Rwanda et la civilisation interlacustre

Etudes d'anthropologie historique et structurale

Université Libre de Bruxelles

Institut de Sociologie

publié avec le concours du Centre national d'étude
des problèmes sociaux de l'industrialisation en Afrique noire

D/1966/0171/13

© 1966 by Ed. de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles.
Tous droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.

Introduction

L'ethnologue détient rarement le privilège de saisir l'évolution des sociétés sans écriture. La plupart des hypothèses diffusionnistes se sont avérées stériles, justifiant cette mise entre parenthèses de l'histoire qui caractérisa la démarche fructueuse de la social anthropology de tradition britannique. De son côté, la nouvelle anthropologie structurale se contente provisoirement, et non sans raison, de déployer ses analyses au niveau synchronique. L'extension de ses recherches à la diachronie est largement tributaire du progrès des études ethno-historiques. Celles-ci ont pris un essor remarquable en Afrique au cours des dernières années. Pour la première fois, des chercheurs anglais, français ou belges affirment clairement les exigences de la critique historique appliquée aux traditions orales¹. Le dialogue entre histoire et ethnologie est enfin amorcé sur les débris d'une ethnologie pseudo-historique qui consacra tant d'efforts inutiles à la délimitation arbitraire des « cercles culturels » et à la reconstitution hautement conjecturale de prétendues civilisations fondamentales. Cette nouvelle orientation de l'histoire africaine, et tout particulièrement les premiers résultats des recherches de Oliver et Vansina dans la civilisation interlacustre, nous ont incité à étudier le déploie-

¹ Voir notamment VANSINA, MALUNY et THOMAS, 1964.

ment diachronique, dans un espace restreint et continu, d'une religion homogène dont les significations multiples n'ont été que fort imparfaitement dévoilées : le culte initiatique de possession dit kubandwa. Son insertion dans la société rwanda constituera notre thème principal. Il nous faudra d'abord considérer l'avènement historique de cette société elle-même, d'un point de vue à la fois interne et externe. Le cadre général de l'histoire de la civilisation interlacustre devra être fixé, au moins à titre provisoire, en réexaminant toutes les données disponibles.

Plusieurs raisons nous ont amené à choisir le Rwanda comme terme de références. Sans y avoir mené personnellement des enquêtes approfondies, nous fûmes amené à y effectuer plusieurs brefs séjours, en 1949 d'abord, puis en 1953-54, enfin en 1963. En 1954 nous réalismes à la demande de notre collègue Jacques Maquet et en collaboration avec lui, un film qui illustre les thèses principales de son livre Le Système des relations sociales dans le Rwanda ancien. Notre dernier voyage, placé sous les auspices du Fonds Cassel de l'Université de Bruxelles, avait plus spécialement pour objet d'étudier la décolonisation et les nouvelles structures politiques mises en place par la République. L'ethnographie rwandaise, sans être exhaustive, nous offre un matériel d'une ampleur considérable et d'une qualité remarquable. Mythes et traditions historiques ont été soigneusement notés, voire soumis à un examen critique attentif par nos prédécesseurs. Réexaminant l'ensemble de ce matériel, nous proposerons certaines rectifications ou même parfois des changements de perspective. Mais nous n'apporterons pas, sauf à titre exceptionnel, d'informations nouvelles.

Nous aborderons concrètement le système de transformations qui marque l'avènement historique d'une société à castes

à partir d'une société à clans totémiques spécialisée dans l'élevage. Nous tenterons de cerner l'apparition du phénomène dit « féodal » en Afrique en le situant dans un modèle plus général et plus adéquat, qui englobe l'ensemble des structures de clientèle différenciées de la civilisation interlacustre. Bref, partout où l'entreprise est possible, nous essaierons de définir les grandes lignes d'une diachronie réelle, dans l'espoir de jeter un pont, bien fragile encore, entre l'histoire et l'anthropologie structurale. D'un point de vue plus général, notre propos risqué pourrait être défini comme une tentative de rendre compte, à propos d'un exemple particulier, de la naissance des structures de subordination, dont Lévi-Strauss laissait entrevoir l'extrême complexité. Nous saisissons ici sur le vif la rupture d'un certain ordre archaïque, l'irruption brutale de l'histoire et de son processus cumulatif ; la passion de la richesse et la volonté trouble de domination qui l'accompagne chez les pasteurs se situent très exactement au point de rupture des structures de réciprocité des sociétés néolithiques. Les divers systèmes de clientèle que nous passerons en revue dévoilant tous à quelque titre cette perversion de l'échange qui n'a cessé de présider à l'évolution historique des « grandes » civilisations.

Le mythe et le culte de possession apparaissent, dans un tel contexte, comme une entreprise désespérée de récupération de la personnalité humaine aliénée. Lié à l'histoire, surgi de l'histoire, le mythe de Ryangombe ne s'explique de manière satisfaisante, encore qu'imparfaite, qu'au terme d'une double analyse, successivement synchronique et diachronique. Il procède visiblement d'une chronique légendaire du Bunyoro et de l'Ankole concernant un peuple disparu, les Cwezi, dont l'existence historique ne peut plus être mise en doute. Cette chronique, propre aux royaumes septentrionaux de la civilisation

interlacustre, est en quelque sorte un mythe impur. Le mythe pur de Ryangombe se dégage de cet enracinement historique dans l'aire méridionale, et notamment au Rwanda. La geste cwezi présente un champ continu de variations dans l'ensemble de cette aire. Notre connaissance de l'histoire réelle, par d'autres sources, nous permettra de reconstituer jusqu'à un certain point le profil diachronique du mythe de Ryangombe à partir de cet étalement dans l'espace et même de dater approximativement son émergence au Rwanda. Il nous est donc donné, pour une fois, de préciser les circonstances historico-culturelles qui président à la naissance et à la diffusion d'une religion initiatique qu'imprègne la rêverie mythique de l'âge d'or.

Cette pensée mythique prend une allure de plus en plus nettement révolutionnaire lorsque l'on s'éloigne de sa source historique. Nous tenterons de localiser dans le temps et l'espace ce point de rupture significatif. Le passage historique de la geste cwezi à la geste de Ryangombe est patent et la seconde ne mérite plus d'être considérée comme une simple variante de la première. Les transformations structurelles du récit, que l'on peut observer dans l'aire méridionale de la civilisation interlacustre, modifient sensiblement le sens du message religieux. Ce phénomène, qui est constant dans les religions écrites — par exemple dans le passage du judaïsme au christianisme — n'a pas encore été décrit, à notre connaissance, dans les « civilisations de la parole ». Le cas très précis que nous envisagerons dans un contexte historique général apporte, nous semble-t-il, un élément nouveau au débat instauré par l'analyse structurale, et que son promoteur même développe magnifiquement dans ses Mythologiques². La pensée mythique que

² LÉVI-STRAUSS, 1964.

nous analyserons n'est pas immémoriale, en dépit des singulières convergences que l'on pourrait déceler entre le mythe de Ryangombe et le mythe osirien, qui nous avaient d'abord fallacieusement fasciné³. Nous nous sommes trouvé confronté avec une double tâche, risquant parfois le cercle vicieux : démythifier l'histoire, d'une part (avec l'aide des historiens de métier) et restituer au mythe sa dimension historique, d'autre part. Cette seconde démarche nous a mené au cœur d'une terra incognita de l'ethnologie contemporaine.

Terminons cette brève présentation par une observation technique. Notre analyse utilise de seconde main des documents ethnographiques dont la valeur linguistique est fort variable. Il ne nous a dès lors pas été possible de rétablir toujours de manière correcte la graphie phonétique des termes africains utilisés par les auteurs. Afin d'uniformiser leur présentation nous avons adopté les conventions suivantes, en négligeant la notation des tons : les noms géographiques sont notés selon l'orthographe communément reçue ; les peuples et les clans sont désignés invariablement par le radical du nom propre, sans variation de préfixe ; les noms communs seront toujours présentés sous la forme du singulier. Nous dirons, par exemple, le Bunyoro pour désigner le pays occupé par les Nyoro ; la grammaire nous obligerait à parler en fait des Ba - Nyoro (sing. : Mu-Nyoro). La seule utilité de ces conventions arbitraires est de faciliter la lecture et l'identification.

Ces recherches ont bénéficié de l'appui du Centre National pour l'étude des problèmes sociaux de l'industrialisation en Afrique noire que nous tenons à remercier bien vivement.

³ Nous confessons ici une erreur de jeunesse (étude publiée sous le pseudonyme Luc ZANGRIE, dans la revue *Jeune Afrique*).

Chapitre I **Points de repère pour une histoire
des civilisations interlacustres**

Une ancienne civilisation pastorale

La région de l'Afrique orientale comprise entre le Lac Albert, la pointe septentrionale du Tanganyika, et le Victoria constitue un champ d'investigations sociologiques privilégié. Depuis une dizaine d'années ethnographes et historiens ont collaboré, chacun de son point de vue, à une vision cohérente d'une civilisation relativement homogène au sein de laquelle divers types de sociétés stratifiées se sont développées. Les mêmes mouvements historiques, les mêmes problèmes sociaux et religieux affectent ces sociétés à classes ou à castes. Une aristocratie d'origine éthiopoïde (Hima, Huma ou Tuutsi) jouit — ou jouissait — de privilèges socio-politiques variables. Dans une région de hauts plateaux propices à l'élevage, ces pasteurs, jadis qualifiés à tort de hamites, vivent en symbiose avec des agriculteurs (Iru ou Hutu) dont ils partagent la langue bantoue. Des Etats dominés par la royauté sacrée y apparaissent. Situés aux frontières septentrionales du monde bantou, ils furent menacés par les invasions nilotiques venues du nord qui superposèrent parfois une nouvelle aristocratie foncière, politiquement dominante, aux classes sociales existantes. Ces événements n'intéressent pas le royaume de Rwanda, objet principal de cette étude. Nous tenterons cepen-

dant de les circonscrire avec exactitude, car ils retentissent dans les structures religieuses. L'histoire nous offre, pour une fois, la possibilité de suivre à la trace sa propre métamorphose en mythe.

La progression nilotique vers le sud pose donc de très importants problèmes ethnologiques dans l'ensemble de la civilisation interlacustre. Elle marque profondément le Bunyoro, l'Ankole, les petits royaumes du Buhaya. Elle contourna le Rwanda vers l'est et atteignit le Burundi. Les clans dominants bito (au Bunyoro) et hinda (en Ankole et au Buhaya) sont d'origine nilotique. Ces faits historiques expliquent l'existence d'une aire culturelle spécifique englobant du nord au sud le Bunyoro, le Toro, l'Ankole et les royaumes haya. La société comporte ici une double aristocratie : éthiopoïdes huma ou hima, d'une part, descendants des conquérants nilotiques, Bito ou Hinda, d'autre part. A l'est de cet axe nyoro-haya, il faut isoler le groupe ganda-soga où l'élément pastoral hima ne détient aucun privilège socio-économique ou politique, et, au sud-ouest, le groupe rwanda-rundi-ha où les pasteurs tuutsi dominent les paysans hutu. Aussi bien les « civilisations interlacustres » furent-elles, à juste titre, décrites en trois volumes distincts, correspondant à ces trois aires géographiques, dans l'*Ethnographic Survey of Africa*¹. Vansina, cependant, propose un autre découpage culturel. Il distingue : le groupe hunde-vira (au Congo), le groupe ganda-soga et le groupe nyoro-ha. Ce dernier engloberait deux sous-groupes : rwanda-rundi-ha, d'une part, nyoro-toro-nkole-haya, d'autre part².

¹ FALLERS, 1960 ; TAYLOR, 1962 ; D'HERTEFELT, TROUWBORST et SCHERER, 1962.

² VANSINA, introduction générale à d'HERTEFELT, TROUWBORST et SCHERER, 1962.

Tout laisse croire que ni les Hima-Tuutsi, ni les envahisseurs nilotiques ne furent les premiers à apporter les éléments de la culture pastorale et la royauté sacrée en milieu bantou. Ce complexe culturel pénétra à une époque probablement fort ancienne en Afrique australe. Les ruines énigmatiques de Zimbabwe en Rhodésie du Sud attestent la présence d'une société d'agriculteurs et d'éleveurs, réunis dans un État puissant antérieurement à l'apparition présumée des royautes interlacustres, dont la plupart ont survécu jusqu'à nos jours. On sait que les archéologues et les historiens admettent généralement que Zimbabwe fut construit par des Noirs bantous. Plus d'un indice (perles d'origine indienne, débris de porcelaine chinoise découverts dans le site) permet d'affirmer que les habitants de la cité entretenaient des rapports commerciaux avec les marchands arabes de la côte orientale. La date de la plus ancienne construction peut être fixée au XI^e siècle de notre ère. Lorsque les Portugais débarquèrent au XVI^e siècle sur la côte africaine de l'Océan Indien, ils entrèrent en contact avec le royaume de Monomotapa, fondé par les Karanga, section d'un grand peuple bantou : les Shona. Les Karanga savent parfaitement bien que leurs ancêtres ont abandonné l'ancienne cité de pierre il y a plusieurs siècles. Une nouvelle dynastie s'y installa et procéda à de nouveaux aménagements³. Déjà en 1926 Schebesta indiqua, après avoir dépouillé les sources portugaises relatives au Monomotapa, que la structure politique et les pratiques religieuses des Karanga évoquaient la civilisation interlacustre⁴. Il compara plus particulièrement les institutions du Monomotapa et celles du Buganda, décrites par Roscoe au début du XX^e siècle. Oliver, dont les hypothèses majeures gui-

³ OLIVER, 1961, chap. 8.

⁴ SCHEBESTA, 1926.

deront plus d'une fois nos propres recherches, estime que la similitude des institutions du Monomotapa d'une part, du Rwanda et de l'Ankole d'autre part, est plus frappante encore. Dans ces trois Etats, une classe de cultivateurs était subordonnée à des propriétaires de bétail. Le souverain était sacré. Le bien-être du pays était lié à la parfaite constitution physique du roi qui devait absorber le poison lorsque sa santé déclinait. Il accomplissait des rites religieux à la nouvelle lune. Les esprits de ses ancêtres prenaient possession de médiums, sujets à des crises extatiques. L'administration centrale comprenait une série de hauts dignitaires aux fonctions précises, parmi lesquels la Reine-Mère jouait un rôle éminent. Le roi contrôlait des chefs subordonnés qui envoyaient leurs fils à la cour où ils recevaient une éducation militaire et formaient un corps de pages.

Il est incontestable que la civilisation de Zimbabwe-Monomotapa s'apparente, comme la civilisation interlacustre, à une ancienne culture complexe et raffinée, pastorale et agricole, qui s'est répandue du nord au sud de l'Afrique orientale. Mais la fondation de Zimbabwe (XI^e siècle ?) nous ramène bien au-delà des dates les plus anciennes que l'on peut assigner aux premiers développements connus de la civilisation interlacustre.

L'empire du Kitara

Les traditions orales semi-légendaires du Bunyoro et de l'Ankole attribuent à un peuple prestigieux, les Cwezi * un grand nombre de traits culturels et notamment l'institution de

* Lire *Tchwézi*.

la royauté sacrée. Avant de disparaître dans des circonstances énigmatiques, marquées du sceau de la tragédie, les Cwezi auraient formé un vaste empire dont l'unité ne fut plus jamais restaurée : le Kitara. Il s'étendait sur la partie occidentale de l'Ouganda actuel (Bunyoro, Toro, Ankole) et englobait aussi le pays haya au Tanganyika. La civilisation cwezi est décrite comme un âge d'or auquel une série d'événements catastrophiques mirent brusquement fin. Les Cwezi fuirent vers le sud et disparurent dans des lacs ou dans les cratères des grands volcans.

Oliver accorde, à juste titre, un certain crédit historique à ces traditions où le merveilleux brouille les pistes. Mais il s'agit de les interpréter. Oliver estime que l'effondrement de l'empire Kitara et la disparition des Cwezi furent provoqués par l'invasion d'une population nilotique, les Lwoo, qui établirent la domination d'un nouveau clan royal, les Bito, sur le Bunyoro et le Toro⁵. La réalité de l'invasion lwoo, démontrée jadis par le Père Crazzolara⁶, est admise aujourd'hui par la plupart des historiens de la civilisation interlacustre. L'existence antérieure d'un empire cwezi ne rallie pas la même unanimité. Le Père Crazzolara, dans une étude plus récente, ne nie pas l'historicité de ce peuple ; mais il pense que les Cwezi comme les Hima doivent être considérés également comme des Lwoo⁷. Selon cet auteur, les Nilotiques auraient donc déferlé en plusieurs vagues successives sur la région interlacustre, y apportant l'élément pastoral et guerrier dominant. Sans aller aussi loin, Oliver aperçoit très clairement l'importance de la poussée nilotique bito sur le Kitara ; analy-

⁵ OLIVER, 1955 et 1959.

⁶ CRAZZOLARA, 1950.

⁷ CRAZZOLARA, 1961.

sant dans cette perspective les vestiges archéologiques et les traditions orales de l'Ouganda, il intègre les informations complémentaires qu'elles fournissent dans une synthèse remarquable de l'histoire cwezi.

Nous commencerons cet exposé en évoquant la critique négative radicale, formulée par Wrigley⁸. Selon cet auteur, il est vain de rechercher la nature historique des mythiques Cwezi, qui n'auraient jamais été que ce qu'ils sont aujourd'hui : des dieux honorés dans un culte de possession. Nous suivrons plutôt Oliver, et nous réserverons un chapitre particulier à l'étude du phénomène religieux. Car l'historien apporte ici à l'ethnologue de précieux matériaux qui permettent de déchiffrer la naissance et le développement d'un grand ensemble religieux dans une société sans écriture. L'essentiel de l'argumentation d'Oliver en faveur de l'historicité des Cwezi se situe sur le terrain archéologique. La tradition orale attribue aux Cwezi les sites de Bigo et Ntusi. Les fouilles de Ntusi indiquent une occupation de plus d'un siècle au sud de la rivière Katonga, c'est-à-dire dans la partie méridionale de ce qui fut, selon la tradition orale, l'ancien empire du Kitara. Au nord de Ntusi, le système de fortifications en terre de Bigo s'élève sur la rive méridionale de la Katonga ; il était destiné manifestement à protéger le pays cwezi des menaces nilotiques septentrionales. Ces informations archéologiques entraînent Oliver à contester la tradition selon laquelle le centre de rayonnement du Kitara aurait été situé au Bunyoro, c'est-à-dire bien au-delà du point stratégique de Bigo. Il fait remarquer que les traditions du Bunyoro ne mentionnent que deux souverains cwezi : Ndahura et Wamara, succédant à

⁸ WRIGLEY, 1958.

une dynastie antérieure, les Tembuzi. En revanche, en Ankole, c'est-à-dire dans la partie méridionale du Kitara, les Cwezi sont considérés comme les fondateurs de l'Etat et les traditions locales s'étendent plus abondamment sur les origines de la dynastie. Isimbwa, père de Ndahura, apparaît ici comme le premier souverain ; on connaît aussi le nom de sa mère (Nyamate) et de son grand-père maternel (Ruyonga). Oliver en conclut que c'est au sud de la Katonga que les Cwezi créèrent un Etat puissant, soucieux de protéger sa frontière septentrionale. Vraisemblablement, l'ennemi extérieur était représenté déjà par ces hordes nilotiques qui, bientôt, causeront la perte des Cwezi. Il n'y a pas de doute, pour Oliver, que le thème évidemment mythique de la disparition mystérieuse des Cwezi masque en réalité une écrasante défaite militaire. Une courte apothéose précède cette fin tragique : les Cwezi réussirent à conquérir le Bunyoro — où l'on a gardé le souvenir de leurs deux derniers rois, Ndahura et Wamara. L'expansion vers le nord (l'hégémonie sur le Toro et le Bunyoro) n'aurait duré qu'une cinquantaine d'années (deux générations) ; l'histoire cwezi décline alors brusquement, tandis que monte l'étoile nilotique. Toutes les traditions des royaumes de l'Ouganda situent de manière concordante les « malheurs » des Cwezi il y a dix-neuf ou vingt générations. Oliver suggère dès lors de situer ces événements dans le cours du xv^e siècle, entre 1400 et 1500. Alors une dynastie bito (d'origine lwoo) prend le pouvoir au Bunyoro. Les Cwezi se replient vers le sud : les traditions d'Ankole rapportent que Wamara quitta Ntusi, sa capitale, disparut mystérieusement avec les siens, tandis qu'une nouvelle dynastie surgit en Ankole, celle des Hinda.

Fondée sur des données archéologiques et une analyse critique des traditions orales, la thèse d'Oliver paraît solide. Nous nous efforcerons d'y apporter quelques arguments com-

plémentaires et de préciser le rôle final joué par les Hinda dans le processus de détérioration de l'empire cwezi.

Si la culture cwezi est originaire du sud de l'Ouganda (et non du nord), Oliver estime encore qu'elle pourrait être rapprochée de la première civilisation tuutsi du Rwanda. Il est remarquable, sans doute, que les structures politico-sociales du Rwanda et de l'Ankole offrent le maximum d'analogies dans la région interlacustre. Mais, nous le verrons bientôt, le Rwanda ne surgit pas brusquement dans l'histoire en tant que royaume puissant : les Tuutsi s'infiltrèrent progressivement dans le nord-est d'un pays occupé par les agriculteurs hutu. Un Etat se dessine lentement au cours du xv^e siècle, et aucune tradition historique ne mentionne l'existence des Cwezi. Il faudra attendre les développements de l'archéologie au Rwanda pour savoir si Tuutsi et Cwezi dérivent d'une ancienne culture commune. On aperçoit déjà que la civilisation de Zimbabwe-Monomotapa, qui s'édifie au xi^e siècle en Afrique australe, est antérieure aux développements de la civilisation cwezi. Celle-ci ne doit guère remonter à une date aussi reculée, si l'on admet avec Oliver qu'elle disparaît au cours du xv^e siècle, si l'on tient compte que Ntusi, leur capitale, a pu être occupée pendant un bon siècle, et si l'on se souvient que la plus longue liste dynastique (celle fournie par l'Ankole) mentionne cinq noms. Mais de toute évidence, l'Etat cwezi, dont l'archéologie atteste la puissance, a dû être préparé par une période de conquêtes ; l'étude de Vansina sur la formation postérieure de l'Etat rwanda en fournirait, par extrapolation, une idée assez valable.

Zimbabwe-Monomotapa et le Kitara apparaissent donc, provisoirement au moins, comme des phénomènes culturels parallèles, jaillis à quelques siècles d'intervalle sur le terrain d'une même civilisation fondamentale. Si des Ethiopoides l'ont

amenée du nord dans la région du Zambèze, il ne peut s'agir que d'une vague antérieure aux Cwezi. Quoi qu'il en soit, on ne trouve pas de trace, dans les royaumes actuels de l'Afrique australe, d'un système de castes analogue à celui qu'imposèrent ou tentèrent d'imposer les Tuutsi et les Hima dans la région interlacustre. Ce phénomène, dont nous aurons à approfondir les modalités et les variations, constitue la singularité même de notre propos. Sans nous étendre sur l'histoire des royaumes bantous d'Afrique australe, signalons que la tradition dynastique des Lovedu (au Transvaal) remonte au Monomotapa⁹. Wainwright a tenté d'établir une parenté entre les fondateurs de Zimbabwe et les pasteurs Galla de Somalie. Mais sa démonstration, basée sur la comparaison linguistique d'un terme royal rapporté par un voyageur arabe du x^e siècle, n'est guère convaincante¹⁰. Il y a lieu de croire que plusieurs vagues successives de conquérants pastoraux ont répandu du Nil au Zambèze un type homogène de royauté sacrée. La source historique est donc commune, mais elle nous échappe. Le Kitara et Zimbabwe apparaissent comme deux relais historiques distincts, les plus anciens que nous puissions détecter. Les similitudes institutionnelles entre la culture d'Ankole, issue du Kitara, et celle du Monomotapa, prolongeant l'œuvre des constructeurs de Zimbabwe, sont troublantes. Elles suggèrent une étroite parenté culturelle, mais pas nécessairement ethnique, entre les Cwezi et la dynastie de Zimbabwe. Les premiers n'édifièrent pas de constructions en pierre, mais ils entreprirent aussi de grands travaux. L'archéologie a révélé l'importance des fortifications de Bigo ; les traditions orales du Bunyoro évoquent d'autres entreprises encore (il faut naturel-

⁹ KRIGE, 1943, p. 5.

¹⁰ WAINWRIGHT, 1949.

lement tenir compte de l'emphase épique) : le grand conquérant Ndahura aurait construit à Bwera une énorme maison munie de dix-huit portes ; il aurait aussi édifié des ponts au Toro ¹¹.

Les invasions nilotiques et le problème hinda

Le déclin des Cwezi pose encore de nombreuses énigmes. Il faut suivre résolument Oliver lorsqu'il l'impute aux invasions nilotiques des Lwoo-Bito. Il y aurait lieu d'approfondir ce point de vue, d'élargir le champ des investigations en regroupant toutes les sources disponibles. Nous nous contenterons dans cette introduction de suggérer une perspective d'ensemble, en tirant notre profit d'une observation capitale faite par Vansina à propos de la tradition orale du Rwanda : des changements dynastiques, impliquant en fait des événements violents, voire la conquête militaire d'un clan étranger, sont masqués dans les traditions royales de manière à sauver le mythe de la continuité héréditaire du pouvoir sacré.

C'est un tel déchiffrement que nous allons risquer d'entreprendre. Il apparaîtra, nous l'espérons, que l'écrasement des Cwezi s'effectua au moins en deux temps, d'abord au nord (Bunyoro), ensuite au sud de l'empire du Kitara, en pays haya. Nous soupçonnons même que c'est là, dans le District de Bukoba ou au Karagwe, c'est-à-dire dans le pays qui s'étend à l'est du Rwanda (en Tanzanie) que les Cwezi subirent leur défaite définitive. Nous allons développer les arguments qui nous incitent à croire que ce grand combat final opposa au dernier roi cwezi Wamara, une branche du clan

¹¹ TAYLOR, 1962, p. 18.

bito appelée à fournir à l'Ankole, au Karagwe et aux autres petits royaumes du Buhaya leurs dynasties actuelles : les Hinda. Le Rwanda, qui avait ignoré l'hégémonie cwezi, sera cette fois encore préservé de cette invasion qui contourne son flanc oriental. Mais le Burundi sera menacé quelque temps par les Hinda. Nous tenterons ultérieurement de rendre compte de l'isolement relatif des Tuutsi dans ce monde pastoral agité par les mêmes remous sur de très grandes étendues, du lac Albert au Victoria. Cet isolement est relatif. Il y a lieu de croire, en effet, qu'un petit Etat tuutsi, le Gisaka — qui échappa jusqu'au XIX^e siècle au pouvoir du Rwanda central — fut envahi par un groupe de conquérants apparenté au Hinda, qui se substitua à l'ancienne dynastie locale. Par ailleurs, aucun historien du Rwanda n'a mis en doute le péril extrême que représentèrent les incursions de l'armée nyoro, que la dynastie rwanda réussit à repousser (début du XVI^e siècle, selon la chronologie Vansina). Ainsi donc, les poussées nilotiques vers le sud menacèrent à l'est et au nord le Rwanda. Il n'est pas exclu que la troisième et dernière dynastie rwanda, dont Vansina a brillamment démontré l'origine karagwe en dépit des efforts de camouflage déployés par la tradition officielle, soit elle-même hinda (début du XVII^e siècle). Enfin l'écrasement des Cwezi par les Hinda, qui est la clé de tous ces événements, est la source historique d'un important récit mythique rwanda : la geste tragique de Ryangombe.

Après avoir schématiquement présenté nos hypothèses, tentons de les étayer, en réservant le commentaire des phénomènes religieux associés.

La geste cwezi au Bunyoro et en Ankole

Le camouflage d'une défaite infligée à la dynastie précédente par de nouveaux venus est constant dans les traditions de la région interlacustre. Lorsque le grand conquérant cwezi Ndahura incorpore à l'empire du Kitara le Bunyoro, détrônant la dynastie locale des Tembuzi, la tradition orale enregistre ces faits de la façon suivante : le dernier souverain (Isaza) disparut sous terre après avoir confié le tambour royal à Bukuku, le gardien de la porte du palais ; Nyinawiru, la fille de Bukuku, et Isimbwa, le fils d'Isaza, eurent des rapports sexuels et de leur union naquit Ndahura, le fondateur de la nouvelle dynastie. Ceci est la version nyoro¹².

La version nkole — que nous soupçonnons, avec Oliver, préserver la plus ancienne tradition cwezi — fait figurer Isimbwa de plein droit parmi les rois cwezi. C'est lui qui aurait fondé la dynastie¹³. On voit que les chroniqueurs nyoro se sont servis de la figure d'Isimbwa comme d'une charnière, pour dissimuler l'invasion cwezi qui met fin à la dynastie tembuzi. Isimbwa, dès lors, est présenté comme le fils du dernier roi local « disparu ». Le chroniqueur nyoro K.W., qui rapporte cette version, ajoute un commentaire personnel intéressant : il rejette le trait légendaire de la disparition sous terre, et précise que le roi Isaza émigra dans le Nord. Si cette remarque émanait réellement d'une tradition parallèle, elle ne manquerait pas d'apporter un nouvel argument en faveur de la thèse d'Oliver selon laquelle les cwezi ont conquis le Bunyoro à partir d'un premier domaine méridional s'étendant notamment sur l'Ankole et le Bwera que commande la place-forte

¹² K.W., 1935.

¹³ TAYLOR, 1962, p. 96.

de Bigo. Selon la chronique de K.W., le roi Ndahura associe à son règne son fils Wamara. Mais Ndahura part guerroyer ailleurs, agrandissant encore le domaine de son empire, et il confie à un certain Mulindwa le gouvernement du Bunyoro. L'absence de Ndahura se poursuivant, le peuple crut que le souverain était mort. Il revint cependant et ne voulut pas déposer Mulindwa. Ce récit est étrange, puisque Wamara y apparaît comme le successeur légitime de Ndahura. Or ce Mulindwa intervient dans tous les récits légendaires qui expliquent les malheurs préluant à l'exil des cwezi. Tous ces récits donnent l'impression que des dissensions internes déchiraient les Cwezi, que l'unité du vaste royaume créé par Ndahura était loin d'être solide. Notre auteur nyoro cependant n'en parle pas. Il indique que Mulindwa fut envoyé comme gouverneur au « Bulega » (s'agit-il du pays Lega au Congo ?), tandis que Ndahura retourne dans la région qu'il avait quittée (« to his former country » selon la traduction anglaise). On peut admettre sans doute, dans la ligne d'Oliver, que Ndahura est revenu mettre de l'ordre dans une province nouvellement conquise, directement menacée par les Nilotiques. Il interrompt ses conquêtes. Mais ultérieurement il annexe le Kiziba et le Karagwe ; il meurt dans les terres méridionales de son empire, en Ihangiro¹⁴ Wamara succède à son père et règne pacifiquement sur cet immense territoire. Mais bientôt des étrangers venus d'au-delà du Nil prophétisent la fin de cet âge merveilleux. Ils annoncent que les Cwezi seront chassés. Un fâcheux présage donne du poids à ces menaces : le corps d'un taureau est trouvé vide d'entrailles. Des désordres surviennent ; le peuple et les femmes désobéissent. Wamara et les siens décident alors d'abandonner la contrée ; « ils

¹⁴ TAYLOR, 1962, p. 18.

s suivirent le chemin qu'avait pris précédemment le roi Ndahura » ; K.W. semble indiquer ici que les Cwezi se replient au sud de la Katonga, sur leurs positions initiales.

Cheminant, Wamara se prend à penser qu'il a laissé la royauté vacante et il dépêche un homme de confiance chez les Lango où vivent les deux fils jumeaux que son frère Kyoma eut d'une femme *nilotique*. Wamara ordonne que l'un de ses neveux, Isingoma, soit installé sur le trône vacant. La ruse du récit est évidente. Elle dissimule la première défaite militaire qu'infligent aux Cwezi les Nilotiques qui installent une nouvelle dynastie au Bunyoro, celle des Bito. Le narrateur établit aussi une continuité fictive entre les anciens maîtres et les nouveaux, selon un schème que nous avons déjà commenté. Isingoma, en effet, est le premier roi bito.

Après cette retraite vers le Sud qu'advint-il aux Cwezi ? Consultons les chroniques des régions méridionales. Nous verrons que la comparaison des versions nkole et haya est pleine d'enseignements.

Commentant les traditions associées par les Nkole aux sites archéologiques attribués aux Cwezi, Oliver signale que déjà du vivant de son père Ndahura, Wamara aurait détenu une espèce d'autorité provinciale sur le pays. Son quartier général aurait été le site d'Itaba, situé au sommet d'une colline au sud de Mbarara ; mais sa capitale principale était à Ntusi, dans le Bwera ¹⁵. La geste royale d'Ankole relative à l'époque cwezi, telle que la rapporte Mungonya ¹⁶, est, dans l'ensemble, conforme à la tradition royale nyoro. Mais elle annonce et prépare la geste haya en centrant les malheurs cwezi sur la

¹⁵ OLIVER, 1959.

¹⁶ MUNGONYA, 1958.

mort d'une vache. Elle préfigure aussi le thème majeur du prétendu suicide collectif des Cwezi.

Mugenyi, l'un des neveux de Wamara, s'était passionnément attaché à la vache Bihogo, la plus belle de toutes. Il avait fait le serment de ne pas lui survivre. Or la vache mourut et Wamara consulta les aruspices. Les devins découvrirent que le corps de Bihogo était vide d'entrailles ; ils n'osèrent révéler cette terrible nouvelle à Wamara. Mais un étranger, Kakara-Kashagama s'en chargea après avoir pris la précaution de conclure un pacte du sang avec Mugenyi pour échapper à la colère éventuelle des Cwezi. Alors l'étranger prophétisa que le règne des Cwezi était terminé, qu'ils étaient d'ores et déjà condamnés à errer éternellement sur la terre ; le tambour sacré serait battu par un sauvage et ses descendants. Les Cwezi résolurent de mettre à mort ce prophète de malheur. Mais une femme de Wamara rêva que les pires catastrophes s'abattraient sur eux s'ils accomplissaient ce dessein et ils y renoncèrent. Mugenyi conseilla à l'étranger de fuir. Les Cwezi organisèrent une grande fête. Mugenyi, qui semblait avoir oublié son serment de mourir avec la vache Bihogo, y participa. Ce parjure eut le don d'irriter la propre tante de Mugenyi. Humilié par les propos désagréables qu'elle lui tint, Mugenyi prit la décision de quitter ce pays maudit où les femmes osent se moquer des hommes. Wamara approuva la décision de son neveu et tous les Cwezi se rallièrent au projet de départ. Ils rassemblèrent leurs femmes, leurs troupeaux et leurs biens. Ils s'en allèrent et on ne les revit jamais en Ankole.

Ici encore nous avons affaire à un récit cryptographique : des Nilotiques guerroient dans le pays et capturent une partie du bétail cwezi, symbolisée par la vache Bihogo. Ce déshonneur (individualisé dans le récit, puisque seul Mugenyi est en

cause) est cruellement ressenti par les pasteurs cwezi dont le prestige et l'autorité sont gravement compromis. Des troubles éclatent (symbolisés par les moqueries d'une femme). Les Cwezi sont obligés d'abandonner l'Ankole. Mais à qui ? C'est ce que nous verrons bientôt.

On remarquera que ni la version nyoro, ni la version nkole ne mentionnent une défaite militaire, ni même plus précisément la mort de Wamara : les Cwezi s'en vont.

Le thème de l'assassinat figure cependant dans d'autres traditions nkole, que nous rapporte Oberg¹⁷. Wamara nous est présenté comme un roi très puissant à qui son père Ndahura avait confié le gouvernement de l'Ankole. Mais une série de malheurs surviennent. Le peuple et les femmes mêmes des Cwezi se révoltent. La vache préférée du troupeau royal et le taureau principal meurent. Mulindwa, fils aîné de Wamara, est assassiné. Les Cwezi émigrent alors au Karagwe. Mais, sollicité par un chef paysan, un Cwezi nommé Ruhinda, retourne avec sa mère en Ankole : ce fut le début de la dynastie hinda actuelle.

Nous trouvons ici renforcés des éléments à peine esquissés dans le récit nyoro. La figure équivoque de Mulindwa réapparaît, directement associée aux troubles singuliers qui préludent à (ou préparent) l'exil. Sa mort violente confirme l'impression que nous avons précédemment acquise : de graves discordes politiques déchiraient le royaume cwezi avant l'arrivée des Nilotiques. Gorju, de son côté, rapporte une variante analogue : Mulindwa, qui nous est présenté cette fois comme le frère de Ndahura, échappe à une tentative d'assassinat perpétrée par la mère de son demi-frère Mugenyi. Le clan de

¹⁷ OBERG, 1940.

celle-ci est frappé d'ostracisme. Les malheurs s'acharnent aussi sur Mugenyi : il perd sa vache préférée Bihogo et tente de se suicider de désespoir. *Les Cwezi guerroient les uns contre les autres*¹⁸. On aperçoit donc à travers ces sinuosités légendaires que le thème de la désobéissance ou de l'outrecuidance des femmes, souligné dans les diverses variantes, masque les rivalités qui opposèrent en fait les clans cwezi. Il faut se souvenir en effet, que dans toute la civilisation interlacustre, la royauté est une institution bicéphale associant étroitement le souverain et sa mère¹⁹. A une époque toute récente encore, les princes héritiers d'Ankole, aidés chacun de leurs parents maternels, se livraient un combat sanglant qui pouvait durer plusieurs mois.

Il est donc à peu près certain que les chroniques cwezi enregistrent l'écho d'une guerre civile qui affaiblit le royaume (peut-être lors de la succession de Ndahura) et le prépara à être la proie vulnérable des envahisseurs nilotiques, au Bunyoro d'abord, en Ankole ensuite. L'on pourrait objecter que la dynastie bito ne s'est pas installée dans cette dernière région. Nous abordons dès lors de plein front le problème historique posé par l'apparition des Hinda, ce clan conquérant qui reprend l'hégémonie aux Cwezi dans toute la région méridionale de l'ancien empire du Kitara.

Comment la tradition enregistre-t-elle l'avènement de cette nouvelle dynastie en Ankole ? La version fournie par Oberg apporte ici deux éléments significatifs qu'il importe de réinterpréter : les Cwezi seraient partis vers le Karagwe, mais l'un d'entre eux serait revenu en Ankole pour y perpétuer la tradition royale. Les Hinda seraient donc les continuateurs et

¹⁸ GORJLI, 1920, pp. 43-49.

¹⁹ DE HEUSCH, 1958, chap. III.

même les successeurs légitimes des Cwezi. Ce procédé narratif nous est à présent familier : il est identique, *mutatis mutandis*, au schéma nyoro rattachant arbitrairement la dynastie nilotique usurpatrice aux Cwezi vaincus. La ruse est encore plus éclatante — et rigoureusement conforme à ce schème — dans une variante de cette tradition : Ruhinda est un fils bâtard de Wamara et d'une esclave ²⁰. Ne convient-il pas, dès lors, de poser l'hypothèse d'une seconde défaite militaire infligée à Wamara après l'abandon du Bunyoro et le repli vers les positions méridionales ? Ces récits ne symbolisent-ils pas l'entrée en scène d'une seconde vague de conquérants, les Hinda, qui arrachent par la force le pouvoir royal aux Cwezi en Ankole ? Mais d'abord, qui sont ces Hinda ? D'où viennent-ils ?

Le rôle des Hinda dans la disparition de la civilisation cwezi

Les récits haya peuvent nous guider dans cette recherche. Ils sont sans équivoque : Ruhinda, ou le pseudo-Ruhinda, chef du clan conquérant hinda est un Nilotique, un Bito, c'est-à-dire un membre du clan dynastique récemment installé sur le trône du Bunyoro. Les Bito proprement dits constituent toujours au Buhaya un clan distinct mais étroitement apparenté au clan hinda. Sur cette parenté il n'y a que de légères divergences de vues. Une première tradition tient que Ruhinda le Bito eut deux fils, Igaba et Ruhinda. Igaba serait le père de Kibi I, le premier roi bito du Kiziba ; Ruhinda, son frère, serait l'ancêtre commun des diverses dynasties « hinda » qui règnent sur les autres royaumes du Buhaya. Cette lignée bito modifia son

²⁰ TAYLOR, 1962, p. 96.

appellation classique et se désigna elle-même Hinda, du nom de son fondateur ²¹. Une seconde tradition présente Igaba le Bito comme le père du conquérant Ruhinda, fondateur des nouvelles dynasties du Buhaya ²².

Les Hinda forment donc en réalité un sous-clan bito, directement apparenté à la dynastie nilotique du Bunyoro, responsable de la première défaite cwezi dans le nord. L'on pourrait mettre ces traditions haya en parallèle avec la chronique historique du Bunyoro : le quatrième roi bito, Winyi I (qui fut le premier à combattre le Buganda) aurait placé un prince nyoro sur le trône du Kiziba, où ses descendants règnent toujours ²³. Il n'est pas exclu que l'expédition de Winyi I explique l'arrivée des Bito-Hinda au Buhaya, bien que les deux phénomènes paraissent indépendants. Quoi qu'il en soit, le nom de Winyi I nous fournit un repère chronologique qui peut être considéré comme la date la plus tardive assignable à cette seconde poussée de fièvre nilotique. Winyi I est le père d'Olimi I dont le règne est l'une des bases de toute la chronologie de l'histoire interlacustre. Le chroniqueur nyoro K.W. rapporte qu'il observa une éclipse solaire. Vansina, se fondant sur une étude de Sykes ²⁴ considère que la date la plus probable de cet événement est 1506 ²⁵. L'on peut en déduire que l'installation d'un prince bito sur le trône du Kiziba par Winyi I se situe vers la fin du xv^e siècle. Or il y a gros à parier que la pénétration en pays haya de la fraction hinda du clan bito est antérieure à cette expédition. En effet, les tradi-

²¹ CORY et HARTNOLL, 1945, appendice n° 2.

²² CORY et HARTNOLL, 1945, p. 259.

²³ K.W., 1936.

²⁴ SYKES, 1959.

²⁵ VANSINA, 1962, p. 54.

tions légendaires des Hinda, tant en Ankole qu'en pays haya, raccordent directement leurs diverses dynasties locales à Wamara, le dernier roi cwezi. Nous avons émis l'hypothèse que le clan hinda, qui n'est en fait qu'une branche du clan nilotique bito, est responsable de l'écrasement final des Cwezi après le repli de ceux-ci sur leurs possessions méridionales. Bien que la dynastie hinda d'Ankole se prétende issue d'un bâtard de Wamara, le récit précisant cette continuité paraît bien suspect : Ruhinda, fils illégitime de Wamara, s'établit à Ntusi avec son père ; il organisa des raids de bétail en direction du Karagwe. Il guerroyait précisément contre ce pays au moment où les Cwezi décidèrent de s'exiler. Apprenant ces nouvelles, il revint à Ntusi, évacua le reste de la population et établit sa capitale plus au sud, à Rukoma. C'est là qu'il reçut le tambour royal que son père avait placé sous la garde d'un homme de confiance ²⁶.

Comparons cette version à celle que rapporte Oberg (voir plus haut) : l'une prétend qu'un pseudo-fils de Wamara (Ruhinda) *revient* du Karagwe, où il guerroyait ; l'autre, que Wamara et les siens *s'en vont* au Karagwe. Que signifie ce chassé-croisé ? Vansina nous fournit la clé de l'énigme dans son étude sur le Rwanda où il se trouve confronté au même schéma pseudo-historique : un fils du souverain est absent au moment d'un désastre, il vit à l'étranger et revient en triomphateur ²⁷. En fait il s'agit d'un cryptogramme, masquant une réalité historique non conforme à l'idéal de la continuité et de la permanence du pouvoir royal lorsqu'une dynastie antérieure, détentrice de l'autorité sacrée, a été renversée par la force des armes. La nouvelle dynastie ne peut apparaître destructrice de

²⁶ OLIVER, 1959.

²⁷ VANSINA, 1962, p. 51.

l'ordre ancien ; elle se prétendra au contraire légataire d'un héritage prestigieux. La dynastie hinda qui renverse les Cwezi en Ankole, au Karagwe et dans les autres petits royaumes haya du District de Bukoba nous est donc présentée avec une singulière constance par les chroniques locales comme succédant par voie légitime ou illégitime au grand Wamara. Il ne nous paraît pas possible de suivre d'Hertefelt lorsqu'il adopte le point de vue « officiel » selon lequel les Hinda seraient une dynastie issue des Cwezi²⁸. Rien ne permet, par ailleurs, d'accréditer l'hypothèse d'Oliver et Mathew qui distinguent les Hinda des envahisseurs nilotiques. Ces historiens estiment que l'ancêtre éponyme Ruhinda fut plus vraisemblablement le chef d'une bande de pasteurs hima qui émigra vers le sud pour fuir les invasions Lwoo²⁹.

Comme les Bito au Bunyoro, et d'une manière plus radicale encore, les conquérants hinda ont annexé à leur généalogie la grande lignée cwezi en pays haya. On voit se réaliser ici un compromis entre la réalité historique (la conquête militaire du pays cwezi) et le mythe de la continuité dynastique. Les traditions rapportées par le Père Césard sont significatives³⁰ : Ruhinda marchait de conquête en conquête *venant du Karagwe* ; il compte parmi ses ancêtres nyoro Ishaza, Isimbwa, Ndahura et Wamara. Cette version fut recueillie par Césard à la cour du roi hinda d'Ihangiro (au Buhaya). Il est évident que ce syncrétisme des traditions dynastiques prend sa source chez les Nyoro. C'est au Bunyoro en effet que Ishaza (Isaza), le dernier roi pré-cwezi, fut incorporé à la geste cwezi. C'est là que fut élaboré, au moment de la conquête cwezi, le mythe

²⁸ D'HERTEFELT, 1962, p. 20.

²⁹ OLIVER et MATHEW, 1963, pp. 185-186.

³⁰ CÉSARD, 1927.

de la filiation de Ndahura « fils d'Isimbwa et de Nyina Mwiru, fille de Rukuku » (texte de Césard, p. 447). Souvenons-nous de la geste royale nyoro : Isaza disparut sous terre après avoir confié le tambour royal à Bukuku, le gardien de la porte du palais ; Ndahura naquit de l'union de Nyinamwiru, fille de Bukuku, et d'Isimbwa, le fils d'Isaza (voir p. 23). Ceci confirme encore, s'il était nécessaire, la parenté des Hinda et des Bito nilotiques : les Hinda comme les Bito ont incorporé dans leur généalogie les traditions cwezi qui elles-mêmes avaient déjà absorbé, en les remaniant, les traditions d'une dynastie pré-cwezi régnant au Bunyoro avant l'arrivée de Ndahura.

Il faut remarquer que les Cwezi occupaient l'immense territoire, au sud de la Katonga, qui deviendra le domaine des Hinda. Une tradition nyoro affirme même que Ndahura mourut en pays haya, après avoir annexé le Karagwe et le Kiziba. Il aurait plus précisément trouvé la mort en Ihangiro, le plus méridional des petits royaumes hinda actuels du Bukoba³¹. Cwezi et Hinda ont donc nécessairement dû se heurter.

Comment s'est effectuée cette seconde poussée nilotique qui force les derniers retranchements des Cwezi au temps de Wamara ? Il nous paraît que les Hinda ont d'abord envahi le Bwera et le Buddu, c'est-à-dire la région qui s'étend entre l'Ankole et le lac Victoria. Elle était défendue par la place forte de Bigo, sur la rivière Katonga. Aucun récit, naturellement, ne mentionne les batailles qui ont dû se livrer autour de cette position fortifiée, dont Oliver a montré qu'elle était la clé de la stratégie cwezi, face à la menace nilotique. Mais nous trouvons un écho fort adouci de cette première pénétration hinda dans un texte de Gorju, l'un des pionniers des

³¹ TAYLOR, 1962, p. 18.

recherches historiques dans la région interlacustre³². Un informateur du Buddu déclare qu'au temps où les gens du Buddu étaient les sujets paisibles du roi bito du Bunyoro, les Hinda nomadisaient dans la contrée à la recherche de pâturages. Si cette tradition reflète une situation historique, il faut conclure qu'une période d'accalmie succède à la première expansion nilotique outre-Katonga. Il y a des raisons de croire que les Cwezi, délogés du Buddu, se maintenaient encore en Ankole, à l'est, et en pays haya, au sud. En effet, selon la même source, Ruhinda et les siens descendent vers le sud, traversent le Koki, longent l'Ankole sans y pénétrer. Alors Ruhinda aurait été « appelé » par un forgeron de l'Usinja (le Buzinza) qui constituera la province la plus méridionale du vaste domaine conquis par les Hinda. Il est évidemment impossible de suivre Gorju lorsqu'il en conclut que les royaumes hinda se sont formés à partir du Buzinza. Il est clair que ce prétendu appel d'un forgeron lointain, c'est-à-dire d'un fabricant d'armes, symbolise le début d'une conquête militaire systématique du pays haya, du nord au sud. Il est fort probable que Ruhinda n'est qu'un nom générique, recouvrant une période plus ou moins longue de luttes contre ces provinces méridionales du royaume cwezi. Les traditions du pays haya, rapportées par Cory et Hartnoll, sont claires : Ruhinda pénétra d'abord dans le Karagwe et l'Ihangiro et devint le roi (*mukama*) de ces régions. A partir de ce modèle d'autres chefferies hinda se constituèrent au Buhaya, mais le Karagwe demeura la plus puissante. Le Kiziba seul fut conquis par le clan originel des Bito proprement dits³³. Il est certain aussi que des clans hima accompagnèrent les Hinda nilotiques dans cette expan-

³² GORJU, 1920, pp. 147-160.

³³ CORY et HARTNOLL, 1945, pp. 259-269.

sion ; plusieurs de ces clans se réclament d'une origine nyoro en pays haya et, pour quelques-uns d'entre eux au moins, cette assertion peut être aisément vérifiée en comparant la liste fournie par Cory et Hartnoll à l'énumération (incomplète) des clans « huma » du Bunyoro transcrite par Roscoe ³⁴. Nous y retrouvons les dénominations communes suivantes : Baishanza (Abaisanza), Batwa (Abatwa), Basingo (Abasingo), Balanzi (Abalanzi), Baitara (Abaitara), Balisa (Abalisa), Basita (Abasita). Ni le statut, ni les symboles totémiques de ces clans ne sont cependant nécessairement identiques chez les Haya et au Bunyoro.

Il est probable que d'autres clans hima sont parvenus avant les Hinda dans le pays haya. Parmi ces clans pastoraux anciens, celui qui se désigne lui-même du terme cwezi attire immédiatement l'attention. Nous verrons qu'un certain nombre d'arguments laissent entrevoir que ce clan regroupe peut-être les survivants du peuple prestigieux vaincu définitivement par les Hinda dans cette région même. Le clan cwezi se retrouve au Bunyoro ; il figure dans la liste de Roscoe.

Le seul examen des traditions légendaires suggère que la défaite finale des Cwezi se déroula au Karagwe. Alors que l'épopée nyoro se contente de parler de troubles divers suivis d'un *exil*, alors que l'épopée nkole reprend ce thème en précisant la direction prise par Wamara et les siens (le Karagwe), la geste haya semble avoir conservé, déformé par la dimension merveilleuse, le souvenir de la mort tragique du dernier souverain et de ses compagnons. Nous devons évoquer ici le récit capital rapporté par Césard ³⁵. Il s'agit manifestement d'une

³⁴ ROSCOE, 1923, pp. 14-19.

³⁵ CÉSARD, 1927, pp. 447-455.

chronique historique transformée en mythe. Nous consacrerons le chapitre IV à la signification plus spécifiquement religieuse de cette geste qui alimente aujourd'hui encore l'important culte de possession qui s'est répandu sur toute l'étendue de l'ancien empire cwezi, et même au-delà. Ce mythe intègre des événements historiques dans le schème légendaire ancien qui fut déjà utilisé pour rendre compte de la mystérieuse disparition de la dynastie pré-cwezi qui régna au Bunyoro : les Temбузи. Le récit qui relate la disparition du dernier roi temбузи, comme le récit exposant la fin dramatique du dernier roi cwezi, Wamara, obéissent à la même thématique : le roi du monde infernal a offert une vache merveilleusement belle au roi terrestre ; celui-ci commet une faute à son égard ; le roi du monde infernal se venge en rappelant la vache à lui et le roi terrestre se lance à la poursuite de l'animal dans un gouffre dont il ne ressortira plus. C'est ce thème mythique, probablement très ancien dans la région des Grands-Lacs, que reprennent les diverses traditions merveilleuses affirmant que les Cwezi ont disparu dans des lacs ou des cratères. Le même modèle mythique qui servait à expliquer l'effondrement de la dynastie temбузи au Bunyoro, écrasée par les Cwezi, a été appliqué ultérieurement à la défaite des Cwezi, vaincus de toute évidence par ceux qui se présentent comme leurs successeurs : les Hinda nilotiques, venus du nord. Pour l'instant nous nous contenterons de débrouiller le fil de l'histoire sérieusement emmêlé dans cette épopée. Césard en publie une traduction française en face du texte haya récolté par le Père Samson ; il assure avoir pu vérifier l'authenticité de cette source auprès de nombreux informateurs hinda. En voici le résumé.

Deux chefs, Irungu (devenu esprit de la chasse) et Muga-sha (devenu esprit du lac) vivaient avec Wamara. Un chacal

glapit dans la cour à minuit. Wamara décida de le poursuivre avec ses deux compagnons. Le chacal entraîna les chasseurs en forêt, puis dans un souterrain conduisant au royaume infernal du roi Kintu (appelé Kintu d'Igaba). Kintu offrit des cadeaux à Wamara : de la bière de banane, du lait, des vaches et des chèvres. Ils restèrent neuf jours auprès de Kintu. Mugasha fit une provision de semences de légumes et ils retournèrent sur terre nantis de ces présents. Kintu cependant avait recommandé à Wamara de ne pas oublier son hôte généreux. En voyant sortir des vaches du souterrain, les hommes de Wamara furent effrayés, puis émerveillés. Wamara confia le bétail à la garde de son frère aîné Ryangombe. Des années passèrent et Wamara ne remercia pas Kintu. Au contraire, il fit boucher l'ouverture du souterrain. Alors Kintu envoya Rufu, la mort, qui réclama les vaches. Wamara, loin de s'exécuter, fit rouer de coups le messenger de Kintu. Rufu s'enfuit mais réussit plus tard à attirer une vache blanche, particulièrement précieuse, dans une fosse marécageuse. Or, jadis, Wamara avait fait le serment de mourir avec elle. Il se jeta dans le gouffre avec Irungu et tous ses compagnons. Ils ne réapparurent plus jamais, mais jusqu'à nos jours les fidèles initiés aux mystères religieux de Wamara sont périodiquement visités par les esprits des Cwezi disparus.

Césard précise que le gouffre appelé Imara, où ces événements extraordinaires sont censés s'être déroulés, se situerait « sur les confins du Karagwe ». Or les mêmes Haya prétendent que Ruhinda, le conquérant, serait apparu d'abord au Karagwe ; il marcha de conquête en conquête, tuant divers chefs locaux avant de déboucher en Ihangiro. Si, de son côté, la chronique nkole rapporte que Ruhinda, fils illégitime de Wamara, guerroyait précisément au Karagwe lorsque les Cwezi prirent la décision de s'exiler (Oliver) ou bien que

Wamara et les siens prirent le chemin du Karagwe (Oberg), l'hypothèse d'un grand combat ultime opposant Cwezi et Hinda dans ce pays se confirme. Seule la légende relative au *suicide* collectif des Cwezi en garde le souvenir ; toute trace en a été bannie dans la tradition purement historique car les dynasties hinda qui s'établissent en Ankole, au Karagwe et dans les autres royaumes haya du district de Bukoba prétendent être les successeurs légitimes d'un Wamara mystérieusement « disparu » sous terre.

Dans toutes ces traditions le Karagwe apparaît comme une région critique. Il constitue d'ailleurs la charnière géographique entre l'Ankole et le pays haya. C'est là que la geste haya situe la disparition des Cwezi, si l'on suit Césard dans la localisation du gouffre Imara. C'est là que les Cwezi s'exilent, c'est de là que Ruhinda, prétendu bâtard de Wamara, revient en Ankole pour prendre possession du trône, c'est de là que le même Ruhinda — ou tout autre membre du clan hinda — entreprend la conquête du pays haya vers le sud. Il y a donc lieu de croire que c'est à partir du Karagwe que les Hinda venus du Bunyoro, où leurs frères Bito avaient déjà pris le pouvoir, lancèrent la grande attaque définitive contre les Cwezi. La geste qui nous conte le suicide de Wamara et des siens ne serait qu'un récit transposé de ces événements militaires dramatiques.

Nous retrouvons dans ce récit un élément déjà repéré au Bunyoro : la mort de la vache préférée, symbolisant très probablement la perte massive du bétail à la suite des raids nilotiques. Mais, cette fois, la conclusion épique se présente clairement comme un massacre. Si ce récit n'est pas, comme nous le supposons, un mythe à l'état pur, il est évident qu'il inverse la réalité historique : loin d'avoir consenti à ce trépas spectaculaire, les compagnons de Wamara ont subi une défaite. Les

envahisseurs nilotiques n'apparaissent pas dans cette mise en scène (alors qu'un prophète annonçait au moins l'arrivée d'un peuple barbare dans la geste nyoro). Mais la présence des Hinda se laisse peut-être décèler ici par un nom : l'on se souviendra que le narrateur attribue au roi infernal Kintu le titre Igaba. Césard le commente de la façon suivante : Igaba désignerait Dieu en tant que donateur³⁶ ; il estime qu'il ne peut s'agir d'Igaba, père de Kibi, le fondateur nilotique de la dynastie ziba. Mais rien ne justifie cette appréciation si l'on veut bien suivre notre hypothèse générale : il n'y a d'autre explication possible à la disparition des Cwezi que l'invasion des Bito-Hinda. Or Igaba n'est pas seulement le père de Kibi, roi du Kiziba, il nous est présenté par Cory et Hartnoll tantôt comme le frère de Ruhinda³⁷, tantôt comme son père³⁸. Quoi qu'il en soit, Igaba est un Bito et l'association de son nom au roi mythique Kintu, d'abord ami puis *adversaire* de Wamara, est peut-être un indice supplémentaire du conflit qui opposa les envahisseurs nilotiques (Bito-Hinda) aux derniers Cwezi, après la période de paix relative qui a pu suivre l'installation des premiers Hinda dans le Buddu sous l'autorité des rois bito, comme le suggère une indication de Gorju (voir p. 34). L'expression *Kintu de Igaba* signifierait dès lors que la responsabilité de la défaite cwezi est imputée à un ancêtre mythique du conquérant Igaba : Kintu apparaît au Bunyoro comme le fondateur de la première dynastie locale³⁹ et Ruhinda, fils ou frère d'Igaba, pénétra le premier au Karagwe⁴⁰.

³⁶ CÉSARD, 1927, p. 448.

³⁷ CORY et HARTNOLL, 1945, liste clanique n° 2 (*in fine*).

³⁸ CORY et HARTNOLL, 1945, p. 259.

³⁹ TAYLOR, 1962, p. 18.

⁴⁰ CORY et HARTNOLL, 1945, p. 259.

Mais la tradition nkole selon laquelle Ruhinda serait un fils de Wamara se retrouve aussi au Buhaya. Cette version est un commentaire de la légende épique relative à la disparition des Cwezi. Ruhinda, *fils de Wamara*, était en voyage avec sa mère Njunaki au moment où Wamara et les siens se suicidèrent de désespoir ⁴¹. C'est ainsi qu'il reprit le pouvoir. Nous retrouvons *le thème de l'absence* de l'héritier abusif, masquant l'usurpation d'un peuple étranger.

Ces recherches appellent une conclusion. Apparentés aux Bito nilotiques qui enlevèrent, dans le courant du xv^e siècle, le Bunyoro à la dynastie cwezi, les Hinda s'implantèrent dans le Karagwe après avoir longé l'Ankole où Wamara et les siens s'étaient repliés. Les Cwezi avaient probablement déjà abandonné le Bwera, défendu par la place-forte de Bigo qui, pendant un siècle au moins, avait barré la route à l'expansion nilotique vers la rivière Katonga. Cette fois ils se portent au-devant des Hinda qui menacent leur flanc méridional, et subissent au Karagwe la grande défaite qui met fin à leur hégémonie tant en Ankole qu'en pays haya. Ces revers successifs qui se précipitent semblent se dérouler au cours du règne de Wamara. Les gestes héroïques du Bunyoro et d'Ankole nous parlent d'*un départ*, c'est-à-dire d'un repli, à la suite d'une période de troubles et de guerres intestines, qui débute déjà au temps de Ndahura. La légende épique haya, transmise (et forgée) par les Hinda eux-mêmes, décrit la fin de ce processus de dégradation : la mort violente du dernier souverain cwezi et de ses compagnons d'armes. Une enquête historique devrait pouvoir établir si le clan dit « cwezi » au Bunyoro et en pays haya groupe les descendants de ceux qui survécurent à ce

⁴¹ CÉSARD, 1927, p. 454.

massacre camouflé en épopée. Il est remarquable que ce clan soit localisé actuellement dans la région la plus septentrionale du pays haya, le Missenyi ⁴² qui défend précisément l'accès du Karagwe, face au Koki que les Hinda auraient traversé en venant du nord. C'est un homme du clan de l'antilope (*bushbuck*, *tragelaphus*) qui aurait reçu en dépôt des Cwezi eux-mêmes le tambour sacré Rusama. La colline de Musaka à quinze miles au nord de l'ancien site de Ntusi, où il fut conservé jusqu'à la fin du XIX^e siècle au centre d'un sanctuaire, devint un important centre de pèlerinage ⁴³. Or le bushbuck est précisément en pays haya le totem du clan cwezi ⁴⁴.

Les Hinda et les autres clans dominants locaux

a) Les Shambo

Les Hinda, d'origine nilotique, constituent indiscutablement le clan dynastique dominant en pays haya et en Ankole. Un clan purement hima, les Shambo, réussit cependant à établir son hégémonie sur l'Igara et le Mpororo qui s'étendent à l'est de l'Ankole. D'abord unies sous un souverain (*mukama*) unique, ces deux provinces se séparèrent bientôt. La chronique officielle rapporte que l'un des fils du roi Kahaya aurait reçu de son père un tambour royal et qu'il fonda la dynastie d'Igara. Ce petit royaume sauvegarda son autonomie jusqu'au milieu du XIX^e siècle : il entra alors dans la sphère d'influence des Nkole ⁴⁵. Si l'on consulte dans l'ouvrage de Cory et Hartnoll

⁴² CORY et HARTNOLL, 1945, annexe p. 37.

⁴³ LANNING, 1954.

⁴⁴ CORY et HARTNOLL, 1945, appendice V.

⁴⁵ TAYLOR, 1962, p. 99.

la liste des clans hima établis en pays haya, on y verra mentionné le clan des « Bashambo », fixé au Karagwe⁴⁶. Gorju, qui accepte sans contrôle l'affirmation des Shambo selon laquelle ils auraient régné jadis sur l'Ankole avant l'arrivée des Hinda, rapporte que le roi Kahaya du Mpororo aurait en mourant laissé le royaume à son neveu utérin Ruhinda, du clan hinda⁴⁷. Ces deux traditions divergentes sont complémentaires. Selon l'une, le fils de Kahaya s'affranchit de la tutelle de son père en Igara ; selon l'autre, le pouvoir de Kahaya passe à son neveu utérin, le célèbre Ruhinda. La filiation utérine qui relierait Ruhinda à Kahaya nous paraît éminemment suspecte. Il faut probablement comprendre que le clan (hima) shambo se laissa bientôt arracher par une fraction du clan nilotique hinda *une partie* (le Mpororo) du territoire sur lequel s'exerçait son hégémonie. Ce mouvement s'inscrit dans le courant de la grande expansion hinda. Le clan nilotique conquérant se heurte non seulement aux Cwezi mais encore à des dynastes locaux d'origine hima qui, tels les Shambo, avaient pu en divers endroits acquérir une certaine autorité.

C'est ainsi que dans la partie méridionale du Buhaya deux clans dominants, les Yango et les Hutu furent aux prises avant l'arrivée des Hinda.

b) *Les Yango*

Deux traditions intéressantes concernent les Yango, respectivement en Ihangiro et au Buzinza. Elles suggèrent que ces deux régions avaient conservé leur autonomie au temps de

⁴⁶ CORY et HARTNOLL, 1945, p. 282 et annexe p. 25.

⁴⁷ GORJU, 1920, p. 153.

l'empire du Kitara, qui englobait cependant une partie importante du Buhaya. Voici la première de ces traditions. Un chef appartenant au clan autochtone des Yango régnait sur l'Ihangiro jusqu'au moment où deux faiseurs de pluie (roitelets magiciens ?) de la « tribu » des « esclaves » hutu (nous citons Césard) le détrônèrent⁴⁸. Ce récit atteste la lutte que se livrèrent deux clans dominants, probablement hima l'un et l'autre. Les Hutu forment aujourd'hui encore en Ihangiro un clan noble dont les représentants à la cour du roi hinda sont spécialisés dans la magie de la pluie⁴⁹. Au Buzinza le clan hutu, de statut noble, est fort honoré ; il fournit une épouse au souverain hinda au moment de son intronisation⁵⁰. Ces données corroborent, tout en la corrigeant, la tradition rapportée par Césard : le clan hutu dominait la région au moment de la conquête nilotique et les Hinda durent composer avec eux en reconnaissant leur fonction magico-religieuse en Ihangiro, en pratiquant une alliance matrimoniale permanente au Buzinza. L'équivoque que laisse planer le terme « hutu » et leur ancien statut d'« esclaves » doit être levée. Le terme hutu ne désigne pas ici, comme c'est le cas au Rwanda et au Burundi, l'ensemble de la classe paysanne (iru). Clan hima, les Hutu étaient simplement dominés par un autre clan hima ; il est douteux qu'ils aient jamais été leurs « esclaves ». Le statut même de leurs anciens maîtres, les Yango, est aberrant. Ils sont considérés aujourd'hui comme de vulgaires Iru. Cependant nous verrons bientôt les raisons qui laissent croire que les Yango constituaient bien jadis un très ancien clan hima de haut statut : d'abord alliés aux conquérants hinda, ils entrè-

⁴⁸ CÉSARD, 1927, p. 455.

⁴⁹ CORY et HARTNOLL, 1945, appendice, p. 10.

⁵⁰ VAN THIEL, 1911, p. 500.

rent en conflit avec eux et furent ravalés au rang de Iru (voir pp. 51-64). Une ambiguïté complémentaire naît du fait que les Yango ne figurent ni dans la liste des huit clans « autochtones » établie par Cory et Hartnoll, ni dans l'énumération des clans purement hima, originaires du Bunyoro, parmi lesquels, et contre toute attente, figurent les Hutu ⁵¹.

La seconde tradition concernant les Yango provient du Buzinza. Elle confirme à la fois leur statut d'ancien clan dominant et leur autochtonie. Le récit complexe rapporté par Van Thiel doit cependant être passé au crible de la critique historique ⁵². Kayango, qui appartenait au clan yango, était un puissant forgeron, originaire du Buzinza. Il quitta le pays et épousa au Koki (dans le Buganda) une esclave nommée Nzunaki, dont il eut un fils, Ruhinda. Il éprouva un jour la nostalgie du pays natal et revint seul au Buzinza. Il y mourut dévoré par un lion. Son fils qui avait grandi au Koki, aux côtés de sa mère, conquiert l'Ankole, le Karagwe, puis l'ensemble du Buhaya. Il prit enfin possession du Buzinza. Sous une forme voilée, cette tradition révèle que les Yango étaient les maîtres du Buzinza. Le départ soudain de Kayango vers l'extrême nord (le Koki) a toutes les apparences d'un faux historique. Ce trait légendaire a peut-être quelque rapport avec l'ascension politique du clan hutu rival en Ihangiro, c'est-à-dire au nord du Buzinza. Mais surtout il tend à établir une connexion généalogique entre les Yango et les Hinda qui déferlent sur toute la région. Le schème historique utilisé pour décrire la mort du chef local et l'installation de son « fils » Ruhinda nous est familier. En Ihangiro la chronique « passe au bleu » de la

⁵¹ CORY et HARTNOLL, 1945, pp. 258 et 282.

⁵² VAN THIEL, 1911.

même façon la conquête hinda en expliquant que Ruhinda fils de Wamara était en voyage avec sa mère Njunaki au moment où les Cwezi se suicidèrent⁵³. La même femme (Njunaki ou Nzunaki) entre en scène et dans les deux cas elle joue un rôle identique. Elle est l'épouse-esclave tantôt du dernier roi cwezi (Wamara), tantôt du dernier chef yango (Kayango). Les Hinda, fondateurs d'une nouvelle dynastie en Ihangiro et au Buzinza, se prétendent chaque fois issus de cette union bâtarde qui maintient la fiction d'une continuité avec le passé. On peut en déduire que la domination cwezi ne s'étendait pas au Buzinza, où le clan yango régnait au moment de l'invasion hinda. L'Ihangiro, où une tradition nkole fait mourir Ndahura l'avant-dernier souverain cwezi⁵⁴ semble bien avoir été la marche la plus méridionale de l'empire du Kitara. Mais Wamara n'y exerçait probablement plus aucun contrôle puisque les traditions locales ne retiennent du passé pré-hinda que la lutte des clans yango et hutu. Quoi qu'il en soit, on comprend que les Hinda se réclament directement des Cwezi en Ihangiro, et non de la lignée des chefs locaux hutu, alors qu'au Buzinza ils se présentent comme les continuateurs de la lignée yango. On trouve enfin dans le récit cryptographique zinza le reflet très fidèle de l'itinéraire des invasions hinda tel que d'autres traditions le profilent : partis du Koki, ils s'attaquent d'abord à l'Ankole et au Karagwe, c'est-à-dire au dernier bastion de l'empire du Kitara. Le Buzinza sera leur dernière conquête définitive, bien qu'ils s'implantent quelque temps au Buha, voire au Burundi.

⁵³ CÉSARD, 1927, p. 454.

⁵⁴ TAYLOR, 1962, p. 18.

Essai de chronologie

On peut dater avec une certaine précision l'expansion hinda en Ankole et au Buhaya. Il nous semble difficile de retenir les affirmations de Ford et Hall ⁵⁵ qui estiment que les Hinda apparaissent à la fin du *xvi*^e siècle au Karagwe. Nous suivrons encore moins les suggestions de Cory et Hartnoll qui penchent en faveur du début du *xvii*^e siècle ⁵⁶. Nous nous baserons sur les données fournies par Oliver dans une étude critique de la chronologie nkole ⁵⁷. Oliver situe dans le cours du *xvi*^e siècle le règne du premier souverain attesté de la nouvelle dynastie hinda : Ntare I. Or deux autres rois, dont le caractère historique est incertain, séparent Ntare du fondateur présumé Ruhinda. Cet éponyme résume sans doute une période confuse de conquêtes menées par le clan hinda à partir du Karagwe. Cette période d'établissement des Hinda correspondrait dès lors assez bien à la datation qu'Oliver suggère dans une autre étude pour la disparition des Cwezi : entre 1400 et 1500 ⁵⁸. Nous savons qu'en tout cas la dynastie bito du Kiziba, étroitement apparentée aux dynasties hinda du Buhaya, était en place à la fin du *xv*^e siècle.

Les investigations archéologiques d'Oliver confrontées aux traditions orales montrent qu'après l'effondrement du royaume cwezi, l'Etat nkole fondé par les Hinda ne s'étend guère que sur un petit territoire, qui s'agrandira vers le début du *xvii*^e siècle. L'hypothèse d'un grand royaume unifié sous Ruhinda, puis partagé entre ses fils, que suggèrent les traditions haya ⁵⁹

⁵⁵ FORD et HALL, 1947.

⁵⁶ CORY et HARTNOLL, 1945, p. 259.

⁵⁷ OLIVER, 1959.

⁵⁸ OLIVER, 1955.

⁵⁹ CÉSARD, 1927, p. 462.

et nkole ⁶⁰, est donc sujette à caution comme l'est au Rwanda — Vansina l'a montré — la légende d'un empire tuutsi originel fondé par le pseudo-Gihanga ⁶¹.

**Les Hinda et le Gisaka (Rwanda oriental) :
essai d'interprétation d'une légende totémique**

Anticipant sur le problème tuutsi et la formation du royaume rwanda, notre attention se portera d'abord sur cette province orientale du pays qui demeura autonome jusqu'au milieu du XIX^e siècle : le Gisaka. Les traditions des Hinda du pays haya nous y invitent : Ruhinda le conquérant aurait donné le « Kissaka » à sa fille Nyakakende ⁶². Cette légende se retrouve au Rwanda : Kagasera, fondateur de la dynastie du Gisaka, serait le petit-fils de Ruhinda par sa mère Rugezo ⁶³. L'appellation Nyakakende qui lui est donnée par les Haya s'éclaire par l'examen de la chronique gisakienne. En effet, le singe nkende est l'interdiction alimentaire du clan royal du Gisaka, les Nyambo Zirankende (les Nyambo du singe nkende). Le récit gisakien précise comment cette qualification totémique leur fut attribuée. Ruhinda l'ancien, roi du Karagwe, avait un fils, Matabaro, et une fille, Rugezo. Chacun d'eux était marié et ils vivaient en harmonie l'un près de l'autre. Mais leurs enfants respectifs se disputèrent la dépouille d'un singe nkende femelle et s'entretuèrent. Ruhinda entra dans une vive colère contre les enfants de Rugezo car cet animal revenait de droit aux enfants de Matabaro. Il déshérita

⁶⁰ TAYLOR, 1962, p. 96.

⁶¹ VANSINA, 1962, pp. 44-45.

⁶² CÉSARD, 1927, p. 462.

⁶³ D'ARIANOFF, 1952, pp. 33-34.

sa fille et la chassa. Elle quitta le Karagwe avec son mari, leurs serviteurs et leurs troupeaux. Désormais elle porta le nom de Nyaragakende, qui est l'appellation même que nous retrouvons dans la chronique haya. Ruhinda remit cependant à sa fille un tambour royal pour l'enfant qu'elle portait dans son sein. La princesse bannie chercha d'abord refuge au Bugufi, au Nord-Est du Burundi, où naquit et grandit son fils, Kagesera. Celui-ci pénétra plus tard au Gisaka et enleva cette chefferie au clan tuutsi des Zigaaba.

Cette chronique du Gisaka, qui se fait l'écho de l'épopée hinda, mérite d'être analysée attentivement à la lueur d'un ensemble de données fournies par l'ethnographie haya. On ne peut douter que le récit est une réinterprétation de faits historiques déformés. Nous allons tenter de les rétablir dans l'espoir d'éclairer par un nouvel exemple le processus de formation des légendes dans ces sociétés guerrières.

Le conflit entre les cousins croisés issus du roi Ruhinda oppose en fait deux clans patrilineaires, le clan paternel du futur héros, qui demeure dans l'ombre, et son clan maternel, le clan royal hinda du Karagwe. A la suite d'une querelle entre ces deux factions, le clan paternel, non nommé, doit chercher refuge à l'étranger, avant de conquérir le Gisaka occupé par un clan tuutsi. Il est tout à fait improbable que le conquérant fût nanti d'une délégation de pouvoir de son clan maternel, symbolisée par le tambour royal. Sur le fond, le récit est formel : la fille du roi et son mari sont bannis. Le déplacement d'accent est curieux : en fait c'est le père du futur héros qui est chassé avec sa femme, princesse royale, et les siens. Car enfin, la filiation est patrilineaire en pays haya. Jamais une princesse royale n'a exercé pour son propre compte une autorité politique (si nous exceptons les reines-mères), jamais le tambour royal ne s'est transmis par les filles. Aussi bien,

lorsque Ruhinda proclame qu'il déshérite sa fille, il profère une sentence qui n'a aucun sens dans le droit hinda. D'autant plus qu'il donne tout de même — et contradictoirement — un tambour royal à son petit-fils. Ce qui est plus significatif, c'est qu'il chasse sa fille *avec son mari* après que leurs enfants et les enfants de son fils se furent battus. Derrière la fable du singe se profile très nettement une guerre civile opposant le clan hinda (les fils du fils du roi) et un clan allié par mariage (les fils de la fille du roi). Quel est ce clan mystérieux dont le nom même est passé sous silence au Gisaka ? Les raisons de cet oubli sont évidentes : il s'agit d'un clan peu glorieux, qui a dû prendre la fuite. Le terme Nyambo Zirankende qu'il adopte au Gisaka n'est qu'un nom d'emprunt.

Le système totémique complexe en vigueur chez les Haya guidera nos recherches. Chaque clan patrilinéaire se caractérise par un ou plusieurs animaux frappés d'interdit : ils ne peuvent ni être tués, ni être mangés, ni être touchés, ni même, dans certains cas, être regardés⁶⁴. Or le récit gisakien nous entretient de l'établissement d'un nouvel interdit totémique, le singe nkende, dans le clan royal hinda. « Maudit soit le nkende qui a semé la mort dans ma descendance », s'écrie le roi Ruhinda qui poursuit : « Que dorénavant tous ceux qui seront de mon sang évitent le nkende et prennent garde de le frapper ou même de le toucher⁶⁵. » Dans un système clanique patrilinéaire, cette mesure vise naturellement les fils de ses fils et non les fils de sa fille qui sont l'objet d'un traitement particulier, le bannissement : « *Quant aux enfants de ma fille*, ils sont bien coupables en ne résistant pas à la tentation, car ils

⁶⁴ CORY et HARTNOLL, 1945, p. 286.

⁶⁵ D'ARIANOFF, 1952, p. 34.

savaient que ce nkende devait appartenir — par droit de chasse — aux enfants de mon fils ». Le roi marque donc son propre clan de l'interdiction du nkende et attribue un sobriquet en rapport avec cet événement à sa fille, membre de droit de ce clan. Mais normalement ni ce surnom ni cette interdiction clanique n'auraient dû se transmettre aux descendants de celle-ci.

Or les descendants de la princesse bannie, nés du mari inconnu qui l'accompagne, se désignent au Gisaka du terme Nyambo Zirankende, c'est-à-dire : les Nyambo qui observent l'interdiction du singe nkende. Le terme Nyambo peut être éclairci immédiatement. Il désigne au Karagwe l'ensemble de la nation⁶⁶, et non, comme le suppose d'Arianoff « les gens de l'Occident »⁶⁷. L'expression Nyambo Zirankende signifie donc « les gens venus du Karagwe dont l'interdit est le singe nkende ». D'Arianoff soutient que ce clan ne peut être lui-même hinda. Il a raison sur le fond, nous le verrons, mais son argumentation est spécieuse. Il pense à tort qu'une fille hinda ne peut épouser un homme hinda. Or notre meilleure source, l'ouvrage de Cory et Hartnoll, mentionne que le clan hinda est le seul à ne pas pratiquer une exogamie aussi rigoureuse que les autres clans : les Hinda peuvent épouser une parente de clan à condition que la relation de parenté ne soit pas trop rapprochée⁶⁸. La thèse de l'abbé Kagame selon laquelle les Nyambo Zirankende seraient des Hinda demeure donc théoriquement plausible⁶⁹. L'exégèse de la fable totémique du singe nkende nous amènera cependant à l'infirmier.

⁶⁶ CORY et HARTNOLL, 1945, p. 262.

⁶⁷ D'ARIANOFF, 1952, p. 29.

⁶⁸ CORY et HARTNOLL, 1945, p. 283.

⁶⁹ KAGAME, vol. I, 1959, p. 45, cité par D'ARIANOFF, 1952, p. 31.

Totem et histoire

Le singe nkende, en fait, n'est pas l'animal totémique du clan hinda au Buhaya. Celui-ci partage le même interdit que le clan yango : le singe tumbili ⁷⁰. Le terme nkende n'apparaît pas dans la liste des attributs totémiques établie par Cory et Hartnoll pour l'ensemble du monde haya. Mais, curieusement, une tradition de l'Ihangiro, rapportée par le père Césard, affirme que le clan yango, qui détenait le pouvoir dans ce pays avant l'arrivée des Hinda, observait jadis l'interdit du singe nkende ⁷¹. Dès lors nous sommes amené à nous demander si le clan X qui, selon la légende gisakienne, n'avait pas le droit de s'emparer de la dépouille du nkende, ne doit pas être identifié à cet ancien clan dominant, allié par le mariage aux conquérants hinda. Nous nous trouvons en présence d'une équation simple. Pour les gens du Gisaka, leur propre clan royal comme le clan hinda du Karagwe, ont le même interdit, le singe nkende. Les Hinda partagent effectivement une interdiction totémique voisine (le singe tumbili) avec le clan yango qui, jadis, respectait le singe nkende. L'on passe aisément d'une version à l'autre par permutation : la version du clan royal du Gisaka consiste à dire que le clan hinda adopta sa propre interdiction clanique (le nkende) ; les faits haya suggèrent que les Hinda imposèrent leur propre interdiction totémique (le tumbili) à un ancien clan dominant, les Yangos, qui, jadis, respectait le nkende. Entre ces deux singes l'écart est faible et tout laisse supposer que le clan royal du Gisaka est bien issu du clan yango.

⁷⁰ CORY et HARTNOLL, 1945, annexe, pp. 30-31.

⁷¹ CÉSARD, 1927, p. 455.

L'examen attentif du système clanique haya confirme cette hypothèse. Les Haya connaissent une institution curieuse, le jumelage de deux ou plusieurs clans *antagonistes* formant ensemble un *groupe exogamique* élargi. Les clans ainsi jumelés possèdent ou non en commun le même totem. Le premier cas requiert immédiatement notre attention car les Hinda et les Yango, dont l'interdit commun est le singe tumbili, sont précisément associés dans un groupe exogamique de ce type. Les Hinda ne peuvent épouser de femmes yango et réciproquement ⁷². Les clans jumelés ne sont pas nécessairement de même rang. C'est ainsi que les Hinda forment la plus haute aristocratie du pays alors que les Yango ne sont même pas considérés comme des Hima : ils sont qualifiés de Iru, ils sont donc censés appartenir à la classe paysanne inférieure. Cory et Hartnoll nous proposent une explication historique de cette institution dont ils n'approfondissent pas la signification sociologique : les clans ainsi appariés l'ont été *soit parce qu'ils ont une origine commune, soit parce qu'ils se sont querellés* ⁷³. Les auteurs ne commentent malheureusement pas le cas particulier des Hinda-Yango, mais ils donnent plusieurs autres exemples instructifs. C'est ainsi que l'autre clan nilotique du pays haya, les Bito du Kiziba — qui ont d'ailleurs le même interdit que les Hinda, le singe tumbili — sont associés au sein d'un groupe exogamique au clan bale, de statut iru. Les intéressés expliquent que ces deux clans, jadis unis par une amitié étroite, sont associés aujourd'hui dans *une relation institutionnelle d'hostilité* à la suite d'un incident. Un chef bito du royaume de Kiziba avait un grand ami, membre du clan bale. Malheureu-

⁷² CORY et HARTNOLL, 1945, p. 283.

⁷³ CORY et HARTNOLL, 1945, pp. 283-286.

sement le chef bito insista trop vivement pour que le fils unique de son ami parte à la guerre et celui-ci mourut au combat. Le père affligé de la victime décida que désormais les Bito et les Bale seraient ennemis. Ce très curieux récit étiologique ne révèle, comme d'habitude, qu'une part de la vérité historique. Il indique probablement qu'un conflit armé opposa, à un moment donné, les deux clans, bito et bale. La solution sociologique apportée à ce conflit appelle quelques réflexions. Le jumelage d'anciens amis devenus ennemis au sein d'un groupe exogamique n'a rien à voir avec le système classique des relations à plaisanteries. *Les deux clans décident de ne plus établir entre eux d'alliances matrimoniales pour marquer un état endémique d'hostilité.*

Un second exemple montre clairement que le phénomène doit être interprété de la même façon dans le cas où le jumelage s'opère entre clans de même origine. Dans le cas particulier que nous évoquerons, la distanciation s'est créée à la suite d'une infraction de caractère totémique, ce qui nous rapproche, d'une certaine façon, de la légende du Gisaka. Les Bango, les Nkango et les Shaga formaient jadis un seul clan, respectant le même interdit totémique, le poisson. Les ancêtres des Bango furent expulsés du clan parce qu'ils mangèrent du poisson ; en outre ils furent dégradés du rang de Hima à celui d'Iru. La légende du Gisaka est évidemment un récit du même type, à cette différence près que les deux clans en présence ne sont pas de même origine mais alliés par le mariage. On comprend mieux aussi que les Yango, ancien clan dominant allié aux nouveaux maîtres hinda, fassent figure aujourd'hui de vulgaires Iru : il y a lieu de croire qu'ils constituent, à l'instar des Bango, un clan hima dégradé à la suite d'un conflit avec les Hinda. Il existe en Ihangiro une tradition relatant que les

Yango régnaient, avant l'arrivée de Ruhinda, sur des « esclaves » qualifiés de Hutu ⁷⁴.

Cory et Hartnoll nous donnent un autre exemple de clan hima ravalé au rang de Iru, associé à un clan hima dans la relation institutionnelle d'hostilité caractérisée par l'interdiction réciproque de mariage. Ce cas se rapproche par un autre aspect de la légende gisakienne évoquant de manière voilée le conflit qui surgit entre les Hinda et les Yango. Le clan dominant bito, qui règne au Kiziba (comme les Hinda règnent au Karagwe et en Ihangiro) est associé dans un groupe exogamique au clan dégradé des Shamulo qui, à l'origine, étaient aussi des Bito. Il est clair cette fois qu'un conflit politique les opposa les uns aux autres. Kibi I, roi du Kiziba et chef du clan nilotique bito, fut tourmenté par l'esprit d'un certain Ntumwa qui fut de son vivant le chef du clan dominant du Kiziba. C'est à ce clan que les Bito arrachèrent le pouvoir. Les devins de Kibi I conseillèrent au roi de consacrer l'un de ses fils au culte de l'esprit de Ntumwa ; Mushamulo, l'ancêtre éponyme du clan des Shamulo, fut désigné pour remplir cette fonction. Ses descendants furent écartés du clan bito avec le statut inférieur de Iru. L'interprétation de cette tradition singulière est aisée : il semble bien qu'en réalité un fils de Kibi entra en conflit avec son père et qu'il s'appuya sur l'ancien clan dominant de la région, symbolisé par Ntumwa. La chronique n'a pas retenu l'attitude sacrilège du fils, sa révolte, voire sa trahison ; mais il est évident que l'exclusion du clan bito, aggravée par la dégradation sociale, est un châtement pour une faute présentée abusivement comme un dévouement. Il y aurait lieu de commenter à ce propos le processus d'inver-

⁷⁴ CÉSARD, 1927, p. 455.

sion des thèmes historiques dans la transformation légendaire. Nous y reviendrons dans le chapitre consacré au passage de l'histoire au mythe.

Ces exemples appartiennent à deux catégories distinctes. La première est représentée par les Bango-Nkango-Shaga d'une part, les Bito-Shamulo d'autre part. Les composants de ces groupes exogamiques formaient déjà jadis un seul et même clan exogame. La scission qui survient transforme les frères de clans en étrangers et l'interdiction de mariage est proclamée entre les fractions ennemies pour empêcher qu'elles ne se muent en alliés. Les Bito-Bale appartiennent à la seconde catégorie de groupes exogamiques. Ils ont toujours formé des clans distincts. Les intermariages étaient donc possibles entre eux. Un conflit les sépare et, dès lors, ces alliances matrimoniales cessent. Bien que la situation initiale soit différente, la constitution d'un groupe exogamique élargi traduit toujours l'inimitié. Cette analyse apporte un argument nouveau en faveur de notre exégèse de la légende gisakienne. Un clan X est allié par mariage au clan royal hinda. Un conflit de chasse les oppose brusquement après une période d'harmonie et d'entente réciproque. Ils se séparent. Chez les Haya, ces conflits historiques entre clans alliés ou apparentés se retrouvent à l'origine même de la formation des groupes exogamiques à composantes antagonistes. Or le seul clan auquel les Hinda sont ainsi « jumelés » est celui des Yango dont le totem ancien était précisément le singe nkende, objet de la rupture selon les Gisakiens. Les raisons d'identifier le clan X, fondateur du clan royal du Gisaka, aux Yango se précisent donc.

Mais cette conclusion historique nous renvoie à un problème ethnologique plus général : les relations du totémisme et du système clanique chez les Haya. Il est peu vraisemblable qu'un prétexte aussi futile qu'un singe soit à l'origine du con-

flit qui oppose les Hinda et les Yango, ou qu'un poisson ait provoqué la scission des Bango-Nkango-Shaga. Les événements réels ont été transformés en fable, *l'effet totémique se substituant à la cause historique*. Dans le récit gisakien l'on voit clairement que les cousins croisés représentant les deux clans en présence se disputent pour une question litigieuse, tranchée en faveur des Hinda (le singe nkende leur appartenait). Quoi qu'il en soit le récit s'inscrit parfaitement bien dans un schème symbolique proprement haya : il suggère que la faute commise par les adversaires du clan royal est une infraction de caractère totémique. Il reste à comprendre le sens de cette réinterprétation de l'histoire.

Il est frappant que la légende gisakienne présente une structure homologue mais inverse de celle du récit étiologique haya expliquant comment les Bango ont été séparés des Nkango et des Shaga à la suite de la violation d'un interdit alimentaire. Dans le récit gisakien, le clan hinda et le clan X (yango) sont *alliés*. Ils n'ont pas le même interdit (seuls les Yango devaient s'abstenir de tuer le nkende). Le récit concernant les Bango-Nkango-Shaga précise, au contraire, que ces trois clans n'en formaient qu'un, respectant le même interdit. Les ruptures de l'alliance dans un cas, de l'unité clanique dans l'autre, sont également dues à une infraction totémique. Celle-ci est clairement affirmée pour les Bango coupables d'avoir mangé le poisson ; elle est simplement suggérée pour les Yango devenus les ennemis des Hinda : « Quant aux enfants de ma fille, ils sont bien coupables en ne résistant pas à la tentation, car ils savaient que ce nkende devait appartenir — par droit de chasse — aux enfants de mon fils »). Cette « raison totémique » a été symboliquement substituée, dans les deux cas, à une lutte entre clans alliés (Hinda-Yango) ou entre fractions

d'un même clan (Bango-Nkango-Shaga), liquidée par la victoire d'un clan ou d'une fraction sur l'autre.

Il n'en reste pas moins vrai que ces conflits ont eu pour effet de jumeler dans un groupe exogamique des clans antagonistes qui adoptèrent la même interdiction totémique lorsqu'ils n'étaient pas de même origine clanique ou, au contraire, se différencièrent en adoptant des totems autonomes alors qu'ils étaient issus du même clan. Le premier cas est représenté par les Hinda-Yango, le second, beaucoup plus fréquent, nous le verrons, est illustré par les Nkango-Bango-Shaga.

1. *Adoption du même totem par des clans alliés devenus ennemis*

Actuellement les Hinda et les Yango, séparés par une barrière matrimoniale dont nous avons examiné la signification générale dans le contexte haya, partagent le même interdit : le singe tumbili. Le clan royal du Gisaka, issu du clan yango ravalé au rang de Iru, interprète cette communauté totémique ambiguë dans un sens favorable à ses ancêtres : le clan hinda aurait adopté l'interdit du nkende qui, Césard nous l'apprend, était en propre celui des Yango au temps de son ancienne domination.

2. *Adoption de totems différents par des clans de même origine entrant en conflit*

Les Nkango et les Shaga, qui ont conservé le statut hima, ont en commun de nouveaux interdits, alors que les Bango ravalés au rang de Iru, responsables de l'éclatement de la communauté totémique du poisson, ont adopté un symbole distinct. Le récit étiologique commentant leur « association »

dans un groupe exogamique ne précise pas ces faits mais on peut aisément s'en assurer en consultant la liste des clans haya dans la monographie de Cory et Hartnoll.

Avant de commenter ces cas difficiles, il y a lieu d'analyser la fonction générale du totémisme chez les Haya. Le totem n'a pas nécessairement une fonction exogamique. Un même clan exogamique peut être caractérisé, selon les régions, par des totems différents. L'on constate parfois qu'il se compose d'éléments venus d'horizons différents. C'est ainsi que les Jubu du Bugabo et du Kiziba ont pour totem l'hippopotame et déclarent venir de l'Ihangiro, tandis que les Jubu des autres chefferies, qui sont originaires du Buzinza ou de l'Ibona, ont pour totem le millet. En outre, plusieurs clans exogames distincts peuvent avoir le même totem. La reconnaissance du même interdit n'implique donc pas nécessairement la solidarité clanique ou l'exogamie. Cory et Hartnoll le soulignent : le totem est source de confusions et il est nécessaire de vérifier le nom du clan lorsqu'un problème matrimonial surgit ⁷⁵.

Idéalement cependant, le totémisme a pour fonction de marquer les clans, de les distinguer les uns des autres, symbolisant à la fois et corrélativement la parenté clanique et l'exogamie. Mais ces deux aspects peuvent se dissocier dans la mesure où le champ de l'exogamie est plus vaste que celui de la parenté clanique. Les cas de jumelage de clans antagonistes nous ont précisément révélé cette disjonction entre système clanique et système exogamique. Dès lors le totem peut servir à marquer aussi bien l'exogamie de clan, impliquant la solidarité positive des membres, que l'exogamie d'un groupe de clans, impliquant la tension entre les groupes composants.

⁷⁵ CORY et HARTNOLL, 1945, p. 60.

L'adoption du totem d'un clan rival ne signifie donc pas la fusion de deux groupes mais au contraire — et paradoxalement — le passage de l'alliance matrimoniale à la distanciation. L'animal totémique n'est pas la cause mais bien la conséquence du conflit. Il faut inverser la perspective proposée par les légendes pour retrouver la vérité historique. C'est pour se séparer, du point de vue matrimonial, des Yango, ancien clan hima dominant, rival et allié, que les Hinda décident d'adopter la même interdiction totémique qu'eux. L'exogamie est sous-entendue dans cette démarche. Cette décision entraîne l'*apparente association* des Hinda et des Yango dans un groupe exogamique à totem identique. La dégradation des Yango au rang de Iru marque la distanciation sociale nouvelle, tandis que la participation au même totem marque, dans ce cas particulier la distanciation matrimoniale. Les traditions d'Ihangiro nous invitent à admettre que Hinda et Yango formaient deux clans distincts : les premiers sont les nouveaux maîtres, les seconds les anciens. Ils concluent des alliances matrimoniales (symbolisées par le mariage de la fille de Ruhinda avec un homme tenu de respecter le singe nkende), que des tensions politiques rompent bientôt. Le schéma est inversé lorsque les clans qui se séparent étaient apparentés en vertu d'une origine commune. Dans ce cas ils partageaient au départ le même symbole totémique. Le clan qui expulse l'autre et le dégrade modifie le système totémique *pour marquer la rupture de l'unité clanique ancienne*. L'exogamie dès lors doit être proclamée comme mesure complémentaire de distanciation, puisqu'en principe l'appartenance à des groupes totématiques différents autorise les intermariages.

Selon la conjoncture historique, l'accent est mis sur l'un ou l'autre aspect du symbole totémique. Tantôt l'on s'en sert pour différencier des groupes de frères devenus ennemis, tan-

tôt l'on utilise sa fonction exogamique (implicite et imparfaite) pour marquer l'interdiction de mariage entre des clans non apparentés et qui pratiquaient jadis l'échange des femmes. Nous ne sommes malheureusement pas en mesure d'apprécier la fréquence absolue de ces options car Cory et Hartnoll ne donnent pas les interdictions totémiques de tous les clans qui composent des groupes exogamiques fondés sur l'hostilité. Ils signalent l'existence de dix-neuf groupes exogames liant deux ou trois clans. Pour treize d'entre eux nous connaissons les totems des composants. On constate que dans quatre groupes les clans jumelés ont le même interdit :

1. Shaigi (clan hima) et Giri (clan iru) : le cœur de tous les animaux.
2. Hinda (clan royal) et Yango (clan iru) : le singe tumbili.
3. Mbwi (clan iru) et Zirambugo (clan iru) : le buffle.
4. Saizi (clan iru anobli), Sita (idem) et Gwe (clan iru) : l'antilope bushbuck.

Dans ce dernier cas on observe en certaines régions une différenciation totémique : les Sita ont parfois adopté comme totem un arbre épineux et les Gwe le cuivre. Pour aucun de ces groupes nous ne connaissons les circonstances du conflit qui a conduit à l'identification totémique des clans et à la prohibition des intermariages. Seule la légende gisakienne éclaire indirectement l'histoire des Hinda et des Yango. En nous fondant sur ce cas précis l'on peut conjecturer que ce mode d'association conflictuelle réunit au sein d'un groupe totémique exogame *des clans distincts mais jadis alliés*. C'est probablement dans ce sens qu'il faut interpréter l'affirmation ambiguë de Cory et Hartnoll selon laquelle les groupes 2, 3, 4 réuniraient des clans *apparentés*.

Examinons les neuf autres groupes, où les clans associés au sein de groupes exogames se distinguent par des symboles totémiques différents.

5. Nkango (clan hima) : bananes jointes et « senene » (?).
Shaga (clan hima) : *idem*.
Bango (clan iru) : les intestins des animaux.
6. Gombe (clan iru) : le bushbuck.
Gesho (clan iru) : regarder un panier vide.
7. Ganga (clan iru) : la loutre, la vache rayée, le bushbuck.
Simba (clan iru) : une espèce de banane appelée maamba et le poumon des poissons (désigné du même terme).
8. Shambo (clan hima) : la maison brûlée, la fille enceinte non mariée.
Lenge (clan iru anobli) : la vache aveugle, le bushbuck.
Shasha (clan iru) : le cœur des animaux (et parfois le bushbuck).
9. Sigu (clan iru) : le bushbuck.
Hugi (clan iru) : le millet sortant du roc, les intestins de la vache.
10. Miro (clan iru anobli) : la vache tachetée.
Gabo (clan iru) : la vache noire rayée, le beurre provenant d'une vache qui a été saillie, le lait frais, le cœur des animaux, la vache sans queue.
11. Tundu (clan hima) : la proie du léopard, l'eau de pluie, la loutre.
Hugi (clan iru) : le millet sortant du roc, les intestins de la vache.
12. Singo (clan hima) : la vache dont l'épine dorsale est marquée par une ligne, le poisson.
Hembe (clan iru) : le bushbuck.

13. Jubu (clan iru anobli) : l'hippopotame, le millet sortant du roc.

Kiyama (clan iru) : un fruit sauvage (mobana).

L'étude du premier de ces cas nous a montré qu'il y avait lieu de croire cette fois que les clans jumelés avaient une origine commune. Mais ceci ne serait vrai que pour six groupes selon Cory et Hartnoll : Nkango-Shaga-Bango ; Gombe-Gesho ; Miro-Gabo ; Jubu-Kiyama ; Hembe-Singo ; Shambo-Lenge-Shasha. Il faut noter cependant que nous n'avons pas tenu compte du groupe formé par les Bito-Shamulo-Bale, car nous ne connaissons pas l'interdit de ces derniers. Nous pouvons au moins prendre en considération les deux premiers de ces clans dont l'histoire est connue (voir p. 53). Les Shamulo étaient originellement des Bito. Leurs totems actuels sont différents (Bito : le singe tumbili ; Shamulo : l'antilope bush-buck). Cet exemple confirme la tendance des clans de même origine à se différencier par l'adoption de totems distincts après conflit, tout en refusant les intermariages.

Cory et Hartnoll ont tort d'opposer trop radicalement les clans jumelés dans un groupe exogame *parce qu'ils ont une origine commune* et les clans jumelés *parce qu'ils se sont disputés*. Il y a toujours un antagonisme dans la relation. L'exemple des Bango-Nkango-Shaga cumule sans équivoque les deux propriétés : ces trois clans ont une origine commune et deux d'entre eux se sont disputés avec le troisième parce qu'il aurait rompu l'interdit totémique. Nous les voyons alors adopter, pour se différencier — mais non pour marquer l'exogamie — des totems nouveaux. L'opposition structurelle doit être située à un autre niveau : d'une part il y a les groupes exogamiques composés de clans de même origine changeant de totem pour se différencier après la scission ; d'autre part les groupes exo-

gamiques composés de clans d'origine différente adoptant le même totem après le conflit. Dans le premier cas il faut encore ajouter la distanciation matrimoniale, l'exogamie ; dans le second cas l'exogamie est implicite.

Mais l'on peut concevoir aussi des groupes exogamiques formés de clans de même origine conservant le totem commun après la scission car la communauté totémique suffit à garantir l'exogamie. Il n'est pas exclu qu'il faille ranger dans cette catégorie les Mbwi-Zirambogo et les Saizi-Sita-Gwe (clans apparentés, selon Cory et Hartnoll, voir groupes 3 et 4). L'on peut imaginer enfin une quatrième possibilité : des groupes exogamiques formés de clans d'origine différente conservant des totems distincts après la dispute et décrétant seulement l'exogamie. Cette dernière catégorie serait représentée par les Ganga-Simba et les Tundu-Hugi, que Cory et Hartnoll nous présentent expressément comme des clans non apparentés (voir groupes 7 et 11).

Nous obtenons alors un tableau à quatre volets :

	<i>Origine commune</i>	<i>Origine différente</i>
Même totem :		
	Mbwi-Zirambogo (?)	Hinda-Yango
	Saizi-Sita-Gwe (?)	
Totems différents :		
	Bito-Shamulo	Tundu-Hugi
	Nkango-Shaga-Bango	Ganga-Simba
	Gombe-Gesho	
	Miro-Gabo	
	Hembe-Singo	
	Shambo-Lenge-Shasha	
	Jubu-Kiyama	

Sur le plan historique ces recherches nous ont permis d'apporter une réponse à l'énigme posée par la légende gisakienne : la dynastie originaire du Karagwe qui s'imposa aux Tuutsi du Gisaka est l'ancien clan allié des Hinda, les Yango, dont une fraction émigra à la suite du conflit qui entraîna leur dégradation au rang de Iru. Ceux qui préférèrent la grandeur de l'exil à cette déchéance effacèrent le souvenir de cette origine et se désignèrent eux-mêmes Nyambo Zirankende : les gens respectant l'interdit du nkende, venus du Karagwe.

Cette dynastie étrangère, étroitement liée à l'histoire hinda, qui s'impose en milieu tuutsi, pose encore bien d'autres problèmes. Car, ayant perdu le leur, ils empruntèrent un nom clanique tuutsi : ils se présentent au Gisaka comme les fondateurs du clan gesera qui jouera un rôle important au Rwanda. Mais l'appréciation de cette situation relève de l'histoire interne de ce pays. Nous l'aborderons bientôt. La conquête du Gisaka par une fraction du clan hima yango est de toute évidence postérieure à la première installation des Hinda au Karagwe (fin du xv^e siècle ?). Il y a lieu de croire que l'installation au Gisaka d'un clan hima allié aux Hinda date de la fin du siècle suivant. En effet, nous savons de source gisakienne que le premier souverain Kimenyi I fut contemporain du roi rwandais Cyaamatatare, dont Vansina situe la mort vers 1600 ⁷⁶.

Les Hinda au Burundi et au Buha

Une tradition rundi affirme que les Hinda fondèrent la royauté au cours de leur expansion méridionale ⁷⁷. Un récit

⁷⁶ PAGÈS, 1933, p. 613 ; VANSINA, 1962, p. 56.

⁷⁷ SIMONS, 1944, p. 144.

récolté récemment par Coupez en fait état ⁷⁸. Ntare, le premier roi rundi, serait un Hinda (mais on ignore le nom de son père). Elevé chez sa tante paternelle, qui avait épousé le roi Ruhaga du Buha, Ntare aurait d'abord régné sur ce pays après avoir tué le mari de sa tante. De là il pénétra au Burundi. Il fut accueilli par un certain Kiraanga et entreprit la conquête du pays. Ce récit appelle des réserves. Kiraanga est identique au héros mythique Ryangombe qui est honoré dans un culte de possession au Rwanda et dans une partie de l'aire interlacustre. Aucun doute n'est possible à ce sujet. Le dialogue qui s'engage entre Ntare et Kiraanga est très significatif. « Toi, qui es-tu ? », demande Kiraanga. « Un roi n'attaque pas un autre », répond Ntare. Et l'informateur de Coupez commente : voilà pourquoi les rois ne consultent pas les esprits et ne leur rendent pas de culte.

Ntare est effectivement le premier souverain du Burundi. Mais l'enquête historique minutieuse menée dans ce pays par Vansina — et dont seuls les premiers résultats sont connus — infirme la thèse de son origine hinda. Il est incontestable cependant que les Hinda sont mêlés à l'histoire du Burundi. Gorju l'avait déjà signalé ⁷⁹. Vansina éclaire le problème d'un jour nouveau. Selon cet auteur, un embryon de royaume tuutsi s'était constitué autour du massif du Nkoma ; il contrôlait une partie du Buha méridional ⁸⁰. Les Tuutsi se sont répandus du Rwanda au Burundi à une époque très ancienne ⁸¹. Ce premier royaume tuutsi du Burundi fut conquis par Ruhinda. Cette hégémonie hinda fut de courte durée car un chef tuutsi

⁷⁸ COUPEZ, 1957.

⁷⁹ GORJU, 1920, p. 148.

⁸⁰ VANSINA, 1961.

⁸¹ VANSINA, *in* D'HERTEFELT, TROUWBORST et SCHERER, 1962, p. 4.

du Buha établit son autorité sur le Nkoma après avoir lutté contre Ruhinda dans son pays d'origine. Sous le nom de Ntare, il fonda la dynastie tuutsi actuelle du Burundi, qui compte huit souverains. Vansina estime que l'avènement de Ntare remonte à \pm 1675.

Les Hinda n'auraient donc joué qu'un rôle épisodique au Burundi à une époque relativement tardive si l'on admet que leur expansion au Buhaya remonte au xvi^e siècle. Le Ruhinda dont parlent les traditions rundi ne peut donc être le conquérant éponyme plus ou moins légendaire que mentionnent les chroniques haya et nkole. Il est probable qu'au cours du $xvii^e$ s. une fraction du clan hinda poursuivit vers le sud la grande expansion nilotique qui bouleversa les structures politiques de la région interlacustre dès le siècle précédent. Ces Hinda se sont-ils maintenus au Buha ? Selon Scherer, les dynasties locales du Buha sont d'origine tuutsi. Elles appartiennent à trois clans : les Kimbiri, les Jiji et les Humbi ⁸². Vansina présente cependant Ruhinda comme le « fondateur des dynasties actuelles du Buha » ⁸³. Cet auteur évoque probablement ici l'hégémonie hinda antérieure aux actuelles dynasties tuutsi. Scherer, qui travailla sur le terrain, précise encore que les Tuutsi seraient entrés il y a deux cents ans environ au Buha, imposant leur domination politique aux lignages autochtones ⁸⁴. Il faudrait vraisemblablement ajouter un siècle à cette estimation puisqu'au milieu du $xvii^e$ s. déjà Ntare lutte contre les Hinda au Buha. Des informations conjointes de Vansina et Scherer on peut donc conclure, provisoirement, qu'il y a trois cents ans

⁸² SCHERER, 1959, p. 849.

⁸³ VANSINA, 1961, p. 5.

⁸⁴ SCHERER, *in* RICHARDS, 1959, pp. 212-228.

une expansion tuutsi chassa les Hinda qui avaient déjà envahi une partie du Burundi à partir du pays ha. Vansina cependant suggère que les Tuutsi, venus du Burundi, se seraient installés très anciennement dans le Buha⁸⁵. Ntare le Tuutsi était peut-être, selon le même auteur, un descendant d'une dynastie ha antérieure à Ruhinda⁸⁶.

Conclusions

La civilisation cwezi, attestée par l'archéologie et les traditions orales, quelle que soit la part du merveilleux, subit au cours du xv^e siècle les assauts d'un clan nilotique, les Bito. Ceux-ci s'attaquent d'abord au Bunyoro ; la geste des Cwezi décrit sous une forme mi-historique, mi-légendaire les remous sociaux qui précèdent la conquête militaire de ce pays et l'installation d'une nouvelle dynastie. Les Cwezi se replient vers le sud ; la partie méridionale de l'empire du Kitara (sans doute la plus ancienne) était défendue depuis longtemps par la place forte de Bigo : elle protège pendant un certain temps le Bwera et l'Ankole des invasions nilotiques. Les Bito forcent cependant cette résistance, à travers le Buddu, atteignent le lac Victoria ; ils conquièrent le Kiziba et y installent une dynastie qui se réclame ouvertement du clan royal nyoro. Sensiblement à la même époque, un sous-clan bito, les Hinda, accentue la poussée nilotique vers le sud. Ils s'attaquent à l'Ankole à partir de Karagwe. Selon toute vraisemblance ce sont les Hinda qui sont responsables de la grande défaite finale de Wamara, qu'invoque en termes mythiques une importante légende du pays haya. Ruhinda, ancêtre éponyme des Hinda, est rattaché directement au dernier roi cwezi par une fiction

⁸⁵ VANSINA, *in* D'HERTEFELT, TROUWBORST et SCHERER, 1962, p. 4.

⁸⁶ VANSINA, 1961, p. 5.

généalogique dont la fonction est de garantir la continuité dynastique de la royauté sacrée. Les Cwezi vaincus disparaissent dans le brouillard du mythe : les hommes communiquent encore aujourd'hui avec eux par le truchement d'un culte de possession dont les formes sont comparables à travers toute la civilisation interlacustre. Tant du point de vue culturel que du point de vue religieux, l'empreinte des Cwezi est ineffaçable.

Des dynasties hinda locales s'installent en Ankole et dans les petits royaumes du pays haya. Au Tanganyika, les conquêtes hinda sont attestées jusqu'au Buzinza (sud-ouest du lac Victoria) ; les Hinda constituent ici comme ailleurs les membres du clan royal. Vers l'est, ils ne peuvent s'attaquer aux puissantes chefferies tuutsi du Rwanda, qui se dessinent au cours du xv^e siècle, tantôt rivales l'une de l'autre, tantôt alliées. La chefferie du Gisaka cependant, voisine du Karagwe, est envahie par un clan hima. Nous avons cru pouvoir l'identifier au clan yango du Karagwe qui constitua l'un des groupes dominants dans le sud du pays haya (Ihangiro et Buzinza) avant l'arrivée des Hinda. Au cours de leur expansion méridionale ces conquérants nilotiques s'imposeront quelque temps (xvii^e siècle) au Buha et au Burundi. Mais ils se heurteront à la résistance d'un chef tuutsi qui fonde la dynastie actuelle du Burundi sous le nom de Ntare I, vers 1675. Les Hinda ne se maintiendront pas plus au Buha qu'au Burundi. Le Buzinza constitue la région la plus méridionale de leur implantation définitive. Cette conclusion revêt une grande importance pour la compréhension historique des variations de la geste cwezi que nous examinerons ultérieurement. Histoire, sociologie et analyse structurale sont étroitement imbriquées dans cette mythologie complexe qui n'a jamais encore, à notre connaissance, été étudiée dans son ensemble.

Tuutsi, Hutu et les origines de la royauté sacrée

Dans un petit livre très important, Vansina nous propose une vision nouvelle de l'histoire du Rwanda¹. Il soumet la version officielle du passé dynastique, telle qu'elle s'est élaborée à la cour, à une critique sévère. Il confronte la généalogie royale, conservée par des spécialistes « qui forgent le savoir » (le Gotha du Rwanda) aux généalogies familiales et aux autres traditions orales disponibles : récits historiques généraux, familiaux ou populaires, code ésotérique de la royauté, poèmes dynastiques, poèmes pastoraux, chansons de louange, notes éparses. Il observe ainsi que la tradition officielle, chargée d'accréditer le mythe de la continuité dynastique des origines à nos jours, falsifie la réalité historique chaque fois qu'une nouvelle maison royale s'emparait du pouvoir.

La chronologie que Vansina nous propose, enfin, diffère sensiblement de celle que l'abbé Kagame, gardien du « credo officiel » avait suggérée². Vansina salue l'importance des

¹ VANSINA, 1962.

² KAGAME, 1958 et 1959.

travaux de Kagame mais reproche à l'auteur d'*Ingangi Karinga*³ d'avoir « souvent oublié que le premier devoir de l'historien est de savoir résister à ses enthousiasmes », tout en lui attribuant le mérite « d'avoir ouvert la voie à l'utilisation de nouvelles sources ». Vansina situe les débuts de l'histoire rwandaise au règne de Ndahiro Ruyange (seconde moitié du xiv^e siècle), mais admet que la naissance du petit Etat que fonde ce premier souverain ne s'explique que par un siècle au moins de présence tuutsi. Vansina récuse l'existence historique du héros civilisateur Gihanga (« celui qui a inventé ») dont l'abbé Kagame fixait le règne au x^e siècle. Ndahiro Ruyange apparaissait dans cette perspective traditionnelle comme le huitième souverain d'un Rwanda déjà puissant (1180-1213 selon Kagame). Dépouillant la personnalité de Gihanga de son halo mythique, Vansina dévoile la situation historique que cache ce nom symbolique. Les récits qui concernent Gihanga « reflètent simplement l'immigration d'un groupe tuutsi parmi d'autres et leur installation au Rwanda »⁴. Il faut reconnaître que l'abbé Kagame lui-même estimait avec circonspection que Gihanga se trouvait à la tête « d'un empire plutôt symbolique et nominal »⁵.

Il est incontestable que les clans tuutsi, dont la culture pastorale est étroitement apparentée à celle des Hima, ont occupé d'abord la région orientale du Rwanda. Gihanga, en effet, nous est présenté comme un descendant de l'ancêtre Kigwa qui serait tombé du ciel dans le Mubari. La tradition assigne au pseudo-Gihanga une reine-mère appartenant au clan

³ KAGAME, 1943 et 1947, nouvelle édition 1959.

⁴ VANSINA, 1962, p. 47.

⁵ KAGAME, 1959, p. 23.

Zigaaba, qui fut le premier à occuper le Mubari ⁶. L'ancêtre Kigwa aurait été bien accueilli par le chef de ce clan ⁷. Il est non moins certain que les Tuutsi séjournèrent dans le Nord du pays haya, probablement avant l'arrivée des Hima qu'ils précédaient. Le Mubari s'étend immédiatement à l'ouest du Karagwe. Vansina n'explore pas cette préhistoire qui échappe aux traditions orales du Rwanda et du Karagwe. La pénétration tuutsi (XIII^e-XIV^e siècles) serait légèrement antérieure à la formation de l'empire cwezi (XIV^e-XV^e siècles). Très significativement les Cwezi ne sont jamais mentionnés dans les traditions historiques du Rwanda. Ils n'apparaissent que tardivement dans le système religieux du kubandwa (voir chapitre III). Il est donc impossible de vérifier l'hypothèse de Oliver suggérant une parenté ethnique entre les Tuutsi et les Cwezi, dont la civilisation s'élabore au nord du Rwanda. Il est significatif aussi que la royauté sacrée, qui est portée au crédit des Cwezi dans les Etats traditionnels de l'Ouganda, n'apparaisse pas dans les sources tuutsi les plus anciennes. Vansina apporte ici un élément d'information important : le code magico-religieux de la royauté (*ubwiiru*) était inconnu des premiers rois. Il fut adopté seulement par les premiers souverains de la seconde dynastie après la conquête tardive d'une région centrale, le Bumbogo-Rukoma. La légende de Gihanga, instaurateur du tambour royal et du feu sacré, appartient en propre au clan tsoobe établi dans cette région, et non à la première dynastie nyiginya ⁸. L'Etat rwandais se forme lentement à partir du Buganza, autour du lac Mohasi, où le clan nyiginya (ou sindi) établit son hégémonie. Vansina rejette

⁶ KAGAME, 1959, p. 22.

⁷ VANSINA, 1962, p. 10.

⁸ VANSINA, 1962, pp. 46-47.

la tradition officielle qui soutient que le pseudo-Gihanga aurait créé un empire englobant l'ensemble du Rwanda actuel qui fut partagé entre ses fils après sa mort. Aux XIII^e-XIV^e siècles, plusieurs dynasties locales entretiennent leur propre armée. Les premiers « souverains », chefs du clan nyiginya, ne possèdent pas encore une véritable idéologie royale, contrairement aux Cwezi. L'élaboration de la royauté sacrée, à partir des éléments repris au clan tsoobe, sera l'œuvre de Mukobanya, le premier souverain de la seconde dynastie, au début du XVI^e siècle, c'est-à-dire quelques années après l'anéantissement des Cwezi par les conquérants nilotiques en Ouganda.

Comment expliquer dès lors que les traits religieux de la royauté rwanda appartiennent à la symbolique générale de la civilisation interlacustre ? Tout porte à croire que le clan tsoobe, qui ne jouera qu'un rôle politique secondaire, conservait un héritage culturel très ancien, que partageaient aussi les Cwezi et, plus anciennement, les fondateurs de Zimbabwe-Monomotapa. Il est frappant de constater que certains groupes hutu possédaient déjà un embryon de royauté sacrée avant la colonisation tuutsi. Cette royauté mérite même d'être considérée comme le modèle archaïque des institutions que nous avons analysées dans nos *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal*⁹. Nous avons particulièrement insisté sur la signification magico-religieuse de l'association roi-reine mère. Or ce thème se retrouve dans les petits Etats que les paysans hutu avaient fondés au Rwanda. Le roi hutu (appelé *umuhinza* ou *umwami* comme le souverain tuutsi du Rwanda) régnait avec sa mère ; son pouvoir était absolu ; il était responsable de la fertilité ; il possédait un tambour sacré ; son cadavre était desséché à petit

⁹ de HEUSCH, 1958.

feu dans une hutte funéraire à laquelle était attaché un gardien perpétuel. L'une de ces monarchies paysannes très anciennes subsistait encore au début du xx^e siècle au Busozo, aux confins sud-ouest du pays, bien que son chef fût vassal du souverain tuutsi. Cette dynastie hutu locale s'éteignit en 1925 et le Busozo devint une province du royaume unifié. Le caractère sacré du roi du Busozo était très accusé : il vivait retiré dans la hutte royale, quasi invisible. Il ne parlait à ses ministres que dissimulé derrière un paravent ¹⁰. Or il est remarquable que ce dernier trait se retrouve seulement dans les royaumes non chrétiens du sud de l'Éthiopie. Au royaume de Kafa le roi donnait ses audiences caché derrière un rideau car l'éclat de ses yeux était dangereux ¹¹. Au royaume de Janjero, le roi sacré n'apparaissait en public qu'une fois par semaine ; le reste du temps il est confiné dans son palais car deux soleils ne peuvent briller en même temps ¹². Il est vraisemblable que le royaume paysan du Busozo et le Kafa-Janjero ont longtemps conservé des traits archaïques particulièrement significatifs. Par ailleurs la succession du roi hutu du Busozo se rapproche considérablement du modèle théorique de la royauté magique tel que nous l'avons esquissé : l'héritier doit être de préférence un jeune enfant, régnant avec sa mère. Le roi du Busozo était affranchi de ses nombreux interdits magico-religieux dès que son fils avait atteint sa septième année. L'enfant accomplissait alors les devoirs rituels de la royauté sacrée et sa mère gouvernait pendant sa minorité avec ses frères ¹³. Le chanoine de Lacger, à qui nous devons ces inté-

¹⁰ de LACGER, 1939, pp. 75-81.

¹¹ HUNTINGFORD, 1955, p. 116.

¹² HUNTINGFORD, p. 140.

¹³ de LACGER, 1939, p. 80.

ressantes précisions, pose très correctement le problème : « Autant qu'on peut s'en rendre compte, la monarchie muhutu n'apparaît pas autre en sa constitution que la monarchie mututsi : elle en semble même le prototype »¹⁴.

Vansina, de son côté, confirme l'existence d'un code rituel de la royauté dans les principautés hutu antérieures à la pénétration tuutsi. Le « roi divin », responsable de la fertilité du pays, organisait des rites de prémices, possédait un tambour dynastique et était enterré dans une peau de taureau comme les rois tuutsi¹⁵. Ceci indique très clairement que les Hutu possédaient déjà du bétail avant la pénétration tuutsi. D'autres groupes Hutu ne connaissaient que le système politique plus fruste des lignages autonomes. Ces éléments d'organisation royale très anciens apportent un argument inattendu en faveur de la dernière hypothèse de Oliver : la culture commune dont dérivent la civilisation interlacustre et Zimbabwe-Monomotapa s'est élaborée quelque part près de la frontière méridionale de l'Ethiopie ; les royaumes de Kafa et de Janjero pourraient en être le berceau. Au Kafa l'association roi-reine mère réalise dans toute sa pureté la hiérogamie symbolique que nous avons suggérée pour l'ensemble de la civilisation des Grands Lacs : la mère du souverain est expressément considérée ici comme l'épouse principale de son fils bien qu'elle n'ait pas de relations sexuelles avec lui¹⁶.

Au Janjero le cadavre du roi est enveloppé dans une peau de vache¹⁷ ; ce trait, qui s'est diffusé dans toute l'aire de la

¹⁴ de LACGER, p. 76.

¹⁵ VANSINA, 1962, pp. 77-78.

¹⁶ HUNTINGFORD, 1955, p. 121.

¹⁷ HUNTINGFORD, 1955, p. 141.

royauté pastorale, semble lui aussi antérieur à la civilisation cwezi. Nous le retrouvons dans les royautes hutu du Rwanda, en Ankole¹⁸ et, en Afrique du Sud, chez les Swazi¹⁹. Les rois tuutsi, à leur tour, adopteront cet usage²⁰. L'idéologie royale des petits Etats hutu remonte donc probablement à une source très ancienne, antérieure aux Cwezi, qui échappe actuellement à nos investigations. Les traditions orales ont seulement conservé le souvenir d'une population disparue, les Renge, agriculteurs et chasseurs, qui auraient occupé le pays avant l'arrivée des Hutu et des Tuutsi²¹. L'abbé Kagame fait état, à cet égard, d'une information fort intéressante. Le souvenir des Renge fut toujours fort vivace à la Cour du Rwanda. Après avoir conquis le Butembo à la fin du XIX^e siècle, le roi Rwaabugiri se fit tailler dans cette province un tambour qui reçut le nom de Mhatsibihugu en mémoire du palladium de la dynastie renga. « Il entendait s'emparer ainsi magiquement, écrit Kagame, de l'Empire des Abarenga, qui débordait largement le territoire du Rwanda »²².

Selon l'ancien chef de province Kavijuka, interviewé par Hiernaux, les Renge n'auraient laissé ni contes, ni légendes épiques. L'information transmise récemment par Kagame laisse cependant entendre que les Renge auraient pu être les initiateurs de la royauté sacrée au Rwanda. Certains groupes hutu comme certains groupes tuutsi (les Tsoobe) ont pu hériter de ces premiers occupants les éléments magico-religieux de l'idéologie royale, typique de la civilisation interlacustre. Bien des

¹⁸ ROSCOE, 1929, p. 53.

¹⁹ KUPER, 1947, p. 86.

²⁰ BOURGEOIS, 1956, t. III, p. 46.

²¹ HIERNAUX, 1956.

²² KAGAME, 1963, pp. 20 et 31.

rites des premières royautés hutu, qui furent incorporés dans le code ésotérique (*ubwiiru*) du Rwanda historique ²³, pourraient ainsi dériver de cette source lointaine. Mais la légende de Gihanga le fondateur, taillant le premier tambour royal et installant le premier feu sacré, est répandue « depuis le Nkole et le Gishari jusqu'au Rukoma et fut probablement importée du nord par les Abatsoobe du Rukoma » ²⁴. Le Gihanga rwandais est en effet identique à l'ancêtre mythique Ruhanga de la dynastie nkole. C'est en milieu hima que cette légende particulière semble s'être élaborée. On notera, dans cette perspective, que le même terme « Nyiginya » désigne les princes de sang au Rwanda et en Ankole ²⁵ et que le terme *umugabe* qui désigne le roi d'Ankole s'applique aussi dans certaines circonstances au souverain du Rwanda, appelé plus communément *umwami* ²⁶. Les royautés nilotiques du Bunyoro et du Buhaya utilisent un terme distinct (*mukama*). Il est évident dès lors que des liens culturels étroits unissent l'institution royale rwandaise et celle des régions septentrionales voisines, notamment l'Ankole. Ces sources hima de la royauté sacrée tuutsi sont cependant elles aussi antérieures aux Cwezi. En effet, la chronique mi-historique, mi-légitime des Cwezi, successeurs présumés de Ruhanga en Ankole, ne figure pas dans la tradition royale du Rwanda reprise aux Tsoobe. La migration du clan tsoobe vers le sud, à partir d'une région voisine de l'Ankole, aurait donc eu lieu avant la constitution de l'empire du Kitara. Aussi bien trouvera-t-on ici une confirmation indirecte de la chronologie proposée par Vansina : l'arri-

²³ VANSINA, 1962, p. 78.

²⁴ VANSINA, 1962, p. 47.

²⁵ VANSINA, p. 43.

²⁶ KAGAME, 1959, p. 15.

vée des clans tuutsi au Rwanda, par le nord d'une part, le nord-est d'autre part, peut être située au XIII^e siècle, le premier souverain historique émergeant dans la seconde moitié du XIV^e siècle.

Les sources hutu (ou même renga) et hima sont donc inextricablement mêlées dans la formation de la royauté sacrée tuutsi qui est déjà attestée chez les Tsoobe au moment où les Hinda reprennent l'hégémonie aux Cwezi en Ankole et au Buhaya (fin du XV^e, début du XVI^e siècle). Les Hinda reprennent en charge la culture et l'histoire prestigieuses des Cwezi ; les divers clans tuutsi qui se sont disputé la prééminence au cours du siècle précédent ignorent cette histoire et cette culture externes. La légende de Gihanga, véhiculée du nord au sud par le clan tsoobe appartient plus précisément à la culture hima pré-cwezi.

La pénétration tuutsi au Rwanda : clans dominants et premiers Etats

Alors qu'en Ankole et au Buhaya un seul clan dominant, les Hinda nilotiques, impose sa domination aux pasteurs hima et aux paysans iru, divers clans tuutsi érigent, un ou deux siècles plus tôt, de petits Etats rivaux dans la partie orientale et centrale du Rwanda. Nous discuterons ici la thèse Vansina. Selon cet auteur, le clan zigaaba est le premier à s'installer au Mubari. Les Gesera règnent au Gisaka, les Hoondogo au Bugesera, les Nyiginya (ou Sindi) au Buganza²⁷. Ces derniers jouent un rôle éminent car le Buganza est considéré comme le berceau du Rwanda historique et tous les souverains se réclameront, à tort ou à raison, de la dynastie nyiginya. Les sources s'accordent à reconnaître dans les roitelets nyiginya du

²⁷ VANSINA, 1962, p. 61.

Buganza, les premiers « rois du Rwanda ». Les raisons et la nature exactes de cette prééminence honorifique nous échappent. La tradition officielle de cour affirme que la dynastie du Buganza était la branche aînée des familles dirigeantes issues de Gihanga, mais nous savons que cette interprétation est suspecte.

L'abbé Kagame accepte dans la liste généalogique des premiers rois nyiginya le nom de Kanyarwanda, successeur présumé de Gihanga. Mais Vansina le récuse. Il faut adopter cette position critique. Gihanga et Kanyarwanda sont des termes purement symboliques. Le nom dynastique de ce pseudo-Kanyarwanda est Gahima, c'est-à-dire le « Hima ». Ceci pourrait être un indice — bien que Vansina ne le signale pas — de l'origine hima du clan tsoobe à qui appartient, nous l'avons vu, la légende de Gihanga. Il y aurait lieu de vérifier également si le nom même du clan dynastique nyiginya ou sindi) qui intégrera plus tard cette légende dans son patrimoine, ne peut être rapproché du clan hima « sindi » mentionné en Ihangiro par Cory et Hartnoll. Signalons aussi que l'appellation Zigaaba désignant le premier clan tuutsi établi au Mubari se retrouve au Karagwe. Les « Basindi » et les « Bazigaba » seraient, en pays haya, des clans anoblis par le roi²⁸. Nous signalons ces rapprochements patronymiques avec toute la réserve qui s'impose.

Le successeur du pseudo Kanyarwanda-Gahima est Musindi. Si Vansina s'accorde avec l'abbé Kagame pour reconnaître dans ce personnage le fondateur éponyme du clan royal sindi, il précise que rien ne nous indique « qu'il fut roi ou bénéficia d'un statut spécial »²⁹. Les noms suivants, jusqu'à Ndahiro

²⁸ CORY et HARTNOLL, 1945, p. 282.

²⁹ VANSINA, 1962, p. 48.

Ruyange, poursuit Vansina, semblent fictifs. En revanche l'on trouve le nom de Ndahiro Ruyange et de ses successeurs dans les généalogies familiales. Ces premiers « rois du Rwanda » ne furent sans doute que des « chefs de famille qui se créèrent petit à petit une chefferie autour du lac Mohasi ». Le point de vue de l'abbé Kagame n'est pas absolument irréductible à cette thèse prudente. Cet historien traditionaliste précise que le « poème généalogique de la dynastie » range tous les successeurs présumés de Gihanga jusqu'à Ruganzu Bwimba dans la catégorie des « Rois de la Ceinture », dont on ne connaît rien de précis sinon qu'ils ont dû fournir un effort extraordinaire pour créer le territoire initial du Rwanda³⁰. Vansina situe le règne de Ndahiro Ruyange dans la seconde moitié du XIV^e siècle ; il fait figurer dans la liste dynastique trois successeurs de Ndahiro (Ndoba, Samembe, Nsoro Samukondo), puis Ruganzu Bwimba (fin du XV^e siècle). Tous les auteurs sont d'accord pour constater qu'à partir de ce souverain les sources deviennent plus nombreuses. Selon Kagame, Ruganzu Bwimba inaugure, dans le poème généalogique de la dynastie, « la section des rois historiques ». Pour le chanoine de Lacger, Bwimba est le véritable fondateur de la dynastie nyiginya. Mais il fait remonter son règne à une date exagérément reculée, le début du XIV^e siècle³¹. Cette estimation sera reprise par l'abbé Kagame. Ruganzu Bwimba est connu notamment par une chanson de geste célèbre qui décrit sa mort héroïque au cours d'une campagne contre le Gisaka (voir p. 99).

Le tableau historique du Rwanda initial que présente rapidement Vansina se compose de deux fragments malheureuse-

³⁰ KAGAME, 1959, pp. 22-23.

³¹ de LACGER, 1939, t. I, p. 87.

ment séparés l'un de l'autre et situés dans des contextes différents, ce qui enlève de la clarté et de la cohérence à l'exposé (pp. 61-62 et 81-82). La première note nous décrit un processus de scissiparité. Une dynastie gesera régnant au Gisaka se serait détachée de la dynastie zigaaba du Mubari. La famille hoondogo se serait séparée des Gesera du Gisaka pour fonder le royaume du Bugesera. La dynastie du Rwanda ne serait qu'une branche cadette du clan gesera. La seconde note de Vansina énumère les petits Etats tuutsi qui se sont constitués dans le Rwanda oriental et central pendant les premiers développements du Rwanda originel dans la région du lac Mohasi. Au Mubari, au Gisaka et au Bugesera, Vansina ajoute cette fois le Ndorwa, le Nduga, le Rukoma-Bumbogo (occupé par le clan tsoobe), le Bufundu, le Busanza et le Bungwe (tous trois occupés par le clan enengwe), le Burwi (occupé par les Renge). L'existence de ces petits royaumes autonomes est attestée aux xv^e-xvi^e siècles³². Ces deux hypothèses complémentaires appellent une série de remarques critiques. Nous commencerons par la seconde, qui énumère les chefferies tuutsi autonomes entourant le Rwanda initial confiné au Buganza. C'est sans doute par inadvertance que le Ndorwa, le Burwi et le Nduga figurent dans cette liste.

L'origine des clans dominants du Ndorwa et du Burwi peut être élucidée. Ni l'un ni l'autre ne sont tuutsi, contrairement à l'affirmation implicite de Vansina. Voisin septentrional du Rwanda, le Ndorwa ne sera jamais tout à fait soumis au pouvoir central. Annexé sous le règne de Ndabarasa (fin du xviii^e siècle), il se révolte contre le Rwanda sous Seentabyo, son successeur, et à la fin du xix^e siècle encore sous Rwaabu-

³² VANSINA, 1962, pp. 81-82.

giri³³. La dynastie ndorwa appartient au clan shambo que nous avons déjà rencontré en commentant l'histoire du Mpororo et de l'Igara (voir p. 41). Il s'agit d'un clan hima. Sandrart aperçoit très clairement que les Shambo exercent leur hégémonie à la fois sur le Ndorwa et l'Igara³⁴. Nous avons vu que l'Igara sauvegarda son indépendance jusqu'au milieu du XIX^e siècle, c'est-à-dire un peu plus longtemps que le Ndorwa. Une fraction des Shambo est établie au Karagwe où Cory et Hartnoll la mentionnent parmi les clans hima. Le fondateur présumé du royaume de Mpororo-Igara porte le nom significatif de Kahaya (le Haya). Selon de Lacger, le dernier souverain indépendant du Ndorwa portait le même nom : Gahaya³⁵. Cet auteur envisage l'origine hima du clan shambo, mais cédant aux séductions de la légende de Gihanga, pseudo-ancêtre commun des dynasties ndorwa et rwanda, il croit pouvoir affirmer que le souverain shambo est un « parent » du roi tuutsi.

Quant au clan renga qui occupait le Burwi, selon Vansina, nous avons déjà évoqué sa présence au Rwanda avant toute pénétration tuutsi (voir p. 75). Rappelons que les Renga sont connus comme les premiers occupants du pays. Selon Hiernaux, ils n'occupaient cependant ni le Mubari ni le Gisaka où s'infiltreront les premiers clans tuutsi venus du Karagwe³⁶. Pagès nous livre d'abondantes informations sur les Renga (ou Gereka). Ils auraient occupé principalement le Bwanamukali, c'est-à-dire l'une des régions les plus méridionales du Rwanda central. Ils auraient été décimés par une

³³ VANSINA, 1962, pp. 89-90.

³⁴ SANDRART, 1939, première partie, p. 115.

³⁵ de LACGER, 1939, t. I, p. 100.

³⁶ HIERNAUX, 1956.

grande famine du temps de Mashira, roi du Nduga contemporain du souverain rwandais Mutabaazi (c'est-à-dire au début du XVI^e siècle dans la chronologie Vansina). Mashira se serait débarrassé des Renge par des procédés magiques³⁷. L'on peut croire que l'extermination des Renge précéda de peu l'annexion du Nduga au Rwanda car Mashira sera vaincu à son tour par l'*umwami* Mutabaazi³⁸. Selon Pagès il existe de nombreuses variantes locales du récit commentant la défaite finale des Renge. Elles laissent entendre que cette population, distincte des Tuutsi et des Hutu, était largement dispersée dans l'ouest du pays. L'une de ces variantes attribuée à Mutabaazi en personne la défaite du dernier chef renga, Kumari. Examinant plus loin les contacts possibles entre le clan dynastique nyiginya et les Renge, nous verrons que le clan singa (réputé tuutsi), qui passe pour avoir fourni les sept premières reines-mères, doit être considéré comme renga (voir p. 92).

Enfin le royaume du Nduga lui-même, que Vansina incorpore à son énumération des États tuutsi, doit être considéré comme un État hutu. De Lacger, reprenant Pagès, cite le Nduga parmi les seize « toparchies » hutu dont la tradition a conservé le souvenir³⁹. Ces auteurs font expressément état de Mashira comme d'un souverain hutu⁴⁰. Du reste sa qualité de magicien, maître de la pluie, révèle ses origines paysannes.

Nous pouvons conclure que trois au moins des petits États dont l'existence est attestée aux XV^e-XVI^e siècles au Rwanda (le Ndorwa, le Burwi et le Nduga) ne sont pas encore contrôlés par les Tuutsi ; ils sont respectivement aux mains des

³⁷ PAGÈS, 1933, pp. 543-544.

³⁸ VANSINA, 1962, p. 85.

³⁹ de LACGER, 1939, t. I, p. 75.

⁴⁰ de LACGER, 1939, t. I, p. 75 ; PAGÈS, 1933, pp. 557-561.

Hima, des Renge et des Hutu. Il nous faut encore examiner la première hypothèse de Vansina, concernant cette fois la formation du royaume nyiginya lui-même, dans le Rwanda oriental.

Emergence des Tuutsi au Mubari : mythes et réalité

La première histoire des clans tuutsi est obscure. Un mythe d'origine, dont il existe plusieurs variantes, circulait à la cour. Il était considéré comme un grand secret, connu seulement des milieux dirigeants⁴¹. Ce secret est d'autant plus étrange que la fonction évidente de maints récits étiologiques, bien mise en valeur par d'Hertefelt, est de dégager des « stéréotypes de castes » et d'affirmer la supériorité des Tuutsi sur les deux autres castes. Mais d'Hertefelt n'a pas pris la précaution de distinguer ce mythe authentique d'autres légendes moins complexes, qui se limitent en effet à justifier le système des castes. Aussi bien cette fonction sociologique est-elle secondaire dans ce récit particulier dont il importe de prendre au sérieux le contenu manifeste et le contenu latent. Ce sont les recherches de Lévi-Strauss qui nous ont appris que le mythe ne peut jamais être considéré comme un simple reflet de la réalité sociale. Le mythe des origines proprement dit est à la fois confidentiel et ésotérique. L'exaltation des Tuutsi y est quelque peu équivoque puisque leurs ancêtres apparaissent comme des créatures célestes *déchues*, projetées dans l'histoire à la suite d'une faute commise par leur mère. En fait il s'agit d'un mythe spécifiquement royal, probablement fort ancien. En voici le résumé, selon d'Hertefelt : « Il y avait au ciel, raconte ce

⁴¹ d'HERTEFELT, 1964, pp. 222 et 224.

mythe, une femme stérile [Gasani] qui implora la pitié d'Imaana (Dieu) pour obtenir des enfants. Imaana fit naître miraculeusement deux garçons (Kigwa et Mutuutsi) ainsi qu'une fille (Nyirampuundu), mais exigea que la femme gardât le secret le plus absolu sur la manière dont elle avait obtenu ses enfants. Malheureusement elle dévoila tout à sa sœur. Dieu punit la mère en expulsant les enfants dans le Mubari, région orientale du Rwanda. Mais, plus tard, il accorda son pardon à la mère et aida ses enfants. Nyirampuundu devint la femme de son frère Kigwa. Les deux hommes devinrent les ancêtres des Tuutsi ⁴². » A vrai dire ce mythe céleste comporte un personnage complémentaire, Nkuba la foudre, mari de Gasani. Sa relation avec Kigwa, héros principal, devra être élucidée. « Quand l'éclair brille dans la nuit et que la pluie tombe, écrit de LACGER, c'est son père qui le (Kigwa) cherche avec sa torche et sa mère Gasani qui le pleure ⁴³. »

Une version littérale, récemment publiée par Coupeuz et Kamanzi, et fournie par C. Gakaniisha, ramène à des proportions plus humaines le mythe des origines célestes. Elle en est une transposition terrestre, pseudo-historique. Elle débute par une proposition énigmatique : « L'origine des Abanyiginya se situe chez Shyerezo ⁴⁴. » Ce nom n'est l'objet d'aucun commentaire dans ce contexte. Mais nous le retrouvons au début de la généalogie royale, parmi les premiers souverains mythiques « tombés du ciel » (*ibimanuka*) : « Gihanga est de Kazi, de Kiriza, de Gisa, de Randa, de Merano, de Kobo, de Kijuru, de Kimanuka, de Muntu, de Kigwa, de Nkuba, c'est

⁴² d'HERTEFELT, 1964, p. 221.

⁴³ de LACGER, 1939, t. I, p. 85.

⁴⁴ COUPEUZ et KAMANZI, 1962, pp. 60-68.

lui *Shyerezo* (nous soulignons) ⁴⁵. » Le mythe récolté par Coupez et Kamanzi, comparé à la version précédente, permet de comprendre que *Shyerezo* est un autre nom pour *Nkuba*, la foudre, pseudo-père céleste de *Kigwa*, qui est lui-même le premier ancêtre « terrien » (tombé du ciel) des rois *nyiginya*. La version d'Hertefelt sépare radicalement le mythe en deux parties : un drame céleste d'une part, des péripéties terrestres d'autre part. Cette césure n'existe plus dans la version Coupez-Kamanzi : tout se passe sur terre. Il est clair que cette seconde version, décrivant les aventures de *Shyerezo*, de son épouse stérile *Gasani* et de *Sabizeeze*, fils de celle-ci, n'est qu'une transposition, au niveau de l'histoire, du mythe d'origine concernant *Nkuba*, *Gasani* son épouse et les trois enfants (*Kigwa*, *Mutuutsi* et *Nyarampuundu*) qu'elle enfanta miraculeusement. L'origine céleste de *Sabizeeze* (alias *Kigwa*, celui qui est tombé) transparait encore puisque ce nom propre comporte le terme *zeeze* (étourdi). Toute association entre *Shyerezo*, mari de *Gasani*, et la foudre a disparu cependant et *Imaana*, l'Être suprême, n'est plus le *deus ex machina*. *Gasani* était stérile depuis longtemps. Sa servante observa les animaux utilisés par les devins préposés à la salive du roi *Shyerezo*, mari de *Gasani*. Un jour que *Shyerezo* était absent, elle déroba le cœur d'un animal favorable, dont les devins avaient observé les viscères « mais non sans leur avoir donné de la salive du roi ». Elle déposa le cœur dans un grand pot. Chaque jour pendant neuf mois, à sa recommandation, *Gasani* y verse une gorgée de lait. Au début du dixième mois, *Gasani* y trouve un bébé. En apprenant que sa femme stérile venait d'avoir un enfant, *Shyerezo* se fâche et ordonne que l'enfant soit mis à mort. Mais *Gasani* cache le bébé et les gens envoyés par le roi lui rapportent qu'ils

⁴⁵ Cité par VANSINA, 1962, p. 43, d'après KAGAME, 1959, I, IV, n° 33.

n'ont pas vu d'enfant chez Gasani, bien que la rumeur publique parle de son accouchement. L'enfant devient grand et beau. Il vit chez son frère aîné Mutuutsi ; Shyerezo touché par sa perfection le laisse en paix. Mais un jour Kigwa se querelle avec d'« autres » qui le traitent de bâtard. Blessé dans son amour propre, il décide de partir avec son frère. Ils emmènent une sœur, qui n'est pas autrement nommée, et du bétail. Nous retrouvons évidemment ici les trois ancêtres classiques des Tuutsi : Kigwa, Mutuutsi et Nyirampuundu, êtres célestes chus ou déchus. Mais on observera que seul Kigwa, le dernier-né, a été conçu grâce à des procédés magiques. Dans cette version terrestre, ces trois héros ne sont pas chassés du royaume de leur père, ils s'en vont librement. Au lieu de « tomber » au Mubari, ils y « arrivent » simplement. Ils sont bien accueillis par Kabeeja, chef d'un groupe autochtone, les Zigaaba. On notera que Sabizeeze et Mutuutsi se présentent modestement aux hommes de Kabeeja qui leur demandent : « Hé les hommes ! D'où venez-vous, pourquoi êtes-vous venus, que venez-vous faire ? » Ils leur répondent : « Nous sommes des hommes, nous sommes venus vous trouver notamment pour vous aider de nos bras, pour augmenter votre famille. Si de votre côté vous êtes accommodants, vous devez vivre en bons termes avec nous. » Plus loin, l'informateur de Coupez et Kamanzi reprend le même thème : « A tout Umunyiginya qui s'établit, Kabeeja donne un emplacement. » Sabizeeze s'unit à sa sœur, engendrant avec elle des filles et des garçons. Mais Mutuutsi refuse de partager avec son frère cette épouse incestueuse. Sabizeeze lui suggère alors « un bon plan » qui est le schéma sociologique même de l'exogamie : « Pars d'ici, va là-bas en face et établis-y toi. Puis donc, quand tu auras consolidé ton enclos, tu t'en iras de là, tu traverseras cette vallée-ci et tu viendras me demander une fiancée, en te pré-

sentant donc comme l'Umwega d'en face. » C'est ainsi que le clan ega serait né de la scission du clan nyiginya originel au Mubari.

Avant d'aborder les informations historiques indirectes que cette variante « terrestre » du mythe d'origine nous fournit, il faut en élucider la structure mythique. Dans les deux versions la mère met au monde, sinon ses trois enfants, du moins son fils Kigwa, l'ancêtre le plus éloigné de la dynastie nyiginya, sans le secours de son mari. C'est tantôt Dieu lui-même, tantôt la magie qui opère. Cette naissance miraculeuse nous renvoie d'une certaine façon au symbolisme ésotérique de la royauté sacrée propre à la civilisation interlacustre : relation mère-fils positive (étroite association) ; relation père-fils ambivalente (antagonisme et complémentarité). La version Coupeze-Kamanzi insiste particulièrement sur cette constellation royale : Sabizeeze, alias Kigwa, ancêtre de la dynastie, est le personnage central. Il n'y a qu'une filiation fictive (par la salive) entre ce fils cadet et le mari de sa mère, qui cherche d'abord à le supprimer. Néanmoins il ne supporte pas qu'on le traite de bâtard. Cette situation mythique résume toute la contradiction de la royauté sacrée, dans laquelle le fils héritier, qui est rarement l'aîné, apparaît symboliquement, et à la fois comme le continuateur et le rival de son père. Le récit Coupeze-Kamanzi précise que Kigwa se sépare de son père (ou pseudo-père) en argumentant en ces termes devant son frère Mutuutsi : « Plutôt que de laisser nier ma filiation paternelle, je ne devrais pas rester ici. Je devrais quitter ce lieu et m'en aller ailleurs. » On ne saurait exprimer avec plus de force et de concision la contradiction de la relation père-fils au sein de la royauté, ni mieux résumer une thèse que nous avons jadis défendue. Dans la version classique (d'Hertefeld) Kigwa est l'objet de la haine

de son père spirituel, qui n'est autre que Dieu lui-même. Il ne lui accordera sa protection qu'après l'avoir chassé du ciel. Le thème royal de l'inceste ne fait pas défaut : Kigwa-Sabizeeze est séparé de sa mère (version d'Hertefelt) sur l'ordre de Dieu — il s'en sépare volontairement dans la version Coupezi-Kamanzi — mais épouse sa sœur. Ainsi la conception mystérieuse de Sabizeeze-Kigwa comme ses relations sexuelles portent une double marque ; celle de la royauté d'une part, celle de la nature, ou plus exactement d'un état préculturel, d'autre part. On comprend que l'association de ces deux aspects se trouve réalisée dans le monde d'en haut, domaine de la souveraineté divine.

Contrairement à ce qu'affirme d'Hertefelt, ce mythe ne se propose donc nullement d'opposer les Tuutsi, créatures d'en haut, aux Hutu, créatures d'en bas. D'autres récits se chargent de proclamer, en termes historiques d'ailleurs, et non cosmogoniques, la prétendue supériorité des premiers sur les seconds (voir p. 370). La relation légendaire des premiers contacts entre les ancêtres des Tuutsi et les autochtones Zigaaba est significative. Peu importe ici le statut social (hutu ou tuutsi) de ces premiers occupants : le mythe ne met nullement en valeur la supériorité des nouveaux venus qui se trouvent plutôt en position de quémandeurs, à la recherche d'une alliance sur un pied d'égalité et de réciprocité. Sans doute faut-il tenir compte d'une variante de cet épisode terrestre, qui substitue aux alliés Zigaaba, les deux castes inférieures (Hutu et Twa). Arrivés au Mubari, Kigwa, Mutuutsi et leur sœur se trouvèrent fort démunis. « Dieu eut pitié d'eux et leur envoya du feu, des semences, des instruments de forge et des animaux. Les Hutu et les Twa qui habitaient dans la région s'émerveillèrent à la vue de ces choses. Ils demandèrent de pouvoir y participer aussi. La réponse (fut) affirmative à la condition

que les Hutu voulussent bien aider les Tuutsi à cultiver ^{45 bis}. » Mais l'on voit bien que cet appendice, qui est plus fréquemment rattaché à la légende du héros civilisateur Gihanga, ne fonde nullement le « stéréotype de caste » sur l'origine céleste des Tuutsi. Au contraire ceux-ci apparaissent sur terre complètement démunis ; ils ne doivent leur supériorité technologique qu'à une intervention de Dieu.

Le mythe céleste ne cesse de montrer les trois ancêtres en position d'infériorité. Ce sont des êtres célestes déchus dont la seule initiative culturelle sur terre est l'instauration de l'exogamie. C'est à ce seul titre que Kigwa fait figure de héros culturel. Tout porte à croire que ce mythe s'est élaboré dans la société tuutsi archaïque antérieurement à tout contact avec les Hutu. Il repose sur les oppositions ciel/terre ; mère-fils/père-fils ; endogamie/exogamie. Il établit la supériorité magique de Kigwa (qui eut l'audace de fonder la société humaine sur un inceste primordial) sur Mutuutsi son aîné, c'est-à-dire la supériorité du clan royal nyiginya sur l'ensemble des autres clans tuutsi.

Nous pouvons à présent faire la part de l'histoire proprement dite. Toutes les variantes du mythe sont concordantes : les premiers Tuutsi occupent d'abord le Mubari. Les Zigaaba, qui occupaient cette région lorsque le clan nyiginya y pénètre, étaient-ils aussi des Tuutsi ? Sur ce point les historiens divergent. Vansina radicalise le problème : les Zigaaba formaient le clan tuutsi initial d'où le clan gesera, puis le clan hoondogo, puis le clan nyiginya, se seraient détachés ⁴⁶. Mais il rappelle que Loupias et Kagame décrivent simplement le Mubari initial comme « un royaume de chasseurs dirigés par un certain

^{45 bis} d'HERTEFELT, 1964, p. 222.

⁴⁶ VANSINA, 1962, p. 61.

Kabeeja »⁴⁷. On peut tirer quelques informations précises du récit Coupez-Kamanzi : les Nyiginya n'imposent nullement leur suprématie militaire aux Zigaaba. Ils ne se présentent nullement en créatures célestes, conquérantes : « Nous sommes des hommes, disent Kigwa et Mutuutsi, nous sommes venus vous trouver notamment pour vous aider de nos bras, pour augmenter votre famille. » Le chef des Zigaaba leur accorde l'hospitalité et une espèce d'alliance s'établit entre les deux peuples. On peut admettre que les Zigaaba étaient les premiers Tuutsi installés au Rwanda oriental, dans la zone que n'occupaient ni les Renge, ni les Hutu. Il faudrait voir dans les Nyiginya un second clan tuutsi minoritaire s'infiltrant pacifiquement avec son bétail parmi ces premiers venus, qui ne sont ravalés au rang de chasseurs que pour les besoins de la cause dynastique. Il est trop évident que les chroniqueurs de la dynastie nyiginya ne pouvaient admettre que d'autres Tuutsi aient précédé les ancêtres de leurs maîtres dans le pays, y détenant l'hégémonie avant eux. Il est de toute façon remarquable que le mythe se taise prudemment sur l'origine ethnique des Zigaaba. Il n'y a donc aucune raison d'y voir, avec Sandrart et de Lacger des autochtones hutu⁴⁸. L'arrivée sans gloire ni fracas des Nyiginya parmi les Zigaaba est un trait qui mérite de retenir l'attention de l'historien dans ce contexte mythique embrouillé. Des alliances matrimoniales ont sans doute eu lieu entre les deux clans puisque Gihanga, descendant présumé de Kigwa, et fondateur « officiel » de la dynastie, est doté d'une mère zigaaba⁴⁹. On peut estimer dès lors que les premières alliances matrimoniales entre Nyiginya et Ega, dont

⁴⁷ VANSINA, 1962, p. 43.

⁴⁸ SANDRART, 1939, première partie, pp. 1112-1113 ; de LACGER, 1939, I, p. 85.

⁴⁹ KAGAME, 1959, p. 22.

le mythe affirme la haute antiquité (elles succéderaient immédiatement à l'inceste primordial de Kigwa), sont relativement récentes. Ce n'est guère qu'à partir de la troisième dynastie (début du xvii^e siècle) que le clan ega fournit un contingent important de reines-mères à la dynastie. La mère du premier roi nyiginya historiquement attesté (Ndahiro Ruyange, seconde moitié du xiv^e siècle) appartenait au clan singa et la tradition attribue une reine-mère de même origine à ses six prédécesseurs plus ou moins mythiques. Ceci laisse croire que les premiers nyiginya qui s'infiltrèrent au Mubari au xiii^e siècle contractèrent des mariages avec les premiers occupants zigaaba, puis avec les Singa (nous tenterons d'identifier ce clan) avant la scission exogamique du clan ega. Mais il n'est même pas certain qu'il faille suivre le mythe lorsqu'il affirme la communauté d'origine clanique des Nyiginya (issus de Kigwa) et des Ega (issus de Mutuutsi). Les Ega eux-mêmes se seraient scindés ultérieurement en plusieurs clans distincts : les Kono, les Ha, les Kongori, les Lejuru⁵⁰. Les Kono et les Ha ont tous deux fourni des reines-mères à la dynastie nyiginya. La première reine-mère d'origine ha succède à la première reine-mère ega sous Samembe (première moitié du xv^e siècle dans la chronologie Vansina). Il n'est pas exclu, contrairement à ce qu'affirme la tradition officielle, que le clan ega initial, loin d'être apparenté aux Nyiginya, représente un groupe d'immigrants tuutsi distinct. En effet Sandrart rapporte que les clans ha et kono (qui dérivent des Ega) se disent originaires du Buha et du Bugufi. Ils seraient donc entrés au Rwanda par le sud-est alors que les Nyiginya viennent du nord-est⁵¹.

⁵⁰ SANDRART, 1939, première partie, pp. 117-119.

⁵¹ SANDRART, 1939, première partie, p. 115.

Contacts probables des Tuutsi et des Renge

Quel est ce clan singa, qui aurait fourni consécutivement les reines-mères aux sept successeurs du pseudo Gihanga, fondateur présumé de la dynastie nyiginya ? Sandrart les considère comme des « autochtones » au même titre que les Zigaaba. Cette fois la thèse mérite d'être prise en considération. Les Singa formaient, selon cet auteur, une puissante chefferie dans la région nord-ouest du Rwanda ⁵². Ce clan n'est vraisemblablement ni hutu ni tuutsi, *mais renga*. Les indications fournies par Sandrart sans idée préconçue à ce sujet nous guideront dans cette identification. Elles permettent d'établir que le clan singa appartenait à cette mystérieuse population qui aurait exercé son hégémonie sur de vastes régions du Rwanda — sauf au Rwanda oriental — avant l'arrivée des Tuutsi (voir p. 81).

Jeni, le chef des Singa, nous est présenté par Sandrart comme « descendant de Lulenge, ancêtre du groupe abarenga ». La légende de Gihanga nous laisse entendre que les Renga-Singa furent les premiers alliés des Nyiginya. Elle fait état d'une rencontre du Fondateur et de « Jeni de Rurenga », *un singa*, au Gishari (Congo, région de Rutshuru), au nord-ouest du Rwanda ⁵³. Kimari, le frère de Jeni régnait, selon la même chronique légendaire, sur une partie du Nduga, dans le Rwanda central. Gihanga aurait épousé une femme du groupe singa. Nous retrouvons la trace de ces alliances matrimoniales entre les premiers Tuutsi (symbolisés par Gihanga) et les Renga dans la généalogie royale mentionnant sept reines-mères singa. Le clan singa fournira encore deux reines-mères sous

⁵² SANDRART, 1939, deuxième partie, p. 23.

⁵³ VANSINA, 1962, p. 44.

Nsoro Samukondo et son successeur Ruganzu Bwimba, au xv^e siècle ⁵⁴.

Examinant précédemment le problème renge, nous avons admis que cette ancienne population autochtone aurait été anéantie vers la fin du xv^e siècle par un roitelet hutu du Nduga, Mashura, célèbre magicien. Les faits dont nous venons de faire état indiquent que les Tuutsi entretenrent, au contraire, des relations pacifiques avec les Renge dont le souvenir demeura prestigieux à la cour. Il faut se souvenir aussi que la légende de Gihanga appartient en propre au clan tuutsi tsoobe qui occupait le Rwanda central. Ce n'est qu'au début du xvi^e siècle que ces traditions, sur lesquelles s'appuie l'idéologie de la royauté sacrée, seront incorporées au patrimoine des Nyiginya. Il est donc fort vraisemblable que ce sont les Tsoobe et non les Nyiginya qui nouèrent initialement des alliances matrimoniales avec les Renge-Singa. Les Nyiginya, longtemps confinés dans l'est du pays (dans la région du lac Mohasi), ne progresseront que tardivement vers le nord-ouest où la légende de Gihanga situe la rencontre du héros et de Jeni le Renge. En revanche les Tsoobe qui s'infiltrèrent au Rwanda à partir du Gishari (ou d'une région voisine), ont nécessairement eu des contacts avec le peuple de Jeni et de Kimari qui régnaient respectivement sur le nord-ouest et le centre du pays. Ceci n'exclut naturellement pas que quelques rois nyiginya n'aient pu effectivement épouser des princesses renge, comme le suggère la généalogie royale. Il est intéressant de noter que le clan singa cesse de fournir des reines-mères à la mort de Ruganzu Bwimba, à la fin du xv^e siècle, précisément à l'époque où le peuple renge disparaît de l'horizon historique, anéanti par le roitelet hutu Mashura. La liste des reines-mères singa (qu'elle

⁵⁴ KAGAME, 1959, p. 22.

concerne les Nyiginya ou les Tsoobe) est donc cohérente avec les traditions concernant les Renge. À partir de la fin du xv^e siècle d'autres clans, authentiquement tuutsi cette fois (ega, ha, kono), se substitueront aux Renge dans l'importante fonction dynastique qu'ils avaient remplie. On se souviendra aussi que les Renge ont vraisemblablement joué également un rôle décisif dans la transmission aux Tsoobe et aux Nyiginya des traditions magico-religieuses de la royauté sacrée.

Genèse des royaumes rwanda et gisaka

Réexaminons, à partir de l'hypothèse nouvelle proposée par Vansina, la formation des premiers Etats tuutsi dans la partie orientale du Rwanda. Notre auteur croit pouvoir affirmer que divers clans dynastiques se détachent successivement, par scission, du clan zigaaba originel : « Le premier royaume fondé fut celui des Abazigaaba au Mubari. Le Gisaka avec une dynastie abagesera s'en détacha. Ensuite la famille des Abahoondogo se sépara du Gisaka et fonda dans la région encore appelée Bugesera, le royaume de ce nom⁵⁵. » Le Rwanda initial (Buganza) n'aurait été qu'une chefferie dépendante du Bugesera, gouvernée par une branche cadette des Hoondogo.

Cette proposition fondamentale, accompagnée de peu de commentaires, mérite d'être étudiée attentivement. Nous avons conclu, au cours du chapitre précédent consacré aux régions périphériques, qu'un puissant clan hima jadis allié aux Hinda du Karagwe s'était imposé au Gisaka. Un conquérant étranger y lutta contre les Zigaaba, et fonda la dynastie gesera. On le désigne du terme éponyme Kagesera. Or, selon Vansina, cette

⁵⁵ VANSINA, 1962, p. 61.

dynastie gesera se serait *détachée* du clan zigaaba. Il faut tirer au clair cette apparente contradiction des débuts de l'histoire rwandaise.

La thèse de Vansina s'inspire notamment de l'exemple des clans tuutsi dans le pays ha au Tanganyika. Dans ces petites chefferies Scherer a noté des « scissions de provinces, dirigées par un même clan ». Selon Vansina, le Buha constitua jadis une unité politique, mais les chefs appartenant aux différents lignages d'un même clan firent sécession. Ce schéma s'applique assez bien aux dynasties hinda, et peut-être même aux royaumes ha créés par des envahisseurs tuutsi, mais rien ne justifie son extension *a priori* à la première histoire du Rwanda. Celle-ci laisse entrevoir l'affrontement de trois clans tuutsi distincts dans la partie orientale du pays : les Zigaaba, les Nyiginya et les Gesera. Nous montrerons que la dynastie Nyambo Ziran-kende du Gisaka est tardive et doit être distinguée du vieux clan gesera auquel elle prétend se rattacher. Toutes les traditions nous présentent les Zigaaba comme les premiers occupants du Mubari et du Gisaka. La légende de Kigwa et Mutuutsi nous décrit l'arrivée des Nyiginya au Mubari : on les voit composer avec les Zigaaba. L'origine du clan gesera est manifestement la plus énigmatique. Rien ne suggère, à notre connaissance, que les gesera soient un rameau détaché du clan zigaaba comme l'affirme Vansina. Nous voyons mal pourquoi il faudrait rejeter sur ce point précis la tradition du Gisaka, telle que la rapporte d'Arianoff. Cette source affirme que les Gesera enlevèrent le Gisaka aux Zigaaba ⁵⁶.

Nous n'adopterons cependant pas intégralement le point de vue de d'Arianoff. Nous nous efforcerons de montrer qu'il faut

⁵⁶ d'ARIANOFF, 1952.

distinguer deux niveaux dans l'histoire des Gesera, souverains du Gisaka : le clan dominant Nyambo Zirankende, d'origine hima, s'est imposé à la fin du xvi^e siècle à une ancienne dynastie gesera, qui plusieurs siècles auparavant avait déjà enlevé le Gisaka aux Zigaaba. Telle sera notre première thèse.

Perspectives nouvelles pour une histoire du Gisaka et du Bugesera

Selon d'Arianoff le terme gesera désigne un important clan tuutsi largement répandu au Rwanda. Un clan *dérivé*, les Gesera Nyambo, dits Zirankende (respectant l'interdit du singe nkende), aurait créé au xv^e siècle le royaume du Gisaka. L'ancêtre Kagesera serait le fondateur de ce sous-clan royal. Par son ascendance paternelle il appartient au « vieux clan » gesera, mais par sa mère Rugezo-Nyiragakende il est le petit-fils du roi Ruhinda du Karagwe. Kagesera enlève le Gisaka aux Zigaaba, repoussant au Mubari ceux qui ne voulaient pas se soumettre. Les autres contractèrent des alliances matrimoniales avec les nouveaux venus. Dix souverains, dont le premier fut Kimenyi I, succédèrent à Kagesera. Le dernier roi, Kimenyi IV, mourut vers 1800. Le Gisaka se scinda alors en trois principautés qui seront annexées au Rwanda au milieu du xix^e siècle. Kimenyi I serait contemporain du souverain rwandais Bwimba Ruganzu qui lui donna sa sœur Robwa en mariage. Un devin avait prédit à Kimenyi qu'il serait le maître du Rwanda si Robwa mettait un enfant au monde. Celle-ci se suicida lorsqu'elle était enceinte et Ruganzu de son côté s'exposa aux coups des guerriers gisakiens au cours d'une partie de chasse : il se sacrifia ainsi pour son peuple, le sauvant rituellement. C'est pourquoi Bwimba figure parmi les « libérateurs » mystiques (*umutaabazi*) du Rwanda.

L'interprétation de d'Arianoff appelle de nombreuses critiques. Nous avons déjà commenté longuement, à la lueur de

l'ethnographie haya, la geste gisakienne concernant l'origine maternelle et paternelle du fondateur de la dynastie. Il est clair que le nom Kagesera que la chronique attribue au petit-fils de Ruhinda est purement symbolique : il indique que les conquérants hima venus du Karagwe entendent se rattacher pour des raisons de prestige au clan tuutsi gesera qui occupait le pays bien avant eux. La légende confond deux niveaux historiques : les Gesera (dont l'ancêtre éponyme est Kagesera) ont enlevé le Gisaka au Mubari dès les débuts de l'occupation tuutsi, bien avant les invasions hinda. Ces événements sont symbolisés par la guerre, suivie d'alliances matrimoniales, que le pseudo-Kagesera livre aux premiers occupants, les Zigaaba. Sur ce point il y a lieu de suivre la tradition du Gisaka, contre Vansina. Celle-ci est d'ailleurs accréditée au Rwanda : l'informateur tuutsi de Hiernaux affirme expressément que le Mubari et le Gisaka appartenaient aux Zigaaba tandis que les Renge occupaient le reste du pays. Dans le contexte de cette information, les Gesera apparaissent implicitement comme le second clan tuutsi pénétrant au Rwanda : les Renge, dit Kavijuka, occupaient le pays avant l'arrivée des Tuutsi et des Hutu, avant l'arrivée des Gesera et des Zigaaba⁵⁷. Nous admettrons donc ce premier point avec d'Arianoff : le clan tuutsi gesera enlève le Gisaka aux Zigaaba. Par la suite des alliances matrimoniales s'établissent entre les deux clans. Mais nous nous séparerons de d'Arianoff lorsqu'il essaie de rattacher le « sous-clan » gesera, dit Nyambo Zirankende, dont Kagesera serait le fondateur, aux « vieux Gesera ». Les Nyambo Zirankende, nous l'avons montré (voir p. 47) sont un clan hima jadis allié aux Hinda ; ils s'exilèrent à la suite d'un conflit qui les opposa à eux ; nous avons cru pouvoir

⁵⁷ HIERNAUX, 1956.

les identifier aux Yango du Karagwe et de l'Ihangiro. Ils ne peuvent en aucune façon être considérés comme un sous-clan gesera. Il semble plutôt qu'ils aient combattu une première dynastie authentiquement gesera et qu'ils se soient insérés dans sa généalogie conformément à un schéma historique courant. Ce processus fut sans doute facilité par la dégradation dont Ruhinda frappa le clan yango du Karagwe. La conquête du Gisaka par les Nyambo Zirankende n'a pu avoir lieu qu'après l'installation des dynasties hinda en pays haya, c'est-à-dire au cours du XVI^e siècle. Or le clan gesera est signalé dès les débuts de l'histoire rwandaise, c'est-à-dire, selon la chronologie de Vansina que nous adoptons ici, aux XIII^e-XIV^e siècles. Ce décalage chronologique révèle bien les deux niveaux de l'histoire du Gisaka. La date que nous assignons à l'arrivée des Nyambo Zirankende, fondateurs de la seconde dynastie du Gisaka, est corroborée par l'examen critique de la généalogie royale. Selon les estimations mêmes de d'Arianoff, cette dynastie d'origine étrangère ne compte que dix rois après le mythique Kagesera, depuis Kimenyi I jusqu'à Kimenyi IV qui mourut au début du XIX^e siècle. Si nous mettons cette liste en parallèle avec la dynastie rwandaise, nous obtenons une première approximation mécanique : Kimenyi I devrait être contemporain de l'*umwami* Cyaamatatare, qui régna à la fin du XVI^e siècle. Il n'y a donc pas lieu de retenir l'hypothèse (qui se réduit à une pure affirmation) de d'Arianoff selon laquelle le petit-fils de Ruhinda aurait pris possession du Gisaka au début du XV^e siècle.

Mais les chroniques historiques du Rwanda nous confrontent avec une singulière difficulté. Elles indiquent que Kimenyi I ne serait pas contemporain de Cyaamatatare, mais bien du roi Bwimba Ruganzu, qui aurait été son beau-frère. La tradition officielle du Rwanda s'étend longuement sur le mariage

de Kimenyi avec Robwa, la sœur de Bwimba Ruganzu, et la guerre qui en résulta⁵⁸. Robwa se serait suicidée, sacrifiant à son frère l'enfant qu'elle portait dans son sein, car un devin avait prédit que cet héritier annexerait le Rwanda au Gisaka. Bwimba lui-même se fit tuer par les Gisakiens, s'offrant en holocauste pour sauver le pays. Ce récit infirme apparemment notre chronologie car Bwimba Ruganzu régna dans la seconde moitié du xv^e siècle (selon Vansina). D'Arianoff retient le début de ce siècle. Pour justifier le décalage existant entre la dynastie courte du Gisaka (10 rois) et la dynastie longue du Rwanda (16 rois depuis Bwimba jusqu'au début du xx^e siècle) d'Arianoff invoque arbitrairement la longévité proverbiale des souverains du Gisaka et la coutume spécifiquement rwandaise de la mise à mort rituelle des rois décrépits.

Un examen plus attentif montre que la guerre que Bwimba Ruganzu livra au Gisaka est attribuée par extrapolation à Kimenyi I alors qu'elle concerne vraisemblablement un roi antérieur, authentiquement *gesera*. Selon d'Arianoff, une première version en aurait été confiée jadis au père Pagès par un informateur qualifié, Joseph Rukamba, descendant de la famille royale gisakienne⁵⁹. Cette première version embarrasse fort d'Arianoff car elle laisse subsister, de l'aveu même de cet auteur, « un doute sérieux sur l'époque à laquelle se sont déroulés les faits relatés en plaçant Robwa et son époux Kimenyi I — tantôt à l'époque de Ruganzu I — tantôt à l'époque de Ruganzu II, souverains du Rwanda que plus d'un siècle sépare »⁶⁰. En fait il n'y a pas d'hésitation dans la pensée de Joseph Rukamba. Il affirme seulement que Kime-

⁵⁸ VANSINA, 1962, pp. 10-11.

⁵⁹ PAGÈS, 1933, pp. 114-120, 87 et 613.

⁶⁰ d'ARIANOFF, 1952, p. 50.

nyi I régnait du temps de Ndahiro Cyaamatare, le père de Ruganzu II dont la légende guerrière est particulièrement riche ⁶¹. En revanche le récit concernant Robwa, Bwimba Ruganzu I et le pseudo Kimenyi n'a pas été fourni à Pagès par Joseph Rukamba. Pagès dit expressément qu'il résume les faits « d'après le récit populaire ». Il s'agit donc d'une source rwandaise et non gisakienne ⁶². Seule la première information mérite d'être prise en considération dans cette reconstitution du passé gisakien. Elle confirme rigoureusement nos estimations : Kimenyi régnait à la fin du xvi^e siècle, il ne peut être contemporain de Bwimba Ruganzu I. Ceci ne signifie pas que le récit rwandais attribuant à Bwimba une guerre contre le Gisaka soit faux. « Le Rwanda, écrit Vansina, vivait en état d'hostilité avec le Gisaka et des razzias s'effectuaient de part et d'autre sous Bwimba et Rugwe » ⁶³. L'évidence chronologique nous oblige à considérer que le récit mettant en scène le suicide rituel de Bwimba et de sa sœur Robwa a pour protagoniste du côté gisakien un roi authentiquement gesera, antérieur à Kimenyi I le Hima. Son nom a été oublié car l'histoire dynastique du Gisaka n'a retenu que les souverains de la seconde dynastie, fondée un siècle plus tard par les Nyambo Zirankende. Entre l'éponyme Kagesera, auquel la dynastie des Nyambo Zirankende prétend se rattacher directement, et Kimenyi I, il y a manifestement un vide historique. D'une manière générale d'ailleurs la chronique historique gisakienne est beaucoup plus pauvre que celle du Rwanda et l'informateur du père Pagès déclare significativement que l'on ne se souvient d'aucun fait notable relatif aux règnes de Kimenyi I et de ses

⁶¹ PAGÈS, 1933, p. 613.

⁶² PAGÈS, 1933, p. 114.

⁶³ VANSINA, 1962, p. 84.

sept successeurs. Du côté gisakien donc, il n'est pas question d'une guerre entre Kimenyi I et Bwimba Ruganzu. On comprend que Kimenyi I ait pu être mal situé dans la chronologie rwandaise et apparaître contemporain de Bwimba. C'est ce point de vue rwandais que d'Arianoff adopte à la suite de l'abbé Kagame dont il reproduit purement et simplement le texte publié dans *Inganji Karinga* ⁶⁴. Mais dans l'optique gisakienne le point de vue est différent.

Quoi qu'il en soit, la version rwandaise de cette légende a un fondement historique lorsqu'elle affirme que Bwimba Ruganzu I mena une guerre contre le Gisaka. Mais il est faux que l'adversaire gisakien fût Kimenyi I. Il faut en conclure que les événements décrits emphatiquement dans la geste rwandaise remontent à un roi authentiquement gesera dont le nom s'est effacé au profit de Kimenyi I, fondateur de la tardive dynastie nyambo zirankende.

Il y a lieu de s'interroger sur les origines et le rôle historique de ces authentiques Gesera qui, rivaux des Zigaaba et des Nyiginya, régnèrent au Gisaka pendant les deux siècles précédant l'arrivée de la dynastie étrangère qui continuera leur œuvre en reprenant leur nom clanique. Nous sommes arrivé à la conviction que la prétendue « dynastie gesera » qui règne depuis Kimenyi I sur le Gisaka, n'appartient ni en ligne paternelle ni en ligne maternelle au très ancien clan tuutsi du Rwanda oriental. En un sens d'Arianoff a raison d'écrire que le clan royal du Gisaka historique n'a rien à voir avec le clan « originel » des Gesera, autochtones au Rwanda depuis longtemps ⁶⁵. Le fait que les Nyambo Zirankende se

⁶⁴ KAGAME, 1947, t. II, pp. 32-42.

⁶⁵ d'ARIANOFF, 1952, p. 27.

qualifient néanmoins eux-mêmes de Gesera a embarrassé cet auteur. Il essaie d'expliquer cette ambiguïté en présentant les nouveaux venus comme un sous-clan dérivé. Sur ce point précis nous ne l'avons pas suivi. Il est clair que l'ancêtre éponyme Kagesera ne peut appartenir en propre à un sous-clan, ni *a fortiori* à un clan étranger. Ce nom résume symboliquement la longue période de domination du véritable clan gesera que le règne ultérieur des Nyambo Zirankende a reléguée dans l'ombre.

Pour jeter quelque lumière sur ce passé obscur, il faut éclaircir d'abord les rapports du Gisaka et du Bugesera. La toponymie nous invite en effet à voir dans cette dernière région le foyer d'expansion du clan gesera, avant qu'il n'arrache le Gisaka aux Zigaaba. Sandrart et Pagès adoptent ce point de vue traditionnel, qui sera aussi le nôtre⁶⁶. Mais d'Arianoff et Vansina le récuse. D'Arianoff se fonde sur la tradition dynastique des Nyambo Zirankende ; celle-ci comble abusivement le vide historique que nous évoquions en affirmant que Kagesera, fils de la princesse hinda exilée, séjourna au Bugufi avant d'envahir le Gisaka. Il note cependant que le clan gesera était anciennement représenté au Bugesera⁶⁷. Vansina, quant à lui, s'étonne que la dynastie gesera règne au Gisaka et non au Bugesera « comme on aurait pu s'y attendre » ; il en conclut curieusement que le clan hoondogo, qui exerça son hégémonie sur le Bugesera se serait détaché de la dynastie gesera du Gisaka⁶⁸. Cette argumentation nous paraît spécieuse. On comprend mal pourquoi le clan hoondogo, à supposer qu'il se fût détaché du clan

⁶⁶ SANDRART, 1939, première partie, pp. 117-119 ; PAGÈS, 1933, p. 554.

⁶⁷ d'ARIANOFF, 1952, p. 26.

⁶⁸ VANSINA, 1962, p. 61.

gesera établi au Gisaka, n'eût pas baptisé Buhoondogo le royaume indépendant qu'il fonde, plutôt que Bugesera. Les faits deviennent plus cohérents si l'on admet que le clan gesera dominait initialement le Bugesera, auquel il donna son nom, et s'installa ensuite au Gisaka, d'où il délogea les Zigaaba. Au Bugesera même il fut bientôt supplanté par le clan hoondogo. Ce nouveau clan est-il issu du clan gesera comme Vansina le prétend ? Il y aurait lieu de croire plutôt, nous allons le montrer, que les Hoondogo constituent une branche du clan nyiginya, artisan de l'unité rwandaise. Nous proposons donc d'inverser radicalement la perspective proposée par Vansina, pour qui la dynastie nyiginya du Rwanda n'est qu'une branche cadette de la dynastie hoondogo du Bugesera, qui dérive de la dynastie gesera du Gisaka, qui elle-même s'est séparée de la dynastie zigaaba du Mubari.

Certes Vansina apporte des preuves convaincantes que des liens familiaux ont existé entre les Nyiginya (ou Sindi) — dont le domaine se confinait au temps de Bwimba Ruganzu au Buganza — et les Hoondogo régnant sur le Bugesera. A cet égard, le récit (voir p. 99) décrivant le conflit qui opposa le roi du Rwanda Bwimba Ruganzu et (le pseudo) Kimenyi I, souverain du Gisaka qui avait épousé la sœur de celui-ci, lui paraît particulièrement révélateur. Le roi du Bugesera, Nsoro, n'avait pas soutenu le Rwanda à cette occasion et Rugwe, fils et successeur de Bwimba, qui avait trouvé la mort au Gisaka, lui reproche de s'être dérobé à un devoir familial en ne vengeant pas la mort de son « frère » Bwimba. Nsoro donne raison à Rugwe et lui offre en compensation la colline de Kigali⁶⁹. Vansina en conclut, à juste titre, que les

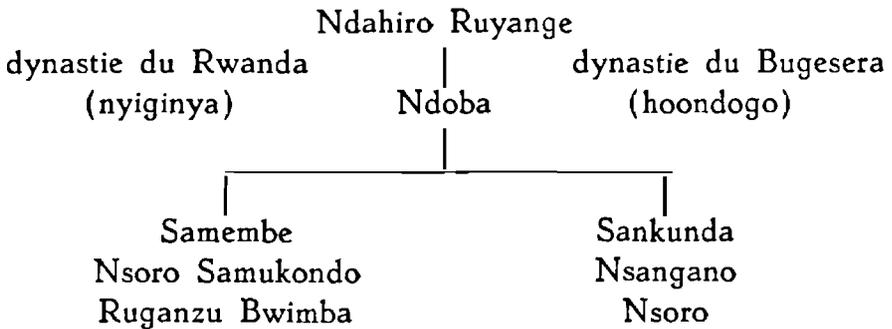
⁶⁹ VANSINA, 1962, p. 61, d'après KAGAME, 1959 (nouvelle édition de 1943 et 1947), VI, n° 26.

lignées royales du Bugesera et du Rwanda (Buganza) étaient apparentées à cette époque. Bwimba était un frère réel ou classificatoire de Nsoro. Vansina observe encore que le nom Nsoro, qui sera traditionnel dans la dynastie hoondogo, indépendante jusqu'au XVIII^e siècle, était porté par le père de Bwimba (Nsoro Samukondo). Il se fait aussi que la tradition du Bugesera ne semble avoir retenu que deux noms de rois antérieurs à Nsoro. Pagès mentionne Sankunda et Nsanganano ⁷⁰. Dans un autre passage il y ajoute le nom de Nyaballega ⁷¹. En revanche, quatre rois nyiginya (Nsoro Samukondo, Samembe, Ndoba et Ndahiro Ruyange) précèdent, dans la généalogie du Rwanda, Ruganzu Bwimba, « frère » de Nsoro roi du Bugesera ⁷². En outre, le clan nyiginya (sindi) est plus anciennement attesté puisque Vansina admet l'existence historique de l'ancêtre éponyme Musindi. On peut donc en conclure que le clan hoondogo s'est détaché du clan nyiginya peu après la fondation par Ndahiro Ruyange du petit royaume rwandais initial dans la région du Buganza. Bwimba Ruganzu, cinquième roi du Rwanda, et Nsoro, troisième roi hoondogo du Bugesera étaient probablement des cousins au troisième degré. Le schéma suivant présente une certaine probabilité :

⁷⁰ PAGÈS, 1933, p. 336.

⁷¹ PAGÈS, 1933, p. 124.

⁷² VANSINA, 1962, p.56.



La dynastie hoondogo manque par trop de profondeur historique pour que l'on puisse admettre la thèse inverse de Vansina selon laquelle la dynastie nyiginya se serait détachée de la première, dont elle serait une branche cadette, et même vassale. Vansina se fonde sur le fait que « les récits historiques concernant les rois, depuis Bwimba jusqu'à Mutabaazi, indiquent que le Rwanda vivait dans l'orbite du Bugesera »⁷³. Les reproches que Rugwe adresse à son parent Nsoro à propos du conflit avec le Gisaka signifieraient, selon cet auteur, « que le Bugesera avait le devoir de protéger le Rwanda »⁷⁴. Cette interprétation ne nous paraît pas convaincante. Certes la puissance de la dynastie hoondogo est croissante au Bugesera au point d'éclipser bientôt celle de la dynastie nyiginya qu'elle supplantera au Rwanda même après le règne de Rugwe. Nous commenterons ultérieurement cette découverte majeure de Vansina. Mais nous n'en sommes pas là à l'époque de Bwimba et de Rugwe. Le fait que le roi du Bugesera a le devoir de porter assistance au roi du Rwanda parce qu'ils sont étroitement apparentés n'implique pas néces-

⁷³ VANSINA, 1962, p. 61.

⁷⁴ VANSINA, 1962, p. 62.

sairement que le premier soit l'aîné et le suzerain du second. L'inverse nous paraît bien plus vraisemblable étant donné la plus grande antiquité de la lignée nyiginya par rapport à la lignée hoondogo. Si Rugwe est en droit d'adresser des reproches à son « père » classificatoire Nsoro, c'est sans doute parce que le Bugesera devait allégeance et assistance militaire au Rwanda-Buganza. Si l'interprétation de Vansina était juste, si la dynastie nyiginya n'était qu'une branche cadette de la dynastie hoondogo du Bugesera, l'on comprend mal pourquoi *la nouvelle dynastie, effectivement originaire du Bugesera, qui s'impose au Rwanda après Rugwe*, prétend continuer la lignée nyiginya. Vansina montre de manière convaincante que Mukobanya, le successeur de Rugwe n'est pas son fils comme l'affirme la tradition officielle, mais un descendant du roi du Bugesera, donc un prince hoondogo. Le fait que les chroniqueurs camouflent cette origine (voir p. 110) et présentent Mukonabya comme le fils de Rugwe le Nyiginya montre assez que la lignée nyiginya du Rwanda était plus prestigieuse que la lignée hoondogo du Bugesera. Il est donc vraisemblable, à l'inverse de ce qu'affirme Vansina, que la dynastie du Bugesera au temps de Bwimba était une branche cadette de la dynastie du Rwanda-Buganza.

Le raisonnement de Vansina découle de l'application arbitraire d'un schème mécanique de scissiparité, depuis les Zigaaba jusqu'aux Nyiginya. Il croit à la parenté originelle de tous les clans tuutsi dominants, fondateurs d'Etats indépendants aux XIV^e-XV^e siècles. Dans cette perspective chaque nouvelle dynastie appartient à un royaume précédent dont elle s'est détachée ⁷⁵. Descendant des Zigaaba jusqu'aux Nyi-

⁷⁵ VANSINA, 1962, p. 61.

ginya en application de cette hypothèse, on en arrive naturellement à conclure (mais à tort) que ces derniers sont une branche cadette des Hoondogo du Bugesera, qui sont eux-mêmes une branche cadette des Gesera du Gisaka. Nous avons vu que nous ignorons tout des véritables Gesera qui *enlevèrent* le Gisaka aux Zigaaba. Les traditions qui les concernent ont été oblitérées par la chronique d'une dynastie originaire du Karagwe, les Nyambo Zirankende, qui se rattachent indûment aux anciens Gesera. Probablement originaires du Bugesera, les Gesera ont conquis le Gisaka bien avant l'arrivée de Kimenyi I le pseudo-fils de Kagesera. C'est le chef (inconnu) de ces authentiques Gesera (et non Kimenyi I) qui entre en conflit avec Bwimba, roi nyiginya du Rwanda, parent de Nsoro, roi hoondogo du Bugesera. A cette époque donc, et probablement depuis trois ou quatre générations, les Hoondogo avaient déjà supplanté au Bugesera les authentiques Gesera qui règnent encore au Gisaka. Aucune parenté ne peut être affirmée entre ces Gesera et les Hoondogo-Nyiginya. Sinon Nsoro, roi hoondogo du Bugesera, aurait eu quelque raison de refuser son assistance à un « frère » cadet (Bwimba) contre un « frère » aîné (le roi gesera du Gisaka). Or le reproche de Rugwa paraît fondé à Nsoro puisqu'il lui offre une compensation territoriale. Par ce geste même il reconnaît la parenté des Hoondogo avec les Nyiginya, mais nie celle des Gesera avec les Nyiginya-Hoondogo.

En fait les événements majeurs de ce xv^e siècle sont constitués par l'affrontement du clan nyiginya, dont le clan hoondogo s'est détaché, et du clan gesera. L'histoire des Gesera nous semble marquée par deux grandes défaites. Au Bugesera d'abord, où les Hoondogo les supplantent deux ou trois générations avant Bwimba, probablement du temps de Ndoba (voir p. 105) au début du xv^e siècle. Au Gisaka ensuite, où un clan

hima, apparenté aux Hinda, fonde la dynastie des Nyambo Zirankende, du temps de Cyaamatara (fin du XVI^e siècle). On peut en conclure que les authentiques Gesera se sont maintenus deux siècles au Gisaka. Mais seul le nom de Kagesera, l'ancêtre éponyme du clan, résume cette époque de domination. Ce nom devait être bien prestigieux puisque le conquérant hima Kimenyi I prétend se rattacher directement à lui. La mort de Bwimba en terre gisakienne n'est probablement qu'un épisode des luttes que tout au long du XV^e siècle les Nyiginya menèrent contre les Gesera ; ils les délogent d'abord du Bugesera et y installent la branche hoondogo, qui devient une dynastie indépendante. Ils tentent une alliance dynastique avec eux au Gisaka : le roi du Gisaka (le pseudo Kimenyi) épouse Robwa, la sœur de Bwimba. Mais les razzias reprennent et Bwimba meurt au cours de l'une de ces expéditions. Vansina a le mérite de proposer une explication fonctionnelle de l'institution des rois « libérateurs » (*umutabaazi*) qui se seraient suicidés rituellement pour sauver le pays d'un grave péril ; il s'agit, écrit-il, d'une « belle technique d'interprétation après coup, expliquant de manière glorieuse et rassurante la mort de personnages importants sur le champ de bataille ⁷⁶ ». La défaite du Rwanda au Gisaka — facilitée par la non-intervention des Hoondogo — est camouflée en victoire symbolique. Robwa se suicide pour éviter que le fils du roi Gesera qu'elle porte dans son sein ne puisse annexer le Rwanda. Élégante façon de minimiser les dégâts militaires. Les forces sont désormais équilibrées entre le Rwanda-Buganza, allié et apparenté au Bugesera, et le Gisaka encore aux mains des authentiques Gesera à cette époque. Une crise dynastique cependant intervient au Rwanda après la mort de Rugwe, à la fin du XV^e siècle.

⁷⁶ VANSINA, 1962, p. 11.

cle : la branche cadette hoondogo régnant déjà au Bugesera renverse la branche aînée nyiginya, à la faveur d'une invasion étrangère.

La crise dynastique du Rwanda : émergence d'une nouvelle dynastie et invasion nyoro

Si l'on suit l'hypothèse que nous venons de développer, l'expansion nyiginya, marquée par l'apparition au Bugesera d'une dynastie apparentée, aurait commencé deux ou trois générations avant Bwimba Ruganzu. Il faut bien reconnaître que cette conclusion repose sur un édifice de déductions conjecturales, qui nous paraissent simplement probables. Ce n'est guère qu'à partir de Bwimba Ruganzu, cinquième souverain nyiginya dans la liste dynastique retenue par Vansina, que les sources deviennent nombreuses. Tous les historiens du Rwanda s'accordent sur ce point ⁷⁷. Adoptant la chronologie Vansina qui nous semble établie de manière plus critique que celle de Kagame, nous retiendrons comme date probable du décès de Bwimba : 1482 (\pm 12 ans). Nous nous trouvons cependant en désaccord avec Vansina (qui ne cite pas ses sources externes) lorsqu'il indique que l'émergence du Rwanda « comme chefferie importante » sous le règne de Bwimba se situerait deux ou trois générations après l'apparition des structures étatiques hinda au Karagwe et en Ankole ⁷⁸. Nous avons admis précédemment que la conquête hinda commence vraisemblablement à la fin du xv^e siècle, c'est-à-dire à une époque légèrement postérieure à la formation du Rwanda historique sous l'égide de la dynastie nyiginya (voir p. 46).

⁷⁷ VANSINA, 1962, p. 10 ; KAGAME, 1959, pp. 25 et 33.

⁷⁸ VANSINA, 1962, p. 55.

On peut estimer que la puissance militaire des premières chefferies tuutsi retiendra précisément les Hinda de se répandre au Rwanda alors qu'ils s'imposent sans difficulté au monde hima (Buhaya et Ankole) après l'écrasement des Cwezi. La chefferie gesera au Gisaka constitua sans doute un bouclier efficace contre l'expansion hinda sur le flanc oriental du Rwanda. Cependant la pression nilotique s'exercera sur la frontière septentrionale du pays : les conquérants bito, établis depuis peu au Bunyoro, menacent sérieusement les États tuutsi peu après Bwimba. Sous le règne des trois rois suivants (Rugwe, Mukobanya et Mutabaazi) les invasions nyoro ravagent le Rwanda, le Bugesera et la partie orientale du Gisaka sous la conduite du roi Cwa⁷⁹. Selon Pagès ces invasions débuteraient sous Mukobanya⁸⁰. L'histoire intérieure du Rwanda est très agitée au Rwanda à cette époque.

En effet, Vansina enregistre au début du XVI^e siècle la montée politique du Bugesera et une crise dynastique au Rwanda. Il suggère une hypothèse féconde : Rugwe, fils de Bwimba, serait le dernier roi de la première dynastie nyiginya. Avec Kigeri Mukobanya c'est une lignée issue de la dynastie hoondogo du Bugesera qui s'empare du pouvoir au Rwanda même (c'est-à-dire, à cette époque, au Buganza). Aux yeux des chroniqueurs, Mukobanya ne fonde pas une nouvelle maison royale : ils le présentent comme le fils et le successeur légitime de Rugwe.

Que s'est-il passé ? Selon la tradition, dont la fonction est d'accréditer le mythe de la parfaite continuité dynastique des souverains du Rwanda, Rugwe aurait engendré Kigeri Mukobanya d'une assez singulière façon. Nsoro Bihembe, roi du

⁷⁹ KAGAME, 1959, p. 25 ; d'ARIANOFF, 1952, p. 54.

⁸⁰ PAGÈS, 1933, p. 558.

Bugesera, célébrait son mariage avec Nyankuge, la fille d'un roi du Buha. Pendant les noces, Rugwe se serait rendu chez Nyankuge, avant que Nsoro n'ait pu l'approcher, et il engendra avec elle Kigeri Mukobanya. Vansina dévoile la ruse de la chronique : il est clair que Mukobanya est le fils de Nsoro, roi du Bugesera. La lignée nyiginya est interrompue au Rwanda. Mukobanya d'ailleurs eut à combattre Kirimbi, fils de Rugwe, qui se présentait comme son successeur légitime⁸¹. Une branche de la maison royale du Bugesera s'impose donc au Rwanda. Mukobanya est un grand guerrier. Il aurait été intronisé comme co-souverain du Rwanda au cours d'une expédition militaire, alors que Rugwe se cachait. Ne serait-il pas plus logique d'admettre, se demande à juste titre Vansina, qu'il évinça Rugwe à ce moment ? Rugwe, qui menait campagne contre le Buriza, le Bumbogo et le Rukoma, aurait demandé l'aide de la maison royale apparentée du Bugesera et Nsoro Bihembe lui aurait envoyé ses deux fils Mukobanya et Mutabaazi. A la mort de Rugwe ceux-ci reprirent en main la chefferie du Rwanda. Vansina récuse donc la tradition officielle qui fait de Mutabaazi le fils de Mukobanya. Il suit les sources populaires, répandues dans tout le Rwanda, affirmant que ces deux souverains successifs étaient frères.

Au début du XVI^e siècle donc, la réalité historique inflige un démenti au poème généalogique proclamant, selon les propres termes de l'abbé Kagame, « la règle religieusement observée, qui établissait que Dieu créa un roi unique par génération⁸² ». Cette interprétation à la Bossuet ne peut évidemment être retenue. Mukobanya le Hoondogo établit son

⁸¹ VANSINA, 1962, pp. 49-50.

⁸² KAGAME, 1959, p. 45.

autorité sur le Rwanda à la suite des victoires qu'il réalisa pour le compte du dernier souverain authentiquement nyiginya, Rugwe. Si la nouvelle dynastie fondée par Mukobanya est issue du Bugesera, il semble bien que les deux royaumes demeurent distincts. En effet, la famille royale du Bugesera possédera son propre tambour et conservera son autonomie jusqu'à l'annexion de ce territoire par le Rwanda sous Mibambwe Seentabyo à la fin du XVIII^e siècle⁸³. Il est difficile de suivre Pagès qui affirme que Nsoro fut le dernier roi du Bugesera, vaincu par Mutabaazi⁸⁴. En fait celui-ci est, comme Mukobanya, le propre fils de Nsoro, roi du Bugesera. Mais Pagès se borne à enregistrer fidèlement la tradition officielle qui falsifie à plus d'une reprise la réalité historique. Dans cette perspective, ce n'est évidemment pas le Bugesera qui aurait pu conquérir le Rwanda. Les desseins de Dieu n'admettaient que la situation inverse. De Lacger reprend cette thèse : Mutabaazi « passe pour avoir réuni à Kalinga [le tambour royal du Rwanda] le tambour du Bugesera ». Cet auteur admet comme Pagès que Nsoro fut le dernier souverain hoondogo⁸⁵. L'on comprend d'où vient la confusion. Une branche de la dynastie hoondogo établit son hégémonie au Rwanda avec Mukobanya et il faut supposer qu'un autre descendant de Nsoro Bihembe poursuivit la lignée autonome des rois du Bugesera. Mais ce point n'est pas éclairci dans l'exposé de Vansina qui évoque seulement les campagnes de Mutabaazi « avec ses alliés du Bugesera »⁸⁶.

⁸³ VANSINA, 1962, p. 89 ; d'ARIANOFF, 1952, p. 49.

⁸⁴ PAGÈS, 1933, pp. 336-337.

⁸⁵ de LACGER, 1939, t. I, p. 96.

⁸⁶ VANSINA, 1962, p. 85.

Issue du clan hoondogo, branche apparentée du clan nyiginya, la nouvelle dynastie rwandaise se présente dans la tradition comme purement nyiginya selon un schème d'interprétation bien connu dans l'ensemble de la civilisation interlacustre. Il faut donc reconnaître aux Nyiginya le prestige de l'aïnesse, contrairement à l'interprétation précédente de Vansina. Mukobanya consolidera la puissance du Rwanda. Il annexe le Bumbogo et le nord du Rukoma et s'y approprie le mythe de Gihanga et les traditions, probablement d'origine hima, relatives à la royauté sacrée (*ubwiiuru*), que détient le clan tsoobe (voir p. 72). « Il est instructif de constater, écrit Vansina, que tous les offices importants de l'*ubwiiuru* remontent, soit à Gihanga, soit à Rugwe ou Mukobanya. De plus, les deux charges instaurées par Rugwe correspondent bien aux deux fonctions instaurées par Gihanga. On notera encore que, quoiqu'il soit dit que Gihanga avait comme insigne originel le marteau, ce fut Mukobanya qui l'introduisit dans l'*ubwiiuru* »⁸⁷. On peut admettre que Rugwe adopta les premiers éléments de l'idéologie royale après la première campagne qu'il mena contre le petit Etat tsoobe du Rukoma où se trouve le tombeau présumé du pseudo-Gihanga. En possession de cet héritage culturel prestigieux, Mukobanya l'usurpateur jouit d'une autorité considérable. La cour royale s'agrandit. Cependant l'organisation militaire reste déficiente. « Le roi combattait avec ses vassaux, mais il n'avait pas le pouvoir de fusionner ou de scinder des armées et il n'est pas certain qu'il en créait de nouvelles »⁸⁸.

Or l'invasion nyoro est de plus en plus menaçante. Selon Kagame, les nilotiques opèrent leurs premières incursions du

⁸⁷ VANSINA, 1962, pp. 63-64 et 84.

⁸⁸ VANSINA, 1962, p. 65.

temps de Rugwe déjà ⁸⁹. Vansina signale seulement les défaites qu'ils imposent aux armées de Mukobanya et Mutabaazi. Ceux-ci reprennent le dessus et les envahisseurs se retirent sur leurs bases septentrionales, en Ankole et au Ndorwa. Mais ils reviennent bientôt en force et Mutabaazi se réfugie au Bushi. Il ne reviendra que lorsque les Nyoro auront évacué le pays après la mort de leur roi Cwa. Il ne reprend possession que d'une partie de son domaine car, en son absence, les Gisakiens ont occupé le Buganza et le Bwanacyambwe. Mutabaazi ne conserve que des parties du Bumbogo, du Rukoma et du Buriza. Il conquiert le Nduga sur le clan baanda ⁹⁰. Il y a des raisons de croire (voir p. 82) que les Baanda, dont le roi était le puissant magicien Mashira, responsable de l'écrasement des Renge, formaient un puissant Etat hutu. Selon Pagès, Mashira aurait été précédemment l'allié de Mukobanya dans sa lutte contre les Nyoro ⁹¹. Mais Vansina estime que Mutabaazi s'était déjà attaqué à Nkuba, père de Mashira, avant la grande attaque des Nyoro contre le Rwanda, le Bugesera et le Nduga.

Les deux premiers souverains de la deuxième dynastie ont donc annexé au moins partiellement l'Etat tuutsi des Tsoobe (Bombogo-Rukoma) et l'Etat hutu des Baanda (Nduga). Mais ils n'ont pu empêcher les vieux adversaires gesera des Nyiginya d'empiéter considérablement sur le domaine initial du Rwanda à la faveur des incursions nyoro. Les souverains ultérieurs sauront tirer la leçon de cette menace. L'attitude de Mukobanya face aux invasions nilotiques varie selon les auteurs. Vansina, dont on connaît assez la méfiance à l'égard

⁸⁹ KAGAME, 1959, p. 25.

⁹⁰ VANSINA, 1962, pp. 84-85.

⁹¹ PAGÈS, 1933, pp. 557 et 561.

des traditions de cour, estime que Mukobanya et Mutabaazi infligent aux Nyoro « une défaite *in extremis* » et que par après Mutabaazi dut s'enfuir devant une nouvelle invasion à laquelle « seule la mort du roi nilotique Cwa mettra fin »⁹². Le chanoine de Lacger dit de Mukobanya qu'il fut « le Charles Martel de cette ruée sauvage »⁹³. Quoi qu'il en soit, l'influence nyoro sur l'évolution de l'institution royale est certaine. La forte organisation politique des Nyoro, écrit l'abbé Kagame, « semble avoir transformé celle du Rwanda jusque-là féodale, en son système depuis lors en vigueur de monarchie absolue »⁹⁴. Vansina est plus nuancé ; toute son étude démontre que la monarchie absolue ne se réalise pleinement qu'au cours du XIX^e siècle. Il estime que la meilleure organisation militaire des Nyoro incite les Rwandais à perfectionner la leur. « La défaite écrasante du Rwanda et de tous les pays environnants par les Nyoro n'a jamais été expliquée de façon satisfaisante », commente notre auteur. Elle ne s'explique que si on admet que les Nyoro avaient, soit un armement supérieur, soit un plus grand nombre de guerriers et un commandement plus unifié⁹⁵. » Seule la seconde hypothèse lui paraît admissible. Désormais, à partir de Mutaabazi sans doute, le second roi de la nouvelle dynastie, le souverain disposera de corps d'armées héréditaires. Des lignages entiers seront incorporés dans les corps traditionnels constitués par les « pages » royaux, fils des seigneurs tuutsi. A chaque règne une nouvelle armée sera créée. Nous commenterons ultérieurement les fonctions sociologiques multiples de cette organisation militaire héréditaire,

⁹² VANSINA, 1962, pp. 84-85.

⁹³ de LACGER, 1939, t. I, p. 93.

⁹⁴ KAGAME, 1959, p. 25.

⁹⁵ VANSINA, 1962, p. 65.

l'une des institutions les plus originales du Rwanda (voir p. 131). On peut croire aussi que l'idéologie de la royauté sacrée, récemment adoptée, a été vivifiée par l'exemple nyoro : les souverains bito sont en effet les héritiers de la vieille tradition cwezi. L'influence nyoro se manifeste encore dans le domaine agricole : les auteurs s'accordent à reconnaître que les Nyoro ont introduit la culture du bananier au Rwanda⁹⁶. Vansina estime aussi que le culte des esprits cwezi aurait été importé au Rwanda à cette époque. Cette dernière hypothèse nous paraît peu vraisemblable, nous la discuterons au cours du chapitre suivant. Selon Pagès et de Lacger, Mukobanya aurait retenu une partie des Nyoro vaincus, les fixant dans une marche frontrière, aux confins du Burundi, leur fournissant des épouses tuutsi⁹⁷.

La seconde dynastie du Rwanda, originaire du Bugesera, compte quatre souverains dont le règne occupe tout le XVI^e siècle : Kigeri Mukobanya, Mibambwe Mutabaazi, Yuhi Gahima, Ndahiro Cyaamatare. À vrai dire le royaume rwanda subit au moins autant de revers qu'il enregistre de succès. Nous avons déjà vu que le Gisaka profite de l'invasion nyoro pour annexer le berceau même du Rwanda (le Buganza) et le Bwanacyambwe. Gahima cependant effectue des razzias dans les régions situées à l'est de la crête Congo-Nil. Il n'est pas exact d'affirmer qu'il est « le premier roi qui s'attaqua à des régions non tuutsi »⁹⁸ puisque déjà Mutabaazi avait conquis le royaume hutu du Nduga. Le Rwanda connaît des difficultés internes : Mukobanya, Gahima et Cyaamatare eurent à combattre des prétendants rivaux. Dans le dernier cas, une

⁹⁶ VANSINA, 1962, p. 66 ; KAGAME, 1959, p. 25.

⁹⁷ de LACGER, 1939, t. I, p. 93 ; PAGÈS, 1933, p. 574.

⁹⁸ VANSINA, 1962, pp. 84-85.

véritable guerre civile éclata, opposant différentes armées. C'est à la faveur de ces troubles qu'une troisième dynastie, d'origine étrangère cette fois, s'imposera ⁹⁹.

Arguments en faveur de la chronologie Vansina

Les expéditions militaires du roi Cwa au Rwanda ne sont pas mentionnées, à notre connaissance, dans la chronique historique du Bunyoro, qui énumère plusieurs souverains de ce nom. Il ne peut y avoir de doute, cependant, sur l'identification du conquérant qui ravagea le Rwanda. Il s'agit du Cwa dont le nom dynastique est Nyabongo I, fils du roi Olimi I qui observa une éclipse solaire à Biharwe au début du xvi^e siècle, probablement en 1506 ¹⁰⁰. Si l'on voulait attribuer à Cwa I, le second souverain à porter ce nom, la paternité des guerres contre le Rwanda, il faudrait descendre encore davantage dans la chronologie (et non remonter au début du xv^e siècle comme le fait l'abbé Kagame qui fixe le règne de Mukobanya, le défenseur du sol national rwandais, de 1378 à 1411). Celui qui porte officiellement au Bunyoro le titre de Cwa I est le fils de Olimi II ¹⁰¹. Fait troublant, il aurait mené une guerre contre le roi « rebelle » du Rwanda, Kahindirwa. Ce nom est inconnu des traditions rwandaises. Cwa I lutta plus vraisemblablement contre l'Ankole ; il est significatif que le prétendu roi du Rwanda se voie attribuer dans cette source extérieure le titre *omugabe* qui désigne en fait le souverain d'Ankole. Deux rois (Winyi II et Olimi II), c'est-

⁹⁹ VANSINA, 1962, p. 67.

¹⁰⁰ VANSINA, 1962, p. 54, d'après SYKES, 1959, qui prend en considération deux dates très proches : 1492 ou 1506.

¹⁰¹ K.W., July 1936.

à-dire environ un demi-siècle, séparent Cwa I du Cwa intronisé sous le nom de Nyabongo I. Si les incursions militaires au Rwanda devaient être attribuées à Cwa I et non à Cwa Nyabongo, il faudrait conclure en se basant sur la datation de l'éclipse de Biharwe (1506, règne d'Olimi I) proposée par Sykes et Vansina, que Mukobanya aurait régné vers la fin du xvi^e siècle, ce qui nous écarte encore davantage des estimations de Kagame. Personne n'a jamais songé à défendre un tel rajeunissement de la chronologie rwandaise. Aussi bien faut-il renoncer à cette position extrême, comme à celle qu'adopte en sens inverse Kagame, qui semble ignorer la chronique nyoro.

La conclusion de Vansina nous paraît solide : Mukobanya lutte contre Cwa, fils d'Olimi I qui observa l'éclipse de Biharwe en 1506¹⁰². On peut donc légitimement admettre que les règnes des trois successeurs de Mukobanya, qui composent avec lui la seconde dynastie, occupent tout le xvi^e siècle.

Ruganzu Ndoori, fondateur de la troisième dynastie rwandaise, et les pressions hima-hinda

C'est à Vansina encore que nous devons la découverte d'un nouvel hiatus dans l'histoire dynastique du Rwanda après Cyaamatatare, c'est-à-dire au début du xvii^e siècle. Selon la tradition officielle, ce souverain aurait trouvé la mort au cours d'une guerre civile qui l'opposa à de proches parents. Le pays resta divisé pendant onze ans. Le successeur légitime, Ndoori Ruganzu, se serait réfugié au Karagwe, d'où il revint avec un nouveau tambour dynastique. Il aurait réussi à s'imposer avec

¹⁰² VANSINA, 1962, p. 54.

l'appui des conseillers Iru, dépositaires du code magico-religieux de la royauté. Le père Pagès consacre l'ensemble de son « troisième livre » à Ndoori Ruganzu, « le plus connu des rois du Rwanda »¹⁰³. Il relate ses hauts faits, l'éclat de son règne, sa légende ; il pense qu'il fonda véritablement le royaume de Rwanda « sur les ruines des principautés autochtones ». Avec plus de perspicacité, de Lacger décrit en Ruganzu Ndoori « le légendaire artisan de l'unité nationale »¹⁰⁴. Si « bovins, aruspices, magiciens, enchanteurs se le donnent pour fondateur », il ne peut s'agir que de « galéjades » et il suffit à sa gloire, écrit de Lacger, d'avoir annexé au territoire national la zone occidentale montagneuse. Mais cet auteur épouse curieusement l'optique coloniale lorsqu'il affirme que Ruganzu Ndoori, « souda en un seul métal les fragments morcelés de la nationalité »¹⁰⁵.

Ces affirmations sont sans fondements. Vansina bouleverse toutes les données du problème en montrant que Ruganzu Ndoori est un conquérant étranger, originaire du Karagwe. La position du Rwanda est considérablement affaiblie par la guerre de succession qui marque la fin du xvi^e siècle. Les conquérants nilotiques hinda, en revanche, ont consolidé leur pouvoir dans les royaumes du Buhaya où ils sont installés depuis un siècle. Il faut prendre en considération ce cadre général pour comprendre la valeur de l'argumentation de Vansina qui ne tient compte que des données internes. La tradition officielle rwandaise affirme que le futur Ruganzu se serait réfugié dans l'un de ces États voisins, le Karagwe, après

¹⁰³ PAGÈS, 1933.

¹⁰⁴ de LACGER, 1939, t. I, p. 98.

¹⁰⁵ de LACGER, 1939, t. I, p. 99.

l'assassinat de son « père » Ndahiro Cyaamatare. Sa tante paternelle était la femme du roi du Karagwe et c'est auprès d'elle qu'il se réfugie à la recommandation de ses conseillers. Il serait revenu plusieurs années plus tard pour venger son père et reprendre le pouvoir qui lui revenait légitimement. Vansina estime que ce récit a été forgé de toutes pièces pour masquer la coupure historique entre la deuxième et la troisième dynastie. Ruganzu Ndoori est purement et simplement un nouveau venu, peut-être apparenté aux Hinda qui constituent le clan dominant du Karagwe. Nous nous trouvons en présence d'un cliché historique typique de la région interlacustre. « Invariablement, écrit Vansina, on décrit comment le successeur fut envoyé à l'étranger chez une tante paternelle qui avait épousé un roi et comment tous revinrent et conquièrent les terres de leurs pères. Dans chaque cas il est évident que le cliché s'applique à la conquête du pays par une nouvelle dynastie ¹⁰⁶. » Ruganzu Ndoori apporte significativement un nouveau tambour dynastique. Il est le plus célèbre de tous les conquérants rwandais. Les exagérations de sa légende sont évidentes. Il est impossible de savoir s'il annexa réellement un nombre important de petites chefferies hutu, comme l'affirme la tradition officielle. Mais tout au moins, selon Vansina, Ruganzu reconstitua-t-il à la fin de sa vie le Rwanda de Cyaamatare, son prédécesseur. Cette phase historique peut être considérée comme celle de la « consolidation du Rwanda central » ¹⁰⁷.

C'est du règne du fondateur de cette nouvelle lignée royale que datent les premiers poèmes dynastiques qui renforcent l'idéologie de la royauté sacrée, héritée de la dynastie

¹⁰⁶ VANSINA, 1962, p. 51.

¹⁰⁷ VANSINA, 1962, pp. 86-87.

précédente. Sur ce point encore Vansina ne rencontre pas la thèse de l'abbé Kagame pour qui ce genre poétique remonterait « d'une manière certaine à une époque antérieure au règne de Ruganzu II Ndoli »¹⁰⁸. Kagame accorde cependant qu'à partir de ce monarque la composition même de la poésie dynastique subit une réforme structurelle. La chronologie du règne de Ruganzu II proposée par Kagame marque encore un retard important d'un siècle par rapport à celle de Vansina : première moitié du XVI^e siècle pour l'un, début du XVII^e pour l'autre. Nous nous rallions aux estimations de Vansina qui concordent mieux avec la chronologie des royaumes voisins.

La fin du XVI^e et le début du XVII^e siècle constituent une époque cruciale car le Rwanda tutsi subit pour la première fois dans son histoire des invasions étrangères sur son flanc oriental. Au cours du XVI^e siècle, les Hinda qui se sont rendus maître du pays haya ne se sont pas risqués à attaquer le royaume de Rwanda dont la seconde dynastie a consolidé la puissance militaire après les incursions nyoro. Mais les crises qui marquent la fin de cette dynastie semblent ouvrir la voie aux aventuriers étrangers venus du Karagwe. Ruganzu Ndoori se rend maître du pays. Vansina ne rejette pas l'hypothèse qu'il fût lui-même un prince hinda¹⁰⁹. On observera parallèlement que, peu avant ces événements, les Gesera, maîtres du Gisaka depuis probablement deux siècles, sont renversés par un clan hima également originaire du Karagwe : les Nyambo Zirankende. Conduits par le pseudo-Kagesera, les envahisseurs venus du Bugufi imposent l'hégémonie de Kimenyi I au Gisaka (voir p. 100). L'arrivée d'envahisseurs karagwe au Gisaka d'abord, puis quelques années plus tard au Rwanda

¹⁰⁸ KAGAME, 1959, p. 27 ; VANSINA, 1962, p. 68.

¹⁰⁹ VANSINA, 1962, p. 51.

même, mérite une explication d'ensemble. On peut supposer que des remous ont dû marquer à cette époque l'histoire du Karagwe, incitant diverses factions à chercher fortune ailleurs. Il est curieux de noter que la nouvelle dynastie du Rwanda — qui ne cesse de se proclamer nyiginya — semble tentée de réaliser une alliance avec la nouvelle dynastie du Gisaka — qui ne cesse de se proclamer gesera. L'on voit le deuxième successeur de Ruganzu Ndoori, Nyamuheshera, intervenir aux côtés du Gisaka contre le Ndorwa. Nyamuheshera obtint pour prix de son aide le retour au Rwanda du Bwanacyambwe. Il est vrai que Vansina conteste cette tradition ; il estime que le Rwanda occupa purement et simplement cette région à la faveur du conflit qui opposa le Gisaka au Ndorwa ¹¹⁰.

La pression hima, voire hinda, ne s'exerce pas seulement sur le Gisaka et le Rwanda. Au cours du xvii^e siècle, un conquérant hinda envahit le petit royaume tuutsi qui venait de se former au Burundi dans la région de Nkoma (voir p. 65). Nous avons vu qu'un chef tuutsi lutte contre ce « Ruhinda » au Buha, puis s'installe au Burundi où il fonde la dynastie actuelle sous le nom de Ntare. Cette tradition mérite d'être réexaminée ici. Ntare, aurait vécu chez sa tante paternelle, qui avait épousé un roi hinda régnant au Buha. Il le tua et s'installa au Burundi. Une partie de la tradition soutient que Ntare était un Hinda, Vansina affirme sa qualité de Tuutsi. Il est tout de même singulier de retrouver, sensiblement à la même époque, dans les histoires dynastiques du Rwanda et du Burundi, le thème du séjour à l'étranger d'un prince glorieux, vivant auprès d'une tante paternelle. La similitude des deux aventures est telle que l'informateur de Coupez, à qui

¹¹⁰ VANSINA, 1962, p. 87.

nous devons ce récit, va jusqu'à les confondre. Il affirme que Ntare s'appelait en réalité Ruganzu fils de Ndahiro et qu'il partit en campagne contre le Rwanda ¹¹¹. Il s'agit évidemment d'une contamination de la légende prestigieuse du souverain rwandais qui avait fondé, comme Ntare mais avant lui, une nouvelle dynastie. Une cinquantaine d'années séparent le règne de Ruganzu Ndoori, qui se prétend le fils et le vengeur de Ndahiro Cyaamatara (Rwanda) et le règne de Ntare I (Burundi). Vansina fixe le décès du premier en 1624 (± 20 ans) et la fondation du royaume rundi vers 1675 ¹¹². En dépit de cette extrapolation, on peut conjecturer que le fondateur de la dynastie rundi pourrait être, comme Ruganzu Ndoori lui-même, un Hinda abusivement présenté comme un chef tuutsi. Tout au moins l'hypothèse de l'origine hinda de Ntare, rejetée par Vansina, reprend-elle un certain poids.

L'essor de la royauté rwandaise (XVII^e siècle)

Les successeurs de Ruganzu Ndoori poursuivent son œuvre militaire. Seemugeshe (qui règne de ± 1624 à ± 1648) annexe au sud les régions contrôlées par le clan tuutsi enengwe : le Bungwe, le Bufundu et le Busanza. Nyamuhesha prend pied vers l'est au Rusenyi et étend « la zone d'influence du Rwanda au Kinyaga et partiellement dans le Ndorwa occidental » ¹¹³. L'expansion du Rwanda central se poursuit donc après que Ruganzu Ndoori eut restauré puis consolidé son unité compromise à la mort de Cyaamatara. Dès Seemugeshe le proces-

¹¹¹ COUPEZ, 1957.

¹¹² VANSINA, 1962, p. 56 et VANSINA, 1961.

¹¹³ VANSINA, 1962, p. 87.

sus de sacralisation du souverain, préparé par la seconde dynastie qui recueillit auprès du clan tsoobe de très anciennes traditions, semble arrivé à son terme¹¹⁴. C'est Seemugeshi notamment qui instaure la règle de succession cyclique des noms dynastiques. Dorénavant à un Mutara succédera un Kigeri, puis un Mibambwe, enfin un Yuhi. Sous Rujugira, le système sera compliqué. Après un premier cycle, inauguré par un Mutara, un second cycle commence avec un Cyilima auquel succèdent comme précédemment un Kigeri, un Mibambwe, un Yuhi. Le troisième cycle est semblable au premier, le quatrième au second, et ainsi de suite. Seemugeshi prit lui-même le nom de Mutara I et accorda à ses conseillers appelés Iru le privilège de déterminer *pour l'ensemble des rois d'un cycle* les clans qui fourniront les reines-mères¹¹⁵. Sur ce point nous notons une légère divergence entre Vansina et Kagame. Ce dernier affirme que les *quatre* successeurs d'un Mutara ou d'un Cyilima sont « obligés par les dépositaires du Code ésotérique de choisir les mères de leurs héritiers respectifs dans les clans préétablis ». En fait il faut lire « les trois successeurs » car, en un autre passage, Kagame précise que seuls les Kigeri, Mibambwe et Yuhi « ne choisissent pas eux-mêmes les femmes qui leur donneront le successeur »¹¹⁶. Ce « testament de succession au trône » était confié à la garde d'un fonctionnaire qui portait le titre de roi honoraire¹¹⁷.

Vansina fait observer que le cycle dynastique est lié à une conception récurrente du devenir historique, contrôlée par les Iru. Chaque nom requiert de celui qui le porte un comporte-

¹¹⁴ VANSINA, 1962, pp. 68-69.

¹¹⁵ VANSINA, 1962, pp. 69-70.

¹¹⁶ KAGAME, 1959, p. 11.

¹¹⁷ KAGAME, 1959, p. 11.

ment stéréotypé, réglé. Yuhi est censé être un vacher, Kigeri un guerrier, etc. Le Roi est tenu de suivre les directives de ses conseillers religieux car à chaque nom s'attache aussi un certain type de vicissitudes historiques.

L'on aperçoit que cette conception cyclique se fonde sur le déterminisme cosmique. Le souverain réalise avec sa mère une hiérogamie mystique permanente et contrôle magiquement les rythmes naturels¹¹⁸. Mais il est lui-même enserré dans les mailles du devenir historique qui s'impose à lui et qu'il doit connaître. Le roi-magicien est prisonnier du temps cyclique. Le roi vieilli doit boire le poison préparé par les Iru pour renouveler la royauté, sauver le monde. Changeant de nom, de comportement rituel, le nouveau souverain est bien, comme nous avons cru pouvoir l'établir en un autre ouvrage, la réplique et la négation de son propre père. Le roi prend en charge l'histoire, en surmonte les pièges aussi longtemps que ses forces physiques n'ont pas été entamées. Souverain au plein sens du terme, inaltérable au milieu des mêlées, tel le décrivent les poètes-courtisans. Cette philosophie rassurante contraste avec celle des poètes nzakara, ironiques et passionnés, dont Eric de Dampierre vient de décrire magnifiquement la démarche individualiste, raisonneuse et critique. Ici le poète jette un regard amer sur la vie et la mort que le mythe de la royauté salvatrice ne réconcilie plus¹¹⁹.

Ainsi s'explique le rôle grandissant au Rwanda des Iru, conseillers héréditaires, dépositaires de l'*Ubwüru*, « Code-Cérémonial ésotérique de la Dynastie », selon l'expression de Kagame¹²⁰. Le conseil des Iru représentera finalement la seule

¹¹⁸ de HEUSCH, 1958.

¹¹⁹ de DAMPIERRE, 1963.

¹²⁰ KAGAME, 1959, p. 10.

institution de contrôle d'un pouvoir royal qui tend irrésistiblement à l'absolutisme et achèvera cette évolution à la fin du XIX^e siècle. On verra se raffermir parallèlement tout au long des siècles le statut politique des dépositaires du Code ésotérique¹²¹. La prédétermination des reines-mères a-t-elle pour fonction de neutraliser les luttes entre les grandes familles aristocratiques, comme l'affirme Vansina, chacune d'elles pouvant espérer être désignée « à tour de rôle » pour fournir la mère du prince-héritier ?¹²². En consultant la liste des clans qui ont fourni des reines-mères à la dynastie¹²³ on découvre que ces groupes d'intérêt sont bien circonscrits car depuis que la règle a été établie par Mutara I Seemugeshi jusqu'à Mutara III (décédé en 1959), le clan des Ega, qui avait déjà fourni antérieurement quatre reines-mères, est honoré huit fois encore du privilège d'« engendrer les rois avec les Nyiginya », alors que le clan kono n'est cité que deux fois, les clans ha et gesera une seule fois. Le rôle éminent du clan ega saute aux yeux et la remarque précédente de Vansina a une portée limitée. Ceci n'avait pas échappé à Sandrart qui écrivait en 1939 : « Nous connaissons dans le pays deux grandes 'phratries' dominantes : les (Aba-) nyiginya et les (A-) bega »¹²⁴.

La deuxième comme la troisième dynastie continueront à se réclamer de la première (nyiginya) comme si les Valois et les Bourbons n'avaient cessé de se considérer comme des Capétiens. Cette volonté affirmée de masquer les discontinuités dynastiques ne peut s'expliquer que par le défi lancé au temps et à l'histoire par la royauté sacrée. Vansina a raison

¹²¹ VANSINA, 1962, p. 70.

¹²² VANSINA, 1962, p. 69.

¹²³ KAGAME, 1959, p. 22.

¹²⁴ SANDRART, 1939, première partie, p. 20.

d'insister sur la lente formation historique de l'« idéologie royale ». D'un point de vue phénoménologique plus général nous avons nous-même tenté de montrer ailleurs que la sacralité du pouvoir ne pouvait en rien être considérée comme un phénomène « archaïque » ; elle accompagne au contraire le développement même de l'Etat et traduit sur le plan religieux son épanouissement organique¹²⁵. Vansina apporte à notre thèse une confirmation importante.

La grande expansion territoriale (XVIII^e - XIX^e siècles)

« La grande expansion », selon l'expression de Vansina, commence au milieu du XVIII^e siècle avec Rujugira et s'achève à la fin du XIX^e siècle. Les premiers rois de la troisième dynastie n'avaient fait que « consolider » le Rwanda central. Après avoir vaincu au début de son règne la coalition Burundi-Gisaka-Ndorwa, Rujugira annexe deux provinces appartenant au troisième de ces Etats rivaux : le Buyaga et le Mutara¹²⁶. Il y établit des chefs d'armées. C'est à Rujugira en effet que l'on doit une importante réforme institutionnelle, la création de marches-frontières sous l'autorité exclusive d'un chef militaire. D'importants contingents de soldats y résidaient. Rujugira créa aussi des camps militaires permanents aux points stratégiques¹²⁷. Après cette expansion vers le nord-est, au détriment d'un Etat gouverné par des Hima, Rujugira étend son influence vers le nord-ouest, dans une région purement hutu : le Bugoyi. Des clans hutu indépendants y formaient une communauté puissante car ils avaient réussi à repousser

¹²⁵ de HEUSCH, 1962 A.

¹²⁶ VANSINA, 1962, p. 88.

¹²⁷ VANSINA, 1962, p. 69.

l'invasion d'une population étrangère (des Hunde probablement). Aussi bien Rujugira ne parvient-il pas à annexer le Bugoyi : les clans hutu conservent leur autonomie et leur chef Macumu devient le représentant local du souverain tuutsi.

Vansina suppose qu'un certain nombre de Tuutsi s'étaient déjà infiltrés pacifiquement dans la région avant cette mise en tutelle. Des « colons » tuutsi s'étaient aussi installés dans le Budaha et le Bukonya. Ici Rujugira usa de la force pour imposer l'annexion pure et simple. Les Hutu refusèrent de payer le tribut et deux campagnes militaires furent nécessaires pour les contraindre à se soumettre à l'autorité des chefs tuutsi désignés par le roi. La diversité du processus de « colonisation » des régions hutu mérite d'être soulignée. Dans le premier cas Rujugira pratique avant la lettre une administration indirecte, dans le second il impose une administration directe.

Ndabarasa, le successeur de Rujugira (deuxième moitié du XVIII^e siècle), se tourne vers l'est et annexe le royaume Mubari, l'un des plus anciens Etats tuutsi : c'est là, en effet qu'aux XIII^e-XIV^e siècles les Nyiginya vécurent quelque temps pacifiquement aux côtés des Zigaaba avant de se diriger vers le lac Mohasi (voir p. 83). Ndabarasa vient aussi à bout du royaume ndorwa où régnait la dynastie shambo, d'origine hima. Il y établit une capitale où il séjourna, s'attellant lui-même à la réorganisation du pays sans réussir à le pacifier¹²⁸. Il envoie aussi des armées conquérir l'extrême sud-ouest du pays, le Kinyaga.

Seentabyo, dont le très bref règne de cinq ans se situe à la fin du XVIII^e siècle, s'empare de la partie septentrionale du royaume tuutsi du Bugesera, tandis que le roi du Burundi

¹²⁸ VANSINA, 1962, p. 89.

Ntare II en annexait la partie méridionale¹²⁹. Ces forces conjuguées mettent ainsi fin à la puissance d'un Etat rival qui donna au Rwanda sa seconde dynastie au début du XVI^e siècle. Seentabyo dut faire face à une rébellion au Ndorwa ; elle ne sera matée que par son successeur Gahindiro (premier quart du XIX^e siècle), à qui le Burundi impose une défaite dans la région de Butare (Astrida). Gahindiro poursuit la conquête des zones hutu occidentales encore indépendantes ; les habitants du Kingogo et du Bufumbira paient le tribut pour la première fois à des chefs tuutsi nommés par le roi. Rwoogera (milieu du XIX^e siècle) vient à bout du vieil adversaire gisakien¹³⁰.

Cette période d'intense activité militaire, à laquelle le Rwanda doit sa tardive unité territoriale, s'achève avec le règne de Rwaabugiri qui meurt en 1895, au moment où les Allemands prennent pied dans le pays. Rwaabugiri étend la « zone de contrôle » de la royauté à l'ensemble de la région occidentale sans réussir cependant son incorporation administrative totale. Sur la frontière septentrionale, il mène une guerre en Ankole et intervient au Ndorwa pour y mater une nouvelle révolte¹³¹. C'est la « politique de terreur » de Rwaabugiri, enfin, qui accéléra l'évolution du Rwanda précolonial vers la monarchie absolue.

Elaboration de la monarchie absolue : structures administrative et militaire

Les rois conquérants du XVIII^e siècle ne semblent pas avoir été des réformateurs. Il faut attendre le règne de Gahindiro

¹²⁹ VANSINA, 1962, p. 89.

¹³⁰ VANSINA, 1962, p. 90.

¹³¹ VANSINA, 1962, p. 90.

(début du XIX^e siècle) pour voir se créer le régime administratif définitif que les ethnologues évoqueront dans leurs travaux. C'est alors que l'autorité du chef de District, jadis unique, fut scindée en deux. Désormais un chef du bétail apparaît à côté du chef du sol, probablement, suggère Vansina, parce que le problème de la répartition des pâturages commençait à se poser¹³². Rappelons que la densité démographique sera au XX^e siècle, l'une des plus fortes au sud du Sahara. Sur le plan politique cette division des pouvoirs à l'échelle locale est favorable à l'autorité royale. Chef du bétail et chef du sol se jalousent, se surveillent mutuellement, Maquet l'a bien indiqué dans une étude capitale du système des relations sociales dans le Rwanda pré-colonial¹³³. Le modèle socio-politique que décrit Maquet s'applique essentiellement au Rwanda central, où l'implantation tuutsi fut la plus forte et la plus ancienne. Les méandres de l'évolution historique décrite par Vansina, la lente progression territoriale des Tuutsi, l'existence de zones hutu à forte organisation politique plus ou moins rebelles, nous obligent à considérer que ce modèle était loin d'être réalisé partout de manière uniforme. Moyennant ces réserves, l'on peut dire que le schéma administratif mis en place au XIX^e siècle accorde des pouvoirs complémentaires à deux chefs de district rivaux, appartenant l'un et l'autre, dans l'immense majorité des cas, à l'aristocratie tuutsi. Le chef du sol exigeait des Hutu les redevances agricoles, le chef des pâturages rassemblait le lait collecté auprès des Tuutsi. Ces deux fonctionnaires locaux exerçaient leur autorité respective sur une autorité inférieure unique, le chef de colline qui transmettait leurs ordres respectifs aux différents chefs de lignages, tuutsi et

¹³² VANSINA, 1962, p. 70.

¹³³ MAQUET, 1954 A, pp. 125-130.

hutu. Le plus souvent encore, au Rwanda central, les chefs de colline étaient des Tuutsi.

Avant Gahindiro il n'existait qu'un chef administratif par District. L'origine même de cette institution primitive est obscure. Vansina suppose qu'elle s'est développée à partir des domaines royaux répandus à travers le pays. Le chef de District ne fut sans doute initialement que le responsable de l'approvisionnement de ces centres ¹³⁴. Unique d'abord, double ensuite, la fonction de chef local eut tendance à devenir héréditaire. Aussi bien voyons-nous Rwaabugiri réagir contre cet état de fait (sinon de droit) à la fin du XIX^e siècle : pour renforcer l'autorité centrale, il n'hésite pas à destituer la majorité des chefs, résorbant ainsi des foyers politiques échappant encore au contrôle de la cour. Rwaabugiri brise l'opposition (réelle ou potentielle) des lignages puissants. Il porte à vingt et un le nombre de Districts dont les chefs sont à sa discrétion ¹³⁵. Remarquons cependant que cette information est en contradiction avec d'autres sources puisque d'Hertefeldt estime à quelque quatre-vingts le nombre total des Districts à la fin du XIX^e siècle ¹³⁶. Rwaabugiri lutte même contre l'influence des Iru et va jusqu'à les humilier.

A la structure administrative bicéphale se superpose une organisation militaire autonome, également soumise au pouvoir royal. Celle-ci se dessine peu après les invasions nyoro, sous le règne de Mutabaazi qui commence à incorporer des lignages tout entiers dans l'armée composée jusque-là de corps de pages (fils de seigneurs tuutsi). L'organisation des corps d'armée

¹³⁴ VANSINA, 1962, p. 71.

¹³⁵ VANSINA, 1962, p. 72.

¹³⁶ d'HERTEFELT, 1962, p. 62.

héréditaires accompagne et soutient l'expansion territoriale. Les lignages *tuutsi* comme les lignages *hutu* (et même les lignages *twa*, chasseurs pygmoïdes qui se situent tout au bas de l'échelle sociale) étaient affiliés à ces régiments permanents. Maquet a excellemment montré que l'influence considérable des chefs d'armée contrebalançait efficacement le pouvoir des chefs du sol et des chefs des pâturages¹³⁷. Ils avaient notamment pour devoir de protéger les lignages qui dépendaient de leur juridiction contre les exactions de ces autorités administratives. Cette structure militaire qui s'appuyait directement sur l'organisation familiale relevait directement de l'autorité du roi. Au début de son règne chaque souverain créait une nouvelle milice de pages, noyau d'une nouvelle armée, tandis que les armées anciennes se maintenaient. Selon Kagame, le recrutement d'une nouvelle armée se faisait par prélèvement de lignages sur des armées déjà constituées¹³⁸. Il faut supposer que ce processus est relativement récent puisque les conquêtes successives des rois mettaient à leur disposition de nouvelles réserves d'hommes qui n'avaient évidemment jamais appartenu à aucune armée. Chaque régiment comportait deux sections, celle des guerriers et celle des pasteurs. Seule la première combattait ; elle était formée des pages royaux (*intore*) et de leurs dépendants. La section des pasteurs gérait le bétail du régiment, disposant de pâturages propres. Kagame insiste sur la fonction complexe du corps d'armée qu'il nous présente organisé pour la « défense collective de ses intérêts, aussi bien politiques que sociaux ». Cette vision optimiste de « l'armée sociale » rwandaise appelle de sérieuses réserves. Il semble plutôt que l'autonomie des corps d'armée par rapport aux

¹³⁷ MAQUET, 1954 A, pp. 130-146.

¹³⁸ KAGAME, 1959, p. 37.

autorités administratives permettait au souverain de contrôler la force militaire sur laquelle s'appuie son pouvoir absolu. Les chefs d'armée dépendaient directement du roi. Fait décisif, ils intervenaient dans le contrôle de l'appareil administratif puisqu'il leur appartenait de nommer les propres subordonnés des chefs de District, les chefs de collines. Ils possédaient aussi le pouvoir judiciaire sur tous les lignages dépendant de leur armée quel que fût le District où leurs membres étaient établis ¹³⁹.

Il est indéniable que la complexité des rapports hiérarchiques assurait certaines garanties tant aux Hutu qu'aux Tuutsi contre l'arbitraire politique. Dépendant d'au moins deux autorités, administrative et militaire, les sujets pouvaient le cas échéant jouer de la protection de l'une contre l'autre. En particulier la qualité de membre d'une armée créait un lien personnel direct entre le roi et les « militaires » de tout rang, qui pouvaient interjeter appel auprès de lui contre toute décision des autorités administratives ou même du chef d'armée ¹⁴⁰. Il n'y a tout de même pas lieu de prendre au pied de la lettre cette stipulation qui assurait au souverain le contrôle ultime du pays bien plus qu'elle ne constituât une garantie de bonne justice. Il faut se souvenir que la masse paysanne était asservie socialement et économiquement à l'aristocratie tuutsi qui détenait l'ensemble de ces pouvoirs morcellés, concurrentiels. Tout au plus cette division des pouvoirs permettait-elle aux Hutu comme aux Tuutsi de rang inférieur une certaine marge de jeu. Ainsi s'expliquent le sens de l'intrigue, l'esprit courtisan qui carac-

¹³⁹ VANSINA, 1962, p. 57.

¹⁴⁰ d'HERTEFELT, 1962, pp. 66-67.

térisaient la société rwandaise classique. Cet astucieux système politique divisait la classe dirigeante tuutsi au profit du pouvoir central. On peut aussi se demander, avec Helen Codere, si la multiplication des autorités auxquelles les Hutu étaient soumis, n'avait pas pour fonction de garantir leur contrôle et d'extorquer le maximum de surplus agricoles¹⁴¹. De toute évidence on ne peut parler sans naïveté ou mauvaise foi des « intérêts collectifs » des membres hutu et tuutsi d'une armée entièrement vouée aux conquêtes tuutsi et au maintien de la domination tuutsi sur les Hutu. Il est remarquable qu'un pamphlétaire tuutsi contemporain s'est efforcé de démontrer l'excellence des institutions politiques du Rwanda précolonial, afin de justifier l'existence d'une classe dominante quelques années avant l'indépendance. C'est à l'abbé Mulyenzi que l'on doit ce curieux essai de transposition des valeurs de la royauté absolue africaine en termes occidentaux¹⁴². Les Hutu ne semblaient pas convaincus au même titre que les Tuutsi de l'excellence de ce système traditionnel et de la prétendue solidarité de leurs intérêts puisqu'ils se révoltèrent contre la « philosophie d'inégalité naturelle des races humaines » sur laquelle se fondait la société rwandaise selon l'expression de M. Makuza, actuellement président de l'Assemblée Nationale de la République rwandaise¹⁴³. « La société rwandaise d'avant la Révolution de novembre 1959 se caractérisait — on le sait —, écrit Makuza, par un système de ségrégation raciale à double étage, destiné à assurer l'asservissement du groupe majoritaire hutu conquis, par les deux groupes minoritaires conquérants, Blanc et Tuutsi. Les deux colonialistes, arrivés au Rwanda à

¹⁴¹ Helen CODERE, 1962, p. 58.

¹⁴² Abbé MULZENZI, 1958.

¹⁴³ MAKUZA, 1963.

des époques et de régions différentes, avaient conclu une alliance tacite de sauvegarde de leurs privilèges coloniaux, axée sur la politique ségrégationniste de l'époque, que le premier Résident européen traçait en ces termes : ' Notre intérêt politique et colonial exige le soutien du Roi (Mwaami) et le maintien de la domination tuutsi qui va de pair avec une forte dépendance de la grande masse (hutu) du Rwanda ' ».

Cet arrière-plan sociologique des institutions rwandaises traditionnelles a retenu l'attention d'un ethnologue attentif, Jacques Maquet, quelques années avant que ne se dessine chez les Hutu une véritable prise de conscience collective. Celle-ci apparaît pour la première fois clairement dans le « Manifeste des Bahutu » (24 mars 1957). La révolution paysanne de 1959-1960, le renversement de la monarchie en 1961, en sont les conséquences directes. Le Rwanda indépendant depuis le 1^{er} juillet 1962 adopta des institutions républicaines et proclama dans sa constitution l'abolition de tous les privilèges « féodaux ».

La formation d'une société à castes

Maquet, qui décrit la société rwandaise traditionnelle à une époque (1954) où l'opinion hutu n'était pas encore politisée, n'est pas victime de l'idéologie que l'aristocratie tuutsi réussit à faire partager par le colonisateur belge pendant une trentaine d'années. Il explore pour la première fois la signification socio-économique du système de clientèle¹⁴⁴. Les Tuutsi ne réussirent pas à imposer partout ce modèle de domination, qui caractérise le Rwanda central. Ce dernier point

¹⁴⁴ MAQUET, 1954 A, pp. 151-183.

résulte des recherches historiques plus récentes de Vansina ¹⁴⁵. Il faut souligner que l'étude de Vansina a été élaborée dans le climat d'agitation sociale qui précède le renversement de la société traditionnelle, l'élimination brutale des Tuutsi de la scène politique. L'Administration belge et la hiérarchie catholique jouèrent dans cette évolution assez surprenante un rôle trouble que nous commenterons ultérieurement. Vansina est peut-être porté à exagérer inconsciemment l'importance de la protestation hutu contre la domination tuutsi avant 1957. Il n'en est pas moins vrai qu'il apporte un correctif important à la thèse de Maquet en soulignant que le modèle de soumission qu'il décrit s'applique au Rwanda central (vers 1900), mais que « chaque chefferie présentait des situations administratives différentes » dues à l'implantation plus ou moins récente de l'autorité royale.

Le Rwanda central formait une société à castes. Il n'est pas sans intérêt, d'un point de vue sociologique général, d'examiner comment la société clanique antérieure a subi cette métamorphose. Nous utiliserons dès lors les données complémentaires fournies par Maquet et Vansina en proposant une formulation nouvelle. La clé de voûte du système des castes est l'institution dite *ubuhake* que l'abbé Kagame traduit lapidairement « contrat de servage pastoral ». C'est grâce à l'*ubuhake* que la minorité tuutsi réussit à transformer en clients la masse paysanne, sous le couvert d'un échange de services. L'*ubuhake* crée un réseau de communications entre la caste supérieure et la caste inférieure tout en maintenant entre elles une barrière stricte qui paralyse pratiquement la mobilité sociale. Il faut noter cependant que l'*ubuhake* existait aussi

¹⁴⁵ VANSINA, 1962, pp. 74-92.

entre Tuutsi de rangs différents. Mais les prestations du client tuutsi différaient de celles du client hutu. « L'*ubuhake*, écrit Maquet, dénote la relation qui existe entre une personne appelée *umu-garagu* et une autre appelée *shebujá*. Cette relation était créée lorsqu'un individu, Hutu ou Tuutsi, qui occupait un rang inférieur dans la hiérarchie du prestige social et de la richesse en bétail, offrait ses services et demandait la protection d'une autre personne dont le statut dans la hiérarchie sociale était plus élevé¹⁴⁶. » Le protecteur confiait une ou plusieurs vaches à la garde du client, qui pouvait utiliser le lait et conserver les futurs taurillons. Le patron conservait la nue-propriété de la vache ; les génisses lui étaient retournées. Le patron devait aide et protection au client. Il attendait de lui hommages et services. Le client hutu devait plus précisément fournir des cruches de bière, des vivres, travailler dans les champs du patron, rendre des services dans l'enclos. Le client tuutsi ne fournissait pas de prestation agricole. La relation d'*ubuhake* se prolongeait après la mort des parties. Les devoirs et obligations se transmettaient aux héritiers respectifs, quoique le patron eût le droit de récuser le successeur de son client.

Alors qu'elle oppose les Hutu aux Tuutsi dans une fausse relation de réciprocité dans laquelle les seconds sont privilégiés, l'institution *ubuhake* soude la solidarité des maîtres du bétail. Les Tuutsi de condition modeste étaient souvent les clients de grands propriétaires, chefs politiques ou militaires influents, qui pouvaient à leur tour être clients du roi. Ainsi la structure pyramidale de clientèle est parallèle à la structure politique. Elle « contribuait à l'unité et à la solidarité de la

¹⁴⁶ MAQUET, 1954 A, p. 151.

caste aristocratique », au maintien de ses privilèges, en empêchant les Hutu d'accéder à la pleine propriété du bétail, en entravant la déchéance des Tuutsi appauvris, en réservant finalement à l'ensemble des Tuutsi « le contrôle ultime du bétail, symbole de prestige social et instrument du pouvoir »¹⁴⁷, en préservant « le dogme de la supériorité innée de la caste dominante »¹⁴⁸.

Il est frappant de constater que le régime des castes et la monarchie absolue, également rares en Afrique, vont de pair au Rwanda. Les auteurs n'ont pas éprouvé, semble-t-il, la nécessité d'expliquer en termes sociologiques cette singulière convergence. La terreur exercée par Rwaabugiri ne suffit pas à rendre compte à elle seule du phénomène. Tout au long de l'histoire on ne trouve nulle trace d'un conseil noble susceptible de contrôler le pouvoir royal, sinon le corps des Iru, dépositaire du Code ésotérique. Les Iru exercent des charges quasi religieuses de caractère héréditaire. On a vu comment ces prérogatives ont acquis progressivement un certain poids politique. Les Iru échappaient à l'intégration administrative, c'est-à-dire à l'arbitraire royal car leurs domaines étaient des lieux francs¹⁴⁹. La seule restriction à leur autonomie collective était que le roi pouvait destituer un Iru déloyal. Mais même dans ce cas il ne pouvait empêcher qu'un de ses fils reprenne la fonction. Protégés par l'importance rituelle de leur statut, les Iru constituaient donc dans l'Etat la haute aristocratie héréditaire la plus influente à la cour. Le despote Rwaabugiri ne parvint pas à se débarrasser d'eux. Le sort magico-religieux de l'Etat est dans leurs mains. Ils se transmettent notamment

¹⁴⁷ MAQUET, 1954 A, pp. 161-162.

¹⁴⁸ MAQUET, 1954 A, p. 172.

¹⁴⁹ MAQUET, 1954 A, p. 125.

de père en fils le cérémonial de la guerre, les rites de désacralisation du sorgho, le testament royal. Il est même probable qu'ils décidaient de la fin rituelle du souverain décrépité. Suivant une règle fréquemment appliquée dans les royautes sacrées africaines, le roi vieilli devait se suicider afin que le déclin de sa vitalité n'affecte pas les forces vives du royaume. Les différents fragments du Code ésotérique étaient la propriété de lignages distincts. Selon d'Hertefeldt la connaissance de l'ensemble du Code était monopolisée par quatre grandes familles aristocratiques ¹⁵⁰. Le corps des Iru ne représente donc qu'une infime fraction de la caste tuutsi. Son influence est plutôt de caractère occulte. En revanche le roi réunissait de temps en temps le « conseil des grands chefs », les *abatware b'intebe*, c'est-à-dire les chefs pourvus d'un siège. Il s'agit là d'un organe purement consultatif qui n'avait guère la possibilité de s'opposer aux décisions du roi et de la reine-mère. Aucune critique directe ne pouvait être adressée au souverain et le « conseiller favori » jouait le rôle de bouc émissaire ¹⁵¹.

Solidaire en tant que caste, l'aristocratie tuutsi ne s'en trouvait pas moins largement écartée du pouvoir détenu par un nombre restreint de lignages. Il y a plus : les diverses dynasties qui se sont succédé ont bâti et accru leur pouvoir en détruisant l'hégémonie des clans tuutsi rivaux qui avaient réussi à imposer, chacun pour son compte, leur propre domination dans des régions particulières. Toute l'histoire du Rwanda est autant celle des rivalités claniques opposant des groupes tuutsi hostiles, que celle de la conquête ou de l'asservissement progressif des clans hutu. Le second mouvement est beaucoup plus obscur que le premier. Il est décisif cependant.

¹⁵⁰ d'HERTEFELT, 1962, p. 71.

¹⁵¹ MAQUET, 1954 A, p. 150.

Car on ne peut dissocier la formation de la monarchie absolue du régime socio-économique sur lequel elle s'appuie. Les premiers rois avaient besoin de clients pour asseoir leur pouvoir politique : les pages de la cour qui constituaient l'ensemble de leur armée étaient les fils de leurs « vassaux » dont la puissance elle-même postule l'existence d'une clientèle paysanne. Bref, derrière l'édifice politique dont nous avons esquissé l'évolution se profile à tous les niveaux l'*ubuhake*.

A quelle époque et comment cette institution s'est-elle affirmée ? A-t-elle d'abord été pratiquée entre Tuutsi, puis appliquée sous une autre forme aux Hutu ? Il est bien difficile de le savoir car les traditions officielles sont peu éloquentes à ce sujet. Vansina suggère cependant deux perspectives susceptibles de nous guider dans cette histoire sociale obscure.

1. Il est vraisemblable que les rapports d'échange purs et simples, que les Tuutsi semi-nomades du Mutara et du Bigogwe entretenirent avec les Hutu jusqu'à l'époque contemporaine, représentent la survivance d'une situation archaïque. Telle a dû être celle des premiers groupes tuutsi entrant en contact avec les Hutu : peu de relations sociales en dehors de l'échange des produits vivriers contre les produits d'élevage ¹⁵².

2. Le processus de domination se serait amorcé assez rapidement dans les régions où les Tuutsi s'implantèrent. Vansina estime qu'« un contrat de vasselage, similaire à l'*ubuhake* mais plus clément » semble avoir existé dès la première occupation du Rwanda oriental et central car on le retrouve dans les royaumes voisins ¹⁵³. L'historien n'en apporte cependant pas de preuves formelles et nous ignorons à quel moment et dans

¹⁵² VANSINA, 1962, p. 79.

¹⁵³ VANSINA, 1962, p. 60.

quelles circonstances l'*ubuhake* apparut au Rwanda sous ces modalités spécifiques, aussi exceptionnelles que le régime politico-social qu'il inaugure. C'est au Rwanda seulement que le pseudo « contrat de vaches » garantit la conservation du bétail aux mains d'un groupe fermé méritant pleinement d'être qualifié de caste : l'endogamie (rigoureuse en fait), c'est-à-dire le refus du don de femmes et l'avarice calculée dans le don de vaches (afin de maintenir les avantages d'une spécialité économique) vont ici de pair. Ces deux traits conjugués procèdent d'un mouvement hautain et délibéré de distanciation sociale, qui, par voie de conséquence, prendra parfois la forme — que dénonçait M. Makuza — d'une ségrégation raciale. Il y aurait lieu de se demander si tout racisme ne prend pas sa source dans un système de castes plus ou moins patent, bien que Dumont propose de distinguer les deux notions¹⁵⁴.

Selon Vansina toujours, la phase suivante serait celle de la « colonisation ». A vrai dire, il nous décrit sous ce terme le contrôle politique, par l'autorité royale, des régions à prédominance hutu¹⁵⁵. L'*ubuhake* doit évidemment être distingué de la « colonisation » brutale, bien que celle-ci ait pu contribuer à le répandre. L'*ubuhake* implique un accord réciproque, une longue coexistence. Perversion d'un échange égalitaire initial, son avènement est sans doute contemporain de l'hégémonie tuutsi dans les régions les plus anciennement occupées. C'est pourquoi l'on peut penser que l'institution apparut dans les petits États tuutsi dont l'existence est attestée dès le xv^e ou le xvi^e siècle. Derrière l'*ubuhake* se profilent un besoin de protection, l'affaiblissement des cadres claniques anciens.

¹⁵⁴ DUMONT, 1961.

¹⁵⁵ VANSINA, 1962, pp. 79-81.

Dépendant, le client se trouvait aussi protégé. « Un chien n'est pas craint pour ses dents, mais pour son patron », souligne un proverbe, cité par Maquet.

La naissance et les premiers développements du système de l'*ubuhake* demeurent donc hypothétiques. Il faut déplorer d'autant plus l'absence d'une histoire économique africaine que le structuralisme nous propose une théorie cohérente du *système de transformations* qui permet d'envisager le passage d'une société clanique à une société à castes¹⁵⁶. Nous aurons à en discuter ultérieurement. En dépit de preuves historiques sûres, l'histoire rwandaise semble indiquer que les clans tuutsi furent *acceptés* à titre de partenaires par les Hutu dans les régions orientales et centrales de première infiltration, si l'on excepte le Nduga, premier royaume hutu conquis par Muta-baazi au début du xvi^e siècle. La première histoire du Rwanda n'est que l'écho des luttes qui opposèrent les petits souverains tuutsi ; on n'y trouve pas trace de conflit avec les Hutu ; ceux-ci nous apparaissent plutôt comme des partenaires commerciaux dont le statut se dégradera progressivement. Car les Tuutsi détiennent le premier capital cumulatif de la société néolithique (le bétail) et ils prennent très rapidement conscience de son pouvoir d'asservissement, contrairement aux pasteurs Hima des régions voisines.

Ainsi la première phase de l'histoire rwandaise est marquée à la fois par les luttes interclaniques des Tuutsi et la lente élaboration d'une conscience commune de leurs pouvoirs socio-économiques sur les Hutu. De la conjonction de ces deux rythmes historiques distincts naîtra la monarchie absolue du xix^e siècle. Dans les régions de forte implantation tuutsi, les

¹⁵⁶ LÉVI-STRAUSS, 1962.

clans pastoraux incorporeront habilement les anciens clans hutu à la faveur du système de l'*ubuhake*. Les Tuutsi eux-mêmes affirment qu'il faut chercher dans l'*ubuhake* l'explication du fait que des membres des deux castes puissent se trouver réunis au sein d'un même clan. Ce rassemblement n'abolit en rien la barrière sociale : « Les membres du clan qui appartenaient à différents groupes socio-raciaux ne montraient aucune solidarité et se conduisaient les uns vis-à-vis des autres en purs étrangers ¹⁵⁷. »

Tout autre est l'histoire sociale dans les régions occidentales ou septentrionales du Rwanda, plus tardivement conquises. Vansina met bien en valeur l'originalité du processus de « colonisation » ¹⁵⁸. Alors qu'au Rwanda central « la caste inférieure acceptait son sort et incorporait dans sa vue du monde la prémisses de l'inégalité décrite par Maquet », les Tuutsi se heurtèrent à une vive résistance, au cours de leur progression vers l'ouest, dans les zones de fort peuplement hutu ¹⁵⁹. Les petits Etats hutu étaient localisés principalement, au début du XIX^e siècle, dans les régions montagneuses de la crête Congo-Nil et du Rukiga, qui constituaient des zones de refuge ; mais ces formations politiques hutu ont existé en d'autres régions à côté de petites communautés moins structurées, fondées sur le lignage ¹⁶⁰. La colonisation tuutsi commence ici par des razzias, préludes à la conquête militaire. Un gouverneur tuutsi, généralement chef d'armée, désigné par le roi, imposait le tribut. Parfois cependant le souverain agréait comme représentant un chef hutu local. Vansina note que la

¹⁵⁷ MAQUET, 1954 A, p. 62.

¹⁵⁸ VANSINA, 1962, pp. 79-81.

¹⁵⁹ VANSINA, 1962, p. 93.

¹⁶⁰ VANSINA, 1962, p. 77.

soumission fut difficile à imposer lorsque les Tuutsi se heurtèrent à la résistance de roitelets hutu, mais plus aisée dans les zones où les Tuutsi s'étaient déjà infiltrés pacifiquement. Dans ce dernier cas le roi choisissait généralement comme gouverneur l'un des immigrants pastoraux. Mais dans les deux cas l'*ubuhake* n'avait pu s'implanter aussi solidement que dans le Rwanda central. Au Mutara, où les pasteurs nomades n'occupaient que les plaines peu fertiles, les relations entre Tuutsi et Hutu étaient d'ordre purement commercial. On se souviendra que le Mutara ne fut annexé par le pouvoir central qu'au milieu du XVIII^e siècle.

Aussi bien l'intégration des Hutu et des Tuutsi dans un système de castes cohérent, pas plus que l'unité administrative n'étaient-elles pleinement réalisées dans l'ensemble du Rwanda au début de la colonisation européenne. La consolidation politique du Rwanda central a exigé trois siècles avant la « grande expansion » territoriale des XVIII^e et XIX^e siècles. Au cours de cette longue phase préliminaire l'organisation sociale hutu a été patiemment remodelée, transformée en caste par l'implantation systématique de l'*ubuhake*. C'est une société stratifiée puissante qui affronte dès lors les régions hutu homogènes de l'ouest. Deux formes de violence radicalement différentes marquent l'histoire sociale du Rwanda. La violence larvée, socio-économique, de l'*ubuhake*, qui enrichit l'aristocratie tuutsi et la dégage de toute servitude agricole, la rendant disponible pour la guerre, s'oppose à la violence toute militaire de la seconde phase historique (razzias et colonisation). La domination des Tuutsi dans le Rwanda central se présente comme une structure de réciprocité longuement mûrie, habilement pervertie : l'*ubuhake* peut d'une certaine façon passer pour un « contrat ». La domination tuutsi dans les régions qui n'avaient pas connu cette phase sociologique préliminaire apparaît purement et

simplement comme une structure de subordination. Vansina insiste sur les rébellions fréquentes des Hutu « colonisés ». Il est significatif que la révolution hutu de 1959 est l'œuvre d'un parti qui exerce son action principalement dans le nord du pays, le Parmehutu. Selon une intéressante observation du Centre de recherche et d'information socio-politique (C.R.I.S.P.) les violences commises par les Hutu furent beaucoup moins vives dans les territoires de Kigali, Astrida et Nyanza qui constituent le cœur de Rwanda traditionnel¹⁶¹.

En dépit de leur caractère fort peu démocratique, les élections de 1956 révélèrent clairement pour la première fois la volonté des Hutu de choisir des représentants de leur propre caste. Or c'est précisément dans le Nord-Ouest du Rwanda que « les Hutu enregistraient les augmentations les plus sensibles de leur représentation en réduisant parfois de moitié, par rapport à 1953, la proportion des Tuutsi dans les collèges électoraux de sous-chefferies »¹⁶².

L'histoire sociale du Rwanda précolonial avant la grande expansion retiendra davantage l'attention de l'ethnologue dans la mesure où elle atteste la transformation organique d'une société clanique en une société à castes par l'intrusion du système de clientèle. L'*ubuhake*, en tant que modalité particulière de l'échange des biens et des services, est l'instrument même de cette transformation. Nous verrons ultérieurement comment il fit éclater la structure clanique tuutsi, en substituant aux alliances et aux rivalités collectives anciennes un réseau complexe de liens personnels. Cette nouvelle société

¹⁶¹ C.R.I.S.P., n° 51, 5 février 1960.

¹⁶² Centre de recherche et d'information socio-politique (C.R.I.S.P.), *Courrier africain*, n° 51, 5 février 1960, p. 9, d'après MAQUET et d'HERTEFELT, 1959.

mérite-t-elle d'être appelée « féodale » et le contrat de vaches « vassalique » ? C'est le point de vue de Maquet, que Helen Codere a récemment repris sous une forme plus radicale¹⁶³. La discussion qu'il inaugure est complexe ; elle nécessite un matériel comparatif que nous nous proposons d'examiner dans le dernier chapitre. Nous nous limiterons à souligner ici que l'esprit féodal est totalement étranger aux structures *politiques* et *foncières* de la royauté rwanda classique.

Les chefs du sol et les chefs des pâturages sont essentiellement des fonctionnaires fiscaux. Ils ne sont pas les possesseurs d'une « seigneurie », d'une terre reçue à titre de « fief ». La royauté rwandaise manifeste une volonté totalitaire, centralisatrice. L'implantation, dès le *xvi^e* siècle, d'un service militaire national basé sur des corps d'armée héréditaires le montre assez. Seuls les Iru possèdent de véritables lieux-francs. Des fonctionnaires de la cour se virent parfois attribuer le même privilège, mais il demeura exceptionnel¹⁶⁴. Du point de vue politique, en tout cas, la société rwandaise classique diffère profondément de la « féodalité » européenne. La notion d'Etat, symbolisée par le tambour et l'idéologie royale, prédomine. Si, à titre de pasteurs, les grands chefs tuutsi sont les clients du roi, le problème de la possession de la terre se pose en termes tout à fait originaux.

Pouvoir politique et régime foncier¹⁶⁵

La conquête militaire et la structure socio-économique de l'*ubuhake* ne sont pas les seuls facteurs de l'aliénation de la

¹⁶³ CODERE, 1962.

¹⁶⁴ VANSINA, 1962, p. 62.

¹⁶⁵ MAQUET et NAIGISIKI, 1957.

classe paysanne. Les Tuutsi remanièrent encore profondément le régime foncier. L'*ubuhake* détournait déjà au profit de l'aristocratie une part de la production vivrière. La propriété même des terres fut remise en question. Dans les zones à prépondérance pastorale, les pâturages étaient généralement accessibles à tous les éleveurs. Dans les zones peuplées par les Hutu, les autorités politiques concédèrent aux Tuutsi des domaines pastoraux privés, appelés *igikiingi*. Le détenteur d'un *igikiingi* n'était pas à vrai dire propriétaire à part entière car il devait offrir une ou plusieurs génisses à l'autorité concessionnaire ; ce don devait être renouvelé lors de l'investiture d'un nouveau chef. Cependant le détenteur d'un *igikiingi* avait le droit exclusif d'y faire paître son bétail ; il pouvait aussi mettre en location des parcelles de ce pacage. Les bêtes du possesseur du domaine paissaient alors avec celles de ses locataires. En outre la concession du domaine pastoral était héréditaire ; les descendants mâles du détenteur initial étaient co-titulaires du droit de pacage, mais l'autorité politique se réservait le droit de reprendre la concession. L'*igikiingi* se confondait parfois avec une circonscription territoriale, une charge administrative. Dans ce cas la moitié des pacages de la circonscription était à la disposition du titulaire. L'*ubuhake* et la concession de pâturages sont conçus sur le même modèle (lien résiliable, mais héréditaire).

En maints endroits les Tuutsi ont réussi aussi à démembrer le domaine agraire collectif des groupes de parenté hutu. Ils intervinrent habilement comme arbitres dans les contestations. Lorsqu'un litige s'élevait entre deux cultivateurs apparentés, l'arbitre tuutsi les désolidarisait du domaine collectif en leur accordant une parcelle cultivable individuelle (*isambu*). Détachés de leur lignage, les plaignants devenaient de nouveaux contribuables autonomes. En fait ils étaient purement et

simplement spoliés car la nue-propiété passait aux mains de l'arbitre tuutsi qui réclamait en outre des usufruitiers une redevance indéfinie et des corvées. Ainsi se généralisa le système des « clients fonciers », tandis que se développait parallèlement la clientèle pastorale. En cas de déshérence ces parcelles individuelles ne rentraient pas dans le domaine du lignage ; elles revenaient de plein droit à l'autorité politique. Beaucoup de domaines collectifs des lignages hutu résistèrent sans doute à ce démantèlement. Ils pouvaient néanmoins être saisis par le pouvoir local.

Le pouvoir central s'intéressa vivement au défrichage des régions forestières où chassaient les Twa. Il aménagea en faveur des défricheurs, au Bugoyi et au Mulera, un régime plus libéral. Les chefs de lignages, tenanciers du « domaine forestier de la houe » (*ubukonde bw'iisuka*), dépendaient directement du Roi. Ils pouvaient concéder leurs terres à des clients fonciers (inamovibles) ou à des locataires à vie. Cette relation de clientèle entre Hutu fut favorisée par le pouvoir central afin d'intégrer dans l'Etat des régions périphériques qui risquaient d'entrer en dissidence. La projection au sein même de la classe paysanne du système de dépendance et d'aliénation, caractéristique de la domination tuutsi à tous les niveaux, témoigne de nouveau de l'extrême habileté politique de la caste dominante. Les titulaires de ces domaines (*umukonde*) avaient maintenu leurs droits fonciers privilégiés sur le « domaine forestier de la houe » bien après la fin de l'ancien régime, car l'une des premières mesures législatives de la jeune République consista à en réglementer l'usage. Des contestations nombreuses en effet avaient surgi ; un *ubukonde* devenait un *isambu* lorsque le titulaire quittait son domaine et était remplacé par un autre tenancier désigné par le pouvoir politique. La même transformation juridique s'était opérée à maintes

reprises lorsque des titulaires d'*ubukonde* étaient passés sous la dépendance complète d'un patron tuutsi. La révolution sociale qui marque la naissance de la République se trouva dès lors confrontée au Bugoyi et au Mulera avec des problèmes juridiques particulièrement délicats. Si les privilèges tuutsi avaient été abolis, il subsistait dans cette région des vestiges de clientèle hutu. L'édit du 26 mai 1961 s'applique aux Territoires de Kisenyi et de Ruhengeri. Il se limite à imposer des mesures transitoires : les terres relevant du régime d'*ubukonde* qui n'étaient pas mises en valeur au 1^{er} janvier 1961 sont déclarées propriété communale. L'édit s'efforce aussi de régler les litiges qui s'élèveraient entre l'*umukonde* et « les personnes qui, sans l'accord du mukonde, se sont installées ou ont été installées par une autorité politique sur une terre grevée d'un droit de bukonde » ; l'arbitrage du conseil communal ou d'une juridiction compétente est requis.

Ce régime politico-social s'est effondré brutalement. L'émigration de 150.000 Tuutsi a dramatiquement simplifié le problème foncier. Les *igiküngi* sont devenus propriété communale ; les redevances dues aux Tuutsi par les cultivateurs établis sur un *isambu* à titre d'usufruitiers aliénés ont été supprimées au même titre que tous les privilèges « féodaux ». Mais les autorités républicaines se semblent pas encore avoir pris conscience de l'imminence d'un nouveau problème foncier : la démographie explosive du Rwanda et l'érosion des terres, qui s'est aggravée au cours des dernières années, menacent gravement le fragile équilibre actuel. La Révolution sociale a seulement débarrassé le pays des servitudes du passé, elle n'a pas encore affronté la réorganisation de la production agricole dans une société paysanne désormais maîtresse de son destin.

Conclusion

L'originalité de la société rwandaise à la fin du XIX^e siècle réside moins dans la forme pseudo féodale qu'elle revêt au niveau des relations pastorales que dans la conjonction singulière d'une monarchie absolue et d'un régime de castes. L'une et l'autre se sont élaborés parallèlement dans le Rwanda central avant qu'une ère nouvelle de « colonisation » tuutsi ne s'ouvre.

Les liens de clientèle cimentaient la solidarité de la caste tuutsi et assuraient sa domination socio-économique globale sur la caste hutu. Le développement de ce régime accompagne l'ascension de la royauté absolue. Une première comparaison — qu'il faudra approfondir — avec le système féodal occidental met en relief des différences marquées. La féodalité occidentale naît de l'éclatement de l'Etat carolingien, de l'émiettement de l'*imperium*, de l'absorption progressive du pouvoir politique des fonctionnaires royaux par les grands propriétaires fonciers, seuls capables de constituer la *chevalerie*, c'est-à-dire une armée de cavaliers. L'Etat ne sera restauré qu'à la suite des lentes transformations économiques d'où émerge la bourgeoisie. L'affermissement du pouvoir royal est en partie lié, dans l'Europe médiévale, à l'opposition des classes sociales. Le pouvoir absolu des rois de France est le produit d'une contradiction. Le mouvement communal s'insère d'abord dans la société féodale, mais il en mine bientôt la structure. Par-dessus la féodalité une entente tacite se dessine entre la bourgeoisie et le roi qui, cessant d'être *suzerain*, symbole de l'ordre ancien, renaîtra comme *souverain*.

Tout autre est le processus historique rwandais. Deux sociétés claniques spécialisées respectivement dans l'agriculture et l'élevage, avares d'échanges matrimoniaux, entrent en

contact. Dès le départ le groupe tuutsi se pose en caste par rapport au groupe hutu qui l'accueille le plus souvent pacifiquement. Il n'apparaîtra comme colonisateur qu'au cours de la seconde phase de son expansion. Les échanges socio-économiques entre ces castes prennent très tôt dans le Rwanda central la forme de l'*ubuhake*. Cette institution mine sournoisement les relations de réciprocité entre les deux groupes socio-économiques. Par *sérialisation*, multiplication des liens personnels, le groupe paysan devient client du groupe pastoral : le statut des castes s'affirme. Le développement parallèle d'une clientèle tuutsi, qui fournit des pages-guerriers, renforce la puissance de quelques grands propriétaires de bétail. Vansina nous laisse entrevoir ce stade initial : un territoire peu étendu est partagé entre un certain nombre de chefs héréditaires ; le roi, qui n'est que *primus inter pares*, entretient comme les chefs une petite armée personnelle composée des fils de ses « vassaux »¹⁶⁶. De petits Etats tuutsi apparaissent, se combattent, s'amalgament. Le pouvoir absolu prend son essor. Il est l'expression d'une société à castes liquidant par le truchement du système de clientèle le cadre clanique de l'ancienne société tuutsi. Les premiers rois nyiginya n'affrontent pas une situation féodale car l'empire initial de Gihanga n'a jamais été qu'un mythe. L'histoire royale rwandaise n'est pas la restauration d'une unité perdue, mais bien l'instauration de l'Etat. De petits souverains tuutsi indépendants émergent des hasards de la fortune dans le Rwanda central et oriental au xv^e siècle. Les liens qui les unissent le cas échéant sont déterminés par la parenté. Ils sont d'ordre clanique comme les oppositions et les ordres de préséance (Nyiginya du Rwanda, Hoondogo du Bugesera). Issus de la maison royale du Bugesera, deux

¹⁶⁶ VANSINA, 1962, p. 60.

hommes d'armes (probablement pourvus de clients nombreux), Mukobanya et Mutabaazi, s'imposent aux Nyiginya. Ces aventuriers sont les véritables créateurs de l'ordre royal nouveau. Usurpateurs, ils sacralisent leur autorité en puisant aux plus anciennes sources magico-religieuses conservées par le clan tsoobe. Les terribles ravages des invasions nyoro leur apprennent aussi la nécessité d'une organisation militaire plus solide. Mutabaazi travaille à la mutation politique de la société clanique en incorporant pour la première fois des lignages entiers dans une armée dépendant directement du pouvoir royal. Cette organisation militaire n'est nullement comparable à l'host féodal comme l'affirme de Lacger¹⁶⁷.

Aussi bien l'avènement de cette « deuxième dynastie » marque-t-il une rupture sociologique dans l'histoire du Rwanda, le début de l'intégration du cadre clanique ancien dans une structure nouvelle. De manière insensible et obscure, certainement dès les débuts de la première dynastie (xiv^e-xv^e siècles), l'extension du système de l'*ubuhake* travaillait à la transformation de deux sociétés claniques superposées, l'une paysanne, l'autre pastorale, en une société à castes fondée à la fois sur la *dépendance collective* des groupes socio-économiques hiérarchisés et sur la *dépendance personnelle* du client (hutu ou tuutsi) envers son patron. Mukobanya et ses successeurs n'ont pas transformé une société féodale préexistante comme le laisse entendre Kagame¹⁶⁸. Ils entament de manière systématique la désarticulation d'une organisation clanique minée progressivement par les relations de dépendance personnelle qu'instaure l'*ubuhake*. Ils engluent les lignages dans une nouvelle structure politico-militaire, unique en Afrique. Les

¹⁶⁷ de LACGER, 1939, I. p. 113.

¹⁶⁸ KAGAME, 1959, p. 25.

rois du xvi^e siècle affermissent l'Etat naissant en affectant aux groupes de parenté tuutsi et hutu une fonction nouvelle, en leur assignant une place dans l'armée, instrument de formation d'une véritable nation. Chaque souverain nouveau poursuit ce processus d'enrôlement en créant une armée nouvelle, possédant sa propre juridiction, ses propres pâturages.

Au début du xx^e siècle le clan (*ubwoko*) aura perdu toute signification dans le Rwanda central. Il unit désormais dans une parenté fictive des Tuutsi et leurs clients hutu. Cette ouverture est le signe même de l'éclatement de la société clanique. Le clan s'est vidé de sa substance. Ses divisions les plus larges (*umuryango*) n'ont plus de fonctions très claires¹⁶⁹. Seul subsiste le patrilignage (*inzu*) groupant environ six générations. Il devient un rouage de la structure administrative. Le chef de lignage est chargé de fixer les contributions individuelles à l'impôt exigé par les fonctionnaires royaux. Il désigne aussi ceux qui accompliront le service militaire¹⁷⁰.

Si le xvi^e siècle voit s'achever en Occident la renaissance du pouvoir central démantelé par le système féodal, la même époque marque véritablement la naissance de l'Etat dans un moule original au Rwanda. Le pouvoir royal se définit au centre d'un vaste réseau de clients tuutsi, eux-mêmes arrachés à l'orbite de l'organisation clanique ancienne ; il s'appuie sur la force militaire que suscite la richesse. Il sera centralisateur, conquérant, unificateur. Né des aventures d'un capitaine hardi (Mukobanya) qui s'impose au puissant chef de clan nyiginya et usurpe son titre de « roi », l'Etat demeure vulnérable cependant aux rivalités des factions aristocratiques. Une troisième dynastie, d'origine étrangère, s'impose à la faveur de

¹⁶⁹ MAQUET, 1954 A, pp. 48-49.

¹⁷⁰ MAQUET, 1954 A, p. 50.

ces troubles au début du xvii^e siècle. Elle accomplit la grande expansion territoriale des xviii^e et xix^e siècles, entreprend la colonisation des zones hutu. Elle veille soigneusement à conserver le contrôle politique de l'administration fiscale. La division en deux fonctions distinctes de la charge de chef de district, décrétée au début du xix^e siècle par Gahindiro, ne s'explique que par la volonté délibérée d'enrayer la constitution d'une véritable « féodalité ». La politique de Rwaabugiri destituant un grand nombre de chefs héréditaires à la fin du siècle va dans le même sens, Rwaabugiri ne fait que reprendre solidement en main un personnel administratif qui, toutes proportions gardées, n'a cessé d'évoquer les « comtes » de l'État carolingien.

Il est abusif de parler de féodalité politique puisque l'*imperium*, loin de se désagréger, s'est consolidé tout au long de l'histoire rwandaise. Nous discuterons ultérieurement de la nature exacte du contrat *ubuhake* (chap. VI). Nous verrons qu'il est douteux que l'on puisse concevoir une « féodalité » purement pastorale. En tout cas, même les concessions de pâturages demeurèrent précaires au Rwanda. Elles étaient octroyées par les autorités politiques, délégués du roi agissant pleinement comme souverain et non comme suzerain. Elles *amorcent* cependant parfois le processus féodal lorsque le domaine concédé se confond avec une circonscription administrative.

Le système de clientèle a donc contribué à créer le réseau d'échanges des castes hiérarchisées et à façonner la monarchie absolue au sein de la caste dominante. Institution à double face, socio-économique dans le premier cas, politique dans le second, l'*ubuhake* instaure l'aliénation du groupe paysan face au groupe pastoral tout en favorisant l'allégeance de celui-ci

au souverain. Le roi, le plus riche des grands propriétaires de bétail, convertit une part de sa richesse en puissance militaire : en cédant du bétail à des clients tuutsi il invite implicitement les fils de ceux-ci à former le contingent permanent de l'armée active, soutenue par les ressources économiques de l'ensemble des lignages enrôlés. Ces liens étroits entre la structure militaire et la structure de clientèle n'ont pas été mis suffisamment en valeur par les sociologues et les historiens du Rwanda. Le roi se lie à ses courtisans mais il n'aliène jamais sa souveraineté ni sa propriété, pas plus que les patrons tuutsi ne perdent leur bétail en s'entourant de clients hutu. Il ne cède jamais sous une forme féodale quelconque les terres nouvelles qu'il conquiert. Elles font partie intégrante, comme le petit territoire que formait le royaume initial, du domaine fiscal royal. Le roi garde même la haute main sur les pâturages. Il domine aisément l'aristocratie tuutsi. Sa richesse rend ses faveurs désirables. Il sait en jouer. Il résume en lui toute la politique socio-économique des Tuutsi, bien qu'il soit censé transcender la structure de castes et se situer au-dessus de tous les réseaux d'échanges. Le symbolisme de l'inceste royal, que nous avons étudié dans un autre ouvrage, doit être situé dans cette perspective mystificatrice.

Ayant accepté le pouvoir absolu de la richesse, préoccupés d'en tirer le maximum d'avantages, à titre collectif en tant que caste, à titre individuel en tant que clients des grands propriétaires de bétail, les Tuutsi optaient du même coup pour le pouvoir absolu du plus riche et du plus puissant d'entre eux et de ses favoris. Ils étaient solidaires de la monarchie absolue, quelles que fussent les crises dynastiques. La sacralité du pouvoir royal affirme symboliquement l'unité d'une société stratifiée, la solidarité des groupes cloisonnés, hiérarchisés. Comme le proclame un poète-courtisan, le roi est censé ne

construire qu'un seul foyer qui couvre tout le pays¹⁷¹. En adoptant pour eux-mêmes et en imposant à la caste paysanne un système généralisé de clientèle, c'est-à-dire de dépendance, les Tuutsi s'imposaient dans leurs relations avec le pouvoir, source de richesse, le statut de courtisans. Ils optaient pour l'intrigue contre la liberté de parole. L'expression publique d'une opinion opposée à celle du roi était inconcevable ; le contrôle de sa gestion politique ou de celle de ses fonctionnaires était incompatible avec les devoirs et les espérances de cette masse de clients que formait l'aristocratie tuutsi.

Cet ordre politique étroitement soudé à l'ordre socio-économique, le souverain savait le faire respecter le cas échéant par la force. L'armée sans doute ne semble pas avoir exercé des fonctions de police. Mais celles-ci étaient dévolues à la troisième caste, la minorité twa, d'origine pygmoïde. Chasseurs, potiers, danseurs et bouffons au service des riches Tuutsi, un certain nombre de Twa étaient aussi espions, policiers et bourreaux à la cour. D'Hertefelt souligne le caractère mystérieux de la relation qui unissait à la dynastie la caste inférieure, méprisée des Hutu comme des Tuutsi. Il semble que les Twa relevaient directement du roi¹⁷². En 1959, à la mort de Mutara, le conseil des Iru appela comme successeur Kigeri, un demi-frère de l'*umwami* décédé. Ils résolurent de l'imposer à la sauvette au gouverneur belge qui assistait aux funérailles. Des Twa en armes assistaient à la cérémonie au cours de laquelle cette proclamation fut faite par surprise.

Groupés en majorité dans le parti *Unar*, opposés aux revendications des partis hutu, les Tuutsi se serrèrent signifi-

¹⁷¹ KAGAME, 1947, p. 53.

¹⁷² d'HERTEFELT, 1962, p. 68.

cativement autour du nouveau roi Kigeri lorsque la menace révolutionnaire gronda. Le mythe du souverain, père et protecteur de l'ensemble de la nation, s'effondra dès lors très rapidement. Lorsqu'il fut devenu clair que le roi tuutsi était l'expression même d'un ordre social tuutsi incompatible avec le contrôle populaire, le parti majoritaire *Parmehutu*, vainqueur aux élections communales de 1960, proclama la République. L'évolution dramatique de la situation politique rwandaise depuis ces événements récents ne retiendra pas notre attention dans cet ouvrage. La structure traditionnelle, que la colonisation belge avait relativement peu modifiée, s'est désintégrée dans la violence à la veille de l'indépendance. Plus de 150.000 Tuutsi cherchèrent refuge dans les pays africains voisins. Ceux qui restèrent furent à plusieurs reprises victimes d'épouvantables massacres. Le dernier en date (hiver 1963-64) fait figure de génocide. Il déshonore la jeune République paysanne.

Cette longue introduction nous a permis de revoir un certain nombre de points de vue et de thèses soutenus par les chercheurs de terrain à qui nous devons nos informations. Ce cadre historique est indispensable à l'intelligence de la pensée mythique que nous allons explorer à présent. Nous nous efforcerons plus particulièrement de cerner le genèse et la signification du message religieux que véhicule le culte initiatique de Ryangombe. Nous y découvrirons, notamment, sous forme onirique, une contestation radicale de l'ordre royal tuutsi au profit d'une royauté illusoire mais vivifiante et rassurante.

Chapitre III **La royauté sous l'érythrine : le kubandwa**

Le kubandwa est un important culte de possession largement répandu dans l'aire interlacustre méridionale. Il est possible aujourd'hui, en dépit des nombreuses lacunes de nos informations, de dessiner la physionomie générale de ce système religieux, à la fois sur le plan synchronique et sur le plan diachronique. Si l'entreprise est hardie, l'enjeu ethnologique est capital. Il est très rare, en effet, que le développement des études ethno-historiques régionales fournisse à l'ethnologue la possibilité de reconstituer — fût-ce de manière fragmentaire — la naissance et les développements d'une mythologie, d'un rituel. Cette chance nous est offerte par les nombreux chercheurs qui se sont penchés, à des points de vue divers, sur les récits historiques ou légendaires de la civilisation interlacustre. En examinant ces travaux, en nous fondant sur les conclusions qui ont été exposées dans les chapitres précédents, nous nous efforcerons de cerner et de définir les étapes de la transformation en mythe de l'histoire cwezi. Nous situerons d'abord le kubandwa dans la société rwanda traditionnelle.

Kubandwa et culte des ancêtres

Le kubandwa est une religion initiatique d'origine étrangère. Elle fut librement adoptée, en marge du culte des ancê-

tres. L'introduction systématique du christianisme au xx^e siècle dans cette terre de colonisation catholique intensive que fut le Rwanda, amorça son déclin sans réussir cependant à l'extirper.

L'étude de cette pensée religieuse a été quelque peu négligée depuis l'important travail (essentiellement descriptif) du Père Arnoux qui dut ses informations à des initiés récemment convertis au christianisme¹. L'approche la plus pénétrante demeure celle du chanoine de Lacger qui se fonde sur la description d'Arnoux². D'Hertefelt, qui nous fournit les dernières indications après Maquet, semble vouloir minimiser l'ampleur du kubandwa. Le culte, juxtaposé ou « partiellement intégré dans le système des croyances traditionnelles », n'aurait guère été pratiqué dans les régions septentrionales du Rwanda. Là où il s'était solidement implanté (le centre et le Sud du pays), il n'aurait jamais réussi à s'imposer à la « considération générale »³. Maquet cependant admet que les héros honorés dans le kubandwa forment un groupe d'esprits particulièrement « puissant et important »⁴. Nous ne disposons malheureusement d'aucune appréciation précise du nombre des adeptes, avant ou après le déferlement concerté de l'action missionnaire européenne. Mais d'Hertefelt devrait au moins tenir compte de cette dégradation récente. Il est bien vrai que le culte n'appartient pas à l'ancienne culture rwandaise, qu'elle soit hutu ou tuutsi. On peut y voir, en effet, l'invasion fantomatique tardive du peuple cwezi. Ignorés des traditions historiques rwandaises, les Cwezi alimentent une geste prestigieuse

¹ ARNOUX, 1912 et 1913.

² de LACGER, 1939, I, chap. XI et XII.

³ d'HERTEFELT, 1962, p. 82.

⁴ MAQUET, 1954 B, p. 171.

dans l'ensemble des régions périphériques, du Bunyoro au Buzinza et même au-delà.

Quant au « système des croyances traditionnelles » proprement rwandaises, il ne se caractérise guère par une grande originalité au sein du monde bantou. Nous renvoyons ici le lecteur à une étude pénétrante de Maquet ⁵ et à l'excellente mise au point de d'Hertefelt ⁶. Attitude ambivalente à l'égard des ancêtres (*umuzimu*) ; crainte des sorciers malfaisants (*umurozi*) ; rôle prédominant du devin (*umupfumu*) chargé de neutraliser les uns et les autres avec l'assistance d'Imaana, l'Être suprême bienveillant et lointain dont le nom s'applique aussi « à certains objets et personnes soustraites à la zone profane » ⁷ ; pauvreté des spéculations cosmogoniques ; rôle rituel du Roi : tels sont les éléments essentiels de la religion officielle rwandaise. L'eschatologie n'est guère développée. Grâce à une intervention d'Imaana, le principe vital (animal et invisible) de la personnalité humaine (*igicuucu*, l'ombre), se métamorphose en « esprit » (*umuzimu*) et devient l'objet du culte des ancêtres. Les *umuzimu* séjournent dans le monde inférieur où leur existence est quelque peu décolorée. Ils s'intéressent vivement (mais avec hostilité) au sort de leurs parents terrestres. Les vivants leur rendent hommage dans de petites huttes votives consacrées aux prières et aux offrandes. Ces demeures miniatures placées dans l'enclos familial sont parfois censées abriter purement et simplement l'esprit.

Les recherches de l'abbé Kagame sur la « philosophie bantou-rwandaise de l'Être » ont connu quelque retentisse-

⁵ MAQUET, 1954 B, pp. 164-189.

⁶ d'HERTEFELT, 1962, pp. 78-89.

⁷ d'HERTEFELT, 1962, p. 78.

ment⁸. L'essayiste Janheinz Jahn s'est appuyé sur cette étude — et assez arbitrairement sur quelques autres travaux d'ethnologie — pour tracer un portrait abrupt de « l'homme africain »⁹. L'auteur de ce livre brillant a tort assurément de croire à l'unicité de la « philosophie africaine ». La philosophie, au sens strict du mot, est d'ailleurs un type de spéculations étranger au génie africain. Le mot est utilisé abusivement par l'abbé Kagame pour résumer un ensemble de représentations collectives, de caractère indiscutablement religieux, concernant la personnalité humaine et son destin. Il est pour le moins hardi de mettre en parallèle, dans une perspective théologique, le système conceptuel rwandais et une certaine philosophie occidentale. Sans entrer dans les détails de cette analyse, rappelons que l'auteur croit découvrir dans la pensée rwandaise l'idée de la permanence spirituelle de la vie humaine. Il introduit le concept *magara*, qui ne figure pas dans les travaux de ses prédécesseurs. Selon Kagame, *magara* désignerait le noyau indestructible de la vie spirituelle, coexistant dans l'homme avec le principe de la vie biologique (*buzima*). C'est ce *magara* — et non l'ombre (*igicuucu*), appartenant à l'être biologique — qui deviendrait *umuzimu* après la mort ; *umuzimu* signifierait très précisément « être humain sans vie ».

Kagame s'efforce, dans une perspective chrétienne, d'établir un dualisme ontologique. Maquet, qui semble ignorer le concept *magara*, écrit au contraire que les informateurs n'établissent pas de distinction claire entre le corps et l'esprit ; ils préfèrent considérer l'homme comme une entité plutôt que de spéculer sur la fonction de ses composantes¹⁰. Kagame lui-

⁸ KAGAME, 1956.

⁹ JAHN, 1958.

¹⁰ MAQUET, 1954 B, p. 174.

même semble rejoindre partiellement Maquet lorsqu'il précise à l'intention d'un interlocuteur imaginaire : « L'âme humaine, aussi longtemps qu'elle vit, ne porte même pas une dénomination à part en notre philosophie. Vous êtes donc dans la vérité en disant que nos vieux initiateurs n'ont pas disséqué l'homme. L'existant - d'intelligence - vivant est à leurs yeux un être composé, indivis dans son actualité. Dès que le principe d'intelligence est séparé du corps, il devient *muzimu*, existant - d'intelligence - privé de vie. Or celui-ci a des besoins qu'il ne peut satisfaire qu'en s'adressant aux hommes vivants ¹¹ ». Le concept *magara* n'est certainement pas populaire car d'Hertefelt, résumant le point de vue de tous les auteurs qui ont procédé à des enquêtes sur la religion rwandaise, ne le signale pas. En fait *magara* n'est que l'un des trois termes qui désignent la vie ; *magara* serait plus spécialement la *vie humaine*. On peut se demander dès lors si l'abbé Kagame ne réinterprète pas dans le sens de l'idéalisme chrétien une opposition corps-esprit qui est certainement fort atténuée dans la pensée populaire. S'il est clair pour tous que « les *zimu* sont des êtres invisibles et immatériels » ¹², il semble moins évident qu'une « philosophie » postule le caractère résolument distinct du principe vital spécifiquement humain. « Il n'est pas facile de savoir, écrit d'Hertefelt, si ces dernières (l'intelligence et la volonté) sont des facultés du *cuucu* (ombre) humain ou si elles appartiennent à un principe distinct et propre à l'homme ¹³. » Il n'est pas impossible évidemment que nous nous trouvions, comme au Dahomey, devant plusieurs systèmes divergents d'interprétation ¹⁴.

¹¹ KAGAME, 1956, p. 369.

¹² d'HERTEFELT, 1962, p. 80.

¹³ d'HERTEFELT, 1962, p. 80.

¹⁴ de HEUSCH, 1962 B.

Il est remarquable que les Rwandais n'aient pas élaboré une doctrine de la réincarnation, contrairement à une conception africaine assez répandue (mais non générale). Ceci explique au moins partiellement le peu de cas qu'ils font des spéculations sur les composantes de la personnalité humaine. Il suffit que l'homme appartienne à un groupe de parenté pour que son statut ontologique soit clairement défini ; il suffit que le père impose au gré des circonstances un nom qui n'entretient aucun rapport mystique avec les ancêtres.

L'une des originalités du kubandwa est de proposer une eschatologie, d'être une religion initiatique de salut. Le héros mythique Ryangombe instaura en mourant son propre culte en invitant expressément les trois castes à solliciter son intervention. L'initiation secrète aux mystères du kubandwa assure la protection générale de Ryangombe et des esprits qui l'entouraient de son vivant, les Imandwa. Mais elle garantit aussi un sort privilégié après la mort. Les initiés se retrouveront en compagnie des Imandwa sur les pentes du volcan éteint Kari-simbi, où leur existence est beaucoup plus agréable que celle des *umuzimu* ordinaires¹⁵. Il est même possible que ceux-ci soient voués aux tourments des flammes dans le volcan voisin, toujours en activité, le Nyiragongo¹⁶. L'on peut se demander cependant si cette dernière croyance n'est pas due à une contamination récente de l'eschatologie catholique. De Lacger, à qui nous devons l'information, précise que c'est Ryangombe lui-même qui précipite dans le Nyiragongo ceux qui ont ignoré ou dédaigné son culte. Le roi des Imandwa aurait créé lui-

¹⁵ MAQUET, 1954 A, p. 50.

¹⁶ d'HERTEFELT, 1962, p. 83.

même magiquement ce lieu de supplice¹⁷. La tradition ancienne rapportée par Arnoux (avant 1912) mentionne en tout cas un jugement : Binego, fils de Ryangombe, est chargé de vérifier si le défunt a bien été initié avant de l'autoriser à partager la félicité d'un paradis où l'on passe son temps à fumer et à boire¹⁸ et, selon Pagès, à chasser¹⁹. Le Père Schumacher décrit en termes de conflit les destins divergents des *umuzimu* initiés et non initiés : les seconds résident au sommet du Nyiragongo, d'où ils font la guerre aux premiers²⁰. Nous verrons que cet antagonisme violent, qui paraît sans issue, ne fait que traduire sur le plan mythique une opposition structurelle non résolue entre le kubandwa et le système magico-religieux traditionnel.

Le kubandwa et la cour

Une légende particulièrement intéressante illustre la position sociologique du culte nouveau. Le roi Ruganzu Ndoori se heurta à la puissance magique du « roi » Ryangombe et dut s'incliner à contrecœur devant elle. L'opposition latente entre la royauté sacrée du Rwanda et la royauté mystique de Ryangombe se marque à la cour par une disposition bizarre : une règle constitutionnelle stricte écartait du trône tout prince initié au kubandwa. Cette prescription ne s'appliquait cependant pas à la reine-mère. Un pontife, appelé « roi des Imandwa » représentait le souverain au cours des cérémonies religieuses en rapport avec le culte²¹. Celui-ci s'était solidement implanté

¹⁷ de LACGER, 1939, I, p. 256.

¹⁸ ARNOUX, 1912, p. 292.

¹⁹ PAGÈS, 1933, p. 368.

²⁰ SCHUMACHER, 1949.

²¹ PAGÈS, 1933, p. 359.

à la cour. Du temps du roi Musinga (premier quart du xx^e siècle) la Reine-Mère était une fervente adepte²². Une épouse du roi Mutara (II ?) « fut crucifiée à même le sol, dans la cour de son habitation par les Imandwa, pour avoir ridiculisé leurs cérémonies »²³. Il semble que Musinga ait tenté de réduire cette redoutable puissance : le dernier titulaire du titre de « roi des Imandwa » était un Tuutsi modeste dont l'emploi était devenu « sans importance » vers 1930. Mais son prédécesseur était un fils fort prestigieux du roi Rwaabugiri, le propre frère de Musinga²⁴. Le fait que Rwaabugiri confia cette fonction à l'un de ses enfants s'accorde bien avec la volonté très nette affichée par ce souverain despote de contrôler l'ensemble de l'appareil administratif. Or le roi des Imandwa représentait une force politique puisque les initiés pouvaient lui réclamer aide et protection, sans autre intermédiaire²⁵.

C'est au xviii^e siècle que le kubandwa fut officiellement reconnu à la cour. Selon Vansina, le roi Cyilima Rujugira désigna le premier pontife²⁶. L'abbé Kagame attribue quant à lui la création de ce poste à Mutara I (première moitié du xvii^e siècle dans la chronologie Vansina). En ce temps-là une terrible épidémie ravageait le pays et les devins l'imputèrent aux esprits Imandwa. Sur leur conseil, le roi aurait ordonné à tous les habitants du Rwanda de se faire initier. C'est à cette occasion qu'il aurait instauré aussi la fonction de roi des Imandwa²⁷. Si l'on suit cette tradition, la reconnaissance officielle

²² ARNOUX, 1912, p. 289.

²³ PAGÈS, 1933, p. 369.

²⁴ PAGÈS, 1933, p. 359.

²⁵ PAGÈS, 1933, p. 359.

²⁶ VANSINA, 1962, p. 70.

²⁷ KAGAME, 1963, pp. 61-66.

du culte se situerait un bon siècle avant la date suggérée par Vansina. Selon Kagame encore, le « roi des Imandwa » dirigeait deux « corporations » appelées respectivement mâle et femelle : les Imhara (chantres) et les Amaliza (femmes ou femelles). Sous le règne de Mibambwe III (fin du XVIII^e siècle) le pontife reçut l'ordre de mobiliser les Imhara qui composèrent sous ce nom une armée nouvelle. Les Iru auraient été mobilisés en même temps et les deux régiments combattirent les Shi au Kinyaga. On observera que cette province comprend deux régions nommées respectivement Imhara et Biru. Il faut sans doute comprendre que les divers lignages auxquels appartenaient les membres des deux corps religieux les plus importants du pays furent obligés de participer à la guerre (peut-être seulement par leur action rituelle) à l'époque de Mibambwe III. L'abbé Kagame explique cette curieuse mobilisation d'éminents pontifes en supposant que les autres milices étaient divisées : en effet le règne de ce souverain est troublé par des luttes de succession. Nous noterons surtout le caractère antithétique et complémentaire de ces deux nouvelles armées. Les Iru sont les dépositaires des secrets de la royauté sacrée terrestre. Les Imhara sont les prêtres du roi mystique Ryangombe. Ainsi à divers niveaux nous surprenons une opposition significative dont nous aurons l'occasion de multiplier les aspects.

Quant à l'époque de l'implantation officielle du kubandwa à la cour, il est difficile de prendre parti entre les thèses de Vansina et de Kagame. Les dates qui nous sont proposées sont relativement peu éloignées l'une de l'autre : milieu du XVIII^e siècle d'une part, première moitié du XVII^e d'autre part. Dans l'un ou l'autre cas, la reconnaissance du culte date de la troisième dynastie. C'est sous le règne de Ruganzu Ndoori, fondateur de celle-ci, que la légende situe la célèbre rencontre du roi du Rwanda et de Ryangombe, roi des Imandwa. Ce

récit n'atteste nullement l'existence historique d'un roitelet tuutsi, rival de la nouvelle dynastie qui s'impose à cette époque. Il indique seulement qu'au début du XVII^e siècle le culte s'était déjà implanté au Rwanda. Cependant nous ne suivrons pas Vansina lorsqu'il suggère que le kubandwa aurait commencé à se répandre un siècle plus tôt à la faveur des invasions nyoro. Il est indiscutable que l'origine la plus lointaine du kubandwa doit être cherchée dans la civilisation nyoro la plus ancienne, œuvre des Cwezi. Ryangombe, est un pur cwezi. Mais nous verrons que sa légende, telle qu'elle est racontée au Rwanda, s'est élaborée au sud du Buhaya et non au Bunyoro.

Structure du kubandwa

Le kubandwa est un culte initiatique de possession. Il se différencie du système religieux traditionnel (culte des ancêtres — divination — sorcellerie) non seulement par une eschatologie propre, mais encore et surtout par les techniques nouvelles d'approche du sacré qu'il instaure. D'Hertefelt a raison de dire que la conception originale de l'au-delà qu'il propose ne constitue pas l'élément déterminant de son succès²⁸. Ryangombe est une grande figure médiatrice, un roi sauveur dont la mort tragique inaugure *hic et nunc* une ère de salut. Son rôle dans les structures mentales collectives de la société rwandaise a toujours été sous-estimé par les observateurs. On atteint au mystère de Ryangombe par un mariage mystique avec le dieu-roi. L'initié est projeté dans une nouvelle famille, une zone sacrée où il est à l'abri des *umuzimu* hostiles et des sorciers malfaisants. Le succès du culte est à la mesure

²⁸ d'HERTEFELT, 1962, p. 83.

de la grande angoisse à laquelle la rigidité de la structure sociale tout entière et le pessimisme de la pensée religieuse traditionnelle (lié à celle-ci) vouaient l'ensemble des Hutu et beaucoup de Tuutsi. Il est significatif que le « message » du kubandwa soit destiné à toutes les castes. Il instaure une religion démocratique niant les divisions de la société réelle fondées sur la propriété du bétail, bien que dans l'exercice du culte les castes demeurent rigoureusement séparées. Si une tradition (fondée ou non) attribue à Mutara I un appel généralisé aux pouvoirs des Imandwa pour sauver le pays d'une épidémie ; si ses plus hauts représentants figurent armés aux côtés des Iru, prêtres officiels de la nation, dans la guerre contre les Shi, à une époque de troubles ; si un très grand nombre de Rwandais des trois castes ont adopté ce culte étranger, c'est sans doute que le kubandwa est apparu très rapidement comme une véritable *planche de salut*.

Ce jeu de mots, que nous employons à dessein, définit assez bien l'ambiguïté du kubandwa comme *religion de salut*. Le salut métaphysique de l'âme ne semble guère avoir préoccupé les Africains. Seuls le culte dahoméen des vodun et le vaudou haïtien qui en dérive, méritent à cet égard d'être, *mutatis mutandis*, confrontés aux religions initiatiques méditerranéennes²⁹. Mais ces faits sont exceptionnels en Afrique où les cultes servent surtout à assurer la protection terrestre des hommes. Or dans le système magico-religieux traditionnel du Rwanda, les ancêtres sont essentiellement malveillants. La coupure est particulièrement radicale entre les morts et les vivants. On trouverait assez aisément d'autres exemples d'une telle situation en Afrique. Les Tetela du Kasai, notamment,

²⁹ de HEUSCH, 1962 B.

vont jusqu'à admettre que tout contact avec le monde des *odimu* — équivalents des *umuzimu* rwandais — est impossible : ni prières, ni offrandes, ni sacrifices ne permettent de communiquer avec les esprits, quelle que soit leur nature. D'où l'absence singulière, chez les Tetela, de culte des ancêtres. Au Rwanda le contact avec les ancêtres est maintenu. Il est assuré par les offrandes dédiées aux *umuzimu*. Mais il est aléatoire et difficile. Tant bien que mal le devin cherche à dépister les désirs, les rancœurs, voire les haines des esprits afin de les apaiser. Le devin opère sous la protection bienveillante d'Imaana, l'Être suprême ; mais celui-ci ne semble malheureusement pas toujours être en mesure de concrétiser sa souveraine sollicitude. L'ensemble de ces traits reflète assez bien les valeurs sociales. Imaana est l'image même du roi sacré, bon et magnifique, mais inaccessible, maître insondable et irréprochable d'un univers de justice, livré en réalité aux félonies et aux exactions ; monde de violence et de ruse où la protection d'un supérieur est toujours aléatoire, et parfois même un calcul de dupe.

En revanche la personne et le culte de Ryangombe sont étrangers à cette idéologie pessimiste ; ils sont donnés en opposition à celle-ci. Nous ne suivrons pas Maquet lorsqu'il affirme que la relation entre Imaana et Ryangombe a été conçue sur le même modèle que celle qui existe entre un patron et un client ³⁰. Sans doute observe-t-on une certaine intégration du mythe de Ryangombe à la religion traditionnelle. Les Imandwa sont les « enfants d'Imaana » ³¹. Ryangombe est protégé par Imaana. Mais il ne lui doit rien, il n'est pas plus son

³⁰ MAQUET, 1954 B, p. 171.

³¹ de LACGER, 1939, I, p. 286.

vassal qu'il ne fut celui du roi Ruganzu. « On entend dire fréquemment, écrit Arnoux, que le roi et Ryangombe gouvernent le Rwanda de concert par la disposition d'Imaana »³². Observons cependant que ni le roi terrestre ni le roi mythique ne sont dépendants d'Imaana comme le seraient deux clients de même statut. D'Hertefelt observe fort bien que dans les poèmes dynastiques le roi apparaît « tantôt comme le lieutenant de Dieu, tantôt comme 'l'œil par lequel Imaana contemple le Rwanda' ou comme la face visible de Dieu, *tantôt comme Dieu lui-même* (nous soulignons) »³³. Imaana n'intervient pratiquement ni dans le cours des affaires humaines ni dans l'exercice du culte. Imaana ne figure jamais dans les circuits de réciprocité et par voie de conséquence il ne saurait être assimilé à un « patron ». Résumant les observations concordantes de divers auteurs, d'Hertefelt justifie judicieusement l'absence de culte rendu à Imaana par la conception même de l'offrande : « L'offrande est considérée en effet comme un moyen d'apaiser des puissances néfastes. Il serait donc illogique, pensent les Rwandais, de présenter des offrandes à Maana (Imaana) qui est essentiellement bon. En outre celui-ci est comblé et n'a besoin de rien »³⁴. Ryangombe n'est pas médiateur entre Dieu et les hommes. Imaana ne figure pas dans le paradis de Ryangombe, n'intervient pas dans sa mythologie. Ryangombe, dieu-roi, condense dans sa personne les caractéristiques de l'Être suprême et du souverain terrestre, également bienveillants. Significativement son paradis se situe à mi-chemin du ciel et de la terre, au sommet d'un volcan, comme si son règne symbolisait une impossible médiation entre ce qui

³² ARNOUX, 1912, p. 289.

³³ d'HERTEFELT, 1964, p. 223.

³⁴ d'HERTEFELT, 1962, p. 80.

devrait venir d'en haut et ce qui est en bas. On se souviendra ici que le séjour des *umuzimu* ordinaires est un monde inférieur dans les croyances traditionnelles. L'initiation met à portée de main un monde privilégié, dans lequel Ryangombe et ses Imandwa *s'interposent entre les vivants et les morts redoutables*, comblent le vide que le système traditionnel avait creusé entre les uns et les autres, protègent les premiers des maléfices des seconds. C'est à ce niveau que se situe la véritable médiation de Ryangombe. Ceci apparaît clairement au cours du culte, lorsque l'initié qui incarne le chef des Imandwa répand sur les parois de l'enceinte domestique le suc recueilli dans la panse d'un animal sacrifié et profère ces paroles magiques : « Que tous les (*umuzimu*) soient refrénés et qu'ils ne se hasardent jamais à violer cette enceinte ³⁵. »

La liaison qui s'est opérée entre le kubandwa et le culte préexistant des ancêtres est donc essentiellement négative. Mais il peut arriver qu'elle devienne positive, les défunts demandant à leurs descendants d'honorer à leur exemple tel ou tel Imandwa. Le kubandwa cimente alors l'unité et affirme la solidarité du lignage. Cette fonction sociologique avait déjà été aperçue par Maquet : le culte s'exerce dans le cadre du patrilignage (*inzu*), qui organise l'initiation de ses membres ³⁶. Les initiés appartenant à un même *inzu* forment donc une véritable cellule liturgique, autonome dans l'exercice du kubandwa comme dans la pratique du culte des ancêtres. L'on voit clairement cependant que le premier s'oppose structurellement au second, en dépit des interférences, comme la royauté de Ryangombe, représenté à la cour par le roi des Imandwa et ses Imhara, s'oppose à la royauté de l'*umwami*

³⁵ BOURGEOIS, 1956, pp. 91-92.

³⁶ MAQUET, 1954 A, p. 50.

entouré de ses Iru. On ne peut donc suivre sans précautions d'Hertefelt lorsqu'il affirme que le kubandwa et le culte des *umuzimu* sont « étroitement liés »³⁷. Nous verrons que l'initiation est une *rupture de l'ordre familial*, en dépit du fait que le culte se déroule dans le patrilignage. Nous n'acceptons pas non plus l'interprétation fonctionnelle proposée par Maquet : le culte de Ryangombe ne serait qu'un facteur supplémentaire de cohésion sociale, réunissant dans une même croyance des hommes et des femmes appartenant aux trois castes³⁸. Cette vision masque la structure même du mythe et du rituel qui reposent sur une négation mystique radicale de l'ordre établi et maintiennent les adeptes dans l'illusion de cette négation. En réalité pour les hommes et les femmes de tout rang possédés par l'eprit d'un Imandwa, le lourd édifice des castes, l'aliénation socio-économique cessent d'exister dans le kubandwa. Ryangombe incarné par l'un des fidèles est un souverain pleinement autonome, indifférent aux valeurs pastorales. Le culte tout entier est un théâtre liturgique où les acteurs-initiés s'identifient à la petite société libre et turbulente que forment autour du roi des Imandwa ses parents, ses serviteurs et ses amis. Le kubandwa, largement pratiqué par les Hutu dans le Rwanda central et méridional où la royauté tuutsi avait implanté son cadre rigide, aurait pu être une force révolutionnaire. Il ne fut qu'un processus de fuite de la réalité. Il établit un contact vivifiant entre ses adeptes et un groupe d'esprits sans attaches familiales avec les fidèles. Paradoxalement leur qualité d'étrangers, de nouveaux venus, leur confère la propriété d'être les seuls agents spirituels fondamentalement bénéfiques que connaisse la pensée religieuse rwandaise (si l'on

³⁷ d'HERTEFELT, 1962, p. 83.

³⁸ MAQUET, 1954 B, p. 171.

excepte le très lointain et très inutile Imaana). Leur position dans le système magico-religieux comme leur mode d'action tranchent sur l'intervention des esprits familiaux. Ceux-ci sont malveillants et invisibles. Ils ne *parlent* jamais directement aux intéressés ; on n'accède à la symbolique de leur langage (maladies, malheurs) que par la médiation d'un devin. A l'inverse, les Imandwa qui n'ont fondé aucun clan, aucun lignage, sont bienveillants et physiquement présents : ils s'incarnent dans le corps des adeptes ; ils prennent possession des initiés qui ont acquis le droit de les appeler. Ils s'adressent familièrement par leur intermédiaire à ceux qui leur rendent hommage.

Position du kubandwa parmi les cultes africains de possession

Il est relativement peu fréquent que la possession soit valorisée de cette façon dans le monde bantou. Le plus souvent les esprits étrangers (venus du dehors) qui s'emparent des hommes, sont maléfiques. Ils infligent des *maladies*. Cette possession, qui semble très courante chez les Bantous, mérite d'être appelée *inauthentique* ou *malheureuse*. Elle appelle l'exorcisme et appartient à la possession de type B dans le tableau des manifestations extatiques que nous avons proposé jadis³⁹. On peut illustrer ce type de possession — dont s'écarte radicalement le kubandwa — par le système thonga.

Les Thonga vivent dans la terreur de voir leur corps envahi par les esprits ancestraux des populations voisines, les Va Ndau ou les Zulu. Cette maladie spécifique s'appelle « la folie des dieux ». Le malade se trouve brusquement dans un état d'inconscience ; il se comporte de manière excentrique ; ces

³⁹ de HEUSCH, 1962 B, pp. 127-137.

premiers symptômes préludent à une crise d'agressivité accompagnée de tremblements. Le devin consulté désigne un devin spécialisé dans ce genre d'affections, un exorciste. Celui-ci cherche à provoquer chez son patient une crise décisive suivant un rituel précis. Il se sert de l'attaque nerveuse, comme d'un électro-choc. Il questionne aussi le malade comme un psychanalyste, s'efforçant de lui arracher le nom de l'esprit étranger maléfique, source de son mal psychique. Un sacrifice violent, dionysiaque, est le véhicule de l'exorcisme : au cours de la possession provoquée par des chants que règle le guérisseur, le malade se jette sur l'animal sacrifié et suce avec avidité le sang de la blessure. En recrachant le sang, le patient expulse l'esprit maléfique. Soulignons que la transe thonga est à la fois épiphanie et maladie, maladie et moyen thérapeutique. Le médecin donne une forme culturelle à la crise nerveuse, il l'intègre à un sacrifice religieux et provoque une décharge décisive, curative, délivrant le patient : l'exorcisant. Au terme de sa guérison, le patient subit une initiation religieuse ; définitivement apaisé, il devient voyant, magicien. Mais il n'y a plus de lien entre lui et l'esprit dont le contact désagréable lui a permis d'acquérir ces pouvoirs. C'est à un tel tableau clinique que nous réservions le terme possession maléfique, malheureuse ou inauthentique, en l'opposant à la possession authentique, bénéfique (type A) représentée notamment au Dahomey (culte des *vodun*), chez les Yoruba du Nigeria (culte des *orisha*), chez les Songhay du Niger. Cette fois la présence dans le corps de l'homme d'un esprit venu du dehors et chevauchant le fidèle, cesse d'être ressentie comme état pathologique, pour n'être plus que pure épiphanie. Loin d'être refusé comme un mal (possession B), l'esprit est accepté comme un bien : c'est la possession heureuse, authentiquement religieuse, pleinement assumée par une initiation qui

est *adorcisme* : le fidèle élu par le dieu (et non incommodé par lui) apprend sous la conduite d'un prêtre à être habité périodiquement par lui, pour le plus grand bien de la communauté tout entière qui peut ainsi communiquer directement avec le monde surnaturel incarné.

C'est au second type (A) qu'il faut rattacher le kubandwa en dépit de ses caractères spécifiques. Le Rwanda est l'une des rares sociétés bantoues qui aient utilisé dans un sens positif les techniques de possession dans le cadre d'une société religieuse initiatique vouée au dialogue avec les dieux, à l'adorcisme et non à l'exorcisme. Le contraste comme l'homologie sont frappants entre l'attitude des Rwandais et celle des Thonga. Chez les uns comme chez les autres la possession est un phénomène relativement récent d'acculturation, greffé sur le système magico-religieux traditionnel qui l'ignorait. Mais chez les Thonga la possession se situe dans la zone maléfique du sacré alors que le culte des ancêtres se situe au pôle bénéfique. Ces rapports sont inversés au Rwanda : les initiés recherchent par la possession la protection des esprits allo-gènes (Imandwa), tandis que (et parce que) les ancêtres (*umuzimu*) sont essentiellement malveillants. Les Thonga ne craignent pas les esprits endogènes, familiaux et familiers, mais bien ceux qui menacent *de l'extérieur* une société relativement paisible et harmonieuse. Au Rwanda au contraire, c'est le milieu endogène, la société même, qui est source d'angoisse et le salut ne peut venir que d'esprits totalement libres d'attaches avec elle, venus d'un autre horizon. Dans la structure thonga les dieux-ancêtres communiquent avec les vivants par le rêve ou la divination ; certes, ils ne perdent pas le caractère ambivalent qu'ils présentent quasi universellement en Afrique (ils peuvent maudire leur descendance), mais l'accent est mis ici sur l'action bénéfique qu'ils exercent sur l'ensemble de la vie

humaine ⁴⁰. Les *umuzimu* rwandais, en revanche, sont essentiellement aigris, dangereux. Les sacrifices et les offrandes sporadiques sont destinés à apaiser leur courroux ou, tout au plus, à assurer leur neutralité ⁴¹. Sans être radicale, l'opposition des rôles et des valeurs s'affirme donc assez nettement entre les deux systèmes religieux thonga et rwanda.

Le terme *kubandwa* est-il identique à la forme passive du verbe *kubanda* (faire pression sur) ? ⁴². Coupez se montre réservé. De toute façon, il ne s'agit pas d'une irruption sauvage, imprévisible, de l'esprit, comme dans la possession thonga. En fait l'adepte est moins possédé par l'esprit qu'il ne le possède, l'acquiert grâce à l'initiation qui le consacre à lui. La relation est plus précisément réciproque : l'initié possède un Imandwa et peut faire appel à lui, mais l'Imandwa invoqué s'empare totalement du fidèle, se substitue à sa personnalité. De Lacger est l'un des rares auteurs qui n'aient pas hésité à conférer une certaine dignité au *kubandwa* en le rapprochant des mystères antiques où l'initiation assimile le myste à la divinité protectrice. Johanssen avant lui avait esquissé un rapprochement assez hasardeux entre le *kubandwa* et le culte de Mithra ⁴³. De Lacger aperçoit très nettement que les Imandwa garantissent le salut individuel « pour la vie présente et pour la vie future », un salut païen fait « de joies toutes sensibles ». Mais en dépit de la précision de son analyse l'auteur demeure prisonnier de la conception chrétienne de la possession. Il réduit cette démarche fondamentale du *kubandwa* à une

⁴⁰ JUNOD, 1936, T. II, pp. 339 et sq.

⁴¹ d'HERTEFELT, 1962, p. 81.

⁴² de LACGER, 1939, I, pp. 253-254.

⁴³ JOHANSSEN, 1925.

« démonopathie vulgaire »⁴⁴. Du point de vue structurel seule la possession de type B (thonga par exemple) pourrait être rapprochée de la possession satanique car dans les deux cas les désordres mentaux sont imputés à l'agression d'un esprit maléfique et appellent l'exorcisme. Rien de semblable dans le kubandwa. Ici la possession est recherchée délibérément pour ses effets bénéfiques. Le fidèle du kubandwa ne peut donc en aucune façon être comparé à un « Saül rendu furieux par un 'mauvais esprit' ».

En dépit de cette erreur de perspective, c'est au chanoine de Lacger que nous devons les descriptions les plus fines du mécanisme de la possession rwandaise. Tout esprit *umuzimu* a prise sur le principe vital, l'ombre (*igicuucu*). Il peut en faire son instrument, infliger les maladies mentales et nerveuses. Les Imandwa détiennent aussi ce pouvoir. Pour les non-initiés le mode d'action des esprits ancestraux et des dieux du kubandwa est semblable. Mais l'initiation inverse précisément cette propriété ; elle détache les Imandwa de ce monde surnaturel confus où tout est angoissant. Elle leur confère leur statut propre d'agents bénéfiques. L'initiation a le privilège « de rendre toute visite d'Imandwa pacifique et amicale »⁴⁵. Ce système de représentation est parfaitement typique de toute possession authentique, du type A. Les esprits Imandwa se signalent à l'attention de la même manière que les *umuzimu* — par une maladie, un trouble quelconque — et parfois même à leur intervention. C'est au devin qu'incombe la tâche délicate de porter un diagnostic sur l'origine du mal, de distinguer l'action radicalement néfaste de l'*umuzimu* de l'*appel* d'un

⁴⁴ de LACGER, 1939, I, pp. 254 et 285.

⁴⁵ de LACGER, 1939, I, p. 284.

Imandwa. S'il s'agit d'un *umuzimu*, une offrande ou un sacrifice écartent l'action maléfique. S'il s'agit d'un Imandwa, une source de bienfaits futurs se cache derrière le trouble qui est l'amorce confuse d'un dialogue fécond. Le même *signifiant* renvoie donc à des *signifiés* différents, orientant dans des voies distinctes la recherche de la guérison. Si un Imandwa cherche à se faire connaître, à s'incarner, il faut lui ménager la possibilité de parler plus clairement par la bouche de celui qu'il a d'abord frappé. L'initiation réalise cette ouverture, cette métamorphose de la maladie en épiphanie. Dans le cas particulier où l'Imandwa a été envoyé par un *umuzimu* qui l'a chargé d'exercer une vengeance, l'initiation opère une véritable inversion des rôles : l'Imandwa sera désormais au service du fidèle *contre les umuzimu*. Il n'est donc pas exact d'affirmer (de LACGER) que les services que l'on attend des Imandwa et des mânes sont les mêmes⁴⁶. Au contraire le rituel initiatique a la propriété de transformer les rapports traditionnels que l'homme entretient avec le sacré. L'initiation peut être aussi simplement traditionnelle dans un groupe familial. Il est fréquent que tel ou tel Imandwa fasse figure de dieu-lare et le maître du foyer n'attendra pas pour faire initier son fils qu'un signe inquiétant surgisse. Si l'ancêtre du lignage assurait réellement la protection de ses descendants, le culte des Imandwa ne serait qu'une redondance inutile.

La symptomatologie que nous avons décrite mérite d'être rapprochée, du point de vue typologique, des conceptions des Ethiopiens de Gondar décrites par Michel LEIRIS⁴⁷. Dans le culte des génies appelés zar nous trouvons aussi au départ un

⁴⁶ de LACGER, 1939, I, p. 291.

⁴⁷ LEIRIS, 1958.

homme ou une femme troublés par un mal ou accablés par un malheur. Une présence *étrangère à soi* rôde autour de soi, dans l'ombre. Il faut « parvenir à une entente » avec le persécuteur supposé, ou encore « prendre langue avec lui », comme dit joliment Leiris. Au Rwanda comme à Gondar, un ensemble très vaste de maux, entamant l'intégrité physique, sociale ou économique de l'homme, sont considérés comme des atteintes à la personnalité psychique, des maladies de l'ombre. On pourrait même dire que toute la médecine rwandaise est mentale, que la maladie soit envoyée par un *umuzimu*, un Imandwa ou provoquée par l'envoûtement d'un sorcier. Au Rwanda comme chez les Ethiopiens de Gondar, la possession proprement dite (c'est-à-dire l'intrusion franche de l'esprit au cœur même de la personnalité psychique) n'intervient qu'à la faveur de l'initiation qui est aussi une guérison. À Gondar l'intervention de l'initiateur-guérisseur déclenche une véritable crise nerveuse. L'initiation est une « mise en transe » réglée selon un rituel précis. Le processus est moins violent et plus complexe au Rwanda. L'initiation présente deux phases distinctes correspondant à deux grades successifs. La première étape (*kwatura*) est une mise à mort rituelle de la personnalité sociale ancienne, suivie d'un mariage mystique avec Ryangombe, le souverain de cet univers mythique. Au cours de cette phase on apprend à mimer théâtralement le rôle des divers Imandwa. L'étape suivante, réservée à un nombre plus limité d'adeptes, permet à l'initié d'incarner véritablement les Imandwa au cours des cérémonies. Dans les deux cas la possession est en fait très atténuée : il ne semble pas que les phénomènes nerveux classiques de la transe extatique se manifestent. L'initié jouant le rôle d'un Imandwa, ou le prêtre traité comme la personnification même de cet Imandwa, ne perdent pas conscience de leur personnalité propre. Le prêtre

(initié au second degré) est plus exactement un médium. Mais la mise à mort préalable de la personnalité profane indique sans équivoque que ce médiumisme théâtral relève de plein droit des cultes de possession authentiques, requérant un changement de l'être. A ce point de vue, le kubandwa peut encore être comparé au culte dahoméen des *vodun* où la personnalité psychique du néophyte choisi est complètement remodelée dans le secret d'un « couvent » initiatique : il meurt pour renaître à une condition nouvelle, comme « épouse du dieu » (*vodunsi*). Au Rwanda cependant, l'apprentissage ne s'accompagne pas de réclusion. Le kwatura ne dure qu'une nuit et le néophyte sortant de cette épreuve pénible n'a pas rompu toute attache avec la société profane. Il appartient désormais à deux familles distinctes, l'une profane, l'autre sacrée.

Si l'identification aux Imandwa ne prend pas la forme violente de la transe classique, c'est peut-être que les tambours, dont on connaît assez le rôle dans les cultes de possession africains, sont absents du rituel. Le tambour est symbole royal et réservé au souverain. Les instruments de musique qui rythment les chants et la mimique du kubandwa sont des grelots⁴⁸. Il est difficile de savoir cependant si le seuil de la dépersonnalisation hystérisiforme est atteint. Quoi qu'il en soit l'idée même de cette dépersonnalisation est couramment admise : les acteurs *sont* les Imandwa. De Lacger va jusqu'à affirmer que l'Imandwa appelé par des artifices magiques s'installera dans l'ombre personnelle (*igicuucu*) de son filleul » et que « dès ce moment et jusqu'au départ de l'esprit, l'orant ne sera plus lui-même »⁴⁹. Nous ne le suivrons pas jusque

⁴⁸ BOURGEOIS, 1956, p. 83.

⁴⁹ de LACGER, 1939, I, p. 284.

dans cette conclusion ultime. Nous avons eu l'occasion d'assister en 1949 à une cérémonie du kubandwa. A aucun moment les initiés travestis en Imandwa ne m'ont paru en état de transe. Ils étaient seulement comme absents. La dignité et l'impassibilité qu'ils affichaient dans l'accomplissement des gestes rituels ne relevaient en rien de la crise extatique. Les descriptions des divers auteurs (qui sont malheureusement très rarement le fruit d'observations directes) confirment cette impression. Jamais aucun ethnographe n'a été convié à assister à l'initiation proprement dite. Le secret n'en a été révélé que par d'anciens adeptes convertis au christianisme. Commentant la description très complète publiée par Arnoux, de Lacger définit assez bien le kubandwa comme un « drame liturgique »⁵⁰ dont les différents rôles sont enseignés systématiquement au cours de l'initiation.

Précisons encore la nature des deux grades que comporte la hiérarchie du kubandwa. Les initiés qui ont subi la première initiation (*kwatura*) n'ont pas, semble-t-il, le droit d'incarner les Imandwa dans le culte public. Ils composent la masse des fidèles. Ils sont encore « noués » (*uruzingo*), c'est-à-dire semblables aux enfants chétifs, malingres. Au cours de l'initiation — et sans doute après — ils s'exercent à la pratique de la possession en imitant l'initiateur. Seul le « retour sur le siège » de Ryangombe (*ugusubira kuu ntebe*) confère à l'adepte le rang supérieur de *uwasubiyeho* (celui qui s'est rassis) et l'autorise à personnifier Ryangombe ou tel autre Imandwa dans les cérémonies, tant initiatiques que publiques. Le culte en effet n'est pas secret, bien que la christianisation ait obligé les adeptes à prendre certaines précautions. Seul le

⁵⁰ de LACGER, 1939, I, p. 287.

kwatura doit être soigneusement dérobé aux regards des profanes et les péripéties ne peuvent en être divulguées. L'exercice propitiatoire du culte, dans le cadre du patrilignage (*inzu*) sépare donc les initiés du premier degré et ceux du second degrés en fidèles et prêtres-dieux. L'*uruzingo* doit faire appel à l'*uwasubiyeho* et s'agenouiller devant lui lorsqu'il veut faire une offrande à un Imandwa. Seul l'*uwasubiyeho* est médium, possédé par l'esprit imploré. Ceci ressort des indications, pas toujours fort précises, d'Arnoux et de Lacger. Il semble bien que seule la seconde initiation (*ugusubira kuu ntebe*) crée un lien intime entre un prêtre confirmé et un (ou plusieurs ?) Imandwa. La première initiation (*kwatura*) serait dès lors l'équivalent du baptême chrétien.

Cette hiérarchie est plus complexe dans le vaudou haïtien ou dans le culte dahoméen des *vodun*. Il n'est pas nécessaire d'avoir subi une initiation secrète pour rendre hommage aux esprits. Le vaudou comporte trois catégories d'adhérents : la masse des fidèles, un groupe (difficile à évaluer) d'initiés (*vodunsi*) et un nombre plus restreint encore de prêtres et de prêtresses (*houngan* et *mambo*), propriétaires des lieux sacrés et organisateurs des cérémonies. Seuls les *vodunsi* entrent en transe. Nous ne possédons aucun renseignement sur l'initiation des *houngan*. Dans le kubandwa au contraire, la prêtrise se confond avec le plein exercice de la possession. Elle parachève la première initiation. Mais la possession elle-même n'a jamais le caractère violent qu'elle présente en Haïti ou au Dahomey. Les *uwasubiyeho*, d'autre part, opèrent dans l'enclos familial. Il n'y a pas de temples dédiés aux Imandwa. Le culte des *vodun* au Dahomey et le vaudou haïtien font figure de véritables religions nationales tandis que le kubandwa est une religion beaucoup plus fermée. Le profane (*inzigo*), écrit de Lacger, est « en principe exclu de toutes les assemblées litur-

giques »⁵¹. Le kubandwa occupe dans la société rwandaise la même place que les religions à mystères dans les sociétés méditerranéennes à l'époque hellénistique. On comprend que Johanssen ait été tenté par un parallèle (assez superficiel) avec le culte de Mithra. Le caractère fermé du kubandwa et des mystères antiques découle de leur commune opposition, plus ou moins avouée, au système religieux officiel qu'ils contestent d'une certaine façon. Franz Cumont a bien mis en valeur le caractère révolutionnaire des mystères antiques d'origine orientale, qui rompent le lien de dévotion à la Cité ou la gens. Certes, au Rwanda le kubandwa se déroule dans le cadre de la gens (*inzu*), où la dévotion à tel ou tel Imandwa est souvent traditionnelle, mais il n'est plus solidaire, sinon accessoirement, du culte des ancêtres. Objet d'une révélation historique, le kubandwa fut instauré, au moment même de sa mort, par un héros tragique, dieu-sauveur. Une légende le présente significativement comme le rival victorieux du roi Ruganzu, le plus célèbre conquérant de la tradition de cour.

L'initiation : kwatura

Une société religieuse à mystères a fait de la nuit du Rwanda son royaume. Elle l'a organisé autour d'un arbre protecteur, l'érythrine aux fleurs magnifiques. Le roi mythique Ryangombe y mourut accidentellement au cours d'une partie de chasse. Il instaura les mystères du kubandwa au cours de son agonie, invitant les trois castes à l'honorer. Dans le rituel comme dans le mythe, Ryangombe est entouré d'une bande de compagnons, les Imandwa, proches parents et serviteurs, également divinisés.

⁵¹ de LACGER, 1939, I, p. 279.

Les sources dont nous disposons pour étudier l'initiation sont assez riches mais parfois contradictoires et l'on soupçonne que des variations régionales existent dans le rituel. Nous baserons essentiellement cette description sur l'important travail du père Arnoux, datant des débuts mêmes de l'époque coloniale⁵². Nous utiliserons aussi les études du chanoine de Lacger et de Bourgeois⁵³, ainsi que deux textes recueillis fort minutieusement à des fins linguistiques par Coupez⁵⁴.

Les femmes comme les hommes peuvent se faire initier. La cérémonie réunit les initiés appartenant au même patrilignage (*inzu*). L'initiateur est choisi au sein de ce groupe de parenté étendu⁵⁵. Désigné par la divination, il est toujours du même sexe que le candidat qu'il est chargé d'« enfanter » ; il incarne Ryangombe lui-même⁵⁶. Nous découperons chaque séquence en ses composantes élémentaires, en notant les variations ou divergences de détail selon les auteurs. Notre commentaire fera parfois appel à des notions étrangères au kwatura proprement dit ; dans ce cas nous indiquerons la référence particulière.

⁵² ARNOUX, 1912, pp. 529-555.

⁵³ de LACGER, 1939, I, pp. 276-296.

BOURGOIS, 1956, pp. 75-97.

⁵⁴ COUPEZ, 1956.

⁵⁵ MAQUET, 1954 A, p. 50.

⁵⁶ COUPEZ, 1956, p. 131.

1^{re} séquence : rituel de purification dans la hutte du postulant

Description

L'initiateur, qui joue le rôle de Ryangombe, et son filleul revêtent une peau de serval ou de léopard (Coupez).

Selon Arnoux, Bourgeois et de Lacger, Ryangombe porte une peau de mouton et une fourrure de serval.

Ryangombe est censé « enfanter » le postulant (Coupez).

L'initiateur - Ryangombe arbore une queue de lièvre au milieu du front (ou de putois ou de mangouste, selon Bourgeois).

Commentaire

Le serval rappellerait la qualité de chasseur de Ryangombe (de Lacger). La peau de mouton serait par excellence l'emblème de Ryangombe (de Lacger) ; s'il fournit le vêtement traditionnel de la caste inférieure des Twa, qui seuls en consomment la viande⁵⁷, le mouton symbolise la paix⁵⁸. Les entrailles du bélier sont utilisées dans la divination ; le bélier jugé de bon augure au cours de cette opération est qualifié d'Imaana ; sa peau est alors réservée aux prêtres de Ryangombe ; ses os et ses entrailles servent à la confection de charmes magiques⁵⁹.

Le mouton est un animal porte-bonheur aux yeux des pasteurs ; son nom rituel (*nyabuhoro*) comporte le mot « paix » (*horo*)⁶⁰.

Dans les contes rwandais le lièvre triomphe toujours par la ruse d'adversaires plus forts que lui⁶¹. Les ritualistes remettaient une queue de lièvre au roi lors de son intronisation⁶².

Symbole d'intelligence, la queue de lièvre était l'insigne des géné-

⁵⁷ MAQUET, 1954 A, p. 33.

⁵⁸ BOURGEOIS, 1956, p. 296.

⁵⁹ BOURGEOIS, 1956, pp. 253-254.

⁶⁰ d'HERTEFELT et COUPEZ, 1964, p. 301.

⁶¹ d'HERTEFELT, 1962, p. 77.

⁶² d'HERTEFELT et COUPEZ, 1964, p. 312.

raux chargés de mener une guerre⁶³. Pour la durée des combats le chef des opérations portait le nom d'un ancien roi⁶⁴.

Le putois comme la mangouste dégagent une odeur nauséabonde qui chasse les esprits maléfiques⁶⁵.

Ryangombe porte un glaive attaché au cou et suspendu dans le dos (Arnoux). Ou bien il le tient en main (Bourgeois). Les Imandwa qui l'entourent sont munis des accessoires particuliers de leur personnage. Tous ont la tête ceinte d'une couronne d'herbe (*momordicus faetida*).

Cette plante dégage une odeur désagréable qui écarte les esprits maléfiques⁶⁶. On place une couronne de *momordicus faetida* (*umwisha*) sur la tête des jeunes mariés. On remarquera que la couleur blanche de sa fleur est bénéfique, symbole de joie et de fertilité.

Ryangombe prend place sur une chaise basse qui lui sert de trône. Le postulant s'assied par terre à côté de lui. On déclare au néophyte qu'il est devenu roi : « le roi a pris la succession » (Arnoux).

On agite des grelots, on boit abondamment.

Bourgeois estime que les grelots ont de nouveau pour fonction d'écartier les mauvais esprits qui pourraient s'opposer au bon déroulement de la cérémonie. Nous avons vu que ces esprits ne peuvent être que des *umuzimu*.

⁶³ SANDRART, 1939, 2^e partie, p. 17.

⁶⁴ KAGAME, 1959, p. 31.

⁶⁵ BOURGEOIS, 1956, p. 268.

⁶⁶ BOURGEOIS, 1956, p. 276.

Au milieu de la nuit Ryangombe asperge d'eau blanchie au kaolin le visage, la poitrine et le dos de son filleul au moyen d'un goupillon d'herbes magiques.

Ryangombe présente à son filleul une boisson nauséabonde faite, selon Bourgeois, de bière mélangée à de l'urine. Selon Coupez et Arnoux l'amertume du breuvage provient du fruit *intanga* évidé qui sert de récipient ; le candidat y boit quelques gorgées de bière de banane, puis est obligé d'y renoncer.

Ryangombe crache une partie du breuvage sur son filleul en disant : « Je t'ai donné la paix ».

Rite de purification.

A la cour les devins officiels du roi n'accédaient à leur fonction qu'après avoir réussi à absorber un breuvage nauséabond⁶⁷. Dans le cadre du kwatura il faudrait dès lors considérer ce rite comme une épreuve manquée, soulignant la distance qui reste à parcourir au néophyte.

Nouvelle bénédiction (Arnoux). Ryangombe ouvre le chemin de la connaissance qui sera parsemé d'épreuves désagréables.

2° séquence : autour de l'arbre sacré (érythrine)

L'Imandwa incarnant Binego, fils fidèle de Ryangombe, chasse tous les non-initiés qui s'étaient rassemblés au-dehors de la hutte. Les Imandwa emmènent le candidat vers une érythrine. L'arbre sacré se trouve à l'écart des habitations. Son nom vulgaire est *umuko*, mais dans le langage rituel on l'appelle *umurinsi* (Coupez).

Pour Bourgeois cette seconde partie de la cérémonie se déroule plus précisément près d'un bouquet d'arbustes *umuko* (érythrines) et *umuvumu* (figus), plantés à l'entrée de

Binego est le fils dévoué de Ryangombe. C'est à lui que le roi des Imandwa doit d'avoir pu récupérer son trône menacé par un rival.

Ryangombe mourut tragiquement sous une érythrine. Il se réfugia aussi sous la racine d'une érythrine pour échapper à la colère de ses beaux-parents (voir mythe).

⁶⁷ d'HERTEFELT, 1962, p. 87.

l'enceinte domestique. Ryangombe bénit l'érythrine au moyen de son goupillon.

Ryangombe, assis sur une chaise basse, tient son filleul serré entre ses jambes. Celui-ci est brusquement arraché au roi des Imandwa et roué de coups. Il est mis à nu. Les Imandwa miment le dépeçage du postulant terrorisé ; ils utilisent en guise de couteaux des roseaux. Ils demandent à Ryangombe de leur accorder tel ou tel morceau du corps.

Entraîné dans la bananeraie voisine, le candidat est couvert d'ordures (Arnoux), « sali » par tous les initiés présents (de Lacger) ; il est recouvert d'excréments (Bourgeois). Il m'a été affirmé que l'on urine sur lui.

Le candidat demeure ainsi quelque temps dans un isolement complet tandis que les Imandwa boivent près de l'érythrine où l'on a allumé le feu de Ryangombe.

Au premier chant du coq les Imandwa ramènent le néophyte près de l'érythrine. Ils l'invitent à prononcer des paroles « qui causent de la honte » : évoquer sa vie sexuelle ou celle de ses parents ou, si c'est une femme, prononcer le nom de son beau-père — ce qui est normalement interdit (Coupez) ; selon de Lacger, il profère des vœux incestueux. Ainsi le néophyte « a reçu l'Imandwa » (Coupez), il « voit les

Mise à mort symbolique. Absorption alimentaire symbolique du candidat.

Le rituel est expressément destiné à « sauver » (le néophyte) de la condition profane » : *kumukiz' ubuzigo*⁶⁸. Cette phase est désignée du terme *kamesero* (le lavoir).

Déarrassé de la condition profane, le postulant est encore séparé de la société Imandwa. A la cour un feu sacré symbolise la pérennité de la royauté.

L'affranchissement symbolique des liens d'allégeance à la morale familiale courante marque l'entrée dans un nouveau groupe de parenté. Rite d'agrégation.

⁶⁸ d'HERTEFELT, 1962, p. 84.

Imandwa »⁶⁹. Il reçoit un nouveau nom et on lui montre les membres de sa nouvelle parenté.

Ryangombe lui apprend à mimer le comportement des divers Imandwa et à chanter les hymnes culturels. Il l'invite à l'imiter. On lui rappelle la loi du secret en l'invitant à exécuter une série d'opérations impossibles.

Ryangombe et son filleul boivent ensemble une boisson colorée en rouge au moyen d'une herbe.

Tous les initiés font sept fois le tour de l'arbre sacré. Puis ils éteignent le feu au moyen de leurs pieds nus.

Pacte solennel, fraternisation.
Pacte du sang selon Arnoux. Affirmation de la fidélité absolue à Ryangombe.

Le nombre sept est maléfique⁷⁰. Dans ce cas il faudrait comprendre que les initiés ont conjuré le malheur. Mais il s'agit peut-être d'une erreur matérielle. Neuf est le nombre sacré, bénéfique, dans tous les rites du kubandwa.

3° séquence : mariage mystique de l'initié et de Ryangombe (dans la hutte du postulant)

Les Imandwa et le nouvel initié agréé retournent dans la hutte. Ils le saluent du nom de « matrone », *nyigabura* (de Lacger). Ryangombe et son filleul vont se coucher quelques instants sur une natte. Le néophyte est « marié » à Ryangombe. Bourgeois ajoute que les assistants exécutent alors une copulation rituelle.

Hiérogamie.

Les parents des nouveaux mariés (le père et la mère) doivent normalement avoir des rapports sexuels avant la défloration de la jeune fille, afin que l'union soit féconde.

⁶⁹ d'HERTEFELT, 1962, p. 84.

⁷⁰ BOURGEOIS, 1956, p. 138.

L'ordre des divers épisodes n'est pas absolument certain ; il apparaît comme le plus probable dans l'état actuel de nos informations. Un repas communiel réunit quelques jours plus tard l'initiateur et les Imandwa chez l'initié. Ryangombe et son filleul se nourrissent affectueusement l'un l'autre en se portant mutuellement les aliments à la bouche. La réunion permettrait, selon Bourgeois, de procéder à une « révision » des mimiques rituelles de la possession, enseignées pendant la nuit initiatique. On enseignera progressivement à l'initié le vocabulaire secret, propre au kubandwa.

La seconde initiation : le retour au trône de Ryangombe (Ugusubira kuu ntebe)

L'initié vient donc d'accéder au premier grade de la hiérarchie : il est *uruzingo* (chétif). Pour devenir *uwasubiyeho*, c'est-à-dire médium confirmé, habilité à conférer l'initiation et à personnifier Ryangombe dans ce théâtre sacré, il doit retourner sur le siège de Ryangombe. La préparation de cette cérémonie entraîne des frais importants. C'est pourquoi il y a infiniment plus d'*uruzingo* que d'*uwasubiyeho*. L'*uruzingo* déjà s'attache plus particulièrement à un Imandwa particulier, dont le culte est ou non traditionnel dans la famille. Nous ignorons si ce lien est confirmé solennellement au cours de la seconde initiation, ou si, au contraire, les prêtres peuvent incarner indifféremment tous les Imandwa. Ou encore, si les *uwasubiyeho* acquièrent seulement le privilège d'être Ryangombe, tandis que les *uruzingo* peuvent interpréter indifféremment les rôles secondaires des autres Imandwa. Ce problème devrait être approfondi par de nouvelles enquêtes, conduites de manière plus systématique. Il est clair

en tout cas que seul un *uwasbyieho* peut être initiateur au nom de Ryangombe lui-même.

Cette véritable ordination comporte deux phases ; la première, la plus importante, se déroule près de l'érythrine où un feu a été allumé ; la seconde a lieu dans la hutte de l'initié ⁷¹⁻⁷². L'épisode central du rite est la préparation d'un puissant talisman, un récipient formé de deux couvercles de panier juxtaposés contenant de la terre et des cendres. Celles-ci proviennent des écorces que les Imandwa prélèvent sur l'arbre sacré au cours de la cérémonie et qu'ils brûlent. En procédant à ce travail les officiants crachent sur l'érythrine en invoquant sa protection. La force magique de l'arbre dédié à Ryangombe passe tout entière dans le talisman car en le remettant au nouvel Imandwa, l'initiateur déclare : « De même que ces couvercles étant juxtaposés, la terre n'en peut sortir, de même les sorciers seront impuissants à te nuire. Va, garde cette terre et qu'elle te protège. » Les Imandwa éteignent ensuite le feu avec leurs pieds puis effectuent sept (?) fois le tour du bosquet. Arnoux précise qu'une course rituelle se déroule dans l'enceinte domestique lorsque l'arbre sacré s'y trouve ; les bras étendus, chacun des Imandwa court *neuf* fois de la hutte aux poteaux de l'enceinte en passant par l'arbre, tout en invoquant la protection des Imandwa contre les *umuzimu*. Les initiés insistent eux-mêmes sur l'importance du nombre neuf (qui est bénéfique alors que le nombre sept est maléfique). Le cortège quitte l'arbre, qu'il soit à l'intérieur ou à l'extérieur de l'enceinte, et se dirige vers la hutte dont l'entrée est barrée par Mukasa. En sa qualité de *porteur d'eau*, cet Imandwa exige un

⁷¹ ARNOUX, 1912, pp. 840-874.

⁷² BOURGEOIS, 1956, pp. 85-87.

paiement. La hiérogamie symbolique qui marquait la fin du kwatura se répète dans la hutte. L'initié confirmé reçoit un nouveau nom. Il se dirige alors vers la maison paternelle où il s'empare de provisions et de divers objets qui tombent sous sa main. Il offre le produit de ce pillage à l'Imandwa personnifiant Ryangombe. Il lui offre aussi un régime de bananes qu'il va couper dans la bananeraie d'un voisin. Ryangombe s'extasie sur sa virilité nouvelle : l'*uruzingo*, qui était assimilé à un enfant, a prouvé qu'il a grandi.

Culte et sacrifice

L'initié ainsi confirmé peut à présent jouer le rôle de Ryangombe au cours des sacrifices bovins offerts au dieu par un fidèle lorsqu'une prière a été exaucée. Deux informateurs de Coupez nous apportent ici de nouvelles précisions⁷³. La vache est mise à mort et dépecée selon un cérémonial précis. Ryangombe la menace d'abord sept fois (neuf fois selon un second informateur qui insiste sur ce nombre) en brandissant sa hache. Ensuite un assistant exécute la bête au nom du dieu et la découpe selon un procédé singulier : « découper rituellement, dit D. Mazina, cela consiste à prendre de toutes les viandes, en coupant chaque fois un tout petit morceau ». On les enfle sur une ficelle. Ryangombe s'attache ces ligatures de viande aux coudes et aux deux petits doigts. Affublé de ces dépouilles il va effectuer une étrange course rituelle. On remet la peau sur le dos et le crâne de l'animal dépecé qui, selon les propres termes de R. Ntuuro « devient comme une vache vivante ». Imité par les Imandwa présents, Ryangombe parcourt neuf fois le trajet de l'entrée de l'enclos à l'entrée de la

⁷³ COUPEZ, 1956, pp. 137-151.

maison en marchant au passage sur la peau étendue dans l'axe du parcours. Puis un mouton vivant est amené sous la peau ; lorsqu'il se dégage, il symbolise expressément « la résurrection des choses ». Les Imandwa participent enfin avec Ryangombe à un festin. Les membres de cette famille (s'agit-il de l'ensemble des initiés du patrilignage ?) qui n'assistent pas à la cérémonie doivent recevoir ultérieurement un petit morceau des « viandes rituelles » ; tout au moins sont-ils tous tenus de toucher de la langue la viande du sacrifice sans quoi les esprits des défunts les tueraient. On dépose les cornes de l'animal sacrifié à l'entrée de la maison ; on les asperge d'eau blanchie au kaolin et on plante des herbes sacrées près de cet autel.

Arnoux décrit ce sacrifice avec de légères variantes⁷⁴. Ryangombe est assisté de son fils Binego, qui joue un rôle important dans le mythe. Tous deux se passent des ligatures de viande aux bras (coudes ?), à l'annulaire et à l'auriculaire de chaque main. La tête de l'animal, qui est mise à part, interviendra dans un rite qui se déroule le lendemain ; la colonne vertébrale et les pattes arrière sont recouvertes de la peau. Binego monte à neuf reprises sur la peau qu'il parcourt lentement sur toute sa longueur. Ce rite s'accompagne chaque fois de déambulations dans la cour. Binego se dirige d'abord vers l'autel consacré à l'ancêtre ; revenant sur ses pas, il va toucher les arbres plantés à l'entrée de l'enceinte. Ryangombe, puis l'homme qui offre le sacrifice, effectuent le même parcours. Ryangombe et Binego mangent leur part à l'écart des autres, dans une hutte dont l'entrée a été masquée par des nattes. Après le repas l'organisateur du sacrifice offre un mouton à Ryangombe. Cette première bête est refu-

⁷⁴ ARNOUX, 1913, pp. 123-134.

sée ; une seconde est agréée. Ryangombe renverse l'animal et le recouvre de la peau de vache. Lorsque le mouton, résigné, ne bouge plus, on verse sur lui le contenu d'une cruche d'eau froide. Il se redresse et on le débarrasse de son linceul. On proclame : « Il est ressuscité, nous l'avons rendu à la vie .»

Le lendemain ou le surlendemain, se déroule le rite de « l'enfantement des cornes ». Les cornes de l'animal sacrifié sont placées dans un trou creusé près de la maison. A neuf reprises Ryangombe les arrose d'eau blanchie au kaolin. Il les « enfante ». Les cornes, fixées dans une épaisse couche de bouse « vieilliront », témoignant de la bonté de Ryangombe.

Commentaire

1. La première initiation (kwatura) est une nouvelle naissance, conçue comme une intronisation et un mariage mystique avec le roi Ryangombe, au terme d'une mise à mort rituelle et une absorption alimentaire symbolique de la personnalité ancienne. L'initié est intégré à une nouvelle famille, à une société onirique. Il est à la fois l'enfant et la nouvelle épouse de Ryangombe. Il a désormais accès à lui, il est placé sous sa protection. Le rituel de rupture se marque notamment à ce stade par la négation des règles de pudeur familiale, qui sont particulièrement strictes au Rwanda.

2. L'accession à la prêtrise (second degré initiatique) est un détachement plus accusé de la société profane. L'enfant a grandi, il a mûri. Lorsqu'il quitte l'érythrine pour retourner dans la hutte, il jouit d'une totale immunité, il a changé de personnalité. Et cette métamorphose se répétera chaque fois qu'il interprétera le rôle d'un Imandwa au cours des rites.

Il a reçu un talisman puissant. Il est devenu fort, indépendant. Le nouvel Imandwa affirme cette indépendance et la seule allégeance à Ryangombe en s'emparant dans la maison paternelle de tout ce qui lui tombe sous la main, en offrant ce butin au dieu-roi. Cette action souligne de manière particulièrement forte la rupture symbolique de toute dépendance familiale profane, si l'on songe à l'ampleur de l'autorité paternelle au Rwanda. Tout lien de vassalité ou de dépendance, conçu également sur le modèle de la relation père-fils, est ainsi renié. Au cours du même rituel, l'initié va voler un régime de bananes et les Imandwa, ses pairs, s'extasient alors sur sa « virilité », qualité fondamentale des membres de l'association. Les noms que reçoivent de Ryangombe les initiés du second degré, après la confirmation du mariage mystique, sont particulièrement suggestifs : celui qui a volé sa mère, qui brise l'os, le petit qui brise la marmite, le petit qui brise la pierre, vous aimez à dérober, etc.⁷⁵ ; on trouve aussi dans cette liste, mais naturellement par antiphrase, l'expression « j'aime les Tuutsi ».

La prise de possession d'un royaume mystique est clairement établie : le jour de l'accession à la prêtrise, Ryangombe dit au nouvel Imandwa-à-part-entière, en lui montrant le pays : « Où que tu ailles, sache que tu es chez toi dans ce royaume ; qui donc t'empêchera de *kubandwa*, qui donc t'empêchera de voler, qui donc s'opposera à tes desseins⁷⁶. » Faut-il souligner que les Imandwa ne constituent nullement une association de malfaiteurs. Tout ceci est de l'ordre du rêve et encore ce rêve ne trouve-t-il qu'un commencement de réalisation au cours de la possession ; la tension vers l'autonomie, l'indépendance, la survirilité s'affirme plutôt au niveau du langage qu'au niveau

⁷⁵ ARNOUX, 1912, pp. 870-871.

⁷⁶ ARNOUX, 1912, pp. 871-872.

des actes. Le monde des Imandwa est indépendant de la société profane ; l'univers mythique se construit sur une négation de celle-ci.

Le rituel de confirmation est suivi par une curieuse démonstration d'immunité. On voit alors les Imandwa organiser une quête rituelle à laquelle personne jadis n'osait se dérober. J'ai assisté en 1949 à ce pillage rituel sur la colline de Gitusa, dans le Territoire de Kibungu. Dans une enceinte domestique hutu, une foule nombreuse danse et chante. A l'entrée de la hutte, cinq Imandwa, deux hommes et trois femmes, tous hutu, se tiennent assis sur des chaises basses. Ils ont le visage barbouillé de terre blanche ; au milieu du front ils portent tous une queue de lièvre. Une écharpe de feuilles de bananier leur ceint le buste. Ils ont revêtu des peaux de serval. Les chevilles des femmes sont chargées de fils de cuivre. Chaque Imandwa tient en main un roseau, un glaive et des feuilles d'érythrine. Le maître de la maison apporte à boire et à manger aux dieux ; ceux-ci se servent l'un l'autre avec sollicitude. Des femmes dansent devant eux. De temps en temps les Imandwa dansent aussi. Après que les Imandwa ont bu, laalebasse fait le tour de l'assemblée. Bientôt les cinq Imandwa abandonnent les lieux. Suivis de la foule des fidèles, ils se dirigent vers la hutte voisine, dont ils prennent possession. L'un d'eux s'assied sur une chaise basse à l'entrée de la maison. Un second Imandwa vient s'asseoir sur ses genoux, un troisième prend place sur les genoux du précédent et ainsi de suite. Ils se tiennent tous fortement serrés l'un contre l'autre. Cette espèce de grappe humaine, assise sur le trône de Ryangombe, esquisse alors un mouvement lent et continu d'avant en arrière, en mugissant. Une jeune femme occupe la dernière place dans cette masse compacte. Elle serre dans ses bras une énormealebasse. Le groupe se disloque soudain,

après avoir mugé pendant quelques secondes, et les officiants font irruption dans la hutte. Ils y pénètrent en dansant, s'emparent de la nourriture. Ils sont sacrés et personne ne peut s'opposer à leurs menus larcins. Cette quête rituelle se déroulait, semble-t-il, en l'honneur de la jeune femme à laalebasse qui venait de se « rasseoir » sur le trône de Ryangombe. Tous les Imandwa portaient le costume caractéristique de cette cérémonie : des écharpes de feuilles de bananier⁷⁷. La façon affectueuse de s'asseoir sur les genoux les uns des autres est un comportement typique des Imandwa qui barattent ainsi symboliquement le lait. L'un des informateurs de Coupez décrit cette attitude : la femme s'assied sur les genoux de son mari et les enfants ensuite sur les genoux de celle-ci dans l'ordre d'aînesse ; mais la femme peut aussi occuper la première place, si c'est elle qui organise la cérémonie. Le mouvement collectif d'oscillation d'avant en arrière imite le barattage du lait, ce qui explique que notre jeune femme tenait unealebasse en mains⁷⁸.

3. L'arbre sacré joue un rôle central dans ces rituels initiatiques. Le talisman assurant la protection de l'Imandwa confirmé est fait de la cendre de ses écorces. L'arbre est invoqué comme Ryangombe lui-même. Le rite est homologué au mythe sur ce point. L'érythrine intervient à deux moments décisifs du récit. Dans la première partie, le roi des Imandwa se réfugie sous la racine de cet arbre pour échapper à la colère de ses beaux-parents après un mariage forcé⁷⁹. A ce moment il est dit « protégé contre les *inzigo* » (non-initiés, ennemis). C'est aussi une érythrine qui accueillera le corps du héros

⁷⁷ ARNOUX, 1912, p. 841.

⁷⁸ COUPEZ, 1956, p. 149.

⁷⁹ ARNOUX, 1913, p. 757.

agonisant, à la fin du récit. C'est près de cet arbre qu'il instaure les mystères du kubandwa.

Les propriétés magiques de l'arbre de Ryangombe sont utilisées dans d'autres contextes rituels. On brûle du bois d'érythrine pour purifier les huttes funéraires souillées par la mort. Le bois d'érythrine sert à tailler des auges de divination. Ses feuilles servent de mouchoir aux femmes enceintes qui ont assisté à un enterrement⁸⁰. Des pots en bois d'érythrine interviennent à plusieurs reprises dans le rituel royal. D'Hertefeld et Coupez estiment que la valorisation religieuse de l'érythrine « se base peut-être sur le fait que c'était le seul arbre dont les phases de renouvellement sont clairement perceptibles : l'érythrine perd ses feuilles et pousse alors des fleurs d'un rouge éclatant qui mettent une couleur vive dans le paysage, par ailleurs terne et uniforme ». ⁸¹.

4. Le sacrifice propre au rituel du kubandwa appelle une élucidation. Quelle est la signification de cette étrange déambulation qu'effectue Ryangombe paré de ligatures de viande provenant de l'animal qu'il est censé avoir abattu ? Deux sources distinctes, Arnoux et Coupez, nous apprennent que le bovin sacrifié meurt pour renaître, tandis que les Imandwa communient rituellement en absorbant sa chair.

Nous trouvons peut-être l'équivalent de ce rite vivifiant dans la liturgie dramatique de régénération que le roi du Rwanda et la reine-mère accomplissaient à la cour, en certaines circonstances mal précisées. Les deux souverains y paraissaient ligotés. On immolait un taureau et une vache auxquels le roi et la reine s'identifiaient : ils *montaient* sur les flancs des

⁸⁰ BOURGEOIS, 1956, p. 275.

⁸¹ d'HERTEFELT et COUPEZ, 1964, p. 282.

animaux sacrifiés et on les inondait de sang tandis que les devins les chargeaient de tous les crimes commis dans le royaume. Ils sont ainsi offerts symboliquement comme victimes expiatoires aux *umuzimu* de la famille royale. Les souverains sont ensuite conduits dans un souterrain à deux issues comme s'ils étaient dépêchés dans l'au-delà. *Mais ils ressuscitent bientôt.* Le roi est ramené à la vie par un taurillon qui le tire du souterrain au moyen d'une corde. Un bélier ramène la reine-mère à la vie de la même façon. Les deux animaux sont qualifiés d'instruments d'Imaana ⁸².

Il existe évidemment des différences entre les deux rites de régénération. Ryangombe monte sur la dépouille de l'animal affublé de ligatures de viande. Il marche librement tandis que le roi du Rwanda, aspergé de sang sacrificiel, est *ligoté*. Dans les deux cas cependant on aperçoit que les protagonistes royaux sont identifiés à l'animal mis à mort au cours d'un rite de résurrection conférant une vitalité renforcée. Le mythe présente Ryangombe comme un héros tragique qui rencontre la mort et la surmonte avant de mourir encorné par un buffle ; il annonce sa résurrection dans un paradis de loisirs où il invite tous ceux qui lui rendront hommage à le rejoindre. Le kubandwa est une religion de salut, sur terre et dans l'au-delà, révélée par un roi-sauveur. Si l'initiation — mort et résurrection symboliques — confère le salut dans l'au-delà, le sacrifice — qui est en un sens mort et résurrection de Ryangombe lui-même — renforce la vie *hic et nunc*. On comprend dès lors que les cornes de l'animal sacrifié plantées près de la maison soient « enfantées » par Ryangombe, qu'elles apportent leur protection en « vieillissant ». On notera aussi que la pro-

⁸² de LACGER, 1939, I, pp. 208-214.

pre mère de Ryangombe a rejoint son fils sur le volcan Karisimbi en prenant la forme d'une vache blanche ⁸³.

Le thème de la mort et de la « résurrection des choses » marque donc de sa forte empreinte le rituel comme le mythe. On verra cependant qu'une infime partie de la pensée mythique complexe dont se nourrit la geste de Ryangombe transparaît dans l'ensemble de ces rituels de revitalisation.

⁸³ ARNOUX, 1912, p. 293.

Chapitre IV **La geste de Ryangombe**
Analyse synchronique

Ryangombe et le roi Ruganzu Ndoori

La geste de Ryangombe, considérée en elle-même, échappe à l'histoire du Rwanda. Aucun souverain connu n'y figure. Des ancêtres de Ryangombe on ne connaît que son père Babinga, qui fut roi des Imandwa avant lui. Lui-même vit avec son fils, qui est parfois présenté comme son successeur. Le temps se réduit à trois générations. Il est comme immobilisé dans les limites d'une famille étendue vivant en vase clos avec ses serviteurs.

Un récit pseudo-historique fait état cependant d'une rencontre de Ryangombe et du roi Ruganzu Ndoori, le fondateur de la troisième dynastie, originaire du Karagwe. Il est possible que ce synchronisme indique que le culte du kubandwa a commencé à se répandre au Rwanda à la faveur des remous que provoqua la conquête du pays par un prince étranger. Mais Ryangombe affronte victorieusement le grand conquérant. Il n'est pas de ses compagnons. Il vit en dehors de l'histoire.

Coupez et Kamanzi ont récolté le récit intégral de cette célèbre rencontre¹. Au cours d'une partie de chasse, deux compagnons de Ryangombe avertissent leur maître qu'un

¹ COUPEZ et KAMANZI, 1962, texte n° 13.

homme puissant s'est emparé de l'animal que leurs chiens venaient de capturer. Ryangombe affronte cet homme, qui n'est autre que le roi Ruganzu, et lui demande qui il est. Ils se présentent l'un à l'autre en déclinant avec emphase leurs titres. Ryangombe dit notamment : « Je suis le Gris, fils du Défenseur du Tambour » et encore : « Je suis le fils de Rugina ». Dans une note Coupez et Kamanzi indiquent que le Gris est un nom de taureau ; quant à Rugina il s'agit d'un nom fictif dont le sens nous échappe. Ruganzu se fâche devant l'insolence de Ryangombe. Mais celui-ci réplique par un acte de souveraineté magique. Il frappe le sol d'une longue épée ; le vent et la pluie s'abattent sur les guerriers de Ruganzu. Le soleil continue à luire à l'endroit où se trouve Ryangombe, alors que l'obscurité enveloppe Ruganzu et les siens. Ryangombe ensorcelle les armes des guerriers du roi, qui lui demande de revenir. Ryangombe accomplit d'autres prodiges : il s'enfonce dans une terre en friche, il passe à travers un arbre. Enfin il accepte de discuter avec Ruganzu. Il le délivre des fléaux qu'il lui a infligés mais exige le paiement de cinq vaches. Il accomplit ici un rite semblable à celui que nous avons décrit sous la rubrique *culte et sacrifice*. Il dépèce les bêtes, se couvre de leurs chairs, répand le contenu de leur estomac et grimpe sur les restes. Ruganzu lui donne encore six vaches, restitue le gibier qui appartenait au chef des Imandwa et le soleil réapparaît enfin.

Ruganzu demande à Ryangombe de consulter les esprits pour lui et lui promet « Nyanguge » et « Nyanzira » afin que Ryangombe puisse disposer de nombreuses épouses. Grâce aux indications de Ryangombe, Ruganzu réussit à vaincre le roi hutu Nzira, qui régnait sur le Bugara.

Ce récit est un appendice pseudo-historique, étranger à la structure du mythe. Il affirme l'autonomie du roi des Imandwa

et sa supériorité magico-religieuse sur la royauté sacrée elle-même. Dans une variante, résumée par un compagnon de l'ancien roi Musinga nommé Rukemanpuzi, la supériorité de Ruganzu est au contraire proclamée ; Ryangombe y apparaît comme l'ennemi de Ruganzu qui le supprime purement et simplement. Voici la traduction littérale de ce récit abrégé également, recueilli par Coupez et Kamanzi : « Il (Ryangombe) a attaqué Ruganzu. C'était un ensorceleur redoutable. Ruganzu se montre plus malin que lui en lui mariant sa fille appelée Nyanzige. Au moment où Ryangombe se réjouit d'être le gendre du roi, on l'attaque et on le tue ². » Il est évident que la version précédente reflète le point de vue des initiés, tandis que la variante proposée par Rukemanpuzi exprime le point de vue opposé de la cour. Leur dénominateur commun significatif est l'antagonisme du souverain régnant et du « roi des Imandwa ». Rukemanpuzi fait d'ailleurs expressément de Ryangombe un étranger, un Hinda, venu de l'Ankole. Nous traiterons séparément le problème des origines et le problème structurel qui nous requiert d'abord.

Les quatre versions du mythe

Dans le recueil intitulé « textes historiques » Coupez et Kamanzi publient encore, sous une forme réduite, le mythe de Ryangombe proprement dit ³. C'est la dernière version en date (1962). La première, qui demeure la plus complète, fut publiée en 1913 par Arnoux ⁴, la seconde par Johanssen en 1925 ⁵, la

² COUPEZ et KAMANZI, étude en préparation.

³ COUPEZ et KAMANZI, 1962, récit n° 15.

⁴ ARNOUX, 1913, pp. 754-774.

⁵ JOHANSEN, 1925, pp. 14-25.

troisième en 1933 par Pagès⁶. Elles sont remarquablement concordantes. Les variations elles-mêmes éclairent le sens du message mythique.

A. Version Coupez-Kamanzi (résumé)

Nyira-Ryangombe mit au monde deux enfants : Ryangombe et Mpuumutumucuni. Devenus adultes, ils se mirent à jouer au jeu de hasard *igisoro*. Ryangombe y perd toutes ses vaches, tous ses biens. Devenu pauvre, il part consulter les esprits en un lieu célèbre pour la divination. Pour payer les honoraires, il taille, polit et décore à la flamme huit bâtonnets. Arrivé sur la colline, il rencontre huit enfants qui gardent des vaches. Ils lui demandent ses bâtonnets et consultent les esprits ; ils lui donnent les consignes suivantes : à la tombée de la nuit, tu arriveras à un enclos où se trouve une jeune fille ; parmi les vaches qui rentrent dans l'enclos, tu apercevras une vache blanche ; demande l'hospitalité pour la nuit et exige qu'on te serve à boire du lait de cette vache et de nulle autre. Exige que la jeune fille t'offre le lait à l'endroit où l'on prépare ton lit. Tu cracheras le lait sur elle et ainsi tu l'auras épousée. (Ce rite constitue en effet le moment le plus important de toute cérémonie de mariage.) Cette jeune fille te donnera un enfant qui vaincra ton frère et te ramènera ton bétail.

Les choses se passent ainsi. Ryangombe demeure quatre jours chez ses beaux-frères. Il retourne chez lui et se remet à jouer à l'*igisoro* avec son frère. Il perd toujours, il ne lui reste plus que ses pipes.

⁶ PAGÈS, 1933, pp. 361-362 et 626-634.

Sa femme met au monde un enfant extraordinaire qui parle en naissant, exige la lance que Ryangombe avait laissée, insulte son oncle maternel, ses grands-parents maternels. Agé d'un mois à peine, il les tue, ainsi que des lions et des léopards. Il ordonne à sa mère de le suivre chez son père. En route, il tue encore un Hutu dans sa bananeraie et un homme qui travaillait aux champs. Il arrive chez Ryangombe qu'il trouve jouant à l'*igisoro* avec Mpuumutumucuni. Il l'aide de ses conseils et Ryangombe réussit enfin à vaincre son adversaire. Il tue d'un coup de lance son oncle paternel. Il se présente alors à son père : « Je suis Binego, ton fils, et voici ma mère qui s'appelle Nyirakajumba. Ryangombe le présente à son tour à sa propre mère. Ryangombe s'enrichit et mène une existence paisible.

Nyira-Ryangombe tente un jour d'empêcher son fils de partir à la chasse. Elle accomplit un geste magique d'interdiction : elle dépose sa ceinture au travers de l'entrée de l'enclos. Mais Ryangombe passe outre, se moque des racontars de sa mère. En brousse, il voit un prodige : une rivière qui coule à la fois vers l'amont et l'aval. Lorsqu'il met le pied dans l'eau, elle se change en sang. Il rencontre un buffle mâle. L'animal fonce sur lui et enfonce sa corne à hauteur du sein. L'animal furieux le tient suspendu au bout de sa corne. Les compagnons de Ryangombe s'enfuient. Ryangombe s'adresse alors aux arbres ; mais aucun arbre ne veut le prendre. Le buffle le jette dans une érythrine que Ryangombe venait d'appeler à l'aide. Le héros se cramponne à l'arbre. Avant d'expirer il confie à Inkonjo le message suivant : « Va annoncer ma mort à ma mère Nyira-Ryangombe ; dis-lui : il a refusé de t'obéir ; que l'enfant qui refuse d'obéir à son père obéisse au grillon (expression proverbiale : vagabonder après avoir été chassé du domicile paternel — *note des traducteurs*). Nous

finirons par nous retrouver aux volcans de Ngendo ; c'est là que les défunts se retrouvent, nous nous y retrouverons. En tout cas, il a refusé de t'obéir et il en a subi les conséquences. »

Commentaire (relations de parenté)

Cette version, la dernière recueillie, est la plus simple. Elle semble se dérouler entièrement sur un plan familial. Ryangombe est vaincu au jeu par son frère utérin. Il est sauvé par son fils. Celui-ci tue ses parents maternels, sauf sa mère, dont le rôle est passif. Binego magnifie la relation père-fils (il venge son père) par opposition aux liens *maternels* qu'il renie, détruit sauvagement. Rival de son *frère utérin*, Ryangombe doit le salut à un fils. Mais il meurt tragiquement car il n'a pas tenu compte d'une interdiction solennelle de sa *mère*. Le fils et le père luttent chacun à sa manière (par les armes ou le jeu) contre leurs propres parents maternels.

Par deux fois Ryangombe transgresse les règles de la vie sociale. La première fois son inconvenance même lui assure le salut : il abuse des lois de l'hospitalité, s'arroge de force une épouse. Binego parachève de manière radicale cette incorrection : il tue ses parents maternels, c'est-à-dire les alliés auxquels son père s'était imposé. Ni l'un ni l'autre n'en seront punis, au contraire. Binego justifie son bon droit en proclamant sa volonté de retrouver son père : « Je sais où il se trouve. C'est mon père ; *le géniteur a la préséance dans l'Urwanda* (nous soulignons). Toute personne qui porte le nom d'enfant respecte son père et surtout le fils a coutume d'aimer d'abord son père. C'est dans les traditions rwanda, c'est ainsi qu'on fait⁷. »

⁷ COUPEZ, 1962, p. 267.

Malgré leur outrance, Ryangombe et Binego restent donc jusqu'ici en quelque sorte dans les normes. Ryangombe a épousé la jeune fille en forçant son consentement et celui de ses parents, mais il applique le rituel adéquat (cracher du lait). Binego proclame par son comportement (également excessif) une règle fondamentale de la vie sociale : la prééminence du père sur l'oncle maternel, la règle de la patrilinéarité. Mais en désobéissant à sa mère, Ryangombe commet réellement une faute, sans rémission ni justification. La conclusion moralisatrice du récit laisse clairement entendre que la mort est la conséquence directe de cette outrance. Il est clair cependant — les autres versions nous le montreront — que le mythe n'est pas une fable morale. Tout au plus le récit exalte-t-il un certain nombre de valeurs au détriment d'autres dans le système des relations familiales. Les relations père-fils (Ryangombe-Binego) et mère-fils (Ryangombe et Nyira-Ryangombe) sont seules retenues comme significatives. Elles sont déterminantes respectivement dans la première et la seconde partie du récit. Binego en tant que fils est exemplaire, même et surtout lorsqu'il insulte et tue sans raison ses oncles maternels. S'il parle le jour même de sa naissance c'est pour réclamer la lance que son père a laissée. Il est né sous le signe du père. La seule passion positive de cet être violent est l'amour filial. Sa conduite excessive est guidée par un sentiment de frustration : il vit dans une famille qui n'est pas la sienne, il est pressé d'en sortir par tous les moyens (il croît à une vitesse vertigineuse). Sa biographie n'est qu'une tension vers le père. Il a une mission à accomplir. Il est le fils sauveur.

Le thème maternel se profile déjà dans cette première partie. Binego part avec sa mère pour rejoindre son père qui, lui-même, vit avec Nyira-Ryangombe. Ce thème envahit toute la seconde partie. Alors que la relation père-fils s'est pleine-

ment réalisée (Ryangombe et Binego vivent heureux ensemble) l'harmonie entre Ryangombe et sa mère se brise brusquement. Le dénouement est tragique.

Les deux relations familiales fondamentales — celle qui unit le fils au père d'une part, à la mère d'autre part — nous sont donc présentées en opposition à travers deux héros successifs. Binego d'abord séparé de son père le *rejoint*, vole à son secours, s'associe à lui, le *sauve* du désastre. Il a été conçu d'ailleurs pour être le sauveur de son père, suivant les recommandations de jeunes devins. Ryangombe au contraire se *sépare* de sa mère par caprice, malgré une interdiction formelle et solennelle. *Il se perd*.

On observera que ces situations ne correspondent nullement à la réalité culturelle. Elles l'inversent plutôt. Il est anormal dans la société patriarcale rwandaise qu'un père abandonne son fils chez ses parents maternels avant même sa naissance. Il est anormal que le mariage soit matrilocal. Il est anormal que l'on épouse une femme par surprise, la violentant chez ses parents mêmes. Il est anormal que l'on ne s'acquitte pas du paiement de la dot. En outre — et contrairement au tableau mythique — la relation père-fils est toujours empreinte de rigidité. Le père exerce une autorité absolue sur son fils durant toute sa vie. Il avait même le pouvoir de châtier son fils marié en s'appropriant pendant quelque temps sa bru. En revanche l'affection et le respect du fils pour sa mère étaient sans ombrage. Nous avons montré ailleurs comment la relation mère-fils constituait, en antithèse de la relation père-fils, le modèle même du couple royal⁸.

⁸ de HEUSCH, 1958.

Pour saisir la signification de cette inversion, il faut appréhender les autres niveaux du mythe, qui se dévoileront successivement avec une clarté accrue dans les autres versions.

B. Version Arnoux (résumé)

Comparons le texte incomplet de la version Coupez à la version la plus anciennement recueillie au Rwanda, celle du Père Arnoux⁹. Le mythe ne se présente pas ici comme un exposé continu. Il se compose de trois « *umugani* ». Ce genre littéraire comporte selon Vansina « les récits non historiques et les proverbes »¹⁰. Il faudrait plus exactement désigner la première catégorie, à laquelle se rattache notre propos (récits non historiques), du terme contes ou fables, comme le propose d'Hertefelt¹¹. Encore que ces expressions ne soient valables que dans une perspective profane. Les récits « non historiques » concernant les Imandwa sont évidemment pris au sérieux par les initiés. Coupez présente d'ailleurs sa version dans un recueil intitulé « Récits historiques ».

Les *umugani* relatifs à Ryangombe méritent d'être considérés comme des fragments d'un seul mythe. Arnoux fournit les textes intégraux de six *umugani* en traduction française. Il intitule respectivement les deux premiers « Comment Ryangombe devint roi des Imandwa » et « Dernière chasse et mort de Ryangombe ». Le troisième *umugani* décrit la jeunesse de la mère du héros, avant sa naissance ; il devrait normalement précéder les deux récits concernant directement Ryangombe. Les trois autres *umugani* sont étrangers au mythe de Ryan-

⁹ ARNOUX, 1913, pp. 754-774.

¹⁰ VANSINA, 1962, p. 36.

¹¹ d'HERTEFELT, 1962, p. 77.

gombe proprement dit. Deux d'entre eux traitent respectivement des Imandwa Mukasa et Kagoro ; le dernier s'intitule « Le lièvre refuse de (faire le) kubandwa ».

La fixité de ces récits paraît assez remarquable puisque Arnoux fit appel successivement à trois informateurs de régions différentes et constata que « leur texte a été si parfaitement un que je n'ai pu y découvrir que quelques variantes insignifiantes ».

Premier umugani : comment Ryangombe devint roi des Imandwa

Babinga ba Nkundo, roi des Imandwa, meurt et son fils Ryangombe lui succède. Mpumutimutsuni, l'un des « suivants » préférés de Babinga, lui conteste cet honneur et les deux rivaux décident de jouer au trictrac (*igisoro*) la royauté vacante. Mpumutimutsuni gagne la partie. Ryangombe part chasser ; il tue un chat-tigre dont il revêt la peau. Sur une colline voisine, il rencontre de jeunes bergers au milieu de leurs troupeaux. Il leur demande de consulter le sort. Les jeunes gens lui prédisent de gros ennuis, mais il sera sauvé par la peau de chat-tigre. Les devins lui recommandent d'offrir la peau à la première jeune fille qu'il rencontrera, Nyirakazumba. Elle lui donnera un enfant qui s'appellera Binego. Elle trouvera la peau belle et Ryangombe la lui laissera à condition qu'elle lui offre l'hospitalité dans la maison de ses parents. Les petits devins lui donnent des consignes précises que Ryangombe suivra très scrupuleusement.

Il rencontre effectivement Nyirakazumba et les choses se passent comme prévu. Il jette la peau de chat-tigre sur les épaules de la jeune fille ; il est accueilli d'abord avec une certaine méfiance par ses parents ; ils veulent le loger dans

la partie la plus basse de l'enceinte ; mais il exige la partie la plus haute ; il exige aussi que la nourriture qu'on lui offre soit présentée par la jeune fille même. Elle lui apporte successivement du lait d'une vache noire et d'une vache rousse, qu'il refuse. Il ne consent à boire que le lait d'une vache blanche allaitant un veau blanc, comme les devins le lui ont enjoint. Il crache une gorgée sur la jeune fille (rite essentiel du mariage) et proclame qu'il l'a épousée. Ryangombe, poursuivi par le père de Nyirakazumba, se réfugie dans les racines d'une érythrine. Il retourne en paix auprès de sa femme. Il convoque la famille le lendemain, révèle son identité et exige que le fils qui naîtra de lui soit appelé Binego.

Ryangombe s'en va et Binego grandit extraordinairement vite. Il garde bientôt les jeunes bêtes de son oncle maternel. Mais le premier soir, il tue une génisse. On lui confie alors les vaches et les taureaux ; il tue de sa lance une vache et son veau. L'oncle maudit le père de Binego : « A quel vagabond avons-nous donc affaire ? De quelle race est celui qui t'a engendré ? Que tous les malheurs s'abattent sur lui. »

Binego venge l'outrage en tuant l'oncle. Il part avec sa mère. Ils marchent longtemps. Ils rencontrent une femme avec son enfant. Binego veut le prendre dans ses bras ; la femme refuse ; Binego tue l'enfant. Ils marchent longtemps encore ; il tue un Hutu qui refusait de lui indiquer le chemin qui mène à Ryangombe. Binego et sa mère se remettent en route et, pour le même motif, le fils de Ryangombe tue un second Hutu. Ils arrivent enfin chez Nyiraryangombe, la mère du roi des Imandwa mais ne révèlent pas leur identité. Celle-ci apprend à Binego que Mpumutimutsuni coupera dans quelques instants l'« isunzu la ubugabe » de Ryangombe parce qu'il l'a vaincu au jeu d'*igisoro*. Elle pleure. Binego rejoint son père au moment

où celui-ci engage la deuxième partie. Il aide Ryangombe de ses conseils. Le rival vaincu est furieux. Binego le tue de sa lance en proclamant son nom. Ryangombe reconnaît son fils. Il le salue et le désigne comme son futur successeur. (« Tu commanderas les enfants miens »). « Voilà, conclut le récit, comment Ryangombe devint roi des Imandwa. »

Deuxième umugani : dernière chasse et mort de Ryangombe

Ryangombe chasse avec les siens. Un matin, après avoir accroché les grelots au cou des chiens, Ryangombe s'apprête à partir, lorsque sa mère lui demande de remettre son projet au lendemain. Elle a fait un cauchemar, elle a rêvé d'une petite bête dont la queue était dépourvue de poils, d'un animal de couleur noire, d'un ruisseau qui coule dans plusieurs directions à la fois, d'une femme sans seins portant un enfant sans le secours d'un sac. Pour empêcher son fils de partir, elle dépose sa ceinture dans la cour d'entrée. Soucieux d'éviter la colère de sa mère, Ryangombe s'assure la complicité d'une épouse. Il s'abaisse à reconnaître d'anciens torts envers elle et lui confie son insigne royal (« le panache du généralat », traduit Arnoux : il s'agit évidemment du fameux « isunzu la ubugabe » dont il fut question au cours du récit précédent, la queue de lièvre). Ils conviennent d'un stratagème : cet objet constituera, aux yeux de la mère, la preuve que son fils n'a pas quitté l'enclos. Ryangombe quitte la maison en silence, dépouillant les chiens de leurs grelots. A trois reprises, Nyiraryangombe, dévorée d'inquiétude, demande des nouvelles de son fils à sa belle-fille. Celle-ci ment comme Ryangombe le lui a recommandé, lui montrant la queue de lièvre.

Ryangombe chasse en compagnie d'un serviteur ; ils lèvent d'abord un lièvre sans queue, puis une hyène de couleur noire ;

ils traversent une rivière coulant dans plusieurs directions. Ils pénètrent loin dans la forêt, ils y tuent de nombreuses bêtes. Au matin, le compagnon de Ryangombe est abordé par une femme sans seins qui porte fort curieusement un enfant sans l'aide du sac habituel. Elle lui demande le nom du propriétaire des chiens. Le serviteur ment à plusieurs reprises en citant divers Imandwa. Mais la femme rétorque chaque fois qu'elle connaît les chiens de ces personnages. Finalement le serviteur finit par reconnaître que les chiens appartiennent à Ryangombe. La femme dit alors : « C'est lui que je voulais. » Ryangombe se trouvait dans une maison voisine ; il sort en entendant prononcer son nom. La femme lui demande un sac pour porter son enfant. Ryangombe lui apporte successivement une peau de léopard et de divers autres animaux, que la femme refuse. Elle exige une peau de « qui saigne la viande ». (Arnoux, se fondant sur la suite du récit, suppose qu'il s'agit d'un buffle). Ryangombe la lui donne ; la femme lui demande d'assouplir la peau. Ryangombe s'exécute. La femme lui ordonne de soulever l'enfant. Ryangombe réplique : « Je ne soulève pas celui que je n'ai pas enfanté. » La femme insiste et Ryangombe obéit. Elle lui demande enfin de donner un nom à l'enfant. Ryangombe le baptise Nyirabizagwiyo (« celle qui a des choses qui tomberont on ne sait où »). La femme saute dans un fourré et se métamorphose en buffle. L'animal tue les chiens de Ryangombe. Ryangombe frappe de sa lance le buffle qui trébuche. Il le croit mort mais brusquement l'animal se redresse et enfonce ses cornes dans l'aine de Ryangombe. Ryangombe est projeté contre une érythrine. Le monstre reprend sa forme humaine : la femme s'en va, emmenant son enfant. Une feuille couverte de sang tombe sur les seins de Nyiraryangombe, qui est avertie ainsi du malheur survenu à son fils. Elle se hâte auprès de sa belle-fille, qui la

rassure toujours en lui montrant le panache du roi des Imandwa.

Ryangombe agonisant rassemble autour de lui tous les Imandwa. Ceux-ci refusent de le quitter pour aller annoncer la nouvelle. Nkonzo, une femme, accepte de prévenir Nyiraryangombe et Binego, le préféré, qui était resté à la maison. Alertés, ceux-ci marchent un jour et une nuit avant de rejoindre Ryangombe qui agonise toujours. Il a encore la force de leur faire le récit des événements. Binego aussitôt part à la poursuite de la femme monstrueuse, il l'amène devant Ryangombe qui reconnaît en elle son assassin. Binego la découpe en morceaux ainsi que son enfant. Ryangombe instaure enfin son culte universel : « Le Tuutsi, qu'il m'honore ; le Hutu, qu'il m'honore ; le Twa, qu'il m'honore ; le garçon, qu'il m'honore ; la fille, qu'elle m'honore, l'enfant, qu'il m'honore ; tous, qu'ils m'honorent ! »

Nyiraryangombe met alors Nkonzo, la messagère, au ban de la société des Imandwa. Ryangombe approuve cette décision ; Nkonzo sera condamnée à vivre en quarantaine. La gorge de Ryangombe se serre, il désigne Binego comme nouveau roi des Imandwa. Il meurt.

Troisième umugani : la mère de Ryangombe

Un troisième récit décrit la jeunesse de Nyiraryangombe. Son nom véritable est Kalimurore. Son père lui ayant confié une vache à garder, elle se transforma en lion et dévora l'animal. Le lendemain, elle recommença, mais cette fois son père l'épiait et surprit son secret. Le père décida de confier son troupeau à un berger moins dangereux. Celui-ci demanda à son patron d'épouser Kalimurore. Le père accepta, mais recom-

manda au jeune homme de se tenir sur ses gardes. Kalimurore mit un garçon au monde. Après un an de mariage, son mari supplia Kalimurore de lui révéler son secret. Elle fit renvoyer les gens, fermer l'entrée de la hutte et se changea en lionne devant son mari, puis reprit sa forme humaine. Mais le mari terrorisé la renvoya chez son père. Elle épousa alors en secondes noces Babinga, roi des Imandwa. Celui-ci la nomma Nyiraryangombe. Elle mit au monde un premier fils, Ruhanga, qui mourut. Le second fils fut Ryangombe. Ryangombe se maria et nomma son premier fils Ruhanga.

C. Version Johanssen (résumé)

Le missionnaire protestant Johanssen décompose la geste de Ryangombe en quatre récits¹². Le premier traite de la mère de Ryangombe, le second de la jeunesse de Ryangombe et de son mariage, le troisième raconte comment Binego gagna pour son père la partie de trictrac, le quatrième expose la chasse fatale et la mort de Ryangombe.

Le premier épisode correspond à l'*umugani* de la mère de Ryangombe dans la version Arnoux. Le contenu des trois autres se retrouve intégralement dans la version que Coupez et Kamanzi nous présentent comme un seul récit historique et qu'Arnoux scinde en deux « contes ». Johanssen introduit dans cette matière une division tripartite qui n'altère que légèrement l'ordre et le sens des événements.

Premier récit : la mère de Ryangombe

La future mère de Ryangombe s'appelait Nyawiresi ou Karimurore. Jeune fille elle menait paître les troupeaux de son

¹² JOHANSSEN, 1925, pp. 14-25.

père. Ayant bu par mégarde en brousse de l'urine de lion, elle se métamorphosa quelques jours plus tard en lionne et attaqua les veaux de ses voisins. Elle ne toucha pas au bétail de son père. Elle reprit sa forme humaine et revint à la maison. Son frère se mit à soupçonner son secret. Il l'épia le lendemain. Il la vit se métamorphoser en lionne. Il courut avertir leur père ; sous le regard des deux hommes, Nyawiresi dévora un veau. De retour à la maison, le père décida qu'elle ne mènerait plus paître le bétail, prétextant qu'elle était devenue trop grande.

Un homme vint la demander en mariage. Les voisines et les amies recommandèrent à Nyawiresi de garder soigneusement son secret pour elle. Après un an, elle mit au monde une fille qui fut appelée Nyawirungu. Le mari voulut savoir quel était ce mystérieux secret dont parlaient ses proches. Elle refusa de répondre. Alors il la brutalisa. Elle se réfugia chez ses parents. Sur le conseil de son père, elle consentit enfin à révéler le secret à son mari. Elle retourna chez lui, lui demanda de réunir toute sa parenté, tant paternelle que maternelle. La famille se réunit, l'on but. Au premier chant du coq, Nyawiresi se transforma en lionne et tua toute l'assistance. Plus tard, elle épousa Babinga (Wawinga), roi des Imandwa. Le père de la jeune femme avertit honnêtement son nouveau gendre de se tenir sur ses gardes. Elle mit au monde un premier fils, Ruhanga rwa Milima qui mourut, puis un second enfant : Ryangombe.

Deuxième récit : la jeunesse de Ryangombe

Ryangombe chasse. Il tue un léopard et en revêt la peau. Il consulte de jeunes devins, gardiens de troupeaux, qui lui prédisent de graves ennuis : Mpumutimucuni veut lui ravir la royauté des Imandwa, mais il sera sauvé par la peau de

léopard. Les jeunes gens lui donnent alors des consignes précises :

« Tu rencontreras une jeune fille qui te demandera la peau
» de léopard ; tu la lui accorderas à condition qu'elle te loge ;
» ses parents te refuseront d'abord l'entrée du logis ; tu insis-
» teras. Ils t'offriront ensuite la hutte la plus basse de l'enclos.
» tu n'accepteras que la plus haute. On t'apportera à manger.
» Tu refuseras. Tu exigeras d'être servi par Nyirakajumba,
» la jeune fille en personne. Elle t'offrira successivement
» le lait d'une vache noire, d'une vache rousse ; tu n'accep-
» teras que le lait d'une vache blanche. Tu cracheras une
» gorgée de lait sur elle en disant : je t'ai épousée, moi Ryan-
» gombe, fils de Babinga. Les parents essayeront de te chas-
» ser ; cache-toi derrière le bois qui sert à verrouiller la porte
» la nuit, ainsi on t'appellera « je protège les enfants ». On te
» poursuivra encore ; réfugie-toi à l'endroit où l'on allume le
» feu pour les vaches dans l'enclos ; réfugie-toi sous la racine
» de l'arbre umurinzi (érythrine) ; ainsi on t'appellera ' celui
» qui se protège des profanes '. On te laissera alors en paix.
» Tu passeras la nuit avec ta femme dans la hutte la plus
» élevée de l'enclos. Le lendemain tu diras à son père : « Je
» suis Ryangombe, fils de Babinga de Nyundo. Mon fils
» s'appellera Binego ». »

Tout se passe comme prévu. Binego grandit très vite. Son oncle maternel lui confie la garde d'un troupeau. Il tue un veau, puis le lendemain une vache et un veau encore. L'oncle se lamente, insultant le père de cet enfant insupportable. Il tue l'oncle. Il part avec sa mère à la recherche de son père.

Troisième récit : la partie de trictrac de Ryangombe

Mpumutimucuni déclara à Ryangombe que Babinga le roi des Imandwa l'avait choisi comme successeur. Ryangombe

réclame le titre pour lui et ils décident de régler leur litige par le jeu.

Binego s'est mis en route avec sa mère. Chemin faisant, il met à mort successivement une mère et son enfant, un cultivateur dans son champ, un homme dans sa bananeraie. Ils arrivent chez la mère de Ryangombe qui leur annonce, les larmes aux yeux, que Mpumutimucuni va couper « l'insunzu rya ubugabe », c'est-à-dire la coiffure royale de son fils. En effet, les deux adversaires viennent de commencer la dernière partie et Ryangombe est en train de perdre. Mais Binego intervient par ses conseils et fait gagner son père. Ainsi Ryangombe devient roi des Imandwa.

*Quatrième récit : la dernière chasse et la mort de Ryangombe*¹³

Un jour la mère de Ryangombe lui dit : « Ne va pas aujourd'hui à la chasse, je vais te raconter un songe que j'ai fait cette nuit. J'ai rêvé d'un petit lapin sans queue ni oreilles, j'ai rêvé que le ruisseau de Rgwebea coulait en même temps dans les deux sens. J'ai rêvé d'une jeune fille dont le corps était entièrement velu. J'ai rêvé qu'elle portait sur son dos un enfant sans le secours d'un sac. J'ai rêvé que tu allais à la chasse avec toute ta meute et que tu ne revenais pas. »

Ryangombe dit alors : « L'outrecuidance des femmes devient chaque jour plus insupportable ; je sors malgré ton rêve. » Sa mère s'efforça de le retenir par différents moyens, mais, en dépit de ses avertissements et de ses efforts, il s'éloigna avec son serviteur Nyargwambari.

Au cours de son expédition, Ryangombe vit la réalité de tous les présages que sa mère avait perçus dans son rêve. Les

¹³ Nous reproduisons le résumé de Briem, 1941, pp. 76-78.

chasseurs rencontrent d'abord un lapin sans queue ni oreilles, puis le ruisseau aux deux courants contraires, plus tard la jeune femme entièrement velue. Chaque fois le serviteur appelle l'attention de son maître sur la concordance du rêve et de la réalité et l'invite à faire demi-tour ; mais Ryangombe juge qu'agir ainsi serait au-dessous de sa mâle dignité. Finalement, il rencontre la femme portant son enfant sur le dos sans le secours d'un sac. Elle le prie d'abattre un animal et de lui rapporter la peau afin qu'elle puisse porter l'enfant avec commodité. Ryangombe lui trouve de l'agrément. Il ordonne à son serviteur d'élever une cabane où il pourra passer la nuit avec la femme. En dépit d'avertissements renouvelés de la part de son compagnon, il s'éloigne avec sa nouvelle amie. Les jours suivants, il va à la chasse et rapporte plusieurs animaux formant son butin, entre autres un léopard et un lion ; mais aucun ne plaît à la femme qui veut la peau d'un animal encore plus dangereux. Finalement, se présente un buffle redoutable, lequel massacre les chiens de Ryangombe. Celui-ci se précipite à sa rencontre armé d'un épieu et le blesse à la poitrine ; mais comme il le presse pour lui donner le coup de grâce, il trébuche et le buffle le transperce de ses cornes. Le voilà à terre au milieu des convulsions de l'agonie ; il a encore la force de prononcer quelques paroles à l'intention de son serviteur : « Va vers ma mère et délivre-lui ce message de ma part : Tout ce que tu as prédit à ton fils s'est réalisé. Tu iras en effet (à la rencontre de la mort), vous (c'est-à-dire la mère et le fils) vous reverrez sur le volcan (le Mont Karisimbi qui passe pour servir de demeure à Ryangombe), vous régnerez sur les esprits des morts comme vous avez été les souverains des hommes. »

Nyargwambari se mit immédiatement en route ; et la femme ne fut plus jamais aperçue. Une feuille de la forêt vint

tomber sur la poitrine de la mère. Voyant qu'elle était ensanglantée, elle dit : « Mon fils est mort. »

L'après-midi elle aperçut le serviteur qui attendait devant la porte. Se levant, elle lui demanda : « Viens-tu avec la paix ? » Il répondit : « Ce n'est pas un message de paix que je t'apporte, ton fils a été tué par une bête sauvage. Il te fait dire que Vous Vous reverrez sur les volcans de Ngendo pour y régner sur les morts de même que Vous avez régné sur les vivants. »

Commentaire (l'opposition des sexes)

Les trois contes (*umugani*) rapportés par Arnoux et les quatre récits que nous devons à Johanssen ne constituent qu'un découpage plus ou moins arbitraire du même ensemble mythique. L'ordre des événements est chronologique, depuis la jeunesse de Nyiraryangombe jusqu'à la mort de son fils. Chez Arnoux la geste de Ryangombe proprement dite se décompose en deux temps (Ryangombe lutte pour sa royauté ; Ryangombe meurt à la chasse). Cette césure se justifie sur le plan de la cohérence dramatique ; elle présente une signification structurelle qui apparaissait déjà dans l'analyse des relations de parenté à laquelle nous a conduit la version Coupez. Elle se justifie mieux que la fragmentation en trois épisodes (jeunesse de Ryangombe ; partie de trictrac ; dernière chasse et mort de Ryangombe) que suggère Johanssen. Cette présentation tripartite ne laisse plus apparaître clairement les liens qui existent entre le thème de la royauté en péril et le thème du fils sauveur. Arnoux, évidemment plus fidèle à la narration de ses informateurs, soude les deux épisodes. Bien que moins prolix, l'informateur de Coupez opère

une réduction plus radicale encore et met en valeur l'unité de la geste.

Il importe d'abord de restituer la véritable physionomie du récit. Nous suivrons Arnoux et Coupez et nous admettrons que Ryangombe nous est présenté dès le départ comme un roi menacé dans ses biens ou sa royauté même. Désarmé il trouve, grâce à la divination, une solution magique, qu'il opposera aux vicissitudes de la fortune. Il réalise un mariage par surprise, quelque peu abrupt, retourne au jeu et attend que le fils miraculeux qui lui a été annoncé vienne le tirer d'embarras. Ici se termine le premier tableau dramatique (premier *umugani* d'Arnoux). Chez Arnoux comme chez Johanssen, un seul récit décrit la dernière chasse et la mort de Ryangombe qui composent le second tableau. Le récit concernant la jeunesse de Nyira-Ryangombe précède évidemment cette geste. Il en est relativement indépendant et l'informateur de Coupez n'en fait pas état dans sa version unitaire. Nous pensons cependant que son message est solidaire de la geste de Ryangombe.

L'ensemble des trois *umugani*, que nous appellerons version Arnoux, et les quatre épisodes de la version Johanssen apportent un grand nombre de détails intéressants que l'on ne retrouve plus dans la version Coupez. On enregistre aussi quelques déplacements d'accent. Ryangombe est fils unique de Nyira-Ryangombe. Du moins le premier fils de celle-ci (Ruhanga) ne joue aucun rôle ou meurt avant même la naissance de Ryangombe. Son rival n'est pas un frère utérin. La version Arnoux accorde un certain rôle à Binego dans le second tableau ; sauveur de son père dans le premier *umugani*, il apparaît comme son vengeur dans le second *umugani* (il tue la femme buffle).

La mort du héros est racontée avec un grand luxe de détails par les informateurs d'Arnoux et de Johanssen. Dans les deux cas une femme est responsable de sa fin tragique. Ou bien une jeune mère sans mari tue Ryangombe après l'avoir forcé à reconnaître la paternité de son enfant (Arnoux); ou bien elle provoque indirectement l'accident de chasse par ses exigences (Johanssen). En outre la geste s'achève par l'instauration du culte des Imandwa (Arnoux) ou — ce qui revient au même — par l'annonce de la résurrection de Ryangombe appelé mystérieusement à régner sur les morts avec sa mère (Johanssen).

Dans ces deux versions, la mère de Ryangombe sort de l'ombre. Le narrateur dévoile son secret inquiétant, sa faculté de se transformer en fauve. L'un des deux récits qui la concernent va jusqu'à l'accuser d'avoir tué son premier mari et toute la parenté de celui-ci (Johanssen). Mais elle est pleine de sollicitude pour son fils (elle pleure lorsqu'il perd la royauté au jeu de trictrac); elle est si étroitement associée au roi qu'un rêve prémonitoire l'avertit de la menace de mort qui pèse sur lui. Parmi les présages figure clairement la femme monstrueuse. Celle-ci (version Arnoux) vit doublement en marge de la société : elle a les seins mal développés, elle est fille-mère. En effet, il appartient au père de confectionner le sac de portage du nouveau-né et de lui imposer un nom au moment des relevailles¹⁴. La femme sans mamelles était considérée au Rwanda comme une malédiction; on se débarrassait de ces êtres maléfiques en les chassant en pays ennemi¹⁵. Quant aux filles-mères, elles étaient impitoyablement mises à mort.

¹⁴ COUPEZ, 1963, pp. 100-101.

¹⁵ SANDRART, 1939, première partie, p. 30.

Ryangombe, qui a passé outre à l'ordre solennel de sa mère, va périr sous les coups d'un être féminin redoutable, banni de la société. Ryangombe reconnaît implicitement qu'il a séduit jadis la jeune fille puisqu'il lui offre une peau pour le sac de portage et accepte même de donner un nom à l'enfant. La version Arnoux précise d'ailleurs qu'elle *recherche* Ryangombe. Il existe une singulière homologie entre cette jeune femme et la mère de Ryangombe. L'une et l'autre possèdent la faculté monstrueuse de se transformer en animal dangereux (buffle ou lionne). Les deux femmes donnent des ordres aux héros ; cet ordre est négatif dans le cas de la mère (ne pas partir à la chasse), positif dans le cas de la fille-mère (reconnaître la paternité de son enfant). Elles sont l'une et l'autre également importunes. Ryangombe se débarrasse de sa mère par un mensonge et, un peu plus tard, son serviteur agit de même envers la jeune femme (en niant d'abord que les chiens appartiennent à son maître). Dans le premier cas le mensonge a pour but de faire croire à la *présence* de Ryangombe, dans le second à son *absence*. Ryangombe désobéit à sa mère, mais se soumet avec une étrange docilité aux exigences de la jeune femme. Entre ces deux créatures féminines, la version Arnoux établit un trait d'union. Avant le départ pour la chasse, Ryangombe s'abaisse à une réconciliation (assez honteuse pour l'honneur masculin) avec une épouse, qu'il associe à sa ruse ; après l'accident de chasse, seule une servante, Nkonjo, accepte de quitter Ryangombe agonisant pour *retourner* vers la mère et lui annoncer la triste nouvelle. Nkonjo est vraiment un doublet inversé de l'épouse complice ; celle-ci facilite le départ frauduleux, elle ment à Nyira-Ryangombe pour calmer son angoisse ; celle-là revient vers la mère pour lui apporter des informations vraies. La colère de la mère et de tous les Imandwa contre cette

malheureuse, qui n'est apparemment qu'une honnête messagère, serait incompréhensible si l'on n'apercevait qu'elle vise en fait l'épouse menteuse, complice du sacrilège que commit Ryangombe en enjambant la ceinture de sa mère, transgressant un redoutable interdit. Nyira-Ryangombe elle-même met Nkonjo au ban de la société des Imandwa avec l'approbation de son fils. Si elle est condamnée *parce qu'elle a quitté* le héros mourant, cette sentence concerne l'épouse *qui n'aurait pas dû laisser partir son mari*. La version Pagès rend d'ailleurs une épouse de Ryangombe (Nyanzige) directement responsable de la mort du héros ; les Imandwa la tuent purement et simplement (voir p. 227).

A l'aller et au retour, une femme dédoublée, épouse d'abord, servante ensuite, assume donc une fonction de liaison entre la mère de Ryangombe et la jeune personne que rencontre Ryangombe. Ryangombe a commis une faute envers trois femmes : il a probablement jadis séduit et engrossé la jeune fille qui le recherche (la version Pagès confirmera cette hypothèse), il prend honteusement l'initiative d'une réconciliation avec l'épouse-complice après une dispute récente, et ceci pour l'obliger à mentir ; enfin il trompe sa mère et enfreint l'interdiction solennelle qu'elle a édictée. La mort apparaît comme la conséquence de cet ensemble de fautes ou d'erreurs. Ryangombe se heurte au monde féminin, dans son ensemble ; il est victime de son entêtement d'abord, de sa faiblesse ensuite. Cette fois la médiation masculine de Binego, le fils fidèle, est inopérante. Binego se met de nouveau en marche à la recherche de son père, comme au début du récit. Il ne peut que venger tardivement son père en dépeçant rageusement la fille-mère et son enfant.

Le tableau des relations de parenté se complique donc d'une opposition marquée entre les sexes. Dans le premier

épisode, Ryangombe impose sa volonté : il se marie par surprise en respectant les formes extérieures. Il abandonne sa femme après lui avoir fait un enfant. La femme-objet demeure passive, soumise. Kajumba, l'épouse de Ryangombe, joue un rôle effacé. Elle accompagne docilement son fils dans sa quête du père. L'union de Ryangombe et de Kajumba a été sanctionnée par le rite du lait et Binego se fait reconnaître aisément par Ryangombe. Dans le second épisode, Ryangombe se trouve confronté avec la réplique inverse de Kajumba, une jeune femme qu'il a séduite jadis, en l'abandonnant comme la première, mais cette fois avec un enfant illégitime. Il la condamnait ainsi au bannissement. Les filles-mères étaient traitées en effet avec une extrême sévérité au Rwanda. Active, alors que l'épouse légitime était passive, la maîtresse est exigeante, revendicative. Elle recherche Ryangombe, s'impose à lui (« C'est lui que je voulais »). Elle lui arrache une reconnaissance de paternité, en dépit d'un refus initial. Elle réussit à le soumettre à sa volonté, à ses caprices. Elle prend sa revanche sur lui.

Dans cette perspective, l'épouse et la maîtresse, également abandonnées, occupent dans le récit des positions homologues, respectivement au centre du premier et du second acte. L'épouse forcée est l'instrument passif du salut de Ryangombe ; l'amante séduite est l'instrument actif de sa perte. Cette symétrie inverse se manifeste jusque dans les détails. Dans les versions Arnoux et Johanssen, Ryangombe séduit sa future épouse en lui offrant une peau de léopard (ou de chat-tigre). L'amante agressive ne se satisfait pas, quant à elle, de la peau de léopard, pas plus que des différents animaux qu'il lui offre successivement. Un trophée de chasse apparaît donc à deux reprises comme le moyen d'engager un dialogue inégal, fallacieux, avec la femme.

Tentons d'effectuer une première synthèse entre les deux niveaux que nous venons d'explorer (relations familiales, conflit des sexes). Le mythe semble dire que la négation des liens de parenté maternelle et d'alliance au profit de la seule filiation paternelle est possible, mais non l'opposition systématique aux règles que l'existence même des femmes impose à la vie sociale : mariage, respect de la mère. Ou encore : les situations d'extrême tension imaginées au cours de la première partie du récit constituent la limite que l'on ne peut impunément transgresser. Le mariage forcé, réduit au rituel du lait craché, est tout de même un mariage valable. En revanche l'aventure de Ryangombe avec la femme-buffle se situe en deçà de toute culture humaine : Ryangombe se détruit lui-même en reconnaissant un bâtard, alors que précédemment un fils légitime, qui se fait reconnaître de lui, l'avait sauvé de la ruine. Nous trouvons de nouveau affirmée, mais cette fois par l'absurde, la valeur éminente de la relation père-fils. Un élément conflictuel surgit à l'horizon : la patrilinearité exige la médiation de la femme, du mariage.

Tout au moins c'est ce que suggère la vengeance de la maîtresse séduite et abandonnée, dans la version Arnoux, confirmée par Pagès : jadis Ryangombe avait abusé d'une jeune fille qui lui était apparentée. Chassée par ses parents, elle mit un enfant au monde en forêt. Elle résolut de se venger. Elle retrouva un jour Ryangombe, se transforma en buffle et le transperça de ses cornes ¹⁶.

Mais Pagès donne une nouvelle variante, qui révèle combien nous touchons ici au point le plus délicat d'un mythe dont les autres épisodes sont relativement constants. La pre-

¹⁶ PAGÈS, 1933, pp. 361-362.

mière partie de la version Pagès, en effet, ne diffère que par des détails secondaires des textes précédents¹⁷. Il n'en va pas de même du récit de la mort de Ryangombe. La seconde variante fournie par l'auteur indique que le héros partit à la chasse *pour satisfaire son épouse* Nyanzige (fille du roi Ruganzu II), qui lui avait demandé une peau pour emmailloter son nouveau-né. Ryangombe partit à la chasse, blessa un buffle et fut tué par lui. Les Imandwa vengèrent leur maître en tuant Nyanzige¹⁸. La version Pagès varie aussi sur le rôle de la servante Nkonjo. Tous les compagnons de Ryangombe se suicidèrent en se précipitant sur les cornes du buffle pour suivre leur maître dans l'au-delà. Seule Nkonjo n'en eut pas le courage. Elle partit annoncer la mort du héros à Nyira-Ryangombe. Celle-ci maudit la lâcheté de Nkonjo et se suicida à son tour en s'enfonçant un coutelas dans le sein.

Comparons ces divers dénouements. Chez Arnoux trois femmes interviennent : la mère qui s'oppose au départ du fils, l'épouse menteuse, qui se fait la complice de ce départ, et la maîtresse abandonnée qui se venge. Chez Johanssen il n'y a plus en présence que la mère et une maîtresse trop exigeante. Chez Pagès enfin, seule l'épouse est encore en scène. Elle tient le rôle de la maîtresse exigeante de la version précédente. Directement responsable, et non indirectement comme dans la version Arnoux, elle est mise à mort par les Imandwa. Cette fois une épouse légitime est mise en cause. La version Coupez, quant à elle, ignore épouse et maîtresse ; seul subsiste le conflit avec la mère. Le mythe oscille donc (hésite) entre plusieurs visages féminins, tous impliqués à quelque titre

¹⁷ PAGÈS, 1933, pp. 626-634.

¹⁸ PAGÈS, 1933, pp. 361-362.

dans la mort du héros. En réduisant ces diverses variantes à leur grand commun dénominateur on aperçoit que l'opposition des sexes est la proposition fondamentale de ce discours. Cependant deux versions sur quatre sont concordantes : dans Arnoux et Johanssen, dont les textes sont les plus détaillés, une mère et une maîtresse sont données en couple : à l'injonction négative de la première s'oppose l'injonction positive de la seconde. En outre, la figure active de la maîtresse séduite et abandonnée, exigeant la reconnaissance de son enfant, répond à la figure passive de l'épouse légitime prise de force dans la première partie du récit. On ne peut douter que l'ensemble de ces éléments enrichit la structure du mythe. Celle-ci s'appauvrit dans la version Pagès qui est seule à introduire *un personnage historique*, Nyanzige, fille du roi Ruganzu II. Nous verrons plus tard que cette variante est probablement due à la contamination de la légende de Bwimba qui mourut dramatiquement au Gisaka pour sauver le Rwanda. Pagès d'ailleurs décrit l'épisode de la mort de Ryangombe dans un bref passage (p. 381) détaché du contexte général de la geste (pp. 626-634). Mais le fait que cette contamination ait été possible exige encore une explication structurelle. La variante Pagès radicalise la responsabilité de la femme, le danger émanant de la femme, qu'elle soit épouse légitime ou fille-mère. Elle nous fait accéder, par comparaison, au niveau le plus général. Ce message est en accord cette fois avec la réalité culturelle. Un grand nombre de tabous, en effet, révèlent la crainte de la femme castratrice. Les interdictions (*umuziro*) concernant la femme en tant que source de danger pour la richesse, la vie ou la virilité de l'homme, sont nombreuses. Citons-en quelques-unes. Une femme ne peut s'asseoir entre les poteaux d'entrée de l'enclos car elle exposerait son mari à de graves dangers, voire à la mort. Elle

ne peut puiser de l'eau pour remplir l'abreuvoir car les vaches dépériraient. Il est interdit à la femme de tirer à l'arc ou d'en faire le simulacre, d'imiter le chant du coq. Pour se mettre au lit, l'épouse ne peut enjamber son mari qui en perdrait sa virilité¹⁹. Dans le kubandwa en revanche ces différentiations sexuelles accusées sont abolies. Tout initié, homme ou femme, acquiert des qualités viriles, un caractère masculin tranché : *umugabo*²⁰.

Dans le mythe, la femme meurtrière cumule deux malédictions. Elle est fille-mère et ses seins sont mal développés (Arnoux). Deux fois maudite, elle semble résumer ce complexe d'effroi qui auréole la femme rwandaise. La mère de Ryangombe elle-même est un personnage ambivalent, à la fois protecteur et menaçant ; le prologue décrivant sa jeunesse nous révèle son pouvoir monstrueux de se métamorphoser en animal agressif, meurtrier. La conclusion moralisatrice de la version Coupeuz, qui ignore l'épisode de la fille-mère, fait porter tout le poids du dénouement fatal sur l'interdiction faite par la mère et la désobéissance du fils. Il faut se souvenir qu'un jeu d'homologies unit la mère offensée à l'amante délaissée, outragée. Une conjuration de forces féminines associées inverse radicalement l'effet de l'intervention précédente du fils-sauveur. L'atmosphère féminine tendue, dramatique, du second acte contraste avec le tableau rassurant de la solidarité masculine unissant le père et le fils. La messagère Nkonjo aussi bien que l'épouse ou la maîtresse sont mises en accusation. Seule la mère échappe à cette suspicion généralisée qui pèse sur la femme. Elle continuera à régner avec son fils sur les Imandwa dans l'au-delà.

¹⁹ SANDRART, 1939, première partie, pp. 78-79.

²⁰ ARNOUX, 1913, p. 844.

Le niveau royal : roi et reine-mère

Aussi bien le visage de la mère relève-t-il encore d'une dialectique royale. C'est parce qu'il est roi des Imandwa que Ryangombe est en relation étroite avec Nyira-Ryangombe. La royauté est bicéphale au Rwanda : l'expression « bami », *les souverains*, désigne le roi et sa mère (réelle ou classificatoire). A ce niveau, Nyira-Ryangombe est essentiellement protectrice (épisode du rêve prémonitoire).

La relation père-fils (Ryangombe-Binego) doit être approfondie dans cette perspective. Au début du récit, l'étoile du père ne cesse de pâlir, sa royauté est menacée. Les versions Arnoux et Johanssen sont sans équivoque à cet égard. Les deux autres versions sont moins explicites : Ryangombe perd seulement ses biens au jeu (selon Coupez), des vaches et des collines (selon Pagès, pour qui l'adversaire est un Hutu que Ryangombe avait comblé de bienfaits). De toute façon le roi des Imandwa interrompt l'interminable partie de trictrac qui consume sa déchéance pour se marier et procréer un fils qui le sauvera de la ruine. Celui-ci grandit extraordinairement vite et la chance se retourne. Dès sa naissance Binego est en pleine possession de sa force. Le contraste est frappant entre le portrait du père déchu et celui du fils triomphant. Lorsque Ryangombe perd au jeu, c'est la magie royale qui décline. La partie est explicitement une épreuve magique dans les versions Arnoux et Johanssen : Ryangombe et un autre prétendant se disputent le trône que la mort de Babinga a laissé vacant. Le triomphe de Binego sur un adversaire qui est, soit un frère utérin de son père (Coupez), soit un Hutu favori (Pagès), soit un prétendant dont la qualification demeure vague (Arnoux, Johanssen), signifie l'instauration ou la restauration de la royauté du père par le truchement du fils.

Cette procédure est singulière. Elle se réfère cependant à la conception magico-religieuse de la royauté sacrée. Le fait même que Ryangombe ne connaît pas encore son fils, qu'il l'a abandonné chez ses parents maternels, est significatif. Il faut rapprocher ce trait d'une tradition que nous avons tenté d'élucider dans un essai précédent ²¹ : « En principe autrefois, écrit Pagès, le Souverain ne pouvait voir son héritier. L'enfant, confié à la garde d'hommes sûrs, était élevé loin de son père, auquel on apportait de temps à autre des cordelettes qui avaient servi à mesurer la taille et le tour de ceinture du futur successeur. Pour juger de la croissance et des forces du jeune prince, le roi mettait l'empreinte de son pied dans un panier de farine de sorgho. Celle-ci était portée au dauphin qui devait y imprimer la sienne. La corbeille retournait au roi qui ne cessait de s'intéresser au développement physique de l'enfant. Des arcs lui étaient ensuite envoyés pour lui permettre d'essayer ses forces. Le jour où l'héritier réussissait à rompre le propre arc du monarque, il était dès lors jugé digne du trône, puisqu'il était devenu aussi fort que son père ²². » Quelle que soit la réalité des faits (Pagès lui-même ne voit qu'une légende dans cette tradition), ils comportent un enseignement qui nous a paru digne d'attention : l'héritier royal est présenté dans divers contextes symboliques comme le rival de son père (sinon l'ennemi, du moins l'antithèse) tout en étant salué comme le continuateur. Il s'agit là d'un levier secret de la mystique royale qui commande la mise à mort du roi vieilli, décrépité.

Il est frappant de constater à quel point le mythe de Ryangombe insiste sur la vitalité miraculeuse, accélérée, du jeune

²¹ de HEUSCH, 1958.

²² PAGÈS, 1933, p. 515.

prince Binego, qui nous est présenté par Arnoux comme le successeur de son père dans l'épisode de la mort tragique. Le contraste est frappant aussi entre la vigueur prématurée de Binego et la décrépitude intellectuelle de Ryangombe, qu'un récit pseudo-historique annexe nous décrivait comme un grand magicien, capable de rivaliser avec le grand conquérant Ruganzu II. Ryangombe perd sa lucidité au jeu²³ alors que Binego démontre par sa force physique d'abord, sa subtilité d'esprit ensuite, son essence royale. Dès qu'il proclame son nom, son père le reconnaît. Cette opposition et cette interdépendance du père et du fils figurent parmi les traits constants des sociétés patrilinéaires ; ceci a été bien mis en valeur par Fortes : le père est dénué de valeur sans le fils et le fils est un père en puissance, rival menaçant²⁴. Le mythe rwanda amplifie cette contradiction qui atteste l'impossibilité de régner (et de vivre) seul.

Cette partie de trictrac est une espèce de lent suicide dont le successeur légitime empêche l'accomplissement. Normalement la décrépitude du roi entraînait le remplacement du Père affaibli par le Fils vigoureux : les Iru obligent le souverain à absorber le poison. La geste de Ryangombe, qui ignore d'ailleurs toute institution de cour, refuse d'envisager un tel dénouement. Le mythe et le rituel font du fils le double et l'associé du père dont il a raffermi le pouvoir chancelant. Ce n'est qu'au cours du second épisode — et par accident — que cette royauté imaginaire — et sans doute idéale — faite de l'appui que le fils apporte au père, se détruit parce que le souverain a négligé d'écouter les conseils de prudence de sa

²³ L'igisoro n'est pas un jeu de hasard. Il exige de la réflexion, des décisions rapides (COUPEZ et BENDA, 1963).

²⁴ FORTES, 1961.

mère. Le premier épisode, au mépris de la réalité culturelle, met en scène un couple royal masculin inédit, utopique — le père et le fils — sans accorder la moindre importance au couple mère-fils. La réalité culturelle prend sa revanche dans le second épisode : le différend qui surgit entre Ryangombe et sa mère inaugure une crise fatale. Le roi court à sa perte après avoir violé l'interdiction solennelle édictée par Nyira-Ryangombe. Ebranlée dans ses fondations mêmes, la royauté bicéphale, faite de l'association étroite de la Mère et du Fils, se restaure dans l'au-delà : un serviteur envoyé par Ryangombe annonce à la mère qu'elle régnera avec son fils sur les esprits des morts comme ils ont régné sur les hommes (version Johanssen).

Après avoir ainsi tenté d'éluder les conséquences normales que commandait l'opposition du père affaibli et du fils vigoureux, le mythe tente, mais en vain cette fois, de nier la part féminine de la royauté sacrée. Les personnages s'évadent dans une zone mystique (le volcan Karisimbi) où le couple royal mère-fils se rétablit dans l'harmonie. Selon Arnoux, Binego devient roi des Imandwa sur terre ; selon Pagès, toute la société des Imandwa se suicide. Quelle que soit la solution finale adoptée, le règne de Ryangombe désormais n'est plus de ce monde.

Niveau socio-économique ; nature et culture

Le héros de cette geste est un roi chasseur et joueur. L'élevage, souci majeur de l'aristocratie tuutsi, ne le préoccupe guère, sinon négativement : il n'hésite pas à jouer ses vaches au jeu de trictrac. Ceci ne prouve nullement que Ryangombe n'appartient pas à la civilisation pastorale : la chasse était le

sport préféré des Tuutsi ²⁵. Cependant l'on peut affirmer que le mythe n'exalte jamais les valeurs pastorales. Seules les versions Coupez et Pagès signalent que Ryangombe possède des vaches. Il n'est pas fondamentalement un propriétaire de bétail. Il se marie « à la hussarde » sans offrir du bétail à ses beaux-parents. Binego et Nyira-Ryangombe (dans sa jeunesse) apparaissent même comme des destructeurs de bétail. Les cris de Binego dans le kubandwa sont révélateurs : « Je suis l'abcès, l'ulcère purulent. Je suis la fosse dans le pâquis où la vache trébuche et se rompt les jarrets. Je suis l'étable et je barre l'entrée aux génisses. Je suis la cystite. Je passe au travers des troupeaux de mon oncle (allusion au mythe) : aussitôt les vaches que l'on trait perdent leur lait, celles qui sont pleines avortent. Je lave mes mains dans le sang. Je suis l'éclair de Nyirajanja. Personne ne me commande et je n'ai cure de quiconque ²⁶. » Il est significatif que les fidèles invoquent plus spécialement un Imandwa secondaire, Serwakira, vacher de Ryangombe, pour protéger les troupeaux ²⁷.

Ryangombe porte l'insigne royal des généraux en campagne, la queue de lièvre dite *isunzu la ubugabe* (« panache du généralat » selon la traduction Arnoux). Mais son terrain de bataille est une planche de jeu. Il n'est ni chef pastoral ni chef militaire. Il n'y a pas de distinction de castes parmi les Imandwa : on y trouve même un représentant de la caste inférieure des Twa. Il porte le nom générique de Mutwa. Il y a plus : les fidèles du kubandwa se qualifient eux-mêmes de « Twa ». Ce surprenant sobriquet liturgique, qui s'explique seulement par l'abolition des barrières de castes (impliquée

²⁵ MAQUET, 1954 A, p. 27.

²⁶ de LACGER, 1939, I, p. 271.

²⁷ de LACGER, 1939, I, p. 291.

par le message religieux que laisse Ryangombe en mourant), a conduit de Lacger sur une fausse piste. Cet auteur, souvent perspicace cependant, estime à tort qu'il faut « attribuer aux premiers pygmées la paternité de cette religion étrange, sa diffusion étendue dans l'Afrique noire »²⁸. Cette diffusion se limite en fait à la civilisation interlacustre : nous reprendrons systématiquement ce problème au cours du chapitre suivant, car il est téméraire de mêler l'analyse synchronique et l'analyse diachronique.

Pratiquement sans doute, les castes ne se mélangent pas dans l'exercice du culte, qui se déroule dans le cadre du patri-lignage. Les Tuutsi le célèbrent dans une stricte intimité. Néanmoins le message religieux de Ryangombe est universaliste, dégagé de la hiérarchie sociale. C'est évidemment la raison pour laquelle les Tuutsi témoignaient fréquemment de l'aversion pour cette étrange religion. Dans la grande famille des Imandwa figurent notamment la mère de Ryangombe, ses fils (Binego, Nyabirungu, Luhanga, Nyakiro, Kagoro), son gendre (Mugasa), ses servantes (Muzana, Nkonjo), ses épouses (Kajumba, Karyango, Gacubya) ; parmi les compagnons, Mashira (ancien roi hutu célèbre par sa magie) voisine avec Mutwa représentant de la caste inférieure. La société (une trentaine de personnes) des Imandwa est donc formée d'un noyau de parents, avec leurs compagnons, leurs serviteurs sans distinction de rang²⁹. La chasse est leur grande passion sur les pentes du volcan Karisimbi. Ce panthéon est visiblement le produit d'un syncrétisme. Seuls Ryangombe, son fils Binego, sa femme Kajumba, sa mère Nyira-Ryangombe et

²⁸ de LACGER, 1939, I, p. 275.

²⁹ de LACGER, 1939, I, pp. 260-269 et PAGÈS, 1933, pp. 363-369.

la servante Nkonjo jouent un rôle personnel dans le mythe. Mais nous ne possédons que des fragments du cycle légendaire concernant l'ensemble des Imandwa.

La présence d'animaux personnifiés dans le panthéon attire l'attention. On y trouve des chiens de chasse, une vache (Rumana), un lion (Intare), un oiseau rapace (Gisiga). Les fidèles peuvent être possédés par ces esprits animaux comme par tout autre Imandwa. Dans cet univers de chasseurs il n'y a plus de frontière précise entre le monde humain et le monde animal. La mère comme la maîtresse de Ryangombe n'ont-elles pas la propriété de se transformer en lionne ou en buffle ? Aussi bien l'adoption d'un nouveau modèle social, ignorant les castes, peu soucieux des valeurs pastorales, va-t-elle de pair, jusqu'à un certain point, avec une régression de la culture dans la nature. La violence même de Binego présenté comme un héros positif, bien qu'il soit l'assassin de sa parente maternelle, d'un paisible cultivateur hutu et d'un enfant, sont des indices significatifs de ce mouvement. Ryangombe de son côté se définit par une série de métaphores empruntées au monde animal lorsqu'il se présente devant Ruganzu II : « C'est moi qui suis le Prix, je suis l'Acheteur, je suis la femelle du léopard stérile qu'on n'achète pas ; ... c'est moi qui suis le Gris (taureau) ... je trouble le courant comme un hippopotame mâle ³⁰. » L'expression « femelle du léopard stérile qu'on n'achète pas » est une allusion, nous disent Coupez et Kamanzi, aux vaches stériles qu'on achète pour leur viande. Le symbole même de sa royauté — la queue de lièvre — est emprunté au monde animal comme les vêtements liturgiques de l'initié qui incarne Ryangombe (peau de mouton et peau de serval).

³⁰ COUPEZ, 1963, p. 227.

Structure du mythe. Essai d'interprétation générale

Embrassons d'un seul regard l'ensemble de ces divers niveaux et tentons de nouer les fils que les analyses précédentes ont dénoués, en accordant une attention particulière à la construction. Les événements que décrit la geste de Ryangombe doivent être perçus simultanément du point de vue des relations de parenté, des rapports entre les sexes, de la royauté et des activités socio-économiques. La geste se déroule en deux actes ou séquences selon l'optique théâtrale ou cinématographique que l'on voudra adopter. La première séquence est une interminable partie de trictrac, la seconde une partie de chasse.

Les deux protagonistes mâles principaux, Ryangombe et Binego, vivent en rupture de ban. Chasseur affranchi de l'ordre pastoral, indifférent aux castes, Ryangombe ne s'intéresse qu'au monde sauvage, non domestiqué. Pour assurer son salut il ne respecte pas les règles du jeu matrimonial. Il force le consentement de son épouse et de ses parents. Jadis il a engrossé une jeune fille. Il se moque des conseils de prudence de sa mère, il passe outre à une interdiction formelle. Le portrait de Binego est plus vigoureux encore. Surhomme, il se conduit comme un fauve déchaîné, méprisant toute vie humaine et animale. L'acteur du kubandwa qui tient son rôle déclare avec emphase : « Personne ne me commande et je n'ai cure de quiconque. Je ne marche derrière aucun suzerain et aucun vassal ne me suit. Ma viande est coriace ; on ne l'avale pas comme du lait. Je suis l'urine du Tonnerre, celle qui jaillit du tronc des bananiers. Je suis l'aile rasante du charognard, qui happe sa proie et la consomme, tel un feu dans les papyrus desséchés³¹. » Il proclame aussi : « Je n'enfante pas et je ne

³¹ de LACGER, 1939, I, p. 271.

suis pas enfanté ³². » Binego est l'homme seul, souverain, affranchi de toute sujétion, de toute loi. Il est l'anarchiste violent, le terroriste. Sa personnalité est beaucoup plus haute en couleurs que celle de Ryangombe, roi affaibli dont le pouvoir vacillant a besoin de la médiation de son fils. Cependant, lorsque Ryangombe affronte le célèbre Ruganzu dans un autre contexte mythique, pseudo-historique, il affirme en des métaphores aussi violentes, empruntées au monde animal, sa souveraineté absolue.

Mais en dépit de cette double autonomie, le père et le fils sont étroitement solidaires, ils sont donnés en couple dans la première séquence, qui exalte la relation père-fils. Le père est affaibli, et le fils, doté d'une force et d'une audace supérieures, vole littéralement à son secours. Le temps de sa croissance est miraculeusement raccourci. Né chez ses oncles maternels, abandonné par son père avant même sa naissance, Binego est poussé irrésistiblement vers lui. Destructeur des liens de parenté maternelle, il reconstitue avec passion l'ordre patrilinéaire. Mais au sein de cet ordre le mythe introduit une curieuse inversion. Ce n'est plus le fils qui dépend du père mais le père qui doit à son fils l'instauration ou la restauration de sa royauté. D'une manière plus générale, le rôle respectif des générations est inversé. À la malchance, l'inexpérience ou la faiblesse d'esprit (on ne sait au juste) du héros malheureux, s'oppose la *clairvoyance* précoce — au sens strict du mot — de *jeunes* devins dont la médiation permet la naissance d'un fils-prodige. La jeunesse l'emporte sur l'âge mûr.

Cette première séquence développe une contradiction inhérente à la société patriarcale rwandaise. Le père est le maître

³² ARNOUX, 1912, p. 847.

absolu de son fils, le roi est souverain absolu, père par excellence. Mais, dans la perspective de la royauté magique, le souverain affaibli doit être remplacé par un successeur vigoureux, le fils est le rival de son père. Un exploit héroïque (rite de l'arc paternel brisé) souligne dans la tradition de cour cette rupture de la piété filiale qui qualifie le prince-héritier. Le mythe résout cette contradiction : le fils-prodige, qui réclame dès sa naissance la lance de son père et prouve *manu militari* son essence royale, restaure la royauté paternelle par son intelligence. Le père comme le fils peuvent dès lors affirmer sans heurt leur autonomie respective et coexister harmonieusement grâce à ce retournement de la réalité ethnographique. L'un et l'autre participent à la royauté, à la souveraineté conçue comme plénitude, loisir, indépendance totale, affranchissement de toute sujétion.

Ce modèle royal s'écarte considérablement de la représentation officielle de la royauté pastorale. Bien que dans le kubandwa Ryangombe possède une vache personnifiée (Rumana) et un vacher (Serwakira), ni l'une ni l'autre n'interviennent dans la geste. Ce roi-chasseur n'est pas un amateur de bétail ; le symbole de son pouvoir n'est pas le tambour des rois-pasteurs mais une queue de lièvre. Son fils Binego est un destructeur de bétail. Au sein de la société Imandwa les barrières de rang ou de caste sont abolies. Pour se marier ou séduire les filles, Ryangombe n'a pas besoin de bétail, il les conquiert au moyen d'une peau de léopard. Ce général fort peu militaire joue le symbole même de sa puissance au tric-trac au lieu de combattre.

La geste met en scène une royauté chimérique, dégagée des valeurs de la société pastorale. Cependant, loin d'ignorer les conflits, elle repose sur une série de tensions dramatiques de plus en plus vives dans son effort pour nier l'ordre existant

et même tout ordre social. La première séquence rejette brutalement toute alliance matrimoniale (Ryangombe, hôte abusif, essuie la colère des parents de son épouse), tout devoir matrimonial (Ryangombe abandonne son épouse), toute allégeance du côté maternel (Binego massacre ses parents maternels, à l'exception toutefois de sa propre mère). Dans ce grand désordre une seule relation positive subsiste avec un éclat accentué : la relation père-fils. Mais elle est elle-même donnée dans le cadre d'une opposition vigoureuse : la puissance du père est affaiblie, celle du fils est renforcée. Le fils royal est mûr pour remplacer le père ; le mythe se refuse à ce dénouement qui serait conforme à l'ordre social et magico-religieux réel, qu'il s'efforce précisément de nier. Le fils apparaît donc comme le sauveur du père.

La royauté pastorale n'est pas l'association du père et du fils mais bien celle du fils et de la mère qui forment un couple mystique. Dans un second temps (deuxième séquence), le mythe s'efforce de détruire cette évidence en imaginant une dissension grave entre Ryangombe et sa mère. Le roi des Imandwa passe outre à une interdiction solennelle édictée par celle-ci ; il commet un véritable sacrilège. Les conséquences en sont catastrophiques. Toutes les forces féminines, dont la reine-mère est le symbole, deviennent maléfiques, monstrueuses. Les deux séquences, centrées respectivement sur la relation positive père-fils (Ryangombe/Binego) et la relation négative mère-fils (Nyira-Ryangombe/Ryangombe), se construisent selon le même schème mais leur symétrie est inversée.

Première séquence

Début tragique (royauté en péril).

Voyance positive (de jeunes devins indiquent à Ryangombe la voie et les moyens du salut).

Tous les signes sont favorables (le nombre huit, la couleur blanche).

Rencontre de l'épouse soumise, séduite par la peau de léopard offerte par Ryangombe.

Ryangombe s'abrite sous les racines de l'érythrine pour échapper à la colère des parents de la jeune fille.

Ryangombe annonce la naissance d'un fils légitime qui le sauvera.

Dénouement heureux (Binego sauve la royauté terrestre de Ryangombe).

Deuxième séquence

Début heureux (royauté restaurée).

Voyance négative (la mère a eu un rêve prémonitoire angoissant ; elle tente de fermer la route qui mène à la mort).

Tous les signes sont défavorables (un animal de couleur noire, une femme aux seins mal développés, etc.).

Rencontre de la maîtresse agressive, exigeante, délaissée avec un enfant ; elle refuse la peau de léopard.

Ryangombe n'échappe pas aux coups de la femme monstrueuse ; il agonise sous l'érythrine.

Ryangombe est frappé mortellement au moment où il reconnaît un fils bâtard.

Dénouement tragique (Ryangombe instaure une nouvelle royauté dans l'au-delà).

On notera aussi que dans la version Arnoux, la plus complète que nous possédions, le symbole royal (la queue de lièvre) est affecté d'un signe différent dans les deux séquences. Dans la première, Ryangombe l'a mis en jeu et le récupère par l'intervention miraculeuse de son fils. Dans la seconde, il se sert du panache royal pour tromper sa mère. Soumis au hasard d'un jeu loyal masculin, dans le premier cas, le même objet devient dans le second un instrument de mensonge et de ruse envers une femme (la mère) par l'intermédiaire d'une autre femme (l'épouse). D'autre part,

l'intervention même de Binego change d'aspect dans les deux épisodes successifs : sauveur de son père lorsque l'adversaire est masculin, il arrive à temps pour le vaincre ; lorsque l'ennemi est une femme, il arrive trop tard pour lui porter secours ; il ne peut que venger sa mémoire en mettant le monstre en pièces.

Le renversement général de la construction dans la seconde séquence est un passage de l'homme victorieux à l'homme vaincu, de la femme passive, soumise, à la femme agissante, autoritaire, agressive, meurtrière. Il y a une connivence secrète, une homologie entre la mère de Ryangombe, trompée par son fils qui sort clandestinement, par ruse (version Arnoux), et la fille-mère, jadis abusée elle aussi. La mère s'oppose par un acte magique au départ de son fils en forêt. La jeune femme ordonne à Ryangombe de reconnaître un enfant, de chasser pour lui. L'une et l'autre donnent des ordres, négatifs ou positifs. L'une et l'autre ont une nature animale secrète (lionne ou buffle).

Le sens du récit préliminaire concernant la mère de Ryangombe s'éclaire rétrospectivement : victime d'un maléfice magique, elle a acquis lorsqu'elle était jeune la faculté de se transformer en lionne. D'abord elle n'use pas de ce pouvoir contre l'homme, elle se contente de dévorer le bétail des voisins. Mais lorsque son premier mari l'offense en la battant violemment (version Johanssen), elle le tuera, anéantissant même toute sa parenté. Son pouvoir latent de donner la mort se déchaîne donc après l'injure masculine. A certains égards, la violation du tabou maternel par Ryangombe est une répétition ultime de ce scénario primitif, qu'amplifie la présence d'une amante séduite et délaissée, gravement outragée par l'homme (la fille-mère). Entre ces deux femmes, la mère bafouée et l'amante courroucée, un troisième personnage fémi-

nin — une épouse — joue le rôle de trait d'union dans la version Arnoux. Ryangombe s'était aussi disputé avec elle ; il se réconcilie avec elle pour lui demander d'être son complice contre la mère. Cette médiation honteuse coupe Ryangombe de la protection maternelle et le livre à l'agression féminine. En fait, à un niveau plus général, la mère, l'épouse et l'amante délaissée sont solidaires l'une de l'autre en tant que sexe. Dans la version Johanssen, qui ignore la médiation de l'épouse-complice, Ryangombe se moque ouvertement de sa mère et stigmatise l'outréculance des femmes. Aussi bien est-il indifférent au récit que la responsabilité directe de la mort pèse sur une épouse légitime (Nyanzige), qui envoie Ryangombe à la chasse (version Pagès), ou sur une maîtresse abandonnée (versions Arnoux et Johanssen). Le conflit fondamental oppose Ryangombe et sa mère, le roi et la reine-mère, l'homme et la femme.

Ryangombe meurt par excès de liberté, pour avoir tenté de nier la solidarité royale de la mère et du fils et d'affirmer son autonomie, alors que la souveraineté ne peut être que bicéphale, masculine et féminine. Ce qui est vrai de la souveraineté, l'est aussi de l'existence. Ryangombe doit son salut (naissance d'un fils légitime) au respect du formalisme matrimonial (rite du lait craché). Il doit sa perte à une femme séduite hors mariage, et qu'il retrouve en forêt, hors culture.

Ryangombe meurt pour n'avoir pas tenu compte des femmes. La tension dramatique se fait ici maximale. Nous enregistrons une progression continue de l'écart entre la règle sociale et le comportement des héros. Ryangombe s'est moqué de l'hospitalité de ses hôtes, il a bravé leur consentement au mariage, il a néanmoins respecté les formes rituelles du mariage. Binego tue sa parenté maternelle, mais il emmène avec lui sa mère. La fortune du roi des Imandwa, qui était en

balance dès le départ (partie de trictrac hasardeuse), ne se retourne qu'à partir du moment où le conflit oppose le roi des Imandwa et sa mère. Le désordre cette fois est excessif : Ryangombe rejette l'autorité sacrée de sa mère et s'apprête à reconnaître un bâtard, violant ainsi deux règles rigides de la société rwandaise. Il s'agit bien d'une progression fatale vers l'autonomie, l'affranchissement des lois. Le mariage légitime de Ryangombe est un demi-mariage, suivi d'abandon ; la quête du père que poursuit Binego radicalise cette négation des alliés (qui sont pour lui des parents maternels) : il les tue ainsi que tous ceux qui contrarient son élan et qu'il rencontre sur son chemin. Infiniment plus graves sont le conflit avec la mère et la reconnaissance d'un bâtard en forêt. Cette fois la régression de la culture vers la nature semble s'achever. Aussi bien la femme se transforme-t-elle en animal et tue. Le dernier refuge du roi des Imandwa est un arbre. Arrivé à cette pointe extrême, la geste réinstaure la culture sous une forme rénovée : Ryangombe invite l'humanité à composer avec lui une société idéale, harmonieuse, sans distinction de rang ni opposition de sexes, dans un autre monde.

C'est donc finalement que cette vie fougueuse de roi chasseur et joueur est impossible à assumer jusqu'au bout ici-bas. Cette vie royale chimérique, affranchie de toutes les règles est contrainte, pour s'épanouir, de se réfugier dans un univers rétréci, au sommet d'un volcan, à mi-hauteur du ciel et de la terre. C'est là un demi-échec ou une demi-réussite. L'interdiction de sortir édictée par la mère, la vengeance d'une fille-mère rappellent l'existence d'un ordre féminin, l'impossibilité de vivre seul, de concevoir un ordre royal et existentiel purement masculin, autonome. La dialectique des sexes est d'ailleurs rétablie *in fine*. Ryangombe reconnaît la co-souveraineté de sa mère. Il l'appelle à lui, annonce qu'elle régnera

avec lui dans un autre monde (version Johanssen). Les initiés bénéficieront *hic et nunc, quel que soit leur sexe*, de cet univers de félicité et d'harmonie, îlot mystique au sein de la société profane, car l'initiation abolit la différenciation sexuelle des « enfants » de Ryangombe. Tous participent de la qualité d'hommes par excellence (*umugabo*), plus précisément de surhommes, tout en étant les « épouses » de Ryangombe.

C'est donc la contradiction même du mythe, résolue par la mort du héros, qui fonde le message universaliste de salut *pour les hommes et pour les femmes*. On ne peut suivre l'historien des religions Briem dans son commentaire sommaire : Ryangombe serait « une espèce de dieu-rédempteur qui s'est attaqué à l'ennemi le plus dangereux de l'homme, la mort, et qui l'a vaincu tout en cédant lui-même à sa puissance »³³. A vrai dire Ryangombe ne s'attaque pas à la mort, elle vient à sa rencontre sous des traits féminins. Cependant il est exact que « c'est sous l'aspect de maître de la mort et de la vie qu'il est adoré dans les mystères mandwa ». Il faut interpréter la fin tragique du héros dans le contexte culturel rwandais. Cette mort n'est pas affrontée héroïquement, mais subie stupidement. Si elle fonde une religion de salut c'est qu'elle transcende un échec, de la même manière que les souverains dits Libérateurs (*umutabaazi*), tués sur le champ de bataille, sont censés s'être offerts en holocauste pour sauver le pays d'un désastre national. Ryangombe, dieu-sauveur, est l'équivalent mythique des rois libérateurs de l'histoire. Cette qualité est décernée explicitement à Binego, sauveur de la royauté en péril³⁴. Fort curieusement l'épouse Nyanzige, mise à mort par les Imandwa eux-mêmes, qui l'accusent d'être responsable de la mort de Ryangombe dans l'une des variantes Pagès, porte

³³ BRIEM, 1941, p. 79.

le même titre glorieux. Le paradoxe n'est qu'apparent ; il est conforme à la logique du récit : la mort de Ryangombe est libératrice. Elle résout les contradictions du récit, et tout spécialement l'opposition des sexes — qui est *irréductible* car elle est à la fois naturelle et culturelle — en inaugurant une société renouée, dans un nouvel espace où toutes les contradictions humaines sont abolies. La mort de Ryangombe offre aux hommes et aux femmes de tout rang la possibilité de se « sauver de la condition profane » comme dit éloquemment la formule initiatique. Il est donc conforme à cette logique que la femme qui, involontairement, par imprudence, envoie Ryangombe à cette mort salvatrice, participe de la qualité de Libératrice. Dans la même version Pagès, tous les Imandwa n'hésitent pas à se donner la mort ; tous meurent pour renaître à une condition nouvelle. Leur suicide sous l'érythrine, suivi de rédemption, est le modèle même de l'initiation (*kwatura*). La fin tragique du héros est donc transcendée par un dénouement heureux, comme le fut la première séquence du récit où Binego sauve la royauté terrestre de Ryangombe. Dans le premier cas le fils apparaît comme le sauveur d'une royauté masculine impossible à maintenir ici-bas ; dans le second, une femme inaugure par un contre-excès de féminité (caprice, revendication ou vengeance) la royauté harmonieuse de l'homme et de la femme dans un autre monde, celui qu'inaugure l'initiation.

La mort de Ryangombe est la conséquence même d'un excès de liberté. Elle atteste l'échec d'une aventure qui fut d'abord une réussite ; elle rétablit *in extremis* — mais sur un autre plan auquel accèdent seulement les initiés — le dénoue-

³⁴ PAGÈS, 1933, p. 364.

ment heureux de la première séquence, en associant cette fois la mère à la royauté du fils, rétablissant le modèle de la souveraineté dans un univers meilleur. Sur le plan terrestre, l'aventure de Ryangombe n'en est pas moins avortée : le roi des Imandwa meurt pour avoir conduit jusqu'à l'extrême limite la négation de l'ordre familial et social. C'est pourquoi sa royauté sera purement mystique, liée à un autre mode d'existence, la possession. Le kubandwa, religion de salut, ne sera qu'une fuite devant la réalité. Il ne contestera pas l'ordre tuutsi, il n'apporte même pas un message millénariste. Ryangombe est bien mort, il ne reviendra pas sur cette terre. Il règne dans un au-delà que seule l'illusion du théâtre liturgique, de la possession, met en contact avec le monde angoissant d'ici-bas. La mort de Ryangombe instaure cette coupure définitive ; elle appelle la mort symbolique de l'initiation, qui projette fictivement le fidèle dans un ordre humain meilleur. La mort de Ryangombe, gage du salut, n'arrête pas son mouvement de transgression mythique. Cette fois il est en mesure de combattre pour l'homme, à l'appel du fidèle, les esprits familiaux maléfiques, les *umuzimu*. La mort, qui atteste l'échec de sa quête humaine, l'a transfiguré. On observera qu'aucun élément du mythe ne le montre secourable ; il n'apporte aux hommes aucune richesse, aucun bienfait nouveaux. Au contraire, il apparaît comme un roi menacé, affaibli, qui s'expose, aussitôt que son pouvoir a été raffermi, à l'hostilité des femmes. Figure humaine, trop humaine, dont la sacralité se situe quelque part entre le roi terrestre et l'Être suprême céleste, son paradis sera établi significativement à mi-chemin entre ciel et terre, au sommet d'un volcan.

Ryangombe est sauveur dans la mesure où il conteste de son vivant l'ordre social et, après sa mort, l'ordre religieux traditionnels. Son aventure hardie, démesurée, apporte aux

hommes un message de force, symbolisé par l'érythrine. A deux reprises, symétriquement dans la première et la seconde séquence, Ryangombe se réfugie sous l'arbre sacré. Il se cache sous ses racines pour échapper à la colère des parents de son épouse, qui font figure d'étrangers par rapport à la société des Imandwa, de « profanes » ; une érythrine encore l'accueillera au moment de l'agonie alors qu'il délivre son message de salut et que s'entrouvrent les portes de l'Autre-Monde. On remarquera que la version Coupez, qui ne mentionne l'arbre qu'au moment du trépas, semble condenser dans ce seul épisode les deux moments disjoints par Arnoux : selon Coupez, Ryangombe agonisant *cherche refuge* auprès de l'érythrine ; il avait imploré en vain tous les autres arbres qui avaient refusé de l'accueillir. L'arbre sacré est donc le garant du salut *dans la vie et la mort*. Il permet de surmonter toute défaite.

Ce message mystique révolutionnaire ne s'est pas formé au Rwanda même. Nous nous attacherons à en retrouver les sources historiques dans l'espoir de tracer le profil diachronique d'un mythe africain. Nous tenterons aussi d'appréhender le sens de ses variations dans l'ensemble de la civilisation interlacustre.

Chapitre V **La geste de Ryangombe**
Analyse diachronique

Les sources rwandaises et étrangères

Plusieurs auteurs ont compris que cette geste et cette religion initiatique s'enracinent dans la chronique légendaire relative aux Cwezi¹. Ils n'ont pas aperçu cependant que le thème dramatique de la mort accidentelle du héros n'est que la transposition de la légende haya qui s'est formée autour de la disparition mystérieuse du roi Wamara et du peuple cwezi auquel appartient Ryangombe. Dans toute la région interlacustre les initiés commémorent en fait dans le culte des mandwa la fin tragique et le retour éternel vivifiant — sous la forme mystique de la possession — des anciens maîtres de l'empire du Kitara, à qui les Hinda infligèrent une cuisante défaite militaire (voir chap. I).

La richesse et l'abondance des chroniques historiques nous permettront de reconstituer les grandes lignes du système de transformations qui soude l'une à l'autre la geste de Wamara, telle qu'elle est connue dans les régions périphériques, et la geste de Ryangombe. Nous ne nous dissimulons pas les imper-

¹ SANDRART, 1939, deuxième partie, pp. 54-60.
KAGAME, 1963, p. 61.

fections de cette analyse comparative qui a l'ambition d'apporter une première contribution à l'analyse diachronique des structures mythiques. Beaucoup de textes publiés sont incomplets. Nous ne disposons pas d'une mythologie complète des cwezi. Dans la geste rwandaise elle-même, les nombreux Imandwa qui entourent Ryangombe demeurent falots et il faudra attendre la publication intégrale des chants liturgiques (fort difficiles à récolter aujourd'hui) pour porter un jugement définitif. Quoi qu'il en soit, les auteurs s'accordent tous à reconnaître dans les péripéties que nous avons commentées le cœur du message religieux.

Il est difficile, dans l'état actuel des informations, de distinguer les Imandwa autochtones des figures légendaires provenant de la geste cwezi. Pagès a le mérite de déceler dans le panthéon la présence d'un personnage qui appartient en propre à l'histoire du Rwanda : Mashira, l'ancien roi (probablement hutu) du Nduga, le vainqueur des Renge². Une étude attentive révélerait probablement l'identité d'autres héros hutu parmi les compagnons de chasse de Ryangombe. L'introduction de Mashira suffit à montrer que le kubandwa est un culte syncrétique, s'adaptant au folklore local. Mais les Imandwa d'origine cwezi forment incontestablement le noyau du culte. Cependant, dans les territoires conquis par les Hinda c'est la grande figure semi-légitime, semi-historique de Wamara, le dernier souverain cwezi, qui occupe généralement la position centrale, Ryangombe n'étant qu'un comparse assez obscur. Apparemment inconnu au Bunyoro, il est cité en Ankole parmi les parents de Wamara³. Il figure en pays haya comme esprit tutélaire des troupeaux dans le même pan-

² PAGÈS, 1933, p. 365.

³ OBERG, 1948.

théon que Wamara, maître des enfers ⁴. Au Bunyamwezi son rôle se précise : Ryangombe est *un chasseur* survivant à Wamara après la mort de celui-ci ⁵. Il domine le culte de possession dans l'ensemble de cette région, où les initiés sont appelés soit « Muswezi » (on reconnaît dans ce vocable la corruption du terme cwezi) soit Mu-Ryangombe. Insistant sur cette qualité de chasseur, propre aussi au Ryangombe rwandais, Bourgeois se refuse à rattacher notre héros à la civilisation pastorale. Il estime que les similitudes incontestables signalées par Sandrart entre le kubandwa et le culte des cwezi au Bunyoro et en Ankole s'expliqueraient par l'existence d'une commune culture paysanne archaïque ⁶. Rien n'est plus improbable. Ryangombe le pasteur s'est transformé en chasseur dans le cadre d'une religion révolutionnaire nouvelle, une religion de contestation de l'ordre pastoral. D'ailleurs la chasse est un sport aristocratique au Rwanda (ou l'activité des pygmoides Twa) ; elle n'appartient pas en propre au monde paysan. La geste haya présente significativement Ryangombe comme le gardien des vaches de Wamara, son frère cadet ⁷. D'autres Imandwa rwandais relèvent du cycle cwezi. Parmi les compagnons de Ryangombe, de Lacger aperçoit fort bien l'origine étrangère de Kagoro, Mukasa et quelques autres compagnons. Au Rwanda, Kagoro est le frère utérin de Ryangombe ⁸ ou son fils ⁹. Très populaire en Ankole, il y apparaît comme le fils de l'union incestueuse de Wamara et de sa

⁴ CÉSARD, 1937, pp. 17-18.

⁵ BÖSCH, 1930, pp. 202 et sq.

⁶ BOURGEOIS, 1956, pp. 77-78.

⁷ CÉSARD, 1927, p. 451.

⁸ ARNOUX, 1912, p. 282.

⁹ PAGÈS, 1933, p. 364.

sœur ¹⁰. Au Bunyoro, il est l'esprit de la foudre ¹¹. S'il a perdu cette qualité au Rwanda, les chants liturgiques le présentent comme un grand guerrier ¹². Mukasa, gendre de Ryangombe, est passeur d'eau dans le kubandwa rwandais ¹³. La chronologie légendaire des Nkole affirme qu'il tenta de se suicider lorsque les Wamara et les Cwezi prirent la résolution de quitter le pays ; mais ses compagnons l'en empêchèrent et il s'établit dans les îles du lac Victoria ¹⁴. C'est comme esprit du lac que les Ganda le connaissent ¹⁵. Il a gardé ce caractère au Kiziba ¹⁶. Dans la geste haya, Mugasha est l'un de ceux qui accompagnent Wamara dans le monde souterrain ¹⁷. Les Sumbwa saluent en lui le co-fondateur des mystères de Ryangombe ¹⁸.

Les sources du mythe de Ryangombe sont étrangères à la culture hutu comme à la culture tuutsi. Le kubandwa ne s'établit fermement au Rwanda que sous le règne de Mutara I (première moitié du XVII^e siècle) ou de Cyilima Rujugira (XVIII^e siècle), c'est-à-dire bien après la disparition des Cwezi de l'horizon historique. Le récit de la rencontre supposée de Ruganzu Ndoori, fondateur de la troisième dynastie, et du roi des Imandwa nous fournit peut-être un point de repère. Nous apercevrons bientôt l'originalité de la geste rwandaise de Ryangombe par rapport au cycle cwezi. D'ores et déjà l'on

¹⁰ ROSCOE, 1929, p. 24.

¹¹ ROSCOE, 1923, p. 202.

¹² de LACGER, 1939, I, p. 264.

¹³ ARNOUX, 1912, p. 282.

¹⁴ OBERG, 1948, p. 124.

¹⁵ ROSCOE, 1911, p. 290.

¹⁶ REHSE, 1910, p. 126.

¹⁷ CÉSARD, 1927, pp. 447-453.

¹⁸ CORY, 1955.

peut dégager l'origine autochtone d'un épisode crucial, la chasse fatale et la mort du héros.

La légende du roi Bwimba Ruganzu

Toute la seconde séquence du mythe de Ryangombe nous apparaît comme une transposition de l'un des plus anciens récits pseudo-historiques du Rwanda, concernant le roi Bwimba Ruganzu.

Bwimba a donné en mariage sa sœur Robwa au roi du Gisaka, Kimenyi. Le Rwanda est menacé car un devin a prédit que l'enfant de Kimenyi et de Robwa annexera le Rwanda au Gisaka. Mais Robwa demeure fidèle à son pays natal. Elle décide de se tuer avec l'enfant qu'elle porte dans son sein. Bwimba de son côté offrira sa vie en holocauste pour sauver le pays. Il deviendra Libérateur (*umutabaazi*). C'est à partir d'ici que le récit, tel qu'il est rapporté par Coupez et Kamanzi¹⁹ mérite d'être comparé à l'épisode final de la geste de Ryangombe. Bwimba attend lui-même un enfant de sa femme Nyakiyaga. Elle accouche le jour même où le roi quitte le pays pour se sacrifier au Gisaka. La mère de Bwimba tente alors de s'opposer au départ de son fils en déposant sa ceinture à l'entrée de l'enclos. Bwimba saute par-dessus la ceinture avec ses chasseurs et ses chiens. Il franchit la frontière. Sa mère lui envoie sans cesse des messages pour tenter de le rappeler. Le dernier messenger insiste sur le danger qu'il y a à quitter l'épouse au moment où elle vient d'accoucher. Une interdiction coutumière en effet, précise une note de Coupez et Kamanzi, empêche le mari de quitter sa femme pendant la

¹⁹ COUPEZ et KAMANZI, 1962, récit n° 3.

période qui suit l'accouchement, sous peine de malheur. Mais le roi désire ce malheur que les autres redoutent dans des circonstances analogues. Il demande que Nyakiyaga le rejoigne en route afin qu'il puisse célébrer les relevailles et donner un nom à l'enfant avant de mourir. L'épouse rejoint son mari et Bwimba donne à son fils le nom de Cyilima Rugwe. Il reçoit ce nom (dont le thème *gwe* désigne le léopard) car Bwimba avait donné à la mère un sac de portage en peau de léopard. Le roi entre au Gisaka. Il envoie un messenger à sa sœur Robwa l'avertissant qu'il est temps de se sacrifier pour le Rwanda. Lui-même va au-devant des chasseurs de Kimenyi ; il s'empare du gibier qu'ils avaient capturé. Kimenyi furieux le tue de sa propre lance. Robwa se donne la mort. Bwimba et Robwa deviennent ainsi Libérateurs.

Les traits communs à cette légende et à la geste de Ryangombe sont frappants. Ryangombe comme Bwimba partent à la chasse, malgré l'interdiction solennelle de la mère qui accomplit le même geste rituel. L'un et l'autre donnent un sac de portage en peau de léopard et un nom à un nouveau-né. Mais Bwimba cherche volontairement la mort qui surprend Ryangombe. Ils sont cependant l'un et l'autre, sur des plans différents, des rois-sauveurs. L'une des deux variantes publiées par Pagès se rapproche plus que toute autre version de ce récit. Nyanzige, épouse de Ryangombe vient d'accoucher. Elle demande à son mari une peau de buffle pour porter l'enfant. Ryangombe meurt alors qu'il chassait pour faire plaisir à son épouse, et les Imandwa courroucés tuent Nyanzige. Mais contradictoirement ils lui décernent le titre honorifique de Libératrice qui n'est accordé qu'aux souverains qui ont offert leur propre vie en holocauste en territoire ennemi pour sauver le pays d'un grave danger. Cet honneur abusif provient probablement d'un télescopage entre la geste de Ryangombe et la

légende de Bwimba qui attribue ce titre à Robwa la sœur, et non à l'épouse. Ce déplacement lui-même trouve, nous l'avons vu, une explication structurelle (p. 228). L'homologie que nous suggérons d'un point de vue synchronique entre la mort de Ryangombe, roi sauveur, et celle des souverains Libérateurs, trouve ici une confirmation inattendue. Le mythe réinterprète les données fournies par cette légende pseudo-historique en modifiant le visage de l'adversaire : l'ennemi, ou plus précisément la source du danger de mort, n'est pas un autre roi, mais une femme : épouse (Pagès) ou maîtresse abandonnée (Arnoux, Johanssen). Le thème de la royauté menacée par un adversaire masculin est passé tout entier dans la première séquence de la geste : la royauté de Ryangombe est en péril et sauvée par le fils légitime Binego. On se souviendra que la version Coupez fait du rival de Ryangombe *un frère utérin*. Or le rival, dans la légende de Bwimba, est le *neveu utérin à naître*, le fils de la sœur Robwa. Il semble donc que la geste opère une disjonction entre les deux éléments de la légende historique : les thèmes de *la royauté menacée par un parent utérin* et de *la mort du héros* sont présentés en deux séquences distinctes. Le dénouement tragique, promesse de salut, est différé. Le fils (Binego) est d'abord sauveur de la royauté terrestre de son père avant que la mort de Ryangombe ne « libère » les Imandwa de la condition profane. Le thème de la reconnaissance d'un fils légitime (légende de Bwimba) s'est transformé dans la plupart des versions de la geste de Ryangombe en reconnaissance d'un bâtard, enfant d'une fille-mère (Arnoux, Johanssen, première variante Pagès) ; seule la seconde variante Pagès, que nous évoquons plus haut, demeure fidèle sur ce point à la légende de Bwimba : c'est à une épouse légitime que le roi offre le sac de portage de l'enfant. Toutes les autres versions tendent à instaurer une

opposition nouvelle entre le fils légitime, sauveur, et le fils illégitime, cause médiate de la mort de Ryangombe. Or cette opposition existait déjà, mais seulement comme menace et sous la forme : fils (successeur légitime) / neveu utérin (successeur illégitime), dans la légende de Bwimba. Dans la geste de Ryangombe la relation bénéfique père-fils, exaltée au cours de la première séquence, appelle au cours de la seconde son homologue inverse, maléfique (père-fils bâtard).

La légende de Bwimba subit donc une série de transformations dans la geste de Ryangombe :

Légende de Bwimba

La mort est un sacrifice assumé pour sauver la royauté.

Bwimba sauve par sa mort la royauté du fils légitime nouveau-né qu'il reconnaît peu avant son sacrifice.

La reconnaissance du fils légitime précède de peu la mort que recherche le roi.

Opposition fils légitime / neveu utérin.

Geste de Ryangombe

La mort est un accident.

Binego le nouveau-né, fils légitime, grandit à une allure extraordinaire et parvient à sauver la royauté de son père.

La reconnaissance d'un fils naturel précède immédiatement la mort qui surprend le roi.

Opposition fils légitime / fils naturel.

Dans les deux contextes la mère du souverain s'oppose au départ de son fils, mais son rôle est aussi trouble dans la légende de Bwimba que dans la geste de Ryangombe. En effet, les hommes de Kimenyi avaient noué amitié avec l'oncle maternel de Bwimba afin d'obtenir la main de Robwa. La mère de Bwimba et de Robwa se réjouit du mariage de sa fille avec le roi du Gisaka. Or Bwimba avertit la mère comme l'oncle que ce mariage aura des conséquences graves, que la situation exigera un sauveur. La mère jure devant lui d'en

accepter toutes les conséquences ²⁰. Peu avant de se sacrifier, Bwimba éprouve de la colère et du chagrin en pensant à sa mère. Il décide que plus jamais une femme de son clan (singa) n'aura le privilège d'engendrer un roi ²¹. Le conflit mère-fils se retrouve donc dans les deux récits, mais avec une légère variante. Bwimba comme Ryangombe se fâchent contre leur mère et bravent son interdiction. Mais Bwimba le fait ouvertement et destitue le clan maternel. Ryangombe part clandestinement et glorifiera sa mère après l'accident. La légende historique donne tort à la mère, la geste mythique lui donne raison : Ryangombe se réconcilie avec elle dans l'au-delà. On peut donc ajouter l'inversion suivante à la liste précédente :

Condamnation du rôle de la mère.	Glorification de la mère.
----------------------------------	---------------------------

Dans les deux récits enfin, les parents maternels font figure d'ennemis ou de traîtres. L'oncle maternel de Bwimba a été acheté par Kimenyi, il refuse de suivre son neveu et d'être Libérateur. C'est alors que Bwimba destitue le clan singa. Ryangombe n'a pas de parents maternels connus, mais son fils Binego met les siens à mort parce qu'ils insultent le nom de son père (version Arnoux).

Sources étrangères : la geste de Wamara

Mais la source principale de la geste de Ryangombe se trouve dans la geste de Wamara telle qu'elle est racontée en pays haya. Le modèle des rois libérateurs fournis par la légende de Bwimba s'est substitué dans le mythe rwandais au

²⁰ COUPEZ et KAMANZI, 1962, p. 93.

²¹ COUPEZ et KAMANZI, 1962, p. 99.

thème du suicide de Wamara et de ses compagnons, fourni par le mythe haya, tandis que Ryangombe, qui n'était qu'un comparse, éclipse totalement la figure du dernier souverain cwezi. Nous déchiffrerons d'autres transformations; elles procèdent d'un plan systématique. Il y a lieu auparavant de remonter plus haut et plus loin encore car la geste de Wamara elle-même se rattache au cycle cwezi des chroniques nyoro et nkole. Ici le mythe s'enracine dans l'histoire (voir chapitre I). La comparaison des différents états actuels de ces récits merveilleux n'est riche d'enseignement que si l'on envisage leur enchaînement structurel. Une grande fresque continue se déroule sous nos yeux. Les thèmes des différents tableaux qui la composent résultent chaque fois de la transformation d'une structure contiguë. Il est *a priori* infiniment probable que la répartition dans l'espace des tableaux résulte d'une diffusion d'un récit initial qui a pris corps dans les régions septentrionales (Bunyoro-Ankole) où la dynastie cwezi est historiquement et archéologiquement attestée. De proche en proche c'est donc aussi, en quelque sorte, et jusqu'à un certain point, le profil diachronique de la geste de Ryangombe que nous dégagerons. Il doit être entendu cependant que les divers états actuels du mythe, tels qu'ils apparaissent étalés synchroniquement dans l'espace au cours de la première moitié du xx^e siècle, ne correspondent probablement plus exactement à l'état initial du mythe au moment de sa formation. Tel récit A' concernant Wamara au Buhaya n'est probablement plus exactement semblable au récit A qui avait cours dans la même région à l'époque où ses éléments sont repris au Rwanda dans une structure originale B, qui ne nous est connue que sous sa forme actuelle B'. Néanmoins A' et B', versions actuelles du Buhaya et du Rwanda, forment encore visiblement un système de transformations, au sens défini par Lévi-Strauss.

1 La chronique légendaire et le culte des Cwezi au Bunyoro et au Toro

La geste cwezi interfère ici avec l'histoire de l'empire du Kitara. Nous renvoyons le lecteur au premier chapitre de cet ouvrage et nous nous bornerons à résumer les données substantielles. Les Cwezi occupaient un empire plus étendu que toutes les formations politiques actuelles de l'aire interlacustre. Il engloba, mais tardivement (xv^e siècle ?), la majeure partie de l'Ouganda et probablement aussi le Buhaya. Au temps du roi Wamara, des devins prophétisèrent la fin de l'hégémonie cwezi. Un fâcheux présage confirma leur message. Des désordres internes, auxquels les femmes cwezi sont mêlées, surgissent. Wamara et les siens abandonnent le pays et se replient sur les régions méridionales. Les Cwezi disparus sont honorés dans *un culte officiel*, par l'intermédiaire de médiums qui portent le nom de *mandwa*. Roscoe les considère comme les « prêtres de la nation »²². Ils semblent plutôt avoir été jadis les représentants des groupes de parenté. Le culte a été décrit récemment par Beattie²³. Les lignages patrilinéaires étaient placés sous la protection d'un esprit cwezi particulier. Chaque lignage se choisissait un médium unique. Mais de nos jours la possession est devenue une affaire individuelle. De nouveaux esprits ont été ajoutés au panthéon originel. Les médiums (*mubandwa* ou *musegu*) subissent une initiation secrète de trois ou quatre jours. Nous la décrirons plus loin en comparant l'ensemble des rituels initiatiques de la civilisation interlacustre. Les Cwezi eux-mêmes auraient instauré leur culte, permettant ainsi aux fidèles de garder un contact

²² ROSCOE, 1923, p. 22.

²³ BEATTIE, 1957 A.

spirituel avec eux après leur départ ²⁴. Roscoe dénombre dix-neuf esprits dans le panthéon cwezi. En tête de liste l'on trouve le roi Wamara et son prédécesseur Ndahura ; Ryangombe n'y figure pas ²⁵. Wamara préside à toute abondance. Il a un temple près de la résidence royale. Le roi et les chefs le consultent, lui offrent du bétail. Selon Roscoe les prêtres cwezi ne seraient consultés que par les pasteurs (généralement à propos du bétail). Mais si l'on suit Beattie, il semble au contraire que l'ensemble de la population — le clan royal bito comme les clans huma et iru — pratiquent le culte. L'initiation en effet fait figure de thérapeutique générale lorsqu'un esprit quelconque (cwezi, parent défunt, etc.) exerce une action maléfique sur une victime, homme ou femme. Ainsi l'esprit, cwezi ou non, peut prendre « possession » du malade. Celui-ci, ou son représentant, se fait alors initier. Les esprits des défunts (*muzimu*) sont particulièrement craints et on leur attribue très souvent la cause des maux ²⁶. Solidement intégré au lignage, substitut du culte défailant des ancêtres, le culte mbandwa semble donc constituer au Bunyoro le seul réseau efficace de protection contre les agressions du monde surnaturel. Il est une véritable *religion nationale*, syncrétique. Il présente le même aspect général au Toro où les cérémonies mbandwa sont dirigées par une *prêtresse*, attachée à un lignage. Chaque clan est protégé par un ou deux esprits cwezi. Taylor en dénombre dix-neuf au total, comme Roscoe au Bunyoro. Les « prêtresses » (*nyakatagara*), entourées d'initiés, invitent dans les cas importants un « grand-prêtre » (*kazini*), médium ayant le pouvoir d'entrer en contact avec tous les

²⁴ BEATTIE, 1957 A, et ROSCOE, 1923, p. 21.

²⁵ ROSCOE, 1923, pp. 22-28.

²⁶ TAYLOR, 1962, pp. 38-39.

esprits²⁷. Ces grands-prêtres sont peut-être les équivalents de ces « prêtres de la nation » dont parle Roscoe au Bunyoro. Le caractère officiel et national du culte est tout aussi accusé ici : Taylor observe qu'aux cérémonies organisées pour une famille particulière ou un lignage, une foule nombreuse assiste, comprenant aussi bien des membres du culte que des non-initiés d'autres clans. Comme au Rwanda, les cérémonies consistent en un théâtre liturgique au cours duquel les actions des Cwezi sont commémorées par le chant et le geste. L'utilisation du tambour n'est probablement pas étrangère à la violence des crises de possession.

La chronique historique des Cwezi, sur laquelle se fonde le culte, ne comprend que deux rois : Ndahura et Wamara, accompagnés de quelques parents et d'une suite nombreuse. Le règne de Wamara fut marqué par des troubles et une rébellion. Les Cwezi quittèrent le pays et furent remplacés par la dynastie nilotique bito. Les traditions concernant ce départ énigmatique, dû en fait à l'invasion bito, s'enrichissent ici d'un élément spécifiquement mythique qui contient déjà en germe le dénouement de la geste rwandaise de Ryangombe : selon certains informateurs les Cwezi entrèrent par le lac Albert dans un au-delà souterrain²⁸.

2 La chronique légendaire et le culte des Cwezi en Ankole

Ici encore l'épopée cwezi fait figure de récit historique et officiel, accrédité par la dynastie nilotique (hinda) qui succéda à Wamara et prétend se rattacher à lui.

²⁷ TAYLOR, pp. 64-65 (recherches personnelles de l'auteur sur le terrain).

²⁸ TAYLOR, 1962, p. 42.

Selon Oberg, les Cwezi quittent le pays pour le Karagwe à la suite d'un sinistre présage qu'interprète un prophète étranger ; cette divination est confirmée par une série de malheurs (désobéissance du peuple et des femmes, mort du taureau principal et de la vache préférée de Bihogo, assassinat [ou tentative d'assassinat] perpétré sur la personne de Mulinwa) ²⁹. Gorju ³⁰ rapporte deux épisodes particulièrement intéressants si on les compare au mythe rwanda de Ryangombe :

A. Les malheurs des Cwezi commencent par un acte d'hostilité féminine qui s'oppose à la solidarité masculine : Mulindwa et Mugenyi, tous deux oncles paternels de Wamara, étaient fort liés. Mais le premier s'attira la jalousie de la mère du second car il avait beaucoup de succès auprès des dames de la cour. Elle prépara un piège dans lequel Mulindwa faillit périr ébouillanté. Depuis lors les choses se gâtèrent pour les Cwezi ; en particulier la vache préférée de Mugenyi mourut et celui-ci, désespéré, tenta de se suicider. La version légèrement différente du chroniqueur nkole Munganya est tout aussi intéressante : Mugenyi aurait au contraire oublié le serment qu'il avait fait de se tuer si sa vache préférée mourait ; sa propre tante se moqua ouvertement de sa lâcheté. Tous les hommes se sentirent solidaires de cette injure féminine et décidèrent de quitter le pays ³¹.

B. Gorju comme Oberg font état de la croyance très répandue selon laquelle les Cwezi disparurent dans des cratères éteints ou dans des lacs.

²⁹ OBERG, 1940.

³⁰ GORJU, 1920, pp. 205-217.

³¹ MUNGONYA, 1958.

Le premier thème mérite d'être mis en parallèle avec l'obsédante opposition des sexes qui caractérise le mythe de Ryangombe. Le second thème constitue de manière évidente le modèle même du paradis des Imandwa. Mais Ryangombe lui-même, simplement cité par Oberg parmi les Cwezi comme parent de Wamara, n'intervient pas encore. La figure de Wamara, roi bienveillant, *grand chasseur*, détenteur de pouvoirs magiques considérables³² préfigure cependant déjà celle du roi des Imandwa. Un épisode, mentionné sans détail par Roscoe³³ est plus suggestif encore : le trône de Wamara fut quelque temps en péril, mais son fils Kyoma reprit les tambours sacrés, symboles de la royauté qu'un usurpateur avait dérobés, et les rapporta à son père. Cet épisode, qui ne nous est malheureusement pas rapporté intégralement, évoque la partie de trictrac (dont l'enjeu est la royauté) que gagne Binogo, fils de Ryangombe. Une intéressante remarque de Sandrart permettrait même, si elle était confirmée, d'établir une filiation directe. Si Binogo n'apparaît jamais dans la geste cwezi, cependant sa qualité de fils de Kajumba révélerait son identité. Kajumba serait en effet le nom du tambour abandonné par Wamara lors de son exode vers le sud. Le tambour royal du Toro porterait toujours le même nom³⁴.

Le nom même donné aux Cwezi (Emandwa) dans le culte (*ukubandwa*) est identique au vocable rwandais désignant les compagnons de Ryangombe. Les Emandwa sont honorés à la cour par l'intermédiaire de la reine-mère. Les principaux Emandwa ont leur autel près de sa demeure. C'est dans l'enceinte maternelle que le souverain accomplissait les offrandes

³² OBERG, 1940.

³³ ROSCOE, 1929, p. 24.

³⁴ SANDRART, 1939, deuxième partie, p. 55.

lorsque les devins en annonçaient l'opportunité. L'initiation des médiums, malheureusement très imparfaitement connue, est une « naissance dans la société des Emandwa »³⁵. Les informations publiées par Gorju sont imprécises³⁶. Elles concernent, dit-il, la région occidentale de l'Ouganda et l'on hésite dès lors à les appliquer à l'Ankole plutôt qu'au Toro. Sous cette réserve, elles ne manquent pas d'intérêt. Gorju signale un cénacle de *neuf* (nombre sacré du rituel rwandais) Cwezi importants parmi lesquels figurent les deux rois Ndahura et Wamara. Wamara est très vénéré ; une hutte est dédiée à son culte dans l'enclos des riches pasteurs. Une femme considérée comme *l'épouse du dieu*, est préposée à la garde de ce temple. On y trouve un autel dont les pieds sont en bois d'*érythrine*. La vertu bénéfique de l'érythrine relève donc également de l'antique civilisation cwezi. Toujours selon Gorju, les médiums, hommes et femmes, subissent une initiation secrète à proximité de cet arbre. Cette cérémonie se place ici sous le signe du roi Wamara car elle est appelée métaphoriquement « la montagne de Wamara » (*ibanga bya Wamala*). Signalons que le terme *ibanga* désigne au Rwanda un secret quelconque³⁷, tandis que l'expression *mabanga b'ibwami* (?) s'appliquerait aux secrets de la royauté au Burundi³⁸.

Le culte des Emandwa-Cwezi occupe la même position par rapport au culte des ancêtres qu'au Rwanda : Stenning estime que l'*ukubandwa* représente l'aspect optimiste de la religion nkole, alors que les esprits des ancêtres (*muzimu*), foncièrement malveillants, en expriment l'aspect pessimiste. La

³⁵ OBERG, 1949.

³⁶ GORJU, 1920, p. 47 et pp. 205-217.

³⁷ Communication de COUPEZ.

³⁸ GORJU, 1938, p. 55.

plupart des maladies survenant à l'homme et au bétail sont imputées à ces derniers³⁹. Comme au Toro nous trouvons en Ankole des « grands-prêtres » (*mushaza*) ; plus spécialement attachés au service religieux de l'enclos royal, ils rendent visite aux groupes culturels.

Dans les trois royaumes où s'est développé le cycle cwezi, l'initiation au culte et le contact direct que la possession établit entre les dieux et les fidèles, perpétuent donc *un âge d'or historique*, dont la grandeur et l'efficacité s'imposent à la dynastie même.

3 La geste haya de Wamara (version Césard)

En pays haya, à l'est du Rwanda, deux sources divergentes (Césard et Bösch) nous proposent une description de *la mort* de Wamara et de ses compagnons, alors que les chroniques de l'aire septentrionale (Bunyoro-Toro-Ankole) se contentent de les faire *disparaître*⁴⁰. Le texte de Césard publié en haya avec traduction littérale, est le plus important pour notre propos. Nous l'avons exposé en détail précédemment (voir p. 36), en le commentant d'un point de vue strictement historique. Cette fois c'est son élaboration mythique qui retiendra notre attention. Nous avons déjà signalé l'affabulation qui masque en suicide collectif la défaite militaire définitive des Cwezi incapables d'endiguer une nouvelle vague d'invasions nilotiques, celle des Hinda. Rappelons l'essentiel de cette geste.

³⁹ Communication personnelle de Stenning à Taylor, in TAYLOR, 1962, pp. 110-111.

⁴⁰ CÉSARD, 1927, pp. 447-455 ; BÖSCH, 1930, pp. 202 et sq.

Wamara et deux de ses compagnons (Irungu et Mugasha) poursuivent en forêt un chacal qui s'était introduit en pleine nuit dans l'enceinte. L'animal les entraîne dans le royaume souterrain du roi Kintu. Wamara est magnifiquement accueilli ; il reçoit du bétail, et notamment une vache blanche particulièrement précieuse. Revenu sur terre Wamara confie le bétail à la garde de son frère aîné Ryangombe. Wamara est devenu en quelque sorte l'obligé, sinon le client de Kintu. Mais il néglige de lui rendre hommage. Il fait boucher le trou du royaume souterrain. Kintu envoie alors Rufu la Mort réclamer les vaches. Rufu se fait rouer de coups mais réussit à attirer la vache blanche dans un gouffre marécageux. Or Wamara avait fait le serment de mourir en même temps que cet animal préféré. Il se jette dans le gouffre avec tous ses compagnons. Leurs esprits reviennent fréquemment posséder les hommes et les femmes.

Ce récit dérive des versions nyoro et nkole qui exposent la première phase du déclin des Cwezi : abandonnant le Bunyoro et le Toro aux envahisseurs bito, ils se sont repliés en Ankole ; ils durent ensuite affronter les invasions hinda au Karagwe, où ils furent définitivement vaincus. C'est à cette défaite, ce massacre final, que se réfère la geste haya. Elle peut être interprétée comme le dernier acte d'une tragédie historique.

Le texte publié par Césard en 1927 est authentifié par Sandrart. Dans son *Cours de droit coutumier* (1939) cet auteur fait un exposé succinct de la geste de Wamara, tout à fait conforme à notre première source⁴¹. Or ces deux versions concordantes proviennent d'informateurs différents.

⁴¹ SANDRART, 1939, deuxième partie, p. 58.

Dans une communication personnelle, Sandrart nous écrit qu'il a recueilli la légende au Gisaka vers 1927, de la bouche d'un Tuutsi nommé Mwuliro qui en avait eu connaissance en pays haya. Selon Sandrart encore, les Haya admettent qu'elle est originaire du Toro et de l'Ankole, confirmant ainsi la filiation historique que nous avons admise comme hypothèse de travail.

La geste haya reprend en l'amplifiant l'alibi invoqué par la légende nkole pour masquer les premières défaites militaires : la vache préférée d'un haut personnage cwezi meurt et son propriétaire tente de se suicider (version Gorju). Mais elle ajoute un élément nouveau : Wamara commet une faute envers le roi du monde souterrain, auquel il est lié par un don généreux de vaches. En refusant de lui rendre hommage, Wamara affirme avec force sa pleine souveraineté. Cette attitude excessive qui cause sa perte est analogue à la démarche de Ryangombe qui se délie de la dépendance maternelle. Wamara comme Ryangombe meurent par excès de liberté. L'un et l'autre entraînent d'ailleurs tous leurs compagnons dans l'au-delà. L'on se souviendra que le dernier tableau de la version Pagès est un suicide collectif. La version haya indique clairement que le pouvoir de Wamara fut contesté par un rival, dont l'identité historique n'est pas révélée : Kintu, personnage purement mythique, symbolise ce conflit fatal. La reine-mère se substitue à lui dans la geste de Ryangombe. Elle n'est plus reliée au monde souterrain de la mort que par un lien ténu qu'atteste le petit lapin sans queue ni oreilles jailli, sinon d'un terrier, du moins des profondeurs du rêve prophétique annonçant la fin du héros. Mais par ailleurs elle se confond purement et simplement avec la vache blanche qui entraîna Wamara dans le gouffre marécageux : les fidèles du kubandwa affirment en effet au Rwanda que la mère de Ryangombe rejoignit son fils au sommet du volcan sacré sous

la forme de cet animal dont la vue est particulièrement redoutable ⁴².

Le thème de l'agressivité féminine appartient également au cycle de Wamara. Un appendice du mythe haya précise que les courtisans tentèrent de dissimuler aux yeux de Wamara la disparition de la vache préférée en lui substituant une vache de même pelage. Mais l'une des épouses de Wamara compromit cette ruse ; elle insulta gravement l'honneur masculin en proclamant que tous les hommes sont décidément poltrons devant la mort. Furieux, Wamara entraîna tous les siens au bord du gouffre ; il les obligea à s'y jeter et s'y précipita à son tour. Seul un fils de Wamara, Ruhinda, qui était en voyage à cette époque, échappa à cette hécatombe ⁴³.

Ce thème final est la préfiguration éclatante de la mort de Ryangombe tué par une femme — ou à cause d'une femme —, épouse ou maîtresse. Il figure déjà dans la geste nkole (version Mungonya) où il ne concerne pas encore Wamara mais un compagnon, Mugenyi ; celui-ci se déshonora aux yeux d'une femme (sa tante) en n'obéissant pas à son serment. Il avait juré de se donner la mort lorsque la vache Bihogo mourrait. La tante de Mugenyi tient des propos injurieux à son sujet et les hommes décident d'abandonner ce pays maudit où les femmes osent insulter les hommes ⁴⁴. La version haya (Césard) concentre donc ces événements sur la personne royale même de Wamara, symbole du peuple cwezi.

Au terme de ces transformations successives, le roi des Imandwa-Cwezi (devenu Ryangombe) est tué purement et

⁴² ARNOLIX, 1912, p. 293.

⁴³ CÉSARD, 1927, p. 454.

⁴⁴ MUNGONYA, 1958.

simplement par l'épouse ou la maîtresse revendicatrice. Cette transformation est un renforcement évident de l'hostilité féminine et une radicalisation du thème nyoro-nkole du *départ* qui se mue en *suicide* d'abord, puis en assassinat (Rwanda). Cette évolution de la *fonction féminine de mort* peut être résumée de la façon suivante. Dans la chronique nkole, Mugenyi, injurié par l'une de ses parentes (tante paternelle) quitte le pays avec tous les Cwezi pour ne pas avoir à accomplir son serment, pour échapper à la mort. Dans la légende haya, Wamara et tous les Cwezi se tuent par fidélité au serment qu'une épouse rappelle. Dans le mythe rwanda, Ryangombe est tué sauvagement par une femme après avoir fait outrage à sa mère. Dans les trois cas une femme — tante, épouse ou mère — se trouve liée au départ ou à la mort. On observera plus particulièrement le passage du deuxième au troisième état.

Wamara est l'objet d'un mensonge et, corrélativement, le sujet de la mort (il décide de se tuer après avoir découvert qu'on lui cachait la vérité). Inversement, Ryangombe est le sujet d'un mensonge dans la version Arnoux (il ment à sa mère) et l'objet de la mort (il est tué). Dans les deux cas, une *injonction féminine* est le moteur de l'événement tragique. L'injonction de l'épouse de Wamara prend la forme d'un défi positif (tous les hommes sont poltrons devant la mort). Dans toutes les versions rwanda l'injonction initiale est un défi négatif (la mère interdit à Ryangombe de partir). Mais les versions Arnoux et Johanssen opèrent un dédoublement du thème : à l'injonction négative de la mère succèdent les ordres positifs de la jeune femme rencontrée en forêt. Wamara et Ryangombe sont également l'objet d'un *défi féminin*. Mais le premier s'exécute ostensiblement, dans l'honneur, alors que le second part en cachette, dans le déshonneur (version Arnoux). Si Ryangombe part ostensiblement (versions Coupez et Johans-

sen), c'est qu'il se pose en sujet d'un contre-défi (je sors malgré ton rêve) pour sauver l'honneur masculin. Dans les deux cas la proposition subit donc une inversion par rapport à la geste de Wamara. Nous aurons à nous interroger sur les raisons de ces retournements, donnés en série.

C'est de la source historique la plus lointaine, la chronique nyoro-nkole, que dérive aussi *le thème de la divination* : un homme venu de loin, un étranger, prophétise une mauvaise nouvelle, la fin du règne cwezi. Ce thème aussi s'inverse au Rwanda : le roi Ryangombe en personne se déplace, se rend dans un pays étranger pour consulter les esprits : les jeunes devins annoncent une bonne nouvelle, la restauration prochaine de la royauté grâce à un fils sauveur. Cependant la seconde partie du mythe rwanda (la dernière chasse et la mort) s'ouvre, comme la chronique nyoro-nkole, par un présage funeste (rêve prophétique de la mère).

Le rôle important de la *chasse* dans l'activité des Imandwa remonte également à la chronique et au culte cwezi. Le récit haya s'ouvre sur une partie de chasse nocturne, heureuse. La geste de Ryangombe se termine sur une partie de chasse diurne, malheureuse. En Ankole, Wamara est un grand chasseur. Cette qualité n'est pas attestée avec certitude au Bunyoro, mais Beattie a attiré récemment l'attention sur les liens curieux existant entre la chasse et le culte mbandwa. Les esprits des animaux abattus (spécialement l'hippopotame) sont dangereux ; ils « possèdent » leur meurtrier qui ne peut s'en débarrasser qu'en se faisant initié au culte des Cwezi⁴⁵. Il semble donc que ceux-ci détiennent un pouvoir sur le monde animal. Ce thème se retrouve dans la geste de Ryangombe, épopée de

⁴⁵ BEATTIE, 1963.

chasseurs. Parmi les Imandwa figurent des animaux ; ils prennent possession des fidèles au même titre que les héros humains. La chasse, qui est liberté de mouvement, est, dans la geste de Ryangombe, la suprême ouverture sur la liberté tout court. Pour s'y adonner au gré de sa fantaisie, Ryangombe n'hésite pas à enfreindre l'interdiction de sa mère.

Le thème de la chasse confirme même la filiation directe de la geste nyoro et de la geste haya. On se souviendra que dans celle-ci Wamara poursuit le chacal avec deux compagnons, Irungu et Mugasha. Mugasha est honoré par les Haya comme esprit du lac et Irungu est associé à la terre non cultivée, brousse et forêt⁴⁶. Or au Bunyoro, un esprit du lac (portant ici le nom d'Iruba) et deux esprits associés au monde non domestiqué (Kalisa, symbole de la brousse sèche, et Irungu, symbole de tout élément sauvage) sont en rapports étroits avec les esprits de la chasse⁴⁷. On peut penser que la partie de chasse *initiale* de Wamara, modèle de la partie de chasse *finale* de Ryangombe, symbolise la *nature* (exaltante et inquiétante) dans son opposition à la *culture*, source de conflits sociaux. Le chacal conduit Wamara et ses compagnons chez le souverain du monde inférieur. Cette visite renforce le prestige culturel de Wamara (il reçoit des vaches, alors qu'il n'en possédait pas), mais elle crée aussi un lien de dépendance sociale qui sera ultérieurement renié. C'est également une partie de chasse qui introduit, dans le mythe rwandais, le thème de l'affranchissement de l'ordre culturel (désobéissance envers la mère, reconnaissance d'un enfant naturel), de la régression dans la nature (la femme rencontrée est aussi un buffle) ; la mort se trouve dans les deux cas au bout de ce cheminement.

⁴⁶ CORY et HARTNOLL, 1945, pp. 272-273.

⁴⁷ BEATTIE, 1963.

Mythe et histoire

La geste de Ryangombe emprunte aussi, nous l'avons vu, des éléments substantiels à la chronique légendaire du roi Bwimba, Libérateur du Rwanda. Il est remarquable que cette source autochtone comme les sources étrangères (cycle cwezi) ont la même fonction : elles camouflent une défaite militaire. Bwimba périt probablement au cours d'une guerre malheureuse des Nyiginya contre le puissant royaume du Gisaka ; Wamara et les siens furent anéantis par les Hinda en pays haya. Dans les deux cas la geste transforme une défaite militaire en mort merveilleuse, salvatrice. La pensée mythique s'est donc coulée dans deux moules historiques homologues. Les personnages mêmes du mythe sont sortis de l'histoire cwezi. Le héros tragique cumule les traits d'un roi étranger (Wamara) auquel il est apparenté, et d'un roi autochtone (Bwimba) dont la légende fournit le modèle d'une mort exemplaire au cours d'une partie de chasse, le thème du conflit avec la mère et celui de la reconnaissance d'un enfant dans des circonstances dangereuses.

On se souviendra que la geste de Ryangombe opère des transformations dans la légende de Bwimba. En particulier, la reconnaissance heureuse du fils légitime se métamorphose en reconnaissance malheureuse d'un bâtard : la femme monstreuse que Ryangombe rencontre au cours de la tragique partie de chasse lui demande de donner un nom à un enfant sans père. Cette inversion est commandée structurellement par les oppositions fils légitime / fils illégitime, d'une part, épouse soumise, passive / maîtresse active, revendicatrice, d'autre part. Cette thématique est propre au mythe rwandais, bien que l'opposition des sexes apparaisse déjà dans les chroniques cwezi. Le thème du fils sauveur fait défaut dans la

geste de Wamara. Seul un épisode nkole l'évoque (Kyoma reprend les tambours sacrés qu'un usurpateur avait dérobés à son père Wamara). Et cependant, l'ensemble du cycle cwezi met en scène *une royauté menacée* par des dissensions internes et externes. Sur ce point il existe une curieuse convergence entre la légende de Bwimba et la geste de Wamara. La propre mère et l'oncle maternel de Bwimba se sont laissé séduire par les cadeaux de Kimenyi l'étranger, roi du Gisaka ; ils donnent leur consentement au mariage funeste de Kimenyi et de Robwa ; or des devins avaient prédit que le fils qui naîtrait de cette union annexerait le Rwanda au Gisaka, mettant fin à l'hégémonie des Nyiginya. Dans les chroniques légendaires du Bunyoro et de l'Ankole, un prophète annonce la fin du règne cwezi, menacé par des envahisseurs, miné par des querelles intestines. Dans la geste haya l'ennemi de Wamara est purement mythique : Kintu, souverain du monde inférieur.

On peut se demander dès lors si le thème de la légitimation funeste du fils bâtard, inversion de la légende de Bwimba, ne remonte pas aussi, et complémentaiement, au cycle cwezi. Une tradition nkole affirme que Ruhinda, fondateur de la nouvelle dynastie hinda, est le *fils naturel* de Wamara (voir p. 31) et d'une femme-esclave. Après le départ de Wamara, Ruhinda fait figure de seul *successeur légitime*. Il fut en fait, nous l'avons vu, le rival historique de Wamara, il le supplanta finalement en Ankole comme au Buhaya. Dans la mesure où la geste de Ryangombe perpétue le souvenir transposé de l'épopée cwezi, nous sommes conduit à penser qu'elle en inverse ici les données, comme elle inversait la structure de la légende de Bwimba. Le fils bâtard reconnu peu avant sa mort par le roi des Imandwa conserve l'image de Ruhinda, fils naturel du roi des Cwezi-Emandwa ; mais la geste de Ryan-

gombe nie vigoureusement toute continuité dynastique. Le roi des Imandwa meurt, tué par la mère de cet enfant, au moment même où il le reconnaît solennellement. Binego, le fils et successeur légitime, accourt, trop tard pour sauver son père ; il n'en met pas moins rageusement en pièces la fille-mère et l'enfant bâtard (version Arnoux). A ce niveau, la geste de Ryangombe continuerait à affirmer la permanence cwezi et à contester la légitimité de l'ordre hinda, symbolisé par la fille-mère et le bâtard. Nous approfondirons cette conclusion dans d'autres versions périphériques du mythe. Nous apercevons plus clairement cette fois, dépassant l'analyse purement synchronique, pourquoi le fils bâtard que reconnaît Ryangombe le Cwezi apparaît dans la structure du récit comme l'homologue inverse de Binego. L'enfant nouveau-né, qui a besoin d'une légitimation, mais aussi de voir périr le père qu'il se donne abusivement, est l'affirmation brutale d'une nouvelle légitimité dynastique (hinda) qui détruit l'ancienne. Les grands événements historiques qui agitèrent l'Ouganda durant le xv^e siècle trouvent ici à la fois leur écho et leur négation mythique.

. Logiquement satisfaisante, l'opposition entre le fils légitime, sauveur de son père, et l'enfant bâtard reconnu par un coup de force de sa mère revendicatrice, n'est pleinement significative que dans une perspective diachronique. Ryangombe meurt (avec tous les siens dans la version Pagès) immédiatement après avoir donné un nom à l'enfant qu'il prétend significativement « ne pas avoir enfanté »⁴⁸, en tant que symbole d'une dynastie révolue. La légende de Bwimba apportait ici au mythe le correctif rwandais nécessaire : Ryangombe meurt

⁴⁸ Version ARNOUX.

à la façon des Libérateurs, il « sauve » les siens de la condition profane, les emmène dans son orbite et dans sa chimère.

Cette perspective historique éclaire aussi la forte opposition qui se dessine dans la geste de Ryangombe entre la faiblesse du roi des Imandwa et la vitalité extraordinaire de son fils Binego. La première séquence, où ce thème apparaît, atteste l'affaiblissement historique de la royauté cwezi ; elle ne fait que retarder l'échéance de sa disparition en imaginant que le roi vacillant bénéficie exceptionnellement des pouvoirs magiques de son fils légitime ; la solidarité du père et du fils est renforcée à l'heure du danger. Les chroniques nyoro et nkole font expressément état de la co-souveraineté des deux derniers souverains cwezi, mais éprouvent un certain embarras à l'expliquer. Selon une version (nyoro), Ndahura aurait abdicé en faveur de son fils après avoir été battu et capturé en Ihangiro ⁴⁹. Selon une autre tradition, Wamara aurait détenu une espèce d'autorité provinciale sur l'Ankole du vivant de son père Ndahura ⁵⁰. La geste de Ryangombe tranche la question en présentant Binego, le successeur présumé du roi des Imandwa, comme le sauveur de son père. Ainsi derrière l'exaltation de la relation père-fils, donnée en opposition à la relation mère-fils, nous retrouvons une fois encore la trace d'événements historiques niés ou inversés : alors que dans la chronique historique Wamara est co-souverain, ou que son père vaincu abdique en sa faveur, dans la geste de Ryangombe le fils du roi des Imandwa rétablit le pouvoir chancelant de son père. C'est la force magique même de la dynastie cwezi et sa continuité qui sont exaltées à travers la relation Ryan-

⁴⁹ TAYLOR, 1962, p. 18.

⁵⁰ OLIVER, 1959.

gombe-Binego, faite de contrastes violents ; c'est la promesse d'une restauration qui ne sera que provisoire. Le découpage de la geste rwanda en deux séquences se référerait donc à deux moments historiques : malgré les coups portés à la royauté cwezi, celle-ci se maintient d'abord ; elle se désintègre en faveur d'un bâtard sans nom dans un second temps.

Cette seconde séquence se nourrit plus spécialement de la geste haya qui décrit le suicide collectif des Cwezi. Dans le contexte haya, Ruhinda le continuateur fait figure de fils légitime de Wamara : il était — fort curieusement — absent au moment où les siens se donnent la mort, comme Binego lors du trépas de Ryangombe dans la version Arnoux. Lorsqu'il revient, il reprend le pouvoir. Nous savons que cette conclusion abrupte n'est qu'un alibi de légitimité que se donnent les Hinda après leur victoire sur les Cwezi. La geste haya et la geste rwandaise se profilent sur la même toile de fond historique. Mais les deux récits ont une fonction différente. La première explique la fin d'un règne et justifie l'autorité de la dynastie nouvelle (hinda). Le second introduit un contre-ordre mythique, détaché de l'ordre dynastique tuutsi, protestant contre la validité de cet ordre.

De la geste de Wamara à la geste de Ryangombe

Voici le tableau des transformations que l'on enregistre en passant de la geste haya à la geste rwanda.

Geste de Wamara

Wamara rencontre un autre souverain, plus riche que lui. Un pacte d'amitié est scellé entre eux. Il reçoit des biens.

Wamara rencontre le souverain de l'au-delà au cours d'une partie de chasse initiale.

Wamara veut ignorer l'existence du roi Kintu. Il refuse la réciprocité du don ou l'hommage dû à ce souverain.

Le roi Kintu envoie Rufu, la Mort.

Wamara est fortement attaché à une vache blanche, dont Ryangombe est le gardien.

La Mort attire la vache blanche dans un gouffre marécageux.

L'épouse dévoile la ruse des compagnons de Wamara qui veulent empêcher son suicide.

Obéissant à l'injonction positive de l'épouse (respect d'un serment) Wamara se donne la mort en suivant la vache dans le gouffre.

Wamara et tous les Cwezi se suicident.

L'au-delà se situe au fond d'un gouffre marécageux.

Geste de Ryangombe

Ryangombe affronte au jeu un rival qui conteste sa royauté. Il perd ses biens.

Ryangombe et sa mère deviennent souverains de l'au-delà au terme d'une partie de chasse finale.

Ryangombe élimine d'abord un adversaire au jeu, puis bafoue l'autorité de sa mère, co-souveraine.

La reine-mère est étroitement associée, par sa nature animale, à la mort, symbolisée par une fille-mère monstrueuse.

Ryangombe ne boit que le lait d'une vache blanche (épisode du mariage).

Dans l'au-delà (sommet d'un volcan) la mère de Ryangombe a pris la forme d'une vache blanche particulièrement redoutable.

L'épouse se fait la complice d'une ruse de Ryangombe alors que sa mère veut l'empêcher de s'exposer à la mort (version Arnoux).

Refusant d'obéir à une injonction négative de la mère (ne pas partir), Ryangombe obéit à tous les caprices d'une femme-buffle qui l'expédie dans l'autre monde.

Ryangombe est tué accidentellement. Tous les Imandwa se donnent la mort (version Pagès).

L'au-delà se situe au sommet d'un volcan.

La geste haya se laisse découper en deux séquences comme la geste de Ryangombe. Le roi cwezi rencontre dans la personne de Kintu une espèce de rival, plus riche que lui. Dans la geste de Ryangombe, le rival ou l'ennemi est un prétendant mal défini, qui conteste la royauté mise en jeu. Le dénouement de cette première séquence est identique : le roi cwezi l'emporte apparemment sur son rival : il renie toute allégeance, ou toute réciprocité envers cet autre souverain (qui symbolise, sur le plan historique, la menace nilotique). Ryangombe ayant d'abord accepté la réciprocité de traitement (le jeu) gagne. La seconde séquence prolonge la première dans la geste de Wamara ; on enregistre une rupture de ton dans la geste de Ryangombe. Néanmoins le message est identique : Wamara comme Ryangombe meurent par excès de souveraineté, pour n'avoir pas tenu compte d'un autre souverain (Kintu, reine-mère). L'inversion la plus caractéristique concerne la responsabilité féminine dans la version Arnoux. Une épouse envoie le roi à la mort en dévoilant la ruse (masculine) des compagnons de Wamara ; une épouse expose Ryangombe à la mort en se faisant la complice de sa propre ruse contre la mère. Dans le second cas il y a triplification du visage féminin : la mère protège (mais elle est dangereuse, ambivalente), l'épouse joue un rôle trouble, et la maîtresse tue. L'affrontement de l'homme et de la femme, opposé à la solidarité masculine du père et du fils, est donc amplifié dans la geste de Ryangombe. Le visage de la mère, qui n'apparaît pas dans la geste de Wamara, est visiblement emprunté à la légende rwandaise de Bwimba, mais il s'intègre à la structure conflictuelle du récit. *Le syncrétisme est structuré*. D'autres éléments de la légende de Bwimba ont d'ailleurs été inversés pour les plier à un dessein nouveau.

Les figures royales conjuguées de Bwimba et de Wamara subissent en particulier une transformation spectaculaire : alors que l'un et l'autre se sont suicidés pour sauver l'honneur, Ryangombe est assassiné dans le déshonneur (pour avoir commis un sacrilège envers la mère, pour avoir trouvé de l'agrément à une fille-mère qu'il a jadis lui-même engrossée). Ryangombe parachève ainsi sa transgression délibérée de l'ordre établi, s'écarte radicalement des modèles historiques ou pseudo-historiques qui ont façonné son visage. Tout le poids du dénouement porte à présent sur l'opposition féminine à cet excès de souveraineté masculine. Le suicide de Wamara résultait de la machination d'un autre roi (Kintu) qui trouve fort à propos l'appui d'une épouse. L'assassinat de Ryangombe ne découle plus que d'une conjuration de forces féminines hostiles. La geste de Ryangombe a décomposé en deux épisodes distincts la double machination, successivement masculine et féminine, qui provoque la perte de Wamara. Ryangombe affronte un rival masculin dans un premier épisode ; il est confronté de manière fatale avec la femme-ennemie au cours d'un second épisode.

Bwimba sauve le Rwanda, la royauté terrestre ; Wamara, après sa mort, devient le maître de l'au-delà, comme Ryangombe. Mais Wamara règne sur un monde souterrain, inférieur, dont l'entrée est un gouffre marécageux, tandis que Ryangombe règne sur les pentes d'un volcan. Ces deux notations ultimes font de nouveau antithèse. Ces deux versions contradictoires se retrouvent dans l'aire étendue où le cycle épique est conté : selon les uns les Cwezi furent engloutis dans les eaux, selon les autres ils se seraient précipités dans les cratères des volcans éteints.

Le culte même des Cwezi est officiel, intégré aux traditions dynastiques au Buhaya, comme au Bunyoro et en Ankole.

Wamara est la figure principale du panthéon et Ryangombe son berger, esprit tutélaire du bétail, serait honoré exclusivement par les pasteurs ⁵¹. Au Rwanda, au contraire, Ryangombe s'est détaché des valeurs pastorales. Bien que la mère de Wamara ne joue aucun rôle dans la geste haya, elle est cependant associée sous le nom de Nyante au culte rendu à son fils : une petite hutte dédiée à Nyante se trouve près du temple de Wamara où un feu sacré est entretenu par des vierges. Un prêtre y loge ⁵². Le feu est certainement un indice de la souveraineté de Wamara. Selon Cory et Hartnoll, Wamara serait considéré comme le maître de l'univers en même temps que le souverain des esprits des morts ⁵³. Ryangombe qui a usurpé au Rwanda son titre de souverain, règne seulement sur les initiés, dans ce monde-ci comme dans l'autre ; symbole d'un ordre distinct de l'ordre royal tuutsi, il partage d'une certaine façon la souveraineté avec l'*umwami* comme l'atteste sa rencontre légendaire avec le roi Ruganzu Ndoori (voir p. 201). Religion officielle des Haya, le culte des Cwezi se présente aussi comme une cosmogonie symbolique. Kazoba est associé au soleil, à la lune et aux étoiles ; Mugasha est l'esprit du lac, Irungu, l'esprit de la terre, de la brousse et des forêts.

Ces dieux tutélares sont intégrés aux structures familiales : de nombreux clans iru ou hima rendent un culte à un Cwezi particulier. Le nom de Wamara revient le plus souvent dans la liste de Cory et Hartnoll ⁵⁴. Il est notamment l'esprit tutélaire du clan dominant hinda au Karagwe et

⁵¹ CÉSARD, 1927, pp. 17-18.

⁵² CÉSARD, 1927, pp. 17-18.

⁵³ CORY et HARTNOLL, 1945, pp. 272-273.

⁵⁴ CORY et HARTNOLL, 1945, appendix V.

en Ihangiro. Neuf clans vénèrent plus spécialement Ryan-gombe (Lyangombe) que le mythe présente comme le frère aîné de Wamara. Plusieurs clans rendent un culte à Mugasha et Kagoro, que nous retrouvons parmi les Imandwa rwandais. Nous avons émis précédemment l'hypothèse que le clan désigné expressément du terme cwezi en pays haya et au Bunyoro pourrait réunir les derniers descendants du peuple vaincu. Cette hypothèse se confirme au moins pour le Bunyoro, où deux interdictions spécifiques caractérisent ce clan : la vache qui a bu de l'eau salée et la vache qui vient d'être saillie. Ce dernier tabou interdit aux membres du clan « cwezi » de boire le lait provenant d'une telle vache pendant cinq jours⁵⁵. Or nous le retrouvons parmi les interdictions observées par les initiés du kubandwa au Rwanda⁵⁶. En pays haya cependant, le tabou spécifique du clan « cwezi » est l'antilope bushbuck (*tragelaphus*). Cory et Hartnoll lui attribuent deux esprits tutélaires : Gwabo et Kyomya. Le premier nous est inconnu, mais le second est un Cwezi authentique. Roscoe rapporte qu'il est considéré en Ankole comme *le fils de Wamara et qu'il sauva sa royauté en péril* en ramenant les tambours sacrés⁵⁷. Il serait à ce titre l'équivalent du Binego rwandais, successeur légitime de son père. Au contraire, Ruhinda, fondateur du clan dynastique hinda, n'est qu'un usurpateur, un pseudo-fils de Wamara. Est-ce la raison historique pour laquelle, ni les rois ni les membres de la famille royale au Buhaya ne peuvent devenir prêtres (*mubandwa*), bien qu'ils se réclament du dernier roi cwezi ?⁵⁸

⁵⁵ ROSCOE, 1923, p. 15.

⁵⁶ BOURGEOIS, 1956, p. 97.

⁵⁷ ROSCOE, 1929, p. 24.

⁵⁸ REINING, *in* RICHARDS, 1959, p. 179.

Transcendant la réalité historique, la geste haya de Wamara fait du malheur des Cwezi la source d'un ordre religieux bienfaisant, de caractère national. Lorsque ce message fut diffusé au Rwanda sous le signe de Ryangombe, il se transforma en religion de *contestation populaire* sous la pression d'une situation sociologique particulière. Mais nous allons voir que cette transformation structurelle axée sur Ryangombe atteint toute l'aire méridionale de la civilisation interlacustre. Il nous faudra donc approfondir les rapports de l'histoire et du mythe pour mieux cerner le rôle déterminant de la praxis dans les divers processus d'inversion thématique que nous avons dégagés en comparant la geste de Wamara et la geste de Ryangombe. Nous retrouverons clairement affirmée la contestation de l'ordre royal et pastoral (des Hinda, cette fois), bref une certaine *nécessité du déshonneur*.

Emergence de Ryangombe

D'autres versions du mythe cwezi circulent au Tanganyika. La première fut récoltée par Bösch avant 1930, c'est-à-dire à peu près à la même époque où Césard publiait la geste haya (1927) présentant Ryangombe comme le frère aîné, gardien de bétail de Wamara. La monographie du père Bösch concerne une contrée fort vaste, le Bunyanwezi ; l'origine exacte du récit n'est malheureusement pas renseignée⁵⁹. Il développe la personnalité de Ryangombe (chef mystique de la confrérie des « Baswezi » (sing., Muswezi), sans cesser de rattacher celui-ci à Wamara. Baumann estime que les Nyamwezi forment le plus important groupe ethnique du Tanganyika occidental, entre le lac Roukwa et la rive sud du lac Victoria⁶⁰.

⁵⁹ BÖSCH, 1930, pp. 202-217.

⁶⁰ BAUMANN et WESTERMANN, 1948, p. 225.

Version Bösch (Bunyamwezi)

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

C'est à la suite de ces événements tragiques que Lyangombe chargea un certain Kakala d'annoncer au monde qu'il

viendrait au secours de tous ceux qui l'imploreraient, qu'il guérirait les maladies et serait « le libérateur de tous ceux qui sont attachés ». Kakala déjoua un piège tendu par les Hinda. Puis Lyangombe en personne se présenta à eux comme un descendant du fameux Luhinda, et leur enjoignit de rendre un culte à cet ancêtre. Ayant ainsi pris la précaution de confondre sa propre doctrine avec les offrandes dues à Luhinda, la religion prêchée par Lyangombe se répandit. Cette religion était singulière : elle recommandait aux fidèles de voler, de commettre l'adultère, de tenir des propos impudiques, de mentir, d'être gloutons, de braver toute autorité. Lyangombe lui-même surpassa Wamala en méchanceté.

Lorsqu'il vit sa mort approcher, il recommanda à ses fidèles, Hinda, Hima et étrangers venus de partout, de l'enterrer dans la hutte kagondo qui servait de lieu de culte aux initiés (*muswezi*). Il promit de nouveau de venir en aide à tous ceux qui l'imploreraient (« Que tous m'invoquent ! Tout secours qu'on me demandera, je l'accorderai ; je procurerai des richesses et des enfants à qui m'en demandera, etc. »). Il mourut dans la région des volcans. Les fidèles annoncèrent qu'il était parti préparer un lieu de séjour, dont l'accès serait interdit aux non-initiés.

Commentaire

Le texte que nous résumons ici fut écrit en langue sumbwa dès 1893 par un Tuutsi du Bunyamwezi. Selon une croyance largement répandue (puisque Cory en fait également mention), le culte des *muswezi* enseigné par Lyangombe, serait originaire du pays occupé par les Tuutsi. Mais fort curieusement le mythe met en scène le conflit irréductible qui opposa les partisans de Wamara et de Ruhinda, c'est-à-dire les Cwezi

et les Hinda, sans jamais évoquer les pasteurs du Buha et du Burundi. Le terme Kacwezi, désignant ici un dieu cracheur (?), est manifestement une corruption du nom propre désignant les anciens maîtres du Buhaya et de l'Ankole, vaincus par les conquérants Hinda. Sur ce point le mythe nyamwezi est beaucoup plus fidèle à la réalité historique que toutes les versions précédentes. On y voit Wamara s'opposer à Ruhinda dans le pays même (l'Ankole) qui fut le dernier bastion de la puissance cwezi. Il est clair que le récit charge les Cwezi, insistant sur leur statut de *rebelle*s. Mais les quelques indications fournies vingt-cinq ans plus tard par Cory (voir plus loin) montrent que tel est bien le sens du message aux yeux mêmes des fidèles. Particulièrement intéressante est la rupture de Wamara et de Ryangombe ; celui-ci fait figure ici de félon, trahissant les siens, puis revendiquant indûment la qualité de prince hinda pour faire accepter son message, sa religion universaliste de salut. Alors que Wamara lutte ouvertement contre les Hinda, Ryangombe cherche à se concilier les nouveaux maîtres (il recommande de rendre un culte à Ruhinda). En dépit de cette atténuation, les mystères de Ryangombe comme la religion précédemment « révélée » à Wamara par un dieu cracheur se définissent par opposition à l'ordre hinda. Significativement, Ryangombe se présente comme un dieu libérateur, en rupture de ban avec les règles de la société. Les mystères de Ryangombe présentent les mêmes caractéristiques au Rwanda et il n'y a évidemment pas lieu de prendre au pied de la lettre l'exaltation de l'anarchie sur laquelle insiste l'informateur de Bösch ; cet auteur déforme la portée symbolique d'un message religieux qu'il juge de l'extérieur sous l'influence du catholicisme. (Les Hinda font figure de défenseurs du vrai Dieu, Rugaba, contre l'hérésie de Wamara).

Mais l'authenticité du texte ne peut être mise en doute. Nous y retrouvons les éléments essentiels du mythe rwandais. Plus précisément, l'on passe du mythe nyamwezi au mythe rwanda par quelques transformations élémentaires. Ryangombe échappe à la catastrophe qui engloutit les Cwezi, en partant à la chasse. Au Rwanda au contraire, il meurt parce qu'il part à la chasse. Dans le premier cas, il profite du songe prophétique dont les ennemis des Cwezi tirent parti ; dans le second, il a tort de ne pas tenir compte du rêve de sa propre mère. Dans le récit nyamwezi il usurpe une qualité, sinon royale du moins princière, alors que dans le récit rwanda, il détient dès le départ le titre de roi que lui conteste un adversaire. Il échappe à la mort violente au Bunyamwezi, il meurt tragiquement au Rwanda. Mais dans les deux cas il se présente comme un dieu sauveur, ouvrant à ses fidèles les portes d'un monde meilleur situé dans la région des volcans. Car ce rebelle, ce félon est un dieu secourable dont la « méchanceté » est toute relative : au Rwanda comme au Bunyamwezi, celle-ci n'a de sens que par rapport au Roi (hinda ou tuutsi), c'est-à-dire par rapport à une société profane insatisfaisante.

L'intérêt essentiel de cette version réside dans le fait qu'elle consacre l'éclipse de Wamara au profit de Ryangombe. A cet égard, elle jette aussi un pont entre la geste haya et le mythe rwandais. Elle se situe structurellement à mi-chemin de l'une et de l'autre. Le récit nyamwezi retient de la première le thème majeur de l'anéantissement des Cwezi, mais détache de ce cycle d'événements trois compagnons parmi lesquels Ryangombe figure au premier plan. Ce personnage transcende l'histoire, échappe à la catastrophe et s'affirme comme maître de la vie et de la mort en transgressant aussi bien la solidarité qui l'unissait aux Cwezi que les règles en vigueur dans la société hinda, qu'il feint seulement de respecter. Dans le mythe

rwanda, Ryangombe n'a plus aucune attache apparente avec Wamara. Sa souveraineté et sa transcendance sont données dès le départ. Mais il porte en lui le souvenir de Wamara, au titre d'image latente. On peut reconstituer d'une certaine façon, nous l'avons vu, la geste haya de Wamara à partir du mythe rwandais de Ryangombe, et réciproquement. Dans la geste haya il existe une *relation positive de contiguïté* entre Wamara et Ryangombe ; ils sont frères, ils ont les mêmes intérêts pastoraux. La geste rwanda *substitue* le second au premier en inversant son comportement. Au Bunyamwezi nous retrouvons la relation initiale de contiguïté, mais *négative* cette fois : Ryangombe appartient au clan de Wamara, mais il trahit son maître. Cette transformation structurelle a la même fonction que la relation de substitution rwandaise : il s'agit toujours de mettre en valeur, par un renversement du modèle cwezi, l'originalité d'une souveraineté non pastorale et non dynastique, en rupture de ban. Il est clair que le Ryangombe rwandais et le Ryangombe nyamwezi dérivent l'un et l'autre de la geste haya de Wamara.

La version nyamwezi circule d'ailleurs — comme la version rwanda — jusqu'aux confins du pays haya ; nous allons retrouver les éléments essentiels de la première chez les Ha et les Sumbwa. On se souviendra ici que le texte dont Bösch s'est servi fut écrit en langue sumbwa par son informateur.

Version Cory (Buha et Busumbwa)

Cory a consacré une étude précieuse (1955) au culte des « Baswezi » pratiqué par les Ha et les Sumbwa ⁶¹. Ces esprits

⁶¹ CORY, 1955.

originaires du Bunyoro (qu'il faut naturellement identifier aux Cwezi) sont considérés comme les fondateurs de plusieurs dynasties au Tanganyika. Cette religion s'est répandue chez les Nyamwezi et elle est même pratiquée aujourd'hui (1955) dans la plupart des grandes villes du Tanganyika. Les quelques informations recueillies par Cory suffisent à indiquer la validité de la version Bösch.

Wamala vint à la cour de Ndagala, un fils du grand chef Ruhinda qui régnait sur l'ensemble du pays s'étendant à l'ouest et au sud du lac Victoria. Wamala était un perturbateur, Ryangombe un esclave de Ruhinda. Ryangombe seul semble jouer, comme au Bunyamwezi, un rôle important dans le culte. Il enseigna les mystères en compagnie de Ngasa (il s'agit évidemment du Mugasha de la geste haya, compagnon de Wamara, esprit du lac). L'un et l'autre sont présentés comme des Tuutsi (Watussi). Au cours d'une invocation qui a lieu pendant le rituel initiatique, le novice se tourne vers l'ouest déclarant : « Tous les Baswezi viennent de l'ouest, (du pays) des Watussi ». Ryangombe instaura (comme au Rwanda) son propre culte en promettant de venir en aide après sa mort à tous ceux qui l'invoqueront. Chez les Sumbwa, Ryangombe et Ngasa sont les co-fondateurs des mystères. Ils laissèrent de précieux talismans à leurs adeptes. Binego figure parmi les esprits *muswezi* ; ses relations avec Ryangombe ne sont malheureusement pas précisées. Une partie de l'initiation se déroule près d'une érythrine (*mutonitoni*) et d'un combretum *gueinzii* (*mulama*). Ce lieu sacré s'appelle *kagondo*, du même nom qui désigne la tombe de Ryangombe. Il y a donc lieu de penser que l'épisode rwandais de la mort de Ryangombe sous l'érythrine n'est pas étranger au mythe ha-sumbwa. Cette séquence initiatique près des arbres sacrés se déroule le cinquième jour, que les initiés appellent le jour

du « grand événement ». L'arbre *mulama* est appelé roi (*omwami*) et l'érythrène est sa parèdre.

Le portrait de Wamara comme agitateur et de Ryangombe comme esclave de Ruhinda concorde avec la position d'ennemis que la version Bösch assigne aux Cwezi par rapport au clan hinda dominant. Cette première source décrivait Wamara comme le chef d'une bande de brigands, de rebelles. Cory estime quant à lui que ce tableau est l'œuvre des Hinda qui ont tenté d'amoindrir le prestige des *muswezi*, en qui les fidèles reconnaissent d'anciens souverains. Quoi qu'il en soit, il est clair que la religion de salut proposée par Ryangombe l'esclave (Cory) ou le perturbateur (Bösch) n'est plus intégrée ni à l'histoire hinda ni aux cultes nationaux comme c'est le cas au Buhaya, en Ankole et au Bunyoro. L'âge d'or des Cwezi est devenu, sur le front méridional de l'expansion hinda, l'âge de la révolte. Ces récits se situent à un point de rupture, comme si nous avions franchi en descendant vers le sud une importante frontière culturelle du point de vue de l'histoire et de la sociologie religieuses. La qualité de Tuutsi concédée à Ryangombe ne doit pas faire illusion. Nous avons vu qu'au Rwanda même Ryangombe n'est pas plus solidaire de l'ordre social créé par l'aristocratie tuutsi qu'il ne l'est, chez les Ha et les Sumbwa, de l'ordre hinda. La comparaison des mythes et des rituels montrera qu'il est peu probable que les mystères de Ryangombe se sont diffusés au Busumbwa à partir du Burundi, où nous les retrouverons sous une forme très spécifique. Il reste que, au Rwanda, au Burundi, au Buha, au Busumbwa comme au Bunyamwezi, la figure de Ryangombe, et non celle de Wamara, domine le panthéon. Dans cette vaste zone méridionale *l'ordre mythique de Ryangombe s'oppose en quelque façon à l'ordre royal officiel, qu'il soit décrit comme hinda ou tuutsi*. On comprend que cette religion de contesta-

tion et de salut à tendance universaliste ait pu s'implanter par l'intermédiaire des émigrants sumbwa dans les grandes villes du Tanganyika moderne. Ryangombe se présente aux Nyamwezi comme un véritable messie : « Je suis le libérateur de tous ceux qui sont attachés ⁶². » Selon Bösch encore, l'enseignement ésotérique des « Baswezi » semble comporter ici, comme au Rwanda, la promesse d'entrer dans un autre monde spécialement aménagé par Ryangombe pour les initiés ⁶³. Les textes insuffisants dont nous disposons ne nous permettent pas d'étudier sérieusement la structure du mythe de Ryangombe dans ces régions périphériques. Nous ignorons si la geste hasumbwa-nyamwezi développe les mêmes contradictions, la même problématique psycho-sociologique qu'au Rwanda. Il semble cependant que l'antagonisme, non résolu dans le mythe rwandais, entre la surmasculinité et la surféminité trouve ici une solution originale : l'androgynie. Bösch signale que les hymnes liturgiques, dont il déplore la licence, font allusion à un Ryangombe dont la tête est dotée de trois membres virils et le ventre de trois sexes féminins. Les initiés confectionneraient une statuette conforme à ce modèle. Cory de son côté affirme que les chants qui mettent fin aux copulations rituelles de l'initiation expriment l'union productive des sexes en Ryangombe. Nous avons déjà cru apercevoir qu'au Rwanda même la hiérogamie accomplie par Ryangombe avec le néophyte qu'il est censé avoir « enfanté », symbolisait la fusion des sexes antagonistes. Cette hypothèse trouverait ici une confirmation.

⁶² BÖSCH, 1930, p. 206.

⁶³ BÖSCH, 1930, p. 208.

Le mythe et le culte au Burundi

Le Burundi appartient à la même aire religieuse : bien que le mythe et le culte présentent ici des formes originales, ils ignorent complètement Wamara au profit de Ryangombe. Mais le roi des Imandwa est plus fréquemment appelé Kiraanga.

Le Père Zuure, auteur de la principale monographie sur la religion rundi, ne fournit malheureusement pas le texte intégral du mythe de Ryangombe-Kiraanga. Mais il compare un certain nombre d'éléments avec la geste rwandaise et conclut à « l'identité des personnages »⁶⁴. Le père de Kiraanga est le roi Babinga ba Nyundo ; sa mère est Inaryangombe. Binego son fils, porteur de sa lance, est le plus important des esprits de sa suite. Kiraanga mourut à la chasse, tué non par un buffle mais par un animal appelé *mpongo* (Zuure traduit erronément « cerf », il s'agit d'une antilope). Sa mère s'était opposée à son départ.

Nous observerons que l'opposition des sexes est encore plus vivement marquée que dans la geste rwandaise. Les personnages féminins qui entourent le dieu-roi dans le théâtre liturgique du kubandwa, affichent une agressivité singulière. Indagano, sa cousine, conteste la royauté de Ryangombe-Kiraanga. Elle lui prend la lance, niant qu'il soit le « roi de Ndagano ». Kiraanga quitte alors sans protester son trône. Mais bientôt elle l'invite à s'y asseoir de nouveau car il ne s'agissait que d'une plaisanterie. Il faut certainement mettre ce trait en parallèle avec le thème rwandais de la royauté contestée par un rival. Nyabashi, épouse ou servante de Kiraanga,

⁶⁴ ZUURE, 1929, pp. 38-41.

ne l'aime pas ; les autres esprits lui manifestent leur désapprobation en ne lui servant que des fonds de cruche. Nyamuhindurwa, l'une des femmes de Kiraanga, lui témoigne une hostilité ouverte. Elle feint de le chasser de son trône. Loin de s'irriter, le dieu-roi s'efforce de l'apaiser en lui offrant des étoffes. Analysant le nom de cette femme, Zuure observe que « kuhindurwa » signifie « être changé », en bête par exemple. Il se demande à juste titre s'il n'y a pas un rapport entre cette Nyamuhindurwa et la femme qui se métamorphose en buffle dans le mythe rwanda⁶⁵. La propre mère de Kiraanga traite son fils d'imbécile et de mauvais sujet lorsqu'il passe outre à son interdiction de chasse. La contestation féminine de la souveraineté masculine est donc particulièrement vive ici⁶⁶.

La personnalité de Kiraanga, esprit violent mais secourable aux initiés, est identique à celle du héros rwandais. Il proclame : « Je sème la terreur devant moi ; derrière moi ils sont courbés de crainte⁶⁷ » et Binego hurle : « Je suis le furieux, qui fais des choses terribles. Je suis celui qui vient comme le vent⁶⁸ ». La contestation de la royauté officielle est aussi marquée qu'au Rwanda : Ryangombe-Kiraanga reconnaît que le roi du Burundi est son aîné, mais il l'a surpassé à la chasse en tuant un léopard avant lui. Le roi du Burundi déclare alors : « Je ne pourrai rien contre ce vent, il me dépasse, il est plus fort que moi. Qu'il règne, qu'il remplisse le Burundi, je lui donnerai de la bière⁶⁹ ». Kiraanga lui-même affirme qu'il est venu régner au pays de son aîné⁷⁰. A la

⁶⁵ ZUURE, 1929, pp. 46-51.

⁶⁶ ZUURE, 1929, p. 90.

⁶⁷ ZUURE, 1929, p. 87.

⁶⁸ ZUURE, 1929, p. 91.

⁶⁹ ZUURE, 1929, p. 86.

⁷⁰ ZUURE, 1929, p. 87.

cour il est représenté par une épouse mystique, vouée au célibat et considérée comme l'égale du souverain régnant : Muka-Kiraanga. Elle participe avec lui au grand rituel annuel de fertilité agraire, l'*umuganuro*⁷¹. Il est significatif que cette prêtresse soit d'origine hutu⁷².

Plus encore qu'au Rwanda, le kubandwa a une couleur paysanne chez les Rundi. L'esprit de Muka-Kiraanga, incarné par un médium, préside certains jours aux travaux des champs sous le nom de Inamukozi⁷³. Son comportement marque avec force l'opposition des paysans aux valeurs pastorales. En état de transe, elle harangue les cultivateurs ; « elle chasse, injurie les vaches qui se présentent ; elle veut les frapper et les tuer »⁷⁴. Zuure ne signale aucun esprit tutélaire du bétail. Mais naturellement Kiraanga, garant de toute richesse, protège aussi les vaches. Au cours des prières on s'adresse à lui comme au « maître des vaches du Burundi »⁷⁵. Comme au Rwanda, le roi ne peut pas être initié au culte^{75 bis}.

Le mythe rundi se rapproche considérablement de la version rwanda, au point qu'on est en droit d'y voir une simple variante. Mais le rituel initiatique présente des caractéristiques particulières (voir plus loin). Les initiés comme les dieux portent ici un titre spécifique : *ikishegu*. On les désigne parfois aussi du terme *umubandwa*⁷⁶. Le vocable *ikishegu* est archaïque car nous le retrouvons au Bunyoro sous la forme

⁷¹ BOURGEOIS, 1956, p. 74.

⁷² BOURGEOIS, 1956, p. 74.

⁷³ ZUURE, 1929, p. 48.

⁷⁴ BOURGEOIS, 1956, p. 98.

⁷⁵ ZUURE, 1929, p. 56.

^{75 bis} COUPEZ, 1957.

⁷⁶ TROUWBORST, in d'HERTEFELT, TROUWBORST, SCHERER, 1962, p. 157.

musegu ; le mot *mubandwa* (qui a donné *Imandwa* au Rwanda) est employé par les Nyoro pour désigner les médiums alors que le terme *musegu* semble réservé là-bas aux prêtres de rang supérieur⁷⁷. Par ailleurs une information ancienne du Père Van der Burgt fait songer à la représentation androgyne de Ryangombe au Bunyamwezi : certains médiums seraient considérés comme hermaphrodites⁷⁸.

Nous voici confrontés avec le problème de l'origine et de l'histoire des mystères de Ryangombe.

Naissance, diffusion et variations des mystères de Ryangombe

La formation de la geste de Ryangombe, que nous retrouvons seulement dans l'aire méridionale de la civilisation interlacustre, est plus obscure que la genèse, dans l'aire septentrionale, de la geste de Wamara dont elle s'est manifestement détachée. Les problèmes structurels et historiques ne cessent d'être étroitement mêlés.

Chez les Ha et les Sumbwa, les initiés se tournent vers l'ouest en invoquant les « Baswezi », venus du pays tuutsi. On serait enclin à en déduire que les mystères de Ryangombe se sont diffusés au Tanganyika à partir du Burundi, si le terme *muswezi* n'y était totalement inconnu. Il dérive du nom propre *Cwezi* dont l'origine septentrionale est évidente. Les esprits qui entourent Ryangombe sont appelés *Ikishegu* au Burundi et *Imandwa* au Rwanda. En outre, le prototype Wamara est inconnu dans les deux royaumes tuutsi. En revanche le cycle mythique nyamwezi-sumbwa-ha tient compte de Wamara, tout

⁷⁷ TAYLOR, 1962, p. 38 et BEATTIE, 1957 A.

⁷⁸ VAN DER BURGT, 1903, p. 463.

en accordant la prédominance à Ryangombe. La geste haya, de son côté, présente ces deux personnages comme des *frères unis* (Ryangombe, l'aîné, est le gardien de bétail du cadet). La mythologie nyamwezi introduit un élément original de désunion (Ryangombe trahit Wamara, l'abandonne au moment du cataclysme qui l'engloutit), alors qu'au Rwanda comme au Burundi, Wamara a complètement disparu de la scène mythique. Il y a lieu de penser que nous retrouvons ici le fil d'une évolution continue dont le point de rupture structurel se situe dans le récit nyamwezi. La diffusion n'a pu dès lors se faire directement du pays haya au Rwanda comme nos recherches précédentes auraient pu le laisser entendre. Il est d'ailleurs intéressant de noter que le culte du kubandwa est surtout répandu dans le centre et le Sud du Rwanda ⁷⁹.

Une remarque préliminaire guidera nos recherches. Le cycle épique de Wamara est solidaire de la culture hinda qui le prend en charge, l'officialise. Le cycle de Ryangombe se constitue, en se détachant du précédent, *au-delà des frontières de l'expansion hinda* ; ses protagonistes sont manifestement anti-hinda. Le Buzinza (Usindja selon les auteurs anciens), au sud-ouest du Lac Victoria, est la dernière marche hinda au Tanganyika. C'est malheureusement, du point de vue religieux, une *terra incognita*. Au-delà, c'est-à-dire en pays sumbwa et ha, s'étend la zone des mystères de Ryangombe. Le Buzinza aurait fait partie de l'éphémère empire de Ruhinda. Il se divise en plusieurs chefferies, où règnent des dynasties hinda locales ⁸⁰. A l'ouest (Rwanda-Burundi) et au sud de la zone Wamara (Sumbwa-Ha-Nyamwezi) l'expansion hinda a

⁷⁹ d'HERTEFELT, 1962, p. 82.

⁸⁰ VAN THIEL, 1911.

probablement été enrayée par la présence, voire l'hégémonie tuutsi. Au Rwanda les Tuutsi forment dès le xv^e ou le xvi^e siècle, des royaumes organisés. Bien que la formation du royaume rundi soit plus récente (xvii^e siècle), les Tuutsi étaient installés très anciennement dans cette région, ainsi qu'au Buha⁸¹. Les Hinda ne purent s'établir durablement en pays tuutsi. L'on se souviendra que la tentative d'annexion du Burundi par un Hinda au xvii^e siècle fut vouée à l'échec. L'hégémonie hinda s'étendait jadis aussi au Buha, mais depuis deux ou trois siècles les six chefferies traditionnelles sont aux mains de dynasties tuutsi. L'influence tuutsi est sensible dans le nord du Bunyamwezi et le Busumbwa⁸².

La zone Wamara correspond donc très exactement à l'aire d'expansion hinda alors que la zone Ryangombe recouvre celle des Tuutsi tout en s'étendant bien au-delà de sa limite méridionale et orientale. Il est évident que le passage de Wamara à Ryangombe et les transformations structurelles corrélatives se sont effectués quelque part sur cette importante frontière historico-culturelle, en une région où la puissance hinda a été contestée et son expansion paralysée. Cette région constituait probablement elle-même une marche méridionale de l'ancien empire cwezi car le mythe restitue cette fois la vérité historique ; loin d'apparaître comme un pseudo-ancêtre de Ruhinda, Wamara est son ennemi, il le combat (version nyamwezi-sumbwa). Vaincu, anéanti par un cataclysme, Wamara le rebelle disparaît et Ryangombe répand le message religieux des Cwezi sous une forme rénovée. L'historicité de Ryangombe nous importe peu ici. Peut-être fut-il réellement

⁸¹ VANSINA, *in* d'HERTEFELT, TROUWBORST, SCHERER, p. 4.

⁸² BÖSCH, 1930, p. 7 ; BAUMANN et WESTERMANN, 1948, p. 225.

un frère de Wamara comme l'affirme la geste haya. Sans doute disparut-il avec les siens sans avoir jamais prêché la religion cwezi. Une pensée mythique révolutionnaire s'est emparée de son personnage et en a fait le centre même d'une religion de salut, *qui est aussi contestation de l'ordre hinda*. Intéressante est la tradition historique qui affirme que Ruhinda eut à lutter au Buzinza contre un chef local sumbwa⁸³. Chez les Sumbwa, Ryangombe est un esclave de Ruhinda (version Cory), il enseigne les voies et moyens d'une libération mystique. S'il a pu parfois faire figure de Tuutsi c'est par opposition structurelle aux Hinda ; il nous apparaît paré de cette qualité dans les mystères ha-sembwa, selon Cory. Mais nous avons suffisamment montré qu'il n'émerge pas de la culture tuutsi. Il se détache du cycle épique cwezi sur la ligne d'affrontement des univers hinda et tuutsi et sert dès lors de point d'appui à toute protestation contre l'ordre politique constitué. On ne s'étonnera pas qu'au Rwanda et au Burundi la royauté mystique concurrence la royauté terrestre de l'*umwami*, fondée par les Tuutsi, alors qu'elle apparaît comme une valeur culturelle des Tuutsi là où le mythe met les Hinda en scène.

Nous tenterons de circonscrire le foyer de diffusion des mystères de Ryangombe en confrontant de nouveau ses variations locales. Nous nous demanderons si elles permettent de déterminer un épicycle géographique. Le nom même des initiés requiert d'abord notre attention. Le terme *muswezi*, qui dérive directement du vocable cwezi, est utilisé par les Nyamwezi, les Sumbwa et les Ha. Les termes *imandwa* et *ikishegu* sont d'usage courant respectivement au Rwanda et au Burundi. De ce point de vue il faut inclure une partie du Buha dans la

⁸³ TAYLOR, 1962, p. 144.

zone rundi. Scherer observe ⁸⁴ en effet que l'appellation *umucwezi* (qui restitue fidèlement le terme originel désignant les dieux) n'a cours que dans le Nord du pays ; dans la partie Sud du Buha les prêtres du culte sont appelés *ikishegu* comme au Burundi, tandis que l'ensemble des fidèles initiés portent le titre de *imbandwa*. Les esprits eux-mêmes sont appelés *ikicwezi* dans le Nord, *ikiyaga* dans le Sud.

On peut donc distinguer du point de vue terminologique trois sous-groupes au sein de la zone Ryangombe :

- 1° le sous-groupe Bunyamwezi-Busumbwa-Nord du Buha où l'appellation originare désignant les esprits dans l'aire Wamara a été conservée (Cwezi ou Swezi) ;
- 2° le sous-groupe Rwanda utilisant le terme Imandwa, formé à partir du mot Mubandwa désignant les médiums des Cwezi dans la zone Wamara ;
- 3° le sous-groupe Burundi-Sud du Buha où la même racine est reprise (Imbandwa ou Umubandwa) concurremment avec la forme Ikishegu qui dérive de l'expression *musegu* désignant les initiés de rang supérieur chez les Nyoro. Il est intéressant de noter que l'une des premières chefferies rundi (région de Nkoma) englobait le Buha méridional ⁸⁵.

Cette division est confirmée par les variations du mythe (et, nous le verrons bientôt, du rituel). Dans le premier sous-groupe, Wamara et Ryangombe coexistent, mais se séparent l'un de l'autre, l'intérêt de la geste se déplaçant sur Ryan-

⁸⁴ SCHERER, in d'HERTEFELT, TROUWBORST et SCHERER., 1962, pp. 212-213.

⁸⁵ VANSINA, 1961.

gombe ; dans le second sous-groupe, Ryangombe est seul en scène et dans le troisième il est plus généralement connu sous le nom de Kiraanga. Il y aurait lieu d'introduire encore une nouvelle subdivision en pays ha : dans la région sud-ouest Ryangombe n'est plus que « le nom d'un bovidé (parfois un mouton) que l'on tue en guise de sacrifice votif, pour une prière exaucée concernant la naissance ou la sauvegarde d'un danger de mort imminent »⁸⁶. On notera cependant qu'un culte est rendu aux cornes du bovidé sacrifié dans le kubandwa rwandais. La source commune la plus proche est incontestablement le culte et la geste de Wamara en pays haya. Un problème reste posé : où les mystères et la geste de Ryangombe proprement dits se sont-ils constitués avant de se différencier dans les trois zones que nous venons de définir ? Nous ne chercherons pas à rétablir arbitrairement une version originale de la geste de Ryangombe. Il est également impossible de localiser avec précision un foyer d'invention — ou de réforme — religieuse dans l'état actuel de nos informations. Mais l'on peut au moins tenter de le cerner.

Nous avons vu comment, par une série de transformations, la geste haya de Wamara fournit la trame du mythe rwandais de Ryangombe, comment la personnalité de Ryangombe, qui n'était qu'un gardien de bétail sans importance, s'est substituée dans la geste nyamwezi (qui semble identique au récit sumbwa-ha septentrional) à la figure prééminente de Wamara le roi-chasseur qui se suicide. Dans ce dernier cas Ryangombe s'affranchit de Wamara, se libère de sa tutelle, l'emporte en importance sur lui, bien que le mythe conserve le souvenir des liens anciens qui le reliaient à lui. Wamara lui-même est

⁸⁶ SCHERER, p. 213.

transformé en chef des « rebelles » hostiles au conquérant Ruhinda. Ces faibles attaches avec le passé cwezi sont rompues dans les deux autres sous-groupes morphologiques (Rwanda d'une part, Rundi-Ha méridional d'autre part). Wamara n'est même pas cité parmi les esprits ; mais Binego fait son apparition. Le sous-groupe rwanda comme le sous-groupe sumbwa-nyamwezi-ha septentrional conservent chacun pour son compte, mais à des titres divers, des propriétés de la geste haya de Wamara. Le sous-groupe rundi se rattache davantage au Rwanda, bien qu'il présente, particulièrement au niveau du rituel, des caractéristiques propres. Il faut en conclure qu'il n'y a pas de filiation directe entre ces trois sous-groupes, mais qu'ils remontent tous à une source commune, aujourd'hui disparue, qui modifia radicalement et révolutionnairement les données de la geste haya. Il est remarquable que ces trois aires géographiques communiquent entre elles deux à deux par l'intermédiaire du Buzinza, ultime marche méridionale de l'expansion hinda. Le Buzinza se situe véritablement à l'épicentre de cette mythologie générale homogène dont relèvent les trois sous-groupes de l'aire Ryangombe, non loin de la frontière commune du Rwanda et du Burundi dont le sépare seulement le Bugufi et le Bushuubi, deux petites chefferies rundi du Tanganyika⁸⁷. Il s'ouvre au sud-ouest sur le Buha. Au sud et au sud-est s'étendent le Busumbwa et le Bunyamwezi. Par ailleurs le Buzinza voisine au nord avec le Karagwe. Dernière marche hinda au Tanganyika, le Buzinza constitue donc véritablement, par sa position même aux frontières du monde tuutsi, une plaque tournante privilégiée. Il prolonge en quelque sorte le goulot resserré qui relie l'Ouganda au Tanganyika entre le lac Victoria et

⁸⁷ VANSINA, *in* d'HERTEFELT, TROUWBORST et SCHERER, 1962, p. 3.

les hauts-plateaux du Rwanda-Burundi. Les informations ethnographiques dont nous disposons sur le culte des Cwezi dans cette région sont quasi inexistantes. Nous attendons avec intérêt la publication des résultats de l'enquête effectuée en 1950-52 par J.W. Tyler. Nous savons déjà que les chefs hinda du Buzinza entretenaient des rapports particulièrement étroits avec les rois du Karagwe. Ils devaient jadis se rendre au Karagwe pour recevoir l'investiture⁸⁸. L'évocation de la cour du Karagwe, dans la version Bösch-Cory du mythe de Wamara et de Ryangombe, s'éclaire si l'on admet que cette variante révolutionnaire s'est élaborée dans l'aire culturelle zinza. Des clans hima et iru constituent, comme en pays haya, le substrat d'une population dominée par les Hinda. Mais le Buzinza est aussi un carrefour ethnique. Le District de Biharamulo, auquel la contrée appartient, est peuplé de Ha, Haya, Sumbwa, Rundi, Shuubi⁸⁹. Ce brassage constitue évidemment un facteur favorable au syncrétisme religieux. On notera que Irungu et Mugasha, les deux principaux compagnons de Wamara dans la geste haya, semblent déjà se détacher ici des Cwezi proprement dits. Taylor les cite séparément, respectivement comme esprit des forêts et esprit du lac⁹⁰. Or Mugasha se présente comme le co-fondateur des mystères de Ryangombe au Busumbwa et au Buha (version Cory). La morphologie comparée et l'histoire nous amènent à penser que c'est dans une région immédiatement avoisinante, à la frontière méridionale du monde hinda (qui fut approximativement celle de l'ancien empire cwezi), que

⁸⁸ TAYLOR, 1962, p. 145, d'après STUHLMAN.

⁸⁹ LA FONTAINE, d'après les matériaux récoltés par TYLER, in RICHARDS, 1959, p. 196.

⁹⁰ TAYLOR, 1962, p. 147.

le cycle épique de Wamara, accueilli comme religion officielle et dynastique en Ankole et en pays haya, a donné naissance à la geste et aux mystères de Ryangombe. Les fluctuations de l'hégémonie hinda en cette région ont dû faciliter ce processus de restructuration ; les Zinza subirent notamment les attaques des Nyamwezi⁹¹. Seule l'existence d'un tel épicode historique, au point de convergence de la zone Wamara septentrionale et des trois sous-groupes morphologiques de la zone Ryangombe méridionale, explique de manière satisfaisante les variations locales du mythe et les différences terminologiques. Nous allons développer cette hypothèse au niveau des rituels.

Schème et variations des rituels initiatiques

Dans toute la civilisation interlacustre l'accession mystique à l'univers des Cwezi se fait par une initiation rigoureusement secrète, quel que soit le caractère du culte, qu'il soit centré sur Wamara ou sur Ryangombe. Nous devons à Beattie une brève description de l'initiation nyoro⁹². Oberg nous fournit quelques indications pour l'Ankole⁹³, que complètent les notes de Gorju⁹⁴. En pays haya nos sources sont malheureusement à peu près muettes sur ce point. En revanche nous disposons pour le Buha et le Busumbwa d'une étude remarquablement détaillée de Cory⁹⁵. Bösch fournit quelques renseignements, indignés et peu précis, sur l'initiation nyamwezi⁹⁶. L'initiation

⁹¹ LA FONTAINE, *in* RICHARDS, 1959, pp. 196-197.

⁹² BEATTIE, 1957 A.

⁹³ OBERG, 1949.

⁹⁴ GORJU, 1920, pp. 209-217.

⁹⁵ CORY, 1955.

⁹⁶ BÖSCH, 1930.

au culte de Ryangombe-Kiraanga a été longuement décrite par Zuure au Burundi⁹⁷. Nous avons nous-même recueilli une description du rituel en 1949 dans la région de Muyaga. L'analyse fastidieuse à laquelle nous allons nous livrer a pour objet principal de déterminer la constance du schéma initiatique au sein de ce vaste ensemble religieux fort diversifié où nulle autorité religieuse centrale n'exerce la moindre contrainte dogmatique. Nous avons dégagé deux grandes structures mythiques, localisées respectivement dans la zone septentrionale (Bunoro, Toro, Ankole, Buhaya) et la zone méridionale de la civilisation interlacustre. La première, dominée par la figure mi-historique, mi-légendaire du dernier roi cwezi peut être appelée la « zone Wamara ». Nous appellerons la seconde la « zone Ryangombe » ; l'épopée cwezi n'y est plus qu'une toile de fond plus ou moins obscurcie d'où émerge une personnalité mythique rénovée.

Zone Wamara : Bunoro

Au Bunoro, l'initiation est plus longue qu'au Rwanda ; elle dure en général trois ou quatre jours. Les motifs sont comparables : une maladie amène le patient chez le devin ; celui-ci décèle l'esprit qui le tourmente ; il lui recommande de se faire initier au culte afin que l'esprit puisse prendre possession de son corps et exprimer son désir. La maladie est ici comme au Rwanda un signe confus, un appel sourd de l'esprit. La maladie doit être transformée en épiphanie ; la possession a donc une vertu curative. Mais il s'agit peut-être là d'une évolution récente car jadis chaque lignage choisissait un

⁹⁷ ZUURE, 1929, pp. 52-64.

médium-possédé afin que l'ensemble du groupe puisse communiquer avec le monde surnaturel. La description de Beattie laisse croire que le culte nyoro (*mbandwa*) était pratiqué comme au Rwanda par deux catégories d'initiés. L'auteur accorde un titre spécial (*musegu*) aux *mubandwa* âgés, qui font figure de prêtres-initiateurs ; ils sont craints et respectés.

L'initiation-guérison nécessite l'intervention d'un *musegu* spécialement attaché au culte de l'esprit mis en cause par le devin. Ce prêtre s'entoure de quelques assistants que le novice appellera « mères », quel que soit leur sexe. Le *musegu* est appelé « grand-mère ». Certains informateurs affirment que le novice se voit attribué plus exactement un « père » de sexe masculin et une « mère » de sexe féminin. Tous les initiés revêtent des vêtements d'écorce battue et arborent un couvre-chef décoré de cauris et de perles. Les ornements liturgiques varient selon l'esprit qu'ils incarnent.

Première nuit

Le candidat est d'abord purifié en dehors de la maison où se déroulera la cérémonie. À *neuf* reprises il est entièrement oint de médecines. Il est conduit ensuite dans la maison où il reçoit le vêtement liturgique d'écorce battue. Il s'assied près du feu et tient des deux mains une tige de la plante dite *muramura* (une espèce de *dracaena*). Le vêtement d'écorce lui couvre entièrement la tête. Des calebasses rythment les chants, qu'accompagnaient jadis les tambours. Les signes de la possession n'apparaissent qu'après plusieurs heures. L'esprit révèle sa présence dans le corps du novice en agitant violemment la tige de *muramura*. Celui-ci s'abat bientôt au sol et demeure prostré, recouvert du vêtement d'écorce. Traité comme un cadavre, on l'emmaillotte d'un linceul. Ses parents paient un

ou deux shillings pour qu'on le « redresse ». Revenu à la vie, il prend place de nouveau près du feu. Les Nyoro eux-mêmes assimilent ce rite à un mariage : le paiement que le candidat doit fournir à ses initiateurs est appelé parfois « paiement de mariage » car l'esprit reçoit une nouvelle épouse, attachée à son service. A l'instar d'une jeune fille accueillant son fiancé, le novice doit veiller à ne pas toucher le sol de la paume des mains lorsqu'on le redresse. Un proche parent du novice supplie l'esprit de ne plus le tourmenter. Il s'adresse à l'esprit qui habite à présent le corps même du patient. Quel que soit son sexe, le novice est assimilé dans cette prière à *une femme aimée de l'esprit. Mais il est aussi cet esprit même ; c'est pourquoi il bénit son propre corps, qui est devenu un corps féminin étranger, en crachant dans ses mains puis en se frottant l'estomac.* Si le devin a rendu plusieurs esprits cwezi responsables de sa maladie, le rite se répète pour chacun d'eux, afin que tous puissent se manifester et libérer le patient de son mal.

A l'aube les *mubandwa* emmènent le novice au-dehors. Les hommes pointent leur lance vers les quatre points cardinaux en commençant par l'est ; les femmes brandissent de même leur cuiller en bois et le novice imite ce geste avec sa tige de *muramura*. Ils prennent un repas en commun. Le néophyte est traité comme un nourrisson ; on lui met la nourriture dans la bouche. Ce geste rituel indique chez les Nyoro un grand attachement. Les séances de possession ont cessé.

Deuxième nuit

Une nouvelle séance collective de possession a lieu. Le lendemain matin se déroule la « naissance » mystique du néophyte (*kuzarwa*). Une « mère », choisie parmi les vieilles femmes, mime un accouchement. L'initié, assimilé à un nou-

veau-né, vagit, prend le sein de sa mère. Le novice est emmené dans la brousse et malmené. Le *musegu* le menace de la lance. La « mère » consent à cette mise à mort symbolique et indique même du doigt l'endroit où il faut transpercer la poitrine. Le novice éclate en sanglots et le jeu terrifiant cesse. Sacré *mubandwa*, il reçoit les insignes liturgiques de son personnage. On dépose à *neuf* reprises sur sa tête le couvre-chef rituel, décoré de perles et de cauris. On commence à enseigner au néophyte le langage secret de la confrérie. La brousse, au cours de cette première visite, est qualifiée de noire (maléfique, dangereuse). Dans la soirée, les initiateurs regagnent la maison.

Troisième nuit

Au cours d'une troisième nuit, les festivités et les possessions nocturnes reprennent. Le lendemain matin, le cortège effectue une seconde promenade dans la brousse. Cette fois elle est qualifiée de blanche. L'instruction se poursuit. On lui rappelle les devoirs d'hospitalité des *mubandwa*, l'étroite solidarité de leur famille composée de « mères » et de « grands-parents ».

Quatrième nuit

Cette nuit, ou la nuit suivante, se déroule le rite dit « escalade de la termitière ». On creuse un trou dans une termitière. Lorsque les termites-soldats apparaissent, on place l'un de ces insectes sur la langue du néophyte. S'il mord à sang, les présages sont favorables. Un fragment du costume liturgique du néophyte est enfoui dans le trou. Si les termites ont commencé à le ronger après quelques jours, le nouveau *mubandwa* acquiert le droit de conférer à son tour l'initiation. Finalement

le nouvel initié s'accouple avec l'un des *musegu* de sexe opposé, près de la termitière, pour mettre fin à l'état rituel dangereux dans lequel il se trouve encore. Le sacrifice d'un bouc, dont la chair est jetée en brousse, clôturé le rituel. Le nouveau *mubandwa*, assimilé à une jeune épouse, demeure reclus pendant plusieurs jours.

Le nouvel initié reçoit un talisman protecteur : des petits paquets de forme cylindrique (contenant de puissantes médecines végétales, des cheveux, des ongles prélevés sur son corps) enfermés dans une écorce battue.

Commentaire

La possession revêt ici un aspect violent, qui, selon Beattie, serait parfois dû à la simulation. Elle est, sans équivoque, et comme au Rwanda, une technique psycho-thérapeutique appliquée au traitement de certaines maladies. Il est regrettable que nous ne soyons pas mieux renseignés sur le diagnostic préliminaire des devins et les types de maladies que les Nyoro soignent plus généralement par ce moyen. Gorju affirme que dans l'ensemble de l'Ouganda occidental l'initiation est décidée lorsqu'une maladie refuse de céder aux remèdes ordinaires des guérisseurs.

La structure du rituel nyoro est comparable à celle du rituel rwanda. Mais l'ordre des événements et les détails varient de telle sorte qu'il est difficile de systématiser les transformations. Celles-ci d'ailleurs passent par un modèle intermédiaire que les Sumbwa nous fournissent (voir plus loin). Quoi qu'il en soit *le sens général, sinon la forme*, n'a pas été altéré au Rwanda. La personnalité ancienne meurt ; soumis à des épreuves, le novice entre dans une nouvelle famille mystique par un

mariage avec l'esprit. Il est admis grâce à une nouvelle naissance, suivie d'épreuves. Il reçoit un enseignement secret. Il ne semble pas que l'initiateur personnifie comme au Rwanda le dieu-roi de cette société mythique nantie d'une grande puissance magique.

Le terme *musegu* qui désigne le prêtre initiateur est décerné aussi par les Nyoro au chef des flûtistes royaux, membre du clan royal bito, présent à toutes les cérémonies de cour. Une légende explique pourquoi sa personne est sacro-sainte et pourquoi il a librement accès auprès du roi à tout moment ⁹⁸. Le costume liturgique en écorce battue est le vêtement archaïque des Nyoro, obtenu par la technique du tapa. Le roi lui-même le portait orné de dessins ⁹⁹. Bien que le tapa de ficus fût le vêtement traditionnel des paysans hutu au Rwanda, cet élément liturgique a disparu au profit de peaux d'animaux ; mais il s'est conservé, de même que le terme *musegu* (*ikishegu*), au Burundi.

Les Nyoro comme les Rwanda accordent la même importance rituelle au nombre neuf. Le rite des lances et des cuillers pointées en direction des quatre points cardinaux équivaut probablement à ce geste souverain du prêtre rwanda qui montre le paysage à l'initié confirmé dans sa qualité d'Imandwa en disant : « Où que tu ailles, sache que tu es chez toi dans ce royaume. » Dans le contexte nyoro on peut rapprocher ce rite initiatique de la cérémonie guerrière que le roi accomplit chaque année armé d'un arc. Il lance une flèche en direction des quatre points cardinaux et proclame : « Je décharge (mon arc) contre les nations pour les vaincre ¹⁰⁰. » On se souviendra

⁹⁸ ROSCOE, 1923, p. 332.

⁹⁹ ROSCOE, 1923, p. 332.

¹⁰⁰ ROSCOE, p. 112.

que les esprits cwezi, incarnés par les initiés, luttent contre les esprits maléfiques de toute espèce.

Dans l'ensemble l'esprit, sinon le plan général de l'initiation nyoro, a été respecté au Rwanda. L'épisode final de la termitière a été supprimé et l'ensemble de la cérémonie a été réduit à une nuit.

Zone Wamara : Ankole

Le peu de chose que nous savons laisse croire que la cérémonie se rapproche très fort du schème nyoro. L'initiation est une « naissance au culte des Emandwa ». Oberg souligne les similitudes du rituel initiatique et du rituel de mariage. En arrivant chez ses beaux-parents, la fiancée est soumise à une réclusion et soignée comme un enfant car l'épouse naît rituellement au groupe familial du mari ¹⁰¹. L'initiation au culte des Emandwa (Cwezi) et le mariage utilisent donc le même schème formel de renaissance, en vertu de l'assimilation du néophyte à une épouse.

Notre seconde source, Gorju, doit être utilisée avec prudence ¹⁰². Il n'est pas certain que cet auteur décrive spécifiquement le rituel nkole. Sa description s'appliquerait à toute la région ouest de l'Ouganda (Ankole - Toro ?). Il nous est donc impossible de localiser avec précision les légères variantes — ou les précisions complémentaires — que son étude suggère. L'initiateur (*musamizi*) est de même sexe que le candidat. Il est flanqué d'un adjoint de sexe opposé (*mugalamirizi*). Il s'agit sans doute du « père » et de la « mère » mystiques. Le *musamizi* accueille le postulant sur ses genoux. Un tapa

¹⁰¹ OBERG, 1949, p. 119.

¹⁰² GORJU, 1920, pp. 209-217.

les enveloppe l'un et l'autre. Des scènes de possession se déroulent. On impose au novice des épreuves vexatoires qu'il ne peut accomplir : avaler un couteau et une longue aiguille, une grosse pierre ronde. Au terme de cette première séquence, dont la durée n'est pas précisée, le postulant est admis ; on le désigne du terme *mukome*. Il est traité comme un enfant, consigné au lit. On lui rase la tête, on le baigne, on lui coupe les ongles. Il lui est défendu de parler. Quelque temps plus tard se déroule le rite *kutendeka* qui consiste à « avaler le mystère de Wamara ». Il est emmené en pleine nuit dans un endroit désertique *près d'une termitière et d'une érythrine*. On l'invite à changer de sexe. Comme cette métamorphose ne se produit pas, on le ligote et on le roue de coups. On lui impose plus tard d'autres épreuves, tout aussi irréalisables (notamment dépecer un papillon comme s'il s'agissait d'un bœuf). En lui imposant de garder le secret, on lui explique qu'il est naturellement impossible de changer de sexe, mais qu'il est requis d'afficher dorénavant un comportement excentrique devant les profanes. Enfin il est invité à monter sur la termitière où tous les initiés viennent le saluer en lui offrant des branches prélevées sur des arbres sacrés. (Il s'agit peut-être d'une interprétation erronée du rite appelé « escalade de la termitière » selon Beattie.) Le lendemain le nouveau *mandwa* est présenté officiellement aux amis et voisins qui lui apportent des cadeaux. Si l'on en croit une information de Stenning, cet épisode équivaldrait rigoureusement à la quête rituelle pratiquée au Rwanda par les Imandwa confirmés. En effet, le nouvel initié visite tour à tour les maisons du voisinage et les non-initiés sont tenus de lui offrir des présents¹⁰³. Selon la

¹⁰³ TAYLOR, 1962, p. 111, communication personnelle de STENNING à l'auteur.

même source la hiérarchie des initiés comporterait deux grades (comme au Rwanda). Les grands prêtres (major priests) appelés *mushaza* sont attachés à la cour. Ils visitent les groupes culturels. Gorju de son côté indique que l'initié ne recevra le diadème de cauris (*mukako*) que plusieurs mois plus tard. Au cours des premières cérémonies il porte un bandeau de coquillages appelé *kisyingo*.

Commentaire

L'érythrine, symbole-clé du rite rwanda, fait son apparition à côté de la termitière qui demeure néanmoins le haut-lieu des cérémonies se déroulant à l'extérieur de la maison. Cet arbre sacré appartient au patrimoine culturel de la civilisation cwezi. Il est associé à la royauté. Le nom vulgaire de l'érythrine en Ankole comme au Rwanda est *umuko*¹⁰⁴. Mais les initiés, tant au Rwanda que dans la partie occidentale de l'Ouganda, le désignent du terme *umulinzi*¹⁰⁵. Or le même nom désigne aussi le bâton de commandement que le roi d'Ankole reçoit au moment de son intronisation, bien qu'il provienne apparemment d'un autre arbre sacré non identifié : *kirikiti*¹⁰⁶. Des branches d'érythrine soutiennent l'autel de Wamara dans les enclos seigneuriaux¹⁰⁷. Au Bunyoro le siège que le roi remet solennellement aux chefs du grand conseil est taillé dans du bois d'érythrine. Lors de l'installation d'un nouveau conseiller le roi lui montre des ceps d'érythrine pour lui rappeler que tout vassal rebelle sera entravé¹⁰⁸.

¹⁰⁴ OBERG, 1949, p. 119.

¹⁰⁵ GORJU, 1920, p. 209.

¹⁰⁶ ROSCOE, 1923, p. 57.

¹⁰⁷ GORJU, 1920, pp. 205-206.

¹⁰⁸ ROSCOE, 1927, p. 299.

Gorju introduit un autre élément intéressant : l'invitation à changer de sexe. Sans doute ne s'agit-il que d'une épreuve chimérique parmi d'autres. Mais l'insuccès irrite les initiés. D'un point de vue plus général, cette exigence, comme les autres, traduit la tension vers l'impossible, la même volonté d'outrance et de dépassement radical de la condition profane qu'au Rwanda. Selon Gorju, il est recommandé aux initiés de se montrer grossiers, voleurs, de se méfier de leur propre famille.

Notons encore que Gorju qualifie de *mushegu* les tambou-rineurs participant aux séances de possession, alors que le même terme (*musegu*) désigne l'initiateur, c'est-à-dire un initié de rang supérieur, au Bunyoro.

Zone Ryangombe

La constance de ce scénario rituel est remarquable à travers le Rwanda et l'aire méridionale de la civilisation inter-lacustre, bien que le mythe ait subi d'importantes transformations. Des modifications de détail apparaissent mais leur ampleur est moindre que l'évolution de la geste cwezi dans cette zone aurait pu le laisser supposer. En d'autres termes, le rituel initiatique conserve le même sens, alors que l'on enregistre au niveau du mythe des inversions significatives.

1 Sous-groupe Sambwa - Ha septentrional - Nyamwezi

A Sumbwa - Ha septentrional

Nous devons à Cory une description fort complète de l'initiation aux mystères de Ryangombe, valable pour le Busumbwa

et le Buha (probablement la partie septentrionale de cette dernière région dont le sud est inclus, du point de vue morphologique, dans le sous-groupe rundi) ¹⁰⁹.

Premier degré initiatique

L'entrée dans l'association religieuse se fait à l'initiative d'un devin afin d'obtenir la guérison d'une maladie. L'initiation est donc d'abord thérapeutique (cf. Bunyoro, Rwanda). Mais elle assure aussi la protection des esprits *muswezi* et elle peut être simplement une tradition familiale. La hiérarchie comporte comme au Rwanda deux degrés clairement attestés. Le premier degré s'acquiert au terme d'une séquence rituelle plus longue qu'au Bunyoro. Elle s'étend sur une période variant de sept à douze jours. L'initiation est le plus souvent collective. Les prêtres attendent que plusieurs postulants forment leur demande.

Première journée (kubwagala : mettre au monde)

Des charmes magiques protègent la hutte où se déroulera la cérémonie. Les initiés (*muswezi*) revêtent leurs ornements liturgiques, coiffent le diadème *shishingo* (cf. le *kisyingo nkole*) composé d'une lanière de peau de vache ornée de cauris, de perles et de petits morceaux de bois provenant des deux arbres sacrés, le *mulama* (*combretum gueinzii*) et le *mutonitoni* (érythrine). Les hommes portent une mantille en peau de singe. Des tambours et desalebasses rythment les chants. Deux initiateurs, appelés respectivement *kanumba* (maître des cérémonies) et *munangogo* (superviseur, chef

¹⁰⁹ CORY, 1955, pp. 923-952.

expérimenté d'un groupe culturel), dirigent les cérémonies. Ce dernier désigne dans l'assistance les « parents » et « grands-parents » de chaque novice. Les « mères » étreignent leur « enfant » respectif, tandis que les « pères », assis à côté d'elles, étendent les jambes des candidats (assimilés à des nouveau-nés) sur leurs genoux.

Les novices sont emmenés à l'extérieur de la hutte par les « pères » et « grands-pères » et placés à tour de rôle sur un siège bas. On les soulève trois fois pour marquer la naissance d'un enfant pourvu de toute sa parenté (père, oncle maternel, grand-père). Tandis que les tambours battent, les novices, qui ont absorbé par le nez une médecine spéciale, entrent en transe. Ils s'écroulent bientôt. Chaque « mère » s'allonge à côté de son « enfant ». On les recouvre l'un et l'autre d'un vêtement.

On ramène les corps des novices dans la hutte. L'esprit de Binego s'empare du « grand-père ». Il crache des herbes sacrées sur le nombril de son « petit-fils » qui revient à son état normal. Le candidat est invité à prendre place sur un siège et à absorber une médecine dont la composition fut enseignée jadis par Ryangombe lui-même. On le dépouille de ses vêtements et un initié de sexe opposé se livre à des attouchements obscènes. On lui explique bientôt que les *muswezi* aiment plaisanter mais que la copulation n'est pas le but du culte. Après un intermède de danses et un repas, le *kanumba* frictionne le corps du néophyte avec une médecine magique destinée à le protéger des sorciers. Il lui montre ensuite deux bouts de racines provenant des deux arbres sacrés dont Ryangombe et Ngasa (équivalent du Mugasa rwandais) ont révélé le pouvoir ; ils orneront le couvre-chef *shishingo* qu'il recevra le dernier jour.

Deuxième journée

Une chèvre offerte par le novice est sacrifiée.

Troisième journée (serment sur la termitière, menaces de mort)

Le novice offre aux initiés un mouton noir. L'esprit de Binego s'empare à nouveau du « grand-père » qui gémit et grogne. Binego tue le mouton en lui tordant le cou. L'après-midi les *muswezi* se rendent près d'une termitière. La « mère » du candidat crache de l'eau contenant de la farine dans la tuyère d'essaimage principale de la termitière en affirmant sa fidélité aux *muswezi*. Le maître des cérémonies creuse une petite fosse et y répand un breuvage magique en menaçant le néophyte d'être enterré dans ce trou s'il renonce au culte. Il se penche sur la termitière et boit à même l'orifice. Le novice l'imité en jurant fidélité à son « père ». On rebouche le trou. La calebasse qui a contenu le mélange d'eau et de farine est jetée dans le puits principal de la termitière.

Quatrième journée (copulations rituelles près des arbres sacrés)

Le cortège des *muswezi* se rend dans la brousse. Ils se dirigent vers un endroit sacré marqué par un *mulama* (*combretum guenzii*) et un *mutonitoni* (érythrine). On pratique des incisions sur l'écorce de ces deux arbres et on enduit ces cicatrices de médecine magique. La « mère » va cueillir deux branches sur un arbrisseau quelconque et les tend au novice. Celui-ci tient une branche dans chaque main tandis que sa « mère » chante : « Si je vois le pénis de mon père, je peux le couper ». Le « père » présente à son tour deux rameaux au novice et chante : « Si je vois la vulve de ma mère, je peux la couper. »

Le candidat fait le serment de ne jamais trahir les secrets de l'initiation. Une copulation rituelle a lieu sous l'arbre *mulama* entre le *munangogo* et le chef des femmes initiées. Le *kanumba* de son côté s'accouple avec le néophyte s'il s'agit d'une femme. Une femme âgée se substituera à lui si le novice est de sexe masculin. Les autres initiés ont de brefs rapports sexuels. Le *kanumba* met fin à ce rite par un chant qui évoque l'idée qu'en Ryangombe, dieu phallique, le masculin et le féminin sont unis et productifs. Le *kanumba* lui-même explique aux assistants que cette copulation rituelle « lève l'interdiction » (probablement, selon Cory, le tabou de l'inceste).

Près de la hutte se déroule le rite de la torture (*kukanya*). Le novice est soumis à l'épreuve de la fumée. Tandis qu'il suffoque, on lui arrache diverses promesses : qu'il livre une chèvre, un bouc, son père, son enfant. Mais une distribution de monnaie rachète les vies promises.

Cinquième journée (présentation de l'érythrine et de l'arbre mulama)

C'est le jour du « grand événement ». Les initiés et le novice retournent auprès des arbres sacrés. Cet endroit est désigné du terme *kagondo*, du nom même que l'on applique à la tombe de Ryangombe. Les participants ont tracé une croix sur leur front au moyen de la même médecine magique qui a servi au cours des rites précédents. Les deux initiateurs (*kanumba* et *munangogo*) coupent des branches basses sur les deux arbres et dénudent une partie de leurs racines. Ils en dégagent un fragment qu'ils laissent en place ; ils recouvrent les racines ainsi préparées. Ils construisent une enceinte autour des deux arbres. Si la distance est trop grande, ils se contentent de l'édifier autour du *mulama*. Le novice accompagné de

sa « mère » se tient derrière un arbre à quelque distance de là. Le *kanumba* surgit brusquement, hurlant que le *munangogo* vient d'être dévoré par un lion. Il oblige le néophyte à pénétrer dans l'enceinte en rampant les yeux fermés ; il lui ordonne ensuite de se tenir couché la face tournée vers le sol. On pose une branche d'épineux sur son dos. Il se relève. Le *munangogo* le bénit ainsi que l'arbre *mulama* en crachant. S'adressant à l'arbre sacré il dit : « O chef (*omwami*), donne-nous la santé, nous sommes tes enfants. » L'initiateur explique que l'arbre *mulama* est le chef des esprits et que l'érythrine est sa parèdre. Il rappelle qu'il est interdit de parler de ces arbres devant les profanes. Se servant d'une pointe de fer, il exhume les deux morceaux de racines qui ont été préparés précédemment. On les emporte précieusement à la maison sur un plateau.

Sixième journée

Le novice et sa « grand-mère » subissent un bain de vapeur. Ce traitement médical n'est pas propre au culte des *muswezi*.

Septième journée (quête du shishingo sur l'arbre mulama)

Le *kanumba*, les « parents » et les « grands-parents » du novice se rendent auprès d'un arbre *mulama*. Ils l'invitent à « chasser » pour l'esprit « Maswezi », c'est-à-dire à escalader l'arbre où le « grand-père » a caché le couvre-chef rituel (*shishingo*) qui est destiné au nouvel initié. Cette approche est difficile. On lui ordonne de grimper en bougeant en même temps les mains et les pieds. Il tombe. Son père lui administre des coups en disant : « Un homme stupide comme toi ne pourra jamais atteindre une quelconque hauteur dans la con-

naissance du mystère *buswezi*. » Il grimpe de nouveau et s'empare cette fois du *shishingo*. Il s'empare ainsi de l'esprit même (*maswezi*). Sa « mère » va chercher son « enfant » dans l'arbre. Elle est censée le porter jusqu'à la maison où il reçoit un nouveau nom, le nom d'un esprit *muswezi*. Celui-ci prend possession de lui et les profanes sont invités à venir saluer l'être surnaturel qu'il incarne à présent. Il reçoit des cadeaux.

Second degré initiatique (*kweselwa*)

Cette cérémonie qui dure cinq jours a lieu plusieurs années plus tard. Entre-temps le *muswezi* a pu acquérir la connaissance des herbes médicinales. Les premiers jours sont occupés par des préparatifs. Le troisième jour en particulier quelques membres initiés aux mystères *kweselwa* se rendent auprès d'une termitière (dépourvue cette fois de tuyère d'assaimage). Ils y creusent un trou jusqu'à ce qu'ils parviennent à la racine qui sert de fondation. Ils en coupent un morceau et l'enveloppent dans une étoffe. Ce fragment de racine est imprégné de sang prélevé sur l'initié. Le paquet, qui compose un puissant charme magique (*sanzyo*) est déposé à un carrefour. Tôt matin, le quatrième jour, les membres du *kweselwa* examinent la position du *sanzyo*. S'il n'a pas bougé, les présages sont favorables et l'initiation peut se poursuivre. Sur l'ordre du *munangogo*, un homme et une femme transportent le *sanzyo* près d'une rivière. Ils le déposent sur la rive. Ils s'adressent au charme magique comme à un esprit personnifié, l'avertissant qu'ils reviendront un autre jour. Ils retournent auprès de la termitière et y prélèvent de la terre, qu'ils mêlent à d'autres ingrédients pour composer une épaisse bouillie magique. Le « père » du candidat en barbouille le visage et le corps de son « fils ».

La cérémonie d'initiation proprement dite se déroule le cinquième jour. Les membres de la corporation se rendent à la rivière, à l'endroit où le *sanzyo* a été déposé. Le « père » réunit dans un autre paquet les diadèmes *shishingo* du candidat et du « grand-père » de celui-ci. Il y ajoute les entrailles d'un mouton sacrifié. Il saute dans la rivière et cache le paquet sous le feuillage de la rive. Les « grands-parents », la « mère » et le novice lui-même se déshabillent et plongent à leur tour. Les initiés immergent plusieurs fois le candidat. Ils lui ordonnent ensuite de partir à la recherche des *shishingo* avec l'assistance de sa « mère ». Lorsque le paquet est découvert, l'assistance pousse des clameurs de joie. On débarrasse le corps du novice de la boue, dont une partie est prélevée à des fins magiques : cette boue baptismale est incorporée dans un nouveau paquet (élargi pourrait-on dire) contenant cette fois les deux *shishingo* et le talisman *sanzyo* confectionné précédemment. Le cortège se rend auprès de la termitière où la racine de l'arbre constituant le *sanzyo* a été prélevée. On montre au novice le trou qui a été creusé à cette fin et on lui explique que c'est ici « le lieu de naissance de son frère de sang » (le *sanzyo*). Vers minuit le cortège se rend au carrefour où le *sanzyo* avait été placé quelques jours plus tôt. Un feu est allumé. On procède à la confection d'un nouveau talisman ; on prélève quelques fragments du *sanzyo*, on y ajoute un morceau du cœur et du poumon d'un mouton, de la boue provenant de l'eau baptismale, de la salive, une touffe de cheveux et des rognures d'ongle du candidat. On pétrit cette mixture dans une bande d'écorce de manière à lui donner la forme d'un anneau. En remettant cet ultime talisman au novice, le *kanumba* lui dit : « Ceci est ton frère de sang... (Il te protégera)... Il est une part de toi-même. Ton âme est en lui par ta salive, ton corps est en lui par tes ongles et

tes cheveux, et le Kweselwa est en lui par la boue. Tout ceci est mêlé à l'âme du talisman — le cœur du mouton. » Un grand nombre de plantes et d'arbres jouent dans ce rituel un rôle important. Le « grand arbre » du Kweselwa n'est ni le *mulama* ni l'érythrine mais le *mwishantoko* (*Randia* sp.).

B Bunyamwezi

La description de Bösch, imprécise et entravée par des préjugés moraux, est loin de présenter les garanties du remarquable exposé de Cory. Les informations fragmentaires de Bösch suggèrent cependant que le même type de rituel se retrouve au Bunyamwezi. Le regroupement, que nous avons proposé, du Busumbwa et du Bunyamwezi au sein d'un même ensemble morphologique se trouve ainsi justifié.

Les initiés sont appelés indifféremment *muswezi*, *muhire* ou *mushiki*. Au cours des cérémonies un homme et une femme réalisent une hiérogamie publique, accompagnée de licence générale : « Tout inceste y est licite et même recommandé » (Le père Bösch interprète ici de manière tendancieuse les copulations rituelles décrites par Cory au cours de la quatrième journée). Des chants érotiques accompagnent ces démonstrations. Certains hymnes font allusion à un Ryangombe androgyne : « Que trois membres virils apparaissent sur la tête de Ryangombe ; que trois sexes féminins aux lèvres étirées se forment sur son ventre. » Les initiés confectionneraient une statuette conforme à cette description. La cérémonie comporte des prières à un arbre qu'on appelle cent fois roi (cf. la qualification de chef ou roi — *omwami* — décernée au *mulama* par les Sumbwa). Le père Bösch signale aussi que le nouvel initié est tenu d'offrir deux êtres humains de sa parenté. Il précise que la réalité de sacrifices humains associés au culte de Ryan-

gombe n'a jamais été prouvée mais que cette croyance est fermement ancrée dans l'esprit des indigènes et des missionnaires. Il s'agit probablement d'un don symbolique, comme au Busumbwa. Cory commente la rumeur dont Bösch se fait l'écho, sans trancher la question : il serait erroné de croire que tout *muswezi* doit livrer par sorcellerie un membre de sa famille ; mais selon une croyance très répandue, l'accession aux grades supérieurs ne peut se passer d'un tel sacrifice. Le cadavre serait exhumé afin d'y effectuer certains prélèvements : la victime ayant succombé à la magie noire, son corps est devenu un réservoir de forces magiques¹¹⁰. Nous retrouverons cette croyance au Burundi, mais non au Rwanda.

Commentaire

L'éclipse de Wamara au profit de Ryangombe au niveau du mythe s'accompagne dans ce premier sous-groupe méridional d'un important déplacement d'accent dans le rituel : la magie des arbres sacrés domine la scène. Les cérémonies s'inspirent évidemment toujours du schème nyoro et Beattie avait déjà esquissé, assez timidement, un premier parallèle. Elles en restituent les thèmes fondamentaux : naissance mystique, entrée dans une nouvelle famille en rupture de ban (propos obscènes concernant le sexe du père ou de la mère, copulations rituelles entre « parents » abolissant symboliquement la prohibition de l'inceste), rattachement entravé par de multiples épreuves, serment de fidélité. L'ensemble des cérémonies se déroule entre deux moments-pivots : un accouchement simulé le premier jour, l'imposition d'un nouveau nom le

¹¹⁰ CORY, 1955, pp. 951-952.

dernier jour. Le mariage mystique avec l'esprit, qui marque le *début* de l'initiation (précédant la naissance mystique) au Bunyoro et la *fin* du rituel au Rwanda, fait défaut ici. Mais il est remplacé par la copulation rituelle du néophyte avec l'un des initiés.

Le terme *muswezi* et le diadème liturgique *shishingo* (cf. *kisyingo*) proviennent directement de l'aire nyoro-nkole, de même que les deux décors du drame rituel : la termitière et l'arbre sacré. Mais le rôle de l'érythrine (arbre associé au pouvoir royal), est mal connu dans la zone Wamara. Il est doublé au Busumbwa par le *mulama*, qualifié de roi (*omwami*). Le *mulama* (mâle) forme avec l'érythrine (femelle) un couple protecteur. Autre fait nouveau : le domaine sacré délimité par ces deux arbres est assimilé à la tombe de Ryangombe (*kagondo*). Ce terme, d'origine nkole, indique que le lieu initiatique est un sanctuaire royal, voué au culte d'un ancien souverain. En effet *kagondo* désigne à la cour d'Ankole l'endroit du palais royal où s'élèvent les autels consacrés aux anciens souverains¹¹¹. C'est donc, comme au Rwanda, un roi mythique que les Sumbwa honorent en Ryangombe, bien que ce titre soit décerné à l'arbre *mulama* et non directement à sa personne. Selon la tradition sumbwa, Ryangombe peu avant de mourir aurait appelé les siens et demandé qu'on l'enterre à l'endroit où se célèbre l'initiation. En mourant (mais de quelle façon ?) il délivra un message de salut terrestre, promettant son aide à tous ceux qui le prieraient. Ce message a la même allure universaliste qu'au Rwanda : « Que tous me prient et je leur viendrai en aide¹¹². » Nous ignorons si l'enseignement de Ryangombe comporte au Busumbwa la promesse d'un

¹¹¹ ROSCOE, 1923, p. 27.

¹¹² CORY, 1955, p. 924.

destin privilégié dans l'au-delà. Enfin, comme au Rwanda, Binego joue un rôle important dans l'initiation. Cory n'a malheureusement pas pu déterminer sa relation exacte avec Ryangombe ¹¹³.

La révélation du pouvoir magique des *arbres sacrés*, en rapport direct avec Ryangombe, constitue ici le centre même du mystère. Dans le rituel *sumbwa* les arbres protecteurs s'opposent à la termitière où des menaces de mort sont proférées. L'aire *kagondo*, définie par les arbres sacrés, symbolise en effet la victoire sur la mort. C'est un lieu dangereux, menacé par un lion, mais protégé par l'arbre roi et sa compagne, l'érythrine ; leurs racines ont des propriétés magiques. Seul le symbole de l'érythrine a été retenu au Rwanda, avec le même sens. On se souviendra que le Ryangombe rwandais se réfugie sous les racines d'une érythrine pour échapper à la colère de ses beaux-parents ; que le même arbre accueille son corps au moment où, frappé à mort par le buffle, il délivre son message religieux. Les origines lointaines de cette magie protectrice doivent probablement être cherchées dans les mystères *cwezi* car, au Bunyoro, les colliers de cauris et de perles que portent les initiés comportent aussi de petits morceaux de bois provenant d'espèces diverses ¹¹⁴.

On observera encore que la termitière, où se déroule partiellement la première initiation, est elle-même donnée en opposition à la termitière qui intervient lors de l'acquisition du degré supérieur (*kweselwa*). La première termitière est caractérisée par des tuyères d'essaimage (*which contains large air shafts*), la seconde doit en être dépourvue (*an anthill which*

¹¹³ CORY, 1955, p. 949.

¹¹⁴ BEATTIE, 1957 A, p. 152.

has no air shafts). La première est le lieu menaçant d'un serment dangereux : le trou que l'initiateur y creuse est le symbole d'un tombeau : si le novice, qui s'y penche pour boire le breuvage magique que son « père » a préparé, trahissait sa nouvelle famille, « ils viendront les hommes qui t'emporteront dans le trou. Ils t'enterreront »¹¹⁵. (Dans le contexte nyoro on peut se demander si la termitière n'est pas le lieu où la personnalité ancienne du novice meurt définitivement, mangée par les termites : un insecte lui mord à sang la langue, un fragment de son costume liturgique est enfoui dans le trou qui a été creusé ; ce n'est qu'après que les termites ont commencé leur œuvre destructrice que le nouvel initié devient véritablement un *mubandwa*. Alors seulement il met fin à l'état rituel dangereux dans lequel il n'a cessé de se trouver, en effectuant une copulation rituelle.)

Mais revenons-en à la seconde termitière, *dépourvue de tuyères d'essaimage*, qui intervient dans le rituel d'acquisition du second grade chez les Sumbwa. Cette fois, en creusant la termitière, les grands initiés arrivent à la racine d'un arbre (peut-être s'agit-il du « grand-arbre », supérieur en puissance à l'érythrine et au *mulama* lui-même, le *mwishantoko*). De toute façon, cette fois la termitière doit avoir été érigée près d'un arbre qui fournit le noyau du charme magique le plus puissant dont puissent disposer les hommes, le *sanzyo*, le frère de sang mystique. La termitière apparaît donc ici comme un lieu de naissance et non de mort. Les initiateurs du kweselwa le précisent eux-mêmes le cinquième jour en y amenant le candidat : ils lui expliquent que le trou qui a été creusé est le lieu de naissance de son frère de sang (le charme

¹¹⁵ CORY, 1955, p. 935.

magique *sanzyo*). Les initiés de rang supérieur donnent encore la clé de l'antithèse termitière-arbre. Ils révèlent eux-mêmes une complémentarité symbolique. Voici les termes dans lesquels ils commentent devant Cory la procédure : « De même que l'arbre envoie ses racines dans la termitière, ainsi le Buswezi [l'action magico-religieuse des *muswezi*] va à la rencontre du novice du Kweselwa. *La racine et la termitière sont amis*. Bien que les termites mangent tout ce qu'ils trouvent, ils laissent intacte la racine qui forme l'assise de leur construction. Le novice a besoin d'un ami qui lui apporte son concours dans les événements qui vont suivre le lendemain. Cet ami l'avertira des dangers émanant d'éléments hostiles ; le *sanzyo* lui indiquera l'imminence du danger ¹¹⁶ ». C'est pourquoi le *sanzyo* (la racine exhumée, née de la termitière) est déposé à un carrefour la veille de l'initiation proprement dite. Il indique aux initiateurs si les présages sont favorables ou non pour la suite des opérations.

La racine est par excellence le symbole du mystère buswezi, l'expression la plus haute de la puissance magique des *muswezi*. Elle résiste même aux termites, symbole de destruction, de mort. La racine extraite de la termitière réconcilie la vie et la mort, permet de surmonter toute entreprise de destruction. La racine née de la termitière, imprégnée du sang du novice, devient au terme du rituel un être vivant multiple : ce charme est le double de l'initié lui-même (il contient son âme par la salive et son corps par les ongles et les cheveux) ; il possède la force qui anime les esprits du Buswezi (par la boue de l'eau baptismale) ; il possède enfin sa propre âme, celle que lui confère un fragment du cœur du mouton (animal blanc, bénéfici-

¹¹⁶ CORY, 1955, p. 943.

que). La confection d'un talisman contenant des médecines végétales et des fragments d'ongles, de cheveux de l'initié, remonte aux mystères nyoro. Nous ignorons malheureusement le rituel qui entoure ici sa préparation. Beattie se contente de dire qu'il inclut : « *various kinds of grass and other plants associated with the cult* » mêlés aux « *exuviae* » de l'initié¹¹⁷. Rien n'indique que chez les Nyoro l'acquisition de ce charme protecteur soit liée à un second degré initiatique.

Le thème général du Kweselwa se retrouve au Rwanda où l'épisode central du « retour sur le trône de Ryangombe » est la confection d'un puissant talisman obtenu à partir d'écorces d'érythrine réduites en cendres et mêlées à de la terre. En outre la dialectique des sexes est aussi accusée dans le rituel *sumbwa - ha* que dans le mythe et le rite initiatique rwandais. Elle est présente à divers niveaux. L'arbre masculin (*mulama*) est flanqué d'un arbre féminin (l'érythrine). Le principal initiateur masculin s'accouple rituellement avec une femme qui est, soit la postulante elle-même, soit le chef des membres féminins de l'association culturelle. Cory précise que cette femme-chef est généralement une danseuse émérite, choisie pour son expérience. Elle répartit les tâches communautaires des femmes et arbitre leurs querelles¹¹⁸. Les chants qui accompagnent les copulations rituelles exaltent le pouvoir que détient Ryangombe, dieu phallique, d'unir de manière productive les deux sexes. Au Bunyamwezi, Ryangombe devient même une divinité androgyne. Son triple phallus et son triple vagin constituent une redondance significative ; cette image exprime avec une force exceptionnelle la synthèse que les mystères tentent d'instaurer à travers toute la zone interlacustre méridionale entre

¹¹⁷ BEATTIE, 1957 A, p. 155.

¹¹⁸ CORY, 1955, p. 950.

la surmasculinité et la surféminité. Le mythe rwanda comme le mythe rundi attestent ce conflit, latent ou manifeste, qui trouve sa solution dans l'indifférenciation des sexes face à Ryangombe. On notera qu'au Bunyoro le novice, qui est à la fois possédé par le dieu et épousé par lui, réalise déjà le modèle de l'androgynie.

Le *baptême*, qui prélude à l'acquisition du charme magique suprême chez les Sumbwa, enrichit l'initiation d'un thème nouveau. Nous ignorons tout de l'initiation au grade supérieur de la hiérarchie des initiés au Bunyoro et en Ankole. Il nous est donc impossible d'apprécier le degré d'originalité du rituel sumbwa - ha sur ce point. Le thème du baptême est inconnu au Rwanda, mais il revêt une importance singulière dans le rituel rundi.

On observera que le baptême est un rite d'investiture royale en Ankole ; le nouveau souverain est lavé dans la rivière Kigabiro avant de recevoir le sceptre d'érythrine, la lance et un diadème qui n'est pas sans rappeler le *shishingo* des initiés sumbwa : il s'agit d'une lanière en peau de vache ornée de cauris, de perles et de graines de bananier ¹¹⁹. Après le baptême le nouveau souverain nkole, comme l'initié sumbwa, reçoit aussi un puissant charme magique dont la composition nous est malheureusement inconnue ; il porte ici le nom de *omuwambo*.

La position sociologique symbolique des *muswezi* dans la société sumbwa se rapproche considérablement de celle des Imandwa rwandais. Les esprits qui servent de modèle n'élèvent pas de bétail, ne cultivent pas la terre. Ils se situent en marge de toute activité économique. Un rite que Cory décrit

¹¹⁹ ROSCOE, 1923, p. 57.

nous paraît significatif à cet égard. Il fait partie de l'enseignement donné au novice le dernier jour de son initiation : on lui présente une houe et un marteau de forgeron en argile. On lui recommande de ne pas avoir peur de manier le marteau. Il le saisit et frappe la houe. Au premier coup les deux objets se brisent. Alors l'initiateur dit : « Voici le marteau et la houe des *muswezi*. Un *muswezi* ne travaille pas aux champs ; il danse et il guérit les maladies ¹²⁰. »

Tout ceci suggère que le rituel *sumbwa - nyamwezi* constitue une structure de transition entre les mystères septentrionaux de Wamara et les mystères rwandais de Ryangombe.

2 Sous-groupe rundi-ha méridional

L'étude du Père Zuure (1929) constitue toujours la source la plus importante ¹²¹. Comme ailleurs l'initiation au culte de Ryangombe-Kiraanga fait figure de traitement médical ; elle s'impose, sur avis du devin, pour guérir certaines maladies, incurables par la thérapeutique ordinaire et attribuées à Kiraanga lui-même. L'initiateur (*Nyenibanga*) est choisi dans la famille. Son premier soin est d'emmener le patient dans le bosquet sacré (*kitabū*) qui se compose ici de trois essences : *umuvumu* (figus), *umurinzi* (érythrine) et *umugombe* (?). Il purifie le novice en l'aspergeant d'une eau lustrale où des herbes magiques ont macéré. La seconde phase préliminaire du rituel se déroule la nuit dans la maison du patient. L'esprit de Kiraanga s'empare de lui. Il se met à trembler, ses bras se raidissent, il pousse les *hou-hou* (*vumera*) qui attestent la pré-

¹²⁰ CORY, 1955, p. 951.

¹²¹ ZUURE, 1929, pp. 52-64.

sence du dieu. Il est « pris en mariage » (*ararongwe*) par Kiraanga. Les habitants du kraal accourent pour saluer l'arrivée du roi (« le roi est venu chez nous »), « maître des vaches du Burundi », « Ryangombe du Burundi ».

Le lendemain le novice (*nyakere*) est traité comme une épouse du dieu. Bientôt les initiés (*ikishegu*) de la famille (lignage ?) se préparent à lui rendre visite. Zuure ne donne pas de renseignements sur le costume liturgique. Les initiés agitent des hochets (calebasses remplies de graines), qu'accompagne un « tambour » symbolique (trois bâtonnets attachés, munis de grelots). Ils viennent se ranger autour d'une énorme cruche de bière posée au centre de la cour, auprès du siège de Kiraanga. A tour de rôle les *ikishegu* viennent s'y asseoir, personnifiant le souverain mythique, possédés par son esprit. L'officiant tient en main une lance, un bâton et des feuilles de ficus. Les assistants viennent s'agenouiller devant lui et exposent diverses requêtes. Le parrain du novice (*nyenibanga*) est le premier à occuper le trône ; le maître de la maison s'avance pour lui présenter le postulant, sa nouvelle « épouse ». Lorsque plusieurs *ikishegu* se sont assis sur le trône, le parrain invite son filleul à y prendre place à son tour. La cérémonie est accompagnée de chants rythmés par les grelots. On consomme énormément de bière.

Quelque temps plus tard, lorsqu'une nouvelle provision de bière a été rassemblée, se déroule l'initiation proprement dite (*kwatura*). Séparant cette cérémonie de la première, Bourgeois y voit un rituel distinct, conférant la qualité de « grand » *ikishegu*, analogue au second degré initiatique rwandais¹²².

Les *ikishegu* se réunissent après le coucher du soleil. Ils se mettent en marche « vers l'eau » (une rivière ou une mare).

¹²² BOURGEOIS, 1956, p. 87.

Le parrain porte la lance sacrée. L'un des initiés (Binego ou Serutwa) tient en main un van qu'il agite comme un bouclier. Des servants portent un énorme pot de bière. Ils le déposent près de l'eau et se retirent. Les « petits » *ikishegu* (sans doute s'agit-il des initiés du premier degré) se tiennent à l'écart. Les « grands » *ikishegu* poussent le postulant dans l'eau. Son parrain l'y rejoint. Il l'asperge au moyen d'unealebasse pour conjurer le mauvais sort. Après ce bain rituel un *ikishegu* oint le corps du novice d'une bière magique contenant les herbes *katomera* et *umurama*. Il lui fait boire le restant du breuvage en lui imposant la loi du secret.

Le cortège se rend ensuite dans le bosquet de Kiraanga. Un feu y est allumé, « le feu du roi ». Le parrain présente son filleul à Kiraanga en disant : « Mari de ma mère, donne maintenant un nom à Nyakere ». Kiraanga prononce alors le nom d'un esprit. L'assistance pousse des cris de joie. Une quête rituelle termine la cérémonie. Personne ne reçoit, à titre définitif, le nom de Kiraanga.

Notes d'enquête personnelles :

Notre brève enquête personnelle au Burundi, en 1949, confirme la description du Père Zuure. Notre informateur de Muyaga fournit quelques précisions complémentaires sur la cérémonie : elles montrent que la phase préliminaire de l'initiation (*kuterereza*) est une naissance à la société mythique. Il apparaît aussi que l'organisateur de la cérémonie (maître de maison) est assisté d'un second initiateur.

Le premier initiateur présente le novice à Kiraanga qui est assis sur le trône, une lance en main. L'initiateur et le candidat sont placés devant lui ; les autres initiés restent à l'écart.

L'initiateur pose les mains sur les épaules du novice, lui faisant face. Il demande à Kiraanga « d'engendrer cet enfant », de « choisir un nouveau roi ». Kiraanga pousse un mugissement affirmatif. Un second initiateur prête alors son assistance au premier. Les deux parrains posent une main respectivement sur l'épaule gauche et l'épaule droite de leur filleul, que Kiraanga serre affectueusement contre sa poitrine. L'un des deux initiateurs a saisi la lance de sa main libre et demande de nouveau à Kiraanga d'engendrer le novice. Kiraanga, le novice et les deux parrains se penchent successivement sur le pot de bière ; ils boivent en utilisant le même chalumeau. Les autres initiés présents sont invités à se désaltérer ensuite. La bière a été cuite selon un rituel particulier (sans doute contient-elle les plantes *katomera* et *umurama* mentionnées par Zuure à propos d'une autre libation rituelle). Cette boisson sacrée ne peut être consommée qu'au cours des cérémonies.

Une seconde présentation du novice à Kiraanga se déroule ensuite. Le rôle du dieu est probablement tenu cette fois par un autre initié, comme l'indiquait Zuure. Le premier parrain répète la demande, formulée dans le langage secret des *ikishegu* : « Reçois ce nouvel élu parmi tes enfants ; il a soupiré depuis son enfance à être engendré par toi. » Kiraanga mugit et déclare : « Je suis content. » Les assistants applaudissent en répondant : « Sois toujours content, ô roi du Burundi ! Aie beaucoup d'enfants. » On apporte alors un vêtement d'écorce de ficus battue. Kiraanga le pose sur les épaules du novice. Le vêtement rituel est désigné du terme *umutamana*.

Nous avons obtenu aussi quelques renseignements complémentaires concernant le baptême dans la rivière. Kiraanga se tient sur la rive. Les deux parrains accompagnent le novice

dans l'eau. L'un d'eux se place avec son filleul en amont, le second se poste en aval. Le postulant s'accroupit entre les jambes de l'initiateur, qui pose les mains sur ses épaules. Les deux parrains versent de l'eau sur sa tête à trois reprises. Le premier initiateur prend de la boue et, avec l'assistance de Kiraanga, trace un signe mystérieux sur son front. Kiraanga dessine la barre verticale et l'autre les trois traits complémentaires. Le premier initiateur arrache ensuite une plante munie de sa racine et la présente à Kiraanga qui la dépose dans un pot à lait. On recueille encore diverses autres herbes qui sont plongées dans la bière rituelle. Le premier initiateur s'en sert pour asperger l'initié.

Une troisième cérémonie se déroule enfin près d'une érythrine, « gardien du secret ». C'est là que l'on enjoint solennellement au nouvel *ikishegu* de garder le silence sur son initiation. L'initiateur applique contre le tronc de l'arbre sacré les herbes qui ont servi à asperger l'initié et invite l'élu à y poser la tête. Il le menace de mort en cas de violation du serment.

Le cortège se dirige vers la maison de l'initié. Un feu a été allumé dans la cour. Kiraanga, qui vient d'avoir un enfant ne doit pas rentrer dans l'obscurité. L'*ikishegu* qui incarne le dieu asperge le feu avec de la bière rituelle et déclare : « Que la richesse fermente pour vous tous comme cette bière. » Le premier initiateur dépose le pot à lait contenant la racine (recueillie précédemment) devant un petit autel érigé derrière la maison. Kiraanga s'assied sur un trône et l'initiateur prélève cinq mèches de cheveux sur la tête de l'initié, dessinant une croix. L'initié est dépouillé de son vêtement rituel. On en fait un paquet contenant les mèches, que Kiraanga presse contre sa poitrine. Alors la foule éclate de joie, crie : « Règne,

commande, sois adoré à travers tout le pays, que tout le monde accoure ; multiplie tes enfants, que le pays t'obéisse, tu en es le roi. » Kiraanga remet le paquet sacré au premier initiateur qui l'enfouit dans unealebasse. Celle-ci sera déposée dans un endroit secret de la maison.

Commentaire

Si l'on veut bien tenir ces deux versions pour complémentaires, nous retrouvons au Burundi le schéma de l'initiation nyoro, enrichi d'apports qui évoquent tantôt le rituel sumbwa, tantôt le rituel rwanda. Comme au Bunyoro, l'entrée dans l'association religieuse est d'abord un mariage mystique avec l'esprit, suivi d'une nouvelle naissance. Ryangombe-Kiraanga est successivement (ou en même temps) le mari et le père du novice. Figure androgyne, personnifiant à la fois le dieu et son épouse mystique lorsqu'il est brusquement possédé, choisi par Kiraanga (phase préliminaire), le novice est assimilé dans une seconde phase à un enfant qui naît rituellement à la secte, « engendré » par son père Kiraanga. Les mystères rundi conservent deux autres archaïsmes nyoro : le terme *ikishegu*, qui dérive manifestement du mot *musegu* désignant les médiums de rang supérieur, et le vêtement d'écorce battue. Mais les éléments proprement sumbwa sont manifestement plus importants. Toute la seconde partie de la cérémonie (le baptême) dérive, sinon directement du rituel sumbwa, du moins d'une source commune. Il en est de même du bosquet sacré. Cependant le baptême consacre chez les Sumbwa l'acquisition du second degré initiatique. Il semble lié, chez les Rundi, à toute initiation, à moins que l'on admette avec Bourgeois qu'il confère la qualité de « grand » *ikishegu*. La participation de deux initiateurs (selon notre informateur) évoque aussi l'intervention

combinée du *kanumba* et du *munangogo* dans le rituel *sumbwa*. Comme au *Busumbwa* le baptême initiatique est suivi de la confection d'un charme magique, sorte de double de la personnalité : il contient les cheveux de l'initié. En outre, le rite comporte le prélèvement d'une racine (d'une plante et non d'un arbre cette fois). La termitière où se concluait le pactelibration a disparu de la scène liturgique. Le serment de fidélité (accompagné de menaces de mort en cas de trahison) se fait près de l'érythrine, que les *Rundi* appellent « gardien du secret ».

Cette évolution à partir des éléments *nyoro* et *sumbwa* n'est pas exactement identique à celle qui aboutit au schéma initiatique *rwandais*, qui ignore le baptême. La participation directe du dieu-roi est peut-être le trait commun le plus caractéristique des mystères de *Ryangombe* au *Rwanda* et au *Burundi*. *Ryangombe* lui-même n'intervient que sous l'aspect symbolique de l'arbre-roi (*mulama*) au *Busumbwa*. Il participe au premier chef à l'initiation, au *Rwanda* comme au *Burundi*. C'est toujours *Ryangombe-Kiraanga* qui « épouse » le novice en prenant brusquement possession de lui. Nous avons vu qu'au niveau du mythe, le récit *rundi* mérite d'être considéré comme une simple variante de la geste *rwanda*.

3. Position historique du sous-groupe *rwanda*

Il nous est loisible à présent de définir la part d'originalité du rituel *rwandais*. Celui-ci constitue bien un troisième sous-groupe morphologique distinct au sein de la zone *Ryangombe*. Du schème *nyoro* initial les *Rwanda* ont retenu l'idée fondamentale de l'entrée dans une nouvelle famille. L'accent symbolique, théâtral, n'est plus mis sur la naissance mais sur la mort de la personnalité ancienne : roué de coups, humilié, le

néophyte est « dépecé » par les Imandwa. Cet épisode crucial, suivi d'un long isolement dans la bananeraie, est une dramatisation de la scène qui se déroule la seconde nuit, après la naissance mystique, dans le rituel nyoro. On se souviendra que l'initiateur menace « l'enfant » qui vient de naître d'un coup de lance et que sa nouvelle « mère » fait mine de consentir à ce sacrifice. Au Rwanda, les initiés demandent à Ryangombe de leur accorder la vie du néophyte. Il faut mettre ce déplacement d'accent en corrélation avec l'importance exceptionnelle que le mythe rwandais accorde à l'assassinat du dieu-roi lui-même. La hiérogamie accomplie par le nouvel initié et Ryangombe reflète avec une fidélité remarquable le thème nyoro de la fiancée donnée en mariage à un esprit cwezi. Mais le mariage mystique *conclut le rituel* rwandais ; il marque véritablement l'entrée du néophyte dans l'association, alors que la présentation de la « fiancée » n'est qu'un *rite d'introduction* chez les Nyoro.

Les mystères rwandais empruntent au rituel sumbwa le thème majeur de *l'arbre sacré* en le simplifiant. Seul l'érythrine subsiste. Au Rwanda comme chez les Sumbwa, le lieu où il pousse symbolise l'endroit où Ryangombe mourut. L'arbre sacré, centre du mystère initiatique, s'est détaché cette fois de la termitière. Sur ce point, le schème sumbwa subit la même transformation au Rwanda et au Burundi. Le pacte solennel que le novice sumbwa conclut en buvant avec l'initiateur un breuvage magique à même la termitière, est conclu au Rwanda par une libation près de l'érythrine. Les propos obscènes qui abolissent symboliquement la *prohibition de l'inceste* se retrouvent également dans le rituel sumbwa. Au Rwanda leur valeur est renforcée : ils sont à la fois rupture de l'ordre social profane et *naissance* à un ordre nouveau. Littéralement le novice *voit le jour* en proférant ces paroles « qui causent de

la honte » : il « voit les Imandwa », on lui montre les membres de sa nouvelle famille, il reçoit un nouveau nom. Dans le rituel sumbwa, la « naissance » à la secte est un accouchement mimé ; elle se situe au début de l'initiation (avant les épreuves) et non à la fin comme au Rwanda. En pays sumbwa le rituel se termine par la « chasse » de l'esprit « maswezi », réfugié dans un arbre sous la forme d'un diadème.

On enregistre donc deux déplacements de *position* par rapport aux schèmes nyoro et sumbwa : 1° le mariage mystique qui ouvre le rituel au Bunyoro, le conclut au Rwanda ; 2° la naissance mystique qui inaugure le rituel au Busumbwa, le parachève au Rwanda. En outre, il faut signaler deux déplacements d'*accent*. 1° Les épreuves imposées au candidat sumbwa tout au long de la séquence initiatique, entre le moment de la « naissance » (première journée) et l'imposition du nom nouveau (septième journée) sont concentrées ici en un seul épisode dramatique de forte intensité. Au Rwanda l'on joue réellement la *mort* du néophyte, au Busumbwa c'est la *naissance* de l'initié que l'on joue en mimant un accouchement. Ces différences sont moins d'ordre structurel que d'ordre stylistique. 2° le dieu-roi en personne, époux mystique du novice, préside les cérémonies.

La seconde initiation, conférant la qualité d'Imandwa à part entière, porte la marque de la même inspiration que le Kweselwa sumbwa. Dans les deux cas le rituel de confirmation a pour objet la confection d'un talisman magique puissant contenant la substance d'un arbre sacré (morceau de racine au Busumbwa, écorces réduites en cendre au Rwanda). Mais le baptême préliminaire a disparu. Au lieu de mêler au charme magique la *boue* provenant de l'eau lustrale, les Rwanda y ajoutent de la *terre* provenant de l'endroit où les écorces

d'érythrine ont été brûlées. Cette magie est donc marquée du signe du feu et non plus de l'eau. On se souviendra que le passage de l'eau au feu s'observe aussi au niveau mythique si l'on compare la geste haya de Wamara et la geste rwanda de Ryangombe. Dans le premier contexte mythique les Cwezi disparaissent dans un gouffre marécageux, dans le second, les Imandwa surgissent sur les pentes d'un volcan éteint, voisin d'un volcan en éruption, séjour des esprits non initiés. On peut se demander dès lors si la plongée initiatique dans l'eau (rivière ou mare), dans l'aire sumbwa comme au Burundi, ne conserve pas, sur le plan rituel, un trait pertinent du mythe cwezi originel. L'immersion dans l'eau baptismale serait l'homologue rituel de la disparition dans l'eau (parfois dans des lacs) du peuple cwezi tout entier. Ne dit-on pas chez les Sumbwa que la boue lustrale prélevée sur le corps de l'initié après le baptême et intégrée au charme magique *sanzyo* contient l'esprit même du mystère Kweselwa ? On notera aussi, dans cette perspective, le rôle important de l'esprit de l'eau Mugasha (ou Mukasa ou Ngasa) dans l'ensemble du cycle épique cwezi. Dans la légende nkole (version Oberg) c'est lui — et non Wamara — qui tente de se suicider. Ses compagnons l'en empêchent et il s'exile dans les îles du lac Victoria. Dans la geste haya il accompagne (avec Irungu le chasseur) Wamara au cours de son voyage souterrain dans l'au-delà. Au Busumbwa il est co-fondateur avec Ryangombe des mystères initiatiques. Dans le rituel rwandais, il est le gendre du dieu-roi et, en sa qualité de *porteur d'eau*, il exige un paiement de l'Imandwa confirmé rentrant chez lui après l'initiation. Ce trait est peut-être une ultime survivance d'un baptême disparu.

La culture nkole suggérerait déjà le thème du *baptême royal* comme rite d'intronisation, naissance à la souveraineté : un

sceptre en bois d'érythrine et une lance sont remis au nouveau roi après un baptême dans la rivière Kigabiro. Le feu, dont le rôle est très marqué dans le rituel rwandais, relève par ailleurs d'un symbolisme royal plus général, commun à l'ensemble de la civilisation interlacustre. Au Burundi le feu allumé pour Kiraanga est appelé « feu du roi ».

Conclusions générales du chapitre V

L'aire Wamara et l'aire Ryangombe nous apparaissent comme un champ continu de *variations* au niveau du rituel, tandis que le passage de la première à la seconde se marque par une *transformation* radicale des structures mythiques. Le thème fondamental du rituel demeure partout la naissance mystique à une société marginale, détenant une haute puissance magique. La validité du découpage de la zone Ryangombe en trois sous-groupes morphologiques se confirme. Prises deux à deux les trois aires que nous avons examinées possèdent un certain nombre de traits communs, qui ne s'expliquent que par une source unique. En examinant le tableau ci-dessous on s'aperçoit que le rituel nyoro ne fournit pas l'ensemble des éléments qui apparaissent en ordre dispersé dans les trois sous-groupes de la zone Ryangombe. Nous sommes donc renvoyés à l'hypothèse d'une source secondaire, où les éléments nouveaux, qui se sont diffusés dans l'aire méridionale, se seraient élaborés en même temps que le mythe de Ryangombe se détachait de la geste de Wamara, affirmant son autonomie. La présence d'un élément est marquée par le signe +, son absence par le signe —

	Nyoro	Sumbwa	Rwanda	Rundi
<i>Lieux sacrés</i>	termitière	termitière arbres sacrés rivière	arbre sacré	arbres sacrés rivière
<i>Noms des médiums . .</i>	mu- bandwa musegu	muswezi	imandwa	umu- bandwa tkishegu
Purifications	+	+	+	+
Novice assimilé à une épouse de l'esprit . .	+	—	+	+
Naissance mimée . . .	+	+	—	+
Mort mimée	+	—	+	—
Epreuves terrifiantes . .	+	+	+	—
Copulation rituelle . . .	+	+	+	—
Levée symbolique du ta- bou de l'inceste . . .	—	+	+	—
Rite de la termitière . .	+	+	—	—
Baptême	—	+	—	+
Confection d'un charme magique contenant des éléments de la person- nalité de l'initié . . .	+	+	+	+
Diadème de cauris et de perles	+	+	—	?
Vêtements d'écorce bat- tue	+	?	—	+
Rôle des arbres sacrés .	—	+	+	+
Rôle des plantes sacrées .	+	+	+	+
Loi du secret	+	+	+	+
Le dieu-roi est le princi- pal initiateur	—	—	+	+

Des douze éléments positifs du rituel nyoro, les Sumbwa, Rwanda et Rundi en retiennent respectivement neuf, huit et sept. Les éléments négatifs du rituel nyoro sont les plus intéressants. Ils correspondent selon toute vraisemblance à des innovations de la zone Ryangombe; ils sont inégalement répartis entre les trois sous-groupes composant cette aire culturelle. *Seul le rôle marquant des arbres sacrés caractérise l'en-*

semble de la zone méridionale. Les autres traits nouveaux ne se retrouvent jamais que dans deux sous-groupes sur trois :

Rôle éminent des arbres sacrés	Sumbwa	Rwanda	Rundi
Levée symbolique du tabou de l'inceste	Sumbwa	Rwanda	
Baptême	Sumbwa		Rundi
Présence du dieu-roi (Ryangombe)		Rwanda	Rundi

L'aire sacrée délimitée par les arbres sacrés (ou l'érythrine seule) est associée à la mort de Ryangombe au Busumbwa, au Rwanda et probablement aussi chez les Rundi où trois essences composent le sanctuaire kitabu. *L'arbre* (et principalement l'érythrine) *constitue le cœur du mystère nouveau instauré par Ryangombe.* Cette particularité cruciale de la zone méridionale nous renvoie aux transformations du mythe chez les Sumbwa-Nyamwezi : Ryangombe s'est séparé de Wamara et de ses compagnons qui périclissent dans un cataclysme. Il prêche une religion de salut sur terre et dans l'au-delà qui reprend les éléments magiques essentiels du culte cwezi, son schème initiatique. L'arbre sous lequel il est enterré (Sumbwa), ou sous lequel il a été assassiné (Rwanda), symbolise la victoire de la vie sur la désintégration. On comprend aisément que la termitière, qui lui est associée au Busumbwa comme symbole antithétique de destruction, cesse de l'être au Rwanda et au Burundi où elle tend à disparaître du paysage. Le sous-groupe sumbwa qui maintient cet héritage nyoro oppose significativement le travail destructeur des termites à la résistance et à la vitalité de l'arbre dont les termites respectent la racine. A bien des égards, sur le plan rituel comme sur le plan mythique, le sous-groupe sumbwa-nyamwezi apparaît comme une zone de transition entre les mystères de Wamara et les mystères rwanda et rundi. Il comporte le plus grand nombre de traits nyoro (neuf), il utilise l'ensemble des

lieux sacrés (termitière, arbres, rivières); on y retrouve presque au complet les traits spécifiques de l'aire Ryangombe (trois sur quatre). Enfin le mythe associe puis sépare Wamara et Ryangombe. C'est dans la geste sumbwa-nyamwezi, et dans nul autre récit de cette zone, que l'on voit Ryangombe uni à Wamara dans une relation de contiguïté négative. Il est déjà flanqué de Binego dont le rôle est important mais obscur dans le rituel. On peut donc estimer que le sous-groupe sumbwa-nyamwezi-ha septentrional conserve les mystères de Ryangombe sous une forme proche de ce qui fut leur état originel, lorsqu'ils se détachèrent du culte cwezi centré sur Wamara.

Ceci ne signifie pas que les mystères de Ryangombe se sont élaborés au Busumbwa. La méthode statistique que nous avons utilisée indique seulement que le rituel sumbwa comme le mythe se rapprochent le plus de l'hypothétique source des mystères de Ryangombe, elle-même dérivée du cycle cwezi. En effet la morphologie sumbwa est la plus nettement apparentée à la morphologie nyoro tout en présentant le maximum de traits nouveaux. Mais elle a déjà perdu trois traits nyoro archaïques qui devaient appartenir à la morphologie originelle des mystères de Ryangombe puisqu'on les retrouve au Burundi alors que toute influence directe du Bunyoro sur cette région excentrique est exclue : le terme *ikishegu*, le vêtement liturgique d'écorce et le thème du mariage mystique du novice. Il est difficile de savoir, en revanche, si la figure de *Ryangombe-roi*, qui préside en personne les cérémonies au Rwanda et au Burundi, est une élaboration ultérieure propre à ces deux régions à partir du thème de l'*arbre-roi* que l'on retrouve chez les Sumbwa. Il y a des raisons de croire que ce trait remonte également à la source mythique originelle des mystères de Ryangombe puisque, au Bunyamwezi, Ryangombe se présente comme un *prince hinda*.

La répartition anarchique des traits archaïques nyoro et des traits originaux à travers la zone Ryangombe ne permet guère qu'une analyse statistique rudimentaire. Une analyse proprement structurelle des transformations du schème nyoro paraît exclue. Cette répartition statistique postule un centre de rayonnement, à partir duquel les traits se sont diffusés en se morcellant. La parenté historique du sous-groupe rundi est aussi étroite avec le sous-groupe rwanda qu'avec le sous-groupe sumbwa. Dès lors il faut renoncer à établir une filiation directe de l'un à l'autre. Il faut naturellement renoncer aussi à l'hypothèse de Vansina selon laquelle le culte de Ryangombe se serait introduit au Rwanda à la faveur des invasions nyoro. Il faut poser l'hypothèse d'un épicode méridional situé au sud du pays haya, sans doute au Buzinza. Le culte de Ryangombe naît d'une transformation du mythe cwezi et d'une adaptation du rituel nyoro à la frontière des univers Hinda et Tuutsi.

Les traditions historiques proprement dites nous apportent des indices précieux. Pour les Rundi, Ryangombe-Kiraanga seraient venus de la région de Ngozi, dans le Nord du pays¹²³. Les Rwandais tiennent, de leur côté, que Ryangombe est originaire du Rwanda central ou méridional, bien que sa mort soit parfois localisée au Bugoyi, dans la région des volcans¹²⁴. Ces deux traditions suggèrent que le culte de Ryangombe s'est établi d'abord au cœur même de l'ensemble régional formé par le Rwanda et le Burundi, non loin de la frontière actuelle des deux pays. Les émigrants qui accompagnaient le fondateur de la dynastie gisaka ont pu jouer un rôle important dans

¹²³ ZUIRE, 1929, p. 39.

¹²⁴ BOURGEOIS, 1956, p. 76 ; SANDRART, 1939, deuxième partie, p. 53 ; ARNOUX, 1912, p. 281.

l'introduction du culte de Ryangombe dans la région orientale du Rwanda. Quittant le Karagwe d'où Ruhinda le chasse, le clan des Nyambo Zirankende, dont l'interdit est le singe nkende, se réfugie d'abord au Bugufi, une petite chefferie rundi du Tanganyika située au sud du Gisaka et au nord-est du Burundi, immédiatement à l'ouest du Buzinza (voir p. 48). Ces émigrants bannis par les Hinda auraient fort bien pu assurer au cours du XVI^e siècle la diffusion des mystères de Ryangombe à partir du Bugufi qui est très exactement *un relais géographique* entre le Buzinza, le Rwanda (Gisaka) et le Burundi. Du Bugufi les mystères de Ryangombe se seraient diffusés dans deux directions différentes : vers l'ouest ils gagnent le Rwanda central et méridional à travers le nord du Burundi ; vers le sud-ouest ils arrivent dans la région de Ngozi. Séparés de leur source historique commune, les mystères de Ryangombe tendent à constituer deux sous-groupes morphologiques distincts, mais étroitement apparentés, au Rwanda et au Burundi. Un indice appuie cette hypothèse fondée sur la vraisemblance historico-géographique : Ryangombe-Kiraanga semble observer au Burundi le même interdit que les Nyambo Zirankende. Au cours d'une déclamation il dit : « Je rencontre un *nkima* (colobe) et un *nkende* (cerpopithèque). Je tue l'un, je laisse l'autre ¹²⁵. »

En tout cas deux récits légendaires, l'un rwanda l'autre rundi, laissent entendre que le culte de Ryangombe était déjà installé dans les deux grands royaumes tuutsi au XVII^e siècle. On se souviendra qu'un récit rwanda met Ryangombe en présence de Ruganzu Ndoori, fondateur de la troisième dynastie (début du XVII^e s.) ; un récit rundi décrit de son côté la ren-

¹²⁵ ZUURE, 1929, p. 88.

contre de Ntare I (seconde moitié du xvii^e s.) et de Kiraanga : « Toi qui es-tu ? » demande Kiraanga. « Un roi n'en attaque pas un autre », répond Ntare. Et l'informateur de Coupez-Kamenzi commente : voilà pourquoi les rois ne consultent pas les esprits et ne leur rendent pas de culte ¹²⁶. Ce récit pseudo-historique est analogue à la légende rwanda évoquée plus haut. Ils relèvent l'un et l'autre du même type d'interprétation fonctionnelle. Dans les deux cas un roi historique et un roi mythique affirment leur souveraineté propre.

La geste de Ryangombe est certainement postérieure à la geste haya de Wamara dont elle procède par transformation. Celle-ci ne peut être antérieure à la fin du xv^e siècle puisqu'elle décrit sous une forme mythique l'anéantissement final des Cwezi par les Hinda. C'est donc bien entre le début du xvi^e et le début du xvii^e siècle que le mythe de Ryangombe s'est élaboré dans l'aire méridionale de la civilisation interlacustre. Or c'est entre ces deux dates précisément que les Nyambo Zirankende ont envahi le Bugufi puis le Gisaka. La comparaison des variantes mythiques et des traits rituels nous amène à penser que ce foyer révolutionnaire d'invention religieuse, où s'opéra un syncrétisme entre le culte cwezi et un culte de l'arbre protecteur, doit être situé au-delà du pays haya, dans la zone de contact des sous-groupes morphologiques rwanda, rundi-ha méridional et sumbwa-nyamwezi-ha septentrional. Nous avons déjà signalé que le Buzinza apparaissait à cet égard comme une plaque tournante géographique et historique (voir p. 295). Quel que soit le rôle historique joué par le clan hima nyambo-zirankende dans la diffusion vers l'ouest des mystères de Ryangombe, le Bugufi

¹²⁶ COUPEZ et KAMANZI, 1957.

où ils séjournèrent est un relais naturel entre le Buzinza d'une part, le Rwanda et le Burundi d'autre part. La diffusion vers le Rwanda et le Burundi a dû être assurée sinon par les Nyambo Zirankende, du moins par des groupes qui sont entrés comme eux en conflit avec la cour du Karagwe. La figure de Wamara le rebelle et le message de salut de Ryangombe l'« esclave » de Ruhinda n'ont pu apparaître qu'au sein de populations en rébellion contre l'ordre hinda.

Il n'est pas sans intérêt de reprendre dès lors, et de synthétiser ici, les données historiques que nous avons rassemblées au cours des chapitres précédents. Nous avons vu que la domination cwezi ne s'étendit probablement pas au-delà de l'Ihangiro, et qu'au Buzinza les Hinda reprirent l'hégémonie à l'ancien clan dominant yango, d'origine hima. Nous avons aussi développé longuement les raisons qui nous permettent de croire que les Nyambo Zirankende se sont précisément détachés du clan yango au Karagwe, où ils entrèrent en conflit avec un souverain hinda. Les Yango furent ravalés ici au rang de Iru tandis qu'une partie d'entre eux émigraient au Bugufi, puis au Gisaka. Les malheurs du clan yango au contact des Hinda ont pu fournir le prétexte d'une réinterprétation populaire de la geste haya de Wamara. La similitude du destin historique des Cwezi et des Yango, qui furent respectivement vaincus par les Hinda dans le Nord et le Sud du pays haya, est frappante. Au Buzinza même, le clan yango jouit toujours d'un grand prestige. Nous avons observé que les conquérants hinda se rattachent ici directement à l'ancêtre éponyme de ce clan (Kayango), et non, comme ailleurs, aux Cwezi (p. 44). Le cycle mythique cwezi était donc en quelque sorte vacant au Buzinza, libre d'attaches dynastiques. Un indice particulièrement précieux laisse croire que la version sumbwa-nyamwezi de la geste de Ryangombe a été élaborée par les autochtones de

cette région, puis véhiculée par les groupes migrants qui entrèrent à un moment donné en conflit avec l'autorité hinda (et parmi lesquels la fraction du clan yango qui émigra du Karagwe vers le Gisaka se signale à l'attention). En effet, la geste nyamwezi de Ryangombe (version Bösch) rapporte que Wamara vécut à la cour d'un roi du Karagwe appelé Ndagala, et qu'il se retira ensuite en Ankole où il organisa la rébellion contre les Hinda (voir p. 283). Or les Zinza ont conservé le souvenir d'un prince Ndagara, fils du conquérant Ruhinda ; il aurait effectivement régné au Karagwe ¹²⁷. L'évocation de la cour du Karagwe dans le mythe s'explique aisément dans le contexte zinza puisque l'investiture des souverains hinda de cette région devait être confirmée par le roi du Karagwe ¹²⁸. Il apparaît donc de plus en plus clairement que la version nyamwezi, mettant en scène concurremment Wamara et Ryangombe, s'est élaborée au Buzinza.

Cette indication laisse supposer aussi que les autochtones du Buzinza, restituant la face historique du mythe cwezi (guerre de Wamara contre Ruhinda envahissant les débris de l'empire du Kitara), s'emparèrent du récit légendaire pour marquer leur hostilité aux Hinda. Il se produit ici un curieux chassé-croisé mythologique : les Hinda s'approprient l'ancêtre éponyme des anciens maîtres, les Yango, tandis que ceux-ci, ou leurs partisans, développent *contre les Hinda* et à titre de revanche, la mythologie cwezi dont les Hinda avaient fait indûment leur bien dynastique au Buhaya et en Ankole. Loin d'apparaître comme les descendants légitimes des Cwezi, les Hinda sont présentés désormais, au sud du Buzinza, comme leurs ennemis acharnés. Ce renversement de situation explique-

¹²⁷ VAN THIEL, 1911, p. 500.

¹²⁸ VAN THIEL, 1911, p. 501.

rait que la grande figure traditionnelle du panthéon cwezi (Wamara) s'est estompée dans l'aire méridionale de la civilisation interlacustre, immédiatement au sud et à l'ouest du Buhaya, au profit d'un personnage mythique qui ne jouait jusqu'alors qu'un rôle secondaire dans la geste : Ryangombe. Nous déplorons que cette dernière hypothèse, vers laquelle l'ensemble de notre analyse nous conduit, ne puisse être étayée par une monographie précise sur les particularités actuelles du mythe et du culte dans cette région stratégique définie par le Buzinza, le Bugufi et le Buswi, aux frontières des mondes hinda et tuutsi. C'est sur cette ligne mouvante, incertaine, au sud de laquelle erraient encore au début du siècle des pasteurs semi-nomades, que le message de Ryangombe s'est diffusé. C'est sans doute parce que les mystères nouveaux ont été véhiculés par de tels groupes migrants, hima ou tuutsi, non soumis au pouvoir des Hinda et circulant en dehors de la zone de contrôle des rois rwanda et rundi, que Ryangombe est souvent qualifié de Tuutsi au Tanganyika. En 1927 un témoin, à vrai dire mal informé du culte, attestait que les mystères des *muswezi* étaient surtout pratiqués par les pasteurs tuutsi semi-nomades qui se sont infiltrés dans le Nord du Bunyamwezi¹²⁹. Mais au Rwanda, cette qualité s'estompe car un Tuutsi ne peut rivaliser sur le plan magico-religieux avec le souverain. C'est pourquoi un courtisan, compagnon de l'ancien roi Musinga, affirmait en 1957 à Coupez et Kamanzi que les hommes de Ryangombe appartiennent au clan hinda de l'Ankole « chez les Cwezi »¹³⁰. Cette information n'a qu'une valeur historique indirecte. Elle présente un double intérêt. Elle constitue la seule source qui nous révèle que l'origine

¹²⁹ SPELLING, 1927.

¹³⁰ COUPEZ et KAMANZI, *Littérature rwanda*, en préparation.

cwezi de Ryangombe n'est pas complètement effacée au Rwanda. Partant du point de vue exact que le roi des Imandwa est un étranger, qu'il ne peut être Tuutsi, elle le rattache arbitrairement à l'aristocratie hinda des pays voisins qui se réclame effectivement de la dynastie cwezi. Mais la vérité historique est plus complexe.

Ryangombe nous apparaît donc comme une figure cwezi réinterprétée par les Tuutsi ou les Hima semi-nomades du Tanganyika, aux confins des régions occupées par les Hinda. Il s'est détaché de Wamara, de la scène royale officielle pour s'enfoncer au cœur de l'ombre. Le message universaliste de salut et de révolte mystique, qui constituait l'essentiel de la nouvelle religion, assura le prodigieux succès de Ryangombe auprès des masses paysannes. Au Rwanda même, il apparaît parfois comme un Tuutsi de haut lignage, dont la famille est originaire du Karagwe ^{130 bis}. Mais ce Cwezi devenu Tuutsi n'y est plus que le symbole d'une transgression radicale des contraintes culturelles et historiques. Tel serait le long cheminement de Ryangombe, le prophète-magicien, souverain d'un royaume qui se situe partout et nulle part, sinon au cœur de l'homme humilié, écrasé par le malheur, la maladie ou l'angoisse. Cette royauté chimérique est celle qu'Alfred Jarry décrivait : « Là il était évident que l'auteur du Mime savait en toute expérience la vie et la mort, et nous reconnûmes tous des scènes que nous avions vécues et des passions dans le sens des nôtres... Le Roi dit Nous ¹³¹ ».

Seuls le mythe rwandais de Ryangombe et la geste haya de Wamara nous sont connus avec une précision suffisante.

^{130 bis} ARNOUX, 1912, p. 281.

¹³¹ Alfred JARRY, *Les jours et les nuits*, p. 33.

Le premier dérive manifestement de la seconde, dont la fonction sociale est évidente : elle rend compte de la fin tragique et mystérieuse des Cwezi, détenteurs d'une puissance magico-religieuse particulièrement efficace. Le passage de Wamara à Ryangombe est toujours lisible dans une version « moyenne » (nyamwezi-sumbwa), où les deux personnages sont juxtaposés et où s'affirme vigoureusement le conflit historique entre les Hinda et les Cwezi. On comprend que cette opposition ait pu en engendrer d'autres, dans l'élaboration des nouvelles structures mythiques qui se répandent à travers l'aire dominée par les Tuutsi. Bien que Ryangombe fasse parfois figure de Tuutsi au Rwanda comme au Busumbwa, il est étranger à tout ordre social terrestre dont il corrige les faiblesses. Il est littéralement le souverain excentrique d'un *autre monde*. Au Rwanda il est devenu le symbole d'une contestation radicale de la société étouffante que les Tuutsi ont constituée. Le message de salut sur terre et dans l'au-delà, apporté par Ryangombe, fut adopté plus particulièrement par la classe paysanne exploitée. Au Burundi, son épouse terrestre Mukakiranga est une femme hutu ; les médiums qui président à l'agriculture menacent significativement les vaches de mort. Ryangombe offre aux trois castes une évasion mystique, l'accès immédiat, par la possession, au royaume de la liberté, de la chasse et du loisir perpétuel ; un royaume sans hiérarchies, où le père (Ryangombe) et le fils (Binego) étroitement solidaires affirment une souveraineté égale ; un royaume sans castes ni contrats de vaches, où même les distinctions de sexe cessent d'être pertinentes : les hommes sont féminisés devant Ryangombe, l'« époux », et les femmes participent à part égale à la surmasculinité des dieux. Les Nyamwezi affrontent de manière originale ce problème de l'opposition des sexes en présentant Ryangombe comme un être androgyne, tandis que les Sumbwa

affirment qu'en Ryangombe le masculin et le féminin sont unis et productifs.

La figure androgyne de Ryangombe a échappé à la perspicacité d'Hermann Baumann dans son vaste inventaire mondial des croyances magico-religieuses associées à la « bisexualité »¹³². Il cite incidemment le prêtre « androgyne » de Kiraanga au Burundi, mais néglige de le situer dans la structure du mythe et du rite. Nous touchons ici du doigt la faiblesse d'une démarche historico-culturelle « atomisante » dont la conclusion nous paraît inacceptable : le thème de la bisexualité serait un moment de l'histoire religieuse, lié au développement des civilisations supérieures (Hochkulturen) ; alors que l'ensemble des sociétés archaïques mettent l'accent sur l'antagonisme et la séparation des sexes — qui collaborent cependant dans les cultes de fertilité — quelques cultures « supérieures » se caractériseraient par une représentation cosmogonique et anthropologique fondée sur l'androgynie.

Notre analyse, qui fut successivement synchronique et diachronique, montre que le thème de l'androgynie n'est qu'une solution originale apportée parfois (mais non partout) à la contradiction aiguë du masculin et du féminin dans la quête de la souveraineté ou de la force. Loin d'être historiquement disjoints, l'antagonisme des sexes et sa suppression sont synchroniquement liés dans le culte de Ryangombe. La représentation androgyne de Ryangombe au Bunyamwezi — ou d'une manière plus générale la confusion des sexes dans la possession, qui est contradictoirement mariage mystique avec un esprit (le plus souvent masculin) et identification à cet esprit — est la résolution *dialectique* de l'opposition première et non la marque d'une *autre* civilisation.

¹³² BAUMANN, 1955.

Signification et valeur de l'initiation

L'initiation aux mystères de Ryangombe est une thérapeutique psycho-sociologique générale. Elle « sauve de la condition profane » le novice rwanda. Elle ne guérit pas seulement les maladies récalcitrantes, elle délivre l'esprit des maux incurables de la société en substituant à celle-ci la « société fantôme » des dieux pour reprendre le joli mot que Jean Duvignaud appliquait à un autre culte de possession, le vaudou haïtien¹³³. Duvignaud croit pouvoir déchiffrer dans l'expérience vaudou « une tentative de l'esclave pour récupérer symboliquement l'humanité dont il est privé ». Le phénomène de la possession nous semble beaucoup plus complexe. Quoi qu'il en soit, Duvignaud attire l'attention sur une dimension sociologique assez fréquente de la possession, théâtre collectif où s'incarne une société inauthentique mais plus forte. Au Rwanda les initiés participent à un autre ordre royal, à une autre famille. Ryangombe est un autre père, un autre époux, un autre souverain, immédiatement accessible. La distance vertigineuse entre le Roi, symbole de toute autorité, source de toute vie, et ses sujets s'abolit miraculeusement par l'incarnation *hic et nunc* de l'univers mythique. La possession heureuse des dieux, pleinement assumée et recherchée, occupe une position privilégiée dans l'ordre magico-religieux ; non seulement elle assure la présence du divin sans autre médiation, mais encore elle substitue dans l'homme la plénitude de l'être à l'angoisse que secrètent la maladie, le malheur ou la société. L'ordre sacré chasse l'ordre profane, introduit un ordre fantôme ou un fantôme d'ordre meilleur. Ce n'est pas par hasard qu'une caractéristique de Wamara ait été particulièrement

¹³³ DUVIGNAUD, 1959.

retenue pour façonner le visage de Ryangombe : son goût de la chasse, c'est-à-dire du mouvement. C'est en chasseur que le dieu-roi meurt, c'est au cours d'une ultime partie de chasse que cette surmasculinité affranchie de toute sujétion ou alliance se heurte à la surféminité attachée à l'ordre social (la mère voyante, la femme revendicative). Cette confrontation aiguë, insoluble car elle fait partie autant de la nature que de la culture, ne peut que déboucher sur la mort. Le mythe atteste l'impossibilité de conduire jusqu'à ses extrêmes conséquences ce rêve éveillé ; la possession est une tentative désespérée pour recommencer sans cesse l'aventure sans issue de la liberté absolue.

Car il y a infiniment plus dans le kubandwa qu'une simple contestation paysanne de l'ordre social imposé par la force. On y trouve un côté Jarry merveilleusement comique, dont assurément les acteurs eux-mêmes s'amusent. Le théâtre liturgique africain est un théâtre gai. Il s'oppose radicalement en cela à la tradition chrétienne qui s'acharna à le détruire en un combat déloyal. La christianisation intense du Rwanda provoqua un rapide recul du kubandwa. Aucun syncrétisme nouveau n'apparut ici, contrairement à ce qui s'est passé en Haïti où les saints catholiques ont été absorbés, digérés par les dieux dahoméens ; aux Antilles le baptême chrétien et l'initiation aux *loas* coexistent, se renforcent l'un l'autre.

Comment expliquer ces destins historiques divergents ? L'esclavage imposé en Haïti par les colonisateurs, l'affreux déracinement total des Africains, appelaient une fidélité accrue aux dieux ancestraux, garants du salut¹³⁴. La colonisation belge fut infiniment plus subtile : elle s'attacha à déraciner les

¹³⁴ de HEUSCH, 1962 B.

âmes, tout en maintenant, ou renforçant, la société à castes traditionnelle. Mais elle forgeait aussi, timidement, une conscience occidentale. Entre 1950 et 1960, une élite catholique hutu s'était ainsi formée. Les leaders qui surgirent mirent en cause avec une vigueur croissante les structures anciennes. Ils furent bientôt soutenus par la hiérarchie ecclésiastique qui sut renoncer à temps à l'appui total qu'elle avait apporté pendant plus de trente ans à l'ordre tuutsi. Ainsi la plus conservatrice des Eglises coloniales africaines fut-elle amenée, pour sauver la mise, à apporter son appui à la révolution sociale qui grondait sur les collines. La contestation populaire de l'ordre tuutsi quittait définitivement le terrain mystique du kubandwa, discrédité par l'occidentalisation. Au mythe de Ryangombe se substituait le « Manifeste des Bahutu » catholiques (1957), prélude au renversement de la monarchie. Depuis 1960 les Tuutsi furent malheureusement victimes par milliers de la brusque fureur d'une poignée de leaders fanatiques qui jouèrent réellement les Binego, bénéficiant de l'appui ou de la tolérance d'une Administration coloniale et militaire brusquement convertie à la cause paysanne.

L'actuelle constitution de la République rwandaise prévoit la liberté religieuse. A une question directe que je lui posai à ce propos, le Procureur Général de Nyanza me précisa que les manifestations du culte de Ryangombe étaient interdites car elles troublaient l'« ordre public » ; selon cet éminent magistrat le paganisme africain ne méritait pas d'être assimilé aux « grandes religions » qui seules bénéficient de la protection de l'Etat (octobre 1963).

Annexes du chapitre V

La messe noire de Ryangombe

Nous avons évoqué la croyance sumbwa selon laquelle les initiés qui désirent accéder au grade supérieur doivent empoisonner un membre de leur famille et livrer son cadavre, qui devient un réservoir de forces magiques, aux autres membres de l'association. Cory ne se prononce pas sur l'existence de tels meurtres rituels. Il insiste sur le fait que le sacrifice de deux parents, auquel le novice consent dans le rituel ordinaire, est purement symbolique. Au Rwanda c'est le corps même du néophyte qui est symboliquement dépecé.

Le culte de Ryangombe est pacifique en dépit de l'outrance du théâtre sacré ; le tableau aux couleurs sombres que le Père Bösch a brossé au Bunyamwezi est tendancieux. Un certain nombre d'informations concordantes nous permettent cependant de penser qu'une magie noire, placée sous le signe de Ryangombe, s'est développée en marge du culte normal (qui est essentiellement et partout une magie blanche au service de l'individu). L'initiation est négation symbolique de tout lien d'allégeance à la société profane et instauration d'une nouvelle famille solidaire et puissante. La tentation était grande d'utiliser un tel schéma initiatique dans la perspective de la sorcellerie. Toute technique magique est menacée de cette perversion.

L'exploration de cette zone trouble du sacré est semée d'embûches. Si la croyance à la magie noire est universellement répandue, son existence même échappe, sauf exception, à toute investigation. Il n'est pas conforme à la déontologie ethnographique de faire appel à des sources judiciaires. L'informateur doit être un homme libre et non un accusé. Du point

de vue de la simple objectivité de l'information, un sérieux doute planera toujours sur la réalité des aveux arrachés dans un bureau de police. Or les faits qui tendent à établir l'existence d'une secte d'*ikishegu* anthropophages au Burundi nous ont été rapportés en 1949 par un officier de police judiciaire. Ils constituaient le chef d'accusation d'un procès, mystérieux à bien des égards, qui s'est déroulé à Ruyigi, puis à Usumbura en 1942. C'est assez dire que nous devons utiliser ces « informations » avec une extrême prudence. Nous ne les aurions pas prises en considération si précédemment le Père Zuure n'avait déjà attiré l'attention sur l'existence (qui demeurerait fort hypothétique) d'une magie noire placée sous le signe de Kiraanga. Un témoin oculaire aurait affirmé à cet auteur que le sorcier (*umulozi*) qui personnifie le dieu-roi se tient sous un arbre, une lance dans chaque main. Deux membres de l'association s'approchent de lui en marchant à reculons, priant Kiraanga de leur accorder la vie d'une victime désignée¹³⁵. L'informateur du Père Zuure aurait aussi recueilli quelques bribes du rituel initiatique des *umulozi*. La possession prend ici une forme violente (convulsions et vomissements). On confectionne un simulacre de cadavre au moyen d'écorces de bananier. On le dépèce. Les initiés font mine d'en dévorer les morceaux en invitant le novice à les imiter. Celui-ci absorbe une médecine qui l'empêche de « vomir » le cadavre, que la croyance populaire assimile à un homme ressuscité. Pour être admis dans la secte le postulant doit encore commettre un inceste, briser une baratte de lait, répandre de la bière.

Ces données contrastent avec le style fort noble de l'initiation à la magie blanche de Kiraanga, telle que nous l'avons

¹³⁵ ZUURE, 1929, p. 136.

décrite précédemment. Il est même singulier de constater que toute violence, tout propos obscène, tout geste excessif en sont exclus. La mise à mort et le dépeçage symbolique du novice, les propos incestueux, qui caractérisent l'initiation rwanda, font défaut dans le rituel rundi. On est tenté de croire que le culte de Ryangombe a subi ici un dédoublement. Certains éléments étant réservés à la magie noire, d'autres à la magie blanche.

En effet les aveux arrachés aux prévenus de Ruyigi éclairent d'un jour nouveau les premières indications fournies dans un contexte « innocent » par Zuure. Cet auteur signalait déjà en 1929 les noms des esprits « noirs » du kubandwa, mentionnés par les accusés de Ruyigi. Les inculpés n'étaient donc pas victimes de leur imagination, excitée par un administrateur territorial trop zélé, lorsqu'ils citent dans l'entourage de Kiraanga une cohorte d'authentiques sorciers, qui seraient leurs « patrons ». Il ne semble pas que la « confession » de Bembura soit un faux. On est cependant en droit de se demander si ces autoaccusations ne relèvent pas en partie au moins d'un délire fondé sur la culpabilité imaginaire, au même titre que les « confessions diaboliques » relevées par Jean Rouch en Côte d'Ivoire dans le culte de M. Atsho, prophète-guérisseur¹³⁶.

Voici les faits tels qu'ils sont rapportés dans un procès-verbal dressé par l'Administrateur Territorial Moutarde. Le 25 janvier 1942 ce fonctionnaire était averti par un indigène que cinq personnes venaient d'être empoisonnées dans le Mosso, à quelques kilomètres de la frontière du Tanganyika. Une femme finit par avouer que ces victimes avaient été tuées pour être mangées. M. Moutarde trouva les tombes violées. Dans une enceinte des ossements humains gisaient épars ; des objets familiers avaient été brisés. Du 8 au 16 avril 1942,

¹³⁶ ROUCH, 1963.

M. Moutarde interrogea le catéchiste Bembura de la mission catholique de Muyaga. Celui-ci finit par reconnaître sa complicité dans ces meurtres rituels et révéla l'existence d'une secte religieuse secrète, les *umugendajoro*. Plusieurs accusés comparurent au cours des mois de juillet et août 1942 devant le Tribunal Territorial de Ruyigi. Quinze prévenus furent condamnés pour participation aux activités criminelles d'une secte de sorciers anthropophages. Le catéchiste Bembura, acquitté en première instance, fut ultérieurement reconnu coupable par la Cour d'appel d'Usumbura, siégeant le 16 décembre 1942 sous la présidence du juge suppléant Georges Mineur. A Ruyigi même, la déposition de Bembura fut jugée « de la plus haute fantaisie ».

Voici le résumé de cette longue confession. Les membres de la secte se réunissent en secret à tour de rôle chez l'un ou l'autre. Ils dressent devant Kiraanga et ses cinq assesseurs un autel sur lequel on pose unealebasse de bière de sorgho. Un des assistants demande au sorcier qui personnifie Kiraanga de leur accorder la vie de la prochaine victime. On désigne celui qui fournira le poison, celui qui l'utilisera. Quelques jours après le crime, le cadavre est déterré. Si la tombe se trouve à l'écart des habitations, les participants imitent le cri des hyènes sans se donner la peine de combler la fosse. Sinon l'exhumation se fait dans le plus grand silence et la fosse est soigneusement recouverte. Le groupe auquel Bembura appartenait aurait mangé en moyenne deux cadavres par mois.

L'un des acolytes du Kiraanga noir est appelé Ruhanga. Le Père Van der Burgt signale ce personnage dans le kubandwa « blanc ». Il serait l'assesseur qui se tient à la droite de Kiraanga¹³⁷. Selon Zuure, il figure parmi les grands

¹³⁷ VAN DER BURGT, 1903, p. 218.

*ikishegu*¹³⁸. Il faut rapprocher ce Ruhanga d'un certain Kihanzo, cité par Zuure parmi les petits *ikishegu*. Selon cet auteur, Kihanzo est censé protéger « ceux qui vont faire du sel aux confins du Mosso »¹³⁹. Le verbe *kuhanga* désigne précisément le commerce du sel. Or Bembura, rapportant la tradition des sorciers, affirme que Ruhanga aurait été envoyé par le roi Ntare dans le Mosso pour conquérir des terres à sel.

La déposition de Bembura contient d'autres éléments positifs, recoupés par Zuure. Quatre autres esprits entourent Kiraanga :

1 Kihigi. L'initié qui l'incarne serait chargé de déterrer le cadavre avec ses mains en gesticulant furieusement. Ce personnage ne figure pas dans le *kubandwa* « blanc ». Cependant on retrouve parmi les *ikishegu* de rang subalterne un certain Kizugi, dont la fonction est identique. Son nom proviendrait, selon Zuure, du verbe *kuzura* (exhumer, faire sortir de terre). Quelle que soit la validité de cette interprétation linguistique, il faut retenir l'association symbolique de cet *ikishegu* à l'exhumation : patron des sorciers maléfiques, il est honoré sur des feuilles qui ont servi à envelopper un cadavre¹⁴⁰.

2 Bakwinakwibonga (celui qui joue avec le danger, selon Bembura). Il évoquerait les deux compagnons de Ruhanga qui mangèrent le taurillon blanc du souverain (voir plus loin). Ce personnage mythique paraît bien être identique au *Bakinkwibanga* (« il joue sur les fonds de la rivière ») cité par Zuure parmi les *ikishegu* subalternes.

¹³⁸ ZUURE, 1929, p. 40.

¹³⁹ ZUURE, 1929, p. 50.

¹⁴⁰ ZUURE, 1929, p. 50.

3 Zorisigumugani, sœur de Ruhanga. Ne figure pas dans le kubandwa « blanc ».

4 Mugumyabanga (le gardien du secret). Zuure le cite parmi les *ikishegu* subalternes sous la forme Mugumyibanga (qu'on garde le secret).

Le récit de Bembura, ne fût-il qu'un mythe personnel, s'enracine, on le voit, dans la tradition. Le rituel des sorciers se réfère à des éléments symboliques du kubandwa rwandais. C'est ainsi que l'initiation exige la consommation d'un inceste. La description de Bembura laisse croire que cette copulation rituelle se pratique en réalité avec un membre de la famille mystique des sorciers, et non avec une sœur réelle. En effet, l'entrée dans cette famille nouvelle est réalisée par un pacte du sang, liant Kiraanga, le novice, la femme avec laquelle celui-ci s'accouplera rituellement et le cadavre humain qui va être mangé. Après avoir mêlé leur propre sang en pratiquant des incisions, les trois protagonistes laissent couler chacun quelques gouttes sur la chair. Cette anthropophagie est donc aussi, symboliquement, une autophagie. Par le rite du sang la victime est initiée *post mortem*. Elle acquiert ainsi une grande puissance magique.

L'inceste symbolique revêt ici la même signification que dans le kubandwa blanc : il est interdit de le répéter « car, précise Bembura, on ne peut naître deux fois à la secte ». Le repas anthropophagique est probablement aussi (et seulement) un rite initiatique. Il est probable qu'en certaines régions, le cadavre est purement symbolique, comme l'indiquait une information du Père Zuure. On sait que l'une des opérations rituelles de la magie noire consiste à « manger » l'âme d'une victime. Il faut prendre garde que cette « anthropophagie » peut n'être qu'une figure de style. Chez les Luba du

Kasai, toute nourriture prise par un sorcier est censée être de la chair humaine, quelle qu'en soit la nature¹⁴¹. Cependant, dans le cas présent, l'anthropophagie serait le but même de la secte : Bembura affirme que chaque membre livrait tour à tour un membre de sa famille, rituellement consacré à Kiraanga. Cette affirmation paraît tout de même excessive. Le crime rituel se limitait vraisemblablement aux initiations.

Ce rituel macabre se fonde sur un récit mythique. Jadis le roi Ntare envoya quatre émissaires au Buha parce qu'il désirait conquérir les terres à sel de la région de Kibondo. Ruhanga dirigeait cette mission. Un soir Ruhanga répandit du sel sur le taurillon blanc du souverain, symbole de l'autorité royale. Le taurillon s'écroula. Ruhanga proposa à ses compagnons de le manger afin que la puissance du roi demeure en eux. Kahutu, compagnon de Ruhanga, refusa de trahir son maître, mais Ruhanga le décapita d'un coup de glaive. Il mélangea la chair de Kahutu et la viande de l'animal. Les deux autres compagnons de Ruhanga communièrent avec lui dans ce repas. L'un d'eux, Zoribara, pris de remords, menaça ses comparses d'une dénonciation. Il fut mis à mort avec la lance même du roi et mangé en même temps qu'un phacochère. Les compères plantèrent le marteau royal sur un rocher dans un endroit désert et contraignirent les gens du pays à se rassembler autour d'eux. Ruhanga commit l'inceste avec sa sœur, l'égorgea et la mangea en compagnie d'un chasseur nommé Kihigi. C'est à cette occasion qu'il instaura les sacrifices humains.

Mais le roi Ntare poursuivait Ruhanga. Désormais ils utilisèrent le poison pour tuer les victimes qu'ils attiraient auprès

¹⁴¹ Communication de Grégoire Dikonda.

d'eux. Ruhanga fut tué accidentellement par un éléphant. L'endroit où il mourut (Nyakaro dans le Buha) devint un lieu de pèlerinage. Les initiés s'y rendent pour apprendre les secrets de la fabrication des poisons.

On notera que le Buha a toujours passé pour le haut-lieu de la magie blanche comme de la magie noire¹⁴². L'auteur de cette étrange confession affirme encore que les maîtres de la secte auraient encouragé leurs adeptes à se convertir à la religion catholique : ainsi ils se placeraient à l'abri de toute accusation. Bembura avait même bénéficié d'une importante distinction ecclésiastique. Aussi l'Administrateur Territorial qui s'occupa de cette affaire eut-il quelques démêlés avec le clergé, qui effectivement prit d'abord la défense de Bembura.

Nous rapportons ces informations avec la réserve qui s'impose. Il est intéressant de noter que la secte serait née d'une rébellion contre le pouvoir royal. Réelle ou imaginaire, la magie noire se présente toujours comme un contre-ordre. Le glissement des mystères « blancs » aux mystères « noirs » de Ryangombe ne pouvait qu'être facilité par l'existence d'un rituel initiatique qui rompt avec l'ordre profane et inaugure une royauté mystique. Les deux éléments-clés du rituel décrit par Bembura se retrouvent au Rwanda sur le plan symbolique : vœux incestueux et dépeçage mimé du corps même du novice. La royauté magico-religieuse de Ryangombe se trouve partout en position de rivalité par rapport à la royauté politique. Dans un récit pseudo-historique rwandais, Ryangombe écrase le roi Ruganzu Ndoori par sa magie. Au Burundi cependant, son homologue Kiraanga ne « devance pas son aîné » : il ne boit pas de bière de sorgho aussi longtemps que

¹⁴² VAN DER BURGT, 1903, p. 462, et MEYER, 1916, p. 131.

le souverain n'a pas autorisé les semailles¹⁴³. Les mystères « noirs » de Kiraanga radicalisent cette opposition, alors que les mystères « blancs » favorisent la promotion sociale des Hutu. Les *ikishegu* du culte pacifique jouissaient au Burundi d'un grand prestige. Les insulter « était un crime très grave, puni par le roi ou le chef »¹⁴⁴. Une dissociation se serait donc opérée ici entre un kubandwa voué à la magie, facteur de mobilité sociale, et un kubandwa voué à la sorcellerie, facteur de désintégration anarchique. Au Rwanda le culte unique de Ryangombe est tout entier figé dans le rêve.

Diffusion des mystères de Ryangombe chez les Luba (Congo)

Les conquérants yeke, originaires du Bunyamwezi, qui s'emparèrent de l'empire luba dans la seconde moitié du XIX^e siècle, étaient d'origine sumbwa. Les Tuutsi (*mutushi*) qui les accompagnaient introduisirent le culte des esprits « *masweji* », corruption du terme *swezi* désignant les Cwezi chez les Sumbwa¹⁴⁵. Selon Grévisse ce culte serait aujourd'hui (1937) en voie de disparition.

Cette confrérie de danseurs *masweji* n'est autre que l'association *bumbudye* décrite par Burton comme la plus importante « société secrète » du pays luba¹⁴⁶. Peu de chose subsiste du rituel sumbwa. L'esprit tutélaire Lolo Inañombe ou Nombe dérive du monstre féminin qui tue Ryangombe dans la geste rwanda : la tradition yeke affirme que Nombe est une femme

¹⁴³ ZUURE, 1929, p. 39.

¹⁴⁴ TROUWBORST, in d'HERTEFELT, TROUWBORST et SCHERER, 1962, p. 157.

¹⁴⁵ GRÉVISSE, 1937, p. 52.

¹⁴⁶ BURTON, 1961 (nouvelle édition), pp. 154-167.

mariée à un buffle, ou issue de l'union d'une femme et d'un ouffle. Ceci suggère indirectement que l'épisode de la chasse fatale fait partie intégrante du mythe sumbwa-nyamwezi bien que ni Bösch ni Cory n'en fassent mention (voir pp. 283-290).

L'association bumbudye comprend plusieurs grades initiatiques. Le rituel original qui marque l'entrée dans la confrérie porte quelques traces de ses origines sumbwa. Le novice est conduit les yeux bandés le long d'une piste semée de pièges. Il est capturé par deux hommes qui symbolisent un lion et un léopard (cf. le lion menaçant l'aire des arbres sacrés où le novice sumbwa doit pénétrer les yeux fermés). On le mène auprès d'une mare promue au rang de « lac » (cf. baptême sumbwa). Il change de personnalité, on lui arrache symboliquement le foie (centre de vie chez les Luba) et on le remplace par un foie de *shabudye*. L'initié est conduit devant une figurine en bois qui l'accueille dans la société. Avant d'être agréé par Lolo Inañombe il doit confesser ses fautes passées. L'instruction du novice comporte ici la révélation des noms et des titres attachés à une longue série d'objets symboliques appelés *masubu*, comprenant notamment des sculptures.

La société bumbudye possède sa propre maison. Elle admet les hommes et les femmes. Seuls les initiés de grade supérieur sont possédés par les grands esprits (*vidye*). Les membres donnent des spectacles chorégraphiques et jouissent d'un grand prestige fondé sur la crainte. Grévisse dévoile cependant la fonction thérapeutique de l'association, qui remonte directement au culte de Ryangombe : la guérison de certaines maladies requiert l'initiation. Le patient possédé par un esprit imite les mugissements du bœuf comme le postulant rundi saisi par Kiraanga.

Dans l'ensemble de la civilisation interlacustre, des groupes socio-économiques distincts, d'origine ethnique différente, se sont rencontrés pacifiquement ou heurtés, fusionnant dans des sociétés stratifiées dont les formes multiples ont souvent été décrites comme féodales. Trois d'entre elles, le Rwanda, l'Ankole et le Burundi, présentent une structure de castes qui mérite d'être commentée dans la perspective structuraliste nouvelle qu'inaugure le quatrième chapitre de *La Pensée sauvage*¹. Claude Lévi-Strauss nous propose un *modèle* et décrit un « système de transformations » susceptible d'éclairer *du point de vue de la logique formelle* le passage du clan totémique à la caste.

L'intérêt de la société rwandaise est évident puisqu'il nous est donné, pour une fois, de saisir *une diachronie réelle* à partir d'une structure clanique fondée sur la spécificité totémique des femmes. Le clan rwanda est toujours marqué par un symbole animal. Mais il a perdu toute fonction exogamique, tout principe de cohésion. Il n'est plus que vestige d'un passé qu'atteste encore la forte organisation clanique des Hima au Buhaya et

¹ LÉVI-STRAUSS, 1962.

des Huma au Bunyoro. En comparant diverses situations historiques concrètes, où s'opère le passage d'une organisation clanique à un système de castes, nous serons peut-être en mesure d'élucider le rôle de la praxis dans une évolution dont le cadre formel a été brillamment défini par le promoteur de l'anthropologie structurale. Il nous est arrivé de ressentir parfois une certaine gêne devant l'anti-historicisme radical de cette prospective novatrice à laquelle, dans l'ensemble, nous nous sommes ralliés. Mais il s'agit sans doute plutôt d'une mise entre parenthèses provisoire de l'histoire que d'une négation définitive. Il importe cependant d'être attentif dès à présent au fait que les systèmes de transformation ne se déroulent pas dans un vide historique. Le chapitre quatrième de *La Pensée sauvage*, auquel nous nous référerons ici, présente à nos yeux, et dans cette perspective, une lacune ; il néglige de prendre en considération la troisième dimension du système des castes, le principe de la hiérarchie. Les différenciations fonctionnelles sont aussi des différences de rang. La caste supérieure est dès lors tentée de s'organiser pour la conquête du pouvoir et la domination socio-économique. L'évolution rwandaise en fournit un exemple particulièrement éclatant. Sans doute pourrait-on nous rétorquer que la civilisation interlacustre ne fournit que des « modèles réduits » par rapport au système indien. Leur intérêt n'en est que plus considérable, d'autant plus que les castes indiennes ont fort bien pu se développer à partir d'une structure indo-européenne simple fondée sur la tripartition des fonctions ².

Dumézil n'a jamais prétendu que le système rigoureux des castes caractérisait déjà l'époque védique. Mais il pense que

² DUMÉZIL, 1949.

« à *quelque degré*, la tripartition sociale [prêtres, guerriers, éleveurs-agriculteurs] était déjà une réalité indo-européenne » en dépit de la discrétion des neuf premiers livres du Rig-Véda³. Le régime des castes ultérieur et la « division exhaustive de tout l'effectif humain » qu'il implique pourrait être l'élargissement systématique, sinon d'une « tripartition *exhaustive* des sociétés indiennes classiques », du moins d'une structure religieuse pensée en termes de classes fonctionnelles⁴. L'analyste subtil de *L'Héritage indo-européen à Rome* estime plus précisément que la société védique comprenait une aristocratie (d'origine conquérante) et une masse ; que l'aristocratie était divisée en « tiers » à valeur fonctionnelle dont les familles composantes « devaient posséder des secrets, donc des initiations, respectivement relatifs à l'administration magique et régulière du monde, à la technique et aux 'dons' militaires, à la fécondité des plantes, des animaux et des hommes »⁵. Si l'on suit cette hypothèse, il apparaît que la classe dominante indienne se pensait elle-même en termes de castes dès l'époque védique, à cette différence près que les trois sous-groupes qui la constituent comme totalité exhaustive ne produisent que des services et des biens imaginaires. Aucune différence fonctionnelle ne semble en effet caractériser à cette époque archaïque la masse qui, toujours selon Dumézil, servait les trois groupes aristocratiques en s'occupant indistinctement d'agriculture, d'élevage, tout en suivant, le cas échéant, ses chefs à la guerre.

S'il n'y avait pas de solution de continuité entre le système védique archaïque des *castes professionnelles imaginaires* au

³ *Idem*, p. 188.

⁴ *Idem*, pp. 188 et 189.

⁵ DUMÉZIL, 1949, pp. 218-219.

sein de l'aristocratie conquérante et le système ultérieur des castes professionnelles *réelles* étendu à l'ensemble de la société, nous assisterions en Inde au passage d'une idéologie essentiellement religieuse, sans contenu socio-économique, à une idéologie dérivée reflétant réellement un ordre socio-économique hyperspécialisé. En un sens nous retrouverions le système de transformations esquissé par Lévi-Strauss. Les trois groupes fonctionnels primitifs composant l'aristocratie dominante ont, à l'instar des clans totémiques, des propriétés imaginaires ; les castes qui apparaissent dans une phase ultérieure se fondent sur une division réelle du travail. Mais dans les deux cas le modèle de la diversité est d'ordre culturel, alors que les clans totémiques s'inspirent d'un modèle naturel. Le caractère authentiquement religieux du modèle védique le différencie radicalement du système totémique. Il s'en rapproche cependant par l'aspect *utopique* de cette « division du travail ». Il manque aux groupes fonctionnels védiques, qui se fondent sur la tripartition des fonctions humaines, comme aux groupes totémiques (qui empruntent leur modèle de diversité au monde animal ou végétal), la diversité réelle des modes de production. Sur le plan formel nous rejoindrions donc la conclusion historique de Dumézil : les « tiers » fonctionnels de l'aristocratie védique n'étaient *pas encore* des castes, même s'ils les préfigurent. On voit néanmoins comment l'idéologie aristocratique d'une classe dominante, issue d'un groupe conquérant, a pu servir de catalyseur à la segmentation indéfinie de la masse autochtone en groupes professionnels hiérarchisés. On ne peut manquer d'être frappé du fait que le sommet de cette hiérarchie est toujours constitué par deux groupes issus de la conquête indo-européenne, les prêtres (brahmanes) et les guerriers (kshatriya).

Lévi-Strauss nous rappelle cependant la thèse de Senart et Hutton pour qui « la source du système des castes était probablement pré-aryenne ; les envahisseurs indo-européens se seraient contentés de cristalliser, sous forme d'une hiérarchie sociale, un système d'interdits pré-existants »⁶. L'auteur des *Structures élémentaires de la parenté* insiste particulièrement sur l'aspect matrimonial de cette évolution : « Un système de clans, tantôt patrilineaires et tantôt matrilineaires, mais en tout cas régi par l'échange généralisé, aurait facilité, soit l'intégration hiérarchique d'un groupe de conquérants, soit la différenciation progressive des statuts dans une société homogène⁷. » Nous aurons l'occasion de vérifier la fonction décisive du jeu matrimonial dans la formation des castes africaines. Mais on y trouvera un autre enseignement : un système de castes ne se développe qu'à la faveur d'une domination politique. Dans la même aire culturelle, il est présent là où l'un des groupes socio-économiques s'empare du pouvoir (Rwanda, Ankole) ; il est absent là où la différenciation initiale des statuts ne revêt aucune signification politique (Bunyoro, Buhaya). Dumont pourrait nous rétorquer qu'en Inde le système des castes n'a pas de fondement politique : la prééminence du brahmane sur le kshatriya est d'essence religieuse ; spirituellement supérieur au second, le premier lui est matériellement subordonné⁸. Il ne faudrait tout de même pas perdre de vue que brahmanes et kshatriya appartiennent ensemble à une classe dominante par rapport à l'ensemble des producteurs. Une hiérarchie de statuts ne peut qu'être imposée d'en haut, même si elle donne l'apparence d'être librement consentie.

⁶ LÉVI-STRAUSS, 1949, p. 522.

⁷ *Idem*, pp. 521-522.

⁸ DUMONT, 1961.

Le quatrième chapitre de *La Pensée sauvage* analyse la caste en tant que *transformation* du système clanique, qui postule la différenciation imaginaire des groupes exogames. Fondée sur l'endogamie et un système de différenciations culturelles (professionnelles), l'idéologie des castes inverserait les propriétés du clan totémique, et notamment le rapport nature-culture. Nous avons commenté ailleurs les difficultés d'ordre général que semble soulever la notion-clé de système de transformations au niveau institutionnel^{8 bis}. Nous enregistrerons une véritable solution de continuité entre le clan et la caste en abordant, à la faveur d'études concrètes, les facteurs historiques qui favorisent l'éclatement d'une société totémique égalitaire au profit d'un type particulier de société stratifiée, hiérarchisée, impliquant l'inégalité des conditions humaines. Lévi-Strauss emprunte l'un de ses exemples à la civilisation interlacustre. Il observe que les clans totémiques ganda semblent déjà préfigurer le système de transformations qui mène à une structure de castes⁹. Nous relèverons la même tendance dans le système clanique des pasteurs huma au Bunyoro. Quoi qu'il en soit, cette évolution idéologique du clan n'a abouti, ni au Buganda, ni au Bunyoro, à la constitution d'une société à castes réelles. Elle est radicalement étrangère à l'émergence historique d'une telle société au Rwanda et en Ankole. L'éclatement ou la « transformation » historique de la société clanique fait donc problème à plus d'un titre. Nous discuterons la qualification de « castes fonctionnelles » que Lévi-Strauss accorde aux clans totémiques ganda. Nous observerons que les clans ne se sont jamais transformés effectivement en castes vraies dans la civilisation interlacustre, bien que le système clanique se dissolve là où elles apparaissent, au

^{8 bis} de HEUSCH, 1965.

⁹ LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 149.

Rwanda et en Ankole. Nous aurons donc à réexaminer la consistance réelle de ces deux types d'organisation sociale antinomiques, qui ne peuvent être réduits à des idéologies comme le laisse entendre parfois *La pensée sauvage*.

Le terme caste n'est pas dépourvu d'ambiguïté. Le groupe pastoral tuutsi, le groupe paysan hutu et le groupe de chasseurs-potiers twa satisfont néanmoins au Rwanda aux critères généralement admis : endogamie, spécialisation économique, hiérarchie des groupes héréditaires rigoureusement séparés¹⁰. Se fondant sur les faits indiens, Dumont a cru pouvoir réduire ces caractères structurels à une opposition entre le « pur » et l'« impur ». A notre sens cette idéologie spécifiquement indienne doit être considérée comme une superstructure contingente, au même titre que l'idéologie particulière des Rwanda. Pour les Tuutsi ce système de différences n'est pas d'ordre religieux mais naturel. Des traditions aristocratiques établissent un écart maximal entre le caractère céleste de la caste pastorale, issue de l'ancêtre éponyme Mutuutsi tombé du ciel, et le caractère « autochtone », terrien, de la caste paysanne¹¹. Une autre version, historisante celle-là, présente une structure inverse mais sa signification est identique : au lieu de poser au départ l'écart naturel maximal (ciel-terre), elle affirme d'abord la supériorité familiale de Gahutu, ancêtre des Hutu, sur Gatuutsi, son frère cadet, ancêtre des Tuutsi. Gahutu avait été choisi comme héritier par leur père Kazikamuntu. Mais Gahutu fut déshérité car il s'endormit après avoir trop bien mangé alors que Kazikamuntu lui avait confié une importante mission. Gatuutsi, demeuré sobre, réussit là où son frère avait échoué et supplanta l'héritier désigné. Dans cette perspective l'accent

¹⁰ MAQUET, 1954 A, p. 158.

¹¹ de LACGER, 1939, I, p. 85.

est mis sur les qualités morales, culturelles, en opposition à une certaine hiérarchie familiale et naturelle. On voit que les Tuutsi hésitent entre deux systèmes de justification contradictoires qui ne font l'un et l'autre que masquer la violence politique et socio-économique. Que la supériorité des brahmanes sur les kshatriya soit d'ordre religieux et non politique importe peu ici. C'est le principe même de la supériorité collective, la violation de l'égalité, qui demeure au premier plan de toute hiérarchie de castes, qu'elle s'exprime en termes de pureté et d'impureté, de force et de faiblesse de caractère. Dans le cas rwandais plus précisément, la structure de caste s'est constituée à la faveur des liens personnels de clientèle, qui opèrent une véritable perversion de l'échange. Avec beaucoup d'habileté les Tuutsi se sont servis de leur richesse particulière, le bétail, pour engager un dialogue fallacieux avec les Hutu. Sous le couvert de la réciprocité, les paysans sont aliénés : les Tuutsi cèdent dédaigneusement et parcimonieusement une infime partie de leur capital à titre d'usufruit ; les Hutu cèdent leur force de travail. Le langage tout entier s'est perverti. Il existe une homologie remarquable entre la réciprocité inauthentique des services et l'excessive prudence avec laquelle les Tuutsi usaient des mots. Enfermés eux-mêmes dans une structure pyramidale de dépendance où l'intrigue permettait d'accroître le statut social, les Tuutsi cultivaient l'art de la dissimulation. La libre expression de la pensée et des émotions était jugée vulgaire¹². L'absence de sincérité, la rhétorique creuse de la poésie dynastique, pastorale ou guerrière doivent être situées dans le même horizon.

Les « faits de conscience » sont évidemment fort différents au Rwanda et en Inde. Dumont a raison d'affirmer qu'il faut

¹² MAQUET, 1954 B, p. 179.

en tenir compte, mais il risque d'accorder une importance excessive aux superstructures et de paralyser tout développement sociologique. Il ne conçoit pas que, dans l'état actuel de la recherche, l'on s'attarde à comparer « des faits sociaux en apparence semblables mais idéologiquement différents »¹³. Lévi-Strauss n'a-t-il pas mis au jour, précisément à propos des castes indiennes, une idéologie sous-jacente, plus riche en signification que l'idéologie religieuse apparente ?

C'est de cette position, vigoureusement exprimée dans *La Pensée sauvage*, que nous partirons. Lévi-Strauss envisage le modèle de la caste comme un nouveau type de rapports établi par l'esprit humain entre la nature et la culture. Il ne retient que deux traits pertinents de la caste : l'endogamie et la spécialisation économique ou professionnelle. Les clans totémiques exogames postulent un système de différenciations fictives, emprunté au règne de la nature, qui préserve l'unité et la solidarité de l'ensemble de la société. Les castes, dont le principe de différenciation est d'ordre culturel (techno-économique), cessent d'admettre la possibilité d'échanger les femmes entre les groupes cloisonnés, constitutifs de la société (endogamie). « Les castes posent les femmes comme hétérogènes naturellement, les groupes totémiques les posent comme hétérogènes culturellement ; et la raison dernière de cette différence entre les deux systèmes est que les castes exploitent pour de bon l'hétérogénéité culturelle, tandis que les groupes totémiques s'offrent seulement l'illusion d'exploiter l'hétérogénéité naturelle¹⁴. » Groupes totémiques et castes apparaissent comme « les deux grands systèmes de différences auxquels les hommes ont eu recours pour conceptualiser leurs rapports

¹³ DUMONT, 1961, p. 29.

¹⁴ LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 165.

sociaux »¹⁵. Les faits africains attirent plus spécialement l'attention sur le processus de hiérarchisation des groupes socio-économiques en présence.

Lorsqu'ils se trouvèrent confrontés par l'histoire avec les sociétés segmentaires ou avec les petits royaumes hutu, les pasteurs tuutsi formaient une société clanique. Les clans totémiques (marqués par un symbole animal) étaient évanescents au début du xx^e siècle. Ils avaient perdu toute solidarité, toute fonction exogamique. A la faveur des liens de clientèle, clients hutu et patrons tuutsi se trouvaient associés dans ces entités fictives, historiquement périmées. Mais le système clanique est encore vigoureux chez les pasteurs huma du Bunyoro et du Buhaya, où les groupes socio-économiques ne se sont pas figés en castes. Au Bunyoro le système de différenciations totémiques est très accusé. Chaque clan patrilinéaire exogame est associé à une qualité héréditaire ; tel clan est censé s'adonner à la sorcellerie, tel autre est dit « tempéré », « violent », « fécond », etc. Les membres du clan sont tenus de s'entraider et l'obligation d'hospitalité est particulièrement contraignante¹⁶. Des fonctions particulières sont dévolues à la cour aux représentants des clans¹⁷. Les pasteurs huma et les paysans iru forment des groupes socio-économiques de moins en moins distincts ; le groupe qui se juge supérieur (Huma) ne détient ici aucun privilège politique et n'exerce aucune violence socio-économique sur l'autre. La dynastie bito, d'origine nilotique, garantit la mobilité socio-politique des Iru¹⁸. Beattie corrige sur ce point décisif l'interprétation de Roscoe

¹⁵ *Idem*, p. 169.

¹⁶ BEATTIE, 1957 B.

¹⁷ TAYLOR, 1962, p. 36.

¹⁸ BEATTIE, 1957 B. p. 319.

qui estimait que les Huma formaient la classe dirigeante¹⁹. Notre analyse tentera de montrer comment et pourquoi les Huma et les Iru ne composent pas des castes, mais deux sociétés claniques superposées, qui tendent à fusionner. Nous nous trouvons confrontés avec un problème préliminaire, qui n'a pas été élucidé par les chercheurs : comment se fait-il que plusieurs clans nyoro comportent traditionnellement des branches huma et des branches iru ? Les clans rwanda présentent la même caractéristique, mais l'explication par les liens de clientèle, valable au Rwanda, cesse d'être applicable au Bunyoro puisqu'il n'existe pas chez les Nyoro d'institution analogue à l'*ubuhake*.

Clans et différences de statut (Bunyoro, Buhaya)

Le Buhaya, que peuplèrent de nombreux clans pastoraux originaires du Bunyoro, nous fournit peut-être la clé de l'énigme. Une institution remarquable doit retenir une nouvelle fois notre attention : des clans de statuts différents (hima et iru) se trouvent parfois jumelés au sein d'un groupe exogamique plus vaste, partageant ou non le même symbole totémique. Nous avons longuement commenté déjà ce phénomène singulier et conclu que les composantes de ces unités exogamiques élargies étaient toujours antagonistes (voir pp. 51-64). Seul le cas des clans d'origine différente nous retiendra ici, et plus particulièrement encore celui des Hinda et des Yango. L'écart de rang est maximal : les Hinda forment la plus haute aristocratie, les Yango sont des Iru. Or ils sont « associés » dans la même communauté totémique exogamique, respectant l'in-

¹⁹ ROSCOE, 1923.

terdit du singe tumbili. Les traditions gisakiennes, recoupées par des traditions haya, révèlent que les Yango et les Hinda, jadis alliés, ont instauré une communauté totémique au moment où, à la suite d'un conflit, ils cessèrent de se marier entre eux. Plus fréquemment, il est vrai, se présente le cas inverse de clans de même origine qui se différencient à la suite d'un conflit en adoptant des totems différents, tout en maintenant l'exogamie préexistante. Le fait intéressant est que, dans les deux cas, des clans de même statut ou de *statuts différents* composent une unité exogamique élargie. Sur les dix-sept groupes exogamiques de cette espèce, neuf appartiennent à ce dernier type (clans de statuts différents).

Ces faits nous aideront peut-être à comprendre la situation clanique des Nyoro. On notera d'abord que le clan totémique nyoro (ou haya) n'est pas véritablement un groupe de parenté, mais plutôt une catégorie sociale permettant le classement du peuple tout entier. Beattie, à qui nous empruntons cette observation, fut lui-même intégré sans difficulté au sein d'un tel groupe²⁰. Notre ethnographe rejoint donc l'interprétation générale du clan totémique proposée par Lévi-Strauss. Au sujet du problème qui nous préoccupe, Beattie se contente de signaler que les clans nyoro comportent souvent un segment huma et un segment iru. Rien n'indique ici que le segment iru soit composé de Huma déchus, de même origine que l'autre segment, comme c'est fréquemment le cas au Buhaya. (Nous reviendrons sur cette mobilité des clans haya, qui contraste avec la mobilité des *individus* pratiquée au Bunyoro.) Pour comprendre la structure hétérogène des clans nyoro il y a lieu plutôt de prendre en considération l'autre perspective, repré-

²⁰ BEATTIE, 1957 B, p. 321.

sentée chez les Haya par le jumelage du clan dominant hinda et du clan yango, de statut inférieur, sous le signe totémique du singe tumbili. La tradition gisakienne concernant une branche du clan yango, les Nyanbo Zirankende, nous a permis de conclure que Hinda et Yango pratiquaient jadis des alliances matrimoniales. Le récit gisakien nous apprend plus précisément qu'un roi hinda avait donné *sa propre fille* en mariage au clan yango. Ces alliances cessent à la suite d'un conflit et, sur l'ordre du roi, les deux clans adoptent désormais le même interdit totémique, impliquant l'exogamie. Nous suggérons d'extrapoler au Bunyoro ces faits et ces traditions haya ; nous admettrons que les branches huma et iru d'un même clan totémique composaient jadis des clans huma et iru distincts, *pratiquant des alliances matrimoniales de type hypergamique, qui ont brusquement cessé.*

Pour étayer cette hypothèse, il faut naturellement établir l'existence même du mariage hypergamique dans l'ancienne société nyoro et sa signification particulière. Une information de Roscoe (1923) indique deux tendances contradictoires : normalement les pasteurs huma avaient seuls accès aux femmes de leurs propres clans, *ainsi qu'aux femmes iru* ; les Iru se mariaient entre eux. Mais un certain nombre de paysans iru, appartenant à une classe sociale intermédiaire, épousaient des femmes huma²¹. En d'autres termes, l'hypergamie initiale, établie au profit des Huma, accapareurs de femmes, se serait renversée à un moment donné en faveur des Iru. Plusieurs arguments (et notamment la structure même du système de parenté) militent, nous le verrons, en faveur de cette inter-

²¹ ROSCOE, 1923, pp. 12 et sq.

²² BEATTIE, 1957 B, p. 319.

prétation. Cependant, il faut tenir compte de l'opinion de Beattie, qui conteste fermement l'existence d'une classe sociale intermédiaire ²². La formulation de Roscoe est sans doute trop radicale. Mais Beattie s'est trouvé de 1951 à 1953 en présence d'une société en voie de transformation où la distinction (« traditionnelle », reconnaît-il) entre Huma et Iru s'était fort estompée (now hardly viable). On peut raisonnablement admettre qu'en décrivant un double processus hypergamique, Roscoe a enregistré les derniers vestiges de la structure sociale ancienne. L'accès des Iru riches aux femmes huma rend précisément compte, en partie au moins, de l'obscurcissement actuel des différences de classe « traditionnelles ». Le renversement de l'hypergamie initiale et la mobilité sociale des individus, qui ont accès aux fonctions politiques quelle que soit leur origine, expliquent de manière satisfaisante le caractère le plus marquant de la société nyoro comparée à la société rwanda classique : les groupes socio-économiques initiaux ne se sont pas figés en castes, mais tendent à se confondre aujourd'hui au sein de clans mixtes.

Commentons d'abord le phénomène de la mobilité sociale. Les conquérants nilotiques n'ont pas pratiqué partout la politique des Bito. Le clan nilotique hinda détient au Buhaya le contrôle de l'appareil politique et la distinction hima/iru y est toujours pertinente. Au Buhaya les souverains hinda ont systématiquement joué de la distinction traditionnelle des rangs pour servir leur politique. Ils ont anobli des clans iru ou destitué des clans hima au gré de leurs intérêts. Ces faits sont inscrits dans certains récits étiologiques et dans les institutions puisque des clans de même origine se voient scindés aujourd'hui en clans distincts, de statut différent. Les auteurs ne décrivent pas exactement de la même façon les résultats de cette situation. Selon Cory et Hartnoll, une classe intermé-

diaire de clans qu'ils appellent improprement bâtards (bastard Hima clans), anoblis à la suite d'un service rendu au chef, s'intercale entre les clans iru et les « pure Hima clans » ; seuls ces derniers bénéficieraient, comme le clan dynastique hinda, du statut aristocratique (*nfuro*). Si l'on suit Reining, la fusion des clans « bâtards » au sein de l'aristocratie serait complète, puisque cet auteur englobe dans la catégorie *nfura* (sic) tous les clans de haut statut, qui se situent du point de vue hiérarchique entre les Hinda, qui leur sont supérieurs, et les Iru, qui leur sont inférieurs²³. Quoi qu'il en soit, la politique de mobilité sociale pratiquée par les conquérants nilotiques diffère donc au Bunyoro et au Buhaya. Les Bito confient à titre personnel des fonctions politiques à des vassaux sans tenir compte de leur origine sociale. Les Hinda, qui accaparent eux-mêmes la plupart des fonctions politiques, jouent des distinctions sociales, élevant ou abaissant des clans entiers.

Nous ignorons tout de l'hypergamie chez les Haya. Il est clair, en revanche, que le mariage entre conjoints de statut différent joue un rôle de premier plan dans l'évolution des groupes socio-économiques chez les Nyoro. L'hypergamie initiale établie au seul profit des Huma aurait pu déboucher sur une structure de castes en maintenant une barrière exogamique à sens unique entre les pasteurs et les paysans. Ce phénomène est lié à l'existence même des castes en Ankole où les descendants de Hima et de concubines iru forment un groupe intermédiaire (Mbari) entre les pasteurs et les paysans assimilés à des serfs²⁴. Le statut des castes est sans équivoque en Ankole : les Iru ne peuvent posséder de bétail productif, ils sont exclus du service militaire ; ils ne peuvent exercer une

²³ REINING, in RICHARDS, 1959, chapitre VII.

²⁴ TAYLOR, 1962, p. 99.

fonction politique de quelque importance, ni épouser une femme hima ; ils sont tenus de fournir des vivres aux pasteurs dans les districts occupés par ceux-ci²⁵. Stenning insiste plus particulièrement sur la dépendance de la caste mbari envers les Hima et souligne l'indépendance relative des Iru, mais ne conteste apparemment pas l'existence d'un authentique système de castes²⁶.

L'hypergamie pratiquée par les Hima d'Ankole était donc plus prudente encore que celle qui était vraisemblablement jadis en vogue chez leurs frères nyoro ; les femmes prises dans la caste paysanne n'avaient pas rang d'épouses, elles étaient de simples concubines. Les Huma du Bunyoro, si l'on suit Roscoe, ont commis l'imprudence de renverser cette situation initiale : la politique de mobilité sociale des rois bito permettant aux Iru d'accéder au pouvoir et aux richesses, les pasteurs acceptent de donner des femmes aux paysans. Le statut respectif des donneurs et des demandeurs de femmes dans le système de parenté nyoro atteste ce renversement de l'hypergamie traditionnelle des pasteurs. Celle-ci impliquerait que les donneurs de femme (iru) soient inférieurs aux receveurs (huma). Or c'est l'inverse qui est vrai aujourd'hui au Bunyoro. La structure de parenté établit très nettement la supériorité des donneurs de femmes sur les receveurs²⁷. Le gendre est traité comme un subordonné et les relations entre l'oncle maternel et le neveu sont fortement ambivalentes ; le premier craint le second qui est contradictoirement assimilé à un esclave domestique et à un supérieur. Ces

²⁵ *Idem*, d'après OBERG, in FORTES and EVANS-PRITCHARD, 1940, pp. 128 et sq.

²⁶ *Idem*, p. 100, communication personnelle à TAYLOR.

²⁷ BEATTIE, 1958.

traits significatifs portent la marque d'une adaptation historique à la mobilité sociale. Dans la mesure où des paysans iru se trouvèrent en position d'épouser les femmes de la classe pastorale jugée culturellement supérieure, il devenait nécessaire de transcrire la différenciation des classes sociales dans le langage de la parenté. Il fallait prendre ses distances avec le gendre et le neveu utérin ; celui-ci demeure un inférieur comme son père, mais un inférieur dangereux, ayant prise sur l'oncle.

Il est intéressant de comparer ce système d'oppositions socio-familiales aux mêmes relations de parenté dans la société rwanda qui refuse tout échange matrimonial entre les groupes socio-économiques figés en castes authentiques : les Tuutsi se marient entre eux, comme les Hutu. Nous observons cette fois un déplacement d'accent, léger mais significatif, dans la relation avunculaire. Une certaine distance existe toujours entre l'oncle maternel et le neveu, mais ce dernier perd le coefficient d'infériorité que lui imposent les Nyoro : « L'oncle maternel, écrit Maquet, tenait à éviter ses neveux utérins beaucoup plus que ses neveux ne l'évitaient. Pour l'oncle, ils portaient malheur et ils étaient traités en conséquence »²⁸. Cette situation est structurellement normale dans une société patrilinéaire : *lorsque les groupes de parenté en présence sont de même rang*, le neveu utérin apparaît fréquemment comme supérieur à l'oncle ; tout au moins sera-t-il son égal²⁹. Dans le même ordre d'idées, on observera que le mariage avec la cousine croisée matrilatérale est autorisé (bien que mal vu par l'oncle) au Rwanda³⁰, alors qu'il est interdit au Bunyoro. L'exogamie du

²⁸ MAQUET, 1954 A, p. 63.

²⁹ de HEUSCH, 1958, chap. V.

³⁰ MAQUET, 1954 A, p. 64.

système patrilinéaire nyoro s'étendait au clan de la mère tout entier et même au clan de la mère de la mère ³¹. C'est-à-dire que les Nyoro, engagés dans l'hypergamie, entendent multiplier et varier les échanges matrimoniaux entre les clans. Dès lors l'importance de la richesse est éclatante. Le mariage nyoro est pleinement et exclusivement un « mariage par achat ». Il s'accompagne d'un transfert substantiel de biens au profit du donneur de femme qui affirme clairement sa supériorité. Il est en droit d'exiger une « dot » conforme au rang de la sœur ou de la fille qu'il cède dédaigneusement à un « inférieur ». Lévi-Strauss avait déjà souligné avec force que la formule du « mariage par achat » fournit, en se substituant aux structures élémentaires de la parenté (mariage avec un conjoint prescrit) le moyen d'« intégrer ces facteurs irrationnels issus de la chance et de l'histoire » à partir desquels les sociétés aristocratiques ont pris leur essor ³². Selon Beattie la femme nyoro est « un bien négociable » dans une transaction entre deux groupes de parenté hiérarchisés. L'air supérieur, assuré et agressif du donneur de femme contraste avec l'attitude humble et soumise du demandeur ³³.

Bref le mariage nyoro implique une structure de subordination, le passage (de plus en plus fréquent) de l'échange égalitaire entre clans *de même statut* aux relations matrimoniales entre clans supérieurs (donneurs) et clans inférieurs (receveurs). L'échange matrimonial s'établit entre les groupes socio-économiques par le truchement de la richesse. Au Rwanda les communications matrimoniales ont été rompues, si elles ont jamais existé, entre Tuutsi et Hutu. Aussi bien le transfert de

³¹ BEATTIE, 1957 B, p. 321.

³² LÉVI-STRAUSS, 1949, p. 327.

³³ BEATTIE, 1958, p. 6.

valeurs dotales au sein de la caste, entre groupes de parenté de même statut, revêt-il une importance secondaire. Une série de prestations et de contre-prestations circulent du patrilignage du mari au patrilignage de l'épouse. La vache unique qui constitue le « prix » du mariage est compensée par un contre-paiement identique lorsque l'épouse quitte le domaine de son père. Une génisse et un taurillon sont livrés au patrilignage de l'épouse le lendemain du mariage, mais une vache retourne au patrilignage du mari à chaque naissance³⁴. Si la circulation des biens matrimoniaux à l'intérieur de la caste est équilibrée au Rwanda, en revanche l'échange des services et des biens entre les castes instaure une structure de subordination. La société à castes rwanda et la société à classes nyoro sont caractérisées par des systèmes inverses. Le principe de subordination s'affirme au Bunyoro par le canal des échanges matrimoniaux. Le mariage implique toujours une hypergamie. En revanche, les échanges socio-économiques entre Huma et Iru n'ont pas été pervertis par le machiavélique « contrat de vaches » (*ubuhake*) que les Tuutsi du Rwanda surent imposer aux paysans hutu sous le couvert d'une réciprocité qui transforma en fait les partenaires en client et patron. Les riches pasteurs nyoro confiaient leur bétail à la garde de bergers huma, et non à des « clients » iru³⁵. Ce n'est qu'à une époque récente que les Iru ont commencé à acquérir du bétail³⁶. Les Huma n'exercent du fait de leur richesse spécifique aucune domination politique ou socio-économique. Les souverains bito confient les fonctions administratives aussi bien aux Huma qu'aux Iru. Les Iru n'étaient pas des serfs ; ils recevaient une

³⁴ MAQUET, 1954 A, pp. 86-89.

³⁵ TAYLOR, 1962, p. 33.

³⁶ ROSCOE, 1923, p. 10.

terre d'un chef politique moyennant un tribut annuel ; ils étaient libres de la quitter et de servir un autre maître s'ils le désiraient. Sans lien institutionnel avec les paysans, les Huma nomades faisaient paître leur bétail à travers le pays. Indépendants des chefs de district, ils ne devaient allégeance qu'au souverain bito. Les plus riches d'entre eux s'attachaient parfois, comme les chefs, des paysans libres qui travaillaient pour eux, construisaient leur enclos, gardaient leurs moutons et leurs chèvres³⁷. Ce louage de services, dont les modalités sont mal connues, ne s'est pas cristallisé en une structure de clientèle. Le prestige huma a d'ailleurs sensiblement diminué au cours des dernières années, le bétail s'étant raréfié. Les échanges traditionnels entre Huma et Iru étaient limités : les premiers troquaient de la viande, du beurre et des peaux, contre des lances, des couteaux, des pots, du sel³⁸.

Autant qu'on puisse en juger avant la publication intégrale des travaux de Beattie, les Huma du Bunyoro apparaissent donc comme une aristocratie *culturelle* (mais non politique) en voie de disparition, pratiquant des échanges restreints (femmes survalorisées et produits d'élevage) avec les paysans. Ce groupe aristocratique est distinct de la classe dirigeante formée par un noyau de Bito, descendants du clan nilotique conquérant, et de leurs vassaux recrutés indifféremment parmi les Huma et les Iru. Nous réserverons l'examen du problème de la « féodalité » nyoro qui tranche aussi radicalement sur la structure politique du Rwanda, tout entière aux mains d'une fraction de la caste pastorale dominante. La fonction des clans totémiques exogames est toujours apparente dans l'État nyoro bien qu'ils aient été perturbés par une histoire mouvementée.

³⁷ ROSCOE, 1923, pp. 176 et sq.

³⁸ ROSCOE, 1923, p. 177.

Les Nyoro opposent ces groupes de parenté traditionnels (*ruganda*) aux institutions administratives qui se substituèrent souvent aux premiers. Le dicton « Le Roi règne sur le peuple, les clans règnent sur la terre » se réfère, selon Beattie, à une situation périmée car le domaine foncier est administré par les chefs nommés par le roi³⁹. Les clans, dont les lignages furent dispersés à la fin du XIX^e siècle à la suite des guerres contre les Ganda et les Anglais, ne possèdent plus d'autorité dans les régions où, selon la tradition, ils auraient jadis été dominants, mais ils réglementent toujours l'échange exogamique. Seul le clan bito pratique l'endogamie et *tend* vers le modèle de la caste. Les Bito peuvent épouser leurs « sœurs » de clan à condition que la relation de parenté ne soit pas trop proche⁴⁰. Dans le lignage royal proprement dit les princesses sont radicalement exclues de tout circuit matrimonial. Elles ne pouvaient se marier ; elles ne pouvaient avoir de relations sexuelles qu'avec les princes et le roi⁴¹.

Cette hypervalorisation des femmes appartenant à l'aristocratie politique, cette affirmation de leur singularité et de leur hétérogénéité par rapport aux autres clans, est un indice remarquable d'une *vocation latente de caste*. Il faut mettre en parallèle cette fermeture sur soi du groupe bito et le mythe étologique qui assigne une spécialisation fonctionnelle aux trois groupes ethniques en présence. Le créateur (Ruhanga) soumit ses trois fils à une série de tests. Ils reçurent un statut différent selon leur degré de réussite. L'aîné, le moins bien doué, fut voué à l'agriculture ; il est l'ancêtre des Iru. Le second, ancêtre des Huma, devint éleveur et le cadet, qui

³⁹ BEATTIE, 1957 B, p. 323.

⁴⁰ BEATTIE, 1957 B, p. 321.

⁴¹ ROSCOE, 1923, pp. 171-172.

reçut en partage le pouvoir, devint le premier roi bito. Dans cette description, dont le schéma est identique à un récit rwanda (voir p. 370), les trois groupes ethniques portent la marque historico-culturelle de la caste professionnelle. *Mais cette ouverture ne s'est pas accomplie.* Les Bito ne conservèrent pas le monopole du pouvoir auquel Dieu les avait destinés. Ils se contentent de pratiquer une endogamie relative, opérant le *passage matrimonial* du clan exogame à la caste. Les Huma au contraire conservèrent longtemps le quasi-monopole de l'élevage, mais s'engagèrent dangereusement dans des alliances matrimoniales avec les Iru. Mobilité matrimoniale et mobilité socio-politique concoururent donc à oblitérer une structure de castes hiérarchisées dont le modèle semble donné au départ, *in illo tempore*. La hiérarchie et la séparation que suggère le mythe des enfants de Ruhanga sont restées théoriques ; elles ne correspondent plus, s'il en fut jamais ainsi, à la réalité sociale. La raréfaction du bétail n'est peut-être pas tout à fait étrangère à ce processus de dégradation d'un modèle de castes. Beattie s'est trouvé, il y a une dizaine d'années, en présence d'une société profondément bouleversée par l'économie monétaire, ne possédant plus que quelque 6.000 vaches pour 110.000 habitants ; la distinction traditionnelle entre Huma et Iru était devenue fort peu perceptible⁴². La supériorité que s'arrogeaient les Huma se fondait cependant moins sur la propriété du bétail que sur les spécificités culturelles qui en découlent⁴³ : ils méprisaient chez les Iru un certain mode de vie (agricole) et un certain type d'alimentation (végétale). Les Huma se pensaient donc eux-mêmes en termes de caste *du point de vue socio-économique*, alors que les Bito se pensaient en termes

⁴² BEATTIE, 1957 B, p. 319.

⁴³ TAYLOR, 1962, p. 21.

de caste *du point de vue matrimonial*. L'hypergamie initiale des Huma aurait pu cependant, comme l'endogamie des Hinda, déboucher sur un régime de castes authentiques. Si les informations anciennes de Roscoe sont exactes, jadis les Huma épousaient indifféremment des femmes huma ou iru, alors que les Iru n'épousaient que des femmes iru⁴⁴. Cette situation n'est pas sans évoquer la loi de Manu : « Une femme Sudra ne peut épouser qu'un Sudra ; elle et une femme Vaisya, un Vaisya ; ces deux dernières et une femme Kshatriya, un Kshatriya ; et toutes les trois et une femme Brahmani, un Brahman⁴⁵. » Lévi-Strauss rappelle fort opportunément dans les *Structures élémentaires* que cette hypergamie fut l'une des composantes essentielles du système indien avant que les castes endogames ne se dessinent⁴⁶. Mais on se souviendra que ce modèle hypergamique ne fut pas rigoureusement appliqué au Bunyoro puisque les clans iru eurent accès aux femmes huma. Le système de parenté atteste que les Nyoro pratiquent aujourd'hui une *hypergamie renversée* ; ceci explique que les donneurs de femmes soient supérieurs aux demandeurs. Nous en connaissons d'autres exemples dans le monde. Dans le Sud-Est asiatique, chez les Katchin par exemple, une femme se marie dans une classe sociale inférieure à la sienne, assurant ainsi à son père et à ses frères une série d'avantages économiques et politiques. Chez les Katchin patrilinéaires comme chez les Nyoro, les donneurs de femmes sont supérieurs aux receveurs, les oncles maternels aux neveux utérins⁴⁷.

Renversement de l'hypergamie au profit des Iru et accession des Iru aux fonctions politiques vont de pair. L'évolution

⁴⁴ ROSCOE, 1923, pp. 12 et sq.

⁴⁵ Cité par LÉVI-STRAUSS, 1949, p. 492.

⁴⁶ LÉVI-STRAUSS, 1949, pp. 491-492 et 495.

⁴⁷ LEACH, 1951.

matrimoniale comme l'évolution politique entraînaient donc irrésistiblement la classe huma vers la désintégration. Il y a lieu de reprendre dans cette perspective notre hypothèse précédente concernant la coexistence de branches iru et huma au sein d'un grand nombre de clans totémiques exogames. Nous avons suggéré que cette situation aurait succédé à d'anciennes alliances hypergamiques. En d'autres termes, l'intégration partielle des Iru et des Huma au sein d'un même système clanique amorcerait une renonciation à la politique hypergamique : dans un nombre considérable de clans, les Huma et les Iru auraient transformé en rapports claniques (parenté fictive et solidarité) des liens matrimoniaux anciens. Il faudrait dès lors déchiffrer dans cette situation *une tentative désespérée et paradoxale pour reconstituer le modèle vacillant de la caste à l'intérieur du système clanique*. Remontons de nouveau aux faits haya qui nous ont déjà guidé précédemment. Au Buhaya, clans nobles (généralement d'origine pastorale) et clans roturiers demeurent distincts ; il arrive cependant qu'ils composent une communauté exogamique totémique (Hinda et Yango). Cette fusion apparente instaure en fait (ou rétablit) une barrière de caste entre des clans de rang social différent. Devenus membres du même groupe exogame que les Hinda, les Yango se trouvent *rejetés* du circuit matrimonial des premiers. Ils se trouvent même ravalés au rang inférieur de Iru, car il y a lieu de penser qu'ils formaient jadis un clan hima dominant au Buhaya (voir p. 51). Cette participation à une même communauté totémique est d'autant plus nettement une *exclusion*, un refus de donner des femmes, que les Hinda pratiquent, quant à eux, l'endogamie au même titre que les Bito au Bunyoro. Dans ce cas précis, la communauté totémique rappelle donc d'anciens liens, tout en excluant les échanges hypergamiques. Le même phénomène semble avoir joué, mais

à l'intérieur même du clan exogame, chez les Nyoro : les lignages iru et huma qui composent le clan totémique ne se proclament pas *semblables*, en dépit de la pseudo-parenté totémique, puisqu'ils conservent expressément leurs particularités culturelles.

Le système clanique nyoro soulève un autre problème encore. Taylor constate, en s'en étonnant, que vingt-huit clans de statut huma (selon Roscoe) et deux clans catalogués par le même auteur comme « libres », ont le même totem que le clan royal bito : l'antilope bushbuck, *ngabi*⁴⁸. Taylor observe que, si l'on suivait la tradition, le quart des clans nyoro seraient ainsi « apparentés » aux Hinda. Il est difficile de croire que vingt-huit des quarante-huit clans que compterait la classe huma, aient la même origine que le clan conquérant bito qui s'empara du pays il y a quatre siècles. Il est parfaitement établi, d'ailleurs, que les Bito nilotiques ne sont pas des Huma. Il faut sans doute interroger une fois encore la société haya pour comprendre la genèse de cette vaste communauté totémique de l'antilope bushbuck. Il faut probablement entendre que les conquérants bito ont pratiqué une politique d'alliances matrimoniales avec la plupart des clans aristocratiques autochtones (24 sur 48), de même que les conquérants hinda marièrent des filles à l'ancien clan dominant yango au Buhaya. La « communauté » totémique du bushbuck n'a évidemment pas pu naître de ces mariages puisque le signe totémique sert, en principe, à exprimer l'exogamie d'un groupe. Il est infiniment plus probable qu'elle naquit au moment où cessèrent ces alliances matrimoniales qui avaient servi, au début de la conquête, à implanter les Nilotiques dans un milieu hostile. Le

⁴⁸ TAYLOR, 1962, p. 25.

clan bito s'oriente délibérément, nous l'avons vu, vers l'endogamie. L'octroi du même signe totémique aux anciens clans alliés entraîne ici, comme chez les Haya, la distanciation. Il marque l'intrusion brusque de l'esprit de caste dans un système d'échanges fondé sur le clan totémique. Le même renversement de politique matrimoniale que nous avons déjà observé dans l'aventure des Hinda et des Yango, se serait donc opéré sur une très vaste échelle au Bunyoro. Nous ne nous dissimulons pas le caractère aventureux de cette hypothèse. Dans l'état actuel de nos informations, rien ne permet de vérifier que les trente clans formant avec les Bito la communauté totémique du bushbuck constituent réellement un ensemble exogame, comme le suggère notre analyse fondée sur des faits haya, qui n'ont pas eux-mêmes une portée générale. Cory et Hartnoll notent que le totem peut être source de confusion chez les Haya : il arrive que plusieurs clans distincts, dont les membres peuvent se marier entre eux, partagent le même totem et il est nécessaire de vérifier *aussi* le nom du clan lorsqu'un problème matrimonial surgit. Quoi qu'il en soit ces cas ambigus devraient être éclaircis par de nouvelles enquêtes car on voit bien que les Haya comme les Nyoro accordent une signification exogamique à l'interdit totémique. Soulignons cette remarque de Beattie : la première question qu'un Nyoro pose à un prétendant qui sollicite la main de sa fille concerne son interdit totémique⁴⁹. Par ailleurs les quelques cas ambigus du système haya ne peuvent être mis en balance avec *la confusion totémique systématique* d'une trentaine de clans nyoro qui ne partagent pas par hasard le même interdit que le clan royal.

Ainsi, la démarche qui consiste à annexer dans un même clan exogame des lignages huma et des lignages iru, serait

⁴⁹ BEATTIE, 1957 B, p. 320.

rigoureusement parallèle à celle des Bito qui imposèrent à la moitié du groupe huma la parenté fictive d'une communauté totémique élargie sous le signe de l'antilope bushbuck. Il y a gros à parier que dans les deux cas il s'agissait de mettre fin à d'anciennes alliances matrimoniales, tout en donnant le change. Dans cette histoire complexe, pleine de remords et de repentirs, seuls les Bito, qui se considèrent prédestinés par Dieu à l'exercice du pouvoir, évoluent vers la caste endogame. Mais ils ne parviennent pas plus que les deux autres groupes culturels à réaliser ce modèle : leur vocation fonctionnelle ne suffit pas à leur assurer le monopole de l'autorité politique et l'endogamie de leur clan n'est qu'une tendance statistique.

La théorie générale des castes et des clans totémiques pourrait donc être élargie à la lueur de ces configurations subtiles. L'instauration d'une communauté totémique groupant des clans ou des lignages de statut différent, qui pratiquaient ou non jadis des alliances matrimoniales de type hypergamique, est une affirmation de l'esprit de caste par le truchement du système totémique. Elle tend à diminuer le réseau des intermariages entre Bito (ou Hinda), Huma (ou Hima) et Iru. On se sert ici de la similitude (le même interdit totémique) pour affirmer la différence (voire le différend historique) qui oppose deux ou plusieurs sous-ensembles hiérarchisés, rendant désormais tout mariage entre eux impossible. Plus exactement, l'on tend à noyer la différence dans la similitude. Une telle contradiction devait être résolue dans un sens ou dans l'autre. La similitude totémique semble l'avoir emporté au Bunyoro comme au Buhaya, où le système clanique domine la scène, le système des castes ne se manifestant pas.

Avènement des castes au Rwanda, en Ankole et au Burundi

La comparaison de la société nyoro avec les sociétés à castes authentiques que constituent le Rwanda et l'Ankole est instructive à plusieurs égards. Ce n'est pas en se servant du système clanique, mais en le dissolvant, que les Tuutsi du Rwanda et les Hima d'Ankole, détenteurs de l'appareil politique, ont instauré le régime des castes. On observera que ces différences structurelles ne recourent pas les provinces historico-culturelles établies par les auteurs de l'*Ethnographic Survey of Africa*. L'Ankole appartient, contrairement au Rwanda, à l'aire d'hégémonie hinda, au même titre que les royaumes haya ; les Nkole et les Haya se rattachent directement à la civilisation nyoro. Les deux systèmes de castes authentiques de la civilisation interlacustre (Rwanda et Ankole) ne relèvent donc pas exactement du même horizon historique ; l'intérêt sociologique des comparaisons n'en est que plus grand.

On est frappé d'abord par la disparité des nombres. Selon Beattie, les quelque 110.000 Nyoro se répartissent en 150 clans totémiques exogames⁵⁰. Cory et Hartnoll dénombrent 124 clans pour environ 325.000 habitants chez les Haya⁵¹. Le Rwanda n'en compte plus que 13 alors que sa population s'élevait en 1954 à plus de 2 millions ; ce premier nombre serait constant depuis longtemps⁵². L'Ankole, avec ses 4 clans pour 531.000 habitants en 1959, appartient au même ordre de grandeur⁵³. Cette étonnante diminution, inversement propor-

⁵⁰ BEATTIE, 1957 B, p. 320.

⁵¹ Voir liste in TAYLOR, 1962, p. 133.

⁵² MAQUET, 1954 A, p. 48.

⁵³ TAYLOR, 1962, p. 102.

tionnelle à la démographie, s'explique au Rwanda comme en Ankole par l'effacement de toute fonction sociologique. Pas plus au Rwanda qu'en Ankole, le clan totémique, qui groupe des lignages paysans et des lignages pastoraux, n'est exogame. Dans la majorité des cas, les clans pastoraux ont absorbé les lignages paysans autochtones. Sur les 13 clans rwandais, 9 au moins appartiennent certainement à l'histoire tuutsi (Nyiginya, Eega, Tsoobe, Kono, Zigaaba, Gesera, Banda, Ha, Shambo). En Ankole, à côté du clan royal hinda, nous retrouvons l'ancien clan dominant shambo ; les deux autres sont les Gahe et les Isekatwa. Le nom Gahe se retrouve dans la liste des clans iru qui se seraient élevés dans la hiérarchie sociale nyoro selon Roscoe ⁵⁴ et les « Ishekatwa » figurent parmi les clans d'origine hima au Buhaya ⁵⁵.

Quelques clans tuutsi ont conservé le souvenir d'une ancienne spécialisation fonctionnelle. La bergeronnette, totem des Gesera, jouissait d'une protection générale parce que cet oiseau est de bon augure. Les Gesera et les Zigaaba figurent parmi les clans les plus anciennement cités dans la tradition historique ; les uns et les autres exerçaient des fonctions rituelles « en certaines circonstances, par exemple lors de l'installation d'une demeure ou de la purification après un décès » ⁵⁶. C'est parce que le clan nyiginya (ou sindi) était investi de la royauté que les dynasties qui se sont succédé au Rwanda se sont toutes réclamées (abusivement) de lui. On se souviendra aussi que le rituel magico-religieux de la royauté sacrée appartenait en propre à un clan distinct, les Tsoobe. C'est pourquoi un certain nombre de dépositaires héréditaires

⁵⁴ *Idem*, p. 24.

⁵⁵ *Idem*, p. 137.

⁵⁶ d'HERTEFELT, in d'HERTEFELT, TROUWBORST et SCHERER, 1962, p. 42.

du Code ésotérique appartenait obligatoirement à ce clan. Des dispositions du même code prévoyaient que les clans eega, kono, ha et gesera fourniront des reines-mères à la dynastie⁵⁷. Cette division fonctionnelle au niveau magico-religieux révèle l'importance extrême du système de différenciation totémique dans l'ancienne société clanique tuutsi. Elle est analogue à la spécialisation des fonctions dévolues traditionnellement aux représentants des clans à la cour nyoro. Mais c'est probablement au Buganda que cette répartition des fonctions entre les clans totémiques est poussée à son plus haut degré. Ces faits ont attiré l'attention de Lévi-Strauss : « Chaque clan baganda se définit donc par deux totems, des prohibitions alimentaires, un domaine territorial. A quoi s'ajoutent des prérogatives telles que l'éligibilité de ses membres à la royauté ou à d'autres dignités, la prestation des épouses royales, la confection ou la garde des emblèmes ou des ustensiles royaux, des obligations rituelles consistant dans la fourniture de certaines nourritures aux autres clans ; des spécialisations techniques : le clan du champignon fabrique seul l'écorce battue, les forgerons proviennent tous du clan de la vache sans queue, etc.⁵⁸. » Il est remarquable que le Buganda soit le seul royaume de l'aire interlacustre à ignorer toute stratification de classes ou de castes fondée sur l'opposition agriculture/élevage. On dirait que les castes vraies du Rwanda et de l'Ankole sont remplacées ici par l'hyperdifférenciation horizontale des clans totémiques. Celle-ci n'en demeure pas moins incompatible avec le régime des castes vraies, loin de présenter une transition logique ou historique vers ce nouveau type de société. Le régime des castes a liquidé le système clanique au Rwanda à la faveur

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 149, d'après ROSCOE, 1911.

des transformations de la praxis. Le régime clanique n'y survit plus que dans de vagues fonctions rituelles. Aussi bien faut-il se souvenir que la première phase de l'histoire tuutsi est faite de luttes interclaniques pour l'hégémonie. On comprend que les souverains nyiginya et les deux dynasties qui lui ont succédé aient cherché à démembrer le système complexe de réciprocités « totémiques » dont nous ne percevons plus aujourd'hui que des vestiges. La même politique apparaît d'ailleurs dans les relations de la monarchie avec les Hutu dont elle s'efforça de « désintégrer les lignages »⁵⁹. Ceux-ci furent progressivement intégrés, à la faveur des liens de clientèle, dans ces cadres vidés de toute substance qu'étaient devenus eux-mêmes les clans tuutsi. Finalement l'éclatement du système clanique ne laissa plus le souverain qu'en face de quelques grands lignages tuutsi dont il devait ménager les intérêts. Loin d'évoluer vers la spécialisation fonctionnelle des services comme au Buganda, les clans rwandais s'évanouissent donc sous la pression de celui d'entre eux qui sut imposer sa puissance militaire. Une série indéfinie de liens personnels de clientèle se substituant à l'ancienne solidarité clanique, le groupe pastoral tout entier évolue vers la caste en usant et abusant de sa richesse dans ses rapports avec le groupe paysan. Pour assurer sa police enfin, la monarchie s'appuie sur la caste inférieure des chasseurs-potiers twa.

En Ankole l'évolution historique qui établit le régime des castes se laisse moins aisément déchiffrer. Un clan conquérant nilotique, les Hinda, apparentés aux Bito du Bunyoro, reprend le pouvoir vers la fin du xv^e siècle à l'antique et mystérieuse dynastie cwezi. Les conquérants hinda choisirent ici de par-

⁵⁹ d'HERTEFELT, 1962, p. 43.

tager le pouvoir avec les pasteurs hima ; Hima et Hinda fusionnèrent dans une caste qui s'interdit tout mariage avec les paysans iru, s'oppose à ce qu'ils détiennent du bétail et se hissent à un poste administratif de quelque importance. Les Hima semi-nomades, qui ne constituent guère plus d'un dixième de la population, détiennent avec la dynastie hinda le monopole quasi absolu du bétail. Leur domination est essentiellement politique et militaire. Elle ne se fonde pas sur des liens socio-économiques analogues à l'*ubuhake* rwandais. Les liens de clientèle n'existent qu'entre le souverain et les pasteurs hima, qui composent l'armée du roi ⁶⁰. Les Mbari, caste intermédiaire formée par les descendants de Hima et de concubines iru, sont aux ordres des pasteurs. Les liens de dépendance des Mbari, qui ne peuvent posséder du bétail, mériteraient d'être approfondis. Après 1870, ils furent autorisés à former des régiments distincts ⁶¹. Instauré et maintenu par l'ordre politico-militaire des Hima, le régime des castes limite au minimum les échanges entre les pasteurs et les paysans : des vaches stériles, des taurillons ou du beurre contre de la bière, des lances ou des pots ⁶².

Nous pouvons conclure que là où il s'établit réellement le système des castes oblitère le système des différenciations totémiques. En revanche, celui-ci triomphe du système des différenciations socio-économiques (dirigeants, pasteurs, paysans) au Bunyoro et au Buhaya. Ici le clan tend à noyer ce système, à l'englober, en dépit des efforts sournois tentés pour instaurer l'esprit de caste par le biais totémique. Deux diachronies sont donc possibles à l'intérieur du système de trans-

⁶⁰ TAYLOR, 1962, p. 106.

⁶¹ *Idem*, pp. 99-100.

⁶² *Idem*, p. 106.

formations tracé par Lévi-Strauss : ou bien la caste se constitue au détriment du clan totémique, ou bien elle recule sous la pression du clan, bien qu'elle soit affirmée comme idéologie (selon les Nyoro le Créateur a instauré une division fonctionnelle hiérarchisée entre Bito, Huma et Iru). Seule la praxis explique ces orientations divergentes au sein d'une même civilisation. Le clan totémique ne perd sa signification au profit du régime des castes qu'à la condition qu'un groupe socio-économique (pastoral) s'organise pour la conquête du pouvoir. L'aventure des Tuutsi et celle des Hima d'Ankole sont semblables dans des contextes historiques différents. La dynastie rwanda émerge du milieu tuutsi, qui se constitue en caste dans le même temps qu'elle consolide sa domination sociale. En Ankole les conquérants hinda s'allient aux Huma pour établir (ou raffermir ?) la spécialisation fonctionnelle rigoureuse des pasteurs et des paysans. Les conquérants nilotiques tentèrent au contraire d'atténuer ces différences au Bunyoro et au Buhaya, soit en assurant la mobilité politique des individus dans le premier cas, soit en jouant de la mobilité des clans qu'ils anoblissent ou dégradent selon leurs intérêts, dans l'autre cas. Dès lors, au Bunyoro comme au Buhaya se dessine un système de *classes sociales* dans lequel les différenciations culturelles initiales des deux groupes ethniques en présence s'obscurcissent progressivement, tandis que se maintient et s'affirme le système clanique. Les différences culturelles réelles sont recouvertes par le système des différences totémiques : dans un même clan exogame Huma et Iru partagent des propriétés imaginaires ; leurs représentants à la cour nyoro remplissent des fonctions particulières (voir p. 373). Au Buhaya les chefs de clan fournissent plus précisément des services magico-religieux au roi ; les clans ont même conservé ici une certaine autonomie politique. Le système totémique s'est donc adapté

à la structure étatique. L'administration royale a cependant enlevé aux clans le contrôle des terres, tant au Bunyoro qu'au Buhaya. La structure dite « féodale », que les rois nyoro ont mise en place pour maintenir leur domination par l'intermédiaire d'une classe dirigeante recrutée indifféremment parmi les Huma et les Iru, doit retenir à présent notre attention. Terminons ces considérations par une dernière remarque. Nous sommes en mesure de situer avec précision, dans son contexte diachronique, l'intéressante observation de Lévi-Strauss sur l'hyperspécialisation fonctionnelle des clans totémiques au Buganda. Nous observons que le Buganda est le seul royaume de la civilisation interlacustre où la différenciation socio-ethnique (pasteurs-paysans) fait radicalement défaut. N'étant pas paralysé par ce système de différences culturelles, les clans totémiques ont conservé leur vitalité. Assez curieusement, le nombre de clans ganda relève d'un ordre de grandeur intermédiaire entre celui des sociétés à castes vraies (Rwanda, Ankole) et celui des sociétés à classes (Bunyoro, Buhaya) : les auteurs en dénombrent une quarantaine pour une population d'environ huit millions d'âmes⁶³. Les clans ganda ont conservé leurs chefs, leur domaine foncier propre. Outre la fonction matrimoniale, les Ganda assignent aux clans totémiques exogames certaines tâches spécialisées : parfois il s'agit d'activités professionnelles spécifiques (travail de l'écorce, forge), mais le plus souvent les clans se différencient par les fonctions particulières que leurs représentants ont le privilège de remplir à la cour. Les services que les clans se rendent mutuellement sont typiquement « totémiques » : ils échangent les femmes et certaines nourritures. L'assimilation des clans ganda à des castes fonctionnelles nous paraît donc fallacieuse. À l'inverse

⁶³ FALLERS, 1960, p. 52.

des castes authentiques, ils ne sont pas rangés en ordre hiérarchique. L'Etat ganda s'est édifié sur une infrastructure clanique en fortifiant le système des différenciations totémiques ; l'aspect égalitaire du système a été conservé, mais son aspect illusoire s'est concrétisé.

On aperçoit cependant que l'esprit de caste tente de ronger à des niveaux différents la structure clanique des sociétés relevant de la civilisation interlacustre. Ou bien les clans sont hiérarchisés (nobles et roturiers) sur le modèle des différenciations culturelles (opposition pasteurs/paysans) sans que cette spécialisation fonctionnelle *de départ* soit pertinente puisque des clans iru peuvent être anoblis : telle est en résumé la physionomie générale de la société haya. Ou bien les clans résorbent les différences culturelles initiales en englobant pasteurs et paysans dans les mêmes groupes totémiques, tout en évoluant vers une nouvelle spécialisation fonctionnelle. Au Bunyoro, en effet, les clans se distinguent, on s'en souviendra, par un certain type collectif de comportement (tel clan est « tempéré », tel autre « violent », « fécond », etc.). La société ganda ne fait qu'accentuer cette dernière tendance en substituant au système de différenciations psychologiques illusoires des Nyoro l'ébauche d'un système de différenciations sociales qui conserve le caractère égalitaire de l'ordre clanique. Tantôt les clans totémiques sont rongés par la nostalgie de la *hiérarchie*, tantôt par celle de la *spécialisation fonctionnelle*. Il leur manque toujours le troisième caractère des castes vraies, l'endogamie, si l'on excepte le cas particulier du clan conquérant (Bito ou Hinda).

A cet égard le rapport clan/caste est particulièrement intéressant au Burundi. La stratification des castes est plus complexe qu'au Rwanda et l'on dirait que les clans eux-mêmes ne

survivent que parce qu'ils subissent la contamination de ce modèle. La caste supérieure est formée par les princes issus du lignage royal pendant quatre générations, les *umuganwa*. Ils détiennent les charges administratives les plus importantes. Cette caste se renouvelle suivant un schéma cyclique. Il y a en effet au Burundi quatre noms de rois qui se répètent dans le même ordre. « Chaque fois qu'un nouveau roi monte sur le trône et adopte son nom royal, les descendants du roi homonyme précédent déchoient de rang et doivent prendre un autre nom de famille »⁶⁴. Les *umuganwa* déchus appartiennent à la seconde caste (celle des *umufasoni*) englobant aussi la plupart des clans tuutsi, qui sont traditionnellement pasteurs. Parmi ceux-ci une sous-division hiérarchisée se dessine : les Nyakarama, les Hondogo, les Nyagisaka, les Nengwe ont le droit exclusif de procurer des épouses aux rois. Les autres clans formant cette caste ne pratiquent des mariages hypergamiques qu'avec les autres membres du lignage royal, c'est-à-dire les *umuganwa*. Une troisième caste est formée des pasteurs Hima, distincts des Tuutsi proprement dits ; les paysans hutu occupent la quatrième position et les Twa la cinquième. A l'exception des mariages hypergamiques que nous avons mentionnés, les castes sont en principe endogames. L'hypergamie menace cependant le système, qui est à la fois moins strict et plus diversifié qu'au Rwanda. En effet les Tuutsi ne dédaignent pas, pour améliorer leur position sociale, d'épouser des filles appartenant à des clans hutu « très riches et distingués ». A l'intérieur même des castes, les clans se disposent selon une hiérarchie quelque peu flottante. Ils se classent en « bons », « mauvais », « ni bons ni mauvais ». Cette hiérarchie

⁶⁴ TROUWBORST, in d'HERTEFELT, TROUWBORST et SCHERER, 1962, p. 134.

évoque le principe haya de la promotion des clans car les « meilleurs » clans « sont ceux dont les ancêtres se sont distingués autrefois au service du roi »⁶⁵. Elle tend vraiment à instaurer — à l'exogamie près — un système de sous-castes, car elle correspond à une spécialisation fonctionnelle : les « meilleurs » clans remplissent des fonctions respectées à la cour, les « mauvais » des fonctions plus humbles. « D'une façon générale, conclut Trouwborst, dont nous avons tenté de formaliser la pensée, les corvées sont donc distribuées parmi les clans en tenant compte de leur position relative dans la hiérarchie ». On aperçoit ainsi que les clans rundi ont été intégrés de manière harmonieuse dans le système des castes. Nous soupçonnons cependant qu'il s'agit plutôt de lignages que de clans proprement dits. Le terme qui désigne ces groupes de parenté hiérarchisés est identique à celui qui s'applique à un patrilignage élargi, au Rwanda : *umuryango*. On comprend mieux dès lors que leur nombre soit si élevé (environ 200), alors que le Rwanda ne compte que 13 clans vrais (*ubwoko*). Ces pseudo-clans rundi ne forment pas un système totémique comme c'est le cas dans l'ensemble de la civilisation interlacustre. Il s'agit visiblement de groupes de parenté historiques, nés de l'éclatement de l'ancienne structure clanique. Ils portent des noms, au sens souvent obscur, qui « renvoient à une origine locale » ou « rappellent des événements du passé, dans lesquels le fondateur du clan aurait joué un rôle⁶⁶ ».

Dans cette perspective générale, enfin, l'on découvre que le symbolisme de l'inceste royal, si typique des royautés interlacustre, n'est que la radicalisation de la tendance propre aux clans royaux à se constituer en caste. Nous avons observé la

⁶⁵ *Idem*, p. 135.

⁶⁶ *Idem*, p. 133.

même tendance chez les Bito, les Hinda et les Ganwa. Sur le plan historique, l'hypothèse d'une étroite parenté entre les fondateurs de la royauté rundi et les conquérants nilotiques du Bunyoro et du Buhaya se renforce. La croyance selon laquelle la monarchie rundi ne serait pas tuutsi mais hinda nous paraît fondée.

Structures de clientèle et féodalité

Maquet a bien vu que le problème des castes se ramène au Rwanda comme en Ankole au maintien de privilèges acquis⁶⁷. Nous nous écarterons seulement de sa thèse lorsqu'il décrit cette structure sous l'étiquette « féodalité ». Nous nous sommes déjà expliqué à ce sujet (voir p. 150). Dans deux écrits d'une portée plus générale, notre auteur développe son point de vue⁶⁸. Le terme féodalité serait applicable dès que deux personnes dont le pouvoir est inégal sont engagées dans une relation telle que le supérieur accorde sa protection à l'inférieur moyennant certaines prestations. Il prend soin de noter qu'en Afrique la féodalité ainsi définie n'implique nullement la propriété du sol. Beattie se demande si une telle extension du concept ne nous obligerait pas à considérer comme féodaux la plupart, si pas l'ensemble, des petits États pré-industriels. Il porte sur la structure socio-politique du Bunyoro un jugement nuancé. Certains caractères participent de la féodalité, d'autres non. Les forces centralisatrices et décentralisatrices s'équilibrent. Bien que les chefs non héréditaires soient liés au roi par des liens de dévouement personnel et que les chefferies méritent à certains égards d'être considérées

⁶⁷ MAQUET, 1954 A, pp. 161-164.

⁶⁸ MAQUET, 1961 et 1962.

comme des tenures foncières, Beattie se range à l'avis de Goody : il est prudent de réserver le terme féodalité et le vocabulaire technique qui y est associé à la société européenne médiévale et peut-être au système japonais équivalent⁶⁹. L'éminent analyste du Bunyoro proclame donc très clairement son attachement à l'empirisme radical de la *social anthropology* traditionnelle et refuse de s'aventurer à la découverte d'un modèle général (I consider it to be more useful and illuminating ... to describe the political institutions of traditional Bunyoro and of others African kingdoms as far as possible in their own terms). Nous en conviendrons aisément avec l'auteur, une telle démarche, fidèle à toutes les nuances des sociétés concrètes, est indispensable au niveau descriptif, *ethnographique*. Mais cette réserve cesse d'être valable au niveau *ethnologique*. Jamais sinon, une anthropologie structurale n'aurait pu voir le jour. Dans le cas précis qui nous occupe, il s'agit de rechercher, *au-delà* de la féodalité occidentale et des particularités de chaque Etat interlacustre, le plan commun de structuration où l'une et les autres s'édifient grâce à un agencement original, singulièrement constant, de la réciprocité des services et de la subordination. Nous avons conscience de la difficulté de l'entreprise, puisque, en 1964-65, un Séminaire d'étude dirigé par Cl. Lévi-Strauss lui-même, a examiné « la légitimité de l'extension aux sociétés qu'étudient les ethnologues, de notions empruntées à l'histoire des institutions féodales de l'Occident », et conclu « qu'une grande circonspection était requise dans l'emploi, pour décrire des sociétés très différentes, de termes qui ont un sens très précis au regard des historiens »^{69 bis}.

⁶⁹ BEATTIE, 1964, et GOODY, 1963.

^{69 bis} Ecole Pratique des Hautes Etudes, 1964-65, pp. 52-53.

Le concept « propriété » est trop ambigu pour servir de point de départ. Maquet a raison de souligner les différences qui existent entre les droits fonciers africains et occidentaux. Il est évident aussi que le « contrat » féodal européen n'impliquait pas toujours la cession d'une terre. Ganshof, auteur d'un livre qui fait autorité, rappelle que d'autres fonctions ou d'autres droits que des droits fonciers furent « inféodés », c'est-à-dire cédés à un vassal⁷⁰. Le problème est complexe et il n'est pas inutile de réexaminer les faits historiques avant d'ébaucher une théorie générale. Nous espérons montrer que la définition que Maquet propose s'applique en fait à l'ensemble des systèmes de clientèle, dont la féodalité proprement dite n'est qu'un cas particulier. La caractéristique formelle (donc la plus générale) de ces systèmes est d'opérer la transformation d'une structure de réciprocité en structure de subordination (ou l'inverse). La thèse que nous défendrons consiste à dire que la féodalité n'est qu'une espèce, mais une espèce bien particulière, au sein d'un genre dont il faut d'abord examiner les propriétés. Dans le cas de la féodalité occidentale, l'on passe manifestement du genre à l'espèce par un cheminement historique qui ne semble s'être accompli dans la civilisation interlacustre que très partiellement.

A l'époque mérovingienne, l'on voit se constituer une nouvelle classe sociale, les *ingenui in obsequio*, « les hommes libres en dépendance »⁷¹. Cette formule lapidaire mériterait d'être reprise en charge par l'ethnologie, car elle synthétise admirablement le vaste champ, encore mal connu, des *structures de clientèle*, au point de rupture historique que nous évoquons à l'instant. Ganshof lui-même note la présence de relations sem-

⁷⁰ GANSHOF, 1957, p. 148.

⁷¹ *Idem*, p. 17.

blables chez les anciens Germains (*comitatus*). Parmi les *ingenui in obsequio* des VI^e et VII^e siècles figure notamment la clientèle armée (antrustions) du roi mérovingien. Mais l'ensemble des *ingenui* sont loin de former une classe sociale homogène car on y rencontre « des gens de condition très variée »⁷². La formule de « recommandation » par laquelle un homme se liait à un autre, plus puissant, dans le second quart du VIII^e siècle, mérite d'être méditée d'un point de vue structurel : « Au magnifique seigneur un tel, moi un tel. Attendu qu'il est tout à fait connu de tous que je n'ai pas de quoi me nourrir ou me vêtir, j'ai demandé à votre piété — et votre volonté me l'a accordé — de pouvoir me livrer ou me recommander à votre maimbour ; ce que j'ai fait : à savoir de cette manière que vous devrez m'aider et me soutenir aussi bien quant au vivre que quant au vêtement dans la mesure où je pourrai vous servir et mériter de vous. Et aussi longtemps que je vivrai, je devrai vous servir et vous respecter comme peut le faire un homme libre et de tout le temps que je vivrai, je n'aurai pas le pouvoir de me soustraire à votre puissance ou maimbour ; mais je devrai au contraire rester tous les jours de ma vie sous votre puissance ou protection. Comme conséquence de ces faits, il a été convenu que si l'un de nous voulait se soustraire à ces conventions, il serait tenu de payer à son co-contractant tant de sous et la convention elle-même resterait en vigueur. D'où il a paru bon que les parties fissent rédiger et confirmer deux chartes de même teneur ; ce qu'elles firent. » (*Formulae Turonenses*, n° 43)⁷³. Cette forme primaire ou primordiale de l'*aliénation* se présente comme un *contrat* établissant la *subordination* (permanente mais limitée)

⁷² *Idem*, p. 18.

⁷³ *Idem*, p. 20.

d'un homme libre qui recherche faveurs, avantages et protection auprès d'un seigneur (*dominus*). *Mutatis mutandis*, une telle formulation résume tous les systèmes de clientèle possibles, qu'ils relèvent de l'histoire ou de l'ethnographie. C'est de la spécification d'une telle relation à double face, qu'une première féodalité carolingienne va naître. Ganshof observe parfaitement bien que le contrat de recommandation mérovingien est un cadre tout à fait général, « qui convenait à des situations très différentes »⁷⁴. Le seigneur remplissait parfois son obligation d'entretien en cédant à son client une terre sous forme de *beneficium*, c'est-à-dire de tenure viagère peu onéreuse ou même gratuite. Mais cette pratique n'était guère courante à l'époque mérovingienne. Elle n'en constitue pas moins la première ouverture du système de clientèle vers la féodalité. En effet, à l'époque carolingienne, une catégorie privilégiée de clients, les *vassi*, dont le statut aristocratique s'affirme, reçoivent de plus en plus fréquemment une terre à titre de bénéfice. Bref, vassalité et cession de bénéfices tendent à constituer « un système d'institutions »⁷⁵. En outre, les comtes et autres agents du pouvoir entrent dans la vassalité royale. Une distinction s'opère entre le monde de la domesticité et des travailleurs des champs qui recherchent la maimbour d'un homme puissant, et ces clients de rang supérieur, vassaux du roi ou des grands seigneurs. Ces vassaux forment dès le IX^e siècle la classe des guerriers disposant d'un cheval et d'armes de guerre⁷⁶.

Si l'on considère l'ensemble de ces relations de clientèle fort diversifiées de l'époque carolingienne, le système évoque

⁷⁴ *Idem*, p. 23.

⁷⁵ *Idem*, p. 29.

⁷⁶ *Idem*, pp. 40-42.

de manière frappante la société rwandaise classique : le statut des clients hutu, travaillant la terre, diffère radicalement du statut des clients tuutsi, qui constituent à la fois la classe pastorale et militaire. Cependant le système rwandais ne mérite pas l'étiquette féodale que Ganshof accorde expressément à la société carolingienne, où la vassalité et l'octroi d'une terre (bénéfice) apparaissent déjà étroitement liés. Si le lien féodo-vassalique se concrétise dans la société rwandaise par un don de vaches, cette forme particulière du « bénéfice » n'introduit pas au sein de la structure de clientèle ce germe de décomposition de la souveraineté, qui prépara inexorablement la situation proprement féodale du x^e au xii^e siècle. Dans la mesure où la « recommandation » demeure un contrat cadre, la société carolingienne s'édifie, comme la société rwandaise, sur le déploiement d'une structure de clientèle ; dans la mesure où ce contrat d'allégeance entraîne dans un nombre grandissant de cas l'octroi de l'usufruit d'une terre à une catégorie privilégiée de clients (et notamment de clients exerçant des fonctions politiques), la société carolingienne développe une nouvelle situation qui lui est propre : la féodalité véritable est en train de naître, comme espèce sociologique distincte.

Ganshof nous propose deux acceptions de la féodalité. On peut d'abord la concevoir, écrit-il, « comme un type de société dont les caractères dominants sont : un développement poussé très loin des liens de dépendance d'homme à homme, avec une classe de guerriers spécialisés occupant les échelons supérieurs de cette hiérarchie ; un morcellement extrême du droit de propriété ; une hiérarchie des droits sur la terre, nés de ce morcellement, hiérarchie correspondant à la hiérarchie des liens de dépendance personnelle dont il vient d'être question ; un morcellement du pouvoir public créant dans chaque pays une hiérarchie d'instances autonomes et exerçant dans leur

propre intérêt des pouvoirs normalement attribués à l'Etat et souvent du ressort effectif de celui-ci à une époque antérieure »⁷⁷. Cette première acception, à la fois sociale et politique, a le mérite de présenter la féodalité comme un fait social total. Elle nous paraît plus adéquate que la seconde, qui recouvre en réalité, du point de vue structurel, le champ plus vaste des systèmes de clientèle. Nous sommes sur ce point précis en désaccord avec l'éminent historien qui estime au contraire que cette seconde perspective, juridique (nous préférierions dire formelle), est « plus technique, beaucoup moins large que la première » : « Dans cette seconde acception, la féodalité peut être définie comme un ensemble d'institutions créant et régissant des obligations d'obéissance et de service — principalement militaire — de la part d'un homme libre dit 'vassal' ; l'obligation d'entretien ayant le plus souvent pour effet la concession par le seigneur d'un bien dit 'fief' »⁷⁸. Le terme-clé « fief » n'étant pas qualifié cette fois, il est clair que cette définition pourrait englober la cession de bétail, si typique de la société rwandaise, au même titre que tout autre avantage. Et, en effet, la société féodale classique a connu d'autres « fiefs » que la terre : « tonlieux, péages, monnayages, justices, charges de châtelain, d'avoué, de maire, de prévôt, de receveur, etc. »⁷⁹. On remarquera cependant que ces avantages relèvent tous, contrairement au bétail, de l'exercice de la fonction publique, que les souverains rwandais n'inféodèrent jamais. Le cadre formel, à quoi se réduit la seconde définition, dessine donc n'importe quelle structure de *clientèle militaire* possible ; elle laisse échapper le contenu *social et politique* de

⁷⁷ GANSHOF, 1957, p. 11.

⁷⁸ *Idem*, p. 12.

⁷⁹ *Idem*, p. 148.

la féodalité, en tant que spécification (liée à un certain système de production) d'un genre plus vaste qui se trouve représenté déjà dans les sociétés purement néolithiques.

L'évolution du mot *fief* est intéressante⁸⁰. Remontant à une racine germanique désignant le bétail, qui fut la richesse par excellence, le terme *feodum* vient plus directement de *feos* ou *feus*, qui désigne à la fin du IX^e siècle des objets mobiliers de valeur dans le Sud de la Bourgogne. Le passage du sens mobilier à celui de « tenure foncière » est cohérent : il s'agit toujours de « ce qui sert à entretenir le vassal ». Mais, de plus en plus fréquemment, le fief est une terre, et même lorsqu'il ne l'est pas le droit cédé à titre de fief « avait le plus souvent une assise territoriale ou tout au moins locale »⁸¹. Conséquence du point de vue historique, la désintégration de la souveraineté n'en devient pas moins un trait dominant du système. Dès lors la féodalité authentique nous apparaît comme *un mode de spécification statistique d'une structure de clientèle préalable*. Elle ne cesse, par le truchement du lien personnel, d'être structure de clientèle ; elle en est une expression très particulière par le truchement de l'élément réel de la relation, c'est-à-dire le fief. Ce second aspect ne doit plus être envisagé en termes de structure, comme le premier, mais en termes de *série* : il n'est pas de l'essence du contrat féodo-vassalique que le fief concédé au vassal pour lui permettre de remplir ses obligations envers son seigneur soit une terre, mais *en fait* il en fut généralement ainsi. L'élément réel de cette structure de clientèle, dont la nature dépend de la praxis, pèse de tout son poids sur les transformations

⁸⁰ *Idem*, p. 141.

⁸¹ *Idem*, p. 149.

de la société et le fief devient, comme le dit Ganshof, « la raison d'être de la fidélité et des services du vassal ». Le chemin parcouru se mesure si l'on compare aux termes du contrat-cadre de clientèle à l'époque mérovingienne la formule par laquelle en 1039 le châtelain Gauthier II se lie à l'évêque de Cambrai Gérard I : « Je te garderai la fidélité comme je te l'ai promis, aussi longtemps que je serai ton vassal et que je te tiendrai des biens à toi en fief »⁸².

Nous ne doutons pas que la féodalité ainsi définie soit susceptible d'autres modalités qu'occidentales. Ce que nous visons seulement à établir c'est que les structures de clientèle incluent la féodalité, mais que l'inverse n'est pas vrai. Phénomène statistique, le glissement vers la féodalité se fait insensiblement et il est clair que la structure de clientèle carolingienne n'en présente pas encore les caractéristiques complètes en dépit de l'association de plus en plus étroite entre le contrat vassalique et le régime des « bénéfices ». Visiblement, nous ne sommes qu'au début du *processus de féodalisation de la structure de clientèle*. L'Etat n'est pas encore démantelé. Pépin le Bref et Charlemagne espèrent au contraire renforcer leur pouvoir en liant leurs fonctionnaires à eux par la vassalité. Mais ceux-ci en sont arrivés sous Charles le Chauve à assimiler la charge proprement dite (*honor*) et les droits régaliens qui y étaient attachés, à un bénéfice. Or les bénéfices tendaient à devenir héréditaires. « Si bien, écrit Boutruche, que l'on assiste au singulier spectacle d'un Etat dont les agents supérieurs, ainsi que les fonctionnaires placés sous leurs ordres et liés à eux par la recommandation, cherchent non seulement à conserver, leur vie durant, les charges publiques, mais à les

⁸² *Idem*, p. 194.

transmettre de père en fils⁸³. » Ainsi le mouvement de féodalisation est en train de se dessiner en France dès la seconde moitié du IX^e siècle ; il ne se développera guère avant le XII^e siècle en Allemagne. Au Rwanda cette évolution n'apparaît pas car les liens de clientèle qui unissent le roi aux grands seigneurs par le truchement du bétail renforcent plus qu'ils ne contaminent le système administratif ; la distinction est demeurée bien nette entre le rôle de client pastoral et celui de chef militaire ou territorial. Dès lors une vassalité authentique, unifiant ces deux aspects en un système cohérent, proprement féodal, ne verra pas le jour. Si l'apparition des juridictions féodales n'affecte pas partout au même degré le pouvoir des cours royales en Occident, elle contribue de toute évidence, entre le X^e et le XIII^e siècle, au démembrement de la souveraineté qu'annonçait le glissement imperceptible du *bénéfice* au *fief*. Ce glissement, cette spécification féodale du système de clientèle, nous les constatons, à des degrés divers, au Buhaya et au Burundi.

Calmette nous invite aussi expressément que Ganshof à situer diachroniquement la féodalité occidentale dans le cadre général des structures de clientèle. Il ne fait pas de doute, pour cet historien, que le dévouement personnel, clé de voûte de la féodalité classique, ne remonte au moins partiellement au compagnonnage (*comitatus*) des invasions barbares. Au temps de Tacite, le compagnonnage présente l'aspect institutionnel d'un système de clientèle : « Chacun des guerriers de la bande est lié au chef par un serment : le chef lui assure la nourriture et la part du butin... les chefs rivalisent à qui aura la bande la plus nombreuse et la plus brave ; les compagnons

⁸³ BOUTRUCHE, 1959, p. 170.

à qui aura la meilleure place auprès du chef ⁸⁴. » Cette forme de compagnonnage survit à l'époque mérovingienne dans la *truste*. Le *vassal* se substitue, dès le VIII^e siècle, à l'anstrustion. Même s'il faut suivre Ganshof lorsqu'il recherche plus précisément les origines de la vassalité carolingienne dans le cadre plus vaste du contrat de fidélité des *ingenui in obsequio*, dont les anstrustions ne forment qu'un cas particulier, la conclusion de Calmette mérite de retenir l'attention du structuraliste : « Ainsi, comitatus, truste, vassalité, sont trois étapes d'une même institution ⁸⁵. »

Comment situer dans cette perspective les systèmes socio-politiques de la civilisation interlacustre ? Chilver, qui consacre un bref essai à la question, adopte un point de vue nuancé mais empirique ⁸⁶. Il nous semble que cet auteur a raison de contester (comme Beattie) la présence d'une véritable « féodalité » dans la région des grands Lacs. Nous ne le suivrons pas, cependant, dans sa tendance extrême à nier l'existence de liens personnels de vassalité en dehors du Rwanda et de l'Ankole. En fait, sous des modalités diverses, la structure de clientèle est présente au Bunyoro, au Buhaya, au Burundi, aussi bien qu'au Rwanda et en Ankole. Seule son intensité est variable. Nous négligerons le cas du Buganda et du Busoga, qui n'entrent pas dans le cadre des recherches précédentes.

Les souverains nkole, nyoro et haya appartiennent à des clans nilotiques qui se sont imposés de l'extérieur, par les armes, aux pasteurs et aux paysans de l'empire de Kitara. Toutes proportions gardées, ils en usèrent probablement avec

⁸⁴ CALMETTE, 1927, p. 11.

⁸⁵ *Idem*, p. 16.

⁸⁶ CHILVER, in RICHARDS, 1959, ch. XVI.

ces populations de la même façon nuancée, *mutatis mutandis*, que les chefs barbares investissant l'empire romain. Pour régner dans ce milieu étranger et probablement hostile, il fallait s'y adapter. Deux options étaient possibles : s'appuyer uniquement sur la classe pastorale et renforcer son statut de caste par des pouvoirs politiques, ou, au contraire, démanteler le système des castes (quel que fût le degré de développement qu'il eût atteint) et faciliter la mobilité sociale des paysans. La première solution fut adoptée par les Hinda en Ankole, la seconde par les Bito au Bunyoro. Une solution intermédiaire semble avoir été choisie par les conquérants hinda au Buhaya. Instauré par la force, le nouveau pouvoir royal ne pouvait se maintenir qu'en adoptant un *modus vivendi*, voire en reprenant un modèle ancien, préexistant. Bref, les nouveaux souverains nilotiques se sont trouvés contraints de composer avec une partie au moins des autochtones en transformant la subordination brutale en structure de réciprocité. Les systèmes de clientèle répondent parfaitement à ces conditions historiques.

Au Bunyoro, le souverain s'est dissocié de l'aristocratie culturelle hima, qui tentait, mais en vain, de se constituer sur le modèle de la caste. L'aristocratie politique se compose de clients personnels du roi, recrutés indifféremment dans les deux groupes socio-économiques. Souverain absolu, le roi contrôle directement l'administration territoriale. Les chefs locaux sont unis au souverain par un lien personnel, ratifié par la cérémonie du lait. Toute autorité doit être validée par le roi⁸⁷. Tout chef subordonné fait donc figure de vassal. Ce système de clientèle n'est pas sans évoquer ce moment de la préféodalité carolingienne où les charges publiques prirent le caractère

⁸⁷ BEATTIE, in RICHARDS, 1959, p. 103.

de bénéfiques non héréditaires, car « un chef de quelque rang que ce fût, était [dans la société nyoro traditionnelle] un homme à qui le Mukama avait accordé des droits sur un territoire particulier et sur les gens qui y vivaient. Bien que ces droits s'attachassent à des possessions personnelles et privées, ils n'en étaient pas moins liés de manière conditionnelle à l'accomplissement de devoirs ; ils pouvaient être retirés par le Mukama à tout moment. Le bénéficiaire d'une chefferie territoriale était tenu d'assurer la fourniture périodique de grain, de bière et de bétail, d'ivoire ou d'autres biens au Mukama ; il avait aussi à fournir des travailleurs à la capitale en temps de paix et des soldats en temps de guerre »⁸⁸. Les paysans font naturellement les frais de ces prélèvements de richesses qui sont également, mais fallacieusement, conçus en termes de réciprocité : les paysans, libres de se déplacer, livrent au chef une part du fruit de leur travail « en échange » de la protection et du droit d'occuper le sol qui jadis appartenait aux clans. A ce niveau primaire le passage d'une structure de réciprocité vraie (de type clanique) à une structure de clientèle façonnant une société stratifiée, apparaît comme une entreprise particulièrement sournoise. Le système de clientèle n'en est pas moins le modèle à partir duquel toutes les relations sociales sont pensées. La praxis aristocratique est devenue une idéologie générale et le roi apparaît comme « le plus grand donateur et receveur » ; l'obligation de donner et le droit de recevoir caractérisent en théorie la fonction royale aux yeux de l'ensemble des sujets, ils ne définissent pas seulement les interrelations du souverain et des chefs^{88 bis}. Le roi demeure donc au Bunyoro le centre d'une structure de clientèle qui

⁸⁸ *Idem*, 1959, p. 103.

^{88 bis} BEATTIE, 1964, p. 31.

résiste fermement à toute tentative de féodalisation. Les chefs de rang inférieur ne sont pas les vassaux des grands chefs, ils sont choisis par le souverain en personne ou, du moins, confirmés dans leur fonction par lui. Il est impossible cependant de maintenir des liens directs entre le roi et l'ensemble des paysans, c'est pourquoi le modèle théorique de clientèle se dégrade tout de même partiellement en féodalité. Les grands chefs jouissent d'une grande part d'autonomie et gèrent leur province comme un immense domaine privé. Ils constituent, en tant que représentants du roi, un terme médiateur dans une structure de clientèle centripète. Tout Nyoro, quel que soit son statut, pouvait rendre visite au roi et assumer réellement son rôle de client - sujet par rapport à ce puissant personnage qui a pris le masque paternaliste de l'*Agutamba* (celui qui soulage la détresse) et du *Mwebingwa* (celui vers qui le peuple accourt dans le besoin).

En Ankole, la caste *hima* tout entière forme la clientèle armée du roi *hinda*, qui reçoit les serments de fidélité individuels de ses membres. La vassalité *hima*, essentiellement militaire, évoque moins la préféodalité carolingienne que la trustee mérovingienne, à cette différence près que les « anstrustions » sont tous des aristocrates cette fois, défendant ensemble leur bétail : « Pour les nomades *hima* l'Etat était d'abord une association d'hommes libres, réunis pour la défense ou l'agrandissement de leur propriété et aussi pour le règlement des disputes surgissant entre eux⁸⁹. » Les chefs territoriaux sont tous des clients *hima* du roi, ayant sous leurs ordres des collecteurs d'impôt *iru*⁹⁰.

⁸⁹ REINING, in RICHARDS, 1959, p. 152.

⁹⁰ TAYLOR, 1962, p. 106.

Le système haya est plus complexe. Les roitelets hinda conservèrent la hiérarchie des statuts hima/iru. Mais ils se réservèrent le droit d'anoblir certains clans en fonction des services rendus. Le système clanique lui-même est contaminé par le système de clientèle sur lequel s'appuie l'organisation politique. Les rois haya jouèrent de la mobilité sociale des groupes totémiques, alors que les rois bito du Bunyoro se servirent uniquement de la mobilité individuelle. Le clan a conservé ici dans une certaine mesure son autonomie judiciaire : il possède sa propre cour de justice et la cour royale ne fonctionne qu'en appel. Mais le représentant du roi au village a cependant repris le droit de répartir les terres inoccupées. Jadis ce droit appartenait au chef de terre du clan le plus anciennement établi au village, le *muharamwa*. Dans la plupart des villages, le *muharamwa* a cessé d'exercer toute fonction ; ou bien il se contente de remplir les devoirs religieux de sa charge ⁹¹. La structure politique des royaumes haya ne se laisse pas aussi aisément définir que celle du Bunyoro. On enregistre des contradictions entre les auteurs. Nous essaierons d'interpréter plus spécialement deux études récentes de Reining ⁹². La société politique haya traditionnelle était manifestement basée sur une structure de clientèle de caractère foncier. Deux groupes de clients royaux se partagent le pouvoir : une aristocratie non héréditaire, d'une part ; les princes, membres du lignage royal, d'autre part. Le roi est représenté dans chaque district par un client fidèle (*mutekwa*) n'appartenant pas au clan royal hinda. Mais à l'intérieur de ces districts (*gombolola*), les princes (*mulangira*), dont le roi est soucieux d'assurer la subsistance tout en les éloignant de la cour, admi-

⁹¹ CORY et HARTNOLL, 1945, pp. 264-269 et p. 114.

⁹² REINING, in RICHARDS, 1959, chap. VII ; REINING, 1962.

nistrent au nom du roi des groupes de villages. En qualité de fonctionnaires royaux ils portent le titre de *mukungu*. Les *mukungu* perçoivent le tribut royal auprès des paysans qui vivent sous leur autorité et en conservent une part pour eux-mêmes. Cette classe de princes-fonctionnaires tend à former une véritable féodalité héréditaire bien que le roi (*mukama*) détienne en dernier ressort le droit de confirmer l'héritier et de pourvoir d'un titulaire de son choix les offices vacants. Cette cristallisation féodale n'en demeure pas moins une structure de clientèle car les princes (*mukungu*) comme les chefs de district roturiers, ne doivent leur charge qu'à une faveur du roi. Cependant ces privilèges princiers constituaient un germe de décomposition de l'autorité royale centrale. Ils expliqueraient que plusieurs royautes indépendantes d'importance variable, toutes issues du même clan conquérant hinda, ont surgi au Buhaya. Reining suppose, non sans raison, que les dynasties locales se sont développées à partir de ces fiefs princiers. C'est sans doute pour combattre ces tendances centrifuges que les roitelets haya créèrent des circonscriptions territoriales plus vastes (*gombolola*), dont la gestion était confiée à des clients n'appartenant pas au lignage royal. Les rapports entre ces chefs de district et les *mukungu* ne sont malheureusement pas définis.

Les fonctionnaires appartenant à ces deux catégories méritent d'être considérés comme des clients privilégiés du souverain. Les uns et les autres appartiennent à une classe sociale plus vaste, celle des clients fonciers du roi. Maître de toutes les terres, celui-ci détient le privilège exclusif de concéder un domaine privé dit *nyarubanja*, englobant généralement une fraction de village, à des personnes exerçant ou non des fonctions publiques, pour récompenser des services. Le bénéficiaire perçoit pour son propre compte, et dans certaines limites, les

prestations en travail et en nature que les habitants du domaine devraient normalement fournir au roi. On voit clairement que le souverain se démet expressément d'une part essentielle des prérogatives de la souveraineté au profit de ses clients fonciers. Les paysans deviennent les tenanciers du bénéficiaire. Si la frontière entre le droit public et le droit privé devient ainsi très floue, les titres de client foncier royal et de fonctionnaire demeurent cependant distincts. Comme dans la société carolingienne, les revenus d'une terre *nyarubanja*, qui fait figure d'authentique « bénéfice », pourvoient à l'entretien des chefs, et tout particulièrement des princes *mukungu*, qui assurent au nom du roi la gestion d'un groupe de villages. Le terme « fief » que Reining applique au régime juridique de ces grands domaines privés paraît inopportun car la terre concédée n'est tout au plus qu'une fraction de la circonscription administrative éventuellement confiée à la gestion du bénéficiaire. Cette situation peut donc être comparée au régime comtal pratiqué par la monarchie carolingienne avant que le comté même (*comitatus*) ne tende à se confondre avec le bénéfice qui rémunère la fonction publique (*res de comitatu*), « les biens attachés à la charge comtale »⁹³. On observera d'ailleurs que la terre *nyarubanja* ne se transmet pas automatiquement à l'héritier. Le roi pouvait à tout moment destituer le titulaire. Cependant dans le cas des princes exerçant la fonction de *mukungu*, la terre *nyarubanja* associée à la charge publique, tendait comme celle-ci à échoir à l'héritier, sous réserve de l'approbation du souverain. Le processus de féodalisation de la structure de clientèle était donc relativement avancé au sein du lignage royal. En fait, celui-ci constituait une noblesse héréditaire (*mulangira*) de grands propriétaires fonciers. Reining

⁹³ GANSHOF, 1957, p. 77.

note que le nombre de terres *nyarubanja* concédées à des membres du lignage royal est beaucoup plus élevé que le nombre de charges de *mukungu*. On peut même se demander si ces domaines princiers qui se distinguent si nettement des *nyarubanja* ordinaires, toujours précaires, ne doivent pas finalement être considérés comme de véritables terres allo-diales.

Mais les courtisans non *hinda*, n'appartenant pas à la noblesse héréditaire, figuraient aussi dans la classe des clients fonciers, bénéficiaires d'un domaine *nyarubanja*. Il est évident que les rois ont utilisé le système des bénéfices précaires pour s'assurer la fidélité de clients non *hinda*, appartenant à la population locale, et combattre ainsi l'emprise de la noblesse princière sur laquelle ils s'étaient d'abord appuyés. Selon Cory et Hartnoll, le *mukungu* fut originellement un fils de roi chargé de régler les différends surgissant dans un village entre les membres du clan fondateur et de nouveaux venus. L'autorité grandissante des princes prendrait sa source dans une mission administrative d'arbitrage, qui se transforma en fonction politique permanente. L'on aperçoit donc que la première clientèle des rois conquérants fut familiale. Les avantages et les pouvoirs qui lui furent concédés menacèrent bientôt la royauté. Il fallait opposer à cette féodalité lignagère naissante une autre structure de clientèle, totalement affranchie des liens familiaux. Les rois ne s'en tinrent d'ailleurs pas là : Cory et Hartnoll citent des cas où le souverain fit assassiner des princes du sang par crainte de rébellion⁹⁴. Le danger de morcellement de la souveraineté était d'autant plus grand que les princes *mukungu* les plus puissants imitaient la politique

⁹⁴ CORY et HERTNOLL, *The History of the Buhaya District*, manuscrit, 1945 ; cité par REINING, in RICHARDS, 1959, p. 181.

royale afin de consolider leur propre prestige : ils développèrent leur propre cour, sur le modèle de la capitale et recrutèrent leurs propres clients dans la population autochtone. Mais la cession ou le retrait de bénéfices demeura le privilège du roi, constituant « l'une des principales sources de (son) pouvoir », selon l'expression même de La Fontaine et Richards, interprétant le matériel récolté par Reining ⁹⁵.

Si l'on veut formuler avec rigueur la corrélation évidente entre la structure de clientèle foncière que nous venons de décrire et le système politique, l'on pourrait dire que la première inclut le second. Au sens strict du terme, la structure de clientèle foncière est l'infrastructure du système politique : il n'y a pas de fonction politique sans concession de *nyarubanja*, alors que la réciproque n'est pas vraie. L'on vérifie une fois de plus que la structure de clientèle est le moyen terme par lequel le pouvoir se réduit à une structure de réciprocité au sein d'une société stratifiée. Il va sans dire que cette réciprocité implique, au niveau inférieur, pour les paysans, une authentique aliénation. Qu'ils soient tributaires du roi par l'intermédiaire d'une autorité politique ou clients d'un propriétaire foncier à qui ils doivent corvées et redevances, ils sont *assujettis*. Le second statut paraissait moins enviable que le premier car, selon l'opinion dominante, les tenanciers établis sur un domaine *nyarubanja* s'efforçaient de changer de condition et de s'établir dans un autre village. Il faut rappeler ici que l'ensemble du système foncier et la structure politique qui s'y enracine, se sont développés à partir d'une praxis violente : la conquête des terres claniques du Buhaya par les Hinda. La structure politico-économique de clientèle n'est que l'aménagement de cette situa-

⁹⁵ REINING, in RICHARDS, 1959, p. 180.

tion de force initiale, au profit du lignage royal d'une part, d'une classe autochtone privilégiée d'autre part.

Cette situation historique et ce dualisme aristocratique caractérisent aussi le Burundi, dont la dynastie est vraisemblablement d'origine hinda. Le système politique se complique ici du fait de l'existence d'un authentique régime de castes (voir p. 399). L'un des principaux mérites des récentes recherches sur le terrain de Trouwborst est de nous permettre, en dépit de quelques hésitations, d'opérer la réduction du système politique à une structure de clientèle. Dans une étude qui intéressera tous ceux que préoccupe le problème général de l'avènement des structures de subordination à partir des structures de réciprocité, Trouwborst n'hésite pas à définir l'organisation politique traditionnelle du Burundi comme un « système d'échange »⁹⁶. La langue rundi distingue fort clairement deux types d'échange ; le premier (*ukuterera* « donner de la bière à l'occasion d'une fête ») met en présence des partenaires égaux. Le second (*ubugabire*) « comprend en principe tous les échanges effectués entre un supérieur et un subordonné »⁹⁷. Il faut méditer cette remarque importante : la chose donnée par le supérieur est désignée d'un terme spécifique (*ingabire*) ; elle représente toujours aux yeux de l'inférieur une valeur supérieure à ce qu'il offre lui-même en échange.

L'*ingabire* n'est pas exclusivement un don de bétail, bien qu'il en soit ainsi le plus fréquemment. Cette infrastructure socio-économique n'est donc pas exactement comparable à la conjoncture rwandaise. Le donateur porte cependant invariablement le même nom (*shebuja*) que le patron qui cède une

⁹⁶ TROUWBORST, 1961.

⁹⁷ *Idem*, 1961, p. 66.

vache à un client au Rwanda. Le bénéficiaire est indifféremment appelé *umugabire*, *hutu* ou « fils » au Burundi. Le deuxième terme mérite l'attention. Le mot *hutu* est identique au vocable désignant les membres de la caste paysanne, comme si la vocation de ceux-ci était de devenir clients des membres des castes supérieures, et plus spécialement de la caste pastorale *tuutsi*. Le terme *tuutsi*, en effet, sert aussi de terme générique pour désigner tout patron, quelle que soit sa caste.

L'inférieur apparaît nettement comme un demandeur. Il fait sa cour, offre de menus cadeaux pendant plusieurs mois avant de recevoir une vache. Le don de vache est toujours précaire, comme au Rwanda. Il implique également la protection du patron. Mais le caractère le plus remarquable du système *rundi*, par rapport au système *rwandais*, est l'aspect foncier de l'*ubugabire*. On se souviendra qu'au Rwanda la cession précaire de pâturages (*igikiingi*) par l'autorité politique aux éleveurs *tuutsi* est soigneusement distinguée du contrat *ubuhake* (fondé sur le don de vaches), bien que ces deux types de relations juridiques soient conçus sur le même modèle (voir p. 147). Au Burundi, le don de terre est mis sur le même pied que le don de bétail dans le cadre de ce « contrat-type » de clientèle que constitue l'*ubugabire*. Celui-ci se présente donc comme un cadre juridique vide, analogue à la formule de recommandation par laquelle les *ingenui in obsequio*, de condition très variée, devenaient les clients d'un homme puissant à l'époque mérovingienne (voir p. 403). Le système matrimonial lui-même est contaminé par cette *structure de clientèle généralisée et indéterminée* puisqu'il arrive que le beau-père parle de sa bru comme d'une « vache » ou d'une *ingabire*. Cette contamination, qui accentue la distance sociale entre le donneur et le receveur de femme, s'expliquerait-elle par l'hypergamie dont nous avons décelé la présence dans le régime des

castes propre au Burundi (voir p. 399) ? Nous ne le pensons pas. L'hypergamie rundi est du type classique : les membres d'une caste supérieure peuvent prendre femme dans une caste inférieure. Dès lors, il est difficilement compréhensible que la bru, lorsqu'elle appartient à une caste inférieure à celle de son mari et de son beau-père soit honorée du titre d'*ingabire*, comme si elle avait été donnée par un supérieur. Il faut se souvenir aussi que le champ de l'hypergamie est limité. Ce n'est pas la perspective de l'hypergamie, qui ne va pas sans quelque contradiction ici, mais une théorie générale du don comme lien entre supérieur et inférieur, qui altère légèrement la réciprocité pure et simple de l'échange matrimonial. Celui-ci se déroule normalement entre partenaires du même statut. Il serait plutôt à rapprocher structurellement de l'échange égalitaire du type *ukuterera*. En effet, tout se passe comme si l'identification de la bru à un don *ingabire* n'était qu'une façon de parler, n'entraînant pas réellement le système matrimonial dans la sphère de l'*ubugabire*, c'est-à-dire de la structure de clientèle. Trouwborst observe lui-même, sans apercevoir exactement la portée de cette remarque, que tout homme est tenu de rendre à son beau-fils un des veaux de la vache qu'il a reçue au titre de « dot » lors du mariage de sa fille ; le beau-fils se trouve alors « en quelque sorte (dans) la position d'un seigneur » : la situation du donneur de femme est comparable cette fois à celle du client qui a reçu une vache et qui est tenu de restituer un veau à son patron. Mais l'on voit bien que cette interprétation est « tirée par les cheveux », forcée et contradictoire. En tant que donneur de femme *ingabire*, puis en tant que donneur de veau, le même homme se trouverait être successivement le patron et le client du même partenaire. L'assimilation de la bru à un don *ingabire* entraînerait donc, si on la prenait au sérieux, des conséquences absurdes, qui disloque-

raient le système de réciprocité matrimoniale, conçu par les Rundi selon un modèle égalitaire. C'est Trouwborst lui-même qui le dit : « En fait, les relations d'échange entre un beau-fils et son beau-père sont beaucoup plus compliquées que dans le cas d'une *ingabire* ordinaire, surtout dans les véritables régions de pasteurs où s'effectuent de continuel échanges de vaches entre les familles des deux conjoints⁹⁸. » On peut en conclure que l'assimilation de la bru à une vache *ingabire* n'entraîne aucune modification structurelle de la rigoureuse réciprocité qui régit l'échange matrimonial. On vérifie aussi une fois de plus le bien-fondé d'une observation de Lévi-Strauss : le système des appellations dans un système de parenté ne correspond pas toujours nécessairement au système des attitudes⁹⁹.

Le mariage demeure donc en dehors du nouveau système de réciprocité qu'inaugure le système de clientèle et la première conclusion de Trouwborst nous paraît difficilement acceptable : « les dons de femmes, de vaches et de terres c'est-à-dire des principaux biens dont disposent les Rundi, s'effectuent en vertu des mêmes principes »¹⁰⁰. La seconde n'en demeure pas moins pertinente : l'organisation politique s'insère dans un système d'échange analogue à l'*ubugabire*. Il importe seulement de tenter une analyse plus fine en distinguant soigneusement la part de la réalité socio-économique dans cette idéologie de l'échange, assurément mystificatrice, établie au profit des castes supérieures, Ganwa (lignage royal) et Tuutsi.

Le roi apparaît aux yeux des Rundi comme le Donateur par excellence. Cette idée est partiellement conforme à la

⁹⁸ TROUWBORST, 1961, p. 70.

⁹⁹ LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 45.

¹⁰⁰ TROUWBORST, 1961, p. 70.

réalité, mais elle travestit l'appropriation initiale de l'ensemble des terres par le roi et son lignage, en *inversant* les données résultant de cette situation historique : celui qui s'est au moins théoriquement arrogé la propriété globale des terres est devenu paradoxalement celui qui donne tout. En fait, cette idéologie, qui procède d'un renversement de la praxis, traduit l'adaptation dialectique qui s'imposa, dans l'ensemble de la civilisation interlacustre, aux clans conquérants, fondateurs de dynastie. La supériorité inconditionnelle est obligée de se muer en système de clientèle : le principe de la subordination s'intègre dans une structure de réciprocité. On peut concevoir aussi que la royauté lancée sur de tels rails se soit progressivement raffermie par un cheminement exactement inverse : un certain nombre d'hommes ont vraisemblablement *recherché* anxieusement la protection du roi et de ses clients puissants, abdiquant leur autonomie. On déchiffre le même processus ambigu dans l'histoire du Rwanda. Quoi qu'il en soit, la transformation progressive d'un système de réciprocité clanique en structure de clientèle ne se comprend qu'à partir d'une subordination préalable établie par la force des armes quelque part en un point du système. Alors seulement le jeu dialectique peut commencer entre les puissants et les faibles ; il est clair que ce n'est qu'après que les premiers auront commencé à affirmer leur puissance, que les seconds seront enclins à demander richesse complémentaire et protection aux seconds.

Le problème diachronique est sans doute plus complexe au Burundi qu'au Rwanda. Rien ne prouve que la dynastie soit elle-même tuutsi ; à plusieurs reprises nous avons eu l'occasion de supposer qu'elle se rattache aux conquérants hinda. D'autre part, il y a lieu de penser que les Tuutsi occupaient déjà le pays avant l'avènement et le rayonnement de la royauté au

xvii^e siècle (voir p. 66). L'on pourrait aisément admettre que les premiers développements de l'*ubugabire* sont antérieurs à l'instauration de l'ordre royal, qu'ils remontent aux plus anciens contacts établis entre paysans et pasteurs ; le bétail aurait permis à ceux-ci d'avoir prise sur ceux-là et d'établir des liens de réciprocité hiérarchisés. La puissance économique des Tuutsi doit être distinguée ici de la puissance militaire d'une caste de conquérants (les Ganwa) qui s'imposa à l'ensemble du pays. Cette hypothèse trouverait un début de confirmation dans le fait que Tuutsi et Hutu sont, nous l'avons vu, des appellations génériques désignant respectivement le patron et le client. Le système des castes se serait donc mis en place par le jeu des liens de clientèle individuels, le lignage royal se surimposant à une époque tardive à cette structure préalable. Au Rwanda, en revanche, le développement de la royauté, issue du milieu tuutsi, accompagne, autant qu'on puisse en juger, la mise en place du système des castes.

Les relations du roi et des chefs sont conçues sur le modèle même de l'échange *ubugabire* puisque l'octroi d'une chefferie est expressément considéré comme un don précaire de territoire. Les relations du roi et de l'ensemble des sujets forment également une structure de réciprocité, mais l'asymétrie est évidente : les sujets sont tous astreints à « donner » une part des fruits de leur travail sous forme de redevances, alors que le souverain en tant que « donateur » se limite évidemment à récompenser une minorité de clients fidèles en leur octroyant des vaches et des terres. Il semble bien que les propriétés foncières concédées par le roi rémunéraient essentiellement les services militaires des clients qui ont contribué à asseoir le pouvoir de la monarchie car ces terres portent le nom générique de *urugo rumuheto* (enclos de la flèche). Cette hypothèse est formulée par Trouwborst lui-même. Le système de clien-

tèle rundi se situe donc à mi-chemin du système haya et du système rwanda si l'on considère l'importance égale du bénéfice foncier et du bénéfice bovin. Le bétail des Haya a pratiquement été décimé au XIX^e siècle par la peste bovine, et l'étude des formes éventuelles de l'accord de clientèle basé sur la vache est devenue pratiquement impossible dans cette région ¹⁰¹. Comme au Buhaya, les chefs politiques émergent au sein d'une classe plus vaste de clients fonciers. Mais, comme au Buhaya encore, les principaux bénéficiaires de ces dons de terre sont les membres du lignage royal, qui s'est cristallisé en caste supérieure au Burundi. Tout se passe comme si un système de castes de type rwandais avait été remodelé par un clan conquérant qui pratiqua la même politique féodale que les Hinda, dans l'espoir de régner par le truchement de son cadre familial.

Contrairement au Rwanda, en effet, le Burundi mérite d'être décrit, au moins partiellement, comme une société féodale. Georges Smets déjà posait la question avec prudence il y a une trentaine d'années. Cependant le modèle général qu'il décrivait est celui d'une structure de clientèle : « La société burundi est un enchevêtrement de liens personnels, avec des obligations de fidélité, liens qui se retrouvent à tous les degrés de la hiérarchie sociale » ¹⁰². Cet auteur affirme même explicitement qu'il n'y a pas de lien féodal entre le roi et les grands chefs, qui sont des *fonctionnaires* révocables, sinon en fait du moins en droit ¹⁰³. C'est au niveau des rapports pastoraux que Georges Smets croyait retrouver le lien féodo-vassalique. Or, les récents travaux de Trouwborst ont mis en lumière l'impor-

¹⁰¹ REINING, 1962.

¹⁰² SMETS, 1949, p. 10.

¹⁰³ SMETS, 1935-1936.

tance du domaine foncier dans l'organisation politique du Burundi traditionnel. Trouwborst prend le contre-pied des conclusions de Smets : « Les chefs et sous-chefs étaient considérés avant tout comme les clients de leur supérieur et non comme des fonctionnaires dans une administration hiérarchique. Les chefs recevaient de pleins pouvoirs dans leurs territoires, *reçus comme des dons* (nous soulignons), et n'étaient pas contrôlés aussi longtemps qu'ils restaient fidèles à leur souverain. Le roi semblait être le *primus inter pares* parmi eux plutôt que leur souverain ¹⁰⁴. » Il est singulier que l'auteur n'ait pas aperçu lui-même la signification structurelle de sa découverte. Il se refuse expressément à opérer la réduction de ce système politique à la structure générale de clientèle. Sans doute est-il nécessaire d'introduire des distinctions « pour les besoins de l'analyse » ¹⁰⁵. S'il est évident que l'accord de clientèle n'est pas une institution politique, en revanche la description même de Trouwborst ne nous permet pas de douter que l'organisation politique du Burundi s'insère dans la structure de clientèle, n'en constitue qu'une forme particulière, avec une orientation féodale très nette : « Avoir de pleins pouvoirs dans leurs territoires signifiait pour les chefs qu'ils avaient les mains libres en ce qui concerne la nomination et la destitution de leurs sous-chefs, la distribution des terres, la formation d'une armée, la perception des taxes et l'administration de la justice. Comme clients, ils devaient céder seulement une partie de leurs revenus au roi, l'assister en cas de guerre, lui permettre d'avoir ses propres clients dans leurs territoires ¹⁰⁶. »

¹⁰⁴ TROUWBORST, 1962, p. 33.

¹⁰⁵ TROUWBORST, 1962, p. 27.

¹⁰⁶ TROUWBORST, 1962, p. 33.

Pour comprendre la position théorique ambiguë de Trouwborst, il faut la situer par rapport à celle de ses devanciers, qui avaient tendance à accorder un caractère politique à toute relation de clientèle. On voit bien que la féodalité politique, telle qu'elle est décrite au paragraphe précédent, est un palier spécifique de cette relation socio-économique générale. En d'autres termes, la société rundi traditionnelle étale dans la synchronie l'évolution diachronique de la société médiévale qui court de l'époque mérovingienne à l'époque féodale proprement dite. L'accord général du type *ubugabire* qui lie un inférieur à un supérieur, quel que soit leur statut social et politique respectif, évoque la situation de l'*ingenius in obsequio* par rapport à son protecteur à l'époque mérovingienne. Les « clients » ne forment pas une classe sociale. Les plus humbles sont des cultivateurs vivant dans la dépendance presque complète du propriétaire d'un grand domaine. Ces modestes clients fonciers sont eux-mêmes de deux types : les *umugererwa* et les *umushumba*. Les premiers « recevaient assez de terre pour satisfaire à leurs besoins et obtenaient le droit d'y construire leur hutte (et) ne travaillaient qu'à temps partiel au service de leur patron »¹⁰⁷. Les seconds habitaient dans l'enclos même de leur patron qui devait les nourrir. Trouwborst note que ces clients, qui occupaient une position inférieure dans l'échelle sociale, offraient l'avantage de fournir une main-d'œuvre dont les services étaient plus appréciables que ceux que fournissaient épisodiquement les clients pastoraux. Mais les patrons de ces *umugererwa* et de ces *umushumba*, à leur tour, étaient des clients de statut aristocratique. Ils tenaient du roi ou des chefs un domaine suffisamment

¹⁰⁷ TROUWBORST, 1962, p. 24.

important pour qu'ils puissent en distribuer des parcelles. Au sommet de la hiérarchie sociale, enfin, les chefs eux-mêmes sont les clients-vassaux du roi. Les grands domaines où ils exercent leur pouvoir « politique » sont davantage des « fiefs » que des circonscriptions administratives. Le système foncier de clientèle, parallèle au système bovin, forme donc un ensemble socio-politique cohérent, un phénomène social total. La dimension politique du système est fonction d'un certain ordre de grandeur. Elle n'est qu'un aspect de la grande propriété. La souveraineté n'est autre chose que la propriété éminente du royaume émiétée en fiefs. Ces domaines géants que sont en réalité les chefferies tendent à devenir héréditaires au moins pendant quelques générations (contrairement aux autres biens donnés selon les modalités de l'accord de clientèle) ; les « bénéficiaires » ont le droit de lever une armée pour leur propre compte, de percevoir des tributs, d'organiser la justice, de nommer leurs propres sous-chefs. Comme dans tout système féodal, cependant, le pouvoir central du propriétaire du royaume n'a pas abdiqué tout droit d'ingérence dans la gestion du fief. Aussi bien voit-on que « le Roi envoyait ses propres messagers pour percevoir des taxes dans les territoires des chefs, qu'il intervenait parfois dans la nomination des sous-chefs et que son tribunal constituait une cour d'appel à des décisions prises par les chefs »¹⁰⁸. A ce niveau, Trouwborst semble fondé à estimer que la relation des chefs avec le Roi ne relève pas uniquement de l'accord de clientèle. Mais on voit bien que la notion de subordination est inscrite dans la structure de clientèle, dont le pouvoir politique n'est pas séparable. N'est-ce pas Trouwborst lui-même qui nous décrivait le Roi comme le donateur par excellence ? Et toute

¹⁰⁸ TROUWBORST, 1962, pp. 33-34.

ingérence royale n'est-elle pas la contrepartie du don de terre aux vassaux ? En commentant cet aspect de l'idéologie royale, nous soulignons combien elle masquait en fait l'asymétrie d'une réciprocité soigneusement hiérarchisée. Le modèle de clientèle (réciprocité entre des partenaires qui ne sont pas égaux) a été utilisé à plein rendement, tantôt pour justifier la souveraineté (dans ses rapports avec les castes inférieures), tantôt pour permettre au roi de s'affirmer *primus inter pares* (dans ses rapports avec la caste supérieure des Ganwa). Les dons de bétail eux-mêmes prennent plus particulièrement ici une coloration politique. Au plus élevée est la position sociale du « donneur » de vaches, au moins il cherchera à tirer des avantages matériels de l'opération : « son profit réel, écrit Smets, réside dans le pouvoir qu'il acquiert sur la personne même du donataire »¹⁰⁹. On ne saurait mieux mettre en lumière la propriété politique latente du système de clientèle. On sait que cet aspect présidait aussi aux relations que tisse le contrat de vaches entre un patron et un client tuutsi au Rwanda ; il permettait aux factions aristocratiques de jouer de leur influence à la cour. Mais que signifie exactement la notion de pouvoir politique dans de telles sociétés ? Le pouvoir n'est pas un service public, mais une source directe de richesses nouvelles. Il est la distorsion de la relation de subordination incluse dans tout système de clientèle. Ce déséquilibre des rapports de force est éclatant aux niveaux supérieurs, d'une part dans les rapports du Roi et des princes ganwa qui disposent d'une puissance inférieure à la sienne, d'autre part dans les rapports des princes ganwa et des castes inférieures. Mais il est manifeste déjà, quoi qu'en pense Trouwborst, aux éche-

¹⁰⁹ SMETS, 1946, p. 15.

lons inférieurs du système de clientèle. C'est ainsi que le modeste client foncier *umugererwa* ou *umushumba* « n'entretenait pas en général de relations directes avec le chef de son patron. Il n'était même pas un sujet proprement dit dans la constellation politique. Il ne payait pas d'impôt et il ne travaillait pour les autorités politiques qu'au nom de son patron. Ce dernier avait le droit de le chasser de ses terres sans consulter personne et sans que le client pût faire appel à des droits héréditaires »¹¹⁰. Il est clair que le patron exerçait un *pouvoir* direct sur ses clients fonciers. Soucieux de distinguer la relation politique de la relation de clientèle, Trouwborst objecte que les clients *pastoraux* d'un chef ne résident pas nécessairement sur son territoire. Nous sommes bien d'accord avec l'auteur pour reconnaître « qu'il ne s'agissait pas alors de relations politiques »¹¹¹. Aussi bien nous contentons-nous de dire que l'ordre politique féodal se modèle sur le système de clientèle sans recouvrir entièrement cette infrastructure. Nous retrouvons ainsi une propriété occidentale du système féodal envisagé comme une spécification de la structure de clientèle, lorsque l'aspect foncier pèse de tout son poids sur l'ensemble des relations personnelles. Nous n'affirmons pas que tout lien de clientèle soit un lien politique au Burundi, mais bien l'inverse. Il n'y a aucune difficulté à admettre dès lors que les deux rôles sociaux (client à titre privé et client-sujet) puissent être distincts. L'un et l'autre cependant impliquent une « sujétion » fondée sur un modèle de réciprocité hiérarchisée. Trouwborst tente bien encore, pour sauver l'irréductibilité du fait politique, de distinguer les clients fonciers du chef, bénéficiaires précaires d'une terre donnée comme

¹¹⁰ TROUWBORST, 1962, p. 29.

¹¹¹ TROUWBORST, 1962, p. 29.

ingabire dans le cadre d'un accord privé, des véritables « sujets », que constituerait la masse très importante des agriculteurs hutu établis depuis des temps immémoriaux sur des terres qui sont la propriété héréditaire des lignages. La praxis sans doute était différente puisque les chefs utilisaient avec une extrême prudence leur droit théorique de dépouiller les familles de leurs terres ancestrales. Mais l'auteur reconnaît cependant que le même modèle s'appliquait à ce type de relations « politiques » puisque ces « sujets » par excellence étaient appréhendés « en théorie eux aussi comme des clients »¹¹². On ne saurait plus clairement souligner que la pensée rundi opère une réduction radicale, à tous les niveaux, de la sujétion politique, impliquant la subordination pure et simple, au lien de clientèle librement accepté, pour construire son idéologie mystificatrice. On vérifie aussi, au sein des structures de clientèle, la validité d'une proposition générale de Georges Balandier : « Le pouvoir se renforce dans la mesure où les inégalités s'affirment »¹¹³. On voit qu'il s'éloigne, dans le cas qui nous occupe, de la réciprocité véritable, qui n'est plus qu'une idéologie en exil.

La conclusion générale de Trouwborst est sans équivoque. Elle détruit toutes ses hésitations antérieures : « Le rôle du Roi vis-à-vis les chefferies était prédominairement (*sic*) celui d'un patron plutôt que celui d'un souverain »¹¹⁴. Une différence radicale sépare donc l'organisation politique féodale du Burundi de la monarchie absolue de l'ancien Rwanda. Dans le premier cas, l'ordre politique, typiquement féodal, demeure englué dans des liens de clientèle féodalisés ; dans l'autre, ces

¹¹² TROUWBORST, 1962, p. 31.

¹¹³ BALANDIER, 1964, p. 33.

¹¹⁴ TROUWBORST, 1962, p. 38.

liens ne servent plus au souverain qu'à consolider son pouvoir (c'est-à-dire le contrôle ultime des richesses) par des liens personnels qui renforcent la fidélité des *administrateurs* dépourvus eux-mêmes de la force armée ; ces liens de clientèle servaient plus spécialement, au Rwanda, à maintenir la domination socio-économique des Tuutsi sur les Hutu. L'ordre féodal rundi était instable, mais il n'était pas incompatible avec la royauté car les guerres continuelles entre les chefs étaient finalement favorables au souverain. Par ailleurs les chefs se recrutaient principalement dans le lignage royal pendant quatre générations. Le renouvellement périodique de la caste supérieure des Ganwa maintenait au pouvoir les proches parents du Roi, éliminant progressivement les cousins trop éloignés. On ne peut s'empêcher de songer que cette mesure, qui limite systématiquement l'extension de la haute aristocratie, réduit sensiblement les dangers de désintégration du pouvoir royal, que menacent, au Buhaya, les privilèges héréditaires des princes hinda.

Il y a lieu, dès lors, pour préciser la position particulière du système rundi à mi-chemin des sociétés rwanda et haya, d'examiner les relations entre le régime des castes et l'ordre politique féodal. Théoriquement, comme le nom attaché à la fonction l'indique, le « chef » de province (*umuganwa*) appartient à la caste supérieure des Ganwa, constituée par le lignage même du Roi pendant quatre générations. Cette règle est très généralement appliquée. On observera que les « territoires » de ces grands chefs étaient généralement disséminés en différentes parties du pays¹¹⁵ ; cette dispersion accuse le caractère féodal de la structure politique. Le chef lui-même désignait

¹¹⁵ TROUWBORST, in d'HERTEFELT, TROUWBORST et SCHERER, 1962, p. 145.

l'un de ses fils comme successeur avec l'accord du Roi ; le territoire pouvait même être partagé entre plusieurs héritiers. C'est généralement aussi parmi leurs fils que les chefs ganwa choisissaient librement les sous-chefs. L'ensemble de l'appareil politique est donc aux mains de la caste supérieure dont la spécialité fonctionnelle est le gouvernement. Le dualisme politique typiquement haya (une aristocratie princière contrebalancée par une aristocratie de clients étrangers au lignage royal) disparaît. La caste tuutsi ne détient donc pas de privilège politique au Burundi. Leur vocation d'éleveurs prédestine en quelque sorte ses membres, dans l'idéologie rundi, à devenir à titre individuel le patron pastoral de clients hutu qui dépendent collectivement (ou, si l'on veut, politiquement) des divers chefs territoriaux ganwa. Les intérêts économiques des castes supérieures ganwa et tuutsi sont donc solidaires tout en demeurant distincts. La servitude hutu était cependant moins radicale qu'au Rwanda : « on trouvait des Hutu, écrit Trouwborst, parmi les juges et les sous-chefs du Roi et des chefs »¹¹⁶. Les clients hutu des autorités politiques pouvaient recevoir aussi bien des terres que des vaches dans le cadre du contrat *ubugabire*. Le domaine foncier n'était donc pas monopolisé par les Ganwa et les Tuutsi. (Malheureusement les enquêtes précises sur ce sujet sont probablement devenues impossibles à mener). Enfin, les Hutu exerçaient par excellence les fonctions religieuses du royaume. La tradition selon laquelle le premier Roi Ntare était d'origine hutu n'a jamais reçu, à notre connaissance, d'explication fonctionnelle. On a vu qu'au Rwanda l'idéologie de la royauté sacrée est antérieure à l'apparition des Tuutsi. Il en est probablement de

¹¹⁶ TROUWBORST, 1962, p. 39.

même au Burundi. Nous sommes dès lors autorisé à croire que le conquérant Ntare fait figure de Hutu parce qu'il reprit en charge un très ancien rituel magico-religieux de fertilité dont la gestion n'a cessé d'être confiée à la caste paysanne. Les luttes mêmes des grands féodaux ganwa expliquent que le Roi se soit appuyé de manière aussi sensible sur les Hutu, à l'inverse de ce qui s'est passé au Rwanda. Trouwborst annonce la parution d'un essai qui s'attachera à montrer comment « la participation des différentes castes à la vie politique du Burundi était élaborée dans une classification symbolique »¹¹⁷ ; celle-ci éclairera sans doute davantage les interrelations idéales du système de clientèle et de la stratification sociale. A la lueur de ce que l'auteur nous a déjà dit, nous croyons entrevoir la nature de ce modèle. La vocation des Ganwa (comme celle des Bito au Bunyoro ou des Hinda au Buhaya) est de gouverner sous le couvert des dons de terres et de bétail (le titre générique *ganwa* ne s'applique-t-il pas de manière spécifique aux chefs ?). La vocation des éleveurs tuutsi serait une médiation entre les Ganwa et les Hutu : bénéficiaires privilégiés des dons de terres et de vaches des Ganwa, ils en assurent la redistribution parcimonieuse parmi les Hutu, assurant ainsi leur propre approvisionnement agricole et celui des Ganwa (le titre générique tuutsi ne s'applique-t-il pas de manière spécifique à la qualité de « patron » ?). « Les vrais clients du Roi et des chefs, précise Trouwborst, étaient les Tuutsi et les Ganwa¹¹⁸ » La vocation des Hutu, clients par excellence des Tuutsi, serait l'agriculture, et son corollaire magico-religieux ; leur participation à la justice en qualité d'arbitres indiquerait qu'ils établissent un nouveau type

¹¹⁷ TROUWBORST, 1962, p. 41.

¹¹⁸ TROUWBORST, 1962, p. 42.

de médiation, cette fois entre le souverain, garant de la fertilité du sol, et l'ensemble de la société. Il va sans dire que ce modèle demeure théorique puisque des Hutu peuvent participer directement au pouvoir en tant que sous-chefs, ou même faire figure, comme les Tuutsi, de clients privilégiés des chefs ganwa dont ils sont, d'une manière générale, les clients-sujets. Tant il est vrai que la praxis toujours mouvante des sociétés stratifiées assure le dynamisme de la structure fondé sur un système de réciprocités hiérarchisées.

L'Etat et la structure de clientèle

Chacune des sociétés que nous avons passées en revue possède ses caractéristiques historiques propres. Dans tous les cas cependant, l'Etat nous ramène toujours en quelque façon à une structure de clientèle, que le pouvoir royal soit absolu (Rwanda, Bunyoro, Ankole) ou limité par une féodalité puissante née de cette structure même (Buhaya, Burundi). Le pouvoir n'est qu'une forme particulièrement complexe d'échanges entre un *souverain* et une *aristocratie* qui est tantôt recrutée au sein d'une *caste* (Rwanda, Burundi, Ankole), tantôt constitutive d'une *classe* insensible aux différenciations culturelles des groupes (Bunyoro), ou encore formée de deux groupes hétérogènes et équilibrés : le *clan royal* (qui tend à se constituer sur le modèle de la caste) et un ensemble de clients *sérialisés*, provenant de divers clans autochtones (Buhaya). Les relations entre ces chefs et les hommes qu'ils « gouvernent » sont de divers ordres. On peut tenter de les classer selon le degré de réalisation de l'Etat, c'est-à-dire en fonction de la subordination pure et simple de la masse des « sujets ». A cet égard la position du Rwanda est unique dans la civilisation interlacustre. C'est ici seulement qu'émerge la notion

moderne d'État, sa transcendance despotique. Il n'est guère étonnant dès lors que ce soit en ces lieux mêmes que la royauté sacrée ait été emportée par le tourbillon de la récente révolution paysanne, quelle qu'ait été l'importance des groupes de pression occidentaux. Partout ailleurs, au Burundi comme en Ouganda, les royaumes traditionnels ont survécu à la décolonisation. On observera que le régime des castes, quelque pesant qu'il fût au Rwanda, n'est pas le seul facteur susceptible d'expliquer cette explosion et la naissance d'un curieux républicanisme catholique qui se réclame volontiers de l'esprit de la Révolution française. En effet, la royauté s'appuyait aussi sur le régime des castes en Ankole et au Burundi.

Au Rwanda comme ailleurs, la structure politique est née du système de clientèle, de la réciprocité dans la subordination. Mais le pouvoir a conquis son autonomie, instaurant ses règles distinctes. Bien avant le XIX^e siècle, l'État rwandais avait cessé d'être l'ensemble des liens de clientèle tissés entre les grands propriétaires fonciers et pastoraux. Les chefs sans doute apparaissaient toujours comme les clients du Roi, mais *ces liens personnels étaient limités au bétail* ; la terre — c'est-à-dire les fractions mêmes du territoire — en était exclue. L'emprise du Roi sur le pays est totale, inconditionnelle. Elle s'explique aisément par la constitution, exceptionnelle dans cette région, d'une armée régulière et véritablement nationale depuis le XVI^e siècle, par les soins attentifs que les souverains rwandais apportèrent à la constitution et au contrôle d'une administration militaire. Les gouvernants sont tributaires du Roi, les autorités politiques sont ses représentants avant d'être ses clients.

Tout autre est la conception de l'État dans les pays voisins, même là où, comme au Bunyoro, le Roi s'est assuré de manière

satisfaisante le contrôle des chefs. Au Bunyoro les chefs, nommés et révoqués librement par le souverain, étaient des *clients fonciers* du souverain, comme les chefs haya et rundi. La situation du Bunyoro est du *type carolingien*. Du moins peut-on évoquer ici une société carolingienne qui se serait stabilisée au moment où les charges publiques prirent le caractère de bénéfices royaux précaires. La relation du Roi et de ses « sujets » est médiatisée par la structure de clientèle. Ceux-ci sont essentiellement les clients des chefs qui sont eux-mêmes les vassaux du roi. Mais le Roi, propriétaire du royaume nyoro, est relié directement à l'ensemble de la population comme à l'ensemble des chefs. Il est allié par mariage à la plupart des clans. Il concède lui-même toutes les charges-bénéfices ; aucun chef vassal ne possède d'arrière-vassaux. Le Roi est « le possesseur de chacun et de chaque chose »¹¹⁹. Ce titre de propriété, qui exprime clairement la nature de la souveraineté, est contenu dans le terme même qui désigne la fonction royale (*Mukama*). La sacralité du pouvoir, ses rites et son idéologie spécifiques, ne suffisaient évidemment pas à en maintenir la sauvegarde. On peut se demander dès lors comment une telle structure vassalique a pu subsister sans crise grave et sans féodalisation véritable, en dépit de quelques rébellions. On notera tout d'abord le soin attentif que le Roi apporte — dans la société traditionnelle — au contrôle direct des chefs (dont la fonction n'est pas héréditaire). Ils sont tenus de séjourner fréquemment à la cour, d'y laisser un représentant lorsqu'ils s'en absentent. Le Roi lui-même se déplace souvent à travers le royaume. Mais ce contrôle direct de la structure vassalique n'est lui-même possible que dans un Etat dont l'échelle est réduite. En dernier ressort, la cohérence du

¹¹⁹ BEATTIE, 1964, p. 33.

pouvoir royal, sur laquelle Beattie insiste pour contester le caractère féodal de la société nyoro, nous renvoie au facteur démographique. La population du Bunyoro est très notablement inférieure à celle du Rwanda (environ cent mille contre deux millions). On comprend mieux que les souverains de ce dernier royaume aient dû construire, pour défendre l'intégrité de leur énorme propriété, un système administratif complexe, sensiblement dégagé des liens de clientèle.

C'est la constitution du lignage royal en caste ou pseudo-caste qui imprime son instabilité féodale aux structures de clientèle du Buhaya et du Burundi. Les petits rois hinda du Buhaya tentent de maintenir un contrôle direct sur l'ensemble de leur territoire par le truchement de fonctionnaires-clients roturiers pour contrebalancer l'importance des « fiefs » héréditaires que les princes se sont constitués jadis en tant que représentants du souverain. Ce système dualiste, partagé entre une administration royale véritable et une féodalité lignagère, se fonde également sur une structure de clientèle foncière. Les deux catégories de « gouvernants » détiennent à titre de bénéfiques, rémunérant leur charge, des terres dites *nyarubanja*. Dans ce cas précis nous voyons une société africaine combiner de manière originale certains aspects majeurs de la féodalité proprement dite et du système carolingien le plus ancien, qui distinguait soigneusement entre les charges comtales et les biens destinés à rétribuer cette charge ou d'autres services rendus au Roi. L'on constate ainsi que des moments distincts de la diachronie propre à une certaine histoire (la nôtre) sont susceptibles de s'étaler synchroniquement dans une autre conjoncture. Les relations entre les « gouvernants » et les « gouvernés » tendent dès lors à se diversifier elles-mêmes en deux catégories. Ou bien les paysans établis sur des terres claniques sont tributaires du Roi par le truche-

ment d'une autorité politique quelle qu'elle soit, ou bien (s'ils sont établis sur une terre *nyarubanja* cédée comme bénéfice à un client du Roi), leur rôle de sujet s'efface devant leurs propres devoirs de clients par rapport au maître du domaine.

L'identification pure et simple de tous les rapports de force à des liens individuels de clientèle est d'une exceptionnelle limpidité au Burundi. Toute trace de dualité entre une structure de subordination pure et simple, basée sur l'imposition royale directe des « sujets », et la structure de clientèle disparaît. La situation serait rigoureusement semblable à celle du Bunyoro (structure de clientèle généralisée) si le lignage royal ne monopolisait pendant quatre générations le pouvoir. Clients du Roi, les chefs agissent cette fois en véritables féodaux indépendants. Le système ne s'est pas entièrement féodalisé cependant car à l'intérieur des fiefs-chefferies, les pouvoirs des princes *ganwa*, disposant d'une armée propre, ne sont pas limités par ceux d'arrière-vassaux. Les grands propriétaires sont simplement les clients des chefs ; ils possèdent eux-mêmes leurs propres clients fonciers. Si le bétail joue un rôle sensiblement plus important qu'au Bunyoro et au Buhaya, l'ensemble du système politique rundi n'en demeure pas moins une structure de clientèle de caractère foncier. Ici aussi, l'*Etat naissant* se confond avec elle. Même en Ankole, quoi qu'en dise Reining, l'association de pasteurs Hima, libres et nomades, liés au Roi par des accords de clientèle individuels et un serment de fidélité, ne suffit pas à fonder l'Etat. Le Roi puise sa force militaire dans cette institution, qui rappelle la trustee mérovingienne, et s'appuie sur la caste pastorale ; mais s'il est souverain, et pas seulement chef de bande, c'est dans la mesure où son pouvoir possède une assise territoriale : un certain nombre de clients pastoraux sont aussi placés à la tête des chefferies, avec des pouvoirs « fiscaux » sur les paysans iru. La pauvreté

des informations précises sur la nature exacte des relations entre ces chefs territoriaux et le Roi ne nous permet pas de situer exactement cette royauté, qui est à la fois pastorale et foncière, dans la typologie des systèmes de clientèle.

Au-delà des différences, l'intérêt majeur des structures de clientèle de la civilisation interlacustre est de nous révéler un même modèle de *formation* de l'Etat par rapport à l'ordre clanique ancien. Ce processus socio-politique est distinct de la transformation de la société clanique en société à castes puisque le passage de l'une à l'autre n'est pas partout présent. Le seul phénomène général qui sous-tende la naissance de l'Etat dans la région des Grands-Lacs est la présence insistante du système de clientèle. C'est ce modèle qui doit être considéré comme le haut-lieu où s'opère la transformation d'une structure de réciprocité en structure de subordination, ou l'inverse si l'on admet qu'une situation initiale de force (puissance des armes ou prestige du bétail) anime la curieuse relation dialectique qui s'établit entre le client inférieur et le patron supérieur, riche ou puissant, l'un recherchant l'autre. Ce modèle tolère divers types de stratification sociale : castes (Rwanda, Ankole, Burundi), classes (Bunyoro), hiérarchie des clans (Buhaya). Il sert même parfois à consolider l'ordre des castes, qui est lui-même une structure de réciprocités hiérarchisées établie au niveau des groupes et non plus des individus (Rwanda, Burundi). On vérifie ainsi que l'Etat, en tant que structure de subordination, naît d'une distorsion de l'échange, de l'*iniquité* au sens littéral. Celle-ci est, en Afrique, moins radicale que celle qui régna dans les premières Cités-Etat du Moyen-Orient. Là les classes dirigeantes imposèrent purement et simplement l'esclavage, construisant un autre type de société « où des écarts différentiels entre les hommes — certains dominants, d'autres dominés — pouvaient être utilisés

pour produire de la culture, à un rythme jusqu'alors inconcevable et insoupçonné », selon la formule vigoureuse de Lévi-Strauss ¹²⁰. Le Rwanda avait déjà atteint, pour son compte, ce point critique où les relations de clientèle de la caste supérieure et de la caste inférieure s'étaient durcies en sujétion globale (politique et socio-économique). Mais cette société figée dans une économie de consommation était menacée par la dégradation des sols et une inquiétante progression démographique. Elle ne pouvait, de son propre mouvement, se transformer en société cumulative, ni donner naissance à une autre culture. La colonisation a tenté seulement d'insuffler une âme chrétienne à cette entreprise de domination dans laquelle le colonisateur reconnut d'emblée un projet semblable au sien. Il pratiqua au Rwanda (et au Burundi) une politique différente de celle qui avait déjà été mise en œuvre au Congo ; il opta pour l'administration indirecte, qu'un prélat européen justifiait en ces termes : « Le plus grand tort que le gouvernement pourrait se faire à lui-même et au pays serait de supprimer la classe mu-tuutsi ¹²¹. » Le rapport annuel de 1938 fait écho à cette profession de foi : le gouvernement belge est convaincu qu'il doit s'efforcer de « maintenir et de consolider le cadre traditionnel de la classe dirigeante des ba-tuutsi, à cause des grandes qualités de celle-ci, de son indéniable supériorité intellectuelle et de son potentiel de commandement ^{121 bis} ».

L'intervention coloniale, puis la décolonisation (qui se fit au Rwanda sous le signe d'une révolution paysanne) rendent désormais une série de questions oiseuses, et en particulier

¹²⁰ LÉVI-STRAUSS, 1960, p. 43.

¹²¹ C.R.I.S.P., 1960, p. 7.

^{121 bis} MAQUET et d'HERTEFELT, 1959, p. 17.

celle-ci : quels auraient pu être les développements organiques de ces Etats traditionnels ? Tout au plus peut-on tenter d'esquisser le profil diachronique d'une évolution passée, brusquement déviée de son cours.

Plus d'une fois nous avons été amené à évoquer la société mérovingienne, carolingienne, voire la société féodale. Peut-être avons-nous pu laisser au lecteur le sentiment que nous envisagions de conclure à l'identité des séquences évolutives africaine et européenne. Un tel projet est fort éloigné de nos préoccupations. Les systèmes africains de clientèle accompagnent la naissance de l'Etat ; en Occident, ils assurèrent longtemps la survie de l'Etat romain décadent. Légitime sur le plan synchronique, la comparaison doit être utilisée avec prudence sur le plan diachronique. Les structures analogues qui instaurent l'Etat africain ou remodelent l'Etat occidental entre le VIII^e et le X^e siècle, se situent dans des perspectives historiques différentes. Le Bunyoro et l'Ankole eurent-ils dans le Kitara leur empire romain ? La civilisation cwezi nous est pratiquement inconnue et, de toute façon, elle ne s'étendit ni sur le Rwanda ni sur le Burundi. Ces précautions prises, ne peut-on tenter de constituer *un modèle diachronique* général qui engloberait les deux histoires particulières d'une partie de l'Afrique précoloniale (entre le XV^e et le XIX^e siècle) et de l'Europe médiévale jusqu'au XIII^e siècle ?

On constate d'abord que cette Europe du haut moyen âge en est réduite à une économie de subsistance, que le phénomène urbain disparaît pratiquement à l'époque carolingienne, après la rupture des relations commerciales avec la Méditerranée due à l'expansion arabe. « Ni industrie ni commerce ne bénéficient d'un élan quelconque », constate Calmette, com-

mentant les travaux célèbres d'Henri Pirenne ¹²². En dépit des révisions auxquelles ces conclusions ont été soumises, les récentes recherches d'économie rurale entreprises par Duby confirment que dans la civilisation des IX^e et X^e siècles, « la campagne est tout » et le village le cadre normal de l'existence ¹²³. Tenanciers riches ou pauvres cultivent la terre d'un grand propriétaire foncier. « La première fonction de ces grands domaines était de permettre à quelques hommes de vivre dans l'oisiveté, l'abondance et la puissance », entretenant une suite plus ou moins nombreuse de dépendants, que le langage de cour appelle les « nourris » ¹²⁴. Cette économie est de type archaïque, l'esprit de profit lui est étranger. La valeur fondamentale, dit encore Duby dans une formule qui pourrait s'appliquer à nos sociétés africaines, était le dévouement personnel et le service. La *renaissance carolingienne* qui entreprend de reconstituer le modèle romain de l'Etat en le dotant d'un corps administratif, s'est effectuée, toutes proportions gardées, selon un processus analogue à la *naissance* des Etats de la civilisation interlacustre : le système de clientèle, qui régit les relations socio-économiques, s'étend dès les premiers Carolingiens aux relations politiques ; vassalité et bénéfice s'unissent dans une large mesure, « de manière à constituer, selon la forte expression de Ganshof, un système d'institutions » ¹²⁵. La reconquête du pouvoir par les Carolingiens, à *l'intérieur* de la société mérovingienne désagrégée, est comparable à la conquête du Bunyoro, du Buhaya et sans doute aussi du Burundi, par un clan militaire *venu de l'extérieur*

¹²² CALMETTE, 1946, p. 209.

¹²³ DUBY, 1962, vol. I, p. 57.

¹²⁴ DUBY, 1962, vol. I, p. 98.

¹²⁵ GANSHOF, 1957, p. 29.

(Bito, Hinda, Ganwa). En effet, Pépin II et Charles Martel avaient distribué de nombreuses terres à leurs vassaux pour se constituer une armée fidèle.

Pour rapprocher davantage les deux types de sociétés, il faut approfondir cette notion équivoque de « fonctionnaires » et peut-être la démystifier en la réduisant à un aspect particulier de la structure de réciprocité hiérarchisée. On peut se demander si les juristes occidentaux décrivant la *res publica* que les Rois carolingiens réhabilitent dans une certaine mesure, n'ont pas tendance, par réflexe culturel, à transcender une praxis sociale qui, tout compte fait, n'est pas fort éloignée de celle qui a retenu notre attention en Afrique. Sur le plan idéologique, il n'y a aucune différence de nature entre la royauté occidentale et la royauté sacrée africaine. Le fondateur de la dynastie carolingienne se fait oindre et couronner par le pape Etienne II qui se rend à Saint-Denis. On n'a pas assez souligné que Pépin le Bref est le premier roi de France à recevoir l'onction, réservée aux évêques, et dont seuls les rois wisigoths d'Espagne avaient bénéficié auparavant. Préféodalité carolingienne et royauté sacrée chrétienne vont de pair, au même titre que les préféodalités africaines sont inséparables de l'idéologie magico-religieuse du Roi et du Tambour, qui symbolise et raffermi l'unité relative de tous les fils emmêlés du système de clientèle dont le souverain est le principal bénéficiaire. L'instauration de la royauté chrétienne sacralisée coïncide avec l'impulsion donnée aux liens vassaliques, car « les maires carolingiens n'auraient pu triompher des résistances et prendre la couronne sans le concours de clientèles recrutées surtout en Austrasie et accueillant à leur tour des fidèles »¹²⁶.

¹²⁶ BOUTRUCHE, 1959, p. 160.

Ce grand tournant carolingien offre une autre analogie structurelle avec la plupart des sociétés interlacustres. Dans la chefferie africaine comme dans la seigneurie rurale occidentale, le droit privé et le droit public se confondent de manière inextricable. Dans l'Europe carolingienne, le régime des grands domaines possède évidemment un passé long et complexe. Nous nous contenterons de le saisir au moment où il rejoint par certains aspects la formation des chefferies-bénéfices dans la région des Grands-Lacs. L'Etat qui renaît sous les Carolingiens est indissociable de la grande propriété seigneuriale dont profite « le tout petit monde des chefs et de leurs parasites »¹²⁷. La différence entre l'Afrique et l'Europe est moins de structure que de position historique. Les rois nyoro, haya ou rundi *constituent* de grands domaines au profit de leurs vassaux à partir des terres claniques qu'ils s'approprient en conquérants. Les rois carolingiens sont les héritiers des Mérovingiens qui s'étaient eux-mêmes trouvés confrontés avec la situation foncière du Bas-Empire. En dépit de ces écarts appréciables, les deux ambitions conquérantes se rejoignent cependant, autant qu'il est possible, sous le signe de la structure de clientèle. Les rois mérovingiens avaient attiré à eux ou récompensé un certain nombre de grands propriétaires *déjà constitués* en leur accordant des immunités. Cette politique préfigure l'avenir préféodal en ce que l'immunité mérovingienne était « privilège fiscal et, par voie de conséquence, translation de pouvoirs »¹²⁸. L'attitude nouvelle des Carolingiens a une allure franchement africaine, en dépit du contexte particulier : pré-

¹²⁷ DUBY, 1962, vol. I, p. 128.

¹²⁸ BOUTRUCHE, 1959, p. 119.

parant le « terrain » de leur accession au pouvoir, les maires du palais investissent *de l'intérieur* la société mérovingienne ; ils distribuent des bénéfices en puisant dans leur propre patrimoine et dans les biens du fisc d'abord, puis dans les terres d'Eglise. L'avènement d'une dynastie nouvelle en Europe comme l'instauration de l'ordre royal en Afrique sont solidaires de l'étroite alliance d'un chef de lignage ambitieux et de clients fonciers aristocratiques participant aux avantages matériels du pouvoir. Le système vassalique, qui complète le régime plus ancien des immunités, résume toute la renaissance du pouvoir royal à l'époque carolingienne, puisque « grâce à lui l'Etat trouve des agents pour son administration et sa police, des assesseurs pour sa justice, des chefs et des troupes pour ses armées en campagne, comme pour les garnisons installées aux frontières »¹²⁹. Tout en suivant les conclusions positives de Boutruche, l'ethnologue sera enclin à considérer avec une certaine suspicion la référence à l'Etat dans un tel type de société. L'auteur qualifié, auquel nous venons de faire appel, ne précise-t-il pas lui-même que les seigneuries rurales nouvelles, nées du développement des liens vassaliques, « offrent un pêle-mêle de prérogatives publiques et privées dont les contemporains ne distinguent plus, sauf exception, les origines ou la nature »¹³⁰. L'Afrique nous aide à exorciser le fantôme de l'Etat dans une telle conjoncture, et à rendre à la souveraineté naissante la consistance de la propriété. Les rois africains « possèdent » réellement ou nominalement l'ensemble du royaume, y compris les forces telluriques et génésiques ; les rois carolingiens ne possèdent en propre que quelques centaines de domaines dans l'ancienne Austrasie, mais ils sont

¹²⁹ BOUTRUCHE, 1959, p. 164.

¹³⁰ BOUTRUCHE, 1959, p. 124.

animés de l'ambition de mettre la main, par le truchement du droit dit public, sur une partie des richesses de l'ensemble du royaume. Seulement, et contrairement à leurs homologues africains, ils se heurtent à une classe sociale préexistante de propriétaires dits privés, dont les traditions s'enracinent dans l'Antiquité. Les rois carolingiens utilisent la structure de clientèle pour étendre cette propriété-souveraineté, mais cette politique se retourne finalement contre eux et l'on voit la propriété consolidée des vassaux ronger la souveraineté. Aussi bien les ethnologues ont-ils beau jeu d'opposer la force des souverains africains à la faiblesse de la royauté occidentale à l'époque préféodale ou féodale. Cet exercice décevant ne doit cependant pas dissimuler les ressemblances profondes, au-delà des fortunes diverses de l'histoire. Pour juger de celles-ci, il importe tout de même de tenir compte des dimensions respectives des sociétés que l'on compare. L'immense empire que constitue Charlemagne dans un milieu quasi néolithique, sur la base des liens vassaliques, ne pouvait qu'être un colosse aux pieds d'argile. La similitude des systèmes africains et de la société carolingienne réside dans la construction d'un modèle unique qui règle les relations socio-économiques et les relations dites politiques, qui ne sont qu'une expression particulière des premières. L'ambition de Charlemagne, héritier d'une situation sociale bigarrée, rejoint, toutes proportions gardées, celle des roitelets conquérants d'Afrique qui réorganisent une société à clans ou à castes : faire de la vassalité l'instrument de leur puissance absolue, drainer à eux les services et les richesses par le canal des liens personnels. Il est vrai que l'empire de Charlemagne s'auréole du prestige de l'écriture dont l'usage devient plus régulier. Mais le grand retour à l'économie de consommation, qui se prépare à la fin de l'époque mérovingienne, limite tout de même cet usage à « l'entourage du sou-

Les civilisations interlacustres

(légende de la carte)

- 1 frontières des États actuels
- 2 limites des régions traditionnelles

3 zone interlacustre méridionale

- G Rwanda
- H Burundi
- I Bugufi
- J Bushuubi
- K Buha

4 zone interlacustre occidentale

- A Bunyoro
- B Toro
- C Ankole
- D Kigezi

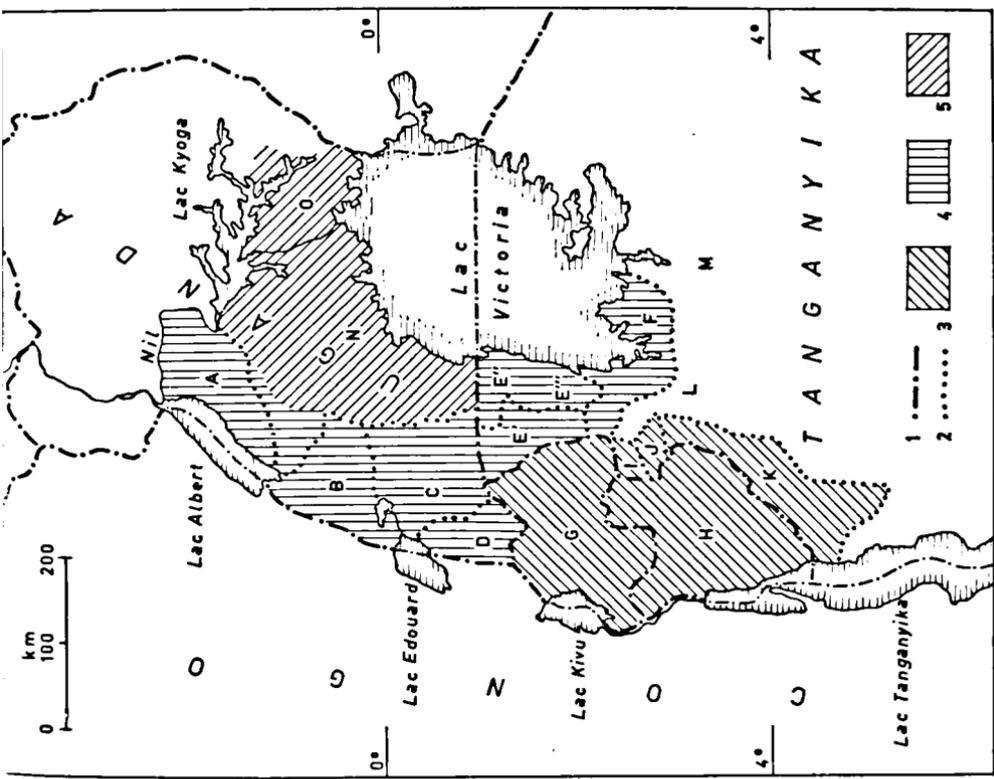
- E Buhaya
 - F Buzinza
- { E' Karagwe
 E'' Kiziba
 E''' Ihangiro

5 zone interlacustre orientale

- N Buganda
- O Busoga

Autres régions

- L Busumbwa
- M Bunyamwezi





verain carolingien et des églises les plus proches de lui »¹³¹. L'ambition civilisatrice de Charlemagne ne doit pas faire illusion. Elle ne vaut ni plus ni moins que celle des rois africains qui se savent aussi investis d'une mission sacrée.

Une différence plus importante surgit à l'horizon. L'Antiquité avait légué à la société carolingienne l'esclavage (*mancipium*) qu'ignoraient les sociétés à clans ou à castes où s'édifient les systèmes africains qui ont retenu notre attention. On notera cependant que la généralisation de la structure de clientèle à la masse paysanne fit rapidement tomber en désuétude la distinction entre tenure foncière libre et servile¹³². Cette classe laborieuse n'est évidemment pas homogène et sa situation varie assez sensiblement selon les régions. Nous limitant ici à saisir le mouvement général de restructuration qui commande son destin, l'on aperçoit à la lecture des plus récents auteurs (Boutruche et Duby, par exemple) que la paysannerie occidentale subit presque partout l'attraction du grand domaine qui se consolide en seigneurie rurale à l'époque carolingienne. Quelle que soit leur origine, la majorité des paysans occupent désormais le plus souvent, à titre de clients, une terre (*manse*) appartenant à un grand propriétaire foncier à qui ils doivent des prestations diverses en biens et en services. Cette transformation absorbe en quelque sorte l'esclavage des uns, la liberté des autres, amenant au jour un type de relation qui n'est plus ni l'esclavage ni la liberté au sens antique. En Afrique, la mise en clientèle des paysans dans le cadre des chefferies ou des bénéfiques fonciers est plus précisément une aliénation de l'autonomie clanique. Quelque éloignés l'un de l'autre que soient ces points de départ histo-

¹³¹ DUBY, 1962, vol. I, p. 119.

¹³² DUBY, 1962, vol. I, p. 119.

riques, le choix d'une même structure nouvelle modèle des statuts comparables. On objectera que les juristes occidentaux poursuivent à travers tout le haut moyen âge des efforts subtils pour distinguer des rangs, des degrés de liberté dans le monde paysan. Au-dessus de la classe des esclaves qui compte sans doute encore en France, aux IX^e et X^e siècles, dix à vingt pour cent de la population rurale¹³³, « divers groupes s'accrochent à l'échelle des dépendances »¹³⁴, et leurs obligations sont variables. En outre, il subsiste des paysans sans patron, qui ne doivent impôts et services qu'aux agents royaux. Ces patrimoines familiaux dégagés de toute emprise seigneuriale demeurent néanmoins marginaux. Une forte paysannerie autonome ne se maintient guère qu'en Frise, en Saxe et en Angleterre¹³⁵. Une telle diversité trouve également des équivalents africains. Au Buhaya l'extension des grands domaines seigneuriaux (*nyarubanja*) laissa subsister des terres claniques relativement indépendantes, soumises au contrôle direct des représentants du Roi. Au Burundi, la masse des paysans hutu vivent sur leurs terres lignagères, alors qu'un certain nombre d'entre eux sont les clients plus ou moins modestes (*umugerwa* ou *umushumba*) des propriétaires fonciers aristocratiques.

Quelle que soit l'importance des distinctions juridiques au sein de la paysannerie occidentale, il est clair qu'à partir du IX^e siècle, l'opposition fondamentale est celle qui se précise entre la « noblesse » et la foule des « non-nobles, esclaves, colons et autres noms du même ordre » qu'énumère pêle-mêle le Concile de Chalon en 813. Selon la formule percutante de

¹³³ BOUTRUCHE, 1959, p. 131.

¹³⁴ BOUTRUCHE, 1959, p. 135.

¹³⁵ DUBY, 1962, vol. I, p. 128.

Boutruche, à qui nous empruntons cette citation, nous assistons à un « glissement des masses paysannes vers les bas-fonds de la dépendance » à l'aube des temps féodaux, si bien que « les classes rurales du XI^e siècle sont séparées par des arêtes juridiques moins nettes que durant le haut moyen âge »¹³⁶. Il est remarquable, du point de vue formel, qu'un même type d'aliénation transforme la « liberté » des aristocrates et des paysans. « Sans aucun doute, écrit Ganshof, le nombre des vassaux par rapport à l'ensemble des hommes libres a augmenté pendant toute la seconde moitié du VIII^e siècle et pendant le IX^e siècle¹³⁷. » Les propriétés seigneuriales qui ne sont pas intégrées dans le système vassalique et demeurent des alleux, se rencontrent surtout, à l'aube de la féodalité, à la périphérie de l'ancien empire, dans les mêmes régions où les alleux paysans se maintenaient¹³⁸. La symétrie de la structure de clientèle au niveau des deux classes sociales est bien mise en valeur par Boutruche. On voit « refluer vers le régime nouveau des hommes alléchés par la promesse d'une terre, ou résignés à céder leurs alleux, puis à les reprendre en bénéfice après s'être recommandés. L'opération répondait à celle des paysans qui, ayant laissé leurs petites propriétés à un seigneur, les recouvraient chargées de redevances et de services »¹³⁹. Mais, si le modèle de dépendance est structurellement identique, sa signification concrète diffère selon qu'il s'applique aux paysans-clients ou aux aristocrates-vassaux. La diachronie du système est donnée par cette praxis inverse. Pour la paysannerie européenne, à quelques exceptions près,

¹³⁶ BOUTRUCHE, 1959, pp. 144-145.

¹³⁷ GANSHOF, 1957, p. 37.

¹³⁸ BOUTRUCHE, 1959, pp. 182-183.

¹³⁹ BOUTRUCHE, 1959, p. 183.

la force d'attraction grandissante du grand domaine est une aliénation authentique, à mi-chemin de la servitude et de l'autonomie ; la subordination finit par écraser de tout son poids l'idée de réciprocité qui est inhérente à toute relation de clientèle. C'est la descente vers « les bas-fonds de la dépendance », qu'évoque Boutruche. La relation de clientèle évolue en sens inverse au niveau de la haute aristocratie. Le poids des richesses accumulées, transmises héréditairement, tend à diminuer la subordination due par le vassal au souverain, ou par l'arrière-vassal au vassal. La féodalité proprement dite naîtra de cette distorsion qui n'est pas purement occidentale puisqu'on la retrouve au Burundi. La seule différence marquante que l'on doit signaler entre l'Europe médiévale et l'Afrique interlacustre précoloniale réside de nouveau dans le contraste historique des points de départ. Les ducs, comtes ou châtelains se soustraient à l'autorité vassalique supérieure et incorporent dans leur patrimoine la puissance « publique » déléguée par le Roi. Ce « gang », comme dit Boutruche¹⁴⁰, dont les membres contractent entre eux des mariages qui consolident leurs intérêts, ne constitue évidemment qu'une fraction de la noblesse ; mais l'existence même de cette « société de maîtres » marque de son empreinte la société féodale globale. Dans l'Afrique interlacustre, au contraire, le Roi *concède* souverainement (sauf exceptions) aux vassaux le droit d'utiliser les surplus de la main-d'œuvre paysanne. Aussi bien faut-il voir dans l'opposition entre l'*arrachement* centrifuge de l'autorité et sa *concession* centripète, l'explication de la désintégration de la souveraineté en Occident et de son maintien dans des sociétés africaines d'échelle réduite, à partir du même modèle structurel.

¹⁴⁰ BOUTRUCHE, 1959, p. 187.

Au-delà des différences, il est clair que la structure de clientèle est un système de domination qui se donne l'apparence de la réciprocité pour construire une société de type autoritaire (monarchie absolue ou féodalité) sans recourir à l'esclavage. Elle instaure la première forme du *régime des classes*, en épousant ou non le modèle des castes. Théoriquement, dans les systèmes que nous avons analysés, elle ne tolère qu'une seule liberté, la souveraineté du roi sacralisé, qui se confond avec l'être même de la société globale. Le seigneur-vassal comme le paysan-client ont aliéné une part de leur liberté ; ils occupent des positions homologues dans la structure. Ils sont l'un et l'autre, le pauvre et le riche, à la fois libres et subordonnés. Mais la différence au sein de cette relation formelle généralisée est précisément que l'un est pauvre et l'autre riche. Dès lors deux pôles d'attraction se dessinent au sein de cet ensemble de relations d'échanges individuelles hiérarchisées : la richesse minimale et la richesse maximale. La *série* de rapports sociaux est animée, dès sa constitution même, d'un mouvement dialectique. Lorsque le champ d'action le permet, le déséquilibre entre la masse des gens très pauvres, de plus en plus aliénés, et une aristocratie minoritaire de plus en plus puissante, engendrera paradoxalement le *progrès matériel*.

Nous interprétons ici, dans notre propre perspective, les données passionnantes fournies par Duby. Il faut attendre quelque temps avant que l'inertie authentiquement archaïque du système de clientèle carolingien soit surmontée. Aux IX^e-X^e siècles, « les petits surplus gagnés dans les maisons paysannes, par de dures privations sur des réserves infimes (...) s'évaporaient ensuite très rapidement, par le gaspillage et les déprédations d'une aristocratie tout entière dominée par l'amour du luxe et le souci de manifester sa grandeur par la destruc-

tion des richesses »¹⁴¹. Puis, après une époque obscure, les documents révèlent l'essor de l'économie rurale au XII^e siècle, l'étonnant progrès des défrichements. Duby détruit à ce propos la légende des moines défricheurs, ou du moins en réduit la portée. Il insiste sur le changement d'esprit qui se manifeste chez les seigneurs. Ceux-ci commencent à penser en termes de profit et prennent une part de plus en plus décisive dans l'initiative du défrichement, sacrifiant même à cette activité rentable leur plaisir majeur, la chasse¹⁴². Deux facteurs conjugués animent brusquement l'agriculture : la pression démographique des paysans affamés « en quête d'un lopin qui pût les nourrir », et la décision économique des seigneurs, maîtres des friches. « Tous les indices actuellement recueillis concordent, écrit notre historien : le XII^e siècle fut le mouvement culminant des défrichements »¹⁴³ qui préludent au prodigieux essor culturel de la civilisation occidentale. On observera qu'au moment où s'accomplit cette mutation — où l'on peut voir une fois de plus le passage de l'économie de consommation néolithique à l'économie cumulative — le système de clientèle s'est entièrement féodalisé. C'est-à-dire que l'écart différentiel entre les pauvres et les riches s'est considérablement aggravé, les derniers cherchant à présent à limiter la subordination et à reconquérir une totale liberté de mouvement par rapport au Roi. Le système de clientèle est donc en train d'éclater, les deux mouvements inverses que nous signalions plus haut (renforcement de la subordination paysanne, relâchement des liens de subordination des seigneurs) ayant atteint leur périclès en France. Il est remarquable qu'à l'époque carolingienne, les

¹⁴¹ DUBY, 1962, vol. I, p. 128.

¹⁴² DUBY, 1962, vol. I, pp. 148-149.

¹⁴³ DUBY, 1962, vol. I, p. 146.

vassaux du Roi sont des hommes libres qui aliènent leur liberté en entrant à son service moyennant certains avantages évidents, alors qu'à l'époque féodale ils s'efforcent, au contraire, d'affirmer leur autonomie tout en gardant les privilèges acquis. Sans commenter l'évolution même des liens de clientèle qui nous préoccupe ici, Duby constate : « En effet, dans les années qui encadrent l'an mil, les textes font apparaître dans tout l'Occident une répartition de l'autorité qui s'imposait alors à la conscience collective, mais qui différait apparemment de celle qu'avait connue le haut moyen âge. Elle soumettait l'ensemble des travailleurs paysans, alleutiers ou tenanciers, à la domination privée de quelques chefs. Elle réservait à une petite élite d'hommes de bonne naissance, à ceux précisément qui possédaient un domaine suffisamment vaste pour vivre dans l'oisiveté, la liberté véritable, le droit de porter les armes, l'immunité de la maison. Elle les soustrayait à toute obligation, hormis celle de l'honneur et de la foi jurée¹⁴⁴. » Sans doute le petit alleu paysan se rencontre-t-il après l'an mil, mais il supportait toujours « une domination économique qui, de quelque façon et en quelque mesure, absorbait une part de sa production »¹⁴⁵. C'est peu après l'achèvement de ces transformations au sein de la structure de clientèle que le dynamisme historique se réintroduit véritablement dans une société néolithique relativement figée. L'ensemble de ces données rejoint une hypothèse sociologique formulée par Lévi-Strauss : les sociétés historiques seraient, par opposition aux sociétés *froides* étudiées par l'ethnologie, des sociétés *chaudes*, dans lesquelles « des différenciations entre castes et entre classes sont sollicitées sans trêve, pour en extraire du devenir et de

¹⁴⁴ DUBY, 1962, vol. II, p. 402.

¹⁴⁵ *Idem.*

l'énergie »¹⁴⁶. Cette mutation structurelle, ce passage du *froid* au *chaud*, ne s'est pas produite en Afrique. Nous sommes arrivés au point critique où les diachronies occidentale et africaine se séparent radicalement.

Le sort de la royauté mérite encore quelques mots de commentaires. Nous avons vu qu'elle accompagne, raffermie et sacralisée, les premiers développements de la société carolingienne, de même qu'elle préside à l'épanouissement des systèmes de clientèle africains. Un historien notait finement que « vassalité et royauté ne sont pas des institutions antinomiques »¹⁴⁷. Au contraire l'une et l'autre se trouvent dans un rapport dialectique. Mais l'évolution « féodale » du système se retourne contre la royauté, en Afrique comme en Europe, aboutissant à l'établissement de co-souverainetés de fait. Cette menace pesait tout particulièrement sur le Burundi où les princes, chefs de provinces, disposaient d'une armée propre ; elle s'est concrétisée au Buhaya par l'apparition de plusieurs royaumes minuscules dirigés par diverses dynasties hinda autonomes. Mais les liens vassaliques, qui se trouvent associés à la naissance du pouvoir royal (clientèle militaire), peuvent naturellement être utilisés pour assurer sa renaissance. C'est ce que firent les rois de France pour développer leur autorité émiettée, préparant les Temps Modernes. Il n'en reste pas moins qu'il s'agit là d'un retournement tardif et hasardeux. Calmette a bien mis ce processus en valeur. Suzerain féodal, le Roi de France n'était plus qu'un souverain nominal. L'art politique des Capétiens consiste à récupérer la *souveraineté* par le truchement de la *suzeraineté*. « Avec le temps, un État monarchique s'est donc reconstitué, par une évolution dévidée

¹⁴⁶ LÉVI-STRAUSS, 1960, p. 42.

¹⁴⁷ GANSHOF, 1957, pp. 213-214, d'après OLIVIER MARTIN.

en sens inverse de l'évolution féodale ; le concept politique de la *res publica* a reparu, avec des modalités nouvelles, à certains égards, avec une substance à tout prendre identique à celle de l'Antiquité¹⁴⁸. » Remarquons une fois encore que la notion de *res publica* n'est qu'un cadre juridique vide de signification sociologique. On y décèle la force dynamique des nouvelles activités économiques urbaines, liées à l'essor rural des XII^e et XIII^e siècles. La bourgeoisie médiévale se développe ; elle se situe en dehors du système précédent, même si elle y est intégrée juridiquement dans le cadre des communes artisanales. C'est en s'appuyant notamment sur elle, on le sait, que les rois de France restaurent leur pouvoir.

La féodalité authentique ne peut être définie dans une formule lapidaire. Elle doit être saisie à l'intersection de deux perspectives, historique et structurale. Elle apparaît située sur la ligne terminale d'une structure de clientèle foncière ; elle en est, d'une certaine façon et dialectiquement, la *négation au sommet* puisqu'elle tend à restaurer au sein de la haute aristocratie dominante des hauts vassaux un modèle archaïque d'alliance matrimoniale ou de rivalité entre des personnes autonomes qui s'efforcent par tous les moyens de gérer souverainement leur fief.

Seule la notion de clientèle peut être décrite comme structure formelle. La structure de clientèle se distingue clairement des structures d'échange qu'instaurent respectivement le régime clanique et le système des castes. Elle établit une série indéfinie de relations personnelles, liant deux individus hiérarchisés. Elle tend ainsi à constituer une société pluri-cellulaire dont le modèle contraste avec ceux que fournit l'agencement des

¹⁴⁸ CALMETTE, 1927, p. 29.

clans ou des castes. Une telle structure émiettée inaugure en fait, en Afrique comme en Occident, un système de *classes sociales* sous le couvert d'obligations contractuelles qui, en apparence au moins, sont librement consenties. La cohérence de ces classes est fonction de l'histoire et des hasards de la richesse ; elle ne se laisse pas définir au départ par une idéologie clairement affirmée, comme l'est celle des clans totémiques ou des castes. Les classes sociales se fraient un chemin dans et par la praxis. Elles réalisent l'ouverture au mouvement historique. Elles président à la naissance de l'État. La structure de clientèle n'est pas incompatible avec le régime des castes, qui établit de son côté des relations hiérarchisées au niveau des groupes (Rwanda). On ne s'étonnera pas de voir la classe sociale dirigeante de l'Europe féodale retrouver à un moment donné le langage de la caste pour se définir. Le terme *caste* vient tout naturellement sous la plume de Boutruche décrivant la noblesse européenne, attachée à ses prérogatives et à ses rites, définie essentiellement par ses activités militaires (chevalerie).

Un univers de relations purement contractuelles serait-il utopique ? La possibilité théorique d'une telle société libre où les échanges de biens et de services ne se dérouleraient plus entre groupes hiérarchisés (castes ou classes), ni même entre groupes égaux (clans totémiques), mais entre des *individus non hiérarchisés*, est donnée par la logique, mais non par l'histoire. Les sociétés socialistes semblent s'écarter de plus en plus de ce modèle, vigoureusement dessiné par les penseurs anarchistes.

Les structures de clientèle ne s'évanouissent pas à l'aube des temps industriels. Bien qu'elles aient perdu toute valeur juridique dans notre propre civilisation, elles président tou-

jours aux relations entre les nations industrielles riches et les nations pauvres, c'est-à-dire entre des personnalités de droit public théoriquement libres. On les retrouverait à bien d'autres niveaux encore. Nous nous garderons cependant de transposer à l'ensemble de la sociologie politique les conclusions modestes auxquelles nous conduit l'analyse de quelques systèmes africains. Il faut peut-être, comme le suggère Aron, résister à la tentation d'assimiler l'ordre politique à l'ordre économique dans nos sociétés complexes¹⁴⁹. Nous suggérons cependant d'éclairer la complexité de cet univers retors par la transparence ingénue des sociétés proches dans le temps, ou lointaines dans l'espace, dont nous avons tenté de situer la structure et l'idéologie. On peut admettre le postulat aronien que « la relation d'échange est, selon le type idéal, égalitaire (alors que) la relation de puissance est par essence dissymétrique et inégalitaire » ; mais l'ethnologie, au même titre que l'histoire, nous révèle l'existence d'une relation ambiguë entre réciprocité et subordination au sein des structures d'échange qui préludent aux premiers développements des sociétés complexes. Cette ambiguïté même indique assez que, pour l'essentiel, la démarche structuraliste rejoint, à un certain niveau, le modèle marxiste.

¹⁴⁹ ARON, 1964.

Ouvrages cités

A

- ARNOUX, A., 1912, « Le culte de la société secrète des Imandwa au Ruanda », *Anthropos*, vol. VII, pp. 273-295, 529-558, 840-875 ; 1913, vol. VIII, pp. 110-134, 754-774.
- ARON, R., 1964, « Macht, Power, Puissance : prose démocratique ou prose démoniaque ? », *Archives européennes de sociologie*, tome V, n° 1, pp. 27-51.

B

- BALANDIER, G., 1964, « Réflexions sur le fait politique : le cas des sociétés africaines », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 37, pp. 23-50.
- BAUMANN, H., 1955, *Das Doppelte Geschlecht : Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*, Berlin.
- BAUMANN, H. et WESTERMANN, D., 1948, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, trad. française par HOMBURGER, L.
- BEATTIE, J.H.M., 1957, A. « Initiation into the Cwezi spirit possession cult in Bunyoro », *African Studies*, vol. 16, n° 3, pp. 150-161.
- BEATTIE, J.H.M., 1957, B. « Nyoro kinship », *Africa*, vol. XXVII, n° 4, pp. 317-339.
- BEATTIE, J.H.M., 1958, « Nyoro marriage and affinity », *Africa*, vol. XXVIII, n° 1, pp. 1-22.
- BEATTIE, J.H.M., 1959, A. « Rituals of Nyoro kingship », *Africa*, vol. XXIX, n° 2, pp. 134-144.
- BEATTIE, J.H.M., 1959, B. « The Nyoro », in *East African Chiefs*, edited by Richards, A.I., London, chap. IV.
- BEATTIE, J.H.M., 1960, *Bunyoro, An African Kingdom*, New York.
- BEATTIE, J.H.M., 1961, « Group aspects of the Nyoro spirit mediumship cult », *Human Problems in British Central Africa*, n° 30, pp. 11-38.
- BEATTIE, J.H.M., 1963, « A note on the connection between spirit mediumship and hunting in Bunyoro, with special references to possession by animal ghosts », *Man*, vol. 9XIII, n° 241.

- BEATTIE, J.H.M., 1964, « Bunyoro : an African feudality ? », *The Journal of African History*, vol. V, n° 1, pp. 25-36.
- BLOHM, W., 1931, *Die Nyamwezi*, Hamburg (tome I) ; tomes II et III, 1933.
- BOURGEOIS, R., 1956, *Banyarwanda et Barundi*, tome III, « Religion et magie », Bruxelles, Académie Royale des Sciences Coloniales.
- BOUTRUCHE, R., 1959, *Seigneurie et féodalité, Le premier âge des liens d'homme à homme*, Paris.
- BÖSCH, F., 1930, *Les Banyamwezi, peuple de l'Afrique orientale*, Munster.
- BRIEM, O.E., 1941, *Les sociétés secrètes de mystères*, trad. française par GUERRE, E., Paris.
- BURTON, W.F.P., 1961, *Luba Religion and Magic in Custom and Belief*, Musée royal de l'Afrique centrale, Tervueren.

C

- CALMETTE, J., 1927, *La société féodale*, Paris.
- CALMETTE, J., 1946, *Le monde féodal*, Paris.
- CÉSARD, E., 1927, « Comment les Bahaya interprètent leurs origines », *Anthropos*, vol. XXII, pp. 440 à 465.
- CÉSARD, E., 1935 et 1937, « Le muhaya », *Anthropos*, vol. XXX, XXXI et XXXII.
- CHILVER, E.M., 1959, « 'Feudalism' in the interlacustrine kingdoms », in *East African Chiefs*, edited by Richards, A.I., London, chap. XVI.
- CODERE, H., 1962, « Power in Ruanda », *Anthropologica*, vol. IV, n° 1, pp. 45-85.
- CORY, H. and HARTNOLL, M., 1945, *Customary Law of the Haya Tribe*, London.
- CORY, H., 1955, « The Buswezi », *The American Anthropologist*, vol. 57, n° 5, pp. 923-952.
- COUPEZ, A., 1956, « Deux textes rwanda », *Kongo-Overzee*, vol. XXII, n° 2-3, pp. 129-151.
- COUPEZ, A., 1957, « Texte rundi I », *Zaire*, vol. XI, n° 6, pp. 623-636.
- COUPEZ, A. et KAMANZI, Th., 1962, *Récits historiques rwanda*, Musée royal de l'Afrique centrale, Tervueren.
- COUPEZ, A. et BENDA, V., 1963, « Terminologie du jeu d'igisoro en Rwanda », *Africa-Tervueren*, vol. IX, n° 2, pp. 37-41.

- CRAZZALORA, J.P., 1950, *The Lwoo*, vol. I, Verona ; 1951, vol. II ; 1954, vol. III.
- CRAZZALORA, J.P., 1961, « Lwoo migrations », *Uganda Journal*, vol. XXV, n° 2, pp. 136-148.
- C.R.I.S.P. (Centre de Recherches et d'Information Socio-Politiques), 1960, *Courrier Africain*, n° 51, 5 février, Bruxelles.

D

- d'ARIANOFF, A., 1951, « Origine des clans hamites au Ruanda », *Zaire*, vol. V, n° 1, pp. 45-54.
- d'ARIANOFF, A., 1952, *Histoire des Bagesera, souverains du Gisaka*, Bruxelles, Institut Royal Colonial Belge.
- de DAMPIERRE, E., 1963, *Poètes nzakara*, Paris.
- de HEUSCH, L., 1958, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Bruxelles, Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles.
- de HEUSCH, L., 1962 A, « Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir », *Annales du Centre d'Etude des Religions*, tome I (*Le pouvoir et le sacré*), Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles.
- de HEUSCH, L., 1962 B, « Cultes de possession et religions initiatiques de salut en Afrique », *Annales du Centre d'Etude des Religions*, tome II (*Religions de salut*), Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles.
- de HEUSCH, L., 1965, « Vers une mythologie ? », *Critique*, n° 219-220, pp. 687-717.
- de LACGER, L., 1939, « Ruanda », tome I, *Le Ruanda ancien*, Namur.
- DELMAS, L., 1950, *Les généalogies de la noblesse du Ruanda*, Kabgayi (Rwanda).
- d'HERTEFELT, M., TROUWBORST, A.A. et SCHERER, J.H., 1962, *Les anciens royaumes de la zone interlacustre méridionale (Rwanda, Burundi, Buha)*, Tervueren, Musée royal de l'Afrique centrale.
- d'HERTEFELT, M., 1964, « Mythes et idéologies dans le Rwanda », in *The Historian in Tropical Africa*, edited by Vansina, Mauny and Thomas, Oxford University Press, pp. 219-238.
- d'HERTEFELT, M. et COUPEZ, A., 1964, *La royauté sacrée de l'ancien Rwanda, Texte, traduction et commentaire de son rituel*, Tervueren, Musée royal de l'Afrique centrale.

- d'ORJO de MARCHOVELETTE, E., 1950, « Quelques considérations sur les « Bumbudie » du territoire de Kabon'go », *Bulletin des Juridictions indigènes*, 18^e année, n^o 12, pp. 350-354.
- DUMÉZIL, G., 1949, *L'héritage indo-européen à Rome*, Paris.
- DUMONT, L., 1961, « Caste, racism and 'stratification'. Reflexions of a social anthropologist », *Contributions to Indian Sociology*, n^o V, Paris-The Hague, pp. 20-43.
- DUVIGNAUD, J., 1959, « Existence et possession », *Critique*, n^o 142, pp. 253-263.

E

Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des sciences religieuses, *Annuaire 1964-65*, Paris.

F

- FALLERS, M.C., 1960, « The Eastern Lacustrine Bantu (Ganda, Soga, & c.), Ethnographic Survey of Africa », *East Central Africa*, Part XI, International African Institute, London.
- FORD, J. and HALL, R. de Z., 1947, « History of Karagwe », *Tanganyika Notes*, n^o 24.
- FORTES, M., 1961, « Pietas in ancestor worship », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 91, part II, pp. 166-191.

G

- GANSHOF, F.L., 1957, *Qu'est-ce que la féodalité?*, 3^e édition, Bruxelles, 1957.
- GOODY, J., 1963, « Feudalism in Africa? », *The Journal of African History*, vol. IV, n^o 1, pp. 1-18.
- GORJU, J., 1920, *Entre le Victoria, l'Albert et l'Edouard*, Marseille.
- GRÉVISSÉ, F., 1937, *Les Bayeke*. Elisabethville, 1937.

H

- HIERNAUX, J., 1956, « Note sur une ancienne population du Ruanda-Urundi : les Renge », *Zaire*, vol. X, n^o 4, pp. 351-360.
- HUNTINGFORD, G.W.B., 1955, *The Galla of Ethiopia : the Kingdoms of Kafa and Janjero*, *Ethnographic Survey of Africa, North-Eastern Africa, Part II*, International African Institute, London.

J

- JAHN, J., 1961, *Muntu, L'homme africain et la culture néo-africaine*, tr. de l'allemand par Brian de Martinoir, Paris.
- JOHANSEN, E., 1925, *Mysterien eines Bantu-Volkes, Der Mandwa-Kult der Nya-ruanda verglichen mit dem antiken Mithras-Kult*, Leipzig.
- JUNOD, H.A., 1936, *Mœurs et coutumes des Bantous. La vie d'une tribu sud-africaine*, tomes I et II, Paris.

K

- KAGAME, A., 1943, *Inganji Karinga, Kabgayi (Rwanda)*, tome I; 1947, tome II; 2^e édition, 1959.
- KAGAME, A., 1947, « Un poème du Ruanda », *Africa*, vol. XVII, n° 1, pp. 41-46.
- KAGAME, A., 1956, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruxelles, Académie Royale des Sciences Coloniales.
- KAGAME, A., 1959, *La notion de génération appliquée à la généalogie dynastique et à l'histoire du Rwanda des x^e-xi^e siècles à nos jours*, Bruxelles, Académie Royale des Sciences Coloniales.
- KAGAME, A., 1963, *Les Milices du Rwanda précolonial*, Bruxelles, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer.
- KRIGE, E.J. and J.D., 1943, *The Realm of a Rain-Queen*, Oxford University Press.
- KUPER, H., 1947, *An African Aristocracy. Rank among the Swazi*, Oxford University Press, 1947.
- K.W., 1935, « The Kings of Bunyoro-Kitara », *Uganda Journal*, vol. 3, n° 2; 1936, vol. 4, n° 1; 1937, vol. 5, n° 2.

L

- LANNING, E.C., 1954, « Musaka Hill : ancient center of worship », *Uganda Journal*, vol. 18, n° 1, pp. 24-29.
- LA FONTAINE, J., 1959, « The Zinza », in *East African Chiefs*, edited by Richards A.I., London, chap. VIII, from field materials collected by J.W. Tyler.
- LA FONTAINE, J., 1959, « The Ha », in *East African Chiefs*, edited by Richards, A.I., London, chap. IX, from material collected by Scherer, J.H.

- LA FONTAINE, J. and RICHARDS, A.I., 1959, « The Haya », in *East African Chiefs*, edited by Richards, A.I., London, chap. VII.
- LEACH, E.R., 1951, « The structural implications of matrilineal cross-cousin marriage », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXXXI.
- LEIRIS, M., 1958, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Paris.
- LÉVI-STRAUSS, Cl., 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris.
- LÉVI-STRAUSS, Cl., 1958, *Anthropologie structurale*, Paris.
- LÉVI-STRAUSS, Cl., 1960, *Leçon inaugurale au Collège de France*, Paris.
- LÉVI-STRAUSS, Cl., 1962, *La pensée sauvage*, Paris.
- LÉVI-STRAUSS, Cl., 1964, *Le cru et le cuit. Mythologiques*, Paris.

M

- MAKUZA, A., 1963, *Révolution antriraciale au Rwanda*, Kigali (Rwanda), dactylographié.
- MAQUET, J.J., 1954 A, *Le système des relations sociales dans le Ruanda traditionnel*, Tervueren, Musée royal du Congo belge.
- MAQUET, J.J., 1954 B, « The Kingdom of Ruanda », in *African Worlds, Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, Oxford University Press, pp. 164-189.
- MAQUET, J.J., 1961, *Une hypothèse pour l'étude des féodalités africaines*, Cahiers d'études africaines, vol. 2, n° 6, pp. 292-314.
- MAQUET, J.J., 1962, « A research definition of African feudality », *The Journal of African History*, vol. III, n° 2, pp. 307-310.
- MAQUET, J.J. et NAIGIZIKI, S., 1957, « Les droits fonciers dans le Ruanda ancien », *Zaire*, vol. XI, n° 4, pp. 339-359.
- MAQUET, J.J. et d'HERTEFELT, M., 1959, *Elections en société féodale, Une étude sur l'introduction du vote populaire au Ruanda-Urundi*, Bruxelles, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer.
- MEYER, H., 1916, *Die Barundi*, Leipzig.
- MORIS, H.F., 1955, « The Kingdom of Mpororo », *Uganda Journal*, vol. 19, n° 2, pp. 204-207.
- MORIS, H.F., 1957, « The making of Ankole », *Uganda Journal*, vol. 21, n° 1.
- MORS, O., 1957, « Geschichte der Bahaya », *Anthropos*, vol. 52, n° 3-4, pp. 616-622.

- MULENZI, abbé, 1958, *Etude sur quelques problèmes du Ruanda*, Bruxelles.
MUNGONYA, Z.C.K., 1958, « The Bacwezi in Ankole », *Uganda Journal*,
vol. 22, n° 1.

O

- OBBERG, K., 1940, « The Kingdom of Ankole in Uganda », in *African Political Systems*, edited by Fortes and Evans-Pritchard, London.
OBBERG, K., 1949, « Analysis of the Bahima marriage ceremony », *Africa*,
vol. XIX, n° 2.
OLIVER, R., 1955, « The traditional histories of Buganda, Bunyoro and Ankole », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXXXV, parts I and II, pp. 111-117.
OLIVER, R., 1959, « Ancient capital sites of Ankole », *Uganda Journal*,
vol. 23, n° 1.
OLIVER, R. (editor), 1961, *The Dawn of African History*, Oxford University Press.
OLIVER, R. and MATHEW, G., 1963, *History of East Africa*, vol. I, Oxford University Press.

P

- PAGÈS, A., 1933, *Un royaume hamite au centre de l'Afrique*, Bruxelles, Institut Royal Colonial Belge.

R

- REHSE, H., 1910, *Kiziba, Land und Leute*, Stuttgart.
REINING, P., 1959, « The Haya », in *East African Chiefs*, edited by Richards A.I., London, chap. VII, written by La Fontaine, J. and Richards, A.I., from material collected by Reining, P.
REINING, P., 1962, « Haya land tenure : landholding and tenancy », *Anthropological Quarterly*, vol. 35, n° 2, pp. 58-73.
RICHARDS, A.I. (editor), 1959, *East African Chiefs*, London.
ROSCOE, J., 1911, *The Baganda*, London.
ROSCOE, J., 1923, *The Bakitara or Banyoro*, Cambridge.
ROSCOE, J., 1929, *The Banyankole*, Cambridge.
ROUCH, J., 1963, « Introduction à l'étude de la communauté de Bregbo », *Journal de la société des africanistes*, tome XXXIII, fasc. I, pp. 129-200.

S

- SANDRART, G., 1939, *Cours de droit coutumier*, Astrida (Rwanda).
- SCHEBESTA, P., 1926, « Die Zimbabwe-Kultur in Afrika », *Anthropos*, vol. XXI, pp. 484-545.
- SCHERER, J.H., 1959, « The Ha » (written by J. La Fontaine from material collected by Scherer), in *East African Chiefs*, ed. by Richards, A.I., London, chap. IX.
- SCHERER, J.H., 1959, « The Ha of Tanganyika », *Anthropos*, vol. 54, pp. 841-904.
- SCHERER, J.H., d'HERTEFELT, A. et TROUWBORST, A.A., 1962, *Les anciens royaumes de la zone interlacustre méridionale (Rwanda, Burundi, Buha)*, Tervueren, Musée royal de l'Afrique centrale.
- SCHUMACHER, P., 1949, « Au Ruanda. Considérations sur la nature de l'homme », *Zaire*, vol. III, n° 3, pp. 257-278.
- SIMONS, E., 1944, *Coutumes et institutions des Barundi*, Elisabethville.
- SMETS, G., 1935-1936, *Existe-t-il un régime féodal en Urundi?*, Cercle d'histoire de l'Université Libre de Bruxelles, 6^e année, pp. 29-32.
- SMETS, G., 1946, « The structure of the Barundi society », *Man*, vol. XLVI, n° 6, pp. 12-16.
- SMETS, G., 1949, « Les institutions féodales de l'Urundi », *Revue de l'Université Libre de Bruxelles*, vol. I, n° 2, pp. 101-112.
- SPELLING, F., 1927, « Ueber Geheimbünde bei den Wanyamwezi », *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 59, n° 1-2, pp. 62-66.
- STENNING, D.J., 1959, « The Nyankole », in *East African Chiefs*, edited by Richards, A.I., London, chap. VI.
- STRUCK, B., 1911, « Bemerkungen über die Mbandwa des Zwischenseengebietes », *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 43, n° 3-4, pp. 516-521.
- SYKES, J., 1959, « The eclips at Biharwe », *Uganda Journal*, vol. 23, n° 1, pp. 44-50.

T

- TAYLOR, B.K., 1962, *The Western Lacustrine Bantu, Ethnographic Survey of Africa, East Central Africa*, Part XIII, International African Institute, London.
- TROUWBORST, A.A., 1961, « L'organisation politique en tant que système d'échange au Burundi », *Anthropologica*, vol. III, n° 1, pp. 65-81.
- TROUWBORST, A.A., 1962, « L'organisation politique et l'accord de clientèle au Burundi », *Anthropologica*, vol. IV, n° 1, pp. 9-43.

TROUWBORST, A.A., d'HERTEFELT, M. et SCHERER, J.H., 1962, *Les anciens royaumes de la zone interlacustre méridionale (Rwanda, Burundi, Buha)*, Tervueren, Musée royal de l'Afrique centrale.

V

- VAN DER BURGT, J., 1903, *Dictionnaire français-kirundi*, Bois-le-Duc.
- VANSINA, J., 1961, « Notes sur l'histoire du Burundi », *Aequatoria*, vol. XXIV, n° 1, pp. 1-10.
- VANSINA, J., 1962, *L'évolution du royaume rwanda des origines à 1900*, Bruxelles, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer.
- VANSINA, J., MAUNY et THOMAS (éditeurs), 1964, *The Historian in Tropical Africa*, Oxford University Press.
- VAN THIEL, H., 1911, « Buzinza unter der Dynastie der Bahinda », *Anthropos*, vol. VI, pp. 497-520.
- VIX, Dr., 1911, « Beitrag zur Ethnologie des Zwischenseengebiets von Deutsch-Ostafrika », *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 43, n° 3-4, pp. 502-515.

W

- WAINWRIGHT, G.A., 1949, « The founders of the Zimbabwe civilisation », *Man*, vol. XLIX, n° 80.
- WRIGLEY, C.C., 1958, « Some thoughts on the Bacwezi », *Uganda Journal*, vol. 22, n° 1.

Z

- ZUURE, B., 1929, *Croyances et pratiques religieuses des Barundi*, Bruxelles.

Table des matières

	Introduction	7
Chapitre I	Points de repère pour une histoire des civilisations interlacustres	12
	Une ancienne civilisation pastorale	12
	L'empire du Kitara	15
	Les invasions nilotiques et le problème hinda	21
	La geste cwezi au Bunyoro et en Ankole	23
	Le rôle des Hinda dans la disparition de la civilisation cwezi	29
	Les Hinda et les autres clans dominants locaux :	
	— les Shambo	41
	— les Yango	42
	Essai de chronologie	46
	Les Hinda et le Gisaka (Rwanda oriental) : essai d'interprétation d'une légende totémique	47
	Totem et histoire	51
	Les Hinda au Burundi et au Buha	64
	Conclusions	67
Chapitre II	Constitution et expansion du royaume Rwanda	69
	Tuutsi, Hutu et les origines de la royauté sacrée	69
	La pénétration tuutsi au Rwanda : clans dominants et premiers Etats	77
	Emergence des Tuutsi au Mubari : mythes et réalité	83
	Contacts probables des Tuutsi et des Renge	92
	Genèse des royaumes rwanda et gisaka	94
	Perspectives nouvelles pour une histoire du Gisaka et du Bugesera	96

	La crise dynastique du Rwanda : émergence d'une nouvelle dynastie et invasion nyoro	109
	Arguments en faveur de la chronologie Vansina	117
	Ruganzu Ndoori, fondateur de la troisième dynastie rwandaise, et les pressions hima-hinda	118
	L'essor de la royauté rwandaise (xvii ^e siècle)	123
	La grande expansion territoriale (xviii ^e -xix ^e siècles)	127
	Elaboration de la monarchie absolue : structures administrative et militaire	129
	Formation d'une société à castes	135
	Pouvoir politique et régime foncier	146
	Conclusion	150
Chapitre III	La royauté sous l'Erythrée : le kubandwa	158
	Kubandwa et culte des ancêtres	158
	Le kubandwa et la cour	164
	Structure du kubandwa	167
	Position du kubandwa parmi les cultes africains de possession	173
	L'initiation : kwatura	183
	La seconde initiation : le retour au trône de Ryangombe	190
	Culte et sacrifice	192
	Commentaire	194
Chapitre IV	La geste de Ryangombe : analyse synchronique	201
	Ryangombe et le roi Ruganzu Ndoori	201
	Les quatre versions du mythe	203
	Commentaire :	
	— relations de parenté	206
	— l'opposition des sexes	220
	— le niveau royal, roi et reine-mère	230
	— niveau socio-économique, nature et culture	233
	Structure du mythe : essai d'interprétation générale	237
Chapitre V	La geste de Ryangombe : analyse diachronique	249
	Les sources rwandaises et étrangères	249
	La légende du roi Bwimba Ruganzu	253

Sources étrangères (la geste de Wamara) :	
— la chronique légendaire et le culte des Cwezi au Bunyoro et au Toro	257
— la chronique légendaire et le culte des Cwezi en Ankole	261
— la geste haya de Wamara	265
Mythe et histoire	272
De la geste de Wamara à la geste de Ryangombe	276
Emergence de Ryangombe :	
— Bunyamwezi	283
— Buha et Busumbwa	287
Le mythe et le culte au Burundi	291
Naissance, diffusion et variations des mystères de Ryangombe	294
Schème et variations des rituels initiatiques	302
Zone Wamara :	
— Bunyoro	303
— Ankole	309
Zone Ryangombe :	
— Busumbwa-Buha septentrional	312
— Bunyamwezi	320
Commentaire	321
Zone Ryangombe : Burundi-Buha méridional	328
Position historique du rituel rwandais	334
Conclusions générales	338
Signification et valeur de l'initiation	351
La messe noire de Ryangombe	354
Diffusion des mystères de Ryangombe chez les Luba	362
Chapitre VI Clan, caste et féodalité	364
Clans et stratification sociale : Bunyoro, Buhaya	374
Avènement des castes au Rwanda, en Ankole et au Burundi	391
Structures de clientèle et féodalité	401
L'Etat et la structure de clientèle	436
Ouvrages cités	460

IMPRIME EN BELGIQUE
sur les presses de
l'IMPRIMERIE AMIBEL
25, rue d'Arlon - Bruxelles 4
Téléphone : 12.72.15

Le Rwanda et la civilisation interlacustre

Etude d'anthropologie historique et structurale

La problématique structuraliste appelle une élucidation nouvelle des problèmes fondamentaux de l'anthropologie politique. Dans ce livre, qui fait suite d'une certaine façon aux *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, l'auteur se préoccupe de l'émergence de l'Etat dans la société archaïque. Il confronte idéologies royales et structures de subordination. Le cadre historique et géographique de ces méditations sur le Pouvoir et l'Echange est donné par la civilisation interlacustre. Partant du Rwanda, l'auteur décrit l'avènement d'une société à castes à partir d'une société fondée sur le clan totémique. Il tente aussi de cerner l'apparition du phénomène dit « féodal » en le situant dans un modèle plus général et plus adéquat qui englobe l'ensemble des structures de clientèle propres aux Etats de la civilisation interlacustre.

La seconde démarche du livre relève de la nouvelle anthropologie religieuse. L'auteur rassemble dans un tableau cohérent les légendes et les récits pseudo-historiques en relation avec le culte de possession *kubandwa*. Il institue une mythologie générale de la civilisation interlacustre dont il entreprend d'abord l'analyse synchronique. Tirant son profit des travaux ethno-historiques des chercheurs belges et anglais, il prend ensuite le risque d'une analyse diachronique : il étudie le déploiement sur un espace continu d'une religion initiatique homogène dont les variations locales au Bunyoro, en Ankole, au Rwanda, au Burundi, au Buhaya constituent un véritable « système de transformations ».

Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celui-ci est reproduit sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mise en ligne par les Bibliothèques; il s'articule selon les trois axes [protection](#), [utilisation](#) et [reproduction](#).

Protection

1. Droits d'auteur

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire.

La mise à disposition par les Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici.

Pour les œuvres soumises à la législation belge en matière de droit d'auteur, les EUB auront pris le soin de conclure un accord avec leurs ayants droits afin de permettre la mise en ligne des copies numériques.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -.

Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les Bibliothèques de l'ULB ne pourront être mis en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les bibliothèques de l'ULB encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

Utilisation

4. Gratuité

Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires sélectionnées par les EUB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

5. Buts poursuivis

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s).

Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles (EDITIONS@admin.ulb.ac.be).

6. Citation

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université Libre de Bruxelles – Editions de l'Université de Bruxelles et Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

7. Liens profonds

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

1. les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des bibliothèques de l'ULB ;
2. l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des bibliothèques de l'ULB'.

Reproduction

8. Sous format électronique

Pour toutes les [utilisations autorisées](#) mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre base de données, qui est interdit.

9. Sur support papier

Pour toutes les [utilisations autorisées](#) mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

10. Références

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références aux EUB et aux Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.