

Les organisations socio-familiales de l'ancien Rwanda

INTRODUCTION

PAR

l'abbé Alexis KAGAME,

Du clergé indigène du Rwanda,

Membre correspondant de l'Académie royale des Sciences coloniales,

Chercheur associé de

l'Institut pour la Recherche Scientifique en Afrique Centrale,

Membre correspondant de la Commission de linguistique africaine.

Les organisations socio-familiales de l'ancien Rwanda

PAR

Mémoire présenté à la séance du 21 juin 1954.

Membre correspondant de l'Académie royale des Sciences coloniales,
Chercheur associé de
l'Institut pour la Recherche Scientifique en Afrique Centrale,
Membre correspondant de la Commission de l'histoire africaine.

Les organisations socio-familiales de l'ancien Rwanda

INTRODUCTION

1^o Ferez-vous attention à cette brève préface ?

L'introduction est une pièce rituelle, à laquelle certains lecteurs ne font même pas attention. On dirait qu'ils savent déjà les pensées que l'auteur y a développées. Je m'en suis rendu compte, en parcourant certaines recensions consacrées soit au *Code des Institutions politiques du Rwanda précolonial* (1), soit à la *Poésie Dynastique au Rwanda* (2). Vous avez beau répéter très clairement que vous êtes monographe, mais il ne manquera pas un lecteur distrait, qui vous reprochera de n'être pas un compilateur. Vous affirmez qu'en sciences ethnologiques, la compilation n'est pas une méthode recevable, mais bien nombreux, dans certains cas déterminés, seront ceux qui ne comprendront pas ce que vous voulez dire.

Il est trop facile, en vérité, de butiner à droite et à gauche, d'emprunter divers passages à cent ouvrages de valeur fatalement inégale et malheureusement incontrôlable pour le compilateur ! Le fait de baratter ces données disparates et de les aligner artistement, ne leur confère aucune valeur nouvelle, sauf peut-être le brillant littéraire. L'auteur n'ajoute rien à ses multiples devanciers. Les auteurs et les éditeurs peuvent se féliciter de

(1) *Mém. I. R. C. B.*, in-8°, Sect. Sc. mor. et pol., XXVI, 1, 1952, 136 pp.

(2) *Ibid.*, XXII, 1, 1951, 240 pp.

cette méthode. Mais nous autres, les peuples primitifs, nous en payons souvent les frais ! Une fausse connaissance, — c'est-à-dire : une simple ignorance qu'on croit fermement être une science, — ne peut être indifférente pour nous autres, lorsqu'elle est largement diffusée dans certains milieux européens. Tôt ou tard, sur un plan ou sur un autre, nous en subirons le contrecoup fâcheux dans nos relations avec le monde civilisé.

On ne saurait donc assez répéter que la monographie est la tâche de base, aussi bien en ethnologie qu'en d'autres domaines, lorsqu'on veut connaître exactement certaines régions, certaines zones, des peuples dits primitifs. En ce qui concerne le Rwanda, je suis convaincu qu'il reste encore beaucoup à faire connaître. Je ne veux pas dire, cependant, que les éléments non encore codifiés, ou non publiés, soient de la même importance. Si toutefois chaque zone de l'Afrique centrale renferme, autant que le Rwanda, d'aussi importants éléments inaccessibles aux ethnologues, il faut avouer qu'il reste à combler bien des lacunes substantielles !

2° Quelques remarques particulières à cette étude.

Les alinéas de cette étude sont numérotés. Chaque passage renferme une pensée indépendante en elle-même. Lorsque tel alinéa comportait des distinctions ou des subdivisions qui s'imposaient, j'ai eu recours à une numérotation secondaire. Tout ceci pour rendre facile le renvoi précis à des passages comportant une similitude ou un parallélisme dignes d'être soulignés. Il arrivera également que telle coutume soit liée à deux structures différentes, ce qui exige qu'elle figure en des passages distincts. — En toute hypothèse, je ne crois pas que j'aie cédé une seule fois à la tentation de faire de la littérature, ni d'introduire des remplissages inutiles, destinés

à remplacer des chaînons de ma description que je ne connais pas. Lorsque j'ignore telle coutume, je l'ignore, sans plus. Ce ne serait pas loyal de servir au lecteur des remplissages vides. Ce souci de ne point introduire de passages qui n'ont pas leur raison d'être dans le texte, expliquera l'inégalité des chapitres. Certains sont notablement plus longs que d'autres. Lorsque je me rappelais quelque chose à faire connaître, je le notais ; et lorsque le sujet traité dans tel chapitre était épuisé, j'y apposais simplement le point final.

Pour le lecteur rwandais, il y aura une nouveauté dans l'orthographe de certains mots de notre langue. Il remarquera que j'écris *mh* au lieu de *mp*. Je crois que m'y autorise amplement la thèse esquissée au Chap. I, n° 31.

1° J'y résume le mémoire présenté à l'Inspection des Écoles du Rwanda, le 14 juin 1944, sur la même question. N'ayant jamais eu, auparavant, l'occasion d'en faire l'objet d'une publication, je m'en suis régulièrement tenu à la règle généralement acceptée, par suite d'une tradition qui ne tire pas à conséquence.

2° Les Rwandais prononcent *mha*, *mhe*, *mhi*, *mho*, *mhu*, au lieu de *mpa*, etc.

3° Prenons les mots de la classe commençant par *uru-* suivi du radical : on sait que ce singulier *uru-*, devient *in-* (*im-*) au pluriel.

a) *urü-hu* = la peau ; au pluriel : *im-hu* = les peaux.
= *imhu*.

b) *uru-hago* = sachet à tabac ; au pluriel : *im-hago* = *imhago*.

c) *urú-hîra* : feu de brousse ; au pluriel : *im-hîra* = *imhîra*.

Chacun peut compléter ces exemples, et il constatera

que phonétiquement et grammaticalement, le fait d'écrire : *impu*, *impago*, *impira*, restera absolument inexplicable. La lettre *p* qui remplace *h* devient tout juste le contraire de la règle linguistique de base, d'après laquelle le Kinyarwānda a transformé le *p* en *h*.

En ce qui concerne les tons, j'ai conservé exactement les mêmes signes que dans le *Code des Institutions politiques du Rwanda précolonial*, p. 12-13 ; à savoir :

- 1) le ton bref et haut : le signe ' comme dans *itara* = lampe.
- 2) le ton long et haut : le signe ^ comme dans *marère* = l'index (doigt).
- 3) le ton bref et moyen : le signe ¨ comme dans *umütöni* = le favori.
- 4) le ton long et moyen : le signe - comme dans *Umwāmi* = le Roi.
- 5) le ton long et bas : le signe ˇ comme dans *umwāmbi* = la flèche.
- 6) le ton bref et bas : indiqué par les voyelles non diacriticisées.

Pour la justification de ces six tons, voir la page 13 de l'étude à laquelle nous venons de nous référer.

CHAPITRE I

LES TROIS RACES

La population du Rwanda est constituée de trois races :

I. *Abätwa*.

1. Les *Bätwa* ⁽¹⁾ sont de deux catégories : les Pygmées et les Céramistes ⁽²⁾. Les Pygmées sont appelés *Impunyu* (Myrmidons). Ils vivent à l'écart des autres populations et se livrent à la chasse. Ils se divisent en trois groupes :

a) Les Myrmidons dits *Ibïjábüra* (les Pataugeurs) qui

(1) Sur les *Bätwa* du Rwanda, voir principalement : Dr P. SCHUMACHER, *Die Kivu Pygmäen*, Bruxelles, 1949 ; du même : *Les Pygmées Batwa des régions du Kivu*, dans *Grands Lacs*, Namur, déc. 1946. — Les Twides, dans *Zaire*, déc. 1947. — L. DE LACGER, *Le Ruanda ancien et moderne*, Namur, 1939, vol. I, p. 35-39. — A. KAGAME, *Inganji Karinga*, Kabgayi, 1943, vol. I, pp. 21-24. — H. BAUMANN et D. WESTERMAN, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, 1948, p. 191 sq. — J. W. PAGE, *Les derniers peuples primitifs*, Paris, 1941, p. 7 sq. et *passim*. — P. SCHEBESTA, *Les Pygmées du Congo Belge*, Bruxelles, 1952, pp. 19-21. Il confond les *Batwa* Céramistes et les Myrmidons (Pygmées), et attribue à ces derniers l'industrie de la poterie, ce qui n'a pas de sens. — A. PAGES, *Un royaume hamite au centre de l'Afrique*, Bruxelles, 1933, pp. 29-36 et *passim*. — A. ARNOUX, *Les Pères Blancs aux sources du Nil (Ruanda)*, Namur, 1953, pp. 13-15.

(2) Cette dénomination basée seulement sur l'industrie à laquelle se livre le groupe en question, a été intentionnellement adoptée, pour éviter toute incursion inutile sur le terrain de l'ethnologie. Cette monographie s'occupe du Rwanda et nous serions obligé de nous écarter du plan déterminé, si nous adoptions une appellation qu'il faudrait justifier au moyen de preuves prises en dehors de chez nous. Soulignons cependant très explicitement que les Céramistes ne sont pas de la même race que les Pygmées.

vivent dans les îlots du Rugezi, vaste marais situé au nord du Rwanda. Ils chassent surtout le *situtungu* (*inzöbe*) et autres animaux à fourrure, tels que les loutres (*inziby* et *igihüra*), abondants dans ces parages.

b) Les Myrmidons silvicoles, dont les groupements sont éparpillés dans la forêt de bambous (le *Rugano*), accrochés aux flancs des volcans qui bordent le nord-ouest du Rwanda. Leur aire est à cheval sur la frontière actuelle de notre pays. Ils chassent surtout l'éléphant et le buffle, répandus en cette zone.

c) Les Myrmidons dits *Ishabi*, vivant dans la forêt du Mishähi, au S.-O. du pays, entre les territoires administratifs actuels de 'Cyāngugu et d'Astrida. Ils chassent également l'éléphant, le buffle et le colobe à longs poils blancs. Ce groupe n'a pas encore été étudié, ainsi d'ailleurs que les Pataugeurs du *Rugezi*.

2. Les Myrmidons ou Pygmées, à quelque groupe qu'ils appartiennent, sont reconnaissables à leur petite taille, dont la moyenne est de 1,59 m⁽³⁾. Ils n'acceptent pas de s'installer en pays découvert. Ils sortent de la forêt pour vendre les peaux, fruit de leur chasse, aux cultivateurs. Ils en offrent également aux Chefs qui, en retour, les gratifient de quelques têtes de petit ou de gros bétail, suivant les convenances de la Coutume.

3. Les Céramistes forment une catégorie à part. On les appelle *Bätwa* tout court, le terme de Myrmidons (*Impunyu*) étant réservé aux Pygmées, à cause de leur petite taille. Celle des Céramistes au contraire, ne diffère en rien de la moyenne générale des *Bahütu*,

(3) Nos Myrmidons rwandais ont une taille légèrement supérieure à la moyenne des Pygmées purs. Les auteurs ne s'accordent pas, en conséquence, sur la moyenne des premiers : ici nous adoptons la plus autorisée, donnée par le *Rapport sur l'Adm. Belge du Ruanda-Urundi*, 1951, p. 5 ; DE LACGER, *op. cit.*, p. 39. Ces références vaudront également pour la taille moyenne des *Bahütu* et des *Batütsi* que nous indiquerons plus loin.

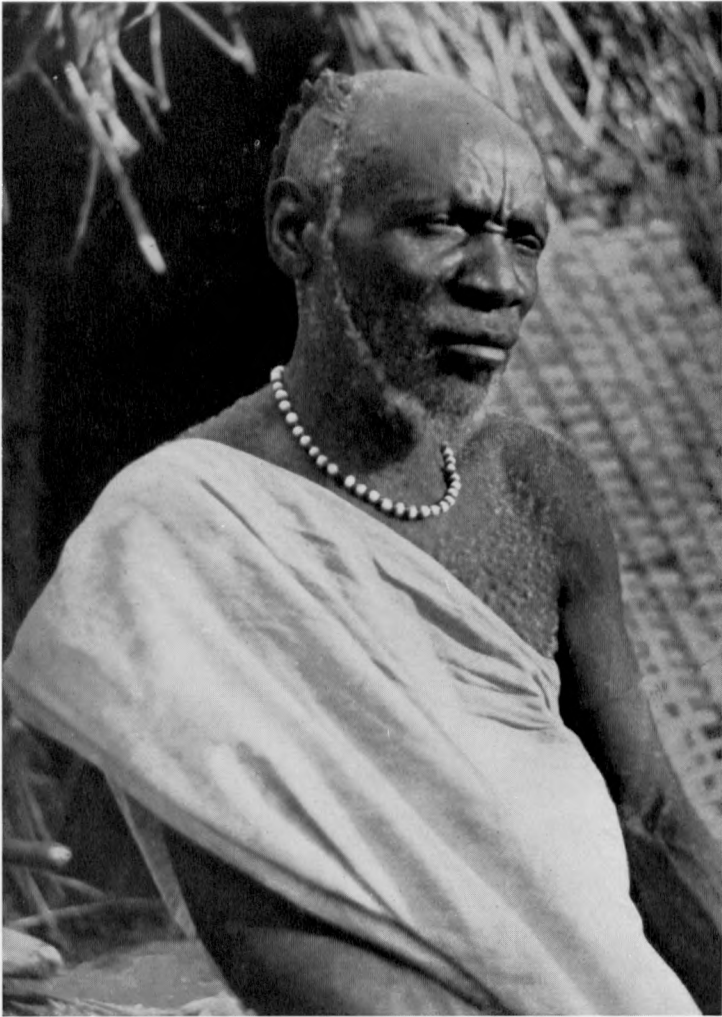


Fig. 1. — BIDOGO, chef pygmée d'un groupe familial.
Photo P. SCHUMACHER. (Cliché prêté par l'Inst. des Parcs Nationaux).



Fig. 2. — Un détail de la forêt de bambous (Urugano), qui couvre une aire importante de la région des volcans, au nord et au nord-ouest du Rwanda. Photo G. F. DE WITTE. (Cliché prêté par l'Inst. des Parcs Nationaux).



Fig. 3. — La forêt de la dorsale Congo-Nil, habitat des Pygmées rwandais à 2400 m d'altitude, avec le pic du volcan Kalisimbi (4607 m).

Photo G. F. DE WITTE. (Cliché prêté par l'Inst. des Parcs Nationaux).



Fig. 4. — Deux Pygmées (à gauche) conversant avec un *Muhutu* (race *Bantu*).
Photo P. SCHUMACHER. (Cliché prêté par l'Inst. des Parcs Nationaux).

(race *Bântu*). Ils sont céramistes et vivent du fruit de leur industrie de poterie (4).

4. Certains d'entre eux se reconnaissent facilement au nez fortement aplati et à leurs grosses lèvres. D'autres présentent un type plus évolué, aux traits moins rudes, se rapprochant beaucoup de métis *Bântu*-chamitisés. Cette amélioration de la race *Bâtwa* semble être due à un véritable métissage. Les femmes *Bâtwa*, en effet, chantes, harpistes, artistes vanneuses, vivaient à la Cour en trop grande familiarité avec les *Batûtsi*. C'est un fait très connu. On va parfois jusqu'à identifier, parmi les grands Hamites du Royaume, les véritables pères de tels *Bâtwa* aux traits brusquement transformés. Toutefois, métissés ou non, les *Bâtwa* peuvent facilement se reconnaître à leur parler un peu spécial. Ils sautent du ton haut au ton bas, sans s'occuper du ton moyen lorsqu'il le faut (5). Peu d'exceptions d'entre eux échappent à ce défaut.

5. Les *Bâtwa* céramistes constituent une race réellement différente de celle des Pygmées. Il serait superflu de devoir rappeler combien les cultures des deux races sont disparates, l'une par rapport à l'autre. La tradition rattache l'origine de nos Céramistes à celle de l'actuelle dynastie. Les prescriptions du Code ésotérique de la dynastie (*Úbwîru*), confirment largement les dires de nos mémorialistes. L'intervention des représentants *Bâtwa* dans le cérémonial du Code ésotérique est d'une importance capitale (6). Lorsqu'on est à même

(4) Voir surtout DE LACGER, *op. cit.*, p. 37-38. — Faute de distinguer les Pygmées des Céramistes, les sources consultées par BAUMANN et WESTERMANN les ont induits en erreur (*op. cit.*, p. 193), en attribuant aux Pygmées de nos régions l'occupation de potiers.

(5) Voir Alexis KAGAME, *Le code des institutions politiques du Rwanda pré-colonial*, Bruxelles, 1952, pp. 12-14.

(6) Voir Alexis KAGAME, *Le Code ésotérique de la dynastie du Rwanda*, dans *Zaire*, vol. IV, 1947, pp. 364-386.

d'apprécier, en connaissance de cause, l'irremplaçable valeur de pareils documents au point de vue culturel, on est obligé d'admettre qu'il existe un lien indiscutable entre la dynastie rwandaise et une catégorie au moins de nos Céramistes (voir chap. XI, n° 43).

6. On voudra bien remarquer la restriction qui s'imposait et que je dois souligner ici. Seule une catégorie de Céramistes est strictement liée au Code ésotérique de la dynastie. Les autres familles n'y ont pas accès. Ce qui laisse supposer qu'à côté du groupe lié au Code, il peut y avoir eu d'autres clans existant au Rwanda indépendamment de l'actuelle Dynastie. La question de l'origine de nos *Bätwa* céramistes, et de leur présence en Afrique centrale, reste posée (7).

7. Les *Bätwa* Céramistes et Pygmées peuvent manger de la viande de n'importe quel animal, indistinctement, tandis que les autres races sont soumises à la classification d'animaux en catégories pures et impures. Aussi une interdiction extrêmement sévère défend-elle aux *Bahiitu* et aux *Batütsi* de communiquer, dans le boire et le manger, avec les *Bätwa* de toutes nuances.

8. Le Roi peut anoblir tel *Mütwa* ou telle famille, de la catégorie des Céramistes (8). A partir du moment

(7) Rappelons qu'en Éthiopie, on a relevé la présence d'une espèce de Pygmées, d'antique souche dans le pays. Voir CARLO CONTI ROSSINI, *Etiopia e genti di Etiopia*, Florence, 1937, p. 25 sq. — R. ALMAGIÀ, dans *L'Africa orientale*, Bologne, 1935, p. 199 sq. Si nos Chamites rwandais viennent d'Éthiopie, il ne serait pas étonnant qu'ils aient pu émigrer avec des familles de cette race. Il resterait évidemment à vérifier et à savoir de quelle race il s'agit, en Éthiopie, et s'il y aurait moyen d'établir une comparaison concluante entre ses représentants et nos Céramistes du Rwanda.

(8) Voir Alexis KAGAME, Le code des inst. polit. du Rwanda, art. 335, p. 117-118. Il faut distinguer le cas de l'anoblissement et le fait d'obtenir un commandement territorial ou autre, conférant au Céramiste bénéficiaire, quelque autorité sur des représentants des deux races qui le traitent en paria. Il pouvait obtenir ces fiefs, sans avoir été anobli.

de son anoblissement, l'ex-*Mütwa* passe dans la catégorie sociale des *Batutsi*. Il lui est alors interdit de communiquer désormais avec les *Bätwa* dans le boire et le manger. Il ne peut plus manger de n'importe quelle viande indistinctement, comme il le faisait précédemment. Dans les relations sociales, il n'est plus limité, en principe, que par ses possessions bovines, ses commandements et son comportement général, éléments pouvant déterminer les cercles de la société où il peut avoir accès ⁽⁹⁾.

II. *Abahütu*.

9. La race des Bahütu se rattache, en principe, au groupe ethnique dénommé *Bäntu* ⁽¹⁰⁾. Les *Bäntu* rwandais présentent cependant une variété de types qui ne répondent pas uniformément aux définitions générales en cours parmi les ethnologues. Ce phénomène n'est pas propre au Rwanda seul : dans toutes les régions où la présence des Hamites immigrés est séculaire, le type des autochtones *Bäntu* a dû subir des modifications plus ou moins accusées. Pour ne nous limiter qu'au seul cas du Rwanda, certains *Bahütu* descendent de Hamites appauvris et déchus de leur rang social. D'autres, — aspect différent du même cas, — ont pour ancêtres

⁽⁹⁾ Les nombreux *Bätwa* (dont *Busyëte*, fils de Sümirana) qu'avait anoblis Kigeli IV Rwabugili, préférèrent reprendre leur état antérieur de simples Céramistes à la mort de ce monarque, en 1895. Ces nouveaux « nobles » redoutaient les factions toutes puissantes de grands *Batutsi*, qui faisaient la pluie et le beau temps à la nouvelle Cour.

⁽¹⁰⁾ Voir principalement Prof. G. VAN BULCK, Manuel de linguistique bantoue, Bruxelles, 1949, pp. 9-22, où l'on trouvera l'indication précise des tribus et langues constituant l'aire *Bäntu*. — BAUMANN et WESTERMANN, *op. cit.* surtout p. 123 sq. — C. G. SELIGMAN, Les races de l'Afrique, Paris, 1935, chap. III-IV et VIII-IX. — L. W. PAGE, *op. cit.*, p. 190 sq. — D. P. DE PEDRALS, Manuel scientifique de l'Afrique noire, Paris, 1949, surtout p. 65 sq. — W. HOWELLS, Préhistoire et histoire naturelle de l'Homme, Paris, 1953, p. 291 sq. — L. B. DE BOECK, Premières applications de la géographie linguistique aux langues bantoues, Bruxelles, 1942, avec cartes de l'aire *bäntu*.

des *Bahütu* enrichis à une époque donnée, et qui purent épouser des femmes hamites. Puis il y a fatalement le cas des relations extra-matrimoniales entre les deux races. Toutes ces considérations peuvent aisément expliquer cette gamme de sang mêlé, s'étageant entre le type hamite et le type *bântu* pur.

10. On ne peut pas minimiser non plus les facteurs d'ordre écologique et les conséquences des comportements divers qui en découlent. Le climat du Rwanda n'est pas homogène. Cette différence climatique conditionne celle de l'habillement, du travail, de l'alimentation et de l'idéal social. Telle famille dont la vie se déroule, depuis quelques dizaines de générations, en régions chaudes (où prédomine dans certains milieux le régime lacté), ne manquerait pas de se différencier de telle autre famille qui, dans le même laps de temps, se serait confinée en régions montagneuses et froides, où l'élevage du gros bétail est très limité, s'il n'y est pas entièrement inexistant ⁽¹¹⁾.

11. La taille moyenne des *Bahütu* atteint 1,67 m. On estime généralement qu'ils constituent les 90 % de la

(11) Voir surtout P. VIDAL DE LA BLACHE, Principes de la géographie humaine, Paris, 1922, pp. 3-12; 103-115. — M. SORRE, Les fondements de la géographie humaine, tome I : Les fondements biologiques, essai d'une écologie de l'homme, Paris, 1951, surtout pp. 13-71; 247-287. — EMM. DE MARTONNE, en coll. avec CHEVALIER et CUÉNOT, Traité de géographie physique, tome 3 : Biogéographie, Paris, 1932, pp. 1061-1098; 1103-1137, où les principes généraux et les facteurs climatiques concernant directement la phytogéographie et zoogéographie, pourront justement souligner les répercussions inévitables sur la vie humaine. — W. C. BOYD, Génétique et races humaines, Paris, 1952, chap. VI. — E. DUHOT, Les climats et l'organisme humain, Paris 1948, p. 11-35. — P. DEFFONTAINES, Contribution à la géographie de la montagne, dans *Pireneos* (Saragosse), V, 1949, tiré à part : pp. 5-10; 23-24; 57-63. — V. MALACHINI, *Razza e ambiente*, Roma, 1949; surtout pp. 22-44. — P. SCHEBESTA, Les Pygmées du Congo belge, Bruxelles, 1952, pp. 36-37. — V. MACONI, *Etnologia sociale*, Roma, 1953, p. 31 sq. — V. MARCOZZI, *L'uomo nello spazio e nel tempo*, Milano, 1953, pp. 421-423. — W. SCHMIDT, *Manuale di metodologia etnologica*, Milano, 1949, p. 19 sq. et *passim*. — R. ZANIEWSKI, *Les théories des milieux et la pédagogie mésologique*, Tournai, 1952, surtout pp. 21-140.

population totale du Rwanda. Ils sont en principe cultivateurs et éleveurs de petit bétail, ou plus exactement de la race caprine. La brebis semble, en effet, se rattacher aux Pasteurs hamites. Les *Bahütu* sont cependant éleveurs de gros bétail, mais dans le cadre hamitique que nous décrirons plus loin.

12. D'où viennent les *Bahütu* du Rwanda ? — Cette question est posée simplement pour rappeler tout d'abord que cet aspect de l'origine des *Bäntu* ne doit pas être envisagé en cette monographie. Nous ne devons y décrire que le seul vieux Rwanda. Dévier de ce plan déterminé, pour se livrer à des esquisses relevant de l'ethnologie, serait une distraction et peut-être même une pure perte de temps. La question est posée, ensuite, pour rappeler que M. le Chanoine DE LACGER a fait sienne une opinion qu'on ne peut plus soutenir. A savoir que les *Bäntu* de l'Afrique centrale en général et les *Bahütu* du Rwanda en particulier, seraient originaires d'Océanie. Que d'îles en îles, ils auraient atteint Madagascar, et finalement la côte du continent ⁽¹²⁾. Or, si on se réfère aux découvertes archéologiques, on doit admettre que le point d'arrivée de cette race est plutôt l'Afrique nord-occidentale. Ils auraient envahi le continent, en émigrant de la zone sud-occidentale de l'Europe ⁽¹³⁾. La préhistoire et l'archéolo-

⁽¹²⁾ L. DE LACGER, *op. cit.*, p. 42. — A. KAGAME, *Inganji Karinga*, vol. I, chap. I, n° 28.

⁽¹³⁾ H. BREUIL et R. LANTIER, *Les hommes de la pierre ancienne*, Paris, 1951, p. 160. Voir subsidiairement C. G. SELIGMAN, *op. cit.*, p. 48. — D. P. DE PEDRAIS, *op. cit.*, pp. 38-40. — H. LABOURET, *Histoire des Noirs d'Afrique*, Paris, 1946, pp. 5-8. — E. GUERNIER, *L'apport de l'Afrique à la pensée humaine*, Paris, 1952, chap. II et *passim*. L'auteur est malheureusement sous l'emprise d'un préjugé trop favorable à l'Afrique ! Il voudrait que le continent noir ait été le berceau de l'humanité, ce qui le pousse à interpréter les documents archéologiques à l'encontre de la logique requise en ce domaine. Il cite évidemment des sources favorables à sa thèse, mais elles n'échappent pas au même reproche. Étant donné le va-et-vient des races préhistoriques, il est prématuré de prendre position sans nuances. Les découvertes effectuées en Afrique ne sont pas définitives : le continent noir, l'Asie et l'Europe, sans aucun doute, recèlent encore d'autres

gie se trouvent ici en leur domaine indiscutable, et les ressemblances pouvant exister entre *Bǎntu* et Australasiens doivent être expliquées en partant d'un foyer commun initial en Asie. On comprend, du même coup, que les *Bahütu* du Rwanda deviennent, au sein de ce problème, un élément secondaire.

13. Que signifie le terme *Muhütu*, au pluriel *Bahütu* ? Le mot se rapporterait-il au même radical que *Mǎntu*, au pluriel *Bǎntu* (c'est-à-dires hommes) ? — Nous allons tenter d'y répondre tantôt, lorsque nous nous poserons la même question au sujet du terme *Batǔtsi* (Hamites), car les deux mots sont corrélatifs. Déclarons cependant dès maintenant que, du moins en la langue du Rwanda, les deux mots : *Bahütu* et *Bǎntu* ne se rapportent pas au même radical :

dans *Bǎntu*, le radical est *ni* (abǎntu)

dans *Bahütu* le radical est *hüi* (abahütu).

Il n'y a dès lors pas moyen d'identifier la signification étymologique des deux mots (14).

documents qui peuvent bouleverser les données antérieures. Notons que le livre est rédigé en un style plutôt de reportage. Le préjugé, ou le parti pris, étalé sous toutes les formes possibles en faveur de l'Afrique, estompe, en quelque sorte, l'essentiel que l'auteur aurait dû mettre en vedette. Tout, absolument tout, doit trouver son origine en Afrique et le Christianisme lui-même ne pourrait échapper à cette surprenante règle ! Jésus-Christ a dû emprunter sa doctrine au philosophe alexandrin Philon (p. 172).

(14) Dom GUILBERT, *Civilisation occidentale et langage au Congo belge* (dans *Zaire*, vol. VI, Nov. 1952, p. 901) a prétendu que *Muhütu* est une forme dérivée de *mǎntu*. Comme il ne connaît pas encore une seule langue du centre africain (son étude en témoigne à suffisance), il ne dispose pas d'éléments requis pour comprendre que le point de départ de son article, sous sa forme généralisée, portait à faux.

III. *Abatũtsi*.

A. Peut-on identifier leur zone d'origine ?

14. Cette race vient de l'Afrique nord-orientale. Ces Hamites⁽¹⁵⁾ se reconnaissent à leur type apparenté aux Abyssins, aux Galla, aux Somali et à tant d'autres races de la civilisation chamitique⁽¹⁶⁾. La moyenne de leur taille atteint 1,80 m. Ils sont éleveurs de gros bétail. Celui d'entre eux qui en est dépourvu, déchoit par le fait même et retombe dans la classe sociale des simples terriens.

15. De quelle partie de l'Afrique nord-orientale viennent les *Batũtsi* du Rwanda ? Serait-ce de la Haute Égypte, ou bien du plateau Abyssin ? La réponse à cette question n'est pas si facile, contrairement à ce que certains seraient tentés de croire. Lorsqu'on se rend compte des éléments constituant la culture du Rwanda hamite, et que d'autre part on considère attentivement et consciencieusement ce qui nous est connu de l'ancienne Égypte⁽¹⁷⁾, ainsi que la culture de l'aire éthiopienne,

(15) Le terme Hamite vise en soi le teint clair de ces Pasteurs. Toutefois, étant donné que cette race « au teint clair » appartient, à des degrés divers, au groupe dit chamitique, le terme *Hamite* est pratiquement synonyme de ce dernier. C'est dans ce sens qu'il a été et qu'il sera employé dans cette monographie.

(16) Civilisation chamitique ; voir H. BAUMANN et D. WESTERMANN, *op. cit.*, pp. 38 sq. et *passim*. — C. G. SELIGMAN, *op. cit.*, Chap. V à VII. L'auteur classe les *Batũtsi* du Rwanda parmi les *Semi-Chamites*, mais arbitrairement, semble-t-il, car il est clair qu'il ne possédait pas d'information sur notre région. Pour lui, « la *Ruanda*, où dominent les *Batoussi Semi-Kamites* (planche 8, pp. 96-97) diffère de la tribu « *Ouarouanda* » (« *Barouanda* ») établie à l'est du lac Kivu » (p. 185).

(17) Lorsqu'il s'agit de « cultures », il est incomplet de renvoyer à tel chapitre ou tel passage déterminé d'un ouvrage. D'une part, en effet, les indications auxquelles on se réfère sont ordinairement relevées tantôt ici, tantôt là, à travers tout le livre, au gré des sujets traités. Tel chapitre révèle des ressemblances au point de vue de la littérature, lyrique ou populaire ; tel autre sur la divination, les organisations sociales, les croyances, le culte des mânes, etc. D'autre part, la

on constate que les *Batútsi* pourraient indifféremment se rattacher à l'une ou à l'autre zone ⁽¹⁸⁾. Et rien de plus

ressemblance qu'on y trouve n'est pas matériellement telle en tous les cas. Il y a parfois des ressemblances plutôt de parallélisme. Telle institution, répondant au même problème humain, peut avoir été modifiée au Rwanda, par déficience de la technique, ou par des contacts d'un courant plus fort en vigueur chez les autochtones. De ce fait, il y a une différence entre l'institution modifiée et la forme qui lui fait pendant dans l'aire initiale. Ajoutons surtout que les matériaux rwandais auxquels je me réfère, ne sont pas tous publiés. Dès lors le lecteur est fatalement exposé, dans certains cas, à mal saisir la relation que je prétends établir entre les coutumes étrangères et celles de chez nous qu'il ne peut pas encore consulter. En conséquence, les références que voici doivent être considérées comme de simples indications affectées de toutes ces nuances. Les principaux auteurs à comparer avec le vieux Rwanda, sont : A. ERMAN et RANKE, *La civilisation égyptienne*, Paris, 1952, chap. XV. — A. ERMAN, *L'Égypte des Pharaons*, Paris, 1952, chap. VIII à XII, et XVI. — Du même, *La religion des Égyptiens*, Paris, 1952, chap. XIV-XV et XVII. — H. FRANKFORT, *Ancient Egyptian Religion*, New-York, 1949, chap. V. — Du même, *La royauté et les dieux*, Paris, 1951, p. 85-178. — MARGARET A. MURRAY, *The Splendour that was Egypt*, London, 1950, chap. VI. — J. SAINTE FARE GARNOT, *Religions égyptiennes anciennes*, Paris, 1950, chap. VI et X. — On relève également, par-delà l'Égypte, surtout au point de vue de la divination, des ressemblances très frappantes avec les cultures du bassin mésopotamien ; voir spécialement les ouvrages du D^r G. CONTENAU, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris, 1940, p. 235 sq. — *La magie chez Assyriens et les Babyloniens*, Paris, 1947, chap. IV-V. — *La civilisation des Hittites et des Hurrites du Mitanni*, Paris, 1948, *passim*. On y ajoutera l'ouvrage d'A. GUILLAUME, *Prophétie et divination chez les Sémites*, Paris, 1950, chap. I-V. On sera cependant choqué par l'usage que l'auteur fait de la Bible, dont les références sont mêlées à des textes d'ordre purement culturel.

⁽¹⁸⁾ La bibliographie concernant l'aire éthiopienne est très vaste ; il y aura moyen de s'en servir ailleurs. Contentons-nous ici d'indiquer les principaux ouvrages : CARLO CONTI ROSSINI, *Principi di diritto consuetudinario dell'Eritrea*, Roma, 1916 ; le titre ne couvre pas adéquatement la matière traitée, puisque l'Éthiopie y est comprise. — Du même, *Etiopia e genti di Etiopia*, Florence, 1937. — *Consuetudine giuridiche del Serae*, parte I, Roma, 1948. ANTONIO CECCHI, *Da Zeila alle frontiere del Caffà*, Roma, 1886 ; vol. I : *Les Somali et l'Éthiopie* ; vol. II : surtout chap. LV, la culture du Caffa. — DE CASTRO, *Nella terra dei Negus*, 2 vol., Milano, 1915. — CAMILLO BECCARI, *Il Tigré*, Roma, 1915 ; il s'agit de la réédition d'une étude composée au XVII^e s. par un missionnaire jésuite. — ERCOLE PETAZZI, *L'odierno diritto penale consuetudinario dello Hamassien*, Asmara, 1918. — ENRICO CERULLI, *La lingua e la storia dei Sidamo*, 3 vol. Roma, 1938. — *Etiopia occidentale*, Roma (sans date), en 2 vol. — COULBEAUX, *Histoire politique et religieuse de l'Abyssinie*, Paris, 1929 ; 2 vol. de texte et 1 vol. d'illustrations. — MAX GRÜHL : *L'impero del Negus Neghesti*, Milano, 1935. — Ne sont signalés ici que les auteurs qui, à ma connaissance, ont mis davantage en vedette les éléments d'ordre culturel. Ajoutons que les auteurs français et anglais sont ici notablement inférieurs aux chercheurs italiens.



Fig. 5. — Type de *Mutwa* céramiste rwandais.
(Photo ROSMANT).



Fig. 6. — Un vieux de race *Mukutu*.
(Photo C. EEMAN).



Fig. 7 — Un type de *Mututsi* moyen, avec huppes dites verticales
(*imhagalike*). (Photo LEBIED).



Fig. 8. — Un vieux *Mututsi*.
(Photo R. BOURGEOIS).

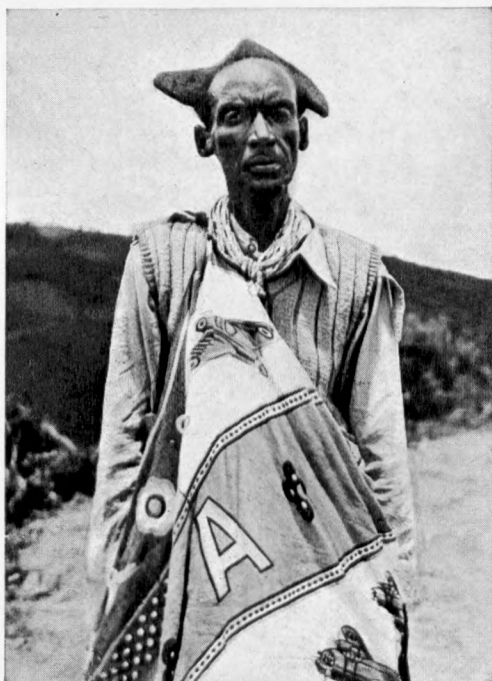


Fig. 9. — Type de *Mututsi* de race pure.

(Photo EEMANS).

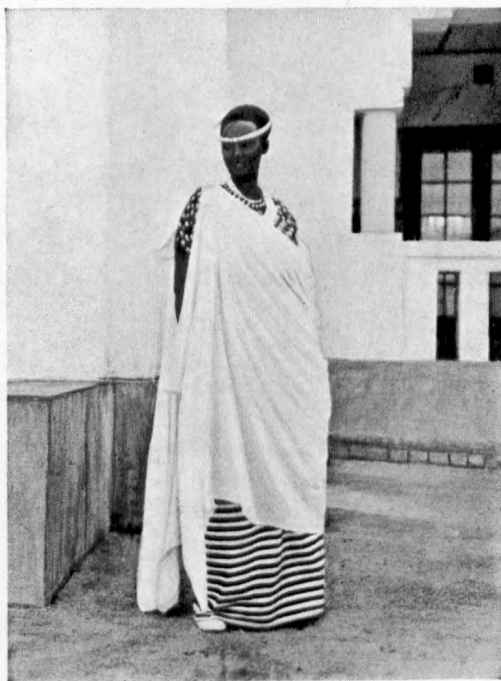


Fig. 10. — EMMA BAKAYISHONGA, sœur du Roi, type de femme *Mututsi* de race pure.

(Photo J. MULDER).

compréhensible, puisque la civilisation du plateau éthiopien fut largement influencée par l'empire des Pharaons. Ce qui veut dire que si même les *Batûtsi* viennent du plateau abyssin, leur culture dépend, en dernière analyse, de la civilisation égyptienne ⁽¹⁹⁾.

16. Pour rechercher la zone qui fut le berceau initial des *Batûtsi*, certains points sont à retenir, si on veut aboutir à quelques conclusions de substantielle consistance. Tout d'abord, on ne peut plus espérer retrouver la zone en question. Prétendre au contraire, au point où en sont nos moyens actuels d'investigation, serait faire preuve d'un manque évident de préparation adéquate pour l'examen du problème. Prenons nos *Batûtsi* dans les circonstances concrètes où nous les voyons vivre. Ils étaient initialement pasteurs et nomades. Ils quittèrent, à une époque donnée, la zone qu'ils occupaient en Afrique nord-orientale. C'est-à-dire qu'ils changèrent très probablement d'altitude, et très certainement de latitude. Ce seul fait de changer d'hémisphère obligeait nos émigrés à s'acclimater, à s'adapter aux conditions nouvelles de saisons inconnues jusque là. Ils ont transformé leur économie purement pastorale en une autre mi-pastorale et mi-agricole. Ils ont abandonné la vie nomade pour adopter la vie sédentaire. Voilà une série de faits qu'on ne peut ignorer ni négliger, sans s'exposer à émettre des opinions erronées sur l'origine de nos Hamites rwandais.

(19) Voir D. P. DE PEDRALS, *L'archéologie de l'Afrique noire*, Paris, 1950, pp. 14-39, où cette question d'influence, ou même d'inter-influence éthiopico-égyptienne est longuement exposée. On y relèvera également le rôle important de la Nubie, carrefour du monde égypto-hamitique et l'Afrique centrale. — Je dois cependant faire remarquer que le titre du livre ici cité ne couvre pas entièrement la matière traitée par l'auteur. Dans la première partie (pp. 5-140), l'histoire et l'ethnologie relèguent les données archéologiques au second plan. A partir de la p. 141 jusqu'à la fin du livre (pp. 141-229), l'auteur s'occupe de matières qui n'ont rien de commun avec l'archéologie. C'est une suite de morceaux disparates, juxtaposés au petit bonheur, et relevant tous d'une linguistique comparée des plus arbitraires, enfantine par endroits.

17. Par surcroît, ils ne se sont pas installés dans une aire inhabitée : ils y ont trouvé des populations antérieurement établies, ayant leur langue, leurs coutumes et leurs conceptions de tout ordre. Nos *Batūtsi* se sont indigénisés ; ils se sont intégrés dans la société autochtone. Mais en s'indigénisant, ils ont aussi influencé la culture des autochtones. Les idées des nouveaux venus, sur le monde visible et invisible, leurs organisations familiales, politiques et autres, ont modifié fatalement les éléments correspondants des *Bāntu* établis dans nos régions. D'où l'inter-influence des deux groupes a créé une culture mixte, ou mieux nouvelle, qui n'est ni *bāntu* pure, ni hamite pure, mais *bāntu*-hamitisée ; en d'autres mots, la culture du Rwanda précolonial. Cette culture ne peut se rencontrer nulle part ailleurs telle quelle, ni chez les hamites non rwandais, ni chez les *Bāntu* non rwandais (20).

18. Mais, ce n'est pas tout. Supposons que la zone dont les *Batūtsi* sont originaires, soit identifiée grâce à des moyens indépendants de leur culture actuelle. Les habitants actuels de ladite zone sont-ils les descendants purs de ceux qu'y laissèrent jadis nos émigrés ? Sont-ils encore au stade d'évolution qui y était en vigueur à l'époque où pris place l'exode des *Batūtsi* ? La réponse aux deux questions est évidemment négative. Toute l'Afrique nord-orientale a été le théâtre de mouvements incessants d'immigration, à la suite desquels les civilisa-

(20) Voir surtout R. LOWIE, Manuel d'anthropologie culturelle, Paris, 1936, pp. 11-16. — M. J. HERSKOVITS, Les bases de l'anthropologie culturelle, Paris, 1952, chap. XIV ; mais tout l'ouvrage est d'une richesse incomparable au point de vue qui nous intéresse ici. — Jacques MAQUET, Unité de l'anthropologie culturelle, dans le *Bull. de l'Inst. Recherches Écon. et Sociales*, Louvain, 15^e année, n^o 5, 1949. — PIERRE CHARLES, S. J., Missiologie et acculturation, dans la *Nouvelle Rev. Théol.*, 85^e année, janv. 1953, p. 15-32. — JEAN DESY, Le milieu de Culture, dans la *Rev. de l'Univ. d'Ottawa*, vol. 23, n^o 3, juil.-sept. 1953, pp. 261-276.

sions locales ont subi le même phénomène d'acculturation constaté au Rwanda hamitisé.

19. Le problème se complique, en plus, par le fait que les *Batûtsi* n'arrivèrent pas au Rwanda à la même époque, en un seul groupe. Ils s'y installèrent par vagues successives et y créèrent des royaumes que devait annexer la dynastie actuelle. Citons ici spécialement les *Barënge*, représentants d'une culture très avancée, dont la technique était notablement supérieure à celle de nos *Batûtsi* ⁽²¹⁾. Ces Hamites appartenant à des clans différents, créant des dynasties indépendantes et hostiles les unes aux autres, ne peuvent se rattacher à un même chef patriarcal de groupe. Les ancêtres de la lignée régnante arrivèrent en nos régions à une époque ultérieure. D'autres groupes, dont des familles occupent une place de choix en notre société, firent leur apparition à des dates plus récentes encore.

20. Le fait de ces arrivages successifs de Hamites ne se pose évidemment pas pour le Rwanda seul. Il en fut de même pour les régions limitrophes que cette étude ne concerne pas. En ce qui regarde le Rwanda, on s'explique mieux la superposition de certains éléments de notre culture, dont il sera en partie question plus loin. Posons-nous seulement ici la question : les *Batûtsi* du Rwanda, arrivant dans l'aire qu'ils occupent, non pas en un seul groupe, mais par vagues successives, provenaient-ils d'une seule et même zone de l'Afrique nord-orientale ? C'est ici un autre problème qu'il est nécessaire d'envisager.

⁽²¹⁾ L. DELMAS, P. B., Les généalogies de la noblesse du Ruanda, Kabgayi, 1950, p. 150 sq. — A. D'ARIANOFF, Histoire des Bagesera, souverains du Gisaka, Bruxelles, 1952, p. 26 sq. — A. KAGAME, Inganji Karinga, vol. I, chap. II, n. 6-19, où l'on trouvera les traditions ayant trait aux groupes hamitiques antérieurs à la dynastie actuelle.

B. La signification étymologique de leur nom.

21. Que signifie le terme *Mutũtsi*, au pluriel *Batũtsi* ? Au sujet d'un nom donné, on peut envisager, rechercher la signification étymologique et la signification réelle. La signification réelle du nom *Mutũtsi* nous est familière : nous savons qu'il s'agit d'un homme, appartenant à une race déterminée du centre africain, et répondant à tous les éléments d'ordre racial et culturel qui n'existent pas simultanément en dehors de son milieu propre.

22. S'il faut maintenant aller à la recherche du sens étymologique du nom *Mutũtsi*, il y a un principe qui semble s'imposer au point de départ. A savoir celui-ci : lorsqu'une race fait son apparition dans une zone donnée où elle était inconnue, les aborigènes la désignent par une dénomination de leur propre invention. Ainsi, lorsque les Européens arrivèrent en Afrique centrale, on leur imposa, — dans la zone orientale, — l'appellation de *Bazũngu*, c'est-à-dire : Ceux qui ont contourné. Les premiers explorateurs portugais atteignirent la côte du Zanguebar, après avoir contourné l'Afrique, doublé le cap de Bonne-Espérance. Les indigènes de la côte orientale qui parlent le *swahili* imposèrent donc aux Blancs d'Europe l'appellation dont le sens étymologique est un monument élevé en l'honneur des pionniers qui avaient fait le tour de l'Afrique.

23. a) Les *Batũtsi* qui n'ont même pas conservé leur propre langue, n'ont pas retenu la dénomination de leur pays d'origine. Celle sous laquelle ils sont désignés appartient donc à la langue indigène du Rwanda et du Burundi. Mais avant de rechercher le terme dont on s'est servi pour former le substantif *Mutũtsi* (*Batũtsi*), rappelons préalablement l'une des règles fondamentales de

notre langue, concernant la dérivation de noms communs.

b) Tout verbe dont la syllabe finale est *-ka*, forme ses temps parfaits en changeant le *-ka* en *-tse*, et ses substantifs en transposant le *-tse* en *-tsi*.

Exemples :

<i>gütüka</i>	= insulter - <i>nâtútse</i>	= j'ai insulté.	- <i>igitütsi</i>	= une insulte.
<i>gütëka</i>	= cuire. - <i>nâtëtse</i>	= j'ai cuit.	- <i>umütëtsi</i>	= cuisinier.
<i>gütégëka</i>	= com- <i>-nâtégëtse</i>	= j'ai comman-	- <i>umütégëtsi</i>	= celui qui comman-
	mander	dé.		de.
<i>guhëka</i>	= porter - <i>nähëtse</i>	= j'ai porté en	<i>umuhëtsi</i>	= porteur de litière.
	en litière.	litière.		

24. a) Cette règle nous suggère que le substantif *Mutütsi* (*Batütsi*), dérive d'un verbe dont la forme primaire se termine en *-ka*. C'est ce verbe qu'il nous faut rechercher et identifier. Un verbe existe dans la langue ancienne sous sa forme primaire. Nous disposons, toujours dans la vieille langue, d'un autre verbe dérivé, dont la signification est légèrement différente. Les deux verbes ont été heureusement consignés dans des poèmes, sans lesquels il nous aurait été impossible même d'y penser.

b) Le premier verbe est *gutüka*. Nous pouvons le relever dans le vers 34 du poème consacré à la faim, intitulé *Rwānyirānjāja* (La Concassante). Ici le verbe est à sa forme primaire, et il donne par conséquent le concept direct. Le vers est :

Nzāmutüka insürö n'indira

Je lui ferai présent de bouteilles et de perles.

A ce sens se rattachent les noms propres, sous forme passive, de *Gitükwandira* (l'Enrichi de perles), surnom de Kigeli III Ndäbäräsa, 6^e ancêtre du roi actuel. *Bitükwa* (l'Enrichi) — *Bitükwihëne* (l'Enrichi de chèvres). En nous basant sur ce verbe, nous dirions que le terme *Mutütsi* signifie : celui qui reçoit les présents (de soumission). La signification véritable de ce verbe est, en

effet, de faire des présents à son supérieur. Dans le langage actuel, il a été remplacé par le verbe *gūtūra*, qui a cette même signification.

25. Au verbe *gutūka* se rattache le dérivé : *gūtūkura*. Il se rencontre dans le premier vers du poème humoristique, chantant *les Affamés* de la garde de Kigeli IV 'Rwābugili. Le vers est celui-ci :

Nyamubérwä nö gūtūkura

L'homme auquel il sied d'être privé de tout !

Remarquons la désinence de ce verbe : *gūtūkura*. Lorsque le verbe primaire perd sa désinence *-a* (par exemple *gutūka*) et la remplace par la désinence *-ura* (par exemple *gutūk-ura*), cette dernière désinence, soit entièrement conservée, soit réduite à la seule voyelle *-u*, introduit un sens contraire à celui qu'exprimait le radical sous la forme primaire.

Exemples :

gūtēga = piéger.

kūbūmba = joindre (mains, fermer livre)

gutūnda = faire un pont.

gūhūga = oublier ; être distrait.

gūtēgūra = défaire le piège.

kūbūmbūra = ouvrir, etc.

gutūndūra = défaire, détruire un pont.

gūhūgūra = rappeler ; remettre sur la bonne voie.

26. Cette règle est générale comme la précédente, mais il faut grouper les verbes suivant qu'ils sont à la forme primaire, ou à la forme déjà dérivée. Par exemple le verbe *'kwānika* = étendre au soleil ; il est déjà sous la forme dérivée. C'est pour cela que le dérivé qui exprime le concept contraire ne sera pas *'kwānikūra*, mais bien *'kwānura*. C'est-à-dire que la forme primaire

'kwāna (qui n'existe plus)

joue le même rôle vis-à-vis des deux dérivés :

'kwān-a = *'kwānika*

'kwān-a = *'kwānura*.

Ainsi donc : une désinence dérivée ne respecte pas une autre désinence dérivée, mais elle la supplante complètement. Lorsqu'on connaît une règle générale en ce domaine, il faut savoir également les principes de son application.

27. En conclusion : la forme dérivée de *gutükura*, signifie : être privé de tout. Or cette désinence exprime le contraire du même verbe à la forme primaire. Donc le verbe *gutúka*, à la forme primaire, voulait dire également : être dans l'abondance. Il n'y a vraiment pas une grande distance entre le verbe *gutúka* (faire des présents au supérieur) et *gutúka* (être dans l'abondance). C'est pourquoi les deux sens peuvent être considérés comme des nuances d'un même mot.

28. Mais il y aurait un autre verbe *gutúka*, dont le sens différerait notablement du précédent. Et c'est ce verbe disparu qui apportera l'explication complémentaire la plus naturelle. Il existe encore dans le dialecte parlé au *Gisäka*, région sud-orientale du Rwanda. En plus, nous retrouvons ce même verbe dans la langue du *Búgānda* :

gutúka en dialecte du *Gisäka* = arriver d'ailleurs.

gutúka en la langue du *Búgānda* = arriver de l'étranger.

D'où les formes suivantes :

gutúka = arriver de l'étranger.

nātúse = je suis arrivé de l'étranger.

umutúsi = un arrivé de l'étranger ; en d'autres mots, un immigré.

On aura remarqué que les verbes passés en revue sont strictement respectés, au point de vue de la tonalité. Que ce soit à l'infinitif, aux temps parfaits ou aux substantifs qui en dérivent, aucune forme arbitraire n'a été admise.

29. En conclusion : le terme *Mutúsi* signifie un immigré. Il peut signifier également : un riche, ou

un suzerain. Les trois sens applicables à ce nom se complètent harmonieusement, car il s'agit d'un immigré, propriétaire de troupeaux et conquérant. Ainsi les deux verbes aboutiraient, non pas à une juxtaposition, mais à une définition complète, réelle du substantif dont nous ne cherchions que la signification étymologique.

C. La signification étymologique du nom *Muhütu*.

30. Que signifie le terme *Muhütu*, au pluriel *Bahütu* ? On a tantôt abordé ce sujet, et on s'est promis d'y revenir en cet endroit de l'exposé. Je dois avouer que la langue du Rwanda ne peut nous venir en aide, de quelque façon que l'on sache. Il faut donc recourir aux langues étrangères, pour tâcher d'obtenir une réponse au moins plausible ! On sait, en effet, que les langues dites *Bantu* ont un fond commun de mots à portée plus générale (cf. L. B. DE BOECK, *op. cit.*) ; elles peuvent ainsi s'éclairer mutuellement dans un cas comme celui qui nous occupe. On sait, par exemple, que certains mots de nos vieux poèmes dynastiques, ont disparu de la langue actuelle du Rwanda. Leur signification est connue par les commentaires des aèdes qui se la transmettaient de génération en génération. Or il suffit de trouver quelque lexiques bien faits de langues *bantu*, pour y trouver confirmation du sens traditionnellement attaché à ces termes rwandais.

31. Pouvons-nous dès lors rapprocher notre mot *Muhütu* (*Bahütu*), de *Mputu* en usage par exemple dans le Kikongo ? Ce mot *Mputu* signifie : manant, roturier. La question serait alors de découvrir la règle linguistique suivant laquelle la lettre *-h-* de *Muhütu* a été transformée en lettre *-p-* de *Mputu*. Il s'agit, en effet, de découvrir une règle générale, applicable à tous les termes rwandais comportant la lettre *h*. Procéder autrement serait un jeu fantaisiste.

Or, en comparant nos termes avec quelques autres langues *bantu*, on constate que notre parler rwandais adopte le *h*, à la place du *p* ! Nous devons donner ici quelques exemples ⁽²²⁾ :

<i>KISWAHILI</i>	<i>KINYARWANDA</i>	<i>FRANÇAIS</i>
kupa	gūha	donner
kupita	gūhīta	passer
kuponda	guhōnda	broyer
kulipa	kuliha	rembourser
kupeta	guheta	plier
pembe, etc.	ihēmbe, etc.	corne

<i>CILUBA</i>	<i>KINYARWANDA</i>	<i>FRANÇAIS</i>
kupela	guhera	moudre
kupola	gūhōra	être tranquille, se taire
apa	aha	ici
kubipisha	kūbīhisha	rendre aigre
bupole	ubūhōro	la paix
mapassa	amáhāsha	jumeaux
panshi	'hāsi	à terre, en bas
nsapo, etc.	ísāho, etc.	gibecière, etc.

<i>KIBEMBA</i>	<i>KINYARWANDA</i>	<i>FRANÇAIS</i>
mupini	umúhīni	manche (de houe)
mpali	amahāli	polygamie
mpepo	ímběho	froid
kupanga	guhānga	faire (invention)
kukalipila	gūkālīhira	réprimander
kulipila	kulihira	payer (pour un autre)
kupusa	gūhūsha	manquer le but (flèche)
kupala	gūhāra	écorcher, éplucher
pakati	hagāti	au milieu de ; entre
panse, etc.	'hānze, etc.	dehors, etc.

<i>KISANGA</i>	<i>KINYARWANDA</i>	<i>FRANÇAIS</i>
kwapa	úkwāha	aisselle
kuapa	'kwāha	cueillir
kupela	gūhēra	aboutir
kubipa, etc.	kúbīha, etc.	être mauvais (au goût), etc.

32. Ces exemples sont pris dans les langues parlées en zones très distantes du Rwanda. Il s'agit d'une règle

⁽²²⁾ Cette question sera étudiée en détail dans une monographie consacrée à la langue du Rwanda. Voir aussi A. KAGAME, *Le Code des instit. polit. du Rwanda précolonial*, pp. 12-13.

vraiment générale, en ce qui concerne les langues consultées. Personne n'hésitera dès lors à mettre en étroite relation les deux termes *Muhütu-Mputu*. La lettre *p* du dernier terme ayant été, par euphonie, transformée en *h* dans la langue du Rwanda. Pour exprimer le concept en substantif, le Kinyarwanda exige que pour les êtres de la 1^{re} Classe, le radical (en ce cas *hiitu*), soit précédé de *Mu-*; tandis que si la forme *mputu* (*mhutu*) demeure, alors ce n'est plus un substantif, mais un adjectif :

Mputu Mhiitu = propre aux *Bahütu*, provenant de *Bahütu*.

Muhütu = un homme appartenant à la race des *Bahütu*.

33. Concluons : grâce à une étude comparative entre quelques langues *bāntu* et la langue du Rwanda, il nous est possible de trouver une signification étymologique, linguistiquement établie jusqu'à un certain point, applicable au terme *Muhütu* (*Bahütu*). Or cette signification (manant, roturier), fait pendant à celle que nous avons déjà attribuée au terme *Mutütsi* (*Batütsi*) :

Mutütsi = riche ; suzerain ; immigré.

Muhütu = manant (paysan, roturier).

D'où il appert que les deux dénominations expriment une idée de différence sociale, et indirectement celle de races. On s'explique dès lors les dispositions du Droit politique traditionnel, qui considère comme *Mutütsi* toute personne détenant un grand nombre de vaches, sans faire attention au fait qu'il serait de race *Muhütu*. Du moment qu'il a accédé à la richesse bovine, il est politiquement *Mutütsi*, tout en restant racialement *Muhütu* ⁽²³⁾.

(23) Voir A. KAGAME, Le Code des instit. polit., art. 254, p. 96.

D. Annexe sur l'étymologie du nom *Mutūtsi*.

34. Passons en revue ce qui a été avancé jusqu'ici pour expliquer, étymologiquement, le terme *Mutūtsi* (*Batūtsi*). Je transcris les passages visés auxquels j'ajouterai des remarques rectificatives ou autres.

1. OPINION DU R. P. SCHUMACHER.

Le R. P. Dr Peter SCHUMACHER, étant donné son opinion sur les *Galla* en leur rapport avec les *Batūtsi*, déclare ceci :

« Il ne serait pas impossible que nous fassions dériver le nom originaire des Batutsi tout droit de chez les Galla ; dans la langue du Ruanda on ne trouve pas d'explication étymologique de ce mot. Seulement nous avons chez les Galla la tribu des *Arussi*. En dehors du Ruanda, on dit *Batussi* pour *Batutsi*, ainsi de même dans la forme swahilisée *Watussi*. Dans l'ouest du Kivu, il n'y a pas de *t*, cette explosive y devient la palatale *r* : *umurhima* au lieu de *umutima* (cœur) ; aussi *Barhussi* au lieu de *Batutsi*. La syllabe *A* dans *Arussi* devient le préfixe *Ba-*, comme on appelle aussi les « *Deutschen* » Badaki ou Badachi⁽²⁴⁾ ».

35. Dans la suite, le même auteur a précisé sa pensée dans un livre encore inédit intitulé *Landeskunde und Geschichte*. Le passage qui intéresse notre matière nous est connu par un autre auteur qui le tient du Dr Peter SCHUMACHER lui-même. Or, ce dernier a fait une recension élogieuse de l'ouvrage auquel nous faisons allusion. Comme il n'a modifié en rien la citation le concernant,

(24) Dr Peter SCHUMACHER, Die hamitische Wahrsagerei in Ruanda, dans la rev. *Anthropos*, vol. XXXIV, 1939, pp. 130-206. Ce passage se trouve en note, p. 201.

il en a ainsi reconnu l'authenticité, et nous pouvons nous en servir en conséquence. Voici le passage en question :

« Quant au terme de *Batutsi*, cet auteur (D^r P. SCHUMACHER)... le fait procéder du vocable « *arhs* », lequel servait à désigner les Gallas du sud de l'Éthiopie, et dont la trace se retrouve dans l'appellation que se donnent encore des éléments hamites du Buhunde, et surtout du Bushi (notamment le clan dominateur des *banyawesha* en se dénommant « *Barhusi* ». Or, on sait que ces Hamites du Kivu ignorent la lettre « t », et prononcent dès lors « *murhima* » (cœur) pour « *mutima* », comme « *murhusi* ». Le R. P. Schumacher en déduit logiquement que l'appellation de « *batutsi* » conviendrait à tous les Hamites descendus de l'Éthiopie vers l'Équateur » ⁽²⁵⁾.

Remarques.

36. Les deux textes mis ensemble nous montrent clairement que l'auteur cité veut résoudre deux problèmes :

1^o le changement de *A-* dans *Arussi*, en *Ba-* de *Batutsi*.

2^o la transposition du *r* dans *Arussi*, en *t* dans *Batutsi*.

Or, en ce qui concerne le 1^o, le *Ba-* n'intéresse pas les *Batutsi* du Rwanda seulement ; il s'agit d'une particule propre aux langues *Bantu* en général, au singulier *mu*, au pluriel *ba*. Placée devant un radical, cette particule indique que le mot appartient à la première classe, et désigne un être raisonnable. La preuve devrait donc consister en ceci : établir une loi linguistique générale, d'après laquelle les mots des langues Galla commençant par *A-*, changent cette lettre initiale en *Ba-* lorsqu'ils passent dans le système des langues *Bantu*. En d'autres mots : démontrer que, dans les langues Galla, la lettre initiale *A-* est l'équivalent de la parti-

⁽²⁵⁾ A. D'ARIANOFF, *op. cit.*, p. 30. — D^r SCHUMACHER, Recension de cet ouvrage dans *L'Ami*, Kabgayi, n^o 98, février, 1953, p. 37.

cule *Mu* (*Ba-*) des langues *Bantu*. On voudra bien noter que je n'affirme pas plus qu'il n'est nécessaire : je ne dis que ceci : a) le changement de *A-* en *Ba-* n'intéresse pas le cas des *Batutsi* seulement, mais le système général des langues *Bantu* de nos régions. Qu'en conséquence, il faut déplacer le problème des *Arussi-Batutsi*, et le mettre à sa véritable place ; à savoir entre les deux systèmes des langues *Galla-Bantu*. b) J'affirme, en plus, que l'on ne peut rien avancer sur le terrain scientifique, sans partir d'un principe établi fermement, auquel les résultats doivent se référer, comme à un critère de contrôle, de vérification.

37. En ce qui concerne le 2^o, à savoir la transposition du *r* dans *Arussi*, en *t* de *Batutsi*, je dois faire remarquer que l'auteur cité a interverti la marche logique de son raisonnement. Au lieu de prouver comment le *r* de *Arussi* est devenu le *t* de *Batutsi*, il a tenté d'expliquer l'inverse : comment le *t* se change en *r*. La nuance qu'introduit cette interversion a une très grande importance. Il est aussi bien certes de procéder par une argumentation *a priori* qu'*a posteriori*, mais à condition que l'aboutissement des deux méthodes, au sujet d'un même problème, soit équivalent ou même identique. Or, ce n'est pas le cas ici. Je m'explique :

L'argumentation *a priori*, dans le cas précis des *Batutsi*, serait d'établir une règle générale suivant laquelle les mots *Galla*, comportant la lettre *r*, transposent cette lettre en *t*, lorsqu'ils passent dans le système des langues *Bantu*, ou du moins dans celle du Rwanda. Or ce travail n'a pas été fait, et d'autre part le processus adopté par le D^r Peter SCHUMACHER n'y aboutit pas.

38. L'argumentation a posteriori, qu'a employée l'auteur cité, tente de démontrer que le *t* de *Batūtsi* se transmute en *r* des *Arussi*. Or, cette voie n'atteint pas le but poursuivi ; et je m'explique :

a) La forme *Arhs* que l'auteur a naguère introduite, pour faire écho à ce *rh* des langues *Māshi*, n'a pas été accompagnée de quelque référence ! Nous ne pouvons donc consulter et vérifier cette source où l'auteur l'a puisée. En tous les cas, les Galla consultés à cet effet, m'ont déclaré ceci : C'est une forme incompatible avec nos langues, car les deux lettres du milieu (*arhs*) ne peuvent être prononcées sans voyelles. La réponse a été la même du côté des Abyssins auxquels la même question avait été posée. D'autre part, chez les auteurs (voir note 18), aucune trace de cette forme *arhs*. En conclusion : le *rh* des *Bāshi* doit être interprété comme un phénomène linguistique régional.

b) La présence de ce *rh* s'explique justement par l'absence de la lettre *t* qu'il doit remplacer dans la langue envisagée. Ceci trouve son explication dans la loi linguistique générale suivante : *Tous les mots de la langue du Rwanda comportant la lettre t, changent cette dernière en rh lorsqu'ils passent dans les langues des Bashi, et apparentés* ⁽²⁶⁾. Comme une autre loi linguistique veut que *tous les mots kinyarwānda comportant la lettre h, la changent en w lorsqu'ils entrent dans la langue*

(26) KINYARWĀNDA	MĀSHI
umútima (cœur)	omurhima
ubütäre (minerai de fer)	oburhare
umutūtsi (hamite)	omurhusi
imbūto (semence)	emurho
amāta (lait)	amarha
ūbwāto (barque), etc.	obwarho.

Je ne puis que renvoyer à l'ouvrage du D^r SCHUMACHER, *Die Physische und Soziale Umwelt der Kivu-Pygmäen*, Bruxelles, 1949, vol. I, pp. 374-435, où l'on trouvera un recueil de mots Kinyarwānda, Gihūnde, Māshi et Mātēmo en colonnes parallèles.

du *Búgānda* (27). Comme une autre loi dispose que tous les mots kinyarwānda comportant la lettre *v*, la transformant en *j* lorsqu'ils passent dans le *Gihima*, parlé dans les régions situées au nord-est du Rwanda (28).

39. De la sorte, le changement de la lettre *t* du kinyarwānda en *rh* du *Māshi*, n'intéresse pas le mot *Mutūtsi* seul ; c'est un phénomène linguistique général pour tous les mots de la langue du Rwanda, comportant la lettre *t*. S'il en était autrement, c'est-à-dire si le *rh* avait quelque relation avec l'inexistant *Arhs*, alors tous les termes du kinyarwānda comportant un *t*, seraient par le fait même identifiés comme étant d'origine *Galla* (29), puisque passant au *Māshi*, ils changeraient automatiquement leur *t* en la fameuse lettre *rh*. Ou bien, si nous voulions formuler la même conséquence en partant d'un point différent : chaque fois qu'en *Māshi* et autres langues apparentées, nous trouverons un mot comportant le *rh*, nous serons en présence d'un mot dont la clef serait à chercher chez les *Galla*. On ne peut pas, en effet, scientifiquement choisir le seul mot *Murhusi* et lui imposer une détermination qui n'affecterait en rien les autres termes répondant aux constatations linguistiques identiques.

40. Conclusion : aucune loi linguistique connue à ce jour ne peut nous autoriser à établir une relation quel-

(27) Ainsi les mots *umuhūngu* (garçon), *guhūnuka* (tomber d'un plan supérieur) etc., deviendront en *Kígānda* : *umuwungu*, *Kuwanuka*. Je ne veux pas dire que tous les mots ainsi transposables se trouvent effectivement en la langue du *Búgānda*, mais qu'ils deviennent tels toutes les fois qu'un *Múgānda* tentera de les prononcer, même lorsqu'il parle le Kinyarwānda. Les *Bágānda* n'ont pas la lettre *h*, et en général ils n'arrivent pas à la prononcer.

(28) Ainsi par exemple, les noms propres communs aux deux zones : le Kinyarwānda portera *Kaviuga*, *Buwumo*, *Kavuma*, *Kāvúgiro*, où le *Gihima* transposera en *Kajuga*, *Bujumo*, *Kajuma*, *Kajugiro*, etc.

(29) Voir A. KAGAME, Un nouveau livre sur le Rwanda, dans la rev. *Aequatoria*, XV, n. 3, 1953, p. 91.

conque entre le terme *Mutũtsi* et le nom de la tribu *Arussi*. D'autre part, un ensemble cohérent de principes linguistiques exclut toute possibilité d'établir quelque relation que ce soit entre *Arussi-Batũtsi*, en se servant des seules langues *Bantu* du centre africain. On ne peut dès lors recourir aux langues des *Bãshi*, *Bahũnde* et autres, avant d'avoir prouvé au préalable que telle ou telle forme de leurs termes trouve une équivalence scientifiquement relevée au sein des langues Galla.

41. Le nom *Batũtsi* conviendrait-il à tous les Hamites descendu de l'Éthiopie vers l'Équateur ? — Je pense que la réponse est évidente : on ne peut pas décider d'imposer une dénomination que les intéressés ne portent pas en réalité. Chaque nom est vraiment un document. Si nous ne pouvons pas le comprendre exactement, du moins nous savons qu'il sert à délimiter les groupes, à nous indiquer les individus appartenant à telle catégorie. En plus, chaque nom délimite les cultures : un *Mutũtsi*, cela signifie un Hamite du Rwanda et du Burundi (dont l'économie est basée aussi bien sur la vache que sur la houe), définitivement gagné à la vie sédentaire ; parlant une langue déterminée, ayant élaboré son système monarchique de gouvernement, etc., etc. Un *Muhĩma* au contraire, est un Hamite semi-nomade, de l'aire comprise entre le Rwanda, le Kãrãgwe, le Bũgãnda et la forêt congolaise, dont l'économie est à peu près pastorale exclusivement, ayant sa langue à lui, ses traditions, etc. » ⁽³⁰⁾.

Si vous dites à un *Mutũtsi* qu'il est *Muhĩma*, il vous comprendra par analogie ; vous aurez voulu dire, à ses yeux, qu'il est de race hamitique comme le *Muhĩma* ; qu'il est éleveur de gros bétail comme le *Muhĩma*. Mais en dehors de cette analogie, la différence entre *Mutũtsi* et *Muhĩma* est considérable. Ainsi chaque dénomination a

⁽³⁰⁾ *Ibid.*

sa valeur, non seulement au point de vue politique tribale, mais aussi et peut-être surtout au point de vue ethnologique.

2. OPINION DE MGR J. GORJU.

42. Une autre explication fut présentée par Mgr J. GORJU. Se basant sur le fait qu'il existe, dans le Bwera-Mawogola, — au Búgānda, sur les confins du Nkole, — une région dénommée *Ntusi*, l'auteur cité déclare :

« Nos Batutsi sont des *Ba-ntusi*... ils sont tous du nom de leur dernier centre, des *Ba-ntusi* ou *Batutsi*. Ajoutons que les *Bahima* du Nkole, n'ayant guère pratiquement quitté ce centre, et n'ayant, pour ce, point de raison de s'appeler *Ba-ntusi*, s'appellent *Bahima*, nom générique, et *Bahinda* nom spécifique, soit de la Dynastie régnante. Leurs princes sont *banyiginya*, nom générique, et nous estimons que les *banyiginya* du Ruanda sont moins une tribu que la lignée princière qui n'y régna pas. Le pouvoir est là aux mains des *Bega* »⁽³¹⁾.

Remarques.

43. a) Tout d'abord, il est curieux que les *Bahima* qui habitent en cette région du *Ntusi*, ne soient pas appelés *Ba-ntusi*. L'auteur trouve que leur présence en cette contrée les dispense d'en porter le nom. C'est une logique surprenante.

⁽³¹⁾ Mgr J. GORJU, Face au royaume hamite du Ruanda, Bruxelles, 1938, pp. 19-20. En ce qui concerne l'allusion aux *Banyiginya* du Ruanda, l'auteur avait été mal informé. C'est leur dynastie qui règne depuis des siècles. Quand au clan des *Bēga*, ses membres ne peuvent accéder au pouvoir que dans le cas où le Roi les investit. Autre chose est le cas des Reines Mères, évidemment ; qu'elles soient des *Bēga* ou autres, elles règnent avec leurs fils. Notons que le Prof. VAN BULCK, Les recherches linguistiques au Congo belge, Bruxelles, 1948, pp. 242-243, a repris ce passage de Mgr GORJU. — Rappelons, en plus, que la dénomination de *Banyiginya*, propre au Ruanda et aux *Bahima* du 'Nkôle, signifie : richesse actuelle, jointe à une noblesse très ancienne, dans le clan dynastique. Les autres membres du clan (voir au chap. suivant), sans grande fortune, sont appelés *Abasindi*, du nom de *Musindi*, fondateur éponyme du groupe. Cf. Inganji Karinga, vol. I, chap. III, n° 35, où la différence entre les deux noms a justement été signalée, avec référence au royaume du 'Nkôle.

b) Les deux mots *Batútsi* et *Ntusi* appartiennent au système des langues *Bántu*. Bien plus, le terme *Batútsi*, nous l'avons vu plus haut, se rattache à un verbe disparu de notre langue correcte, mais encore en usage au Búgānda. Or, le *Bwera-Mawogola* sont deux provinces de ce pays. Tout nous invite donc à admettre a priori une parenté de forme et de signification étymologique, qu'on ne saurait valablement mettre en doute, à moins de prouver le contraire.

c) La région se trouve sur la route que les *Banyíginya* du Rwanda ont suivie pour atteindre leur habitat actuel. Le nom *Rwānda* qui leur servait de talisman jalonne leurs étapes, dont l'une est le *Rwānda près Gashāra* dans le 'Nkōle ⁽³²⁾ non loin du Bwera-Mawogola. Mais à l'époque où les *Banyíginya* s'acheminaient ainsi vers leur futur domaine, les *Batútsi* les y avaient depuis longtemps précédés.

44. Si leur dénomination a été empruntée à la contrée de *Ntusi*, ou bien s'ils ont donné lieu à cette dénomination attachée à la région, cela prouverait la haute antiquité de l'émigration hamitique qui s'établit au Rwanda. Cette conclusion découle d'un raisonnement très simple : la région conserve son appellation, qui n'a pas de relation avec les Hamites *Bahīma* actuellement autochtones. Comme ils ne sont pas *Batútsi*, l'appellation doit se rattacher à un groupe qui y séjourna à une époque antérieure. Donc, si le *Ntusi* se rattache aux *Batútsi*, c'est une preuve qu'ils ont séjourné en cette contrée à une époque plus ancienne que les *Bahīma*.

45. Rappelons cependant une règle linguistique qui semble s'opposer au fait que les *Batútsi* aient été ainsi dénommés, parce qu'originaires de *Ntusi*. Pour indi-

(32) A. KAGAME, *ibid.*, n° 32-34.

quer les nationalités, on doit classer les pays en deux catégories :

- 1° Ceux dont le nom commence par la particule *bu*.
- 2° Ceux dont le nom commence par les particules *gi*, *ka*, *n*, *ru*.

Dans le premier cas, les habitants sont dénommés en changeant *bu* en *ba* (pluriel de *mu*). Ainsi avons-nous :

Burūndi	= habitants : Barūndi.
Búgānda	= habitants : Bágānda.
Būshi	= habitants : Bāshi, etc.

Dans le second cas, la particule initiale reste intacte, mais on la fait précéder de la formule *Banya* (au singulier *Munya*). Ainsi avons-nous :

Gisāka	= habitants : Bányāgisāka.
Gítāra	= habitants : Bányāgítāra.
Kārāgwe	= habitants : Bányākārāgwe.
'Nkōle	= habitants : Bānyānkōle.
Rwānda	= habitants : Banyarwānda.

D'où il faut conclure que les habitants du *Ntusi*, s'ils en portaient de fait l'appellation, seraient *Banyā-ntūsi* et non *Batūtsi*. Cette dernière dénomination ne s'expliquerait naturellement que dans le cas où la contrée aurait été *Butūtsi*.

46. Conclusions : les noms *Ntusi* et *Batūtsi* semblent avoir un apparentement de signification *étymologique*. Autre chose cependant est la signification *étymologique*, autre la signification réelle, de deux ou plusieurs termes. Ils peuvent comporter des sens notablement différents, malgré leur commune origine d'étymologie. On ne saurait, par exemple, confondre concours et concurrence, — contentieux et contention, ni complexe et complice, ou compétition et compétence.

47. Si les règles linguistiques de la contrée qui nous occupe, n'ont rien qui s'y oppose, *Ntusi* signifierait : lieu d'immigration. Cette dénomination accolée uniquement à cette région laisserait soupçonner, à la base, un fait historique du passé, dont nous tiendrions ainsi le témoignage. Mais les *Batūtsi* du Rwanda y séjournèrent-ils en fait ? C'est bien possible ! Mais d'autre part, tout ce qui est possible n'est pas nécessairement arrivé dans le passé. En d'autres mots, il serait excessif de l'affirmer ou de le nier, sans nuances.

CHAPITRE II

LES QUINZE CLANS

I. Généralités.

1. Les populations du Rwanda se répartissent en groupements sociaux appelés respectivement *Úbwōko* (clans), *Imilyāngo* (familles) et *Amazu* (parentèles). Les familles et les parentèles seront étudiées dans le chapitre suivant ; nous allons décrire d'abord le clan ⁽³³⁾.

a) Le *'Bwōko*, degré supérieur en cette classification, se reconnaît au totem. Ce dernier est appelé, en langage technique traditionnel, *inyámāswa* (animal sauvage). C'est ou bien un animal, ou bien un oiseau, servant de symbole héraldique, dont se réclament les groupes intéressés, dans les rapports ayant surtout trait au mariage.

2. Disons tout de suite qu'il n'y a, au Rwanda, aucune conception autre que sociale entre le clan et son

⁽³³⁾ A. D'ARIANOFF, Origines des clans hamites du Rwanda, dans *Zaire*, Bruxelles, janv. 1951, pp. 45-54. Il a placé cependant les *Bakōno* et les *Baha* parmi les branches des *Bēga*, à cause de l'identité du totem, et il a donné à *Bashingo* le rang de Clan. — J. VAN HOVE, Essai de Droit Coutumier du Ruanda Bruxelles, 1941, pp. 7-11. — L. DELMAS, *op. cit.*, p. 3-19. Il a cependant une opinion insoutenable sur l'origine des clans *Batūtsi* que ne concerne pas le récit mythique des célicoles. Il a pris à la lettre des affirmations de nos memorialistes, déclarant que *Kigwa* et *Mutūtsi* sont les deux premiers Hamites de nos régions. En conséquence, il déclare que les autres Hamites ne sont que des *Bāntu* métissés au contact des vrais *Batūtsi*, répondant aux totems de Grue couronnée et de Crapaud. — A. PAGES, *op. cit.*, p. 44 sq. et *passim*. Cet auteur parle certes de clans, mais il ne pourra guère renseigner le lecteur, car il ne traite pas du sujet d'une manière systématique.

totem. Ce dernier ne correspond donc à aucune doctrine d'ordre magique qui lui reconnaîtrait une influence quelconque sur la vie et les destinées des hommes se réclamant de lui. Les membres du clan, en conséquence, ne sont tenus à aucune forme de culte rendu au totem. Il a pu en être autrement dans le passé, mais le totem est actuellement un symbole purement héraldique, une espèce de drapeau, sous lequel se rangent les membres du clan.

3. On ne peut relever une trace quelconque de croyance ou de rite réglant les relations du clan au totem. Aucune défense strictement telle n'interdit aux membres du clan de tuer un animal totem. La bergeronnette (totem du Clan des *Bagesera*), ainsi que le corbeau (considéré en certaines régions comme totem du clan des *Babānda*), bénéficient seuls d'une interdiction protectrice. Celui qui les tue, membre ou non du clan correspondant, doit accomplir un certain rite de purification. On remarquera que cette interdiction n'est pas clanique, puisqu'elle ne vise pas les seuls membres du clan.

4. a) Les principaux clans du Rwanda sont les suivants :

CLANS	TOTEMS	
1. Abasīndi	Umusāmbi	(la Grue couronnée)
2. Abēga	Igikēli	(le Crapaud)
3. Abākōno	»	»
4. Abaha	»	»
5. Abagesera	Inyāmānza	(la Bergeronnette)
6. Abāzīgāba	Ingwe	(le Léopard)
7. Abasīnga	Sākābāka	(le Milan)
8. Abashāmbō	Īntāre	(le Lion)
9. Abahōndōgo	Ishwīma	(le Pic-bœuf)
10. Abacyāba	Impyīsi	(l'Hyène)
11. Ababānda	»	»
12. Ābēnēngwe	Ingwe	(le Léopard)
13. Ābōngēra	Īsha	(la Gazelle)
14. Abūngura	Ifūndi	(la Mésange ?)
15. Abāsīta	Imbwēbwe	(le Chacal)

b) Les groupements qui ne se rattachent à aucun clan déterminé, sont appelés *Abahozzi* (les Sans-clan). Ce fait arrive lorsqu'il s'agit d'immigrés venant de régions où les clans du Rwanda sont inconnus. A leur arrivée dans le pays, ils ne savent pas sous quel totem se ranger !

5. Notons que les cinq premiers clans occupent une place spéciale dans cette classification, à cause de leurs rapports avec la dynastie. Au clan des *Basindi* appartient la dynastie : c'est le clan régnant. Les 4 suivants, à savoir les *Bēga*, les *Bákōno*, les *Baha* et les *Bagesera*, sont les clans matridynastiques : c'est parmi eux que sont choisies les Reines Mères. Ils occupent un rang spécial dans le Code ésotérique de la dynastie. Le sixième, celui des *Bāzigāba*, est également considéré comme de la catégorie dite supérieure. Il a donné une seule reine, mère de Gíhānga, le fondateur de la lignée. Le septième clan, celui des *Basinga*, a donné 9 Reines Mères sur les 12 premières. Mais depuis le règne de Rugānzú I Bwimba, 12^e membre de la dynastie, ce clan a été exclu de cet honneur : il ne peut plus régner. Tous les autres clans ne peuvent pas régner (en la personne de Reines Mères) ; les *Bashambo* et les *Bahondōgo* parce que frères du clan des Basindi : les descendants de Gíhānga, suivant les prescriptions du Code ésotérique de la dynastie, donnent le Roi seul. Les autres clans sont exclus, parce que considérés comme inférieurs.

II. Concept du clan au Rwanda. — Les clans d'origine céleste.

6. L'institution du clan et du totem déborde le cadre réduit du Rwanda. Les ethnologues l'ont étudiée un peu partout dans le monde. Il ne s'agit donc pas ici de rechercher l'origine du clan et du totem en général ; c'est

un problème relevant de l'ethnologie. Il s'agit d'examiner simplement le problème du clan et du totem, tel qu'il se présente au Rwanda. Nous ne perdrons pas notre temps dans des comparaisons avec le concept qu'on s'en fait en d'autres pays, parce que pareille étude déborde le plan de cette monographie.

7. a) Le premier point à souligner est que les races du Rwanda ne sont pas exclusives dans leur appartenance à tel clan déterminé. A tel totem donné appartiennent aussi bien Hamites et *Bǎntu* que *Bǎtwa* (Céramistes-Pygmées). Le clan dynastique lui-même n'échappe pas à cette communauté mêlée de races : le Roi se réclame du même totem (du même clan) que des *Bǎntu* et des *Bǎtwa*.

b) Ne considérons pas le fait que les *Bǎntu* de l'Afrique centrale étaient organisés en clans, indépendamment des Hamites envahisseurs. Ne nous arrêtons pas non plus sur la même institution chez les Hamites, au moment de leur arrivée en Afrique centrale. Les deux aspects de la question, comme il a été dit il y a un instant, ne sauraient s'expliquer dans ce cadre trop restreint. C'est un problème qui déborde, non seulement les Hamites et les *Bǎntu*, mais encore le continent africain. Considérons tout simplement ce fait de l'appartenance des trois races au même clan, au même totem.

8. Un point semble indiscutable : c'est que le clan était initialement une famille, descendant d'un ancêtre commun. L'institution se basait donc sur la parenté du sang. Le chef de la famille en était le souverain dans tous les domaines ; les traditions à ce sujet trouvent leurs confirmations en de vastes zones de l'Afrique centrale. D'autre part, les Hamites rwandais dont il est possible de connaître les débuts en nos régions, ne procédèrent pas autrement. Ils fondèrent leurs clans par an-

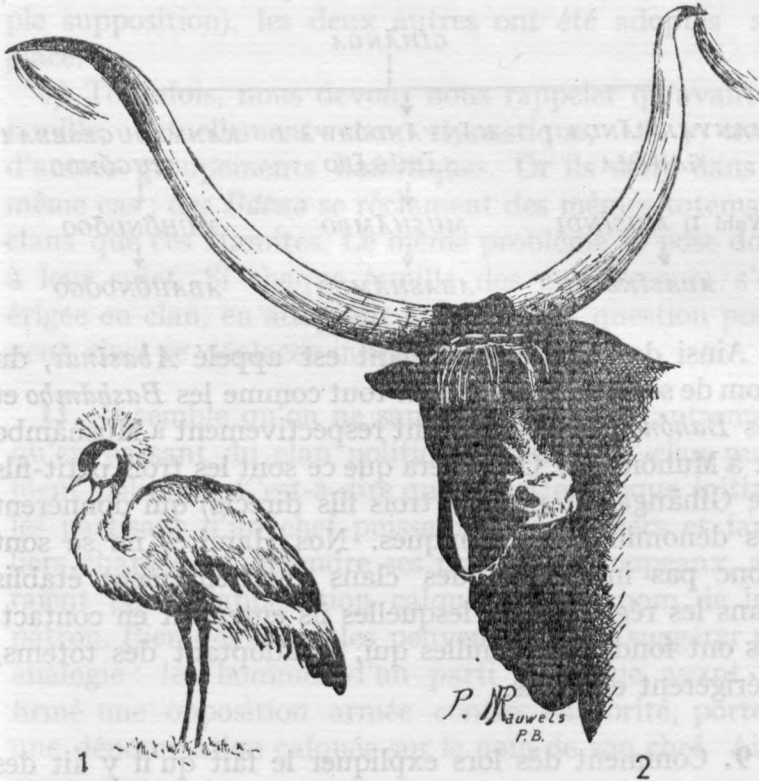
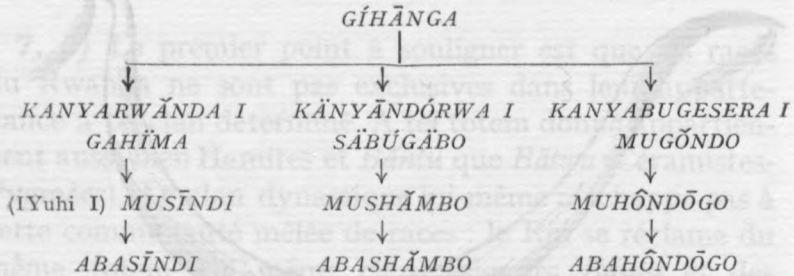


PLANCHE I.

La grue couronnée = *unusambi*, totem du clan dynastique *Abasindi*.
Inyambo = vache à longues cornes, propre au Rwanda et propriété exclusive de la dynastie.

cêtres éponymes. C'est dire donc qu'initialement, les clans hamitiques en question, étaient des familles.

A. Les clans descendants de Gíhānga
fondateur de la dynastie.



Ainsi donc, le clan régnant est appelé *Abasīndi*, du nom de son ancêtre *Musīndi* tout comme les *Bashāmba* et les *Bahōndōgo* se rattachent respectivement à *Mushāmba* et à *Muhōndōgo*. On notera que ce sont les trois petit-fils de *Gíhānga* (et non ses trois fils directs) qui donnèrent les dénominations claniques. Nos Hamites ne se sont donc pas inféodés à des clans antérieurement établis dans les régions avec lesquelles ils entraient en contact. Ils ont fondé des familles qui, en adoptant des totems, s'érigèrent en clans.

9. Comment dès lors expliquer le fait qu'il y ait des *Basīndi-Bātwa*? En ce qui concerne les *Bahūtu* (de race *Bāntu*) on peut toujours dire qu'il s'agit de familles hamitiques appauvries. Mais avec les *Bātwa*, cette supposition est a priori écartée. Comme il ne peut y avoir des *Bātwa* descendant de *Musīndi*, l'explication doit être cherchée ailleurs que dans l'origine par parenté du sang.

10. a) Les descendants de *Gíhānga* nous donnent un exemple frappant, de familles s'érigent en clans en

adoptant un totem. Il n'est pas dit que Gíhānga n'avait pas de totem, évidemment ! Ce qui est cependant certain, c'est qu'il ne pouvait en avoir trois à la fois ! Si par conséquent la branche aînée, — Kanyarwānda I Gahīma, — a conservé le totem primitif de la famille (c'est une simple supposition), les deux autres ont été adoptés sur place.

b) Toutefois, nous devons nous rappeler qu'avant la famille, actuellement clan dynastique, il y avait d'autres groupements hamitiques. Or ils sont dans le même cas : des *Bātwa* se réclament des mêmes totems et clans que ces Hamites. Le même problème se pose donc à leur sujet. Si chaque famille des envahisseurs s'est érigée en clan, en adoptant un totem, la question posée peut ainsi se déplacer indéfiniment.

11. Il semble qu'on ne saurait la résoudre autrement qu'en passant du clan politico-familial au clan purement politique. C'est-à-dire que, à cette époque initiale, les partisans d'un chef puissant, ses guerriers et familiers chargés de défendre ses immenses troupeaux, auraient porté l'appellation calquée sur le nom de leur patron. Bien des exemples peuvent nous le suggérer par analogie : les hommes d'un parti politique ayant affirmé une opposition armée contre l'autorité, portent une dénomination calquée sur le nom de son chef. Ainsi avons-nous :

ABAGEREKA partisans de RUGEREKA ;
 ABAKŪSI partisans des petits-fils de NKŪSI ;
 ABĀNYĀBYĪNSHI partisans de BYĪNSHI.

Mais en dehors de pareils partis, qui laissent dans l'histoire un nom de réprouvés, nous avons aussi des groupements guerriers, désignés sous le nom du prince fondateur ; par exemple les armées sociales :

ABĀRĪNDA créés par le prince Rwābirinda ;
 ABASHARANGABO, du prince Sharangabo ;
 ABASHŌZAMIHIGO, du prince Nshōzamihigo.

12. Le cas le plus typique au point précis qui nous intéresse ici, est celui des *'Bēnégītōre*, se rattachant au prince Gītōre, fils de Kigeli I Mukóbānya (voir Chap. III, n° 5, 10). Ce Gītōre mourut jeune, ne laissant qu'un seul fils. Avant de mourir, il adopta tous ses familiers et guerriers, si bien que la famille des *'Bēnégītōre* est l'une des plus importantes du clan des *Basīndi*. Mais on sait bien que le groupe en question, dont les membres sont actuellement considérés comme appartenant au clan dynastique, en furent initialement étrangers.

13. Bref, nous constatons un fait indiscutable : des Hamites qui se réclament d'un même clan et d'un même totem que des *Bāntu* du centre africain et que des *Bātwa* surtout. Comme la parenté du sang est inconcevable entre Hamites et *Bātwa*, il n'y a pas d'autre moyen d'expliquer ce phénomène, que de recourir au clan purement politique, dans lequel tous les sujets d'un chef de groupement politico-familial auraient été désignés par le nom du maître. Cette première formalité une fois accomplie, le totem du même chef aurait servi comme symbole héraldique pour tous ceux dont il était devenu le fondateur éponyme. Des groupements analogues suggèrent le bien-fondé de cette interprétation. Si cette explication de clan purement politique n'était pas valable, il me semble qu'il serait difficile d'en trouver une autre.

14. Mentionnons, en cet endroit, deux groupes descendant de Gíhānga, qui ne se constituèrent pas en clans : 1° les *Batsōbe*, descendants de Rutsōbe, fils bâtard de Gíhānga et 2° les *Bashingo*, dont l'ancêtre éponyme aurait été Gashingo, fils de Gáshūbi, lequel était fils de Gíhānga. Leur condition amoindrie aurait-elle été la cause de cette exception ? Rutsōbe était bâtard, disions-nous ; tandis que Gáshūbi est considéré comme s'étant rendu coupable d'une grave désobéissance (cf. *Inganji*

Karunga, vol. II, chap. V, n° 13-15) qui arrêta la grande abondance de richesse en bovidés.

15. Il semble cependant que le vrai motif, en ce qui concerne *Gáshūbi*, fut que sa descendance évolua en dehors de la société rwandaise. Les mémorialistes lui reconnaissent le titre de fondateur de la dynastie qui gouverna longtemps le pays du *Búshūbi*, situé au sud-ouest du lac Victoria. Une coutume du Code ésotérique, pratiquée par les rois du *Búshūbi*, corrobore cette tradition. A l'avènement du monarque rwandais, tous les rois issus de *Gíhānga*, devaient accomplir un geste par lequel ils reconnaissaient que le nouveau régnaient était le chef patriarcal de tous les descendants du lointain ancêtre. Les lignées qui se pliaient religieusement à cette pratique sont celles du 'Ndörwa, du Bugesera, du Bunyabūngo et du *Búshūbi*. D'autre part, le Code ésotérique de notre dynastie accorde une place très importante aux représentants des *Bashingo*, sur le même pied d'égalité que les autres familles rwandaises descendant de *Gíhānga*, et cela dans la célébration de cérémonies les plus intimes de l'institution. On ne peut donc douter de la parenté du sang entre cette famille et la dynastie.

16. Sur quoi repose cependant cette dénomination de *Bashingo*? Le fondateur éponyme a-t-il réellement existé? Personne ne peut y répondre d'une manière décisive, car les mémorialistes du Rwanda n'avaient pas des contacts suffisamment suivis avec le *Búshūbi*. Remarquons, en passant, que si *Gashingo* a réellement donné son nom à la famille, il y a un parallélisme parfait avec les trois grandes maisons, dont les éponymes ne furent pas des fils directs, mais les petits-fils de *Gíhānga*.

17. Le lecteur se demandera sans doute pourquoi la question est ici posée au sujet de *Gashingo*. La raison en est qu'il existe une région appelée *Bushingo*, au nord

du Buha actuel, et au sud-est du Burūndi. Or certaines branches des Bashingo, les plus importantes du moins, se rattachent au groupe immigré du Burūndi, sous le règne de Rugāzu II 'Ndōli au XVI^e siècle. Ces nouveaux arrivants étaient dirigés par le nommé Bashāna l'Ancien. Je puis dès lors penser que ce seraient des *Bashingo*, parce qu'originaires de cette région, de même que les immigrés du Buha furent appelés *Abaha*. Ce n'est cependant qu'une supposition : mais il faut la prendre en considération, si nous voulons disposer d'une documentation aussi complète que possible. Remarquons cependant que si nos immigrés du Burūndi étaient en fait originaires du Bushingo, on peut supposer que le nom de la région aurait été dérivée de *Gashingo*. Comme on le constate, il n'entre pas dans mes intentions d'introduire un doute inutile, mais un complément qui écarte à l'avance toute discussion ultérieure à ce sujet.

B. Les clans du totem Crapaud.

18. Les clans *Abēga*, *Abākōno* et *Abaha*, comme on le voit, se réclament d'un même totem : le crapaud. Ils se disent trois clans frères, descendant respectivement de *'Sērwēga*, de *Múkōno* et de *Muha*. Ces trois derniers auraient été fils de Mutūtsi ! D'après le récit mythique concernant Kīgwa, ancêtre de la présente dynastie, qui descendit du ciel, Mutūtsi était son frère. Ne trouvant pas d'épouse digne de lui parmi les terricoles, Kīgwa épousa sa sœur Nyāmhūndu, et Mutūtsi attendit que son grand frère Kīgwa eût une fille. Ainsi, tandis que Kīgwa avait épousé sa sœur, Mutūtsi s'unit à sa nièce, de laquelle il eut trois fils : *Sērwēga*, *Múkōno* et *Muha*.

19. *Mutūtsi*, sous cette forme, veut dire le Hamite. Le récit n'a, de toute évidence, qu'une seule signification symboliquement exprimée : à savoir qu'à leur arrivée

dans l'aire qu'ils occupent, nos pasteurs s'interdirent les mariages entre leur race et les autochtones. Que Kigwa ait épousé sa sœur, comme il a été dit au paragraphe précédent, la coutume de l'endogamie clanique conservée dans sa descendance peut en être un témoignage de valeur. Si son frère supposé avait épousé sa nièce dans les mêmes conditions, les descendants de ce dernier auraient même maintenu quelque trace de cette incestueuse union, par une forme quelconque d'endogamie ; ce qui ne se vérifie pas.

1. ABĒGA.

20. L'éponymie des *Bēga* (dont le radical du mot est *ega*) trouve son explication dans deux sources différentes. La première est le récit mythique lui-même : pour éluder les conséquences néfastes qui résulteraient de l'union incestueuse projetée, Kigwa conseilla à son frère d'aller s'établir sur le versant de la colline située au-delà de sa propre résidence. Or le versant d'une colline (pas d'une montagne), du moment que la proclivité part d'un marais, se dit *umwēga*, du radical *ega*, ayant le sens général de : redressement, pente douce. Une fois que Mutūtsi eut construit sa résidence en l'endroit indiqué, Kigwa l'interpella et s'informa : Qui êtes-vous ? Mutūtsi répondit : *Ndi umwēga wá kūlya!* = Je suis le versant d'au-delà (de la vallée) ! — Si vous êtes *Umwēga*, conclut Kigwa, vous appartenez donc à un autre clan ! En conséquence, il vous est loisible d'épouser une fille de mon propre clan ! — Ainsi suggéré, ainsi fait. — Les ingénieux compositeurs du mythe oublièrent l'inconséquence d'un pareil discours chez l'incestueux mari, époux de sa propre sœur. Ils ne pensèrent pas non plus à l'endogamie clanique, persistant chez les descendants de Kigwa, lequel prêtait une attention si méticuleuse à la sauvegarde de l'interdiction traditionnelle en vigueur au

Rwānda. Comme Mutūtsi était désormais *Umwēga* (*wá kũlya*), ses descendants s'appelèrent *Umwēga* au singulier, et au pluriel *Abēga*.

21. La deuxième source de l'éponymie *Abēga*, puisée, elle, dans les traditions des mémorialistes, base cette appellation sur leur ancêtre *Sérwēga*, fils de Mutūtsi. Ce nom se compose de trois parties : du préfixe *se* et du déterminatif *ru*, intraduisibles sous forme séparée ; et du radical *ega* que nous venons d'expliquer. Le déterminatif *ru* change son *u* en *w*, toutes les fois que le radical commence par une voyelle, comme *ru* suivi du radical *anda* (au sens général d'extension) fait *Rwānda* = vaste étendue. Par la position du classificatif *umu* (au pluriel *aba*) devant le radical *ega*, nous obtenons la dénomination *umu-ega* (*u = w*) = *Umwega* au singulier, et *Aba-ega* (*ab'ega*) = *Abēga*, suivant la règle présidant à la formation des éponymies (voir chap. III, n° 5).

22. Les Hamites idéalisés dans le *Mutūtsi*-personnifié, n'attendirent pas, nous le savons bien, que Kigwa descendît du ciel, pour qu'il leur devînt possible de s'établir au Rwanda. Dès lors, l'ancêtre éponyme *Sérwēga*, parent de Kigwa, n'est qu'une fiction. Les *Bēga* du reste, débordent amplement le domaine de nos *Basīndi*, dans le temps et dans l'espace. Bien longtemps avant que notre actuelle dynastie ait pu affermir sa puissance, les *Bēga* régnaient au Burūndi. Leur souverain y était le grand ministre de la secte des *Bácwēzi*, qui voue son culte au *Kirānga* ⁽³⁴⁾. Leur lignée fut légalement

(34) Que le souverain du Burūndi soit ministre de la secte de *Kirānga*, je ne l'ai appris que des *Dépositaires du Code ésotérique*. Je ne puis douter de la vérité de leur information, car elle était en relation avec l'un de nos plus beaux poèmes de ce Code, à savoir le poème appelé « *la Voie des Abreuvoirs* », que Mútāga II du Burūndi révéla à notre Mútāra I Muyenzi. Par la révélation de ce poème important (cf. *Le Code ésotérique de la Dynastie du Rwānda*, dans *Zaire*, Avril

éteinte ⁽³⁵⁾ sous le règne de notre Míbāmbwe I Mutabāzi. Les Barūndi intronisèrent alors 'Ntāre I Rusatsi, fondateur de l'actuelle dynastie. Le clan des Bēgā est, d'autre part, représenté dans les régions hamitisées qui entourent le Rwānda.

23. Des groupements importants de ces Bēga étrangers vinrent se fixer au Rwānda à diverses époques ; les plus en vue respectivement originaires du 'Ndörwa

1947, p. 379 sq.), les 'Bīru du Rwanda ont pu entrer en contact avec le Code ésotérique du Burundi. « Au Burūndi, ont-ils affirmé, le roi n'est pas au-dessus de *Kirānga* : il est serviteur de l'esprit en question et s'agenouille devant lui, parce que la dynastie n'a pas d'autre raison d'être, en ce pays, que de présider au culte de la secte. L'ancienne dynastie des *Bācwēzi* (Bēga), qui a intronisé le tambour *Kalyēnda*, était une lignée de *Immāndwa*. — Quant au Rwanda, il en va autrement : le Roi est considéré comme supérieur à toute autorité, et comme n'ayant au-dessus de lui que Dieu seul. Il ne peut ni être initié à la secte de '*Lyāngōmbe* (le pendant de *Kirānga*), ni s'agenouiller devant lui. — Notons en passant que les auteurs qui ont parlé de la secte des *Immāndwa*, introduite au Rwanda et au Burūndi par les *Bācwēzi* du Bunyōro, ont prétendu que *Kirānga* du Burūndi et '*Lyāngōmbe* du Rwanda, sont deux dénominations d'un même personnage. Comme nous le décrirons ailleurs, il s'agit bien de deux sectes distinctes. Bien plus, les *MMāndwa* du Rwanda se subdivisent, à leur tour, en deux sectes, dont celle de '*Lyāngōmbe* à laquelle les Hamites pouvaient se faire initier. La deuxième secte, qui semble être plus ancienne, comporte des héros culturels que les *Bahūtu* ont amalgamés avec le cérémonial de '*Lyāngōmbe*. Mais les Hamites n'acceptent pas de se faire initier à ces héros des *Bāntu* ; ils disent : Ce sont là des *MMāndwa* des *Bahūtu* ; ce serait un déshonneur de nous plier, nous Hamites, à leur autorité !

⁽³⁵⁾ Dans l'aire centre-africaine des *Codes ésotéro-dynastiques*, on ne reconnaissait qu'un prince héritier unique par génération ; un roi ne pouvait engendrer qu'un seul fils prédestiné à la même dignité. D'où il appert que si le prince héritier, déjà publié comme tel, meurt sans laisser un fils, la dynastie est éteinte ; peu importe que le prince défunt ait des frères : la même génération était considérée comme ne pouvant avoir plus d'un prince prédestiné à la dignité royale. L'ancienne dynastie du Burundi (voir *Inganji Karinga*, vol. II, chap. VI, n° 30) avait sombré dans les mêmes conditions. Personne ne pouvait y reprendre le pouvoir. Un oracle déterminait dans quelles conditions il était cependant possible d'introniser une autre lignée. Ce fut grâce à cet oracle que l'actuelle Dynastie du Burūndi accéda au pouvoir, en la personne de 'Ntāre I Rusatsi, sous le règne de Míbāmbwe I Mutabāzi du Rwanda. Il a été démontré (cf. la Poésie Dynastique au Rwānda, p. 41-42) que l'actuelle dynastie du Burūndi compte 16 membres qui ont régné de père en fils. — D'ARIANOFF, *Histoire des Bagesera*, souverains du Gisaka, pp. 91-94, où l'on lira l'extinction légale de la dynastie des Bazirankēnde, bien longtemps avant que le Rwanda n'annexât ce royaume.

et du Kárägwe, sont les *Bākôngōli* et les *Barějuru*. Ces derniers sont tellement peu des *Bēga* rwandais, qu'ils ont leur mythe propre, expliquant leurs origines célestes. Leur ancêtre éponyme, *Ndějuru*, était de la race mythique des hommes qui vivent dans le monde supérieur au-dessus du firmament, dont le corps au teint bronzé est tacheté de blanc, et qui sont munis de queues. Étant descendu sur terre, comme le font ses semblables, durant la nuit, pour se ravitailler en régimes de bananes, il ne put remonter au ciel avant le lever du jour. Les terricoles lésés s'emparèrent de lui et le maltraitèrent. Il fut amputé de sa queue et son retour au ciel en fut définitivement rendu impossible. Il s'établit dès lors, prit femme parmi les humains de notre monde et fonda ainsi le groupe des *Barějuru*. Le nom de *Ndějuru* signifie : Je suis au firmament. L'appellation de ses descendants, *Abarějuru*, veut dire : Ceux qui sont au firmament.

24. Nous nous trouvons ici en présence d'un mythe caractérisé, dont l'aspect particulier n'a heureusement pas frappé l'attention de nos conteurs. Ils auraient essayé, en effet, de modifier profondément ce document qui met en vedette l'incohérence des récits forgés en vue de rattacher les *Bēga* à la famille des célicoles par la parenté avec Kīgwa. Nous sommes dès lors fondés à poser cette question : le mythe des *Barějuru* n'aurait-il pas été, dans les débuts, commun à tous les *Bēga* ? Ces derniers ne l'auraient-ils pas modifié, au Rwanda, pour rattacher leurs origines célestes à un épisode plus anoblissant ? Les *Barějuru* sont, en effet, arrivés en Rwanda à une date relativement récente. Ils n'auraient pas assisté à la transposition du mythe en milieux rwandais.

25. La question ainsi posée en provoque tout naturellement une autre. Le mythe de Kīgwa est-il propre au fondateur de la lignée des *Basindi* ? Ses origines célestes

n'auraient-elles pas été empruntées à ce récit antérieur des *Bēga* ? La réponse à cette question n'est certes pas possible. Mais il n'est pas inutile de la formuler, car la supposition touche au problème de l'interprétation des cultures qui se sont superposées au Rwanda. Au cours de monographies qui suivront celle-ci, nous aurons l'occasion de souligner l'attribution au clan des *Basīndi* régnants, d'éléments culturels manifestement étrangers à la civilisation des pasteurs, ou clairement antérieurs à l'arrivée de Kigwa. Ne prétend-t-on pas, entre autres, lui attribuer la qualité de premier Hamite arrivé dans notre aire, alors que des princes de sa race sont là pour le recevoir, lui donner hospitalité et pâturages ?

26. Il ne serait donc pas improbable que les mémorialistes des temps anciens, aient attribué au groupe des *Basīndi* un mythe emprunté aux *Bēga*, auxquels ils auraient accordé, en compensation, une participation intime à la vie familiale de Kigwa. Nous devons nous rappeler, en effet, que les mythes renferment, très souvent, sinon toujours, des réminiscences des temps préhistoriques, qu'ils nous transmettent en poèmes symboliques. Il suffit de savoir les interpréter. Ici s'impose un double fait : les *Bēga* du Rwanda participent au mythe des origines célestes des *Basīndi*. Les *Bēga* étrangers (*Barējuru*), ont un mythe parallèle. D'où nous concluons que les *Bēga*, indépendamment des *Basīndi*, ont eu ce mythe. Cette constatation suffit, pour la présente monographie.

2. ABĀKŌNO.

27. Les *Bākōno* régnaient sur le *Bigūfi*, région sise au nord-est du Burūndi. Le clan comptait des membres dans l'aire du Rwanda actuel, bien longtemps avant le règne de notre 'Cyīlima I Rugwe, 17^e ancêtre du roi actuel. Le nommé 'Nkīma, membre de ce clan, servit

d'intermédiaire à ce prince pour obtenir la main de Nyângüge, princesse du *Bugüfi*, qui sera mère de notre Kigeli I Mukóbänya. Le Code ésotérique de la dynastie en a conservé des preuves que seuls peuvent mettre en doute ceux qui ne comprennent rien à l'interprétation des documents les plus révélateurs dans l'analyse des cultures.

3. ABAHA.

28. Le clan des *Baha* entra de bonne heure en relation avec le Rwanda des *Basindi*, auxquels ils donnèrent la mère du 10^e monarque. Ceci n'implique évidemment pas qu'à cette époque les *Baha* étaient déjà représentés effectivement au Rwanda. On sait que nos monarques, en accomplissement de certains points du Code ésotérique, fiançaient des princesses du *Bugüfi* et du *Buha*, par l'intermédiaire de délégués. Le grand-père du roi actuel fut le dernier à conclure de ces mariages rituels, en envoyant une délégation aux fins de lui amener de ces lointaines et irremplaçables fiancées. Les plus illustres de ces dernières furent *Mätäma*, mère de Yuhi II Gahima II, et *Nyäbühöro*, mère de Mibambwe II Gisänura. Il est, en tous les cas, établi que les familles du clan des *Baha*, actuellement considérées dans le Rwanda, sont issues des immigrés du *Buha*, ayant formé l'escorte de ces deux futures reines mères, qui purent les enrichir à souhait.

29. Rappelons que le *Buha*, dont il est question ici, n'est pas le pays actuel de ce nom, situé au sud-est du Burundi. Il s'agissait d'un pays actuellement disparu, que nos mémorialistes et nos détenteurs du Code ésotérique de la dynastie, appellent *uBuha bwă ruguru* = le *Buha* supérieur. Il était limitrophe du *Bugüfi*, et se situait ainsi à l'est du Burundi. Ce dernier royaume aura annexé le *Buha* supérieur, ainsi qu'il fit du *Bugüfi*.

Ainsi donc, de même que la dynastie des *Báköno* régnait sur le Bugüfi, celle des *Baha* gouvernait le *Buha* supérieur. D'où l'on pourrait supposer que le clan des *Baha* porte l'appellation du pays : habitants du *Buha*. Nous n'allons cependant pas, de ce chef, conclure que leur ancêtre éponyme *Muha* n'a pas existé. L'autre supposition, — à savoir que le pays aurait été dénommé d'après la dynastie, — reste possible. Nous aurions donc initialement les *Baha* descendants de *Muha*, dont le domaine aurait été désigné sous le nom de *Buha* = pays gouverné par les *Baha*.

30. Ce qui vient d'être rappelé peut expliquer, en partie, pourquoi les *Bëga*, les *Báköno* et les *Baha* se disent frères, et se réclament d'un totem unique. Dans un passé très reculé, leurs clans ont régné dans une aire déterminée : leurs pays étaient limitrophes. Il est dès lors bien possible que leurs dynasties aient eu commune origine, et qu'elles aient conservé le totem unique de leur ancêtre commun ⁽³⁶⁾.

III. Les clans des terricoles (antérieurs à l'actuelle dynastie).

ABÄZÎGĀBA

31. Le clan des *Bäzîgāba* régnait sur le Mubāli, contrée actuellement devenue, dans sa partie orientale, le Parc

⁽³⁶⁾ A propos des *Bëga*, lire A. MOELLER, Les grandes lignes des migrations des Bantous de la Province Orientale du Congo belge, Bruxelles, 1936, p. 465 sq. On y trouvera, dans l'organisation politique des *Bakumu*, les dénominations de *Moame*, *Ngbeke*, *Ntwale*. Dans l'ensemble de cet ouvrage, le terme *Ngbeke* (au pluriel *Agbeke*) a le sens de : ancien, vieillard expérimenté dans les coutumes et conseiller des jeunes. Je ne voudrais certes pas forcer les rapprochements. Il n'échappera cependant à personne qu'il y a relation entre *Moame* et *Ntwale* d'une part, et d'autre part le *Mwāmi* et le *Mutwāre* du Rwanda. Trouvant *Ngbeke* (*Abgeke*) inséré dans cette structure politique, ne serions-nous pas portés tout naturellement à penser à nos *Bëga* ?

National de la Kágëra. Le premier ancêtre de nos Basindi y reçut l'hospitalité, dès sa première apparition sur terre. Comme il en est des autres clans, les Bāzīgāba débordent le territoire du Rwanda. La lignée de ce clan fut vaincue et éteinte par KIGELI III Ndābārāsa au XVIII^e siècle. En souvenir de l'hospitalité donnée par *Kaběja*, roi du Mubāli, aux premiers Hamites *Banyiginya*, le clan des Bāzīgāba est le *Muse* constructeur des rois (Chap. IX, n^o 2 sq.).

Le clan dynastique reconnaît ainsi, non seulement que les *Bāzīgāba* sont plus anciens dans le Rwanda, mais encore que la première installation dans le Mubāli fut permise par le roi *Kaběja*, du même clan.

ABAGESERA.

32. Le clan des *Bagesera* déborde également le Rwanda : ses représentants sont répandus dans les contrées limitrophes. Il semble que ce soit ici le clan le plus anciennement établi dans le Rwanda, si on se réfère à la fonction qui lui revient d'être le *Muse* universel, légitimant l'occupation du sol pour tous les clans, sauf celui des Basindi. Lorsqu'on voulait construire son habitation, on pouvait déblayer le terrain et égaliser. Mais on ne pouvait pas fixer les pisés et commencer les travaux, avant qu'une bergeronnette (totem des Bagesera) ne vînt se poser sur l'emplacement déblayé, en vue d'y prendre des insectes. Les ouvriers s'éloignaient un peu de l'emplacement pour favoriser l'approche libre de l'oiseau. Lorsqu'il ne s'en présentait pas, on allait à la recherche d'un membre du clan des Bagesera, qui venait fixer des pisés symboliques, autorisant l'occupant à bâtir son habitation. En dehors du cas cité des Basindi et Bāzīgāba, aucun autre clan ne peut s'arroger ce privilège de *Muse* installateur d'habitations (Chap. VIII, n^o 27 ; chap. IX, n^o 6 sq.).

33. Le clan des Bagesera comme nous venons de le rappeler, déborde les frontières du Rwanda ; on ne saurait donc le considérer comme purement autochtone chez nous. Il a donné une dynastie, celle des *Bazirankěnde*, qui régnait sur le Gisăka. Certains auteurs, se basant sur le fait que la majorité des Bagesera est formée de Bahütu (de race *Băntu*) dans le Rwanda, ont hâtivement conclu que les *Bazirankěnde* étaient également d'origine *Băntu*, et qu'on ne saurait les appeler Hamites. Ils ne seraient que des *Băntu* hamitisés. Pareille position n'est possible que chez des auteurs peu au courant des clans rwandais dont ils traitent. Comme nous l'avons tantôt exposé, ce clan, tout comme celui de l'actuelle dynastie, abrite aussi bien *Hamites* et *Bahütu* que *Bătwa*. Dès lors, la majorité des *Bagesera Băntu* purs au sein du Clan, n'est aucunement une preuve établissant que tous ses membres soient des *Bahütu* ⁽³⁷⁾.

34. D'autre part, en appliquant aux *Bazirankěnde* l'origine *Băntu*, on oublie qu'il y a une différence entre le clan et la dynastie envisagée. Or, dans la zone orientale de notre Afrique, aucune lignée non hamitique n'aurait jamais osé ni réussi à s'imposer, à se faire admettre comme souveraine par ses Hamites voisins. Les *Bazirankěnde* étaient, et ils restent toujours, des Hamites de

(37) A. D'ARIANOFF, Histoire des Bagesera, chap. II, affirme à bon droit le caractère hamitique des *Bazirankěnde*. — A. PAGES, *op. cit.*, p. 45, place le Clan des *Bagesera* parmi les groupes *Băntu*, sans aucune distinction. — L. DELMAS, *op. cit.*, p. 3, et pp. 144-145, déclare que tous les membres du clan en question, y compris la lignée des *Bazirankěnde*, sont des *Băntu* qui ne seraient passés en partie au rang de Hamites que par métissage. Comme nous l'avons déjà signalé, (voir note 33), l'auteur cité est induit en erreur par une interprétation littérale du mythe faisant de Kĭgwa le premier Hamite de nos régions. L'opinion de nos mémorialistes ne saurait cependant être acceptée à l'encontre des règles qui s'imposent en sciences ethnologiques : on doit recueillir les traditions, les classer par genres et appliquer à chaque catégorie les méthodes appropriées d'interprétation. Le livre du P. DELMAS est une mine précieuse de renseignements, dont le seul point faible se trouve dans certains de ses aperçus historiques et ethnographiques, où font défaut des principes de base, propres à chaque science mise à contribution.

première qualité. Ils avaient un tambour dynastique reconnu par les dynasties voisines, et son Code ésotérique imposait le respect, même à nos monarques du Rwanda qui, après l'annexion du Gisäka, tinrent à liquider cérémonieusement et légalement le symbole d'une lignée hamitique vaincue. Je me rends évidemment compte que pareilles allusions ne disent pas grand-chose à ceux qui jugent nos institutions et du dehors et de haut ! Il faudrait savoir et surtout sentir ce que représente le Code ésotérique d'une dynastie. Ensuite, il faut en juger les prescriptions, non pas d'après les critères de la critique européenne, mais en suivant les critères locaux, en vigueur chez les acteurs religieusement intéressés. Aucun tambour dynastique des roitelets vraiment autochtones ne préoccupa nos monarques, puisque ces dynasties purement *Bāntu* n'avaient pas ce Code ésotérique dont les Hamites seuls possédaient le secret.

ABASĪNGA.

35. Le clan des *Basīnga* détenait jadis un vaste empire, sous les monarques de la dynastie des *Barēnge*. Ces derniers étaient dénommés ainsi parce que le fondateur éponyme de leur lignée s'appelait *Rurēnge* ⁽³⁸⁾. Les représentants de cette antique lignée sont appelés actuellement les *Basīnga-basāngwa-butaka* ; c'est-à-dire : qui se trouvaient déjà dans le pays avant l'arrivée des *Banyīginya* actuellement régnants. Les *Basīnga* (*Barēnge*) descendaient du 'Nköle, évidemment ; leur nom signifie : les Vainqueurs, dans le *Gihīma*, langue parlée au nord du Rwanda. La région du *Bugahe* (principauté de *Igara*), actuellement englobée dans le 'Nköle, semble avoir été leur berceau. Les *Basīnga* immigrés ultérieure-

(38) Les descendants authentiques des *Barēnge* sont constitués actuellement par la famille des *Bacūmbi*, qui compte entre autres dignitaires, 4 chefs de province.

ment, surtout sous Míbāmbwe I Mutabāzi, puis sous Yuhi III Mazimhāka, venaient de cette contrée. On admet que les princes d'Igara étaient parents de ce clan.

ABACYĀBA.

36. Le clan des *Bacyāba* a régné sur le Bugāra, royaume vaincu plus tard par notre Rugānzu II 'Ndōli⁽³⁹⁾. Étant donné l'existence de cette dynastie qui n'avait aucune relation de parenté avec le fondateur des Banyīginya, on doit considérer comme simple invention le fait que l'éponyme des *Bacyāba* ait été *Nyīrārūcyāba*, fille de Gīhānga. N'allons cependant pas jusqu'à douter de l'existence de cette femme, à cause des récits mythiques qui la concernent. Le Code ésotérique de la dynastie et les traditions intimes de la Cour, affirment indubitablement qu'elle a vécu sous Gīhānga. Qu'il y ait des familles dénommées *Bacyāba*, parce que descendant de cette princesse, c'est bien possible. Son nom fut calqué sur celui du clan existant des *Bacyāba*, mais il est faux de la considérer comme mère éponyme d'un clan dont l'extension territoriale débordait déjà alors les domaines de l'actuelle dynastie⁽⁴⁰⁾.

ABABĀNDA.

37. Le clan des *Bahānda* régna sur le 'Ndūga, royaume qui se situait dans le Rwanda central actuel. Nos mémorialistes s'occupent de cette lignée, sous les 3 der-

(39) Cette dynastie des *Bacyāba* s'appelle *Abagāra* dans les récits de nos mémorialistes. La dénomination provient-elle du fait qu'elle régnait sur le *Bugāra*, ou bien le pays fut-il ainsi désigné, parce que gouverné par les *Bagāra* ? La réponse à cette question, impossible d'ailleurs à déterminer, importe peu vraiment.

(40) Voir *Inganji Karinga*, vol. II, chap. V, n° 16, où l'on trouvera réfutée une incohérence du récit mythique concernant cette princesse et son époux désigné sous le nom de *Kāzīgāba*. Les compositeurs du récit ont voulu, en effet, expliquer l'origine des clans *Abāzīgāba*, et *Abacyāba*, par le partage des enfants entre *Kāzīgāba* (d'où les *Bāzīgāba*), et *Nyīrārūcyāba* (d'où les *Bacyāba*).

niers monarques avant l'annexion du 'Ndüga par Míbāmbwe I Mutabāzi. Le Clan se réclame, certes, du totem Hyène, mais dans certaines régions du Rwanda on leur assigne plutôt *Igíkōna* (le Corbeau). Il semble cependant que ce soit là une opinion moins généralisée : c'est pour cela que le totem Hyène leur a été ici maintenu, avec le désavantage de le leur faire attribuer en même temps qu'aux *Bacyāba*.

38. Si leur dénomination ne se rattache pas à un ancêtre éponyme, — qui nous est inconnu, — il faudrait peut-être envisager deux autres explications. Nous savons, d'après les traditions de nos mémorialistes, que les conquérants *Babānda* s'infiltrèrent dans le Nduga, en venant du Bugesera. Or le sens étymologique de *Babānda* est : Ceux qui montent (d'un verbe ancien : *Kubānda*). Ils exerçaient le métier de devins et de pluviateurs. Ce fut en cette qualité, que, se prévalant d'une pluie qui mettait fin à une longue sécheresse dans le Nduga, ils détrônèrent le dernier régnant des *Barēnge*.

39. D'autre part, sous Míbāmbwe I Mutabāzi, à l'invasion des Banyōro, notre monarque envoya une délégation auprès de Mashira, devin renommé (le dernier régnant des *Babānda*), lui demandant oracle et renfort. Il lui faisait dire : « C'est aujourd'hui le tour de mon *Rubānda* (peuple du Rwanda), ce sera demain celui de ton *Kibānda* ! » Il semblerait dès lors que le royaume de Mashira, qui débordait du reste le Nduga proprement dit, aurait été dénommé *Kibānda*. D'où la dynastie des *Babānda* aurait calqué son appellation sur celle de son royaume.

ÄBĒNĒNGWE.

40. Le clan des '*Bēnēngwe* (c'est-à-dire Fils du léopard) régnait sur le Büngwe, dont le territoire est à cheval

sur la frontière sud, en territoire d'Astrida. Comme il est facile à constater, la dynastie avait une appellation dont le radical s'apparente à celui du pays. Ce royaume abritait d'autres groupements, tels que les *Bänyákäräma*, et les *Bënërwǎmba*, qui semblent être plutôt des dénominations de familles que de clans. En fait, le plus gros contingent de ces deux groupements est au Burūndi ; mais leurs représentants rwandais ne se réclament d'aucun totem que l'on sache.

ÄBÖNGĒRA et ABŪNGŪRA.

41. Le clan des *Bōngĕra*, en voie de disparition, régnait sur Būrīza, le Bwǎnacyǎmbwe et peut-être aussi sur une partie du Būmbōgo actuel. On ne sait rien de plus sur ses origines.

42. a) Le clan des *Būngura* est le seul qui n'ait jamais eu de dynastie, parmi les clans proprement rwandais. Comme il a été dit au sujet d'autres clans, celui-ci n'est pas limité au seul Rwanda. On le rencontre en dehors également. Il existe, au sujet de cette appellation de *Būngūra*, une distinction qu'il ne serait pas inutile de rappeler.

b) Lorsque Gíhānga décida d'abandonner les insignes de sa royauté pour adopter le Tambour, il recourut aux bons offices de *Rubūnga*, qui lui révéla une partie au moins du Code ésotérique des *Barēnge*. A la suite de cet inappréciable service, *Rubūnga* fut surnommé *Mwūngūra*, du verbe *Kwūngura* = faire accomplir du progrès ; parce que, précise le titre louangeur, *yūngūye Ingoma Ubwīru* = il a doté la dynastie d'un code ésotérique (litt. : il a surajouté le code ésotérique à la dynastie). Étant donné son surnom louangeur de *Mwūngūra* (le Surajouteur), ses descendants du clan *Abasīndi*, sont parfois appelés *Äbūngūra*, d'après

l'appellation de leur ancêtre. Mais il est clair que cette dénomination n'a rien de commun avec le clan, qui n'en est même pas homophone, puisque la tonalité est différente dans les deux mots.

ABÁSĪTA.

43. Le clan des *Básīta*, semble être de très récente date au Rwanda où il est faiblement représenté. Il est originaire du 'Nkôle, pays où il figure parmi les plus considérés. Mais au Rwanda, il occupe un rang moins enviable. Le plus gros contingent en est constitué de familles influentes de l'ancien royaume du Gisäka, annexé il y a cent ans.

44. Voilà les principaux clans du Rwanda. Qui dit principal, sous-entend secondaire, évidemment ! De fait il y a d'autres clans, mais qui ne méritent vraiment pas ce nom. Il s'agit de quelques groupes sans totem que l'on sache. Leurs dénominations ont l'air d'être des clans, mais on ne peut pas savoir s'il ne s'agit pas plutôt d'éponymies familiales. Il faudrait les situer dans leurs régions d'origine et voir à quoi ils correspondent exactement.

45. Parmi ces quasi-clans, mentionnons, comme d'origine hamitique, les *Bäkómánkäli* et les '*Bīshīgätwa*'⁽⁴¹⁾, originaires du 'Nkôle. Les *Bahinda* séjournant sur le territoire du Rwanda ne sauraient être placés sur le même pied que ces quasi-clans : ils appartiennent au groupe puissant, dont différentes dynasties règnent dans l'aire s'étendant du nord (par l'est) au sud-est du Rwanda. Ce clan doit être replacé dans son propre milieu. Il en va de même des groupes provenant de la zone sise à

(41) Notons que le P. DELMAS appelle ce groupement *Abāshīgätwa*, ce qui risquerait de fausser l'orthographe chez les lecteurs non avertis. Il s'agit donc bien de *Abīshīgätwa*, avec « i », et non *AbAshīgätwa*, avec « a ».

l'ouest de la ligne formée par le lac Kïvu et le cours de la Rusizi. Les quelques *Báhãvu* que l'on peut rencontrer à l'ouest du Rwanda appartiennent également au groupe qui peuple la rive occidentale du lac, à la hauteur de l'île Ijwi ⁽⁴²⁾. Les *Bagwãbiro*, nombreux dans notre province nord-occidentale du Bugoyi, sont originaires de notre province centrale du Bunyãmbirili ⁽⁴³⁾. Ils sont membres du clan des *Basinga* ; ils doivent être considérés en conséquence comme un groupe familial, et non comme un clan.

IV. A la recherche de nouveaux clans.

46. Le R. P. D^r SCHUMACHER ⁽⁴⁴⁾ signale d'autres clans ; il note, en effet, trois nouvelles dénominations de totems, mais aussi des groupes au sujet desquels il donne

⁽⁴²⁾ La peuplade de *Báhãvu* gouvernait jadis une principauté puissante au Rwanda actuel. Notre Kigeli I Mukóbãnya guerroya contre l'un de leurs princes du nom de Murinda. (Cf. *La Poésie Dynast. au Rwanda*, p. 34). Il est dès lors à supposer que la région actuelle du *Buhãvu* fut occupée par des émigrés de la rive orientale. Ce qui ferait que nos quelques *Báhãvu* du Rwanda occidental constitueraient un groupe d'attardés.

⁽⁴³⁾ A. PAGES, *op. cit.*, p. 45. Je ne saurais en finir avec les références concernant les *Bagwãbiro*. Ils ont eu la bonne fortune de se trouver tout à côté du P. PAGÈS qui les a fait connaître, ainsi d'ailleurs que d'autres groupements de la plaine du Bugoyi. Ce missionnaire fut, en effet, pendant plus de 26 ans, supérieur du poste de Nyũndo, dont relèvent ces groupements. A la suite du Révérend Père, tous les auteurs citent les *Bagwãbiro* à l'instar du clan des plus représentatifs du Rwanda, ce qui fausse notablement les réalités. Si chaque supérieur de poste avait eu les goûts très recommandables du P. PAGÈS, toujours porté à connaître les institutions de ses ouailles, les ethnographes et ethnologues auraient été embarrassés par l'abondance des matériaux. On devrait rappeler que les *Bagwãbiro* et leurs autres voisins du Bugoyi, ne représentent pas dans notre société ce que la littérature ethnographique tendrait à leur attribuer en général. Précisons cependant que le Bugoyi relève d'une culture spéciale, caractéristique. D'autres régions du Rwanda sont dans le même cas : chaque zone même à l'intérieur du pays, présente des éléments culturels régionaux. Donnons donc aux *Bagwãbiro* et consorts ce qui leur est dû, mais tâchons aussi de proportionner nos jugements à la valeur réelle des faits.

⁽⁴⁴⁾ D^r SCHUMACHER, *Die Physische und Soziale Umwelt der Kivu-Pygmäen*, pp. 36-37.

les totems classiques intervertis ; voici l'essentiel du passage auquel nous faisons allusion :

CLANS	TOTEMS
Abahilira	Uruvu (le caméléon)
Abahoma = ABABANDA	Urutoni (la genette)
Abachira	Immondo (le serval)
Abarembo = Abahangara	Immondo (id.)
ABASINGA	Ingwe (le léopard)
ABASINDI = Abasigi	Urutoni (la genette).

Les noms écrits en majuscules l'ont été par moi, pour indiquer des groupements qui nous sont déjà connus. L'auteur cité, en ce qui concerne les trois clans en question, pense reconnaître, en cette interversion ou variation de totems, des indices historiques d'époques initiales où les clans actuels vivaient en d'autres conditions. Je crois cependant que, dans la plupart de ces cas, sa supposition est insoutenable, comme je vais le démontrer.

47. En ce qui concerne les *Bachira* (totem *immondo* = serval), je n'ai rien à objecter, le groupe n'étant sûrement pas un clan rwandais. Quant aux *Balihira*, ils sont nombreux dans le pays. Les milieux dans lesquels ils vivent les considèrent cependant comme des fractions *familiales* immigrées du Gíköre, massif montagneux situé dans le territoire du Kigezi, au nord du Rwanda. J'ai voulu faire vérifier, à nouveau, mes informations antérieures, et en écrivis à deux abbés rwandais, supérieurs de missions sur le territoire desquelles vivent des centaines de foyers *Balihira*. L'abbé Bernard MANYURANE, supérieur de la mission de Rúlindo, me répondit : les *Balihira* sont membres du clan des *Bungura*, leur totem est *ifundi*. — L'abbé Canisius KABAGAMBA, supérieur de la mission de 'Nēmba répondit : les *Balihira* que j'ai interrogés affirment que cette dénomination *Balihira* désigne à la fois le clan *Ubwoko* et la famille *Umulyango*. — Ceci prouve évidemment que les in-

téressés ne comprenaient pas exactement la portée de la question posée, car une même dénomination ne peut désigner clan et famille à la fois. Mais l'abbé KABAGAMBA put mettre la chose au clair, en interrogeant le nommé Léopold MUYOGORO, ancien sous-chef du groupe des *Balihira* en question. MUYOGORO répondit : La dénomination de *Balihira* est une éponymie familiale ; leur clan est *Abungura*. — Et l'informateur précise : « Lorsque je fus nommé sous-chef en leur localité, étant donné que je suis du clan des *Bacyāba*, je ne pus pas recevoir de mes sujets *Balihira* la prestation des semences : il est interdit, en effet, que les *Būngura* donnent des semences au clan des *Bacyāba*. » Notons que MUYOGORO, lorsqu'il devint sous-chef de ces *Balihira* aux environs de 1920, était un devin renommé, ce que l'abbé KABAGAMBA avait oublié de mentionner. Cette particularité doit faire mieux saisir la portée de son témoignage : la coutume, à cette époque-là, obligeait les contribuables de la localité à se cotiser, pour donner à leur nouveau dignitaire administratif, des paniers de haricots et de sorgho en vue d'ensemencer ses champs. MUYOGORO n'en pouvait accepter provenant des *Balihira*, parce que membres du clan des *Būngura*, auquel la coutume défend de donner des semences au clan des *Bacyaba*.

L'abbé KABAGAMBA posa la même question à E. KALIMA, chef de la province du Kibali, et ensuite à SEKANYAMBO, sous-chef de Gako, qui commande un autre groupe important des *Balihira*. Les deux informateurs confirmèrent exactement le témoignage de L. MUYOGORO, en disant que la dénomination *Balihira* est une éponymie familiale, et que leur clan est celui de *Bungura* ⁽⁴⁵⁾.

(45) Par souci de rester fidèle au respect de toute information susceptible de guider les recherches ultérieures, nous devons retenir la double réponse donnée par des *Balihira* à l'abbé C. Kabagamba. Ils ont affirmé que le terme *Balihira* désigne en même temps éponymie familiale et clan. Tout en n'acceptant pas la

Abahoma = Ababanda.

48. Rappelons que le terme *Abahoma* signifie : habitants du Buhoma, province en territoire de Ruhengeri. Les traditions locales affirment que les premiers défricheurs venaient de la localité de 'Ntēnyo, dans la province centrale du 'Ndüga. Rien de plus naturel dès lors que de rencontrer des représentants du clan des Bahānda au Buhoma, puisque le 'Ndüga fut justement le domaine des Babānda, comme nous l'avons rapporté. Est-ce à dire cependant que tous les habitants du Buhoma soient des *Babānda* ? Certainement non. Le P. SCHUMACHER aurait donc dû se rendre compte de ce que le terme de *Bahoma* n'est pas clanique, mais géographico-politique. Il s'agit d'hommes de tous les clans, séjournant dans ladite province. Parmi les *Bahoma*, nous avons des *Babānda*, se réclamant de l'Hyène comme totem. Personne ne peut modifier cette donnée déjà établie, répandue dans tout le Rwānda. Ledit auteur a-t-il une catégorie de *Bahoma* se réclamant du totem « *Urūtōni* » (la genette) ? La chose est tout à fait possible. Mais de

possibilité de principe à cette coïncidence des deux institutions, nous devons accepter qu'il est possible de trouver des *Balihira* qui descendraient d'un ancêtre éponyme très rapproché ayant répondu à ce nom. C'est-à-dire que le vaste groupe des *Balihira* peut avoir compté, parmi ses membres, un homme illustre appelé *Mulihira*, dont les nombreux descendants auraient été dénommés *Balihira*. Le fait est possible en soi, bien qu'il soit improbable. D'autre part, les *Balihira* interrogés, pour justifier la qualité de clan, auraient dû indiquer eux-mêmes leur totem ; l'abbé C. KABAGAMBA a malheureusement oublié de leur poser la question. L. MUYOGORO a dit à l'abbé C. KABAGAMBA que le totem des *Balihira* (dont il était jadis sous-chef) serait *igikōna* = le Corbeau. Cette information n'aurait sans doute pas retenu mon attention, puisque le dit informateur n'ignore pas le totem correspondant au clan des Bungura. Mais j'ai jugé utile de la signaler au lecteur, parce que le R. P. PAUWELS, P. B., a donné la même information (cf. *La magie au Rwanda*, dans *Annali Lateranensi*, Roma, vol. XVII, 1953, p. 143). Il semblerait donc que les *Balihira*, groupe indubitablement étranger au système clanique rwandais, tout en étant des *Bungura*, ne le furent pas initialement dans la même structure sociale que les autres membres de ce dernier groupement. Ceci laisse la porte ouverte à toute vérification ultérieure, surtout dans l'aire du Kigezi qui fut le berceau des *Balihira*.

quelle catégorie de *Bahoma* s'agit-il ? Voilà le problème ! Deux données incontestables : a) les *Bahoma* sont les habitants du *Buhoma*, ce n'est pas une appellation clanique. b) Les *Babānda* ont l'hyène pour totem. c) Il reste à identifier le groupe d'entre les *Bahoma*, qui se réclamerait de la genette.

Abaremba = Abahangara.

49. Ici les *Bahangara* sont considérés comme un groupe, originaire du *Burēmbo*. Je dois faire remarquer que la dénomination de *Abarēmbo* est ici équivoque. — a) Il y a une famille déterminée qui, en tant que fonctionnaires de la Cour, est ainsi appelée, du nom de la région qu'elle habite, en territoire de Nyanza. — b) On peut aussi entendre, par *Abarēmbo*, les hommes qui habitent le *Burēmbo*, la même région, actuellement englobée dans la province du 'Ndīza. En quel sens le P. SCHUMACHER entend-il la dénomination en question ? Les *Barēmbo* fonctionnaires de la Cour se réclament du totem Crapaud, étant donné qu'ils appartiennent au clan de *Bēga*. D'autre part, les *Barēmbo* (habitants du *Burēmbo*) relèvent de plusieurs clans différents. Il y aurait certes moyen de supposer ceci ou cela, au sujet de ces *Bahangara*. Mais cela importe vraiment peu, puisque l'équivoque ici relevée est un fait qu'il me suffit de souligner.

Abasīndi = Abasīgi.

50. Nous savons que les *Basīndi* ont pour totem la grue couronnée (*Umusāmbi*). Le P. SCHUMACHER parle ici de la branche *Abasīgi* qui, se disant appartenir au clan des *Basīndi*, répondent cependant au totem *Urūtōni* (la genette). Ici s'impose la même remarque que dans

les paragraphes précédents, au sujet de la dénomination *Abasigi*, il y a équivoque. Il existe un groupe familial répondant à ce nom ; la famille des pluviateurs officiels de la Cour, descendant de Nyamikënke. Leur clan est celui des *Basindi*. Pour contrôler à nouveau mes informations, j'ai posé la question à ce sujet à l'abbé Bernard MANYURANE, supérieur de la mission de Rulindo, dont les *Basigi* sont les ouailles. Par la lettre à laquelle nous avons tantôt fait allusion, il répondit :

Les *Basigi*, descendants de Nyamikënke, sont du clan des *Basindi* ; quant à leur totem, vous le connaissez bien, c'est la grue couronnée = *umusambi*.

D'autre part, ces *Basigi* ont donné la dénomination de *Busigi* à la région qu'ils habitent, et qui était jadis leur fief incontesté. La région est actuellement englobée dans la province du Rúkiga. Les habitants du *Busigi*, qui ne sont pas tous descendants de Nyamikënke, sont également appelés géographiquement des *Basigi*. Ils appartiennent à plusieurs clans. Qu'on y puisse rencontrer un groupe répondant au totem de la genette, rien de plus concevable. Mais la question serait de savoir de quel groupe il s'agit. Il est simplement exclu d'attribuer ce totem aux *Basigi* pluviateurs, car ils sont du clan des *Basindi*.

51. Pour conclure, l'auteur cité ne s'est donc pas aperçu de l'équivoque qui planerait sur les informations qu'il a consignées dans son ouvrage. Que l'on veuille bien comprendre exactement ma pensée : 1° Je constate les faits que je viens de résumer, qui me semblent inéluctables en tant que faits. 2° Je ne dis pas que le P. SCHUMACHER n'a pas relevé réellement les informations qu'il nous livre. 3° Je ne nie pas non plus l'éventuelle existence de groupes sociaux répondant à ces nouveaux totems. 4° J'affirme seulement, et très clairement, deux choses : a) les *Babá-*

nda, les *Basindi*, les *Basinga* et les *Bäzigāba* répondent respectivement aux totems de l'hyène, de la grue couronnée, du milan et du léopard. Et j'ajoute que personne au Rwanda, s'il est au courant des faits, ne peut ignorer, ni confondre, ni intervertir ces totems. b) Les nouveaux totems mentionnés par le P. SCHUMACHER ne peuvent pas encore être considérés comme indices de quoi que ce soit des époques plus anciennes, puisqu'il est évident que leur attribution repose sur des données pour le moment contestables.

V. Les interdictions. — *Imiziro*.

52. Nous ne pouvons terminer ce chapitre, sans dire un mot des interdictions = *Imiziro*, qui constituent une espèce de totems négatifs. Ces interdictions, quoique ne s'étendant pas en principe à tout le clan, intéressent parfois une immense portion de ses membres. Dans d'autres cas, au contraire, l'interdiction concerne telle famille déterminée, au sein du clan. L'origine de ces interdictions n'est pas spécifiquement clanique : il s'agit de souvenirs historiques, perpétuant en quelque sorte la mémoire d'un fait déterminé. Pour certains cas, on connaît bien les faits dont l'interdiction sert de témoignage. Pour d'autres cependant, on a retenu l'interdiction, mais les circonstances de son origine ont été oubliées.

53. Dans son ouvrage déjà cité, sur les *Généalogies de la Noblesse du Rwanda*, pp. 20-21, le R. P. DELMAS, expliquant l'étymologie du verbe *kuzira*, auquel se rattache *imiziro* (au singulier *umuziro*), choisit l'une des significations la moins exacte, semble-t-il. Il traduit : *kuzira* = craindre. Si le sens qu'il a choisi était exact, le substantif *umuziro* signifierait la crainte. Il s'est certainement aperçu de cette conséquence inévitable,

car il s'est abstenu de traduire le mot lui-même, se contentant de donner la signification du verbe seul. En fait, le verbe *craindre* se traduit par *gūtinya*.

54. Le verbe *kuzira*, lorsqu'il signifie l'état d'âme, la réaction psychologique provoquée par un incident quelconque de la vie courante, signifie : vouer une haine irréductible à. On dira : *'Rwēgo azira Rwēma = 'Rwēgo éprouve pour Rwēma une haine profonde, irréductible. — Dans ce cas, le verbe *kuzira* ne donne pas origine au substantif *umuziro* ; on ne peut pas dire que tel individu éprouve *umuziro* à l'endroit de tel autre.*

55. Tandis que dans le sens qui nous occupe, le verbe *kuzira* a une signification religieuse, indépendante des réactions personnelles de l'individu. Il a ici le sens de : interdire religieusement. Le verbe comporte alors et alors seulement le substantif *umuziro* = interdiction religieuse ; c'est-à-dire : interdiction comportant, d'une façon immanente, des sanctions automatiquement infligeables à quiconque la transgresse, volontairement ou involontairement, même à son insu. C'est pourquoi une phrase comme celle-ci : *Abanyiginya bazira imhwi*, doit se traduire : Sur les Banyiginya pèse l'interdiction de l'animal *imhwi*.

56. Il serait difficile de détailler les interdictions de ce genre, car elles sont nombreuses. Mais, qu'elles pèsent sur un clan entier, sur une famille ou sur un groupe de plusieurs familles, la note essentielle est la même. Tel ancêtre, dont descend le groupe intéressé, a maudit quiconque de sa descendance agirait de telle ou de telle façon ; toucherait tel objet, ou se marierait dans tel clan ; posséderait une vache de telle robe ou même toucherait à quoi que ce soit ayant été en contact avec elle.

57. Cette malédiction fulminée par l'ancêtre devient une loi d'un ordre supérieur, supra-sensible, indépendante de toute attitude (consciente ou inconsciente) de tous ses descendants. Et l'obligation résultant de la décision ancestrale s'exprime par le terme technique de *umuziro*. De même, l'objet de l'interdiction sera appelé de ce nom, par rapport au groupe qui s'en garde ; on dira : Tel animal, telle action, se fiancer dans tel clan, etc., c'est un *muziro* pour tel famille.

58. a) Mais il y a aussi des interdictions s'attachant aux dignités dont n'importe quelle personne est revêtue. Le roi, le chef d'armée, le dépositaire du Code ésotérique de la dynastie, le devin officiel de la Cour, etc., voilà autant de dignitaires qui, une fois qu'ils sont investis, observent des interdictions inhérentes à leurs fonctions. Ces interdictions ne s'attacheront plus à la personne, dans le cas où elle perdrait sa dignité.

b) D'autres interdictions enfin pèsent sur l'état social des personnes, suivant également leur sexe.

59. Comme ces indications le laissent entrevoir, les interdictions ne sont pas uniquement claniques, familiales et sociales, en considérant ces dénominations sous leur signification obvie. Le sens profond des *miziro* se situe ailleurs, sur ce plan supposé de sanctions automatiques, produisant les mêmes effets dans tout individu qui transgresse la défense aussi bien clanique, familiale que sociale. Nous nous promettons d'analyser, en une autre monographie, la structure de cette conception des *miziro*, dans la culture rwandaise.

60. C'est le motif pour lequel il a semblé inutile de donner ici une liste quelconque de certains *miziro*. On en a toutefois rencontré déjà et on en trouvera d'autres dans les chapitres qui vont suivre. Qu'on se rappelle,

par exemple, au début de ce chapitre, au n° 3, l'interdiction de tuer la bergeronnette et le corbeau. Au n° 5, la défense au clan des *Basinga* de donner des Reines Mères à la Dynastie. On verra au chap. III, n° 14-18, l'interdiction de communiquer avec ceux qui ont versé le sang d'un parent. Il en sera de même au cours des chapitres suivants. Ceci pour rappeler que toutes les allusions à ces interdictions ont été insérées sciemment parce qu'il aurait été difficile de les éviter sans fausser la conception rwandaise de la famille et de ses fondements supra-sensibles. Nous nous promettons, comme il vient d'être dit, de reprendre, en leur propre contexte, ces conceptions qu'on rencontrera insérées, pour ainsi dire prématurément, dans la structure des organisations socio-familiales.

CHAPITRE III

LA FAMILLE ET LA PARENTÈLE

I. Les familles.

A. La structure de la famille.

1. *Umulyǎngo* (famille), au pluriel *Imilyǎngo* ⁽⁴⁶⁾ ne représente pas le même concept que dans l'aire de la civilisation européenne. Au Rwanda, comme partout ailleurs en Afrique centrale, le foyer (père et mère de famille avec leurs enfants) ne constitue pas une famille ; c'est un élément concourant à former la famille. C'est un aspect qu'il fallait souligner clairement dès l'abord, afin que les descriptions qui vont suivre ne soient pas comprises à l'européenne.

⁽⁴⁶⁾ *Umúlyǎngo*, au pluriel *Imilyǎngo*, ne peut se confondre avec *Umúlyāngo* (porte, entrée, d'une maison), au pluriel *Imilyāngo*, comme certains voudraient le faire. Les mots qui ont le même nombre de lettres peuvent, en langues africaines, différer complètement, en raison de leur tonalité respective. Les principes à suivre ici ne sont donc pas les mêmes que ceux des langues indo-européennes. Si ce phénomène de tonalité propre à la linguistique africaine, pouvait être impunément plié aux caprices de chacun, on aboutirait à des résultats déconcertants. On affirmerait ainsi, par exemple en la langue du Rwanda, quelque parenté d'étymologie entre les termes suivants :

Umusāmbi = la Grue couronnée	et Umusāmbi = la petite natte.
Ikírère = le firmament	et Ikírère = la feuille sèche de bananier.
'Úmwēnda = la dette	et Umwēnda = la pièce d'étoffe.
Umúzigo = le fardeau	et Umuzigo = le meurtrier d'un parent de quelqu'un.
Umuhōzi = le vengeur	et Umuhōzi = les sans-clan (sans totem).
Urutoki = le doigt	et Urutōki = la bananeraie.

2. Les *Milyango* sont les groupements en lesquels se subdivise le 'Bwoko (clan). Par analogie avec les sociétés de culture parallèles à la nôtre, on pourrait également appeler les *Milyango* sous-clans et *phratries*. Il est cependant préférable, en cette étude, de maintenir le terme de famille. Cette préférence ne peut probablement pas être prouvée par des arguments irréfutables pour un étranger, car il y a une grosse différence entre savoir seulement, et savoir et sentir à la fois. Ces groupes qui nous occupent, vus de l'extérieur sous le simple angle du savoir, sont *sous-clans* ou *phratries*, au choix. Il suffit, en effet, qu'on comprenne la notion que tel auteur avait envisagée. Toutefois, lorsque ces groupes sont examinés de l'intérieur, ils présentent une structure intime, que des termes incolores ne peuvent plus rendre avec exactitude.

3. Donnons tout d'abord le schéma de la famille (*Umulyango*), afin que nous puissions nous y référer en connaissance de cause (47). Voici un arbre généalogique modèle :

MIHIGO :

1 Rwēma	$\left\{ \begin{array}{l} 2 \text{ Rugero} \\ 2- \\ 2- \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} 3 \text{ Müshi} \\ 3- \\ 3- \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} 4 \text{ Mütwa} \\ 4- \\ 4- \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} 5 \text{ Bugabo} \\ 5 \text{ Rugira} \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} 6 \text{ 'Ntwāli} \\ 6 \text{ Gitema} \\ 6 \text{ Rugema} \\ 6 \text{ 'Ségátwa} \\ 6 \text{ 'Sēbāshi} \end{array} \right.$				
					$\left\{ \begin{array}{l} 2 \text{ Múkiga} \\ 2- \\ 2- \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} 3 \text{ Múrāshi} \\ 3- \\ 3- \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} 4 \text{ Rushēma} \\ 4- \\ 4- \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} 5 \text{ Havuga} \\ 5 \text{ Ruvugwa} \\ 5 \text{ 'Sēmbeba} \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} 6 \text{ Bagabo} \\ 6 \text{ 'Sēbushūmba} \\ 6 \text{ 'Sēbátwa} \\ 6 \text{ Sábuhōro} \\ 6 \text{ 'Sēmāhōre} \end{array} \right.$
									$\left\{ \begin{array}{l} 2 \text{ Múrēma} \\ 2- \\ 2- \end{array} \right.$
1 Ntāma									

(47) L. DELMAS, *op. cit.*, consacré aux généalogies de la noblesse du Rwanda. — A. D'ARIANOFF, Histoire des Bagesera, pp. 73-87 ; 127-128.

1 Mwāmbi	{ 2 Mishāko 2- 2-	{ 3 'Sēsāho 3- 3-	{ 4 Mināni 4- 4-	{ 5 Rúkōre 5 Nküba	{ 6 Karāma 6 Kalima 6 Sēmāsūka 6 Nküngu
1 Mácūmu	{ 2 Muheto	{ 3 Ngabo	{ 4 Nkúbīto	{ 5 Nkubana	{ 6 Rukina
1 Rukara	{ 2 'Rwēgo	{ 3 Ndānga	{ 4 Kiragi	{ 5 Bugahe 5 Garuka	{ 6 Būrābyo 6 Sībāgire

Voilà donc un groupe d'hommes, descendant d'un même ancêtre du nom de *Mihigo*. La table n'est qu'un schéma ; supposons que le groupe totalise en réalité 80 foyers à la sixième génération. Ces 80 foyers forment ensemble une seule et même famille.

4. A quel clan appartient la famille descendant de *Mihigo* ? Le groupe se réclame de la bergeronnette comme totem. Les 80 foyers sont donc du clan des *Bagesera*. Mais à l'intérieur de ce clan existe une pléiade de familles constituées de la même manière. Comment les distinguer entre elles ? La réponse est simple : chaque famille a un ancêtre éponyme, son fondateur. Pour désigner chaque groupe, il suffit de prendre le radical du nom de cet ancêtre, et le faire précéder du déterminatif *umu* au singulier, qui deviendra *aba-* au pluriel. De cette façon, le singulier désignera chaque membre du groupe, considéré isolément, tandis que le pluriel servira d'un nom collectif pour signifier la famille en son ensemble. Où est, en ce cas précis, le radical du nom *Mihigo* ? Voici : la première syllabe *Mi-* est un déterminatif. Le radical est *higo*, dont la dernière voyelle *-o* est une simple désinence. On dira donc de chaque membre de la famille qu'il est *umu-higo* = *Umuhigo* et de tout le groupe qu'ils sont *aba-higo* = *Abahigo*.

5. Notons que ce procédé de désigner les familles a subi une modification que révèle l'histoire de ces organisations. On relève, en effet, deux périodes nettement distinctes, dont la première va de temps immémorial

jusqu'au règne de Yuhi II Gahīma II (début du XVI^e s.), et la deuxième, du règne de Rugāzu II à nos jours.

1^o Durant la première période, on désignait la famille comme suit : a) Le nom de l'ancêtre éponyme restait intact, le déterminatif uni au radical. b) On faisait précéder ce nom du mot '*Abēne*, composé du radical *ene* = fils de ; et du déterminatif *umu-* au singulier, qui devient *aba-* au pluriel ; le singulier *umu-*, devant le radical *ene* commençant par une voyelle, change évidemment le *u* en *w* (voir chap. II, n^o 21), tandis qu'au pluriel, *aba-* perd son deuxième *a* par élision. Ainsi avons-nous : *umwene* au singulier, et *abene* (*ab'ene*) au pluriel. Exemples : des ancêtres *Múnyiga*, *Mugūnga*, *Mwēndo*, *Gítore*, *Gátāmbira*, *Gahĩndiro*, nous avons respectivement les familles appelées : '*Ábēnémúnyiga*, '*Ábēnemugūnga*, '*Ábēnemwēndo*, '*Ábēnégitore*, '*Ábēnégátāmbira*, '*Ábēnegahĩndiro*, etc.

2^o Depuis le règne de Rugāzu II Ndoli, les dénominations familiales suivent la règle décrite au n^o 4 ci-avant, consistant à ne respecter que le radical du nom de l'ancêtre éponyme, et abandonnant l'emploi de *Umwēne*-'*Abēne* (48).

6. Après cette digression linguistique qui a son importance en la matière qui nous occupe, revenons à notre

(48) La première période ne comporte que deux exceptions : *Abákwōbwa* et *Abánāma* (au singulier *Umúkwōbwa* et *Umúnāma*) qui suivent toujours le procédé de la deuxième période. — Notez la différence entre *Umúkwōbwa* (*Abákwōbwa*) = descendants de *Mukwōbwa* ; et *umukwōbwa* (*abakwōbwa*) = jeune fille. Les deux mots se distinguent par la tonalité.

D'autre part, les familles de la deuxième période ne comportent qu'une seule exception : '*Abēnényágāshēja* (au singulier '*Umwēnényágāshēja*) qui a repris la règle propre aux noms similaires de la première période. — La modification intervenue aurait-elle été introduite, principalement du moins, pour écarter toute confusion entre les familles issues d'ancêtres homonymes ? On peut le supposer en prenant, par exemple, deux fondateurs éponymes ayant vécu respectivement dans l'une et l'autre période : les descendants

du 1^{er} *Gahĩndiro* fils de Mibāmbwe I = '*Abēnegahĩndiro*

du 2^e *Gahĩndiro*, fils de Mibāmbwe III = *Abahĩndiro*.

sujet. En résumé donc, le clan se reconnaît au totem, et la famille à son appellation calquée sur le nom de son fondateur éponyme. Est-ce à dire cependant que les *Bahigo* qui nous intéressent ici répondront à perpétuité à cette dénomination, sans aucune modification ? Non évidemment ! *Mihigo* lui-même n'est pas un fils direct d'Adam. Il est, en plus, très clair que de son vivant, le groupe appelé *Abahigo* était inconnu. *Mihigo* et ses six fils appartenaient alors à une autre famille, celle des *Bahimba*, descendants de *Mihimba*. Cette dernière famille continue son existence côte à côte avec la branche cadette des *Bahigo*.

7. Or, il y a du nouveau au sein de ce dernier groupement : une scission similaire est en train de s'y opérer. Le nommé MÚRĀSHI, fils de Múkiga et arrière-petit-fils de *Mihigo*, s'est grandement distingué dans la société. Il fut un grand guerrier et le roi l'enrichit de commandements et de bovidés, en récompense de ses actes de courage répétés. Il devint un chef de renom et un personnage si célèbre, que l'opinion publique a déjà introduit l'appellation de *Abárāshi* (au singulier *Umúrāshi*), appliquée à ses descendants. Ils ne représentent certes que 10 foyers au sein de la famille des *Bahigo*, mais on peut prévoir que sous peu les *Bárāshi* formeront une famille distincte.

8. C'est ici un point important à retenir : c'est l'opinion publique qui consacre l'autonomie d'une famille. Les membres intéressés du groupe ne décident pas eux-mêmes de s'ériger en famille et de répondre dorénavant au nom collectif calqué sur celui de l'ancêtre fondateur. Il suffit, en guise de condition préalable, que le groupe soit illustré par la brillante carrière du fondateur ; ou bien, à défaut de cette dernière condition, que le fondateur se fasse remarquer par ses nombreux fils. Ce dernier

critère, on le comprend bien, suffit à lui seul. Alors l'opinion publique, alertée par ce fait social évident, consacre progressivement l'autonomie de la famille par une dénomination spéciale. Se voyant l'objet de l'attention publique, le groupe intéressé est pour ainsi dire obligé d'accepter ce jugement populaire. Il se sépare d'avec la famille dont elle faisait partie et se considère comme une personne morale indépendante.

9. Ainsi avons-nous, par exemple dans le clan des *Bēga* (totem Crapaud), d'innombrables *Milyāngo*, dont les suivantes prises au hasard :

- 1 — *Abāhēnda* descendants de *Gāhēnda*.
- 2 — *Abagagi* descendants de *Rugagi*.
- 3 — *Ābārūrānga* descendants de *Kārūrānga*.
- 4 — *Ābākāgāra* descendants de *Rwākāgāra*.
- 5 — *Abáyāngo* descendants de *Múyāngo*, etc.

Il s'agit ici de familles appartenant à un même arbre généalogique, ayant en dernière analyse un ancêtre commun. Mais il n'en doit pas être toujours ainsi.

10. On rencontre des familles groupées sous le même totem, se réclamant en conséquence du même clan, mais qui n'ont pas de relations du sang. Prenons un exemple au sein du clan des *Bāzīgāba* ! Ce clan comporte, entre autres, les familles suivantes :

- 1 — *Abahēka* descendants de *Mhēka*.
- 2 — *Abārēnzi* descendants de *Murēnzi*.
- 3 — *Ababōgo* descendants de *Kibōgo*.
- 4 — *Abatāmbiye* descendants de *Ntāmbiye*.

Ces quatre familles n'ont aucun lien de parenté entre elles. Les *Bahēka* appartiennent au groupe dit *Abasāngwa-butaka*, c'est-à-dire les *Bāzīgāba* qui se trouvaient déjà au Rwanda à l'arrivée de l'actuelle dynastie. Quant aux *Bārēnzi*, leur ancêtre arriva du 'Ndörwa sous le règne de Kigeli II Nyāmúhēshera, en plein XVII^e siècle.

Les *Babōgo* sont une famille du Gisāka, royaume annexé par le Rwanda il y a un siècle. Les *Batāmbiye* enfin sont ainsi désignés, du nom de *Ntāmbiye*, leur ancêtre éponyme, qui vivait au XVIII^e siècle.

11. Y eut-il un lien établissant, à des époques très reculées, quelque relation du sang entre ces groupes qui se réclament du même totem ? La chose n'est pas impossible en soi, mais rien ne peut le laisser deviner, et les intéressés n'y songeraient même pas. Ainsi donc, la notion du *Mulyāngo* suppose un ancêtre commun, une véritable parenté du sang. Mais le fait d'appartenir au même clan n'exige pas cette parenté dûment prouvée, la communauté du totem étant seule requise.

12. Notons qu'en raison du nombre de ses membres, une famille est appelée puissante = *Umulyāngō w'ámábōko* (litt. : Une famille aux nombreux bras). Tandis qu'une famille est dite faible = *Umulyāngō w'Īnkēho*, lorsqu'elle ne totalise que quelques unités de foyers. Cette dénomination de *Inkēho* étant cependant relative, rien n'empêcherait de l'appliquer à un groupe totalisant plus de 10 foyers, quand on la compare à un autre similaire démesurément plus puissant.

13. On rencontre aussi des hommes appelés *Nyākāmwe*, c'est-à-dire : l'Unique. Il s'agit en ce cas d'un seul ou deux foyers, représentants d'une famille jadis puissante ou non. A de tels résidus de famille, désormais isolés en ce monde, on ne peut évidemment pas appliquer la dénomination de famille, ni songer à l'ancêtre éponyme.

B. L'intérêt du sang.

14. Nous venons de voir que la famille *Mulyāngo* se reconnaît à l'appellation commune, calquée sur le nom

de l'ancêtre éponyme. C'est là une caractéristique de base. Mais le *Mulyango* ne saurait se maintenir par cette seule communauté d'origine, s'il n'y avait pas un intérêt d'importance à sauvegarder. Et voilà pourquoi nous devons considérer le lien du sang, qui serre les membres de la famille.

15. Le fait d'appartenir à telle *Mulyango* (famille), crée la responsabilité offensive et défensive du groupe. C'est-à-dire que si l'un des membres de la famille tuait un homme étranger à leur groupe, tous ses parents membres mâles de la famille, sont collectivement responsables de ce meurtre. Ils sont considérés comme si n'importe lequel d'entre eux avait commis l'homicide. En conséquence, la vendetta pèse indifféremment sur chacun d'eux, et au même degré que le coupable en personne. Les parents du défunt, membres mâles de la famille à laquelle il appartenait, peuvent venger son sang en tuant n'importe quel parent mâle du meurtrier qui se présentera le premier.

16. C'est dire également qu'un membre assassiné de la famille fait lever tout le groupe, comme un seul homme, pour le venger. Il s'ensuit que le sang versé n'est pas un crime commis par un individu contre un autre individu, mais un crime perpétré par une famille contre une autre famille. Lorsque l'homme assassiné appartient à une famille faible (*Inkēho*), celle-ci ne peut évidemment pas s'attaquer à un groupe plus puissant en vue d'exercer son droit de vendetta. Dans ce cas l'affaire est portée devant le tribunal du Roi, qui doit suppléer la faiblesse de la famille du défunt. Il peut seul condamner à mort soit le coupable en personne, soit n'importe lequel de ses parents.

17. Aussi longtemps qu'entre deux familles existe un litige du sang versé et non encore vengé, les deux groupes

sont dits *Abazigo*, au singulier *Umuzigo*. Il est interdit aux parents du défunt de partager quoi que ce soit en articles d'alimentation avec un membre quelconque de la parenté du meurtrier. Enfreindre cette interdiction sévère, serait s'exposer à contracter la lèpre ou quelque autre sanction automatique proportionnée à la terrible maladie. Il en serait de même pour n'importe quel membre de la famille du défunt, si elle négligeait de venger la mort de leur parent. Il s'ensuit que tel meurtre commis devient un mal, non pas tant pour le meurtrier, mais pour les parents du défunt.

18. Il n'y a qu'un seul moyen, pour les parents de l'assassiné, d'abandonner impunément le droit de la terrible vendetta. C'est que le roi l'annule solennellement et donne aux deux parties, un repas commun de réconciliation. Dans ce cas, le sang du défunt perd sa puissance magique de nocivité contre ses parents.

19. Remarquez, pour souligner davantage l'intérêt du sang, que les membres de la famille ne peuvent pas compter sur des amis en vue d'exercer la vendetta. Prenons en exemple des familles déjà citées :

Rukāka de la famille des *Batāmbiye*
tue *Rugira* de la famille des *Bahēka*

Supposons que les *Bahēka* soient trop faibles pour s'attaquer seuls de front aux *Batāmbiye* et demandent du renfort à des groupements alliés. Parmi ces derniers, la famille des *Bārēnzi* se distingue par son zèle à venger l'ami défunt.

Masāka de la famille des *Bārēnzi*
tue *Rukāka*, meurtrier de *Rugira*.

Quelles sont maintenant les conséquences de cet acte de *Masāka* qui abat le coupable *Rukāka* ? Voici la situation :

a) Le sang de *Rugira* n'a pas été vengé, puisque son meurtrier n'a pas été tué par un membre de la famille des *Bahéka*, dont relevait le défunt. En conséquence, la famille des *Bahéka* doit continuer à rechercher un membre de la famille des *Batāmbiye* (parents du meurtrier *Rukāka*) pour assouvir la vendetta.

b) Par son zèle intempestif, *Masāka* a commis un nouveau meurtre, qui crée un litige de vendetta entre la famille des *Bārēnzi*, à laquelle il appartient, et celle des *Batāmbiye* lésée. Cette dernière famille recherchera, en conséquence, un parent de *Masāka* (famille des *Bārēnzi*), pour venger le sang de *Rukāka* injustement versé.

20. Notons, en plus, que les familles appartenant à un même arbre généalogique, comme celles du clan des *Bēga* indiquées plus haut, du moment que leur autonomie respective a été consacrée, sont considérées comme n'ayant plus rien de commun les unes envers les autres au point de vue intérêt du sang. Ainsi les *Bāhēnda* ne sauraient être responsables de meurtres commis par l'une ou l'autre famille de leur clan, dont la différence d'éponymie ancestrale a été consacrée par l'usage.

C. La femme dans sa famille d'origine.

21. En parlant de la vendetta, nous avons souligné que les membres mâles de la famille étaient seuls sujets à la responsabilité collective concernant l'intérêt du sang. Il en est ainsi : la femme n'est jamais l'objet de vengeance en pareils cas. Pour une femme assassinée, sa famille tuait en général un homme d'entre les parents du meurtrier. Dans beaucoup de cas, — la règle était générale dans le nord du Rwanda, — c'était une catastrophe que d'assassiner une femme. Toutes les fois que les femmes de son âge avaient un bébé, la famille du meurtrier perdait un homme de plus, pour assouvir la vendetta en

compensation du bébé problématique auquel l'assassinée aurait pu donner le jour. Dans le Rwanda fortement hamitisé, on pouvait procéder autrement : délaissant la vendetta exercée sur un seul homme de la famille du meurtrier, on pouvait parlementer et régler le cas à l'amiable. La famille du meurtrier pouvait donner, à la famille lésée, une épouse et des indemnités en bovidés.

22. Le principe en cette matière est que la femme est une mère, et par conséquent inaccessible aux sentiments méchants des hommes. De plus, la femme n'est pas un membre définitif de sa propre famille : elle partage le sort de celui qui l'épouse. Il est reconnu qu'elle ne peut partager les sentiments haineux de sa famille. D'où l'axiome : *umukwōbwá ní nyāmhinga!* (La jeune fille est une providence). Lorsque, au sein de sa propre famille, éclate un conflit, par exemple entre ses propres frères et ses cousins, les uns et les autres peuvent loger dans son foyer à égalité de droits, et elle leur accorde indifféremment l'hospitalité sans prendre parti.

23. Cette place privilégiée de la femme s'étend également sur les étrangères. En cas de guerre avec un pays ennemi, les guerriers rwandais devaient tuer implacablement tout étranger mâle et faisaient prisonnières les femmes qu'ils amenaient et épousaient suivant leur rang. On était certain qu'elles ne songeraient jamais à venger, sous quelque forme que ce soit, leurs parents massacrés. Elles s'attachaient définitivement à leurs époux, et devenaient rwandaises sans retour.

D. Le cérémonial de la vendetta.

24. Rappelons que nous avons parlé ici de la vendetta à exercer contre un assassin. C'est-à-dire : celui qui tue en cas de querelle personnelle, ou durant un combat où

deux familles bien déterminées se disputent un objectif quelconque les intéressant particulièrement. Autre chose est le cas d'un combat entre deux chefs investis du commandement dans le pays. Il est entendu que leurs guerriers n'appartiennent pas à une seule et même famille. En conséquence, le guerrier qui abat un autre du camp adverse, agit au nom de son chef. L'acte du coupable n'engage pas les responsabilités de la famille (*Umulyāngo*) auquel il appartient. Les parents du défunt, ou ses compagnons d'armes, le vengeront soit en abattant un autre guerrier de leurs adversaires, soit en tuant ultérieurement un parent du chef responsable de la bataille intervenue. Lorsque l'on ne compte des morts que dans un seul camp, et que ce camp lésé était en légitime défense, l'affaire est réglée par le tribunal du roi. Si parmi les morts, on compte un membre quelconque de la haute noblesse qui était une personnalité marquante dans la société, le roi condamnera à mort un membre du même rang dans le camp opposé, soit la personne responsable de l'attaque, soit l'un de ses proches parents. A noter qu'un chef d'armée ne peut jamais être condamné à mort dans pareils cas.

25. Si le tribunal suprême constate qu'il y a des circonstances atténuantes, ou qu'il y a eu faute de part et d'autre, ou si des influences puissantes entrent en jeu, le roi annule la vendetta. L'annulation était prononcée comme suit. Les deux parties étaient convoquées à l'intérieur de la résidence royale et le souverain leur faisait servir un repas commun. Pendant que les représentants des deux familles mangeaient, un porte-parole du roi battait un tambour en déclarant : « Le Roi annule la vendetta. Vos deux familles peuvent désormais partager repas et boissons sans danger de contracter les sanctions immanentes du sang versé. Il est dès lors interdit d'exercer le droit de vendetta ni par la lance, ni par l'arc, ni par

l'épée, ni par le poignard, ni par le bâton, ni par la strangulation, ni par les dents, ni par quelque autre moyen. Si quelqu'un passait outre à ce décret du Roi, le tambour que voici condamne toute sa famille à l'extinction complète dans le pays » (49).

26. Un mot sur le cérémonial de la vendetta. Pour venger le sang versé, il fallait, en principe que la personne exécutrice soit désignée par oracle de devins. Il ne revenait donc pas, en général, à n'importe quel parent du défunt, de venger son sang. Que ce soit par l'intervention propre de la famille, ou par sentence royale, c'est la personne désignée par oracle qui, assistée de ses parents, devait verser le sang de la famille coupable. On devait alors couper la main droite à la victime de la vendetta. Cette main était portée en procession triomphale, organisée aux cris de joie et aux déclamations d'odes guerrières. Cette procession se faisait en forme de cercle, la main de la victime enfilée au fer supérieur de la javeline que tenait élevée l'exécuteur de la vendetta. La procession terminée, la main de la victime était renvoyée à sa famille, afin qu'elle fût enterrée avec le reste du corps. Si la main n'était pas rendue, et que les parents de l'exécuté se voyaient obligés de l'ensevelir ainsi mutilé (sans emporter tous ses membres dans le tombeau), le cas créait une vendetta aux dépens des exécuteurs ; la famille du mutilé avait le droit de le venger, car cette main droite non renvoyée, symbolisait un homme.

27. Lorsque la famille du défunt assassiné réussissait, avant l'enterrement, à capturer l'assassin ou l'un de ses parents, on lui faisait toucher de la main droite la blessure du défunt et on l'exécutait ensuite.

(49) Voir le *Code des inst. polit. du Rwanda précol.*, art. 381 et passages parallèles p. 133.

28. Il arrivait que l'assassiné était membre d'une famille faible (n. 12) ou qu'il était même unique (n. 13). Les parents, dans le premier cas, pouvaient en principe recourir au tribunal du roi. Quant à l'unique, il n'avait a priori personne qui s'intéressât à son sort. Mais il pouvait arriver que ce recours au roi ne fût pas la solution idéale : la famille faible pouvait préférer s'arranger à l'amiable, se faire octroyer des indemnités et vivre en paix avec les plus forts. Un plus fort que vous peut toujours vous faire du tort sans que vous puissiez efficacement prouver sa culpabilité ⁽⁵⁰⁾.

La famille du défunt parodiait alors le cérémonial de la vendetta, en simulant la vengeance sur un pied de bananier, dans lequel des incantateurs introduisaient symboliquement l'esprit de l'assassin. L'important était que, symboliquement, le sang versé de leur parent fût rendu inoffensif vis-à-vis de sa famille ⁽⁵¹⁾.

II. Les parentèles.

A. Nature de la parentèle.

29. Le terme par lequel on désigne cet échelon de la parenté est *Inzu*, c'est-à-dire : case ou hutte. C'est dire que la signification fondamentale provient de : foyer ; il s'agit de frères, nés dans la même habitation, des mêmes parents, une hutte, si l'on peut ainsi parler.

30. Le terme *Inzu*, mot de la quatrième classe, est en principe invariable ; il est *inzu* au singulier et au pluriel. Il a cependant une forme de pluriel *Amazu*

⁽⁵⁰⁾ Il serait superflu de faire remarquer que cette éventualité est vraie sous toutes les latitudes.

⁽⁵¹⁾ Les incantations ici mentionnées relèvent du symbolisme dont est empreinte notre culture. Il n'est donc pas question d'une forme quelconque de l'*animisme*, dont on ne peut trouver trace au Rwanda.

qui est irrégulière. En ce dernier sens, il désigne cet échelon de parenté qui nous occupe. L'important à souligner ici, est que nous nous trouvons devant deux termes : *inzu*, invariable de la quatrième classe qui signifie : case, hutte. Et *Amazu*, pluriel irrégulier, ou si l'on veut mot sans singulier, appartenant à la cinquième classe, dont le sens étymologique est également : case ou hutte.

31. Avant d'en arriver à la définition réelle de ce terme, rappelons que le *Mulyǎngo* a été traduit par famille. Ici nous traduisons *Inzu* par parentèle. Le choix des termes français se base-t-il sur une donnée indiscutable ? Je dois répondre clairement par la négative. Les termes techniques rwandais *Umulyǎngo* et *Inzu* diffèrent certainement entre eux. Quant aux mots par lesquels on peut les rendre en français ou en n'importe quelle autre langue non *Bǎntu*, la même rigueur n'existe pratiquement pas. Si l'un ou l'autre traduisait *Umulyǎngo* par Parentèle et *Inzu* par famille, je ne m'attarderais pas à discuter. La question est de s'entendre, de se plier au point de vue de tel auteur, pour comprendre ce qu'il a voulu dire. Il serait évidemment souhaitable qu'on adopte une terminologie unifiée ; mais en général les chercheurs, qui s'intéressent aux branches ayant trait à l'ethnologie, veulent faire école, et sont excessivement enclins à la dissidence.

32. Reprenons le tableau généalogique des *Bahigo*, grâce auquel il nous sera plus facile de comprendre la différence entre *Umulyango* (famille) et *Inzu* (parentèle).

MIHIGO :

1 Rwema	{	2 Rugero	{	3 Mushi	{	4 Mutwa	{	5 Bugabo	{	6 Ntwali
										6 Gitema
										6 Rugema
										6 Segatwa
								5 Rugira	{	6 Sebashi

1 Migabo	{ 2 Mukiga	{ 3 Murashi	{ 4 Rushema	{ 5 Havuga	{ 6 Bagabo
				{ 5 Ruvugwa	{ 6 Sebushumba
				{ 5 Sembeba	{ 6 Sebatwa
					{ 6 Sabuhoro
					{ 6 Semahore
1 Ntama	{ 2 Murema	{ 3 Rugo	{ 4 Mugema	{ 5 Kagoro	{ 6 Kagabo
				{ 5 Masäka	{ 6 Gatete
					{ 6 Rugina
				{ 5 Kajuga	{ 6 Njangwe
					{ 6 Senkware
					{ 6 Rutezi
1 Mwambi	{ 2 Mishako	{ 3 Sesaho	{ 4 Minani	{ 5 Rukore	{ 6 Karama
				{ 5 Nkuba	{ 6 Kalima
					{ 6 Semasuka
					{ 6 Nkungu
1 Macumu	{ 2 Muheto	{ 3 Ngabo	{ 4 Nkubito	{ 5 Nkubana	{ 6 Rukina
1 Rukara	{ 2 Rwego	{ 3 Ndanga	{ 4 Kiragi	{ 5 Bugahe	{ 6 Burabyo
				{ 5 Garuka	{ 6 Sibagrie

Ce tableau nous donne le schéma général de la famille des *Bahigo*, descendants de l'ancêtre éponyme MIHIGO. Combien de parentèles (*Amazu*) compte cette famille ? Cela dépend de plusieurs facteurs qu'il n'est pas possible de déterminer a priori.

33. 1^o Étant donné la supposition faite plus haut, concernant les descendants de MÚRÄSHI (n. 7), ce groupe en passe de constituer une famille séparée dénommée *Abäräshi*, est certainement une parentèle distincte. Pourquoi ? Parce que ces gens détiennent une série de fiefs (bovins, terriens et pastoraux) dont la Cour les a investis. Comme ces possessions ne furent pas héritées de *Mihigo*, elles sont imposables devant les autorités politiques. Ce fait établit les détenteurs en un groupe contribuable autonome, indépendant.

34. 2^o Si le reste de la famille se partage l'héritage (bovin, terrien et pastoral) que leur légua *Mihigo*, le groupe entier constitue une parentèle unique, parce que détenant un fief unique, dont les prestations sont payées en cotisation. 3^o Si l'un ou l'autre des descendants de

Mihigo a pu obtenir l'investiture d'un fief différent, (dans les conditions analogues à celles concernant les *Báräshi*), cette investiture a créé une autre parentèle, et ainsi de suite ⁽⁵²⁾.

35. Résumons les notions acquises : il a été établi tout d'abord que le *'bwōko* (clan) se reconnaît au totem. Nous avons ajouté ensuite que *Mulyāngo* (famille) répond à une appellation commune, calquée sur le nom de l'ancêtre éponyme, et qu'elle partage l'intérêt du sang. Il nous est dès maintenant aisé d'indiquer la caractéristique de la parentèle (*Inzu*). On la reconnaît au fief qu'elle détient. Nous pouvons donc la définir : groupe social de foyers ayant relation du sang et détenant un fief commun. Le terme fief doit s'entendre ici soit comme têtes de gros bétail, soit comme lopin de pâturages, soit comme propriété foncière. Les détenteurs peuvent en avoir hérité de leurs ascendants, ou en avoir été investis par l'autorité politique, ou avoir acquis ce bien par leur propre industrie dans les cadres de la coutume sous la protection de l'autorité politique.

36. L'autorité politique dans la société du vieux Rwanda ne peut se confondre avec le Gouvernement entendu dans le sens européen. Tout d'abord la coutume rwandaise ne connaissait pas la séparation des pouvoirs. Ensuite, comme il a été précisé ailleurs, les autorités politiques rwandaises étaient constituées par les chefs guerriers, les chefs pastoraux et les chefs de l'administration territoriale, qui gouvernaient le pays sous la haute direction du roi ⁽⁵³⁾.

37. Notons que, même en dehors de la famille faible (n. 12) un seul foyer pouvait détenir un fief autonome,

⁽⁵²⁾ Voir le *Code des instit. polit. du Rwanda précol.*, art. 1, b-d.

⁽⁵³⁾ Le *Code des inst. politiques*. Le livre cité se divise justement en trois chapitres, qui décrivent les trois échelons ici mentionnés.

sans le partager avec un parent. Dans ce cas, le détenteur était contribuable en vertu de son fief, et était assimilé aux parentèles vraies. Mais alors on ne pouvait lui appliquer le terme *Inzu* que s'il était l'unique représentant de sa famille éteinte (n. 13), donc moins que *Īnkēho*.

B. Le rôle des trois échelons.

38. Considérons maintenant l'aspect juridique des trois échelons : clan, famille et parentèle. 1^o Le clan (*Úbwòko*) intéresse les dépositaires du code ésotérique de la dynastie, en ce sens qu'il y a un seul clan dynastique ; que les autres clans sont classés en matri-dynastiques et en clans inférieurs. En dehors de ce cas dynastique, l'échelon clan n'a aucune incidence dans la politique. C'est une organisation purement ethnique. On ne peut même pas, me semble-t-il, la classer comme sociale, puisqu'elle ne correspond à aucun droit ni à aucun devoir constituant matière à sanctions légales. Par contre, au point de vue religieux, qui sera décrit ailleurs, on constatera que les dispositions ayant trait à cette organisation sont d'un ordre supra-naturel.

39. 2^o L'échelon famille (*Umulyǎngo*) joue un rôle prépondérant dans la politique du pays. Le groupe, à cause de son intérêt du sang, tient à former un corps compact, à constituer une force dont on doit tenir compte, et qu'on doit redouter. Les autorités politiques ne s'occupent pas du *Mulyǎngo* en tant que tel, car cet échelon en tant que tel ne peut être investi de fiefs. En conséquence, le *Mulyǎngo* n'est soumis à aucune juridiction politique. Quant à son intérêt du sang, il relève uniquement du tribunal du roi. Lorsque le litige de vendetta est soulevé entre une famille trop puissante et une autre qui ne peut se rendre justice, l'affaire est

jugée uniquement par le roi, auquel il appartient de condamner à mort (n. 24). Ce droit caractéristique doit être souligné.

40. La parentèle (*Inzu*) qui est une subdivision de la famille (*Umulyango*) est, comme il vient d'être dit, seule accessible aux autorités politiques. En conséquence, ces mêmes autorités ont juridiction sur les détenteurs des fiefs dépendant d'elles. Mais il faut remarquer que les biens de la fortune, jalousement protégés par les autorités investissantes, n'intéressent pas l'échelon *Umulyango* (famille). L'individu lésé dans ses droits ne mobilise pas le *Mulyango*, mais ses supérieurs politiques. Que quelqu'un verse cependant le sang de cet individu, alors il verra le *Mulyango* se lever comme un seul homme, pour défendre son propre sang, tandis que les autorités politiques ne lèveront pas le petit doigt en cette circonstance, sinon par une assistance morale.

41. En somme, si l'on examine les choses de plus près, la famille (*Umulyango*) avec son ancêtre éponyme et son intérêt du sang, jouissant du droit reconnu de se rendre justice en matière de vendetta, l'ensemble nous présente la réminiscence du clan-nation, tel qu'il existait avant l'occupation hamitique. Les clans d'alors étaient de minuscules nations qui se rendaient ainsi justice, vis-à-vis des groupes voisins. L'invasion hamitique a pu favoriser les groupes faibles, en mettant à leur disposition l'autorité du roi, qui a assumé les droits et aussi les devoirs du chef de clan. N'est-il pas considéré comme le père de sa grande famille rwandaise ? (54).

42. Quant à l'échelon parentèle (*Inzu*), son rôle en

(54) *Le Code des inst. polit.*, art., 78 et parallèles, p. 41.

politique administrative guerrière et pastorale en fait une invention purement hamitique. Les conquérants mirent cette organisation sur pied, dans le cadre de l'État unifié, qui a succédé aux clans-nations. Il fallait nécessairement résoudre le problème des prestations manuelles et autres, organiser la répartition des pâtures, assurer la défense du pays contre les invasions et systématiser les expéditions destinées à razzier ou à annexer des pays étrangers. Le fief rwandais répond absolument à tous ces besoins.

43. Je dois rappeler, pour finir, que les auteurs qui se sont intéressés à ces organisations sociales du Rwanda, ont justement fait preuve d'une hésitation assez marquée, lorsqu'il s'est agi de *Milyango* (famille) et de *Mazu* (parentèle). Le motif est très simple, me semble-t-il : les deux échelons indiquent des groupes de parenté. D'autre part, il peut arriver que dans tels groupes donnés, l'extension famille coïncide exactement avec l'extension parentèle. Il suffit, pour cela, que personne du groupe n'ait encore acquis un fief différent de celui hérité en commun.

44. Ajoutons que les informateurs rwandais ne peuvent pas, en général du moins, dégager la caractéristique essentielle servant à distinguer les échelons entre eux. D'autant plus que pareils informateurs sont ou franco-phones, c'est-à-dire jeunes et peu versés dans les coutumes ; ou, s'ils sont compétents, ne parlent pas eux-mêmes, mais sont obligés de répondre à un questionnaire qui, sur ce point, est incomplet.

b) Et puis, pour l'Européen qui pose les questions, comme la famille représente un concept différent de ce qu'elle est pour l'Africain, et que d'autre part ce mot famille peut traduire approximativement les échelons à décrire, la conclusion est que l'on ne pourrait pas facile-

ment dégager l'essentiel. Il y a trop d'éléments constituant d'inévitables obstacles, pour un chercheur qui compte davantage sur les informateurs.

III. Le chef de la parentèle et le chef de la famille.

45. Puisque nous venons d'analyser la famille et la parentèle, terminons ce chapitre par l'autorité patriarcale. Une parentèle, en effet, du moment qu'elle se groupe autour d'un même fief hérité en commun, suppose un responsable, un chef qui le représente auprès des autorités politiques. De même, la famille, comme toute association humaine, doit se grouper autour d'un chef. Comment l'autorité s'établit-elle au sein de ces échelons ? Disons, pour commencer, que les deux dignités, celles de chef de parentèle et de chef de famille, peuvent coïncider et n'être exercées que par une seule et même personne. Ceci ressort de ce que nous avons vu plus haut (n. 34), lorsque la famille entière ne forme qu'une seule parentèle. Mais les deux dignités sont distinctes de soi et ne doivent pas coïncider nécessairement. Plusieurs fiefs peuvent, en effet, exister à l'intérieur d'une même famille (n. 33-34).

46. La distinction entre les deux dignités ne repose pas seulement sur le fief, suivant le mode auquel nous venons de faire allusion. Elles se différencient également par leur nature même, au point de vue juridique et au point de vue de leur exercice.

1° La dignité de chef de famille est une institution sociale privée. Elle ne s'accompagne d'aucun droit juridique devant les autorités politiques et ne relève, en conséquence, d'aucun tribunal. Les subordonnés de celui qui en est revêtu acceptent religieusement son autorité patriarcale. Les membres de la parenté le considèrent

comme détenteur du droit paternel de leurs ancêtres, comme leur remplaçant.

2° La dignité de chef de parentèle, au contraire, comporte des droits réels sur les biens de ses subordonnés, et des devoirs envers eux et envers les autorités politiques dont dépend le fief. Ce dignitaire s'intègre juridiquement dans la hiérarchie du pays et exerce de pleine autorité le commandement qui lui est reconnu par la coutume ⁽⁵⁵⁾.

47. Les deux dignités se différencient, enfin, par le mode de leur collation. Le chef de parentèle est désigné directement comme responsable du fief familial devant les autorités politiques ; cette désignation confère, par le fait même, la dignité de chef de famille. Nous pouvons dire, en termes philosophiques de l'école, que les deux dignités sont conférées simultanément, mais que le chef de parentèle *intenditur primario*, tandis que le chef de famille *intenditur secundario* ⁽⁵⁶⁾.

48. Dans le même ordre, les autorités politiques qui ont la juridiction directe sur le chef de parentèle, exercent une juridiction indirecte sur le chef de famille. Cet aspect se vérifie dans le cas d'un chef de parentèle qui meurt intestat. Ce sont les autorités compétentes qui nomment son successeur comme chef de parentèle. Mais de ce fait, le nouveau dignitaire est nommé chef de famille. De même, si plusieurs candidats à la dignité de chef de parentèle portent le litige devant les tribunaux compétents, les supérieurs du fief, en donnant raison judiciairement à l'un des plaideurs, lui confèrent sa double dignité ; celle de chef de parentèle directement et celle de chef de famille indirectement ⁽⁵⁷⁾.

⁽⁵⁵⁾ Le Code des inst. polit., art. 10, 107 et parallèles.

⁽⁵⁶⁾ Traduisons librement : *Intenditur primario* = a la primauté dans l'intention : est envisagé comme le principal. — *Intenditur secundario* = est envisagé comme un corollaire découlant nécessairement du premier.

⁽⁵⁷⁾ Voir le Code des inst. politiques art. 2, c-b ; et art. 3, b-c.

49. Reportons-nous un instant sur la table généalogique de la famille des *Bahigo*. Nous avons supposé que les descendants de MÚRÁSHI (n. 7) forment une parentèle à part. Supposons maintenant que, par impossible, tous les autres *Bahigo* ne se partagent qu'un seul fief, et ne forment en conséquence qu'une seule parentèle. *Mihigo* avait désigné, comme chef de parentèle, son fils *Rwēma*, auquel succédèrent, au cours des 5 générations suivantes, *Rugero*, *Mūshi*, *Mútwa*, *Bugabo* et *'Ntwāli*. Ce dernier est le dignitaire en exercice. Exerce-t-il son autorité directement sur tous les foyers des *Bahigo*? Non, évidemment. Il ne l'exerce directement que sur ses propres frères (*Gitema* et *Rugema*), et peut-être sur ses deux cousins plus proches (*'Sēgátwa* et *'Sēbáshi*). Quant aux autres cousins de la famille, chaque subdivision dispose d'une espèce de vice-chef de parentèle qui la représente auprès de *'Ntwāli*. Ainsi donc, une vaste parentèle se fractionne fatalement en plusieurs vice-chefferies de parentèles.

50. Peut-on rencontrer des cas où les deux dignités sont conférées séparément? Cette question est posée pour signaler un seul fait de ce genre, mais qui avait un fondement d'un autre ordre. Le roi *Yuhi IV Gahĩndiro*, ancêtre éponyme des *Bahĩndiro* (n. 48), désigna son fils *Rwôgēra* pour lui succéder en sa dignité de roi, sous le nom de *Mútāra II*. Il désigna ensuite son autre fils *Nkūsi*, comme chef de famille. Il se faisait ainsi que, en cas de contestation d'ordre familial, le roi et ses autres frères se pliaient au jugement du prince *Nkūsi*. Cette décision de *Yuhi IV Gahĩndiro* ne semble pas avoir eu un précédent, et elle ne fut plus imitée dans la suite.

51. Une autre question : plusieurs familles *Imilyāngo*, (il ne s'agit donc plus de parentèles), en dehors de leurs chefs respectifs, peuvent-elles avoir un chef-général?

Un dignitaire supérieur, auquel se soumettraient ses collègues de la lignée ? Il n'y a qu'un seul cas de cette espèce dans tout le Rwanda : dans le clan des *Bēga*, toutes les familles descendant de *Mákāra le Jeune* ⁽⁵⁸⁾ reconnaissent la préséance au chef de la famille des *Bagagi*, descendants de Rugagi, fils de Nyakiroli, celui-ci fils de *Mákāra*. On remarquera que plus aucune famille ne conserve l'éponymie de *Mákāra* : les ramifications de ces descendants se répartissent en groupes désignés sous l'éponymie de leurs fondateurs respectifs. L'honneur qui est ainsi rendu au chef de la famille des *Bagagi* repose sur le fait que Nyakiroli, leur ancêtre, était le successeur de *Mákāra*, en qualité de chef patriarcal (de parentèle et de famille).

Nous terminons ainsi l'analyse des échelons famille et parentèle, tels qu'ils se présentent dans l'organisation socio-familiale du Rwanda.

⁽⁵⁸⁾ *Mákāra l'Ancien*, surnommé *Muzi-w'Abēga* (= racine de tous les *Bēga*), n'a pas été mentionné dans le *Poème Généalogique de la Dynastie (Ubūcārūwenge)*. Il a vécu à une époque très reculée. Je n'ai pu apprendre son nom que par des mémorialistes. — *Mákāra le Jeune*, surnommé *Rwāngá-Bāmi* (= Fidèlement attaché à aucun Roi), est plus récent. Son surnom peu flatteur vient du fait qu'il s'exila du Rwanda plusieurs fois, et vécut dans tous les pays voisins, allant de l'un à l'autre monarque, à chacune de ses randonnées. Notons que L. DELMAS, *op. cit.*, p. 117, a utilisé ces informations.

CHAPITRE IV

RELATIONS FAMILIALES EN RAPPORT AVEC LE MARIAGE

1. Ce chapitre prépare, d'une façon éloignée, une meilleure compréhension du foyer (famille dans la culture européenne). On est obligé de s'avouer qu'il est bien difficile de trouver une marche logique, aisée, lorsque l'on veut situer exactement le foyer dans son contexte rwandais, et peut-être même centre-africain en général. Le mariage ne peut se comprendre que dans un réseau d'institutions et de conceptions sociales spécifiquement africaines. De plus, le foyer n'est viable, au Rwanda décrit, que dans le cadre de la législation politico-sociale, régissant l'acquisition ou l'obtention de ce que, dans le chapitre précédent, nous avons appelé fief. Voilà la raison pour laquelle la description préliminaire du foyer sera ici accompagnée d'une documentation inaccoutumée en la matière. Le mécanisme des relations familiales, non seulement entre les vivants, mais encore entre les vivants et les défunts, pourra peut-être, à d'aucuns, paraître bizarre à première vue. La méthode adoptée aura cependant l'avantage d'éviter une description en quelque sorte chétive. Il me semble en effet, qu'un appareil de renseignements touffus, en cette matière, vaut mieux qu'une schématisation logique certes, mais en fin de compte artificielle, et de ce fait faussée par quelque côté.

2. Un autre aspect de la question défie toute marche rigoureusement logique. Mon intention première

était de suivre le Rwandais, pas à pas, depuis sa naissance jusqu'à sa mort. Il est cependant difficile de parler du nouveau-né, en faisant abstraction du foyer et du milieu culturel au sein duquel il voit le jour et où il est éduqué. Voilà pourquoi il a semblé plus aisé de compléter, par de nouvelles données, les éléments des chapitres précédents. Il sera dès lors plus naturel de suivre notre Rwandais depuis son berceau jusqu'à sa mort. Entrons immédiatement dans le sujet.

3. Quelles sont, au point de vue clans et familles, les conditions préalables aux fiançailles ? Tout d'abord, les premières démarches viennent de la famille du jeune homme. Remarquons toujours que le terme famille est *Umulyángo* (chap. III). Toute alliance tend à renforcer ce groupe, et c'est pour cela que le choix de la fiancée intéresse la parenté entière. Les premiers contacts avec le père de la jeune fille ne seront jamais effectués par le jeune homme. C'est son père qui ira amorcer les pourparlers, et parfois ce sera plutôt le chef de la famille (chap. III n° 45). Il s'agit d'amorcer les pourparlers, car le père de la fille, chef du foyer, ne pourra, non plus, décider du sort de son enfant, indépendamment de la famille.

4. a) Le choix de la jeune fille est conditionné par le symbole héraldique (totem) des deux parties. L'endogamie est interdite pour tous les clans, sauf pour celui des *Basĩndĩ*.

b) Ainsi donc, si le jeune homme et la jeune fille appartiennent au clan dynastique, celui des *Basĩndĩ*, ayant pour totem la grue couronnée (*umusāmbi*), le mariage est permis.

c) Cette licence d'endogamie, pour le clan dynastique, peut en principe s'étendre jusqu'à l'échelon famille (*Umulyángo*). Étant donné cependant les habitudes con-

traires de l'ambiance, les *Basindi* pratiquent l'exogamie familiale, quoique les exceptions ne manquent pas.

5. Si donc le jeune homme et la jeune fille appartiennent au même clan, autre que celui des *Basindi*, et répondent conséquemment au même totem, il leur est interdit de se marier. L'interdiction en question est d'ordre religieux et non juridique. Elle ne souffre donc pas d'exception. En cas de contravention, les terribles sanctions sont supposées immanentes et automatiques (chap. I, n° 55 sq.).

6. a) Notons que les *Basindi*, auxquels est permise l'endogamie clanique, peuvent à plus forte raison se marier dans n'importe quel autre clan.

b) Toutefois, un interdit particulier pèse sur les *Basindi* descendant du roi Yuhi III Mazimhäka (8^e ancêtre de l'actuel Mütära III), qui ne peuvent prendre femme dans le clan des *Bacyäba* (totem Hyène). Ainsi donc le jeune homme du clan des *Basindi*, dans le cas où sa famille descend dudit monarque, ne pourra épouser une fille d'entre les *Bacyäba* ⁽⁵⁹⁾.

7. a) Sur quoi se base la licence de l'endogamie clanique (et en principe familiale) reconnue aux *Basindi*, ou clan dynastique ? Le récit mythique concernant le premier ancêtre de la lignée, *Kigwa* (le Tombé-du-ciel), affirme qu'il épousa sa sœur *Nyämhündu*. Il ne voulait pas se marier avec les filles des terricoles ! En souvenir de ce mariage incestueux, les membres du clan descendant de *Kigwa* continuent la coutume (voir *Chap. II*, n° 18).

b) Il est superflu de souligner que le récit en question, quoique inacceptable en son sens littéral, renferme cependant une vérité évidente ; à savoir que le premier

⁽⁵⁹⁾ Le motif de cette interdiction particulière voir *La poésie dynastique au Rwanda*, notice du poème 18, pp. 141-142.

chef de la lignée (peu importe son véritable nom) arriva réellement au Rwanda.

c) D'autre part, puisque l'interdiction matrimoniale, en cette matière, est d'ordre religieux, nos *Basindi*, superstitieux comme tout le monde, ne purent pas inventer ce privilège pour leur propre compte à une époque ultérieure. Nous pouvons donc supposer que le chef des premiers *Basindi* avait réellement épousé sa sœur.

d) Le cas n'est pas unique pour le clan des *Basindi* : d'autres lignées pratiquaient pareilles alliances, propres à une catégorie de civilisations ethnologiquement spécifiées ⁽⁶⁰⁾.

8. Voilà donc les conditions que l'on doit préalablement vérifier, ayant trait au clan et à la famille, avant d'entamer les démarches aboutissant aux fiançailles. D'autres aspects du problème ne sauraient être clairement exposés que sous forme de références aux tableaux qui vont suivre. Reprenons la table généalogique qui nous est maintenant familière, en nous bornant à la première ligne horizontale, de *Mihigo* à *'Ntwāli*.

9. La table généalogique est envisagée par rapport à *'NTWĀLI* :

a) à la première personne.

MIHIGO		
RWĒMA		
{ RUGERO :	sögöküruruza	= Mon arrière-arrière-gd-père
{ + sa femme — A :	múkāka	= Mon arrière-arrière-gd-mère
{ MŪSHI :	sögökūruza	= Mon arrière-gd-père
{ + sa femme — B :	nyögökūruza	= Mon arrière-gd-mère
{ MŪTWA :	sögökūru	= Mon grand-père
{ + sa femme — C :	nyögökūru	= Ma grand-mère
{ BUGABO :	dāta	= Mon père
{ + sa femme — D :	māma	= Ma mère
NTWALI		

⁽⁶⁰⁾ C'était bien plus fort, en Égypte par exemple, où l'on a relevé des tables généalogiques, qui démontrent indubitablement qu'un homme se mariait avec sa propre mère et sa propre fille. En ces conditions, le mariage avec sa sœur devient un cas presque compréhensible pour nous. (Voir principalement MARGARET A. MURRAY, *The Splendour that was Egypt*, p. 321-323).

b) à la deuxième personne.

MIHIGO		
RWĒMA		
{ RUGERO	: sōgókūruza	= Ton arrière-arrière-gd-père
{ + sa femme-A :	múkāka	= Ton arrière-arrière-gd-mère
{ MŪSHI	: sōgókūruza	= Ton arrière-gd-père
{ + sa femme -B :	nyōgókūruza	= Ton arrière-gd-mère
{ MŪTWA	: sōgókūru	= Ton grand-père
{ + sa femme-C :	nyōgókūru	= Ta grand-mère
{ BUGABO	: 'sō	= Ton père
{ + sa femme-D :	nyoko	= Ta mère

c) à la troisième personne.

MIHIGO		
RWĒMA		
{ RUGERO	: sēkūrūruza	= Son arrière-arrière-gd-père
{ + sa femme-A :	múkāka	= Son arrière-arrière-gd-mère
{ MŪSHI	: sēkūrūza	= Son arrière-gd-père
{ + sa femme-B :	nyīrākūruza	= Son arrière-gd-mère
{ MŪTWA	: sēkūru	= Son grand-père
{ + sa femme-C :	nyīrākūru	= Sa grand-mère
{ BUGABO	: 'sē	= Son père
{ + sa femme-C :	nyina	= Sa mère

10. Au delà de l'arrière-arrière-grand-père, il n'y a plus de terme servant à exprimer la relation familiale. D'autre part, l'arrière-arrière-grand-mère est désignée par un terme tout à fait spécial, quoique l'on pourrait également l'appeler *nyōgókūruruza*, qui est le féminin régulier de cet échelon. A partir du 5^e ancêtre en remontant, tous les ascendants portent l'appellation collective de *abāsékūruza* (les aïeux).

11. Une remarque, qu'il importe de souligner tout spécialement :

a) Les termes exprimant les degrés de l'ascendance sont grammaticalement irréguliers. Nous avons affaire à des mots presque entièrement différents, suivant le sexe des ascendants, leur degré de parenté, et la personne grammaticale.

b) Ces termes comportent, en leur signification in-

terne, le correspondant des adjectifs possessifs : mon, ton, son, (ma, ta, sa), notre, votre, leur.

1° {	dāta = Mon (notre) père.	3° {	'sē = Son (leur) père.
	māma = Ma (notre) mère.		nyina = Sa (leur) mère.
2° {	'sō = Ton (votre) père.		
	nyoko = Ta (votre) mère.		

Il en va de même pour les ascendants antérieurs.

c) Ces ascendants antérieurs au père et à la mère, sont dénommés par deux mots composés :

1° Du qualificatif *kuru* = ancien, ou grand, auquel on ajoutera, suivant le cas, une désinence appropriée.

2° De la deuxième et la troisième personne de père et mère. On y reconnaîtra *so* et *nyoko* (ton père, ta mère), ainsi que *se* et *nyina* (son père, sa mère), qui seront pliés diversement à certaines modifications exigées par l'euphonie du Kinyarwanda.

3° Les termes à la première personne (*dāta*, *māma* = mon père, ma mère) n'entrent pas dans la composition de ces dénominations de l'ascendance. On emploie, pour cette première personne grammaticale, la forme de la deuxième.

12. a) Reprenons maintenant la même lignée, mais cette fois-ci en sens inverse. Les termes exprimant les degrés de la descendance sont parallèles à ceux de l'ascendance : un degré de parenté innommé en montant, ne saurait, en effet, logiquement avoir une désignation correspondante en descendant.

b) Contrairement à ce que nous avons souligné sur le caractère grammaticalement irrégulier des termes exprimant les degrés de l'ascendance, ceux ayant trait à la descendance sont réguliers. Bien plus, les personnes grammaticales y sont indiquées par le correspondant approprié de l'adjectif possessif.

c) La table suivante est envisagée par rapport à RUGERO :

{ RUGERO		
{ sa femme-A :	umugöre	= femme
{ MÜSHI :	úmwāna	= enfant
{ sa femme-B :	umukázāna	= bru
{ MÜTWA :	umwúzükuru	= petit-fils
{ sa femme-C		
{ BUGABO :	umwúzükuruza	= arrière-petit-fils
{ sa femme-D		
{ 'NTWĀLI :	ubuvivi	= arrière-arrière-petit-fils

13. On se demandera peut-être ce que vient faire cette table généalogique dans ce chapitre consacré au foyer. Sans doute, ces ancêtres sont morts depuis longtemps, mais ils sont d'une actualité hallucinante dans la vie de leurs descendants. On sait que l'esprit du Noir, au centre africain, est obsédé par l'intervention des *Bázimu* (esprits des défunts) dans les affaires de la vie courante. C'est un sujet que nous ne pouvons détailler ici. Soulignons cependant que dans la culture rwandaise, les ascendants directs, — auxquels il faut joindre les oncles et tantes paternels, ainsi que les frères et sœurs défunts, — forment une catégorie à part. Ils ne sont pas des *Bázimu* nuisibles, mais des *Bākúrā-mbere* ou protecteurs. Le terme de *Bākúrāmbere* signifie littéralement : Ceux-qui-ont-grand-avant.

14. Si les *Bākúrā-mbere* forment le collège d'esprits protecteurs en général, chaque personne se réclamant d'eux doit choisir parmi eux un protecteur porte-chance dit *Ingábwa*, terme ayant le sens général de : intermédiaire, espèce de patron personnel. Cet esprit porte-chance est assigné à chacun par oracle divinatoire. Chaque jeune homme hamite, dès qu'il est en âge de fréquenter les autorités politiques, d'amorcer ses relations personnelles avec ceux dont dépendra son avenir, se fait en général déterminer le *Mükúrā-mbere* en question. Ses parents y veillent. Quand le jeune

homme sera marié, il tiendra à construire une case spécialement dédiée à son *Ngäbwa*. Il passera régulièrement en cette case la nuit qui précèdera son départ pour la Cour, ou pour un procès quelconque. Le protecteur *Ngäbwa*, préposé à la fortune de l'intéressé, influencera soit les autorités, soit les juges en faveur de son client.

15. On ne songe pas non plus aux fiançailles, sans avoir consulté les devins. Le jeune homme va fonder son foyer ; mais en l'honneur de quel esprit d'entre les *Bäkürā-mbere* ? Un oracle divinatoire a déjà déterminé que le jeune homme, — ici par exemple 'Ntwāli —, se mariera en l'honneur de Mütwa, son grand-père. C'est-à-dire que Mütwa sera constitué comme esprit tutélaire du nouveau foyer. La case principale de l'enclos lui sera dédiée et il règlera les relations entre 'Ntwāli et les autres esprits qui tenteront de s'introduire au foyer. Il peut arriver que le *Mükürā-mbere* tutélaire du foyer coïncide avec le protecteur *Ngäbwa* (porte-chance), mais ce cas n'est pas nécessaire (ch. XII, 6).

16. Notons que la catégorisation des *Bázimu* en protecteurs et en nuisibles est commune dans le Rwanda. Les Hamites cependant y mettent plus de solennités que les autres. La chose est compréhensible, puisque les *Batūtsi* (Hamites) ont plus de moyens à leur disposition. Il est évident cependant que cette conception n'appartient pas à la culture *bāntu* et hamitique sur le même pied d'égalité. L'une des deux cultures l'a empruntée à l'autre. Ce n'est pas ici cependant que nous devons discuter ce problème : il nous suffit d'en prendre connaissance pour comprendre ce qui va suivre.

17. Voilà donc notre 'Ntwāli qui est maintenant bien fixé. Il sait déjà que le *Mükürā-mbere* tutélaire de son futur foyer est son grand-père Mütwa. Or nous savons

déjà que cette famille (*Umulyāngo*) des *Bahigo* appartient au clan des *Bagesera* (totem bergeronnette) La jeune fille qu'on va demander pour lui a comme totem la grue couronnée (*Umusāmbi*) ; elle appartient donc au clan des *Basīndi*. Le même oracle divinatoire qui a déterminé Mütwa comme tuteur du futur foyer, a assuré que la jeune fille en question devait être une femme porte-bonheur. L'esprit de Mütwa, grand-père de 'Ntwāli, a marqué, par le même oracle, qu'il agréait la future épouse de son petit-fils.

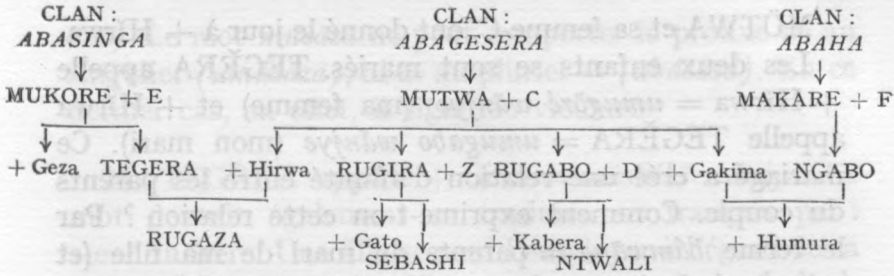
18. a) Cet aspect du problème représente des éléments complexes dont on doit tenir compte dans les jugements portés sur les mariages en nos régions. On déplore habituellement le manque de liberté chez la jeune fille. Le jeune homme lui-même était-il libre dans son choix ? Ce n'était pas tout qu'il trouvât une jeune fille à son goût ; il fallait également que le hasard de l'oracle divinatoire tombât d'accord. L'oracle sollicité dépendait d'un hasard ; mais ce hasard était indépendant du devin, comme nous nous promettons de le décrire ultérieurement.

b) C'est un aspect de la divination rwandaise qui, à ce jour, semble avoir échappé à ceux qui se sont penchés sur ce sujet. Les formes de divination, recevables en cette matière, du moins chez les Hamites, se basent sur l'interprétation de certains signes, que l'aruspice déchiffre dans les viscères des poussins, de bœufs ou de taureaux. Le devin ne peut donner une interprétation différente de celle que les créateurs de ce système ont établi de temps immémorial. Il n'est pas seul, rappelons-le : les aruspices opèrent en groupe, lorsqu'il s'agit d'une consultation d'importance. Les signes sur lesquels se base l'oracle sont accessoires dans la bête mactée ; ils peuvent faire défaut ou se déplacer. Les viscères de l'animal sont examinés à l'instar d'une carte géographique. La présence du signe

dans telle localité signifie un oracle déterminé, qui sera invariable dans tous les cas. Dans l'esprit des aruspices, la formule divinatoire qui a été déclamée avant la mactation, a seule déterminé l'absence des signes ou leur présence en tel endroit. Voilà tout le système. Il est dès lors évident que le devin interprète un hasard indépendant de sa volonté. Cette coïncidence des approbations divinatoires faisant défaut, la jeune fille devenait une femme porte-malheur, et par conséquent le jeune homme devait renoncer aux fiançailles projetées.

19. Que l'on juge par là, combien grave, en ses conséquences, était le refus essuyé par le jeune homme, lorsque la famille (*Umulyǎngo*) de la jeune fille n'acceptait pas le gendre. Cela devenait une inimitié inextinguible entre les deux familles. Car en refusant au jeune homme la main de son élue, les parents de cette dernière étaient censées avoir brisé l'avenir du prétendant. On lui refusait celle que les oracles avaient désignée comme le porte-bonheur du foyer, le gage assuré de la fortune que l'évincé ne pourra plus atteindre. Il se rabattra certes sur une autre jeune fille, mais ce sera un pis-aller : l'avenir ne sera plus ce qu'il aurait été, si sa première élue avait été accordée.

20. a) Nous venons de voir les dénominations par lesquelles on exprime les relations ascendantes et descendantes en ligne directe. Arrivons-en maintenant aux relations parallèles de consanguinité et les dénominations d'affinité. La table suivante semble les résumer parfaitement. Nous les compléterons au besoin, par des additions, concernant des personnes qu'il n'était pas aisé d'y faire figurer. Pour plus de clarté, les personnes mâles seront indiquées par les noms en majuscules, tandis que les noms des femmes seront précédés d'une croix.



b) I. — *Le Clan Abasinga* : MÜKÖRE (de sa femme-E) a deux enfants : TEĞĒRA et + Geza.

II. — *Le Clan Abagesera* : MÜTWA (de sa femme-C) a quatre enfants : RUGĪRA, BUGABO, + Hirwa et + Gákima.

III. — *Le Clan Abaha* : MAKÄRE (de sa femme-F) a un fils : NGABO.

TEĞĒRA, fils de MÜKÖRE, a épousé + Hirwa, fille de MÜTWA ; ils ont un fils appelé RUGAZA.

RUGĪRA, a épousé + Z ; ils ont deux enfants : 'SĒBĀSHI et + Gätö.

BUGABO a épousé + D ; ils ont deux enfants : 'NTWĀLI et + Kábëra.

NGABO, fils de MAKÄRE, a épousé + Gákima, fille de MÜTWA ; ils ont une fille : + Hümüra.

Il est évident que cette table renferme des relations déjà notées plus haut, à savoir les relations généalogiques (dans le sens vertical). Nous les laissons donc de côté, pour ne décrire que les relations collatérales et croisées ⁽⁶¹⁾.

21. *Comment s'appellent les quatre parents de deux époux ?*

MÜKÖRE et sa femme-E ont donné le jour à TEĞĒRA.

⁽⁶¹⁾ Sur ces dénominations indiquant les rapports de parenté, voir VAN HOVE, *op. cit.*, pp. 11-16. — M. PAUWELS, *Le mariage chez les montagnards Bahütü*, dans *Kongo-Overzee*, XIX (1953), 4, Anvers, pp. 338-342.

MÜTWA et sa femme-C, ont donné le jour à + Hırwa.

Les deux enfants se sont mariés. TEGĚRA appelle + Hırwa = *umugöré wānjye* (ma femme) et + Hırwa appelle TEGĚRA = *umugabo wānjye* (mon mari). Ce mariage a créé une relation d'affinité entre les parents du couple. Comment exprime-t-on cette relation ? Par le terme *bāmwāna* = parents du mari de ma fille (et parents de la femme de mon fils). Le terme *bāmwāna* est invariable.

b) Retrouve-t-on cette même relation sur la table généalogique que nous avons sous les yeux ? Oui. MÜTWA et sa femme-C ont eu une autre fille : + Gákima, épouse de NGABO, celui-ci fils de MAKĀRE et de sa femme-F. Ces deux derniers sont donc *bāmwāna* de MÜTWA et de sa femme-C.

22. Comment s'appellent les maris de deux sœurs ?

TAGĚRA et NGABO ont épousé deux sœurs : + Hırwa et + Gákima. Ce double mariage a-t-il créé quelque relation entre les deux hommes ? Oui. Les deux hommes sont en ce cas, appelés : *basānzire* (au singulier *musānzire*) = maris de deux sœurs.

23. Comment s'appellent entre eux, le frère et sa sœur ?

TEGĚRA, mari de + Hırwa, a une sœur appelée + Geza. + Geza appelle TEGĚRA : *músāza wānjye* (mon frère). Trois remarques :

a) Le mot *músāza* se dit uniquement d'un garçon par rapport à sa sœur : un garçon ne peut l'employer à l'égard de son frère. D'où il suit que pour traduire exactement ce terme en français, on devrait dire : *músāza* = frère de la sœur.

b) Ce mot de *músāza* doit être toujours accompagné de l'adjectif possessif correspondant, qui doit en déterminer l'attribution. On n'est pas *músāza* tout court, mais *músāza* d'Une-telle.

c) Le mot *músāza* ne peut comporter le préfixe *u-* au singulier (*umúsāza*), ni *a-* au pluriel = (*abásāza*). En ce dernier cas, en effet, il signifie : vieillard.

24. TEGĚRA appelle + Geza = *múshíkí wǎnjye*. Ce mot devrait également se traduire en français par : sœur du frère. Une fille ne peut l'employer à l'égard de sa sœur. Il doit également s'accompagner toujours de l'adjectif possessif correspondant qui en détermine l'attribution, car la fille n'est pas *múshíkí* tout court, mais *múshíkí* de quelqu'un.

25. *Comment s'appellent deux femmes dont l'une est la sœur du mari de l'autre?*

TEGĚRA mari de + Hírwa, a une sœur + Geza. Ce mariage a créé une relation d'affinité entre les deux femmes. L'une est pour l'autre *múrá múkazi* = femme de mon frère (sœur de mon mari); au pluriel: *bárá múkazi*.

26. *Comment les deux époux appellent-ils leurs beaux parents respectifs et réciproquement?*

a) Pour MÚKÖRE et sa femme-E, + Hírwa, épouse de leurs fils, est *umukázāna*. + Hírwa, de son côté appelle MÚKÖRE : *dātá-búkwe* = mon-père-matrimonial ⁽⁶²⁾. Elle appelle sa belle-mère, la femme-E : *mǎ-búkwe* = ma-mère-matrimoniale.

(62) 1^{ère} personne : *dātá-búkwe* : mon-père-matrimonial (et *notre-père-matrimonial*).

2^e personne : *sǎ-búkwe* : ton-père-matrimonial (et *votre-père-matrimonial*).

3^e personne : *sé-búkwe* : son-père-matrimonial (et *leur-père-matrimonial*).

Mǎ-búkwe : (= abréviation de *māmá-búkwe*) ; à la 1^{ère} personne : ma-mère-matrimoniale (et *notre-mère-matrimoniale*).

2^e personne : *nyǒkó-búkwe* : ta-mère-matrimoniale (et *votre-mère-matrimoniale*).

3^e personne : *nyírǎ-búkwe* : sa-mère-matrimoniale (et *leur-mère-matrimoniale*).

b) TEGĚRA, de son côté, désignera par les mêmes termes de mon père matrimonial et ma-mère-matrimoniale, le père et la mère de sa femme.

27. *Comment s'appellent mutuellement une femme et l'enfant de son frère?*

Nous voyons que TEGĚRA a un fils appelé RUGAZA. Il a une tante paternelle, du nom de + *Geza*, sœur de TEGĚRA.

RUGAZA l'appellera : *mâ-sēnge* = sœur de mon père. De son côté, + *Geza* appelle RUGAZA : *úmwĩsēnge-nēza* ; au pluriel *ábĩsēngenēza* ⁽⁶³⁾.

28. *Comment s'appellent réciproquement deux hommes, dont l'un est le mari d'une sœur de l'autre?*

TEGĚRA a épousé + *Hĩrwa*, sœur de RUGIRA. Ces deux hommes s'appellent l'un l'autre, *mũrámũ wǎnjye* = le mari de ma sœur (frère de ma femme), au pluriel *bǎrámũ bǎnjye*. La même relation, cela va de soi, est exprimée entre TEGĚRA et BUGABO.

⁽⁶³⁾ *Mâ-sēnge* (abréviation de *māmá-sēnge*), répondant à la première personne des deux nombres ; ainsi de même *nyögó-sēnge* et *nyĩrá-sēnge*, respectivement pour la 2^e et la 3^e personne. Que signifie ce terme *sēnge* qui entre dans la composition du mot ? Dans la langue actuelle, le mot *isēnge* signifie : la largeur de la poitrine, mesurée d'une extrémité à l'autre des épaules. — Dans la vieille langue de nos bardes, le mot *isēnge* signifie la pensée intime, les préoccupations du cœur. — S'il y a eu évolution du sens attaché à ce mot, ce n'est évidemment pas la signification des bardes, actuellement disparue du langage, qui est dérivée. Les générations plus récentes auront fait sortir de l'intimité du cœur le sens de *isēnge*, pour l'étaler sur la poitrine.

Mâ-sēnge, mot dont la signification étymologique resterait autrement inexplicable, semble avoir une connexion intime avec le sens que les bardes attachaient au terme *isēnge*. Au Rwanda, comme dans tous les pays où j'ai pu observer les mêmes réactions, les femmes portent aux enfants de leurs frères une tendresse extrême. Le fait est proverbial au Rwanda. On sait également que la sœur porte à son frère une sollicitude quasi-maternelle. Je crois donc que *mâ-sēnge* signifie, étymologiquement : ma-mère-affectueuse, ou quelque chose de ce genre.

29. Comment s'appellent l'enfant, avec les frères de sa mère?

+ Hîrwa, sœur de RUGĪRA, a un fils, RUGAZA. Comment désigne-t-on la relation de parenté existant entre ce dernier et son oncle RUGĪRA ?

RUGAZA appellera RUGĪRA (et BUGABO) : *mâ-rũme* = ma-mère-mâle, c'est-à-dire mon oncle maternel ⁽⁶⁴⁾. Tandis que RUGĪRA appellera RUGAZA : *mwĩshywä wãnjye* = fils de ma sœur, au pluriel *bĩshywä banjye* (voir n° 51, c).

30. Comment s'appellent mutuellement l'enfant et la sœur de sa mère?

+ Hîrwa, mère de RUGAZA, a une sœur + Gákĩma. Comment les deux dernières personnes s'appellent-elles mutuellement ?

RUGAZA dira de + Gákĩma : *mama-wacu* = ma-mère-notre ⁽⁶⁵⁾ ; tandis que sa tante dira de RUGAZA : *ũmwāna wãnjye* = enfant de moi (mon enfant), sans autre précision.

31. Comment s'appellent mutuellement les enfants de frère et sœur?

RUGAZA est fils de + Hîrwa. Les frères de cette dernière, à savoir RUGĪRA et BUGABO, ont ensemble quatre enfants. Comment chacun de ces quatre derniers appelle-t-il RUGAZA, et réciproquement ? RUGAZA dira d'eux et chacun d'eux dira de RUGAZA : *mũbyāra*

⁽⁶⁴⁾ *Mâ-rũme*, (abréviation de *māmā-rũme*), pour la 1^{re} personne des deux nombres : Ma-mère-mâle et Notre-mère-mâle.

2^e personne : *nyōkō-rũme* = ta-mère-mâle et votre-mère-mâle.

3^e personne : *nyĩrā-rũme* = sa-mère-mâle et leur-mère-mâle.

⁽⁶⁵⁾ 1^{re} personne : *māmā-wācu* = ma-mère-notre et notre-mère-notre.

2^e personne : *nyōkō-wānyu* = ta-mère-votre et votre-mère-votre.

3^e personne : *nyĩnā-wābo* = sa-mère-leur et leur-mère-leur.

wǎnjye, au pluriel *bábyāra bǎnjye* = enfant de la sœur de mon père (enfant du frère de ma mère).

32. *Comment s'appellent mutuellement les enfants de deux sœurs?*

a) RUGAZA est fils de + Hírwa ; + Gákíma, sœur de cette dernière, a une fille : + Hümúra. Celle-ci et RUGAZA s'appellent réciproquement : *mwēné-mámá-wācu* = l'enfant ma-mère-notre ⁽⁶⁶⁾.

b) On remarquera donc que la relation ici exprimée, diffère de celle que RUGAZA d'une part, et + Humura d'autre part, ont respectivement avec les 4 enfants de leurs oncles maternels.

33. *Comment s'appellent mutuellement deux frères?*

RUGĪRA et BUGABO, fils de MŪTWA, sont les seuls frères figurant sur cette table généalogique. Comment désigne-t-on cette relation ?

a) L'un dit de l'autre : *mwēné-māma* = fils de ma mère.

b) L'aîné, RUGIRA, est : *múkúru wa* = le grand-frère de (BUGABO).

c) Le cadet, BUGABO, est : *mürúmüina wa* = petit-frère de (RUGIRA).

d) Étant donné qu'ils ont la même mère, ils sont : *íbyēnenyina*.

e) S'ils avaient le même père, et deux mères différentes, l'un dirait de l'autre : *mwēné-dāta* = l'enfant-de-mon-père.

f) S'ils avaient une même mère et deux pères différents,

⁽⁶⁶⁾ 1^{re} personne : *mwēné-mámá-wācu* : l'enfant-de-ma-mère-notre et enfant-de-notre-mère-notre.

2^e personne : *mwēne-nyokó-wānyu* : l'enfant-de-ta-mère-votre, et enfant-de-votre-mère-votre.

3^e personne : *mwēne-nyiná-wābo* = enfant-de-sa-mère-leur, et enfant-de-leur-mère-leur.

ils seraient toujours *ibyène-nyina* ; mais on préciserait : *basāngiye nyina* = ils-ont-commune-mère (sous-entendu : donc les pères sont différents).

34. Comment un père appelle-t-il ses enfants?

RUGIRA appelle + Gāto et 'SĒBĀSHI : *ábāna bānjye* ; au singulier : *úmwāna wānjye*. Il les désigne, suivant le sexe : + Gāto = *umukwōbwa wānjye* = ma fille ; littéralement : ma fiançable ; au pluriel *abakwōbwa bānjye*. Il appelle 'SEBĀSHI : *umuhūngu wānjye* : mon fils ; au pluriel *abahūngu bānjye*, littéralement : héritier de mes veuves (le verbe *guhūngura* = épouser la veuve d'un parent).

35. Comment un homme appelle-t-il les enfants de son frère?

a) RUGIRA appelle + Kábēra : *umukwōbwa-wācu* = la fille-notre. Il appelle 'NTWĀLI : *umuhūngu-wācu* = le fils-notre. Il est entendu que BUGABO emploie les mêmes termes vis-à-vis de + Gāto et de 'SĒBĀSHI.

b) Mais ces termes *umuhūngu-wācu* et *umukwōbwa-wācu* n'ont pas en ce sens la forme du pluriel ; si la forme du pluriel était employée sans un correctif quelconque, la signification en serait modifiée⁽⁶⁷⁾.

36. Comment les enfants appellent-ils le frère de leur père?

+ Gāto et 'SĒBĀSHI appellent BUGABO : *dātá-*

(67) On peut apporter ce correctif de plusieurs manières ; par exemple en disant : *'Sēbāshī nā Ntwāli, nābabyāye : ni abahūngu-bācu* = 'Sēbāshī et 'Ntwāli, je les engendre : ils sont mes-fils-notre. (L'expression : *je les engendre*, veut dire : je leur suis généalogiquement antérieurs). En supprimant ce correctif, le pluriel modifie la signification en ce sens que le discours conviendrait entre le père et la mère du foyer, qui parleraient de leurs enfants.

wācu = mon père-notre ⁽⁶⁸⁾ ; et réciproquement + Kábëra et 'NTWĀLI, vis-à-vis de RUGĪRA (voir n° 44).

37. *Comment les enfants appellent-ils leurs cousins germains paternels?*

+ Gāto et 'SĒBĀSHI appellent + Kábëra (et 'NTWĀLI) : *mwēné-dâtá-wācu* = l'enfant de mon-père-notre ; au pluriel : *bēné-dâtá-wācu* ; et réciproquement.

38. *Comment les enfants appellent-ils la femme de leur oncle paternel?*

a) + Gāto et 'SĒBĀSHI appellent la femme-D, épouse de BUGABO : *māmá-wācu* = ma-mère-notre ; et réciproquement + Kábëra et 'NTWĀLI vis-à-vis de la femme-Z, épouse de RUGĪRA (voir note 65).

b) Cette dénomination de ma-mère-notre ne dépend pas du fait que la femme en question ait des enfants : la seule condition requise est qu'elle soit mariée à l'oncle paternel :

39. *Comment une femme appelle-t-elle le frère de son mari?*

La femme-Z (épouse de RUGĪRA) appelle BUGABO : *umugabó-wācu* = le mari-notre ; et réciproquement la femme-D (épouse de BUGABO) vis-à-vis de RUGĪRA.

40. *Comment un homme appelle-t-il la femme de son frère?*

RUGĪRA appelle la femme-D (épouse de BUGABO) : *umugöré-wācu* = la femme-notre.

⁽⁶⁸⁾ A partir d'ici, le lecteur pourra découvrir de lui-même les composants de dénominations qui renferment *dāta* et *māma*. Il se rappellera que ces deux termes font respectivement *'sō* et *nyoko* à la 2^e personne, ainsi que *'sē* et *nyina* à la 3^e. Il suffit ensuite d'y ajouter la particule nouvelle qui en modifie la signification initiale.

41. A propos de cette terminologie de ma-mère-notre (*māmá-wācu*), mon-père-notre (*dātá-wācu*), le mari-notre (*umugabó-wācu*), la femme-notre (*umugöré-wācu*), et autres de ce genre, il importe de rectifier la tendance de certains ethnologues qui croient pouvoir traduire : notre mère, notre père, notre mari, notre femme, etc. Cette dernière façon de traduire nos termes africains relève de la structure européenne, qui ne correspond pas exactement à la structure *bāntu*. Quelques exemples suffiront pour faire mieux saisir ma pensée.

42. Prenons le mot : *dātá-wācu*. Supposons que je le traduise ainsi : notre père. Cette traduction comporterait deux inexactitudes :

a) Le mot *dāta* signifie : *mon* père. C'est-à-dire qu'il renferme en lui toute les déterminations possibles, et qu'il exclut l'adjectif possessif « mon » qu'on lui ajouterait. Lors donc que le possessif *'wācu* (première personne du pluriel) qui signifie notre, est adjoint à ce mot *dāta*, qui devient *dātá-wācu*, on ne peut le traduire autrement qu'en donnant tout le contenu du composé ; à savoir : d'abord *mon-père*, et ensuite *notre* : *mon-père-notre*.

b) La traduction française : *notre père*, exprimerait l'idée de deux ou plusieurs enfants qui parlent de leur père commun. Ceux qui parlent sont donc au pluriel. Tandis que la formule africaine *dātá-wācu* s'exteriorise dans une structure différente : elle sert pour le singulier et le pluriel de la première personne :

1° Si un seul enfant parle : *dātá-wācu* = *mon-père-notre* (mon oncle paternel).

2° Si plusieurs le désignent ainsi : *dātá-wācu* = *notre-père-notre*. Dans l'une et l'autre supposition, le possessif *wācu* (notre) doit se mettre à la fin du nom composé qu'est *dātá-wācu*, sans jamais adopter la forme du singulier = *wānjye* (mon).

43. a) Le mot *dāta* (mon père) est par la force même des choses au singulier. Je sais que dans la structure européenne on dira : nos pères, mais il n'est plus, en ce cas, question de père dans le sens qui nous occupe ici ; à savoir la relation personnelle existant par voie de génération, entre deux individus : le père et son enfant.

b) Or, dans la structure rwandaise, pour dire nos pères, c'est-à-dire nos aïeux, on ne peut pas utiliser le terme *dāta*, qui est tout à fait particulier ; on se sert en ces cas du mot *Abäsékūruza* (voir plus haut, n° 10).

44. Comment font les enfants qui, en groupe, parlent de leurs pères respectifs?

a) Nous avons vu que *dāta* signifie aussi bien *mon-père* que *notre-père*, à la première personne des deux nombres. Il s'agit alors soit d'un individu ou soit de plusieurs, qui ne parlent que d'un seul père. Si maintenant les individus sont nombreux, et parlent de leurs pères respectifs, ils diront ainsi : *bā-dāta* = les-notre-père. Ex. : *bā-dāta barāje* = les notre-père viennent.

bā-dātá-wācu : les-notre-père-notre ; c'est-à-dire nos oncles paternels.

C'est la particule *ba-* qui nous indique ainsi que *dāta* est au pluriel, tandis que ce terme restera inchangé sous tous les rapports.

b) Il est certainement drôle de dire : les-mon-père (les-notre-père), et surtout les-mon-père-notre (les-notre-père-notre). Mais nous n'y pouvons rien : il s'agit d'un concept qu'il faut rendre en français, en le faisant sortir de son contexte culturel, au sein duquel personne ne songe même à l'analyser sous cet aspect. On admettra du reste que les appellations de beau-père et de belle-mère, si naturelles en d'autres structures, ne nous semblent pas plus appropriées, par rapport au concept que ces mots veulent rendre.

45. Ce que nous venons de dire, au sujet de *dāta*, vaut également, et pour les mêmes raisons, pour le terme *māma*, qui renferme en sa propre notion la détermination complète : *māma* = *ma*-mère. Tous les éléments qui viendront s'ajouter à ce terme, le trouveront déjà complet, avec sa signification indépendante. D'où *māmá-wācu*, ne pourra pas se traduire : notre-mère, mais bien d'abord : *māma* = *ma*-mère ; puis *'wācu* = notre. — Ma-mère-notre.

C'est dans cette structure qu'il faut traduire les termes exprimant les degrés de parenté et d'affinité au sein du groupe envisagé.

46. *Peut-on se marier entre parents consanguins ?*

Nous venons de détailler les relations de consanguinité et d'affinité. Terminons cette longue énumération par l'indication de quelques règles concernant les possibilités ou les empêchements de mariage entre parents consanguins. Le principe général a été formulé plus haut : *on ne peut se marier à l'intérieur de son clan, à moins d'être membre du clan dynastique*. Mais, par la force même de cette règle générale de l'exogamie clanique, il s'établit un enchevêtrement inextricable de relations du sang entre divers clans. Voilà pourquoi il fallait introduire d'autres règles pratiques, complétant le principe totémique.

47. Pour plus de clarté, distinguons ici la licence de se marier, et la non-interdiction religieuse d'avoir des rapports sexuels. Il y a une grande différence, en effet, entre se marier, et pouvoir entretenir, en privé, le commerce prohibé. Par exemple, si tel membre du clan des *Basīndi* descendant de Yuhi III Mazimhāka, ne peut pas se marier dans le clan des *Bacyāba*, cela ne signifie pas qu'il lui soit par le fait même interdit d'entretenir des relations coupables avec une femme de ce groupe. Le mariage, comme nous allons le voir, comporte des rites

déterminés, sans lesquels la jeune fille restera légalement telle, malgré le fait qu'elle vivrait avec un homme. L'interdiction donc du mariage, au point de vue de notre coutume, concerne l'accomplissement de ces rites. Ainsi, pour se marier, on consulte préalablement les devins, mais on ne le fait pas pour aller commettre l'adultère.

48. Il fallait bien souligner ce point. En ce qui concerne les parents consanguins, en effet, non seulement le mariage est interdit, mais encore cette interdiction comporte la défense de relations coupables ; agir contrairement à cette interdiction, c'est commettre l'inceste et s'exposer aux sanctions spéciales supposées inhérentes, d'une manière automatique, à cette abomination.

49. 1^o *Un cas que n'a pas prévu le principe général du totémisme.*

a) Frère et sœur. — Il est interdit aux frères et sœurs, non seulement de se marier, mais encore d'avoir des relations coupables. Ne pas se marier : c'est ici une défense relevant du totémisme. Ces deux personnes visées appartiennent au même clan. L'interdiction de l'inceste découle-t-elle de la même structure ? Je ne crois pas ; car les membres du même clan (répondant au même totem), ne se respectent probablement pas comme ceux de la même famille ni à plus forte raison comme ceux de la même hutte. Dans les deux derniers cas, l'inceste est tellement avilissant, que si le coupable est publiquement connu, il déchoit moralement du rang qu'il tenait en son milieu. On peut même dire que cette déconsidération, par un processus psychologique naturel, se trouve être l'origine de certaines formes de ces sanctions soi-disant automatiques. Lorsque tel individu est déconsidéré en son propre cercle social, il serait bien difficile que cette déchéance n'ait pas des répercussions dans

d'autres domaines, y compris celui des biens de la fortune, relevant de supérieurs extrêmement influençables.

50. b) Lorsqu'on parle de frère et sœur, l'idée obvie qui se présente à l'esprit, est celle de personnes issues d'un même père, ou d'une même mère ; peu importe donc que les enfants aient eu deux pères différents, ou deux mères différentes. Le totémisme est par ce fait en défaut, en ce qui concerne l'empêchement matrimonial ; que faire, en effet, si les deux enfants ont une même mère, et deux pères répondant à deux totems différents ? En ce dernier cas, le frère pourrait donc épouser sa sœur, sans être inquiété ! Le principe de la consanguinité, relevant heureusement d'une structure extra-totémique, intervient pour interdire formellement pareille union, comme étant incestueuse.

51. 2^o *Le résumé des autres interdictions de mariage et de rapports coupables.*

Nous devons donc retenir que l'interdiction de mariage ne signifie pas nécessairement interdiction de relations sexuelles. Le mariage est réglementé par la loi du totem, et c'est en ce sens que, provisoirement du moins, nous appelons cette défense totémique. Tandis que l'interdiction, ordonnée à écarter l'inceste, semble relever d'une autre structure juxtaposée à la première et la complétant. Cette dernière conception en la matière, s'applique à trois catégories de femmes, que désignent les trois formules suivantes de serment :

a) *Ndakămbura abakūru !* = Un homme emploiera cette formule de serment, pour étayer inébranlablement la vérité de ses dires. La formule signifie : Que je déshabilles mes ascendantes ! (sous-entendu : si je mens !). Déshabiller, c'est un euphémisme pour : avoir des relations sexuelles. Un serment prêté en ces termes est

considéré comme très sérieux, et ce serait une provocation injurieuse que de mettre en doute la véracité de celui qui parle de la sorte. Par ascendantes, il faut entendre toutes les femmes du même degré de parenté que la mère et les tantes maternelles de l'intéressé, et toutes celles des degrés supérieurs. Il peut arriver, en effet, qu'un homme ait des parentes, même très jeunes, mais correspondant, par étages généalogiques, à sa grand-mère, paternelle ou maternelle.

b) *Ndakāmbura ābāna* = Que je déshabilite mes enfants (filles). Il faut ici comprendre par enfants, n'importe quelle femme dont l'intéressé est père, oncle, ou grand-oncle paternel. C'est-à-dire, toutes les femmes de sa famille, classées généalogiquement au-dessous de sa propre génération.

c) *Ndakāmbura ābīshywa* = Que je déshabilite les descendantes de mes sœurs ! — Nous avons vu que, par rapport à un homme, l'enfant de sa sœur est *mwīshywa*, au pluriel *bīshywa* (n° 29). Sous cette forme, le mot n'a pas le préfixe *u* au singulier (*ūmwīshywa*), et *a* au pluriel (*ābīshywa*). Il s'agit alors de la première génération issue de la sœur. Les descendants de la sœur, considérés collectivement à tous les degrés, sont désignés par le même terme, mais cette fois-ci muni dudit préfixe : *ūmwīshywa*, au pluriel *ābīshywa* ⁽⁶⁹⁾.

Voilà donc les trois catégories de femmes qu'il n'est pas permis, non seulement d'épouser, mais encore d'approcher en ce qui regarde les relations sexuelles.

52. a) Il est entendu que la femme, de son côté, brandit les mêmes formules de serment. Dans sa bouche, la

⁽⁶⁹⁾ Remarquez que ce mot *ūmwīshywa*, au pluriel *ābīshywa*, diffère doublement de *ūmwīshywa*, au pluriel *īmyīshywa* = la momordique (chap. V, n° 8, 3°). D'abord par la tonalité, et ensuite par la classe ; cette dernière différence est mise en vedette par les deux pluriels ; la forme *āba* (*ab'ishywa*) étant propre aux êtres raisonnables.

formule exclut les hommes de son ascendance, de sa descendance, et de la descendance de son frère. En ce qui concerne ces derniers, elle ne dira cependant pas *Ndakāmbura äbīsāngenēza* ; mais *Ndakāmbura äbāna* = mes enfants.

b) Notons cependant que cette formule de serment est très discrètement employée chez les *Batūtsi* (Hamites). Ils ne s'en serviront qu'avec leurs familiers, et s'en abstiendront en public, parce qu'elle n'est pas du langage châtié. L'usage en est, par contre, général dans le peuple.

53. Signalons enfin, que le mariage est interdit, ainsi que les relations sexuelles, entre les cousins enfants de deux sœurs ; à savoir, sur notre table généalogique, RUGAZA et + Hümūra. Comme nous y avons fait allusion plus haut, peu importe qu'il n'appartient pas au même clan. Issus de deux sœurs, ils sont considérés comme frère et sœur entre eux.

54. *Le cas où le mariage est permis entre consanguins.*

Les cousins-*bābyāra*, c'est-à-dire enfants de frère et sœur, peuvent se marier ; sur notre table généalogique : RUGAZA peut épouser + Gāto et + Kābēra, filles de ses oncles maternels. De même, 'SĒBĀSHI et 'NTWĀLI peuvent épouser + Hümūra, fille de leur tante paternelle.

55. Comment expliquer que le mariage soit permis entre les enfants de frère et sœur, et cependant interdit entre les enfants de deux sœurs ? Pouvons-nous recourir au motif si évident, qu'entre les enfants de frère et sœur, les clans sont différents ? Mais dans ce cas on peut répliquer qu'entre les enfants de deux sœurs, le clan n'est pas nécessairement identique. Il arrive très souvent (on peut même dire que c'est le cas le plus

normal) que les enfants de deux sœurs appartiennent à des clans différents. Le clan pouvant cependant être différent, mais ne l'étant pas nécessairement, la gravité des sanctions inhérentes à l'inceste aurait-elle déterminé l'interdiction, pour raison de sécurité ? Cette réponse n'est évidemment pas satisfaisante ; les *Basīndi* sur lesquels ne pèse pas l'interdiction de l'endogamie clanique, considèrent également comme leurs sœurs, les cousines qui nous occupent ici.

56. La réponse la plus exacte semble être la suivante : nous nous trouvons ici en présence d'une disposition du système matriarcal qui fut jadis en vigueur en nos régions. L'interdiction des mariages à l'intérieur du clan, combinée avec le fait de perpétuer le clan par la descendance matrilineale, aboutit à la défense de ces unions entre les enfants de deux sœurs.

57. *Un homme peut-il épouser la fille de son cousin-múbyāra ?*

Les cousins-*bábyāra*, avons-nous vu, peuvent se marier. Prenons en exemple 'NTWĀLI et sa cousine-*múbyāra* + Hūmūra. Si cette dernière se marie et qu'elle a une fille, peut-elle la donner en mariage à 'NTWĀLI ? En d'autres mots : le mariage est-il permis, à partir du deuxième degré des cousins-*bábyāra*, à échelons inégaux ? Répondons tout d'abord que je n'ai connu aucun cas de ce genre. Il existe cependant un axiome populaire, formulant la règle en cette matière : *abábyāra babyālirana abageni* = les cousins enfants de frère et sœur engendrent des épouses l'un pour l'autre. En vertu de cette règle indiscutable, 'NTWĀLI peut, non seulement s'unir à + Hūmūra, mais encore à la fille de celle-ci ; à condition, bien entendu, que + Hūmūra ait eu cette fille d'un mari appartenant à un clan autre que celui des *Bagesera* dont se réclame 'NTWĀLI.

Je crois que nous avons ainsi épuisé toutes les suppositions qu'il est possible de formuler, au sujet des degrés de consanguinité et d'affinité, pouvant influencer le mariage ou en résulter.

CHAPITRE V

LES FIANÇAILLES ET LES PRÉPARATIFS DU MARIAGE

I. Comment les futurs époux se connaissent.

1. a) Nous avons vu, il y a un instant, que le choix de la jeune fille ne dépend pas seulement de la volonté du jeune homme. Il faut faire intervenir l'oracle divinatoire, établissant que la future épouse sera porte-bonheur pour son mari, et que d'autre part le *mükürāmbere*, ou ancêtre titulaire du futur ménage, agréé le choix intervenu.

b) Mais avant d'engager les consultations divinatoires, le jeune homme a commencé par indiquer à ses parents la jeune fille qu'il aime. Il peut arriver que, pour sauvegarder des intérêts familiaux, les parents des deux futurs s'entendent préalablement et mettent les deux jeunes gens devant un fait accompli, sans avoir sollicité leur accord. Mais en réalité, ceci n'est pas la règle générale. Comme l'initiative vient toujours du jeune homme, ses parents attendent que leur enfant manifeste d'abord le désir de se marier, et fasse connaître la jeune fille qu'il aimerait épouser. Le jeune homme ne s'en ouvrira pas directement à ses parents : les règles de la pudeur ne permettent pas aux parents d'aborder pareils sujets avec leurs enfants. Par l'intermédiaire de ses frères et sœurs, de ses oncles, tantes ou amis, les parents sonderont les pensées de leur enfant.

2. C'est qu'en effet le jeune homme qui veut se marier en parle à cette catégorie de personnes. C'est aussi en général, par leur intermédiaire qu'il tâchera d'avoir les informations sur sa future fiancée. Surtout ses sœurs seront d'un secours précieux en cette matière, étant les seules à pouvoir se familiariser avec la jeune fille en vue. Elles la fréquenteront, causeront avec elle d'une manière suivie et examineront comment elle s'occupe des affaires du ménage. Elles pourront, mieux que n'importe qui, fournir des informations précises sur son caractère. A défaut des sœurs, toujours à l'insu de la jeune fille, les personnes servant d'intermédiaires tâcheront de gagner des espions mieux placés pour observer et renseigner.

3. Ces manœuvres d'espionnage, lorsqu'elle sont confiées à des parents mâles du jeune homme (chargés de rencontrer, fortuitement en apparence, la jeune fille en question), s'appellent *kurámbagiza* ; c'est-à-dire : espionner une fille dont on voudrait demander la main. Ces espions organiseront de même une rencontre fortuite du futur fiancé avec son élue. Un coup d'œil suffit en se croisant en chemin, car le *kurámbagiza* est destiné à mettre, par surprise, la jeune fille en présence de personnes qui voudraient voir si elle est belle, si elle n'a pas un défaut physique gâtant l'ensemble de ses qualités. On peut aussi rechercher des informations sur des jeunes filles éventuellement intéressantes qu'on ne connaît pas. Les Hamites, en ce cas, peuvent même mobiliser des parents et des amis de régions fort éloignées. Donner ces indications favorables sur une jeune fille inconnue, éventuellement fiançable, se dit *kuránga* ; littéralement : signaler une chose qu'on recherchait.

4. On se demandera le pourquoi de ces laborieuses

manœuvres autour de la jeune fille. Ne peut-on l'aborder en toute franchise ? Non ; parce que dans la culture traditionnelle du vieux Rwanda, la pudeur interdit aux jeunes filles d'aborder ce sujet de mariage. Il est d'autre part impensable que les jeunes filles et les jeunes gens se mêlent dans la vie quotidienne. Dès que la jeune fille atteint l'âge appelé *úmwāngá-vu*, c'est-à-dire : littéralement : ennemie de la cendre (environ 13 à 15 ans), elle doit s'écarter de la compagnie des hommes. Les jeunes gens de son voisinage peuvent certes la rencontrer en chemin, la saluer en passant, lui adresser la parole et lui poser des questions de la vie courante, mais ils ne pourront engager des conversations soutenues avec elle. Elle sortira en groupe avec d'autres jeunes filles, mais jamais dans un groupe de jeunes gens, ni à plus forte raison avec un seul jeune homme. La jeune fille ne restera que dans un groupe de festivités, où femmes et hommes de tout âge sont rassemblés. Mais dans les petits groupes où hommes, jeunes gens et femmes devisent en privé, la jeune fille qui se respecte ne viendra pas prendre place. Elle ira travailler chez sa maman ou constituer un groupe à part avec d'autres jeunes filles (chap. X, n° 39-41). En agissant autrement, elle se ferait la mauvaise renommée de fille sotte, qui passe son temps à rire avec les jeunes gens et les hommes, et par conséquent de mœurs légères. Cette mauvaise renommée la condamnerait à ne pas trouver un mari, car les informateurs du fiancé éventuel rapporteront toujours qu'elle n'est pas sérieuse, qu'elle n'a pas la pudeur instinctive propre aux jeunes filles, puisqu'elle prend plaisir aux assemblées d'hommes ! De plus, on pourra l'accuser de se mettre en vedette devant les jeunes gens ou les hommes, en vue de leur plaire. Bref, la jeune fille rwandaise n'était jadis accessible qu'aux autres jeunes filles, aux femmes, aux hommes de sa parenté, et aux voisins du domicile paternel. Les étrangers aux cercles mentionnés

ne pouvaient l'atteindre et la connaître que difficilement. D'autant plus d'ailleurs que tous ces hommes et femmes qui l'observent sont peut-être des espions de son fiancé éventuel : elle sait que cette manœuvre existe, car sa maman le lui répète presque chaque jour pour la maintenir dans le droit chemin.

5. Mais la méfiance de la jeune fille dépassait le degré décrit, lorsqu'elle était de race hamitique. Dans ce cas, en effet, tout en se confinant aux règles que nous venons de rappeler, elle ne pouvait rencontrer aucune personne de son rang social, et consentir à la croiser même sur le chemin. Cette dernière licence était reconnue aux jeunes filles *Bahutu*. Quant à celles de la noblesse, elles devaient *gútinya* ; c'est-à-dire craindre = éviter rigoureusement la rencontre de personnes hamites qui ne leur étaient pas connues. Dès qu'elles apercevaient à distance un homme de cette condition, elles quittaient le sentier et prenaient une autre direction ; ou bien si elles ne pouvaient le faire, elles se couvraient la tête et se voilaient le visage, au moyen de l'habit de dessus qu'elles portaient en bandoulière, pendant de l'épaule droite. Cette règle de craindre obligeait également les femmes hamites mariées. Ces dernières, si elles ne pouvaient pas aisément s'écarter, ou se voiler le visage d'une manière décente (car il ne s'agissait pas de se voiler de n'importe quelle façon : il y avait la mode !), elles envoyaient dire à cet inconnu qui s'approchait : *Barägúhēza* ! = On vous demande de ne pas approcher ! Alors le Hamite obéissait et faisait lui-même le détour qui s'imposait, ou bien attendait patiemment pour continuer son chemin, que la femme se soit retirée. Lorsque, dans ces conditions, telle femme n'observait pas cette règle, c'était le signe qu'elle méprisait l'inconnu, le traitant en personnage d'un rang inférieur à celui qu'elle occupait elle-même dans la société.

Quant aux femmes *Bahütu*, cette coutume de craindre ne les concernait pas. Celle d'entre elles qui s'avisait de l'observer, devenait la risée de tout le monde.

II. Les démarches préliminaires et la cérémonie officielle des fiançailles ⁽⁷⁰⁾.

6. Les fiançailles s'amorcent d'abord oralement, soit par le père du jeune homme, soit par son chef patriarcal, avec le père de la jeune fille. L'assurance du consentement, ici aussi après entente avec sa propre famille (*Umulyǎngo*) est signifiée par ce dernier au père du jeune homme, en privé également. Dès lors on fixe la date à laquelle le père du fiancé demandera officiellement la main de la jeune fille. Il n'ira pas lui-même à cette cérémonie : il y enverra un frère, un ami intime, ou, s'il s'agit d'un Hamite, un serviteur de la même race que lui. Au jour convenu, le père de la jeune fille invitera les membres de sa famille (*Umulyǎngo*) et autres amis qui peuvent venir aisément. Si son chef patriarcal est présent, c'est à lui que l'on s'adressera, car le père de la jeune fille est son sujet.

7. La cérémonie des fiançailles chez les *Bahütu* (race *Bǎntu*), revêt moins de solennités que chez les Hamites (*Batǔtsi*). Nous allons décrire le rite traditionnel que suivent ces derniers, puis nous indiquerons les points qui manquent chez les *Bahütu*, et même chez les *Bätwa* (Céramistes — Pygmées). Pour ne pas rester dans le vague, nous maintiendrons nos personnages connus : le jeune homme est notre *TEGĚRA* fils de *MÚKÖRE*. La jeune fille est *Hırwa*, fille de *MÛTWA*.

(70) VAN HOVE, *op. cit.*, pp. 18-25. — AL. PAGES, Mariage au Ruanda, dans *Anthropos*, t. XX, 1925, p. 860-871. — M. PAUWELS, *art. cit.* — DUFAYS et DE MOOR, *op. cit.*, pp. 93 sq.

8. Le délégué est accompagné : 1^o d'une cruche de bière, de très bonne qualité ; c'est-à-dire dans la fabrication de laquelle on a employé une certaine quantité de miel. La cruche est portée dans un panier d'osier, fermé d'un couvercle. 2^o D'une houe neuve = *isiika*, au pluriel *amásiika*, forgée au Rwanda, et de minerai rwandais. On exclut en cette matière toute houe importée, ou forgée en de vieilles houes de provenance étrangère, et n'appartenant par conséquent pas à la culture rwandaise, qui a créé le cérémonial en question. La dite houe est portée dans un panier spécial.

3^o A cette houe est attachée, dans le sens de la longueur, la plante grimpante appelée *umwīshywa*, au pluriel *imyīshywa* = la momordique. La tige doit avoir été débarrassée de ses crampons, mais de manière à laisser intact son bourgeon terminal.

4^o Une belle vache laitière (avec son veau) ou bien une grande génisse. Les porteurs des deux paniers doivent marcher en avant et la vache les suivre.

9. a) Lorsque le jeune fiancé appartient au clan dynastique, celui des *Basīndi* (totem grue-couronnée = *umusāmbi*), on doit ajouter un cinquième objet ; à savoir un bâtonnet bident dit *isāndo*, au pluriel *amasāndo*. Le bident est préparé en une branche de l'arbuste *umūcyūro*, au pluriel *imīcyūro* ou bien du *ficus* = *Umvūmu*, au pluriel *imivūmu*, mais de l'espèce appelée *umutāba*, au pluriel *imitāba*. Ce bident *isāndo* enfermé dans le même panier que la houe et la momordique, a été maintenu par la tradition comme institution propre à la culture pré-rwandaise de la présente dynastie.

b) Une note importante : le roi ne se fiance pas suivant le rite du commun que nous décrivons : on lui amène toute jeune fille que ses émissaires secrets lui ont indiquée comme étant exceptionnellement belle. Elle vient à la Cour et on engage les consultations divinatoires à

son sujet (voir chap. VI, n° 17, c). Si elle avait été fiancée à un autre, ce dernier doit de droit céder devant son souverain. L'axiome le déclare ainsi : *Umwāmi akūra Umūtūtsi* = le roi supplante le noble. Mais l'axiome ne joue pas en faveur d'un noble plus puissant : en ce dernier cas, ce sont les convenances qui décident le premier fiancé à se désister, s'il le veut ainsi.

10. Arrivé à la résidence du père de la jeune fille, le délégué du fiancé reste à la cour extérieure et se fait annoncer, suivant la coutume entre Hamites. Comme on sait qu'il arrive avec une vache, on allume le foyer pastoral (*igīcāniro*) suivant les règles concernant la réception de vaches. Un homme d'entre les invités est envoyé de l'intérieur pour dire à l'hôte qu'il peut entrer. La mère du foyer avec sa fille, ainsi que les femmes et filles amies, sont assises dans les parties privées de la case principale, où l'hôte doit être reçu. Les hommes occupent les places accessibles au public.

11. Dès que le délégué entre dans la case, il salue d'abord le plus digne de l'assemblée, qui occupe le siège d'honneur, c'est-à-dire le patriarche de la famille (*Umulyāngo*), ou en son absence, le père du foyer. Il salue ensuite les invités, puis passe à l'intérieur pour saluer la mère du foyer, et les invitées que cette dernière lui présentera. Il revient sur ses pas, et il prend place sur le siège qui lui est réservé, à côté du plus digne auquel il va s'adresser.

12. Un moment d'après, les deux porteurs des paniers s'introduisent. Le porteur de la cruche de bière dépose le panier devant le délégué et enlève le couvercle. Il détache la feuille verte de bananier qui fermait la cruche. Un homme de la maison présente au délégué deux chalumeaux. Ce dernier en passe l'un au porteur, qui goûte

à la bière et relève le chalumeau aussitôt, en aspirant vivement le contenu, de manière qu'aucune goutte n'en rentre dans la cruche. Cette cérémonie est de règle pour prouver que la boisson n'est pas empoisonnée, même lorsque, comme c'est le cas, le soupçon n'entre pas en ligne de compte. Ce chalumeau que le porteur (de race *Băntu*) a mis en bouche, est repris par le même homme de la maison, car les nobles présents ne pourraient pas s'en servir. Le délégué, à son tour goûte à la cruche de la même manière, avec le chalumeau qu'il avait retenu. Il le présente au plus digne, qui le plonge dans la cruche, avale quelques gorgées et déclare : « La bière est vraiment bonne ! elle est même excellente ! » Il doit le dire ainsi, ou en d'autres mots : c'est la règle. Tous les invités emploient le même chalumeau à tour de rôle, et ne manquent pas de souligner la qualité excellente de la boisson. La cruche est ensuite portée à la mère du foyer qui en goûte, ainsi que ses amies. La cruche revient ensuite devant le plus digne et on l'y dépose sur un coussinet, artistement orné de dessins, comme il convient en pareils cercles. C'est la mère de foyer qui, entre-temps, l'y a fait déposer. L'autre panier, contenant la houe (et le bâtonnet bident *isăndo*, si c'est le cas), a été déposé là également, à portée de main du délégué.

13. Entre-temps, la vache a fait son entrée dans la cour intérieure, devant la case où se donne la réception. L'arrivée du bovidé a été délicatement signalée à la mère de la jeune fille. Elle a fait signe à son enfant de pousser, à voix basse bien entendu, l'acclamation de joie (*kúvúza imhūndu*), que la coutume réserve aux seules femmes et filles dans les circonstances solennelles de réjouissance publique ou de triomphe. C'est, en effet, le moment le plus solennel qui fixe l'avenir de l'enfant. La vache ne pourra pas quitter la cour intérieure, avant d'y avoir lâché de la bouse ou bien du purin. Le symbo-

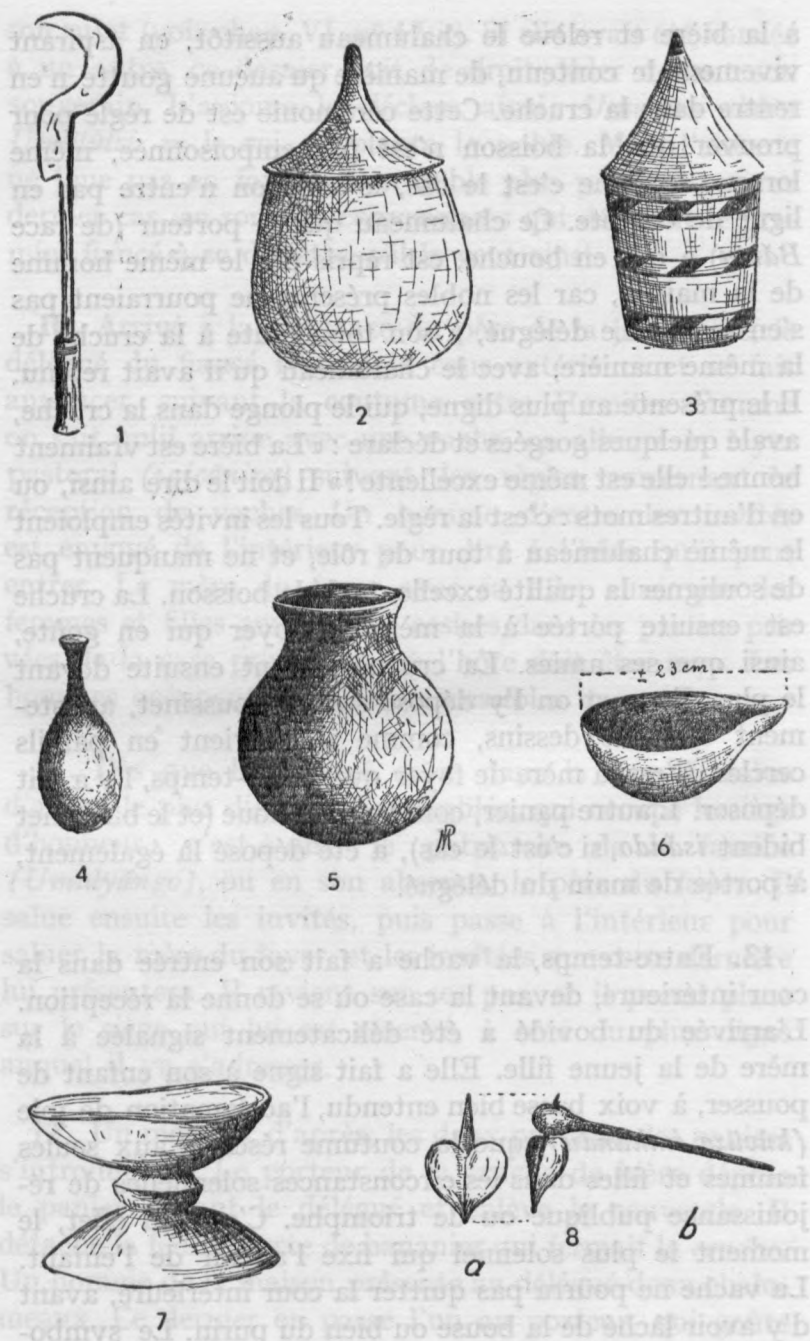


PLANCHE II Voir légende page suivante.

lisme qu'on attache à ce fait, est que la vache payée en gage d'alliance, signe ainsi sa consécration au foyer, et par ricochet la stabilité, chez son mari, de la femme qu'elle vient chercher.

14. Jusqu'ici l'hôte cause avec les invités sur un ton de fiction complète : on ne sait pas pourquoi il est venu. La vache qui se trouve là, en présence de tout le monde, personne ne la voit. Le plus digne de la famille se répand en admiration pour la générosité du voyageur qui, entrant chez lui, fait cadeau d'une si excellente boisson, alors que d'ordinaire les hôtes reçoivent plutôt, de ceux qu'ils visitent, pareilles attentions.

15. Le délégué qui a commencé par se prêter au jeu de cette fiction, veut renchérir et ouvre l'autre panier. Il en retire la houe ornée de la momordique *umwīshywa*, et la présente au plus digne, en disant : Je ne vous ai pas apporté seulement de quoi étancher la soif ! Voici également un précieux instrument de travail, qui vous permettra de cultiver et de récolter abondamment ! Et puis, ouvrez donc les yeux : voilà une belle vache qui accompagne mes généreux cadeaux ! — En ce moment on observe enfin la présence de la vache. Mais on ne l'admire pas trop, car nous allons en comprendre tantôt

Légendes de la planche II.

1. *umuhoro* = serpette rwandaise.
2. *inkāngara* = panier en osier, avec son couvercle.
3. *agache* = panier artistique, œuvre de femmes *Batutsi*, destiné au transport de boissons pour les grands personnages.
4. *agaciūma* = gourde dont on se sert pour boire de l'hydromel et autres cidres alcoolisés.
5. *ikibīndi* = cruche en terre cuite, œuvre des *Batwa*-céramistes.
6. *urūho*, au pluriel *inzūho*, moitié d'une courge ou d'une gourde, dont on se sert pour remplir les cruches de liquides.
7. *imēbe* = chaise traditionnelle rwandaise, taillée en bois d'*erythrina*.
8. *isūka* = houe rwandaise :
 - a. non emmanchée.
 - b. dans son manche.

le motif. On écarte la cloison centrale (*urũgi rwó hägáti*) de celles qui séparent la case en compartiments privés et publics, afin que la mère de foyer et ses amies puissent voir la vache. Elles ne doivent pas craindre, en effet, puisque les assistants sont de la famille, et que l'hôte, s'il est inconnu des femmes, ne pourra jamais satisfaire sa curiosité en cette circonstance : il tiendra ses yeux tournés ostensiblement ailleurs.

16. S'adressant ensuite au président de la famille, l'hôte s'exprime à peu près en ces termes : « Mettons fin aux fictions ! J'ai une parole sérieuse à dire ! » A ce signal, tout le monde garde le silence le plus profond. Le chef de la famille écoute le discours, tenant la houe, par le bout effilé, sur ses genoux. Le délégué parle à peu près en ces termes à celui qui préside la réception : « C'est à vous que je m'adresse, ô MÜTWA ! MÜKÖRE m'a chargé d'un message pour vous. Voilà la bière, la houe et la vache qu'il m'a chargé de vous remettre. Vous êtes frères, et cela n'a pas commencé par vous : c'est un enchevêtrement de relations traditionnellement conservées entre les deux clans. Je ne parle du reste pas de la sorte en tant que simple délégué : il m'a confié le message au sujet de faits qui me sont depuis longtemps familiers. Le clan des *Bagesera* a donné tant d'épouses au vôtre, et les épouses de votre clan qui ont été mères de familles entières de *Bagesera* ne sauraient être comptées. Aussi m'envoie-t-il renouveler le geste qui ne surprendra personne : il vous demande une autre épouse ! »

17. « Le message est de fait assez sérieux ! » répond MÜTWA. Ce que vous venez de rappeler est très exact : les relations entre notre clan et celui des *Bagesera* remontent à des époques très anciennes, et nombreuses sont les familles qui, de part et d'autre, ont eu leurs mères échangées entre les deux parties. Toutefois je suis

au regret, pour cette fois-ci, de devoir avouer que la requête ne peut être retenue ! Notre famille (*Umulyango*) a certes de nombreuses jeunes filles, mais elles ont été toutes fiancées ! *MÚKÖRE*, qui est mon frère, ne voudra certainement pas que je m'attire des inimitiés en débou- tant tel ou tel autre noble auquel j'avais déjà donné ma parole ! »

18. « Nous ne demandons la main d'aucune jeune fille fiancée, réplique le délégué ; la nôtre est certainement libre, nous sommes bien renseignés. » — « A laquelle faites-vous allusion ? » demande *MÛTWA*. — « C'est de *Hirwa* qu'il s'agit ! » répond le délégué. — « Oh ! celle-là ? demande *MÛTWA* d'un air surpris ; excusez-moi, je n'y pouvais penser ! Mais c'est une enfant d'hier ! Elle n'est pas en âge de se marier et c'est pour cela que, en vous donnant ma réponse, je ne songeais même pas à elle ! » — « Cela n'est rien, réplique le délégué. Vous jugez qu'elle n'est pas encore en âge de se marier ; quant à nous, qui nous y intéressons davantage que vous, nous sommes certains qu'elle nous convient et nous ne désirerions pas la voir autrement qu'elle n'est actuellement ! »

19. « Eh bien ! acquiesce *MÛTWA*, puisque vous la désirez tant, je vous l'accorde ! » En ce moment les invités présents se lèvent, sortent de la case en courant, arrachent des feuilles de *ficus* dominant la palissade de l'enclos. Ils rentrent en déclamant des odes guerrières et déposent les feuilles aux pieds de *MÛTWA*. C'est ainsi qu'on exprime la reconnaissance en style rwandais. Les assistants remercient le père de la jeune fille, au nom du délégué, pour le don qu'il vient de faire à *MÚKÖRE*, de l'épouse demandée (chap. XI, n° 14).

20. Dès que la scène de remerciements a pris fin, *MÛTWA* reprend : « Il est entendu, l'épouse demandée est accordée. Mais la famille de *MÚKÖRE* est assez

nombreuse. L'a-t-il demandée pour lui-même ou en faveur de l'un ou l'autre de la famille ? Je voudrais connaître le nom de mon gendre ! » — « Il l'a demandée pour son fils *TEGĚRA* ! » répond le délégué. — « C'est merveilleux ! commente *MÛTWA*. Ce jeune homme, je l'aimais tant, sans savoir qu'il devait devenir mon fils ! Que ne ferais-je pas désormais ! Je vous demande de faire savoir à *MÛKÖRE* que j'accepte avec une joie d'autant plus grande, qu'il s'agit d'un tel gendre ».

21. « Je me vois toutefois acculé à vous déclarer conclut *MÛTWA*, que si je suis content de la bière et de la houe, je ne le suis pas autant de la vache de mauvaise qualité qui m'a été envoyée. Je ne l'accepte pas, celle-là ». — « Nous sommes heureux du don que vous venez de nous faire, répond le délégué. Quant à la vache dont vous n'êtes pas content, ne vous en inquiétez pas : nous allons la remplacer très prochainement par une autre, la plus belle de nos troupeaux (n° 28). Nous ne devons du reste pas tant tarder, car nous sommes pressés. » L'assistance approuve ostensiblement les propos qui viennent d'être échangés. On cause encore quelques moments, puis le délégué prend congé et se rend chez *MÛKÖRE* auquel il fait un rapport circonstancié de la mission qu'il lui avait confiée.

22. Si la vache donnée en gage est laitière, on la traite ; *MÛTWA* et sa femme goûtent à son lait. Ils accomplissent ensuite l'acte conjugal, cérémonie qui en la circonstance s'appelle *kwākīra* = agréer. L'acte d'agrément est nécessaire pour la première fille fiancée ou pour le premier garçon qui se fiance. Pour les jeunes frères et sœurs éventuels, les parents peuvent accomplir la cérémonie s'ils le veulent, mais n'y sont plus strictement obligés. Il en est de même si l'enfant contracte un autre mariage, soit par suite de divorce, soit à la mort de son conjoint : ses parents ne sont pas obligés à cet acte rituel.

23. La célébration que nous venons de décrire des fiançailles concerne la race des *Batútsi* (Hamites). La différence n'est pas bien grande, lorsque la cérémonie est entre *Bahútu* (race *Bántu*). Au lieu de la vache, la seule houe suffira pour solliciter le consentement officiel du père de la jeune fille. Bref, l'essentiel des fiançailles est identique dans les deux cas ; la différence n'est que degré de solennités, dépendant de la fortune. — La même remarque vaut pour les fiançailles entre *Bátwa*.

24. Nous avons dit plus haut que la jeune fille de race *Bahútu* n'est pas astreinte à la coutume du *gútinya* (craindre), et qu'elle peut croiser en chemin n'importe quel homme de son rang social, assister à des fêtes populaires, à condition d'être réservée, de garder l'attitude que les règles de la pudeur imposent aux personnes de sa condition. Désormais, à partir de ses fiançailles, la règle du *gútinya* lui est imposée vis-à-vis de son fiancé. Dès qu'elle l'apercevra à distance, elle prendra une autre direction pour ne pas le rencontrer. Le fiancé lui-même marquera sa déférence en s'écartant le premier, pour ne pas gêner son élue. Celle-ci agira de même à l'égard des personnes mâles adultes de la parenté du fiancé, qui, de leur côté, se garderont de manquer à la courtoisie de règle.

25. Les fiançailles des filles du roi suivent un cérémonial tout à fait à part. Personne ne demande leur main : c'est leur père qui, de son propre mouvement, en fait fief au jeune homme de son choix. Il appellera le père de ce dernier ou son chef patriarcal, et lui fera savoir qu'en signe d'une faveur marquée, il donne en fief la princesse Une-telle, qu'épousera tel jeune homme déterminé. Le roi peut agir mêmement à l'égard des filles de ses frères. Ces dernières cependant peuvent être demandées en mariage suivant le rite traditionnel que nous venons de décrire.

26. Le favori du roi, investi du fief-fiancée, du clan des *Basindi*, ou non, offrira à son futur beau-père le bâton bident *isāndo*. C'est le seul gage présentable au Roi. Mais en ce cas, c'est bien un bâton et non plus un bâtonnet. Le bident sera, en la circonstance, ou bien en fer forgé, ou bien en beau bois de *dombeya* (en Kinyarwānda = *umúkōre*), artistement taillé.

III. Les préparatifs immédiats du mariage.

27. Les préparatifs du mariage s'activent de part et d'autre. Les parents du fiancé, chez les Hamites, ne sont pas strictement astreints à des visites et présents à faire au foyer de la jeune fille. Par contre, les fiancés *Bahutu* enverront des cruches de bière à plusieurs reprises, pour serrer davantage les relations entre les deux familles. Dans les régions du Rwanda fortement hamitisées, les parents de la jeune fille recevront ses présents sans se préoccuper du nombre des cruches. Tandis que dans les régions où prédomine l'élément de la culture *Bāntu*, surtout dans le Nord, on recevra ces présents et on gardera précieusement les coussinets *ingāta*, dont les porteurs se sont servi. Par ce moyen, le nombre exact des présents offerts sera connu (chap. XII, n° 16). En toute hypothèse, les cruches de bière apportées par les parents du fiancé seront consommées en commun par la famille (*Umulyāngo*) de la jeune fille. Le mariage est une question, en effet, qui concerne la famille en tant que telle, et le foyer de la fille ne saurait s'approprier pareils présents. A chaque nouvel arrivage, les membres de la famille, qu'il est possible d'atteindre, sont invités à la réception des hôtes annoncés.

28. Lorsque l'habitation du futur ménage est déjà construite et qu'on veut procéder aux préparatifs immé-

diats du mariage, les parents du jeune homme en avisent ceux de la fiancée, par le cérémonial appelé *gutebútsa* = hâter l'arrivée. Chez les Hamites, ce sera un messager de leur rang social, d'ordinaire le même qui a amorcé les fiançailles. Il arrivera avec une cruche de bière, et la vache que le futur beau-père avait exigée (n° 21). Il est entendu que la première vache jugée inacceptable, ne l'avait été que par pure cérémonie. C'était en réalité la plus belle, qui devait être définitivement retenue. Dans la nouvelle cérémonie, la deuxième vache est acceptée, mais également par pure forme rituelle. C'est elle qu'on renverra chez le fiancé. Le messager déclare que les préparatifs du mariage sont au point, et qu'on voudrait recevoir l'épouse promise. Le père de la jeune fille précise le nombre de jours qui lui sont nécessaires pour mettre, de son côté, les préparatifs au point, et conclut : Comptez tant de jours. Une fois qu'ils seront révolus, le lendemain soir vous aurez votre épouse ! — Le cérémonial, en ses phases essentielles, est identique pour toutes nos races.

29. Les parents de la fiancée chez les *Bahütu* se procurent le trousseau, appelé *ibyâmbârwa*, c'est-à-dire : l'habillement ⁽⁷¹⁾. Il s'agit, non seulement des vêtements proprement dits, mais aussi de tous les objets de modes féminines propres à la région et à la condition sociale des deux parties. On y ajoute *Ibirângöranywa* = tous les ustensiles de ménage et une ou deux nattes pour literie. Le trousseau n'est du reste pas constitué aux frais du seul foyer paternel : les membres de la famille y concourent pour l'ordinaire, et les amis apportent leur quote-part. Il s'agit, en effet, d'une dépense extraordinaire qui intéresse tout le groupe et que chacun des cotisants recevra en retour en des circonstances analogues. Chaque

(71) M. PAUWELS, *art. cit.*, p. 325, où l'on trouvera le détail de *byâmbârwa* et *birângöranywa* chez les *Bahütu* du Nord.

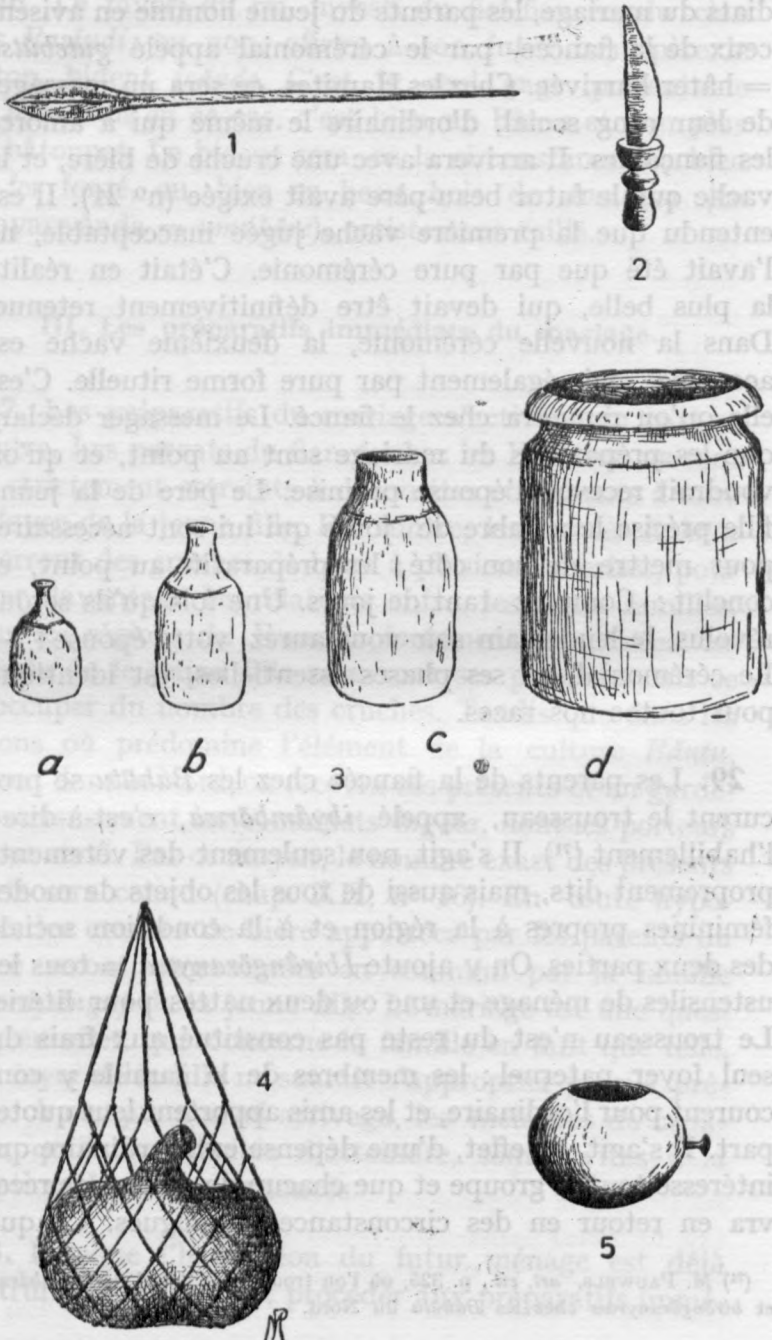


PLANCHE III (Voir légende page suivante).

membre de la famille n'avait-il pas du reste droit à la consommation des cruches de boisson offertes par le fiancé ?

30. Le trousseau est beaucoup plus considérable chez les Hamites, surtout de la haute noblesse. Le montant peut atteindre le prix de deux vaches. Les *ibyāmbārwa*, vêtements proprement dits, sont d'au moins deux paires. On tient à déployer tout le faste possible, pour démontrer que l'épouse obtenue vient d'une famille puissante. On n'épargne vraiment rien en ce sens.

31. Quant aux ustensiles de ménage, *Ibirōngōranywa*, ils sont réglementés par la coutume : 30 paniers *ibiseke*, destinés à remiser tous les objets du ménage. — 20 pots à lait = *ibyānsi*, au singulier *icyānsi*, qui doivent s'étaler sur l'étagère = *uruhĩmbi*, où l'on conserve le blanc et précieux liquide de la gent bovine. — 2 *injōme* = petits pots en bois, à goulot étroit, destinés à servir du lait aux gens respectables. L'un est pour le mari, l'autre pour sa femme. — 2 bâtonnets dits *imitōzo*, au singulier *umūtōzo*, dont se servira la femme pour battre le lait caillé. L'un des bâtonnets est plus grand pour le lait conservé dans les 20 pots de l'étagère = *uruhĩmbi*. Le plus petit est proportionné aux *injōme*. — 2 étuis dits *udutāna*, au singulier *agatāna*, dont l'un renferme les 2 bâtonnets *imitōzo*, et l'autre deux chalumeaux *imihēha*,

Légendes de la planche III.

1. *uruhĩndu*, instrument en fer dont se servent les femmes pour les travaux de vannerie.
2. *ingōngo* = couteau servant à tailler les ongles, les chalumeaux, etc.
3. pots à lait, réalisés en bois.
 - a. *injōme* à goulot étroit dont les grands Batutsi se servent pour boire du lait.
 - b. *inhōngōro* = pot à lait commun pour le même usage.
 - c. *icyānsi* = pot à lait pour la traite.
 - d. *igicūba* = la jarre destinée à recueillir le lait d'un troupeau.
4. *igisābo* = baratte enfermée dans son filet (*injīshi*).
5. *umūkōndo* = pot en bois pour le beurre parfumé.

au singulier *umuhēha*, servant à boire de la bière. — 2 couteaux élégants = *ingōngo*, dont on se sert pour tailler, préparer les chalumeaux. — 4 *imhīndu*, au singulier *uruhīndu*, dont se servent les femmes pour les travaux de vannerie. — 4 aiguilles = *inshīnge*, au singulier *urūshīnge*, destinées au raccommodage des vêtements. — 2 petits couteaux destinés à se tailler les ongles. — 1 grande étoffe préparée avec l'écorce de *ficus*, et dite *imhūzu*; cette pièce a été parfumée. — 1 peigne = *urūsōkoko*, au pluriel *insōkoko*. — 1 peau tannée de vache, préparée pour servir d'habillement à la femme = *inkānda*. Elle doit avoir été également parfumée. — 1 autre étoffe en écorce de *ficus*, mais non parfumée = *ikirōndo*, destinée à être taillée en essuie-mains. — 3 ou 4 pots en courge = *amacwēnde*, au singulier *icwende*, contenant du beurre parfumé = *amādāhāno*. — 2 pots en bois = *imtkōndo*, au singulier *umūkōndo*, dont l'un contient du beurre frais = *ikimuli*. L'autre, qui est vide, servira à mélanger le beurre ordinaire au beurre parfumé avant de s'en oindre le corps. — 1 petite cuiller en bois, servant à puiser, de son récipient, le beurre parfumé = *amādāhāno*. — 1 baratte = *igisābo*, au pluriel *ibisābo*, enfermée dans son *injīshi*, fait en forme de filet, en ficelles de *ficus umutāba*. Pour cette cérémonie, il est nécessaire que le filet soit de l'espèce dite *nyabinyātsi* (à mailles très serrées), car cette forme est la seule rwandaise. Quant à la forme dite *nyāmbō*, (à mailles plus larges), elle a été imitée des Hamites *Bahīma*, semi-nomades du 'Nkōle, et n'est pas admise en ces cérémonies propres à la culture des Hamites rwandais.

32. Passons maintenant aux ustensiles ayant trait à la cuisine : 1 pot à cuire la pâte = *inkónō-ivūga*, au pluriel *inkónō-zivūga*. 1 pilon à pâte = *umwūko*, au pluriel *imyūko*, destinée à préparer justement cet aliment en farine de sorgho ou d'éleusine. — 1 pierre à moudre =

urusyo, au pluriel *insyo*, et son brisegrain = *ingásire*. — 1 van = *intāra*, qui servira à trier ou à vanner les denrées alimentaires nécessaires au ménage. Les préparatifs sont au point : on peut conduire la fiancée chez son futur.

IV. La liberté de la jeune fille.

33. Disons pourtant en cet endroit, un mot sur la liberté de la jeune fille, en cet événement important de sa vie. Nous avons fait allusion, en un autre passage, aux faits qui limitaient le choix du jeune homme. Ces obstacles une fois écartés, la jeune fille était-elle condamnée à subir la décision de ses parents ? Répondons qu'en principe la jeune fille pouvait refuser le fiancé accepté par la famille. Ce refus est consacré par un terme technique universellement connu : *kúbēnga*. La jeune fille pouvait exprimer son refus de façons variées. Ou bien elle composait, avec ses compagnes de groupe local, une chanson contre le fiancé. La satire se répandait dans la région et le fiancé ne pouvait plus se présenter, honteux qu'il était de devenir l'objet d'une chanson satirique. Ou bien la jeune fille, durant le cérémonial des fiançailles, au lieu de pratiquer la coutume du *gútinya*, traversait le groupe des invités en présence de ceux qui étaient venus demander sa main. Ce geste signifiait : « Je vous méprise ! »

34. Mais en pratique, lorsque le fiancé appartenait à une famille trop puissante, la jeune fille s'y prenait autrement ; au lieu d'attirer des difficultés à ses parents, elle se laissait faire jusqu'au mariage. Elle donnait ainsi à son fiancé les chances d'avenir annoncées par l'oracle divinatoire. Puis elle divorçait dès les premiers mois, et refusait absolument de retourner chez le mari dont elle ne voulait pas. En ce cas, les deux familles restaient

en bons rapports, car on disait alors : « Nous n'y sommes pour rien ! Le conflit survenu entre les deux enfants est indépendant de nous ! »

35. La plupart du temps, les jeunes filles adoptaient ce dernier moyen. Le refus exprimé avant le mariage pouvait, en effet, comporter de gros risques. Les jeunes gens craignaient de se présenter, redoutant d'être également refusés comme le premier fiancé. Toutefois le risque n'existait plus, lorsque le fiancé refusé l'avait été à cause d'un défaut reconnu, ou d'une situation sociale équivoque.

36. Il pouvait se faire, dans la plupart des cas, que la jeune fille ait été discrètement informée, par l'une ou l'autre de ses compagnes, que tel jeune homme plus intéressant aurait voulu se fiancer à elle, si le concurrent n'avait été socialement trop puissant. En ce cas, le divorce hâtif devient l'expression de ce choix de la mariée : après avoir mis sa famille à couvert, elle se sépare de celui qu'elle n'aime pas, pour se marier en secondes noces avec son préféré. On ne peut donc affirmer qu'au Rwanda ancien, la jeune fille n'ait pas disposé de moyens aptes à affirmer sa volonté, dans l'acceptation de son époux.

37. Notons que les mêmes moyens étaient employés également par le jeune homme, auxquels les parents imposaient une fiancée par suite d'intérêts familiaux. Il pouvait la refuser avant le mariage (*kúbēnga*), ou l'accepter pour ne pas provoquer de haines entre les deux groupes, puis la répudier dès les premiers mois de vie conjugale. Ce moyen plus diplomatique repose sur le fait que la coutume ignorait l'indissolubilité du lien matrimonial.

CHAPITRE VI

LES CÉRÉMONIES DU MARIAGE

I. Le cortège de la fiancée et sa réception chez le jeune homme.

1. Les cérémonies du mariage ⁽⁷²⁾ se célèbrent la nuit. La fiancée arrive dans sa future demeure le soir, entre 7 et 8 heures, et même plus tard. Tout cela dépend surtout de la distance que le cortège doit couvrir. Les *Bahütu* (race *Bāntu*) cherchent en général leurs fiancées dans un rayon raisonnable. De la sorte, le cortège nuptial peut parcourir la distance dans une après-midi et arriver le soir chez le fiancé. La jeune fille est alors escortée d'un assez fort groupe de ses compagnes, amies ou jeunes filles habitant la même localité.

2. Le cortège comprendra deux sections : celle des jeunes filles s'avancant au rythme de chants populaires. Cette section au milieu de laquelle marche la fiancée, évitera en général les sentiers battus, pour que l'héroïne du jour ne risque pas d'enjamber quelque objet maléfique posé par un malveillant. Les femmes invitées par

(72) Mêmes références que pour les deux notes précédentes. Rappelons que VAN HOVE étudie le mariage sous l'angle du droit coutumier. Précisons également que M. PAUWELS développe des applications à l'état actuel, auquel nous ne nous intéressons pas en cette monographie.

Le R. P. PAGES ajoute, dans son article, des renseignements sur les variantes en cours dans la province du *Busōzō*. Voir, en plus, L. DELMAS, Notes sur le mariage païen, dans *Théologie et Pastorale au Ruanda*, n° 16, Nov. 1949, pp. 314-319. — A. ARNOUX, *op. cit.*, pp. 37 sq.

la maman de la fiancée se joignent à ce groupe. La deuxième section est formée par les hommes et jeunes gens invités par la famille. Ils marchent, eux, dans le sentier à une faible distance du groupe féminin. Toutes ces personnes accompagnant la jeune fille sont appelées *abā-kwe* = les composants du cortège nuptial ; ou bien *abahērékēza* = les compagnons de route.

3. Chez le jeune homme, les invités sont appelés *abasāngwa* = les expectants, ou les trouvés à domicile. Ils sont en général hommes et jeunes gens. Les femmes et jeunes filles éventuellement invitées par la maman du marié sont avec elle au service des hôtes, mais elles ne figurent pas au rang des invités. Que pourraient-elles faire autour de la fiancée qui, en général du moins, leur est inconnue ? Elles pourront assister aux fêtes du lendemain au milieu des spectateurs, tandis que les fêtes nocturnes leur sont inaccessibles.

4. Lorsque la jeune fille est une Hamite, soit de haut rang, soit de condition moyenne, le cortège ne se forme pas de la même manière. Et tout d'abord, qu'elle vienne de près ou de loin, elle est toujours portée en litière. Quel groupe de jeunes filles l'accompagnerait ? Celles de sa condition sociale ne sont certainement pas légion dans la même localité ! Y seraient-elles nombreuses, qu'elles ne pourraient jamais l'escorter, puisqu'elles sont tenues à la coutume du *gūtinya* (craindre) : elles n'iraient pas s'exposer à la vue des invités ! Quant aux filles des *Bahiitu*, elles ne sauraient évidemment pas rehausser des solennités dans un cercle social où elles n'ont pas accès. Bref, il n'y a que les jeunes filles *Bahiitu* et *Batūtsi* sans fortune qui puissent se rendre chez le fiancé entourées du groupe chantant de leurs compagnes ; d'autant plus d'ailleurs qu'elles sont les seules à faire le trajet à pied.

5. La jeune fille hamite de haut rang est accompagnée d'une femme de même condition, portée également en litière. Elle est en général sa tante paternelle = *nyirásēnge*. A défaut de cette dernière, on choisit une autre qui porte le titre de *umuhérékēza* = la compagne de route. Le cortège comprend, en plus, au moins une jeune fille et une autre femme âgée. Ce sont les servantes = *abaja*, au singulier *umuja*, aux ordres de la fiancée. Elles l'aideront à tenir son ménage, en lui rendant les services qu'elle aurait dû demander à des personnes encore inconnues d'elle. Les deux servantes sont très richement habillées. Parmi les compagnons de la fiancée, on doit compter au moins 5 ou 6 personnes *Batūtsi*, parmi lesquels l'oncle de la fiancée. A défaut de ce dernier, la famille a désigné un homme respectable qui représentera le père de la jeune fille et sera son porte-parole dans les cérémonies.

6. Dès que le cortège arrive dans le voisinage (nous en sommes toujours au mariage entre Hamites), on lui montre une maison aménagée à cet effet, afin que les hôtes s'y reposent avant de faire l'entrée solennelle chez le fiancé. Cette station est de règle : le cortège ne peut pas venir d'un trait et se présenter au lieu destiné aux cérémonies. Ils sont traités, cela s'entend, comme des princes. La famille du fiancé envoie enfin un homme respectable, qui invite les hôtes à faire leur entrée.

7. L'une des deux vaches données au père de la jeune fille accompagne le cortège, car elle doit être remise à la famille qui l'avait envoyée (chap. V, n° 21 et 28). La litière de la fiancée entre dans l'enclos la première. Mais arrivés en plein dans l'entrée, les porteurs de la litière s'arrêtent. L'un des invités de la famille coupe une petite branche pendant de l'un des *ficus* qui forment les battants et la dépose dans la litière. Ce premier contact symbo-

lique effectué entre la fiancée et sa nouvelle famille, les porteurs de la litière s'avancent. Dès qu'ils sont arrivés au centre de la cour intérieure, ils doivent de nouveau s'arrêter. On leur fait exécuter un mouvement de volte-face, de manière que la jeune fille ait les yeux tournés vers l'extérieur. Elle est aspergée de l'eau lustrale = *icyūhagiro*, mais de composition dite : chasse-maléfiques = *gúsēnda*. Cette cérémonie est destinée à débarrasser la fiancée de toute influence maléfique éventuellement contractée en cours de route et étrangère aux heureuses relations que le monde supra-sensible entretient avec la famille du fiancé ⁽⁷³⁾.

8. En ce moment, un siège a été déposé dans l'entrée de la case de réception = *ī kāmbère*, qui est la principale du foyer, et dans laquelle les hôtes vont passer les festivités nocturnes des noces. Le père du fiancé a pris place sur le siège. Les porteurs de la litière la posent sur ses genoux et il la touche de ses mains. Par ce geste symbolique, la famille du fiancé porte sur les genoux celle qui vient faire partie du même groupe social, du même sang en un sens. La litière de la fiancée et celle de sa tante sont ensuite dirigées vers les cours situées derrière la case de réception. Tous les compagnons de la fiancée s'y rendent en groupe ; dès que cette dernière et ses compagnes sont installées dans la case préparée à cet effet, les hommes reviennent sur leurs pas et sont introduits dans la grande case de réception. Le porte-parole du groupe, celui qui remplace le père de la fiancée, reçoit seul un siège. Il s'assied à côté du plus digne des expectants (dans le cas, c'est notre *MÚKÖRE*).

(73) A propos du *cyūhagiro* = l'eau lustrale, qu'il suffise ici de signaler l'existence de cette cérémonie d'aspersion, durant certaines pratiques du culte. L'eau lustrale était préparée différemment, selon que le *cyūhagiro* était chasse-maléfique, *gúsēnda*, ou bien de l'eau pacifique (*cy'āmāzi mēza*). Nous aurons l'occasion de nous en occuper en son temps. — Voir les auteurs déjà cités dans les notes 70 à 72.

9. On cause dans un style de complète fiction, comme au jour des fiançailles. Les hôtes sont d'un côté, vers l'entrée de la case, et les invités de la famille, vers le fond. — « Vous nous arrivez à l'improviste ! » déclare MÚKÖRE d'un air sérieux. « D'où venez-vous et où allez-vous ? » — « Nous venons d'une région très lointaine ! répond le remplaçant de MÜTWA (père de la fiancée) ; comme la nuit nous a surpris dans les environs d'ici, nous avons eu peur de rencontrer des bêtes sauvages, et nous avons décidé de venir vous demander l'hospitalité ! » — « Alors c'est par nécessité, et non pas par amitié que vous venez demander l'hospitalité ? » réplique l'autre. — « Entendons-nous ! répond le délégué de MÜTWA ; j'aurais dû commencer par tout expliquer, puisque vous voulez immédiatement entrer dans les détails ! Vous comptez parmi les grands amis que nous devons visiter. Seulement, il était entendu que la journée de demain devait nous amener ici ! La nuit nous a obligés à intervertir l'ordre du programme ! » La conversation continue longtemps sur ce ton de fiction. Ceux qui prennent la parole doivent se montrer fins et amusants, sans accepter aucun propos dans le sens sérieux. C'est pour cela que l'on invite, pour ces circonstances, les gens réputés les plus fins de la région.

10. On apporte une cruche de bière à présenter aux hôtes. Le père du fiancé, MÚKÖRE, en goûte et déclare : « La boisson est excellente ! » Il en fait les honneurs au porte-parole de MÜTWA. L'hôte en avale quelques gorgées et invite ses compagnons à faire de même. Mais il commente d'un air moqueur : « Il paraît qu'elle est excellente ! » Chacun de ses compagnons, au fur et à mesure qu'il en avale quelques gorgées, fronce les sourcils et répète la même phrase ou une autre analogue. Finalement l'un des cinq nobles dit ouvertement : « Je pense que cette boisson n'est pas bonne ! Du moins pour les bien visités ! »

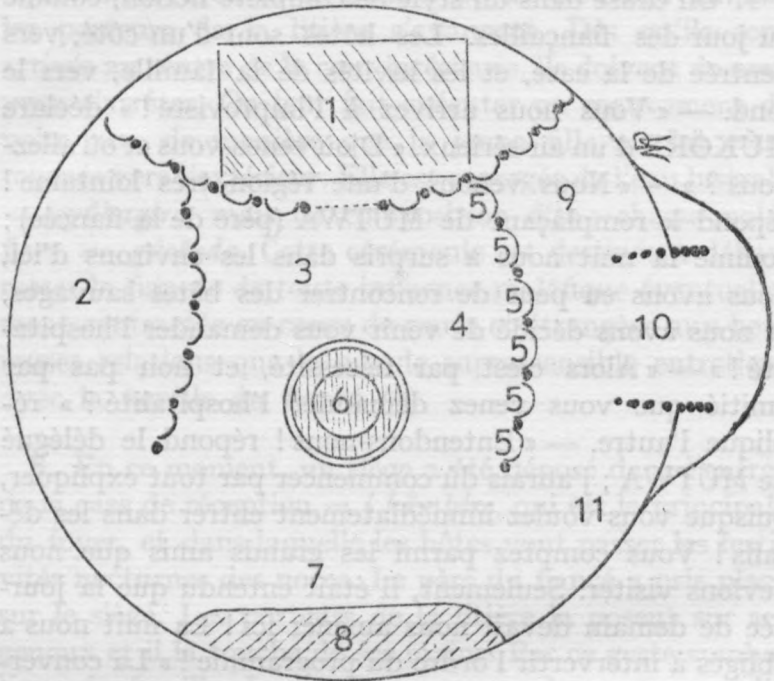


PLANCHE IV.

Plan de la case des *Batutsi*.

1. le lit (*ubulili*)
2. *haruguru*, pièce où sont déposés les ustensiles de ménage.
3. *ikirāmbi*.
4. *mā nzūgi* (l'intérieur des cloisons).
5. *inzūgi* = cloisons ; au singulier *urugi*.
6. *urübūmbiro* = foyer.
7. *mu mūkūbo*.
8. *uruhūmbi* = étagère où sont placés les pots à lait.
9. *impfuruka ya ruguru* = le coin supérieur.
10. *Ivēbe* = entrée de la case.
11. *impfurūkā y'ēpfo* = le coin inférieur.

N. B. 1° Les cloisons qui ferment l'alcôve cubiculaire (1) sont appelées *insika*, au singulier *urūsika* ; tandis que celles qui protègent *haruguru* (2) sont dites *inzugi zo haruguru*.

2° Durant la cérémonie du mariage, les invités du fiancé occupent les places 3, 7 et même 9, 10 et 11 ; tandis que les compagnons de la fiancée occupent la place 4.

voyageurs ! » — C'est le rite : on doit refuser la première cruche qui est présentée.

11. Les familiers de MÚKÖRE reprennent la cruche en disant : « On va essayer de vous en chercher une autre de meilleure qualité ». — On arrive bientôt avec une autre cruche. Celle-ci doit être acceptée : c'est la cérémonie. Mais il arrive, et c'est presque la règle, que la première cruche soit de la meilleure qualité possible, et que la deuxième cruche contienne une boisson impotable ! On le fait pour s'amuser un peu, en voyant les hôtes déclarer : « Ah ! voici au moins une bonne, une excellente boisson ! » Mais les familiers ont vite fait de leur enlever cette soi-disant « excellente bière », en disant : « C'est magnifique ! Puisqu'elle est excellente, on va la poser pour la fin de votre séjour ! Vous l'aurez comme provision de route ! Il vous faut une qualité inférieure à celle-ci ! » Et on reprend la cruche, pour rapporter la première qui avait été refusée par pure cérémonie. Les porteurs des deux litières, et des bagages formant le trousseau, ont également été installés dans un local préparé à cette fin et ont reçu tout le nécessaire.

12. Il est interdit aux hôtes officiels, les Hamites reçus dans la grande case, de sortir isolément. Dès que l'un d'entre eux veut sortir, tous ses compagnons se lèvent en même temps et le suivent dehors, pour rentrer en groupe. Un moment donné, le porte-parole se lève et ses compagnons le suivent dehors. Les familiers de MÚKÖRE ont remarqué pour cette fois-là que le signal de sortir a été donné par le plus digne. En cet instant, les propos de fiction vont prendre fin. Dès que les hôtes rentrent dans la case, MÚKÖRE et ses invités leur adressent en chœur le souhait : *Nimúkāze !* = Soyez les bienvenus ! — Et les hôtes répondent également en chœur : *Nimugāsāngwe !* = littéralement : Soyez les bien visités !

13. Les hôtes reprennent leurs places et le porte-parole de MÛTWA s'adresse à MÛKÖRE. Ce discours s'appelle *Imisãngo* dont le sens étymologique (dérivé du verbe *gusãnga* = trouver, aller vers, serait : rencontre, jonction. On y affirme, en effet, les relations d'amitié. Le porte-parole s'exprime à peu près en ces termes: «MÛKÖRE, j'ai reçu de MÛTWA un message pour vous. Il m'a chargé de vous remettre l'épouse que vous lui avez demandée. Vous êtes frères, m'a-t-il rappelé. Ce n'est pas la première épouse que son clan donne au vôtre ; celle-ci vient y succéder à ses tantes, à ses grand-tantes, et à ses arrières-grand-tantes des générations

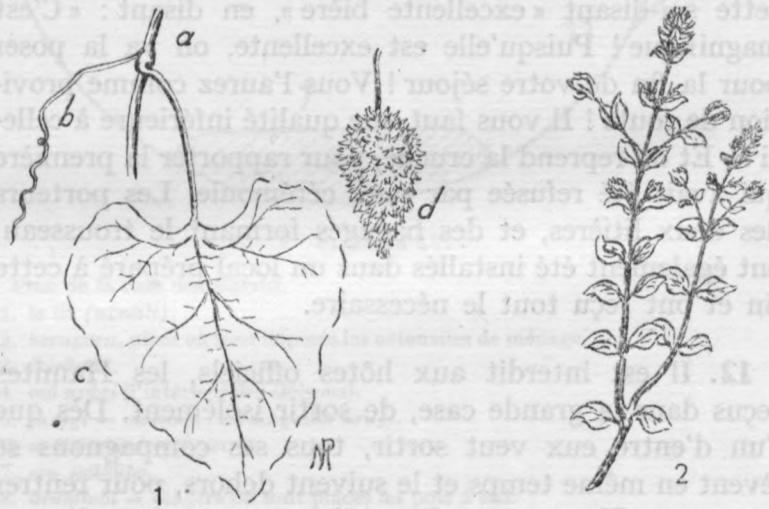


PLANCHE V.

1. *Umwishywa* = la momordique
 a. la tige
 b. un crampon (*intalizi*)
 c. la feuille
 d. le fruit.
2. La tige du *rúbãzi* (au pluriel *imbãzi*) dont le jus est utilisé dans la cérémonie du mariage.

antérieures. Elle ne sera pas non plus la dernière : toutes les fois que vous aurez besoin d'épouses, il se montrera aussi généreux que par le passé. Il n'ignore pas

de son côté, que s'il vient en solliciter chez vous, sa requête sera favorablement accueillie. Prends soin de l'enfant qu'il vous confie. Si elle se montre femme forte, sachant gérer les affaires de son foyer, conservez-là. Si au contraire elle se montrait peu habile dans la gestion des affaires de sa maison, ou une femme dénuée de bon sens, renvoyez-la lui en toute discrétion et avec honneur, de la même manière qu'il vous l'envoie maintenant. En ce cas, cette éventualité ne pourra en rien nuire aux bonnes relations existantes entre les deux familles ! — Voilà le message qu'il m'a confié ! Je n'ai plus rien à ajouter ! »

14. a) Les invités de MÚKÖRE approuvent le discours par des exclamations de joie et d'admiration : « Il a vraiment bien parlé ! Le message est ce qu'il y a de plus amical ! » — « Ce qui m'a le plus frappé, déclare l'un des invités, c'est l'assurance que les bonnes relations entre les deux familles ne sauraient être mises en cause par l'événement en soi le plus grave qui se produirait ! » MÚKÖRE impose silence à ces bruyants commentaires et répond au représentant de MÜTWA, dans le même sens, en soulignant les relations traditionnelles d'amitié, et en déclarant que l'enfant qui lui est confiée sera traitée comme elle le mérite. « Si elle ne sait pas gérer les affaires de la maison, précise-t-il, je ne la renverrai pas chez MÜTWA. Je lui apprendrai patiemment comment elle doit s'y prendre. Et si elle ne m'écoutait pas, alors j'appellerai MÜTWA au secours, pour qu'il m'aide à mettre l'enfant dans le bon chemin ! Elle ne pourra pas embarrasser deux hommes qui savent ce qu'ils veulent atteindre ! Si cependant entre les deux enfants surgissaient des différends indépendants de mes possibilités, et de celles même de MÜTWA, alors nous nous mettrons d'accord pour sévir, s'il le faut ! Oui, même s'il est nécessaire d'employer le fouet pour faire entendre raison,

nous nous y résoudrons ! Vous rapporterez mon message à MÜTWA, et vous le remercerez de ma part pour ce qu'il vous a confié à mon adresse. Je n'ai plus rien à ajouter ». — Les hôtes alors, de leur côté, approuvent le discours de MÜKÖRE. Les familiers de ce dernier s'y joignent également, car ces paroles sont du nouveau pour toute l'assemblée.

b) A partir de ce moment, les propos de fiction ont pris fin : les deux groupes se mêlent et causent normalement. La nuit se passe en déclamations d'odes guerrières et de veillées de hauts faits, qui n'intéressent plus spécifiquement le cérémonial du mariage.

II. L'essentiel du mariage rwandais.

15. Nous arrivons à la partie de la cérémonie qu'il faut souligner spécialement, puisqu'elle forme l'essentiel du contrat matrimonial dans la culture rwandaise. Trois objets concourent à composer le signe symbolique du mariage : *imbäzi*, *umwīshywa*, du lait.

a) *Imbäzi*, au singulier *urúbäzi*, est une petite plante au jus amer, qui pousse en sol peu profond. Les feuilles dont on aura fait le jus ont été cueillies par un jeune garçon inviolé = *isügi* ; c'est-à-dire : dont le père et la mère sont encore en vie.

b) *Umwīshywa* est la momordique ; nous avons vu qu'elle sert également dans la célébration des fiançailles. La plante doit être arrachée par un jeune garçon inviolé. En plus, étant donné que la plante est rampante, on aura choisi la tige se propageant couchée au sol, et non celle qui se serait entrelacée à un arbre.

c) Le lait = *amäta*, doit être d'une vache également inviolée, c'est-à-dire, en ce dernier cas, dont tous les veaux sont en vie.

d) Ce lait a été posé dans un pot en bois (*inköngöro*),

également inviolé ; c'est-à-dire : sans fêlure ni brèche de quelque sorte que ce soit. Les feuilles pilées des *Imbäzi* ont été mélangées avec ce lait.

16. Avant le premier chant du coq, l'un des hôtes est invité à guider le fiancé dans l'accomplissement de la cérémonie importante. Tous deux se rendent dans la case où se trouvent la fiancée et ses compagnes. Mais le jeune homme évite de faire remarquer sa présence. En prévision de cet instant unique, le feu allumé dans la case a été voilé ; c'est-à-dire qu'on a momentanément cessé d'en attiser la flamme : il faut que l'arrivée du fiancé ne soit pas remarquée. Le guide de ce dernier entre dans la case en parlant à haute voix, et en demandant la tante de la fiancée, sous prétexte de lui parler. La tante (ou la compagne de route) qui se tenait dans la pièce cubulaire (*ku bulili*), invite l'homme à passer par la place dite *haruguru* où elle va le rencontrer. Or la fiancée et les autres jeunes filles de son escorte se trouvent en cet endroit : elles ne peuvent pas, en cette circonstance, se tenir dans la partie cubulaire réservée aux femmes.

17. a) L'homme s'avance, tenant par la main le fiancé dont la présence est toujours insoupçonnée. Ce dernier tient en sa main droite la momordique (*umwīshywa*), dont la tige a été entrelacée en forme de couronne. Il a en bouche une gorgée de lait au jus des *'mbäzi*. Tandis que la tante s'avance soi-disant pour parler avec l'homme qui l'a appelée, elle écarte les jeunes filles et arrive à côté de la fiancée. D'un geste en apparence inconscient, elle pose sa main sur la tête de la jeune fille et fait semblant de tendre l'oreille à son interlocuteur qui voudrait parler à voix basse. Le geste de la tante a désigné exactement la fiancée : l'homme avance sa main, à laquelle s'est accolée celle du fiancé. Dès que sa main est entrée en contact avec la tête de son élue, le jeune homme en arrose

le sommet avec le lait qu'il avait en bouche. Il déclare à haute voix : « Je t'épouse, moi le... » (Il déclame une brève ode guerrière).

b) Puis, de la momordique, il ceint la tête de celle qui, désormais, est sa femme et se retire avec son compagnon.

c) Une remarque importante : le roi ne se marie pas de la même façon. Lorsque l'oracle divinatoire a été favorable concernant telle jeune fille, il introduit sa fiancée et consomme le mariage sans aucune autre cérémonie. Une batterie de tambour annonce le joyeux événement de la Cour, durant le moment où le mariage est consommé. En ce moment tout est fini : aucune cérémonie ne s'ensuit chez les parents de la mariée (voir chap. V, n° 9, b).

18. Il peut arriver (en dehors de la Cour, évidemment), que la mariée éclate en sanglots ! Que l'émotion soit cependant réelle ou feinte, la cérémonie exige qu'elle pleure la perte de sa qualité de jeune fille. S'en dispenser serait considéré comme si elle faisait peu de cas de la virginité rigoureusement exigée de la jeune fille. Aussi le cérémonial a-t-il prévu que les jeunes filles qui entourent la mariée se mettent à chanter. Ces chansons populaires sont appelées *gúhōza* = consoler. Elles sont destinées à couvrir la voix de la mariée, pour que personne ne l'entende sangloter (74).

19. Ces deux actes : arrosage de la tête et imposition de la momordique, ont fait passer la mariée de l'état de jeune fille à celui de femme (voir chap. VII, n° 16 et 18). Elle en a été si consacrée à son époux, que personne ne saurait la prendre si jamais TEGĚRA, — le nouveau marié, — mourait avant la consommation du mariage.

(74) On trouvera dans l'art. du R. P. PAGES, Mariage au Ruanda, dans *Anthropos*, t. XX, 1925, de nombreux échantillons de ces chansons du *gúhōza*.

Il en serait de même d'ailleurs, s'il mourait durant la première année de leur union. On dirait en ce cas que la jeune femme a un front funeste = *afite uruhānga rübi* ; parce qu'elle aurait fait mourir prématurément son époux = *yákēnye umugabö we*.

20. Quelques remarques concernant les jeunes filles, qui forment le cortège de la mariée :

a) Elles évitent soigneusement tout contact avec le lait nuptial que le fiancé déverse sur la tête de son épouse. Si une seule goutte touchait l'une d'entre elles, au jour de ces propres noces, son fiancé ne pourrait pas s'en servir. Elle serait simplement épousée au moyen de la seule momordique.

b) Il en est de même de la momordique : si le jeune homme, sous le coup de l'émotion, se trompait de tête et déposait cette couronne sur une autre fille, celle-ci n'aurait plus les possibilités d'en être couronnée par son propre fiancé. Dans le cas où les deux accidents tomberaient sur une jeune fille, ce serait une véritable catastrophe pour elle ! Elle serait ainsi privée des deux cérémonies dont une jeune fiancée doit faire cadeau à son époux.

c) D'autre part, il est nécessaire que la jeune fille ainsi désavantagée dise en toute sincérité à ses parents l'accident survenu. Agir autrement, serait s'exposer soit à mourir prématurément dès son mariage consommé, soit à provoquer la mort prématurée de son futur époux ; ce qui revient à dire qu'elle serait classée comme femme au front funeste.

III. Cérémonies complémentaires.

21. Au premier chant du coq, le jeune marié, sa femme et le frère (ou le cousin faisant fonction de frère), sont invités à mettre le lait dans la baratte = *kübúgāniza*.

Ils accomplissent cet acte tous les trois ensemble, de manière que ce soit un geste inséparable, exécuté comme s'il se fût agi d'un seul opérateur. De la même manière ils font le geste de baratter, les trois en même temps. Quand ils ont balancé la baratte deux ou trois fois, ils se retirent et une servante de la maison continue jusqu'à ce que le beurre soit complètement préparé. On les invite de nouveau, ils viennent à trois verser le lait de la baratte en une jarre en bois destiné à cette fin. Ils accomplissent alors le geste dit *kwāvūra* = séparer le beurre. Après le premier geste symbolique, ils se retirent et les servantes achèvent la tâche. C'est ainsi que la jeune mariée est symboliquement investie par son mari, de la fonction primordiale chez un peuple pasteur : toucher la baratte, préparer le beurre.

22. La deuxième cérémonie complémentaire est celle de *kwîgëra hāsi* = se coucher sommairement. Les trois sont invités ensemble à se rendre dans la partie cubulaire de la case destinée au jeune couple. La jeune mariée va occuper la partie du lit proche de la paroi, tandis que son mari se place à l'entrée de l'alcôve. Le frère de la mariée se met entre les deux. Au signal donné, les trois se posent en même temps sur le lit. Après un moment assez court, de nouveau au signal donné, les trois se lèvent en même temps, de manière que personne d'entre eux ne se redresse ni avant, ni après les deux autres. C'est la première fois, nous l'avons rappelé tantôt, que la jeune mariée est entrée dans une pièce cubulaire. Cette cérémonie consacre, pour elle, la fonction de connaître le lit de son époux, et symbolise la licence de reposer désormais en compagnie d'un homme. Ce dernier acte symbolique se fait à l'aurore.

IV. La clôture des cérémonies.

23. De bon matin s'organisent les fêtes publiques, mais auxquelles nous ne pouvons nous arrêter, vu qu'elles ne sont pas spécifiquement liées au mariage. Les réjouissances populaires accompagnent, en effet, tout événement rare et digne d'occuper l'attention générale. Chez les jeunes mariés *Bahütu* ou *Batützi*, le lendemain des noces est toujours célébré par le concours de foules en liesse. Chez les *Batützi*, en plus, il y a le *kübyükürutsa* = faire défiler les vaches. Les troupeaux de la famille, ceux des amis ou autres sympathisants du voisinage, les bovidés même des *Bahütu* et petits *Batützi* de la localité, sont tous rassemblés et défilent interminablement devant les hôtes. Ne pas participer à ce défilé joyeux, serait un geste inamical que les témoins oculaires jugeront sévèrement de la part d'un voisin.

24. Après le défilé des bovidés, on traite quelques vaches, et leur lait arrive en même temps que les cadeaux de bienvenue = *amazimāno* ; à savoir deux génisses et un jeune taureau. Ce dernier est la ration de viande donnée aux porteurs des deux litières ; quant aux génisses, l'une est destinée à la tante, l'autre au frère de la mariée. La famille du jeune homme ne fait cependant pas le partage, ni ne précise ce qui revient à telle ou à telle personne. Les trois bêtes sont conduites ainsi et présentées plus tard au père de la jeune fille. C'est à lui qu'il appartient de faire le partage, et de mettre chacun en possession de ce qui lui revient.

25. En ce moment les hôtes, aidés des servantes qui ont accompagné la mariée, étalent tous les objets composant le trousseau, et les dénombrent devant le père du jeune homme. C'est la cérémonie : il doit compter avec

les hôtes et vérifier si tout y est, y compris les objets de cuisine, propres à la culture *Bāntu*, et dont le Hamite de haute classe ne saurait même se servir, personnellement. Le dénombrement du trousseau achevé, les hôtes prennent congé de la famille du marié et rentrent chez eux. Les familiers de ce foyer les escortent, comme le demande la coutume, et ne se séparent d'eux qu'à une distance raisonnable de la maison. Si les hôtes viennent d'une région lointaine, par exemple lorsqu'ils devraient effectuer le trajet durant deux jours et plus, on leur donne un logement, pour qu'ils se reposent avant de reprendre ce long voyage.

V. Le cérémonial de la momordique.

26. Nous avons vu que le mariage a été accompli par l'imposition de la momordique sur la tête de la jeune fille. Immédiatement après la cérémonie, les parents du jeune homme ont fait reprendre la couronne nuptiale. Ils l'ont glissée autour d'un goulot d'une gourde pleine de bière. A cette gourde engagée dans le cercle de la momordique, ils ont goûté et avalé quelques gorgées. Ils se sont ensuite retirés et accompli l'acte conjugal, appelé *kwā-kīra* = agréer. La gourde a été immédiatement confiée à deux hommes ou plus, car c'est en pleine nuit ; elle doit parvenir aux parents de la jeune fille dans le plus bref délai possible. Les deux goûteront mêmement à la boisson envoyée, en cette même gourde entourée de la momordique qui a servi à consacrer leur fille à son époux. Ils accompliront ensuite l'acte conjugal d'agrération.

27. Lorsqu'on est certain que l'acte d'agrération a été accompli des deux côtés, alors et alors seulement, le jeune homme peut être autorisé à consommer le mariage.

Dans les cas ordinaires, c'est-à-dire si les parents des deux mariés habitent dans la même région, le jeune couple sera libre la nuit qui suit celle des noces. Mais si l'un des foyers habitent dans une région lointaine, le frère de la jeune mariée (ou son frère-cousin), restera inséparablement accolé à son beau-frère. Ce dernier ne pourra pas sortir de la case, se retirer quelque part, sans avoir à ses côtés l'inévitable compagnon, qui dormira sur la même couche que lui. Le jeune marié peut ainsi passer quelques jours en ces conditions, sans que la coutume lui permette de rencontrer sa femme.

28. Au jour convenu, où il est certain que l'acte d'agrégation a été accompli, la mariée est conduite dans la case réservée à son mari. Ce dernier y entre avec le frère de la mariée. Les trois vont se coucher ensemble, le frère entre les deux mariés. Cette cérémonie est appelée *güca hägáti* = passer entre deux. Elle trouve son explication dans le fait que la jeune mariée n'accepterait pas de se rendre sur la couche nuptiale, si elle n'était pas accompagnée de son frère, protecteur de sa virginité. La présence de son frère la rassure, en quelque sorte : elle n'a rien à craindre en sa compagnie. Ce n'est que pure cérémonie, évidemment. Les trois s'étendent donc sur le lit, occupant les mêmes places que lors du coucher sommaire vu plus haut.

29. Puis, brusquement, le frère se dégage de sa place, saute au bas du lit, et quitte la case. Toujours pour les mêmes raisons du grand prix que la jeune fille attache à son état de virginité, elle est obligée de lutter contre son époux. La consommation du mariage sera, de la sorte, non pas l'effet de sa volonté, mais de la faiblesse reconnue aux forces physiques chez la femme.

VI. Mariage célébré chez les parents de la jeune fille.

30. Nous avons raconté longuement les cérémonies du mariage célébré chez les parents du jeune homme. Mais il arrive très souvent que le père de la jeune fille déclare : « Je veux m'accorder l'extrême plaisir de marier mes enfants ici même. Que mon gendre vienne chez moi ! » Ce mariage célébré chez la jeune fille est appelé *gutāhira*. Toutes les phases antérieures au mariage sont exactement les mêmes dans les deux cas. La différence ne commence que la nuit du mariage. Notons que seuls les Hamites grands et moyens pratiquent cette forme du *gutāhira*. Les autres ne s'y risqueraient pas, parce qu'elle impose des dépenses trop élevées pour le père de la jeune fille. Il faut donc plus que de l'aisance ; les grands éleveurs, chefs ou nantis de richesses bovines respectables, sollicitent cet honneur.

31. Au jour convenu, le fiancé arrive accompagné de 4 ou 5 jeunes gens de son âge, et d'un homme jouant le rôle de son oncle. La réception se passe à l'inverse de ce qui a été décrit plus haut : au lieu que les hôtes étaient les compagnons de la mariée, ils sont maintenant ceux du jeune homme. Ils causent en langage feint, mais il n'y a pas les discours dits *imisāngo*. On continue ainsi, jusqu'à ce que l'on prie le jeune homme de se lever, et d'aller accomplir les actes symboliques de mariage, par le lait au jus de *'mbāzi* et l'imposition de la momordique à sa fiancée. Les autres cérémonies complémentaires sont exécutées dans le même ordre, et le lendemain les compagnons du jeune mariés rentrent chez eux.

32. La nuit où a lieu la consommation du mariage, les servantes qui en sont chargées viennent faire lever la mariée au premier chant du coq. Elle sera reconduite

dans la case nuptiale le lendemain soir. Cette nuit-là encore, on viendra la faire lever au premier chant du coq. La troisième nuit on vient la prendre au deuxième chant du coq. La quatrième nuit, au troisième chant du coq, et le lendemain, à l'heure dite *ibikōkō byānāga* = la cohue des coqs (entre 4 h et 4 h 30 du matin). A la sixième nuit, on vient la faire lever à l'aurore. A la septième nuit, on vient la faire lever le matin et son mari s'y oppose : elle ne quittera le lit que quand il le voudra. La huitième nuit sera la dernière qu'ils passeront ensemble : le lendemain le jeune marié prend congé de ses beaux-parents et rentre chez lui. Pendant tout ce temps passé chez ses beaux-parents, le jeune homme est toujours en compagnie d'un frère de sa femme (ou un frère-cousin) de son âge, qui est chargé de lui rendre le séjour agréable.

33. Il passera 8 jours chez lui, et reviendra chez ses beaux-parents le 9^e jour. Son beau-frère passera la journée avec lui. La nuit, il sera permis à la jeune mariée de manger avec son mari en compagnie du frère dans la case nuptiale pour la première fois. La femme se tiendra cependant dans l'alcôve cubriculaire, restant invisible à son mari. A partir de ce moment, le frère de la mariée est libéré de sa fonction de compagnon inséparable de l'époux. Ce dernier fait à sa femme les cadeaux qu'il lui a apportés, afin qu'elle consente à lui parler, car jusque-là elle ne peut articuler un seul mot devant son mari. Elle va demander à ses parents la permission de causer avec lui, et l'autorisation lui est accordée. C'est à cause de cette permission de causer entre eux, que le marié n'a plus besoin des offices de son beau-frère. A partir de ce moment, le mari peut rester autant de jours qu'il veut auprès de sa femme, et rentrer chez ses parents quand bon lui semble. Il n'y a que l'époque initiale des 8 et 9 jours qui est réglementée par la coutume.

VII. Quand la jeune femme parlera et se montrera.

34. Il s'agit ici de la jeune mariée hamite. Nous venons de voir dans quelles circonstances elle parle à son mari, lorsque le mariage a été célébré sous la forme dite *gutāhira* (chez les parents de la fille). Mais le fait de parler à son mari ne signifie pas qu'elle peut encore se montrer à lui. Ils peuvent, et ils doivent même désormais manger ensemble, mais les plats seront disposés de manière que la femme puisse les atteindre tout en restant dissimulée dans l'alcôve cubulaire, hors de la vue de son mari. Celui-ci du reste ne cherchera pas à la surprendre : ce serait, de sa part, une grosse indélicatesse.

35. Dans ce même cadre du *gutāhira*, comment le mari pourra-t-il enfin voir sa femme ? Il en fera la demande à ses beaux-parents. Ceux-ci se feront évidemment un plaisir d'accéder à cette requête. La jeune femme sera alors ornée de ses plus beaux vêtements et parures en rapport avec son rang. On fera venir son mari dans le local destiné à l'exhibition, où il recevra un siège aux côtés de ses beaux-parents, puis la jeune femme, au signe convenu, se présentera. Son mari la contempera aussi longtemps qu'il voudra, lui fera prendre toutes les attitudes à son goût et la femme obéira gracieusement à tous ses désirs ; puis elle sera priée de se retirer. A partir de ce moment, il n'y a plus mystère entre elle et son mari.

36. a) Comparons maintenant ce cérémonial, avec le mariage célébré chez les parents du jeune homme. En ce cas, la jeune mariée ne se montre qu'à ses belles-sœurs seulement, et à d'autres jeunes filles ou femmes de service. Elle leur parle aussi. Elle parle également à sa belle-mère, mais elle ne se montre pas à elle. Pour décider

la bru à se montrer à elle, la belle-mère devra lui demander expressément cette faveur. A cette occasion, elle donnera à sa bru une vache, pour la remercier d'avoir accordé la faveur sollicitée.

b) La jeune femme ne parle pas non plus à son beau-père, ni ne se montre à lui. Il devra en formuler la demande expresse, par l'intermédiaire de la belle-mère. La bru pourra alors parler à son beau-père. Le jour où elle se montrera à lui, il lui donnera également une vache de remerciement.

c) Entretemps, le jeune mari aura déjà obtenu la faveur de parler avec sa femme. Il lui aura donné des cadeaux, pour la décider à lui parler. Avant de s'exécuter, la jeune femme en a sollicité l'autorisation à ses beaux-parents. — Le mari sera cependant le dernier à voir sa femme : il en fera la demande à ses parents. Ceux-ci lui présenteront leur bru dans le même décor que chez les propres parents de la femme, dans le cadre du *gutãhira*. Mais ici le mari donnera également une vache à sa femme, pour la remercier d'avoir accepté de se montrer à lui.

37. Lorsque le mariage a été célébré chez les parents de la jeune fille, arrive finalement le temps jugé opportun pour la conduire chez son mari. La famille de ce dernier, qui a dû insister pour décider les parents de la bru à la leur envoyer, s'y préparent, avec le concours des parents et amis du foyer. Le cortège accompagnant la femme est composé comme il a été déjà décrit, sauf que, pour cette fois-ci, il n'est plus question des jeunes filles. Le cérémonial des discours *imisãngo* a lieu en ce moment, durant la nuit comme toujours, et le lendemain les compagnons de route de la jeune femme rentrent chez eux.

VIII. Mariages en secondes nocés.

38. Épouser une femme en secondes nocés se dit *gusũmbakaza*. La femme fiancée et épousée en ces conditions s'appelle *umusũmbakazi*. Le cérémonial réglant les fiançailles et la célébration du mariage se déroulent exactement comme il a été décrit au sujet de la jeune fille, y compris les discours dits *imisãngo* (durant les séances des fiançailles et des nocés). On n'exclut que l'imposition de la momordique et autres cérémonies concernant l'état de virginité chez la femme.

39. Le mariage d'une veuve doit être envisagé sous deux aspects. Si elle est épousée en secondes nocés par un membre de la même famille que son mari défunt, le mariage s'appelle *guhũngura*. Il n'y a alors aucune autre démarche : la famille prend acte de l'accord intervenu entre la veuve et tel homme du groupe, et la cohabitation commence sans autre cérémonie. Si la veuve ne désire pas se marier dans la famille de son mari défunt, et qu'elle est demandée par un homme appartenant à une famille étrangère, alors son mariage sera *gusũmbakaza* comme dans le cas d'une répudiée. Elle aura, en effet, divorcé, en quittant la famille de son mari.

IX. Les formes de mariage que l'opinion désapprouve.

40. Tout ce qui vient d'être raconté concerne le mariage de jeunes filles. Il n'y a malheureusement pas que pareilles unions. Certaines jeunes filles n'étaient pas demandées à leur famille. C'était alors le mariage appelé *gütériüra* = littéralement : soulever, emporter, contre le gré de l'intéressée. Ou encore *'kwĩba* = voler.

N'entendez pas par là qu'on emportait la jeune fille physiquement. L'homme qui la voulait pour femme la faisait espionner et, avec le concours de quelque ami, la surprenait et lui imposait la momordique sur la tête, arrosait sa tête avec le jus de *mbäzi*, dont il retenait en bouche des feuilles mâchées. Il déclamait ensuite une ode guerrière, et déclarait : Je t'épouse ! — Étant donné la superstition attachée à cette cérémonie, les parents de la jeune fille étaient contraints d'accepter ce mariage de surprise et conduisaient la jeune fille chez le coupable.

41. Le motif de ce vol reposait principalement dans la crainte de se voir refuser son élue, si on allait la demander suivant les coutumes. On voulait ainsi mettre les parents devant un fait accompli. Mais le voleur devait faire attention à une chose : la jeune fille devait être vraiment de son rang social. Si un homme de condition quelconque tentait de voler une jeune fille de grande famille, l'acte serait considéré comme une pure folie. Le coupable s'exposerait à de terribles châtements, suivant l'axiome : *ihéné ntībângülirwa intāma* = le bouc ne peut monter la brebis. C'est-à-dire : la race caprine (symbole de race ou de rang social inférieur), ne peut prendre ses femelles chez la race ovine (symbole de race ou de rang social supérieur). En d'autres mots : les actes symboliques de mariage ne sont valides qu'à situations analogues dans la société.

42. A conditions sociales égales, il existe un moyen d'annuler les effets tant redoutés, considérés comme attachés à la momordique et aux '*mbäzi* : l'intervention du *Muse*, opérateur dont l'influence est reconnue en ces matières (chap. IX, n° 7). Au lieu d'être livrée à son coupable agresseur, la jeune fille passerait la nuit en la maison dudit fonctionnaire. Durant cette nuit même, les parents de la jeune fille accompliraient l'acte conjugal,

annulant l'influence de la momordique et libérant leur enfant. C'est pourquoi lorsque cette intervention du *Muse* est à craindre, le coupable s'arrange de manière à surprendre la jeune fille chez des complices, qui sortiront de leur habitation, permettant ainsi à l'homme de contraindre immédiatement sa victime à la consommation du mariage. Pareille violence n'est cependant pas concevable chez les Hamites : elle est employée par les *Bahütu*. Ceci change les choses, car le mariage consommé ne permet plus à la fille d'être considérée comme non mariée. Ne croyez cependant pas que pareils mariages seraient nécessairement peu viables : ils réussissent dans la même proportion que les autres, d'autant plus que l'homme s'y résout par peur de ne pas obtenir la main de la fille convoitée.

43. Il faut noter aussi le cas de jeunes filles qui se rendaient d'elles-mêmes chez l'homme de leur choix. Ce cas s'appelle *kwîshyîngira* = se faire épouser. Cet incident, car cela en était un, se produisait rarement certes, mais il avait lieu et il a été consacré par un terme technique indéniablement authentique. La cérémonie du mariage coutumier n'était pas alors observée : la vie commune commençait dès que la jeune fille entra chez l'homme qu'elle aimait. Cela devenait évidemment dans toute la région un sujet de risées aux dépens de la fille sans pudeur. Les jeunes filles ne savaient plus où cacher leur honte, car en cette matière précise de pudeur et de chasteté, l'axiome résume ainsi les commentaires dont leur état devient l'objet : *umukwōbwa aba ùmwe agatukîshä bōse!* = Une jeune fille, agissant pour elle seule, fait retomber le blâme sur toutes les autres ! — Mais après quelque temps, tout se tasse ! Les parents des deux parties régularisent la situation, en stabilisant l'union par l'échange de la dot et des gages coutumiers.

44. Ajoutons le mariage entre un homme et une veuve qui reste dans le foyer de son mari défunt. Ceci est tout à fait spécial : la femme n'a pas divorcé, puisqu'elle reste en possession des biens de son mari. Elle a en principe au moins un enfant, dont elle est tutrice. Si un étranger consent à la trouver chez elle, au lieu de la conduire chez lui, ce mariage s'appelle *kwinjira* = entrer ; pénétrer dans. Comme cet homme n'appartient pas à la famille du premier mari, il n'a rien à dire au foyer : les biens de la maison ne lui appartiennent pas. C'est un homme pauvre qui a trouvé une femme désireuse de cohabiter avec un quelconque du pays. En conséquence, les enfants qui naîtront de cette union appartiendront à la famille du mari défunt, exactement comme si la veuve s'était méconduite avec des inconnus (chap. X, n° 35 sq.).

45. Mentionnons enfin les unions en soi instables. Il s'agit de femmes reconnues comme incapables de tenir un ménage, de se lier, en principe, définitivement à un homme. Dans les régions montagnardes du Nord, cette catégorie de femmes porte un nom aussi pittoresque qu'intraduisible : *ibinyaruka*, au singulier *ikinyaruka* dont le sens général est : en-vitesse. Ces femmes-en-vitesse ne sont évidemment pas demandées en mariage par le cérémonial des fiançailles. Lorsque l'une ou l'autre d'entre elles plaît à tel individu, il la prend sans s'embarrasser de dépenses inutiles que lui occasionnerait le cérémonial des fiançailles et des noces. L'acte de prendre une femme en ces conditions, se dit *gúcyūra* = introduire chez soi. Le terme peut cependant s'appliquer, en général, aux unions contractées avec n'importe quelle femme mariée, par opposition au mariage avec une jeune fille. Il devient toutefois spécial concernant ces femmes-en-vitesse, auxquelles ne convient aucun terme technique des formes diverses ayant trait aux unions en principe stables.

46. Il importe de souligner, du reste, que l'intéressé, au lieu de recourir à la famille de cette femme, s'adressera directement à elle, soit personnellement, soit par l'intermédiaire d'un ami. Engager les pourparlers en cette affaire, se dit *kūrēshya* = tendre l'appât. L'homme qui introduit chez lui la femme-en-vitesse, sait bien qu'un concurrent viendra un jour ou l'autre tendre l'appât à son tour. Aussi semble-t-il plus juste de considérer pareille cohabitation, en soi temporaire, comme ne constituant pas une forme de mariage au vrai sens du mot.

X. Les noms que la femme ne pourra pas prononcer.

47. a) Du fait de son mariage, la femme doit se plier à une interdiction spéciale, concernant certains noms propres de sa nouvelle famille. Peu importe donc qu'elle s'unisse à son époux actuel comme jeune fille ou comme femme déjà mariée, sous l'une ou l'autre forme de mariage que nous avons tantôt décrite. Elle ne peut plus prononcer le nom de son beau-père, de sa belle-mère et de tous leurs consanguins du même degré généalogique. Prenons, en exemple, l'arbre généalogique des *Bahigo* : la femme qui épousera 'NTWĀLI, ne prononcera pas les noms de *Bugabo*, de *Rugira*, de leurs femmes (D + Z), de leurs sœurs *Hirwa* et *Gákima* (chap. IV, n° 20). Elle évitera également les noms de tous les *Bahigo* de la 5^e génération ; à savoir *Ruvuga*, *Ruvugwa*, etc., (chap. III, n° 3 et 32), parce que tous les hommes appartenant à cette génération sont frères de *Bugabo* ; ils sont les mon-père-notre de 'Ntwāli. Elle ne prononcera pas, non plus, les noms de leurs femmes, car elles sont sur le même pied que D + Z ; ni ceux de leurs sœurs (à savoir les femmes *Bahigo* de sang, de la 5^e génération), parce qu'elles sont exactement dans le même cas que *Hirwa* et *Gákima*.

b) Par contre, elle peut prononcer tous les autres noms des *Bahigo*, de la 4^e génération et au-delà, et tous ceux de la 6^e génération à laquelle appartient son époux.

48. Cette interdiction se dit *gútsinda* = désigner certaines personnes par des noms imagés. La femme déploie une ingéniosité extrême pour observer cette règle. Toutes les personnes qu'elle ne peut nommer, bénéficient, de sa part, d'appellations symboliques ; la plupart du temps, les titres des odes guerrières lui viendront en aide : ainsi le mot initial de telle ode guerrière de *Bugabo* servira de nom propre grâce auquel elle le désignera.

b) La plus grosse difficulté sera constituée des noms communs du langage courant, dans lesquels se retrouve, en tout ou en partie, le nom propre de telle personne qu'elle ne peut désigner directement. Ainsi le nom de *Bugabo* signifie courage (dont le radical est *Gabo*). Les femmes qui évitent de le nommer, ne pourront pas prononcer les mots comme *umugabo* (homme ; témoin), *ingabo* (bouclier) ; *imigabo* (le dessein ou décision personnelle). Pourquoi ? Parce que tous ces termes renferment le radical *Gabo*, qui se trouve dans le nom de *Bugabo*. L'entourage immédiat connaît certes tous les symboles par lesquels la femme désigne les hommes et les choses, en ce domaine. Mais un étranger aura souvent besoin d'un interprète.

49. L'affaire se complique encore davantage, lorsque la femme a épousé un cousin-*múbyāra* (chap. IV, n^o 54). Dans ce cas, en effet, elle ne peut plus prononcer le nom de sa propre mère, puisqu'elle est la sœur de son beau-père. Ceci serait le cas, si la femme en question était *Hūmūra*, épouse de *'Ntwāli* (chap. IV, n^o 20). Elle ne peut pas prononcer le nom de *Gákima*, puisque celle-ci est sœur de *Bugabo*, lequel est devenu le beau-père de *Hūmūra*.

b) Non seulement elle ne peut plus prononcer le nom de *Gákima* (sa propre mère), mais encore elle ne peut prononcer celui de *Ngabo*, son propre père, et ceci pour deux raisons : 1^o ce nom renferme le radical *Gabo*, qui est le même que celui de *Bugabo*. 2^o Parce que *Ngabo* est mari de *Gákima*, femme dont le nom propre tombe sous l'interdiction.

c) Notons cependant que l'interdiction ne concerne pas les noms des personnes non encore mariées. La femme peut prononcer les noms propres des individus qu'elle ne pourrait pas désigner directement s'ils étaient adultes (voir chap. X, n^o 25, b).

50. Les brus du roi ne peuvent pas prononcer son nom de famille, mais elles peuvent le désigner par le nom de règne, parce que celui-ci n'est pas coutumier. Ses femmes peuvent de même désigner la Reine Mère par son nom dynastique.

XI. La conception rwandaise sur l'idée du mariage.

51. Nous venons de décrire les cérémonies du mariage et les diverses formes sous lesquelles il pouvait être conclu. Un aspect assez particulier de cette description aura pu échapper à l'un ou l'autre lecteur. Aussi me reprocherai-je de ne pas y attirer son attention. Les coutumes racontées sous les n^{os} 15-20 de ce chapitre ont été groupées sous le titre de : l'Essentiel du mariage rwandais. Si l'imposition de la momordique et l'arrosage du jus de *'mbäzi* constitue l'essentiel du mariage, que devons-nous penser des mariages en secondes noces ? Sont-ils invalides, du fait que la cérémonie soi-disant essentielle n'y figure pas ? — Voilà la grande objection que le lecteur aurait fini par poser, même si à la première lecture, l'évidence ne s'en était pas encore cristallisée.

52. a) Disons tout d'abord qu'il s'agit ici d'une simple analyse des institutions coutumières, d'un raisonnement déductif, et non d'une tradition déclarative, formellement reconnue comme telle. Cette déclaration préliminaire étant posée, je puis avancer ce qui suit :

b) Aux yeux de la coutume rwandaise, il n'y a, en réalité, qu'un seul mariage : celui de la jeune fille, exprimé par le verbe *kurōngora* = épouser une jeune fille. Une fois qu'elle est devenue femme-mariée et que, veuve ou divorcée, elle s'unit à un autre homme, on ne lui appliquera pas le verbe *kurōngora* (épouser) ; mais on dira *yātāshye mū nzu* = elle est entrée dans une maison. Posez la question au mari : *Wārāmūrōngoye ?* = L'as-tu épousée ? — Il répondra : *Sināmūrōngoye, nārāmūcyūye* = « Je ne l'ai pas épousée, je l'ai fait entrer chez moi ! » C'est-à-dire : « Ce n'est pas moi qui l'ai fait passé de l'état de jeune fille à celui de femme, mais je l'ai prise après qu'elle avait été épousée par un autre. »

53. a) Je prie le lecteur de ne pas examiner le fait sous l'emprise de la conception occidentale sur le sujet. La coutume rwandaise ignorait le lien indissoluble du mariage (chap. V, n° 37). De plus, les Rwandais ne pouvaient avoir les principes que nous avons actuellement acquis par le contact intime établi avec la loi du Christianisme. Rien ne pouvait donc venir s'opposer à cette conception particulière, liant l'essence du mariage au grandiose cérémonial durant lequel la jeune fille passait de l'état de vierge à celle de femme. On remarquera, en effet, que dans notre structure du Rwanda hamite, une jeune fille n'est pas une femme, et qu'on ne peut pas lui appliquer ce vocable comme on agit concernant les filles dans la culture occidentale.

b) Il s'ensuit que le mariage, dans le sens de cohabitation stable des époux, ne devrait pas se traduire en *kinyarwanda* par le verbe *kurōngora*, mais par le

verbe *gusháka*. Ce dernier verbe s'applique indifféremment au mariage d'une jeune fille et au mariage en secondes nocces, et comporte, en plus, l'idée de cohabitation stable. Le lecteur se demandera sans doute pourquoi je n'ai pas employé plutôt ce verbe de *gusháka*, lorsque je décrivais les cérémonies du mariage. Je lui rappellerai que mon rôle était justement de décrire ce qui est, et non d'introduire un sens plus conforme à la pensée occidentale. Lorsqu'il s'agit de ce que l'on appelle, en français, les cérémonies du mariage, le verbe usité est *kurôngora* = épouser une jeune fille. Il importait cependant de replacer l'idée du mariage rwandais sur le plan d'une union stable, et c'est la raison de cette conclusion. Même dans le mariage chrétien, on a adopté la terminologie usuelle : on dit *kurôngora*. Dans la pensée traditionnelle cependant, on peut *kurôngora* sans avoir l'intention de cohabiter d'une manière stable avec la jeune fille épousée. On pouvait, en effet, *kurôngora* par pure cérémonie, par exemple en l'honneur de tel ancêtre, puis abandonner la jeune épouse une fois le rite achevé. Tandis que le verbe *gusháka umugore*, littéralement : chercher une femme, suppose l'idée d'une union en principe stable.

CHAPITRE VII

LE PROTOCOLE POSTNUPTIAL, LES GAGES D'ALLIANCE ET LA DOT

I. Le protocole postnuptial.

1. Dans le présent chapitre, nous allons d'abord décrire deux cérémonies intimement liées aux célébrations du mariage. Nous aborderons ensuite le problème de la dot, qui trouve naturellement sa place dans le même cadre, et dont l'examen achèvera de nous révéler le sens véritable du mariage aux yeux de la tradition rwandaise ⁽⁷⁵⁾.

A. Investiture symbolique de la jeune mariée.

2. Le premier événement d'importance dans le nouveau foyer est le cérémonial du *gütwîkûrura* = littéralement : mettre à découvert. C'est la fête organisée par la famille de la mariée. Cette cérémonie est propre à la culture des *Bāntu* : elle est obligatoire pour les *Bahîtu*. Quant aux Hamites, ils ne sont pas obligés de la célébrer, mais ils peuvent le faire en vue d'accorder des réjouissances populaires aux voisins de leur fille.

3. Avant que ne soit célébrée cette fête, la jeune mariée des *Bahîtu* ne peut toucher ni aux trois pierres de l'âtre,

⁽⁷⁵⁾ Voir les auteurs cités, notes 70 à 72. Rappelons que ces références ne signifient pas que chacun des auteurs ait traité de la matière en détail, ni exactement sous le même angle que la présente étude.

ni au pilon en bois qui sert à pétrir la pâte alimentaire de sorgho ou d'éleusine. Aussi sa famille veille-t-elle à la libérer le plus vite possible de cette contrainte, en célébrant le cérémonial en question.

4. Au jour convenu, les parents de la mariée envoient une caravane de gens portant des cruches de bière, des paniers de vivres et des pots de lait. L'importance du convoi est évidemment proportionnée à la puissance et aux possibilités de chaque famille. La tante ainsi que le frère de la mariée, les deux qui l'ont accompagnée le jour du mariage, dirigent ensemble la caravane. Les pots de lait et les cruches ont été oints de kaolin, car tout doit être blanc, exprimer la joie, les fêtes populaires.

5. Les différentes cruches de bière portent le nom collectif de *imütwa* (dont le singulier, qui aurait été *umütwa*, est inusité). On distingue spécialement un panier de farine = *ifu*, qui servira dans la cérémonie essentielle. Chez les *Bahütu*, on porte deux charges : un petit et un grand panier, tandis que les *Batützi* n'en emploient qu'un seul. De plus, parmi les cruches de bière, il y en a une de choisie, de la meilleure qualité possible, portant le nom de *igiseke*, au pluriel *ibiseke*. Cette bière n'est utilisée que chez les Hamites. Les *Bahütu* emploient de la nourriture préparée par la maman de la mariée ; on la dispose dans le panier, dans lequel on ajoute d'autres denrées non cuites, que la jeune femme préparera à son gré. Toutefois, bière de qualité ou nourriture, la charge rituelle est toujours *igiseke* = panier tressé, le contenant servant à désigner le contenu.

6. Dès que la caravane arrive à destination, elle est solennellement reçue par une foule compacte venue prendre part aux fêtes. Chez les *Bahütu*, le panier-

igiseke sera réservé au mari qui le réclamera d'ailleurs et en mangera le premier. Il pourra en partager le contenu (déjà préparé) avec des parents et amis intimes présents, s'il le juge à propos. Chez les *Batútsi*, la cruche de bière-*igiseke* sera de même réclamée par le mari, qui en goûtera le premier et pourra inviter quelques personnes présentes à lui tenir compagnie en cette précieuse et rituelle consommation. Dans l'un et l'autre cas, c'est une faveur marquée que d'être invité à consommer le *giseke* avec le héros de la fête. Le contenu est, en effet, un cadeau personnellement envoyé par la belle-mère à son gendre. Aussi la cruche de bière est-elle appelée *urwābya* = pot en terre contenant des confiseries. C'est, comme on le voit, le rappel symbolique, chez les Hamites, de la réalité pratiquée par les *Bāntu*. La boisson fait fonction d'aliments.

7. Alors le frère de la mariée place, sur les trois pierres de l'âtre, le pot à pâte = *inköno-ivüga*, dans lequel on verse de l'eau. On allume et l'on chauffe l'eau jusqu'à la cuisson ; c'est-à-dire au moment où l'eau atteint le degré d'ébullition requis à la cuisson de la pâte. En ce moment, on verse la farine dans le pot à pâte, geste qui se dit *gütülira*. Le frère, la femme et son mari, tiennent le pilon tous à la fois, l'introduisent dans la marmite et travaillent ainsi rituellement la pâte. C'est la première fois, avon-nous dit, que la femme touche au pilon à pâte = *umwūko*. Les trois touchent aussi, de leurs mains, les pierres de l'âtre sur lesquelles repose la marmite, ce qui s'appelle : *gúkōra ku máshyiga*, c'est-à-dire : toucher aux pierres de l'âtre. A partir de ce moment, la femme est investie de ses fonctions de cuisinière, et peut désormais prendre en main toutes les affaires de son ménage.

8. Les foules massées dehors sont occupées à chanter, à boire et à danser. Les jeunes filles arrivées avec la

caravane, les anciennes compagnes de la mariée, sont en train de faire un concours serré avec celles de la localité, en chansons rythmées. En ce moment, le jeune couple sort de la case et danse un instant au milieu des invités. Une natte est ensuite prise de la case et remise à la jeune mariée. Elle sort de l'enclos et va jeter la natte à l'extérieur. Ce geste symbolise que la femme abandonne son état de jeune mariée, naguère tenue à se cacher derrière les cloisons au fond de la case, et à ne sortir que sous la protection d'une natte la voilant à la vue du public. Tandis qu'elle fait le geste, les personnes qui président la cérémonie proclament : *Yatāye akarago!* = Elle s'est désormais débarrassée de la natte !

9. Ces cérémonies une fois terminées, la tante reçoit un cadeau de bienvenue ; une houe ou une brebis, parfois les deux à la fois, chez les *Bahütu* ; un taurillon ou une génisse chez les *Batútsi*. La fête est terminée et les hôtes rentrent chez eux, en un cortège chantant. Toutefois, du moins chez les *Bahütu*, on conserve les coussinets dont se sont servi les porteurs des diverses charges. Cela les aidera à connaître le nombre des cruches, des paniers et pots à lait envoyés par les parents de la femme.

B. La visite officielle de la femme à ses parents.

10. A quelque temps de la fête qui vient d'avoir lieu, la jeune femme ira rendre à ses parents la première visite publique. Jusque-là, si à l'occasion de certaines circonstances, elle a pu se rendre chez ses parents, la femme ne pouvait pas entrer en son ancienne demeure par la porte principale de l'enclos. Elle devait y pénétrer par un passage secondaire = *icyānzū*, au pluriel *ibyānzū*, pratiqué à travers les palissades de l'enclos, en vue du service plus intime du foyer.

11. Voici que, cette fois-ci, une caravane égale à celle envoyée par ses parents, l'accompagne de chez son mari. Les charges que porte son escorte formée de serviteurs, d'amis ou de voisins, égalent en nombre celles de la visite antérieure : on a conservé les coussinets et tout doute est de ce fait écarté. Cette cérémonie s'appelle *güsúbyä amaguru* = littéralement : refaire le trajet. La jeune femme vient faire, en sens inverse, le trajet qu'elle fit pour aller chez son mari, le jour du mariage. On dit également : *gücá mw irémbo* = entrer par la porte de l'enclos. La jeune femme peut, en effet, s'introduire chez ses parents, cette fois-ci par l'entrée principale de leur habitation, comme naguère quand elle était jeune fille. La fête consistera en des réjouissances populaires, sans autre cérémonie rituelle, à l'exception de l'entrée du kraal paternel désormais permise à la jeune femme.

II. Les gages et la dot.

A. Généralités sur la dot.

12. Nous allons étudier maintenant le système rwandais de l'institution sociale que les auteurs appellent improprement la dot. Le présent travail ne peut établir une comparaison entre le système rwandais et ceux que nous lisons sur la soi-disant dot, telle qu'elle est pratiquée actuellement. Si nous en croyons les auteurs ayant parlé de ce sujet, concernant certaines zones de l'Afrique *Bántu*, on devrait carrément remplacer le terme de dot par : vente de la jeune fille. Le même phénomène de cupidité chez les parents n'a pas manqué de se faire jour au Rwanda ; cette tendance à rehausser le taux des gages s'est manifestée, mais seulement chez le menu peuple et surtout dans les régions montagnardes, en grande majorité *Bántu*. Cette tendance sordide

s'amorce d'une manière caractéristique, en remplaçant les objets traditionnels par de l'argent ! Une fois que l'on s'est engagé sur cette voie dangereuse, la somme exigée monte au gré du beau-père, qui donnera la main de sa fille au plus offrant.

13. Cet aspect du problème n'entre cependant pas dans la matière traitée en cette étude. Nous décrivons seulement le système du Rwanda ancien, tel qu'il était pratiqué en dehors de tout contact avec la culture européenne. A la base de cette cupidité individualiste, on découvre justement les conceptions européennes de la vie et de la propriété individuelle isolée, opposée à la propriété individuelle dans le cadre collectif de la famille africaine. L'économie nouvelle de l'argent, du franc, entre tout naturellement dans ce cadre, et les anciennes valeurs du mariage, comme alliance entre deux familles, sont converties en valeur économique échangeable entre deux individus, le beau-père et son gendre. D'autre part, les idées aussi très neuves du christianisme y introduisent leur élément modérateur dont l'efficacité est réelle. Bref, c'est un sujet fécond que l'on peut développer avec une abondance incomparable de matériaux.

14. Précisons tout d'abord que le terme français dot n'exprime pas l'idée rendue par le correspondant rwandais *inkwāno*. Je pense du reste qu'il en est de même des régions centre-africaines dont nous entretenons abondamment la littérature à laquelle nous avons tantôt fait allusion. Le mot dot veut dire la part que la jeune femme apporte à son mari, et non ce que le fiancé donnerait à ses beaux-parents ⁽⁷⁶⁾. Si la présente étude était formellement ethnologique, cette distinction serait

⁽⁷⁶⁾ A. ARNOUX, *op. cit.*, p. 39, ainsi que P. PAUWELS, *art. cit.*, p. 318, ont rappelé cet aspect du sens que l'on devrait attribuer au terme dot.

parfaitement inutile, je m'en rends facilement compte. On a tellement employé le mot *dot* à l'inverse de sa véritable signification, qu'il y a peu d'espoir de se faire entendre. Toutefois, comme ce travail est formellement ethnographique, je puis me permettre d'appeler les choses par leur nom. En conséquence, dans le système rwandais, le terme français *dot* sera la part que la jeune mariée apporte à son époux. Nous traduirons donc *dot* par *ibirôngöranywa*. Nous devons souligner du reste que, si les auteurs auxquels nous faisons allusion ne sont pas incomplets en leurs descriptions, l'institution des *birôngöranywa* = *dot*, est propre au Rwanda et aux régions voisines partageant sa culture.

15. Comment allons-nous traduire dès lors le terme *inkwāno*, ou la part que le fiancé donne à ses beaux-parents, en vue d'obtenir la main de son élue ? Le terme correspondant français n'existe pas. Il faut donc traduire le nôtre par une périphrase qui en donne le sens général. Voilà pourquoi nous rendrons ce mot par : gages d'alliance. Seulement, le mot *alliance* ne peut se comprendre dans le sens de mariage, ou union entre deux individus, mais dans le sens de ligue entre deux familles (*Imilyāngo*).

16. Précisons ici que le versement de ces gages ne conditionne pas la validité du mariage. La coutume reconnaît, en effet, la fiancée-cadeau : celle que la famille donne en mariage d'amitié, pour exprimer l'amour de bienveillance à la famille du jeune homme. Pareilles unions sont très courantes chez les *Batūtsi*. Le jeune homme qui en bénéficie a exactement les mêmes droits sur sa femme et ses enfants que ceux qui ont payé les gages. Il en résulte que le mariage est constitué essentiellement par l'imposition de la momordique et l'arrosage du jus des *'mbāzi* (chap. VI, n° 17 et 19). Ce sont

les deux gestes qui, d'une part, font passer la jeune fille de l'état de vierge à celui de mariée, et qui, d'autre part, la lie, la consacre à un homme.

B. Les gages : leur taux et leurs effets sur la filiation.

17. Par contre, le versement des gages jouit de droits incontestables. Un mari qui n'a pas payé *inkwāno*, parce qu'il ne le pouvait pas, peut se voir enlever ses enfants par les parents de sa femme. S'il ne peut les racheter en versant les gages coutumiers, les enfants sont déclarés *nkuli* ; c'est-à-dire membres de la famille (*Umulyāngo*) de leur mère. Leurs clan et totem seront, non ceux de leur père, mais ceux de leur mère, contrairement à ce qui doit être, lorsque les gages ont été payés.

18. a) Deux remarques suggérées par ce cas indubitable, consacré du reste par le terme technique et juridique *nkuli*. La validité du mariage est hors de cause. Si ce mariage avait été considéré comme rapports entre un homme et une jeune fille, cette dernière aurait été impitoyablement supprimée avec son premier enfant, et il n'y aurait pas lieu de parler d'enfants au pluriel.

b) Si le mariage avait été considéré comme concubinage entre un homme et une femme mariée, les enfants appartiendraient de droit à la famille du premier mari qui a versé les gages coutumiers, non encore remboursés (chap. X, n° 35).

c) Si les maris antérieurs ont réclamé la restitution de leurs gages, en ce cas la femme est libre et les enfants deviennent *nkuli* (du clan de leur mère).

d) Ainsi donc, le versement des gages ne conditionne pas la validité du mariage dans la coutume rwandaise. Notons que la formule *umugenī w'ūbūntu* = la fiancée cadeau, est un terme non seulement technique, mais aussi

juridique. S'il y avait difficulté entre le mari et ses beaux-parents, ceux-ci ne jouiraient pas du droit de *nkuli* sur leurs petits-enfants. Le gendre n'a pas payé les gages certes, mais il le pouvait si on ne l'en avait pas dispensé.

19. Déconcertantes ou contradictoires coutumes, direz-vous ? Non pas. Il suffit de se rappeler que le Rwanda est habité de trois races, et qui n'arrivèrent pas chacune respectivement en une seule vague. Les deux coutumes sont l'un des signes auxquels nous pouvons justement relever la superposition de cultures différentes. Le droit de *nkuli* appartient indubitablement aux *Bahutu*, qui en usent du reste pour l'ordinaire. Ils sont tout naturellement les seuls à pouvoir marier leur fille à un gendre insolvable, tellement pauvre qu'il lui est impossible de rassembler le montant des gages. Les Hamites, au contraire, n'ont que faire de ce cas extrême de pauvreté dans l'acceptation de leur gendre.

20. Les *Batutsi* usent cependant largement de ce droit de *nkuli*, qui est juridiquement reconnu, même par le tribunal suprême du roi. Ils s'en servaient dans un cas précis.

Le roi proscriit-il telle famille, ou telle parentèle, vouée à l'extermination⁽⁷⁷⁾ ? Les familles qui avaient marié leurs jeunes filles au groupe frappé, accouraient immédiatement et réclamaient le droit de vie aux enfants dont les pères n'avaient pas payé les gages coutumiers. Ils appuyaient leur requête sur les fiancées-cadeaux et le roi déclarait *nkuli* les enfants visés. Fausse ou vraie, la réclamation des beaux-parents sauvait les enfants de leurs filles. Une fois la paix revenue, les enfants continuaient la lignée de leurs pères sans plus songer à l'état de *nkuli* qu'on leur avait artificiellement conféré. C'était le seul cas où les Hamites usaient

(77) A. KAGAME, Le Code des inst. pol. du Rwanda précol., art. 349 b et parallèles. — Voir aussi plus loin, chap. XII, n° 28.

de ce droit ; sauf des cas anormaux qui ne relèveraient pas de principes généraux.

21. Le taux des gages d'alliance varie d'une race à l'autre, et de région à région. Chez les Hamites, la vache est requise. Chez les *Bahiitu*, les gages consisteront en houes, ou bien en chèvres ; si les pourparlers sont engagés entre *Bahiitu* aisés, propriétaires de vaches, ils payeront les gages en têtes de gros bétail comme chez les *Batùtsi* (Hamites). Si les gages sont payés en houes, il en faut au moins 4 ou 5, prix d'une grosse chèvre. Quant aux gages payés en vaches, le principe est que personne ne peut en exiger s'il n'est lui-même propriétaire de bovidés.

22. Nous avons vu que lors du cérémonial des fiançailles, la famille du jeune homme envoie une houe (à laquelle est attachée une tige de momordique). Cette houe ne peut pas compter comme partie intégrante des gages d'alliance. C'est un symbole préliminaire, consacrant l'amorçage de l'alliance entre les deux familles : on n'y revient pas dans la suite. Pour les *Batùtsi*, la vache qui accompagne cette houe constituera le montant des gages. Les *Bahiitu*, une fois le gendre officiellement accepté, payent les gages dans une réunion solennellement convoquée à cet effet, non seulement devant les membres délégués des deux familles, mais encore devant des étrangers appelés à titre de spectateurs-témoins. On agit ainsi pour que, en cas de difficultés ultérieures, les deux parties disposent de témoins impartiaux (chap. XII, n° 15-16).

23. Le taux coutumier a dû certainement subir des modifications, plus fortes chez les *Batùtsi* et les *Bahiitu* des régions profondément hamitisées ! Les régions de la périphérie, chez les montagnards moins accessibles à l'influence de l'élevage bovin, sont restées un peu plus

proches des taux anciens qui étaient très élevés. Nous voyons, en effet, que les gages d'alliance sont désignés par le terme juridique du fameux « huitain », qui est resté littéralement : huit objets de la même nature, dans les restitutions et réparations de dommages causés. C'est, de ce fait, le meilleur document qui nous révèle que primitivement l'on payait les gages en donnant 8 vaches, ou 8 chèvres, ou 8 houes au père de la jeune fille. Le fait est confirmé d'ailleurs par le maintien du même taux du huitain chez les *Bahima* ou Hamites nomades de l'aire nord-orientale du Rwanda. A noter que la brebis, qui appartient à la culture hamitique, liée qu'elle est, au Rwanda, à l'élevage du bovidé, n'entre pas dans la composition des gages.

24. Le taux élevé des gages chez les *Bahutu* montagnards des régions moins hamitisées, conditionne l'importance de la dot que la jeune fille, sous une forme ou sous une autre, apportera à son mari. Gages élevés, dot élevée ; gages moyens, dot médiocre. Tandis que chez les Hamites, la dot est toujours en proportion de la fortune familiale, même si le mariage est célébré en cas de fiancée-cadeau.

C. La dot et l'ancienne séparation des biens.

25. Ceci nous amène à une autre modification, qui, elle, est historiquement datée. A savoir l'ancien droit de la séparation des biens, que pratiquaient les conjoints Hamites. Le mari avait ses vaches et ses serviteurs à lui, et la femme pareillement. En cas de divorce, la femme s'en allait avec ses biens ; elle les apportait en dot chez son second mari, ou en vivait en toute indépendance si elle n'était pas demandée en mariage. Les biens de la femme s'appelaient *ĩnká yá gáshyĩmbo* ; littéralement : la vache de la canne, par allusion au bâton de voyage que prenait la divorcée pour quitter le foyer.

26. La vache de la canne fut supprimée sous le règne de Yuhi IV Gahĩndiro, 4^e ancêtre du roi actuel, dans les circonstances suivantes : le nommé *Bútäre*, roi-honoraire du mont Nyámwēru ⁽⁷⁸⁾, entra en conflit avec sa femme. Celle-ci voulut rentrer dans sa famille, qui avait son centre à Gihara, localité bien connue dans la province actuelle du Rúkōma. Elle fit rassembler ses serviteurs et ses vaches. Le mari irrité, prit une hache et abattit tout le troupeau. La femme lésée porta plainte au tribunal du roi, duquel seul relevait le haut fonctionnaire. Bútäre, avant de s'expliquer, décréta ainsi en présence du roi : « Sur le territoire du Nyámwēru où je suis souverain, je maudis quiconque acceptera d'épouser une femme dotée de biens personnels. Dans toute ma descendance et ma parenté dont je suis le chef patriarcal, je maudis quiconque acceptera d'épouser une femme dans les mêmes conditions ». Cette déclaration faite, le fonctionnaire répondit ainsi à la question posée par son maître : « Oui, j'ai fait une hécatombe de toutes les vaches appartenant à cette femme ! Elle voulait les emmener avec elle, comme le reconnaît la coutume. Mais cette coutume est injuste ! Quoi ! Je dois aller à la Cour rendre hommage au Roi, exécuter ses ordres et risquer de lui déplaire ! Je dois aller à la guerre et exposer ma vie ! Ma femme, elle, ne court aucun danger : je sauvegarde mes biens personnels et les siens ! Et puis un beau jour elle décide de s'en aller, avec tous les biens pour lesquels elle ne rend aucun service au risque de sa propre vie ? Loin d'en être reconnaissantes à leurs maris, les femmes sont encouragées par cette coutume et rares sont celles qui ne menacent pas de s'en aller avec leurs troupeaux ! »

27. Le Roi répliqua : « Au fond, vous avez raison, Bútäre ! Eh bien, la malédiction que vous venez de

(78) *Ibd.* art. 343 et parallèles, p. 121. — Voir également : Le Code ésotérique de la dynastie du Rwanda, dans *Zaire*, Avril 1947, p. 364 sq.

lancer contre votre famille et votre territoire du Nyámwēru, je l'étends à tout le Rwanda. Je maudis quiconque acceptera d'épouser une femme dotée de *inká yá gáshyĩmbo* ». — A partir de cette décision, les femmes ne purent plus rien posséder en propre. Tous les biens que leur famille donne aux filles mariées, appartiennent aux maris de ces dernières ; et en cas de séparation, personne ne peut les leur réclamer.

28. Si nous examinons les choses de plus près, il semble tout d'abord que la vache de la canne ne fut pas une pratique extra-hamitique. Le terme technique est calqué, en effet, sur le bovidé. Nous pouvons, d'autre part, limiter au seul Rwanda, sans crainte d'erreur, cette institution disparue, puisqu'on ne la retrouve nulle part ailleurs dans l'aire centre-africaine où la décision du monarque rwandais ne pouvait pas avoir force de loi. De ce fait, nous nous trouvons en présence d'une institution appartenant à un groupe de nos pasteurs rwandais, arrivés à une époque suffisamment reculée pour avoir réussi à imposer ce trait de leur culture à tout le pays. Ce groupe doit avoir été, d'autre part, assez ancien, et précisément particulier au Rwanda, puisque les Hamites des alentours ne révèlent rien de semblable à cette institution. L'existence de cette vache de la canne, comme nous allons l'expliquer plus loin, semble être l'explication dernière de la situation qu'occupe la femme rwandaise au foyer.

29. Après cette parenthèse plutôt historique, revenons aux institutions actuelles, et plus précisément aux charges qu'imposent les gages d'alliance payés en vaches. Le beau-père qui a reçu une vache est tenu, après un intervalle de temps raisonnable, à rendre une autre vache à son gendre. Cette vache remboursée est appelée *indōngoranyo*. Les petits propriétaires vachers ne peuvent manquer d'exiger leur droit. Mais une vache de plus ou

de moins chez les grands *Batūtsi* n'entre pas tellement en ligne de compte. Le gendre se contente, en général, de sa propre vache rituellement renvoyée avec sa fiancée.

30. Ce désintéressement du gendre grand Hamite n'est qu'une simple fiction, car il sait que son beau-père donnera bien plus qu'une vache *indōngoranyo*. Toutes les fois que sa femme, après l'enfantement, ira montrer son bébé à sa famille, elle rentrera au foyer avec au moins une vache, au titre de *īnká y'úrügóli* = vache de relevailles. Et s'il s'agit d'une fille de grande famille, elle en recevra encore davantage de ses oncles et frères. Il arrive ainsi que la naissance d'un bébé augmente considérablement le cheptel du foyer. Cette dotation supplémentaire est, semble-t-il, un souvenir du temps où était encore en vigueur la coutume concernant la vache de la canne. La famille donnait à son enfant mariée des têtes de gros bétail lui appartenant en propre. Les familles de fortune médiocre en bovidés ne peuvent évidemment octroyer à leur fille pareils cadeaux.

31. Après avoir parlé des gages d'alliance payés en hoes, chèvres et vaches, terminons cet aperçu par l'autre forme appelée *gūtēnda*. C'est-à-dire : payer le montant des gages par le travail des mains. Cette forme, cela se comprend aisément, n'existait que chez les *Bahūtu*. Le futur gendre insolvable, se mettait au service du père de la jeune fille et exécutait tous les travaux qu'on lui assignait. Il pouvait recevoir sa fiancée et se marier avant d'avoir terminé sa tâche. En ce cas, il continuait les prestations, même après son mariage. Une fois révolu le laps de temps convenu, il avait légalement payé les gages d'alliance. Il avait, en conséquence, droit sur les formes de dot proportionnées à ses gages.

32. En conclusion, dans le Rwanda traditionnel, les

charges de gages d'alliance ne sont pas écrasantes pour le fiancé, du moins si l'on exclut la forme du *gútênda*, ou gages-travail. Chez les *Bahütu*, le beau-père donnait une dot au titre de vêtement-trousseau (*ibyâmbârwa-ibirôngöranywa*), proportionnée au montant des gages versés par le gendre. Lorsque le taux des gages était payé en vache, chez les *Batützi* et *Bahütu* aisés, le beau-père, en plus de l'habillement (*ibyâmbârwa*) et du trousseau (*ibirôngöranywa*), proportionnés à sa condition, devait rendre une vache à son gendre. L'affaire change du tout au tout chez les grands *Batützi* ; que signifierait la simple dot de l'habillement et du trousseau, en comparaison des vaches de relevailles (*inká y'úrügóli*) dues à la fille qui vient montrer son bébé ? Il se fait donc que, en ce cas, ce n'est pas du tout le gendre, mais le beau-père qui paie les frais de l'alliance conclue entre les deux familles.

CHAPITRE VIII

LE FOYER ET LA PROPRIÉTÉ FONCIÈRE

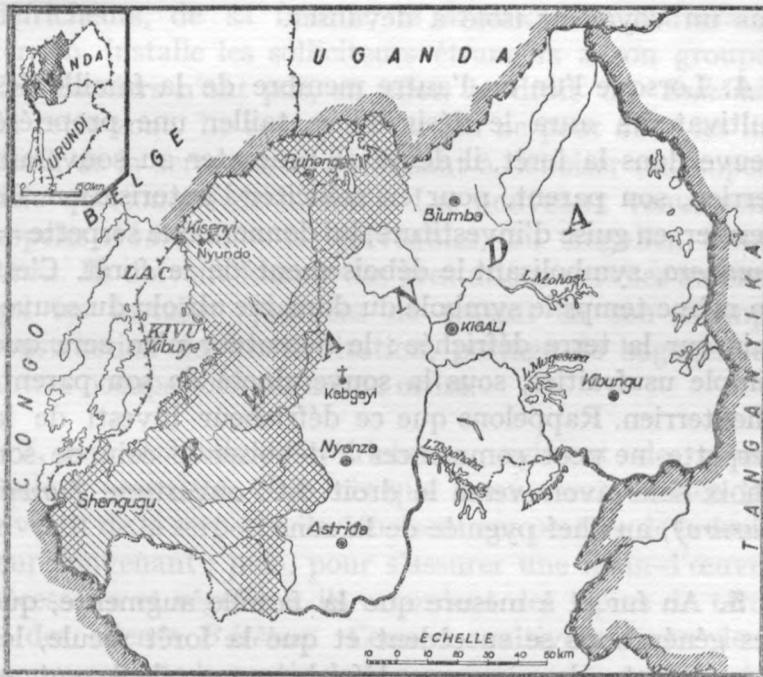
I. La propriété foncière et sa réglementation.

1. La propriété foncière est régie par deux droits coutumiers différents, mais qui sont en vigueur dans deux zones déterminées et parfaitement délimitées. Avant de décrire les deux conceptions de droit foncier, il faut préalablement nous figurer le Rwanda entièrement couvert d'une forêt vierge. A cette époque initiale, seuls les Pygmées sont sur place. Ils sont répartis en familles distinctes, à la tête desquelles sont respectivement placés des chefs. Chaque famille a une zone déterminée de chasse où les familles voisines ne viendront pas se procurer du gibier. Par contre, le groupe pourra toujours poursuivre l'animal levé en sa zone, et pourra le tuer sur le territoire de la famille voisine, et même au-delà. Ainsi donc toute la forêt est occupée : les familles des Pygmées y occupent les districts de chasse qu'elles détiennent en propriétaires incontestés ⁽⁷⁹⁾.

2. Voici cependant une deuxième race : les *Bahütu* cultivateurs, de race *Bāntu*. Ils sont également organisés en familles, dont chacune est sous l'autorité d'un chef. Ce dernier veut s'assurer une zone assez vaste de la forêt, qu'il pourra faire défricher par ses gens. Il faut que la zone soit aussi vaste que possible, car il s'agit

⁽⁷⁹⁾ A. KAGAME, *Inganji Karinga*, vol. I, p. 24 sq. ; ces renseignements, publiés en 1943, furent ultérieurement complétés et mieux systématisés.

d'un territoire que la descendance de la famille occupera de générations en générations. Le voici donc qui s'enfonce dans la forêt en fixant des pisés de délimitation. Ces pisés seront constitués ici par des pièges symboliquement tendus, là par des plantes qui ne poussent pas normalement dans la forêt et dont la présence est un témoignage indubitable qu'un cultivateur y a passé. Dès qu'une autre famille arrive dans le voisinage, les deux groupes se donnent rendez-vous dans la forêt pour reconnaître les délimitations antérieures ; de la sorte, chaque famille évite d'empiéter sur le domaine du voisin. Ces délimitations sont parfaitement connues de génération en génération.



- ▨ Zones du Rwanda soumises au droit foncier de défrichage.
- ▣ Zones où le droit foncier de défrichage s'est relâché depuis quelques générations seulement.

3. Que deviennent, dans ces conditions, les districts de chasse appartenant aux Pygmées ? Les familles des Pygmées savent que les cultivateurs se sont partagé la forêt, souvent sans faire coïncider leurs délimitations avec les domaines antérieurs de chasse. Les Pygmées sont tellement au courant, qu'ils serviront de témoins, au besoin, si jamais il y avait contestation chez les cultivateurs. Si nos Myrmidons silvicoles laissent défricher leur forêt = *gukõnda ishyãmba*, c'est qu'on les paie. Chaque défrichage représente un droit appelé *urwũgururo* = ouverture, que le cultivateur donne au chef pygmée de la zone à déboiser. D'autre part, si jamais la chasse était moins fructueuse, les Pygmées obtiendront des vivres dans le voisinage, ou les voleront même, s'il n'y a pas un voyageur isolé à dévaliser.

4. Lorsque l'un ou l'autre membre de la famille des cultivateurs aura le désir de se tailler une propriété neuve dans la forêt, il devra se présenter au souverain terrien, son parent, pour en solliciter l'autorisation. Ce dernier, en guise d'investiture, lui donnera une serpette = *umuhoro*, symbolisant le déboisement de la forêt. C'est en même temps le symbole du domaine absolu du souverain sur la terre défrichée : le détenteur n'en sera que simple usufruitier, sous la souveraineté de son parent-chef terrien. Rappelons que ce défricheur investi de la serpette, ne peut commencer à déboiser le coin de son choix sans avoir versé le droit dit : ouverture (*urwũgururo*), au chef pygmée de la zone.

5. Au fur et à mesure que la famille augmente, que les générations se succèdent et que la forêt recule, les descendants des anciens défricheurs se déplacent et abandonnent leurs anciennes propriétés. Leur parent-souverain accapare ces propriétés abandonnées et les distribue à des serviteurs étrangers venus solliciter des

lopins de terre. Remarquons donc que le défricheur acquiert, pour lui-même et pour ses descendants, le droit inaliénable de propriété sur les champs qu'il a préparés. Mais si lui-même ou ses descendants se déplacent librement et s'avancent vers la forêt, en ce moment le droit ancien de propriété inaliénable est annulé. La propriété jusque-là placée sous l'autorité paternelle du parent-souverain, cesse d'être considérée comme lopin de défrichage = *ubukōnde* et tombe sous l'autorité politique du même parent-souverain ; elle devient propriété disponible = *isāmbu*, que l'autorité politique ne lâchera plus jamais.

6. En ces champs évacués librement par les *Bakōnde* = défricheurs, de sa famille, le *Muhinza* ou souverain-terrien, installe les solliciteurs étrangers à son groupe. Ces derniers n'ont pas, en effet, le droit du *Bukōnde* en cette zone. Le souverain-terrien ne peut donc les investir de la serpette, les autorisant à déboiser une superficie quelconque de la forêt. Les nouveaux venus sont appelés *Abārētwa* = les corvéables, au singulier *Umūrētwa*. Ils doivent fournir des prestations serviles au chef qui les installe : journées de travail en son champ, construction de son habitation, portage de bagages, et autres occupations du même ordre.

7. Les *Bakōnde* = défricheurs, agissent de même en leur propriété. Une fois que le souverain-terrien les investit de la serpette, ils déboisent une portion de la forêt leur convenant ; puis, pour s'assurer une main-d'œuvre nécessaire et régulière, ils accordent des lopins de terre à des clients *Bārētwa*. Ceux-ci cultivent pour leur propre compte la partie de la propriété qui leur est louée. Ils peuvent la léguer à leurs enfants, si bien que s'établit ainsi une hiérarchie terrienne et une clientèle correspondante, de père en fils.

8. Les *Bakōnde* (défricheurs), eux, ne doivent pas de prestations serviles à leur souverain-parent. Ils ne sont tenus qu'à la prestation familiale à l'époque de la moisson de sorgho, de haricots, de petits-pois et d'éleusine. C'est-à-dire que chaque parentèle ou hutée se cotisait pour réunir une quantité proportionnée de l'espèce récoltée. Cette quantité de denrées, à laquelle on joignait une cruche de boisson, constituait l'offrande familiale appelée *Ífüro* ; c'est-à-dire : écume. Le souverain-parent, en sa qualité de père familial ou patriarche, devait manger et boire les prémices de la récolte nouvelle, avant ses sujets. La célébration des prémices s'effectuait en commun : les représentants des parentèles, en même temps que le foyer du souverain terrien, consumaient le montant des offrandes au cours de ces fêtes, puis chacun s'en retournait chez lui.

9. Quant au souverain terrien, sa fonction lui imposait des devoirs d'un ordre différent. Au début de la saison où les denrées à prémices devaient être semées, il devait célébrer le cérémonial dit *gütürütsa* ; c'est-à-dire : inaugurer les semailles. On ne pouvait commencer l'ensemencement avant l'accomplissement de cette cérémonie augurale. Puis en cas de sécheresse, ou de trop grande quantité de pluie, compromettant la récolte de la saison en vue, le souverain-terrien devait procéder aux incantations de pluviateur. Cette fonction de pluviateur tendait, en effet, à faire pleuvoir ou à arrêter la pluie. Si la région est l'objet d'une invasion de sauterelles, il lui incombait, en plus, de *kuvvuma* = maudire ce fléau et de sauver ainsi la récolte menacée.

II. L'attitude des conquérants pasteurs en droit foncier.

10. Sur ces entrefaites, voici une troisième race : les Hamites pasteurs. Ils arrivent dans le pays d'abord en nomades, à la recherche de pâturages. Comme le pays

réalise les conditions idéales pour eux-mêmes et pour leurs troupeaux, ils s'y attardent et finissent par y adopter la vie sédentaire. Les voilà finalement conquérants : ils soumettent les souverains autochtones, auxquels ils laissent l'autorité paternelle sur leurs familles, les dépouillant seulement de l'autorité politique. Le chef des conquérants prend seul le titre de roi = *umwāmi*, tandis que les chefs autochtones soumis à son autorité resteront *abahinza* (roitelets, principicules) préposés aux cultures.

11. Le roi hamite, en accaparant l'autorité souveraine des princes autochtones, a confisqué également à son profit le titre de père ou patriarche des familles conquises. Il en est devenu le pluviateur suprême. Il reconnaît aux défricheurs le droit inaliénable de propriété sur les superficies déboisées par eux, exactement comme avant la conquête. C'est cependant le même souverain-parent qui, au nom du maître hamite, continue à investir de la serpette. Bref, à l'échelon familial, tout continue son cours comme si la conquête hamitique n'était pas intervenue ; cependant que la Cour désignera des hauts fonctionnaires hamites titulaires des provinces annexées. Les souverains-terriens de naguère agiront donc en subalternes de ces fonctionnaires. C'est à ces derniers qu'il revient de traiter avec la Cour et de livrer les prestations imposées à leur fief.

12. Dès que les défricheurs = *Abakōnde*, ou leurs descendants, se déplacent de la propriété inaliénable (*Ubukōnde*), celle-ci tombe sous l'autorité politique désormais représentée par le haut fonctionnaire hamite, dont l'intervention s'harmonise du reste avec les intérêts du principicule autochtone. Ainsi donc l'autorité hamitique a consacré le double droit régissant la propriété foncière :

a) Le *Bukōnde* dont le propriétaire est maître indépossédable, et qui transmet ce même droit, soit par héritage à sa descendance indéfiniment, soit par vente à une tierce personne. L'acquéreur d'un lopin de terre *Ubukōnde* devient lui-même *Umukōnde* (défricheur).

b) La propriété *Isāmbu*, celle qui dépend de l'autorité politique, dès le jour où le propriétaire *Mukōnde* l'a quittée librement. Cette propriété *isāmbu* ne peut jamais retomber dans le système du *Bukōnde*, comme il a été dit plus haut. Bien plus, il n'est permis à personne de vendre cette propriété : la terre disponible appartient au Roi hamite qui en laisse la jouissance à ses sujets ; mais ces derniers ne peuvent pas en disposer comme si elle leur appartenait en propre, comme s'ils étaient des *Bakōnde* (défricheurs).

c) Cette défense de vendre la propriété correspond au droit de recevoir gratuitement, une autre concession en terrain non préparé, en n'importe quelle localité de son choix.

13. La propriété *isāmbu* comporte, à son tour, une législation déterminée que nous devons brièvement décrire ici. Lorsque telle personne étrangère à la localité vient solliciter le droit de s'y établir, le chef administratif compétent peut lui donner une terre franche, appelée *Indeka*, c'est-à-dire : un terrain réunissant les conditions probables d'un sol fertile. Pareil terrain qui n'avait pas été occupé jusque là, s'appelle *igisigara-ngobyi* en droit pastoral ⁽⁸⁰⁾.

14. Du moment que le terrain est désormais occupé, le chef administratif procède à la délimitation de la propriété concédée. Délimiter une concession se dit *gukeba*, littéralement : découper. Étant donné que la

⁽⁸⁰⁾ Cf. le Code des inst. polit., art. 270.

délimitation s'effectue ordinairement par piquetage de bornes, la limite de la propriété se dit *igiti* ; c'est-à-dire arbre, ou piquet. De cette délimitation résulte un droit, non pas de propriété à proprement parler, mais de concession, qui se dit *Ubukēbe*, dérivé du verbe *gukeba* (découper, tailler). L'autorité a effectué une coupure entre ce terrain concédé et les terrains qui l'entourent.

15. a) Dès que le solliciteur a déjà obtenu la concession, en vue de s'y établir, le terrain devient *Isāmbu*. C'est-à-dire qu'il cesse d'être une superficie inculte : elle est désormais mise en valeur par le travail de l'homme.

b) Si le bénéficiaire de la concession, après l'avoir mise en valeur, se déplace de la localité, le terrain laissé libre est appelé *Inkūngu* ; c'est-à-dire : propriété foncière précédemment mise en valeur, mais abandonnée ensuite par celui qui l'avait travaillée.

c) Au moment d'abandonner son *Isāmbu*, le propriétaire a le droit strict de faire transférer sa case ou de la vendre à des voisins. Il peut également couper les arbres qu'il a plantés, soit en vue de son installation ailleurs, soit pour les vendre. Par le fait même, le terrain *Inkūngu* devient propriété du chef administratif de la localité. Il peut en disposer à son gré : ensemençer les champs déjà préparés, exploiter la bananeraie, à son profit. Il peut aussi concéder cette propriété à un nouveau solliciteur de terrain.

d) Mais dans ce cas, le bénéficiaire doit payer quelque chose au chef, car ce dernier l'investit d'un terrain déjà en apport, se privant d'un revenu facile.

17. La propriété *Isāmbu* occupée par le même foyer depuis deux générations au moins, acquiert un privilège vis-à-vis des autorités administratives. Elle n'est plus appelée simplement *Isāmbu*, mais *Ingobyi*. Ce dernier terme signifie berceau (la peau de bête dont se

servent les mamans pour porter leurs bébés au dos). Les détenteurs qui ont hérité de leur père la propriété qu'ils se partagent, doivent être traités en quelque sorte comme des *Bakōnde* défricheurs. C'est-à-dire que si l'un d'entre eux se déplaçait et allait s'établir dans une autre localité, la portion du berceau familial (*Ingobyi*), qu'il occupait, ne devient jamais *Inkūngu* ou propriété abandonnée dont le chef administratif peut disposer. Les autres membres de la famille qui restent sur place, doivent reprendre la portion laissée libre par leur parent, se la partager entre eux, ou y établir un jeune ménage de la famille, qui n'était pas encore installé.

18. Ce droit reconnu à la propriété *Ingobyi* confère à ses bénéficiaires un privilège enviable. Comme on le voit, n'importe quelle propriété *Isāmbu* ne peut s'ériger en *Ingobyi*, et aucun chef ne pourrait le permettre ⁽⁸¹⁾. Il y va non seulement de ses intérêts matériels, mais encore un peu de son autorité, en limitant son intervention administrative à l'intérieur de ce berceau familial. Notons, en effet, que le parent émigré, lorsqu'il décide de revenir dans son ancienne localité, ne doit pas s'adresser au chef. Il va tout droit chez ses parents et on s'arrange en famille pour lui constituer une propriété suffisante taillée à l'intérieur du berceau. La propriété *Ingobyi* ne devient *Inkūngu* que dans le cas où toute la famille, un moment donné, s'est déplacée et l'a laissée complètement inoccupée (comparez n° 5).

19. Comme on le constatera facilement, la propriété *Ingobyi* pouvait devenir trop vite insuffisante pour les besoins de ses occupants. Ceci ne pouvait cependant constituer une difficulté ; il existe le droit d'acquérir des concessions *Indeka* en zone non occupée de la localité.

⁽⁸¹⁾ J'ai indiqué ailleurs le sens de *ingobyi* en droit pastoral ; voir le Code des inst. polit., art. 255 b, et surtout la note 60.

D'où il appert que si le berceau familial renferme l'habitation, les champs nécessaires à la subsistance du foyer, pouvaient se trouver en dehors.

20. a) D'autre part, non seulement on peut se tailler des champs en terre franche de la localité, mais encore on peut prendre en louage des portions de propriété *Amasambu* partiellement mises en valeur par leurs détenteurs. Louer son champ à quelqu'un se dit '*Kwāta*.

b) Solliciter le louage d'un champ se dit '*Kwātīsha*. La redevance ou prix de louage convenu se dit *icyātá-múlīma* ; littéralement : louage-champ. Le locataire ne peut ensemercer, bien entendu, que des cultures annuelles. Il ne pouvait planter arbres et bananiers dans la portion cédée en louage.

21. La coutume reconnaît également aux habitants de la localité, le droit de champs saisonniers en zone inoccupée de leur sous-chefferie. Il s'agit surtout de la culture d'éleusine. Les champs préparés en ces conditions se disent *Intēbu*. Une année, c'est dans telle zone, l'année suivante dans telle autre zone différente, et ainsi de suite. De ce fait, l'occupant saisonnier de tel lopin n'acquiert aucun droit. Si deux années plus tard on revient dans la zone mise en jachères, personne ne réclame la superficie exacte qu'il avait précédemment occupée.

III. L'occupation de la propriété foncière.

22. Ces notions succinctes sur la propriété foncière au Rwanda traditionnel étaient nécessaires pour faire saisir l'aspect important de la vie que va mener le nouveau ménage. Nous avons décrit les cérémonies du mariage au chapitre précédent. Le jeune mari, au moment du mariage, a dû passer un certain temps chez ses parents, dans une case destinée à loger provisoirement le

jeune couple. Il en a été de même si, en cas de mariage chez les beaux-parents, la célébration des noces fut de la forme *gutāhira*. Ceci ne veut évidemment pas exclure le cas d'un mariage célébré dans la résidence définitive préalablement organisée par le fiancé. En toute supposition, le jeune mari devait avoir déjà reçu la propriété foncière nécessaire à la subsistance du foyer qu'il allait fonder. Il ne pouvait songer à se fiancer, avant d'avoir préalablement résolu ce problème important.

23. a) Ne devait-il pas disposer déjà, avant le mariage, d'une réserve suffisante de vivres, fruit de ses travaux de jeune homme, auxquels s'est ajouté le trousseau paternel ? Ce dernier subsiste, en plus de denrées alimentaires, et de bananeraie, comporte du gros ou du menu bétail, selon que la famille dispose ou non de vaches.

b) Le trousseau paternel s'appelle *Umunāni* = littéralement : le huitain (la huitaine si l'on veut). Cette dénomination, si on la met en relation avec les institutions homonymes, mais d'ordre différent, auxquelles nous avons fait allusion (chap. VII, n° 23), laisse supposer qu'initialement le trousseau se composait de 4 paires de chaque objet nécessaire au ménage. Une fois que le père remet le huitain traditionnel à son fils marié, on dit qu'il a accordé l'existence au nouveau foyer, qu'il a fondé l'enclos de son enfant.

24. a) Le fils investi du huitain obtient le droit d'acquérir et de retenir pour lui vaches et autres biens de la fortune, qu'il gérera personnellement, mais sous la haute souveraineté de son père. Il n'y a pas, strictement parlant, un droit de propriété indépendante de l'autorité paternelle. Lorsque le père a besoin de telle chose, le fils le lui donne sans hésiter. On ne peut jamais avoir raison contre son père (chap. XII, n° 32).

b) Comme nous l'avons vu plus haut, on peut disposer

d'une propriété foncière sans être obligé d'y construire son habitation. C'est habituellement le cas de ceux qui occupent une superficie reconnue comme *ingobyi* = berceau de la parentèle ; elle ne peut plus suffire à une forte agglomération de foyers.

25. Considérons maintenant comment l'on procède pour construire son habitation. Nous ne relèverons, bien entendu, que les coutumes ayant une incidence sur le plan socio-familial : la description de la technique en construction des cases n'entre pas dans la matière qui nous occupe. Tout d'abord, le père de foyer commence par prélever une prise de terre en plusieurs endroits du terrain qu'il voudrait occuper. Cette prise de terre se fait secrètement, d'ordinaire la nuit, afin que personne ne s'aperçoive du geste. On risquerait ainsi d'alerter des malveillants qui y jetteraient des objets ensorcelants, ou y accompliraient des rites maléfiques, prévenant l'occupation effective projetée.

26. Ces prélèvements de terre sont mélangés avec de l'eau dans de petits vases de terre dits *imhërezo*. La personne intéressée dépose de sa salive dans chaque récipient, et va chez un devin. La consultation divinatoire s'opère par élimination des vases, l'un après l'autre. Si le devin opère par planche = *imhinga*, sur laquelle il projette les jetons = *inzüzu*, au singulier *urüyüzi*, ces derniers sont aspergés de l'eau de chaque vase, successivement, jusqu'à obtenir l'oracle favorable. Si la consultation est faite par un aruspice qui macte un poussin, un bœuf ou un taurillon, on fait avaler à la bête quelques gouttes du mélange contenu dans le petit vase. Le contenu de ce récipient, dont l'aspersion ou l'ingurgitation aura été suivie de l'oracle favorable, désignera la place exacte où la case principale du foyer doit être construite. C'est qu'en effet chaque vase portera un signe précis,

correspondant à celui de l'endroit où l'on aura prélevé l'échantillon de terre qu'il renferme.

27. Au jour où commencent les travaux, les ouvriers qui répondent au rendez-vous ne peuvent savoir d'avance en quel endroit l'on devra construire. L'intéressé ne révèle l'emplacement de son choix qu'au moment même. On égalise le terrain où doit s'élever la case, à l'endroit même où a été effectué le prélèvement de terre favorisé de l'oracle divinatoire. On ne pourra cependant commencer les travaux, avant que l'occupation du sol ne soit consacrée ou par la présence d'une bergeronnette, ou à son défaut, par un membre du clan des *Bagesera* dont cet oiseau est le totem (chap. II, n° 32 ; chap. IX, n° 6).

28. Au centre de l'emplacement on fixera un piquet autour duquel sera nouée une hart. Celle-ci servira à tracer un cercle parfait, marquant la rigole des piquets. Ceux-ci seront fixés, bien entendu, de manière à laisser libre un espace qui formera l'entrée de la case. Ce qui nous intéresse ici est le premier *urübáliro*, au pluriel *imbáliro*, = attache circulaire, que l'on appelle *nyiná-w'inzu* = mère de la case. Ce *rübáliro* relie les piquets en cercle, et barre le passage destiné à l'entrée. Pour pénétrer dans la case en construction, on est obligé de se courber, car *nyiná-w'inzu* traverse le passage à la hauteur de poitrine d'un homme adulte.

29. Cette barrière de l'entrée est symbolique : elle arrêtera tout malveillant, empoisonneur ou autre, qui serait tenté de venir la nuit jeter des maléfices dans la case en construction. L'emplacement est, en effet, désormais connu et n'est pas encore effectivement habité. Des maléfices prévenant l'inauguration du foyer seraient dès lors à craindre. Parmi ses gestes maléfiques, l'un des plus redoutables serait, par exemple, qu'un ennemi

mortel vienne la nuit avec sa femme accomplir l'acte conjugal dans la case non encore occupée. Cette démarche malveillante provoquerait la mort prématurée des conjoints qui vont y habiter. Ainsi donc, la barrière formée par *nyiná-w'inzu* à travers l'entrée, sera maintenue jusqu'au jour où les conjoints intéressés inaugureront leur séjour en la demeure en préparation.

30. a) Lorsque la case sera complètement construite, on la couvrira de pailles ou de chaumes, en tiges de sorgho. Un autre point important de la technique en cette tâche sera le placement d'un piquet au sommet de la case. Mais en plus de son importance, le piquet du sommet = *agasôngero*, au pluriel *udusôngero*, revêt une importance encore plus grande sur le plan socio-familial. La case deviendra automatiquement inhabitable, du jour où l'autorité compétente décide d'arracher le *gasôngero*. Cela signifie que le foyer est dépossédé de son enclos. Si l'homme, sa femme et ses enfants passaient encore une seule nuit en cette case, la sanction imminente serait terrible et irrévocable. La mort est la moindre des peines qui peuvent s'ensuivre, car la plus terrible de ces sanctions, comme nous le verrons ailleurs, c'est de mourir éteint : c'est-à-dire sans descendance mâle.

b) Gare à l'homme privé qui, en conséquence, se permettrait ce geste d'arracher le *gasôngero* : il se serait arrogé l'autorité politique et son crime serait payé de sa tête.

31. Autour de la cour précédant cette case principale, on aménage deux palissades = *inkike*, suivant un tracé également circulaire. L'entrée de l'enclos = *irēmbo*, au pluriel *amárēmbo*, est bordée de poutres = *ibikīngí* by' *amárēmbo*, au singulier *igikīngí* cy' *irēmbo*, solidement attachées, les unes aux autres, par entrelacements de harts triplées. Ces poutres sont liées au même symbolisme

que le piquet placé au sommet de la case ; l'autorité compétente dépossède le foyer de son habitation, en arrachant les *bikīngi by'ámárēmbō*. Les conjoints et leurs enfants ne peuvent plus y loger, tout comme si on avait complètement incendié leur habitation.

32. a) En cas de conflits armés entre familles ou parentèles, il n'existe qu'un seul moyen d'obliger les vaincus à quitter la localité, ne fût-ce que momentanément. C'est d'incendier leurs habitations. Lorsque les tribunaux reconnaîtront de l'affaire, l'incendie des habitations sera plaidé comme délit civil, et sera réparé au besoin, suivant le jugement rendu par les tribunaux.

b) Tandis que si les vainqueurs, n'ayant aucune autorité politique sur les vaincus, s'amusaient à arracher portes d'entrées ou piquets terminaux des cases, tout changerait d'aspect. Le chef familial responsable des vainqueurs serait inculpé d'un grave délit qui, s'il n'était pas arrangé à l'amiable par l'intervention d'intérêts familiaux enchevêtrés d'alliances communes, aboutirait au tribunal du roi ⁽⁸²⁾.

33. Tout ceci soit dit, évidemment, en stricte interprétation de la coutume. Personne ne s'amuserait à commettre ce délit politique. Et puis les conflits entre familles sont généralement composés entre amis et alliés des deux parties intéressées. Le fait de recourir au tribunal du roi signifie qu'on veut une inimitié inextinguible entre les deux parties, de générations en générations (chap. X, n° 53). De ce chef, cette démarche extrême n'est pas souhaitée et se produit rarement. Avant de s'y résoudre, on y regarde d'autant plus à deux fois, que le groupe plaignant n'est pas nécessairement certain de

(82) Le délit serait qualifié de *urugomo* = s'arroger des pouvoirs d'ordre politique.

gagner le procès. On commence, en conséquence, par la pratique de l'axiome juridique *urüjya küjya i Bwāmi, rubanza mu bagabo* = le procès, avant d'être plaidé à la Cour, doit être débattu devant les réconciliateurs.

34. a) L'inauguration de l'habitation donnera lieu à trois cérémonies qui intéressent notre étude.

1° La barrière de l'entrée (c'est-à-dire la section de *nyiná-w'inzu* qui la traverse), sera coupée d'abord. Les bois qui la composent s'appellent *intáizi*. On ne les jettera pas : on les introduira plutôt sous la paille couvrant la case, de manière qu'elles ne reparassent plus à l'extérieur.

b) 2° Le père de foyer, par le cérémonial du *gütérékéra* = honorer les esprits des défunts, intronisera le *mükúrá-mbere* ou esprit de l'ancêtre en l'honneur duquel le foyer (ou la résidence) a été fondé. On se rappellera que la case rwandaise se présente sous la forme d'un dôme. L'esprit tutélaire du *mükúrá-mbere* ou ancêtre titulaire, est supposé résider dans la partie intérieure la plus élevée du dôme, appelé *ípfundó ly'ígisenge*, au pluriel *amápfundó y'ibisenge* = nœud de la toiture. A l'occasion de cette intronisation, ce nœud ou centre du dôme sera marqué du kaolin, dont le blanc symbolise la présence de l'esprit en question, et sert en même temps de mémorial rappelant la cérémonie qui a eu lieu.

c) Ce cérémonial de l'intronisation appartient à la culture des Hamites qui le célèbrent seuls. Pour qu'un représentant de race *Bántu* y soit astreint, il faut qu'il ait socialement un certain rang, et qu'il ait vraiment fréquenté les milieux *Batútsi* pour en adopter l'usage. Les simples cultivateurs n'y songent même pas.

3° Les deux conjoints accomplissent l'acte conjugal d'agrégation = *Kwákira*, que nous avons déjà rencontré ailleurs. Ceci appartient à toutes nos races.

IV. Coutumes socio-culturelles inhérentes à la vie conjugale au foyer.

35. Nous ajouterons ici d'autres pratiques relevant, quant à leur nature, de l'ethnologie culturelle, mais ayant des incidences dans le domaine socio-familial.

a) La coiffure : les hommes, les jeunes gens et les jeunes filles, doivent arranger leur chevelure en deux huppées = *amasünzu*, au singulier *isünzu*. Lorsque les deux huppées sont parallèles, allant d'un côté à l'autre de la tête, on les appelle *intâmbike*. Lorsqu'elles sont placées de manière que celle de devant parte du front vers le sommet de la tête pour obliquer vers l'oreille dans la ligne du favori, et l'autre à l'arrière de la tête, on les appelle *imhägälîke* ; littéralement : les verticales. Cette dernière forme de huppées comporte une signification très importante : si la huppe antérieure oblique vers l'oreille droite, celui qui la porte est roi, la huppe est appelée *ily'Übügábe* = la royale. Les autres hommes doivent faire obliquer la leur vers l'oreille gauche.

b) La femme, environ un mois après son mariage, et en tous les cas dès qu'elle est enceinte, doit se faire raser ses huppées de jeune fille. Aucune femme ne peut arranger sa chevelure en huppées.

36. a) Les hommes sont obligés de se faire enlever les huppées durant le temps de deuil, à la mort de leurs parents, de leur femme et du Roi. Dans les mêmes circonstances les femmes mariées doivent se faire couper également les cheveux. Les jeunes gens et les jeunes filles, durant le temps de deuil, à la mort de leurs parents et du Roi. Le temps de deuil une fois révolu, on est obligé de recommencer le port des huppées (chap. XII, n° 72).

b) En dehors de ces cas précis, il n'est permis à personne de se faire enlever les huppées. En y contrevenant,

on souhaite symboliquement la mort soit des parents, soit du conjoint, soit du Roi. On dira de celui qui s'en rend coupable qu'il est un provoque-deuil = *inkūnguzi*.

c) Si quelqu'un n'a pas enlevé ses huppées durant le deuil à la mort du Roi, on peut le lyncher, car il se déclare ainsi ennemi public du pays.

37. Relevons, pour terminer, des pratiques socio-familiales, en relation avec la propriété foncière et ayant leur base dans la mesure du temps, autre objet de l'ethnologie culturelle.

1^o Le Rwanda observe la semaine de 5 jours ; les journées ouvrables sont 4 et on les appelle *imibyizi*, au singulier *umubyizi* (ce terme sert à désigner également la prestation d'un travail accompli en un jour). Le cinquième jour est appelé *icyúmwēru*, au pluriel *ibyúmwēru* = dimanche. Cette institution est de la culture hamitique, cela est bien connu. Le dimanche est appelé *icyúmwēru cyā Gihānga* = le dimanche de Gihānga (remontant à Gihānga), fondateur de l'actuelle dynastie. Ceci nous incline donc à attribuer cette institution de la semaine au groupe précis des *Basīndi*. Nous ne nous arrêterons pas aux conséquences d'ordre économique découlant de cette institution de la semaine, car nous devons nous limiter au domaine socio-familial. Relevons donc qu'on doit, le dimanche, s'abstenir de tout travail de culture à la houe. Celui qui enfreint cette défense est supposé provoquer des pluies de grêle sur la localité qu'il habite. Et pour lui-même, il se met en danger d'être foudroyé ; d'où l'axiome usité en ce domaine : *wīca icyúmwēru inkūba ikalibīka mũ nda* = tu transgresses le chômage dominical, et la foudre en enregistre rancune en son cœur.

38. Le même travail de culture à la houe est interdit dans la localité où il y a eu un décès d'homme, ou bien

la mort d'un chien ou s'il y est tombé de la grêle. Si l'homme mort était un chef, le chômage de deuil s'étend à toutes les localités dépendant de son commandement administratif, et pour tout homme à tous les membres de sa parenté. En ce dernier cas donc le chômage n'est pas local, mais personnel. Ce chômage peut durer de 1 à 4 jours, suivant l'importance du personnage. Si le décès survenu est celui du Roi, tout le Rwanda s'abstiendra des cultures à la houe tout le temps du deuil ; c'est-à-dire quatre mois lunaires.

39. Le chômage dominical, ou celui imposé par la mort d'un chien et la tombée de la grêle, se termine dans l'après-midi. On peut donc aller cultiver à la houe à partir d'environ 15 h. Quant au chômage en signe de deuil pour la mort d'un homme ordinaire, et à plus forte raison d'un chef et du roi, on doit l'observer toute la journée.

40. Cette pratique de chômer, on l'a remarqué, ne vise que les cultures à la houe. Elle appartient donc à la civilisation qui a introduit le fer au Rwanda. Les cultures, en ces temps prohibés, peuvent être tranquillement effectuées au moyen de l'instrument aratoire, appelé *inkōnzo*, confectionné en bois recourbé. Le mot est dérivé du verbe *gukōnda* = défricher la forêt. Le *nkōnzo* se révèle ainsi avoir été l'instrument aratoire des pionniers de nos premiers *Bāntu* défricheurs (*Abakōnde*), qui ne pratiquaient pas la coutume de chômage, puisque leur instrument plus ancien peut transgresser la pratique sans aucun danger de sanction immanente (grêle ou foudre).

41. De l'institution de la semaine, passons au mois lunaire = *Úkwēzi*, au pluriel *Ámēzi*. Notons que la lune s'appelle également *Úkwēzi*, mais sans pluriel. Tout d'abord, à la nouvelle-lune, il y a des fêtes générales nocturnes, au battement de tambours, dans

les régions nord-occidentales, dont la culture prédominante semble provenir des régions de l'actuel Congo belge. Cette pratique n'est pas connue des régions du Rwanda, qui n'ont pas été en contact avec l'aire située à l'ouest et nord-ouest du lac Kivu.

42. C'est le système des mois lunaires qui commande l'année. Le premier mois de l'année, appelé *'Nzēli* (vers la mi-septembre), indique à quelle époque on pourra ensemer le sorgho dit *Ámāka* ; c'est-à-dire : qui détermine l'année. Pour ensemer la graminée, les grains sont placés dans un récipient appelé *ikibibiro*, au pluriel *ibibibiro*, d'ordinaire en bois, mais peint avec du kaolin. Le cérémonial est présidé, en principe, par le père de foyer qui sème ne fût-ce que la première poignée. La nuit de ce jour, les conjoints accompliront l'acte conjugal d'agrément = *kwākira*, pour sceller le début de la prochaine moisson souhaitée heureuse. La pratique est en cours aussi bien chez les *Bǎntu* cultivateurs que chez les Hamites, qui ont adopté tant de coutumes de ce genre.

43. La moisson du sorgho s'effectuera durant le neuvième mois de l'année rwandaise, appelé *Kámēna* (tomnant au début de juin). En ce moment, se déroulera, à la Cour, le cérémonial des prémices = *Umügániira*, au pluriel *Imigániira*. Le roi mangera d'abord le premier de la pâte du sorgho nouveau, au cours des festivités nationales organisées à cette occasion, en amplification de la même cérémonie exécutée par le Bahinza (n° 8-9). Une fois terminée la fête des prémices à la Cour, les parents en feront de même dans leur foyer. Si tel foyer est subordonné à un autre par filiation, ce sera le père des foyers subordonnés qui mangera le premier la pâte des prémices. Après lui, ses enfants en feront de même dans leurs propres maisons. Tout ceux qui célèbrent cette fête, roi ou père de foyer, accompliront l'acte conjugal

d'agrément. Ce rite une fois accompli, les enfants peuvent désormais user de la moisson nouvelle du sorgho. L'enfant qui en mangerait le premier et aurait des relations avec une femme, la sienne ou une autre, provoquerait la mort de son chef familial immédiat, ou la sienne propre. C'est-à-dire que la nouvelle moisson abrègerait la vie soit du coupable, soit de celui qui n'a pas pu accomplir le rite prescrit.

CHAPITRE IX

LE RENFORCEMENT SOCIO-FAMILIAL A TOUS LES ÉCHELONS

1. Nous avons décrit les divers échelons socio-familiaux : le clan, la famille, la parentèle et finalement le foyer. Avant de poursuivre notre étude, il convient de décrire, en cet endroit, une série de renseignements complémentaires qu'il aurait été malaisé de donner auparavant. Il aurait fallu, en effet, consigner telle institution à la suite de chaque chapitre correspondant, au risque de ne pas être suffisamment clair et aussi de ne pas mettre en vedette l'importance de ces coutumes. Le meilleur moyen de les faire apprécier à leur juste valeur, et d'en souligner l'importance sociale, était de les grouper dans un chapitre à part, comme j'ai jugé opportun de le faire ici.

I. A l'échelon clan : l'institution de *Abase*.

2. Au cours du chap. I, n° 31-32, nous avons déjà fait allusion à la fonction dévolue à certaines catégories de personnes appelées *Abase*, au singulier *Umuse*. Ce mot pourrait se traduire de plusieurs manières, suivant les divers cas où est requise l'intervention du personnage. Ainsi la fonction dévolue au clan des *Bagesera* (chap. I, n° 32), d'installer rituellement toute personne désirant construire son habitation, donnerait au terme *Umuse* le sens de légitimateur : il fait que l'occupation du sol devienne légitime.

il semble plus simple de le laisser sous sa forme rwandaise, dans laquelle il correspond à la seule culture qui l'incarne adéquatement.

9. Une précision linguistique ici s'impose. Certains auteurs ont tenté de traduire *Umuse* par patriarche ou quelque chose de ce genre. Ils ont été induits en erreur par la présence du radical *se*, précédé du déterminatif *umu-*, d'où *umuse*. L'erreur est cependant flagrante. Nous avons vu plus haut (chap. IV, n° 11) que le mot *'sē* veut dire son-père ; qu'il correspond à *dāta* = mon-père, et à *'sō* = ton-père. Il s'agit ici d'un terme non seulement irrégulier, mais encore réfractaire à toute combinaison, qui tendrait à l'incorporer dans la composition d'autres mots (*ibid.*, n° 43). Il est dès lors arbitraire de vouloir déceler sous le radical *se* un sens quelconque dérivé de père. Les trois mots : *dāta*, *'sō*, *'sē*, comme nous l'avons souligné en son temps, comportent la signification très précise de paternité, ou relation existant entre le père et son enfant par voie de génération naturelle. Les significations dérivées ou analogues s'expriment par d'autres termes, tels que *abāsékūruza* (les aïeux), ou *abábyēyi* (parents, ascendants).

10. Qu'est-ce qui détermine la qualité de *Umuse* (*Abase*) ? Certaines fonctions similaires, telles que les devins, les pluviateurs et autres, peuvent être attachées à une famille, mais aussi elles peuvent être assumées par un individu, alors que sa famille n'avait jamais comporté pareils opérateurs. Il n'en va pas de même de la fonction du *Muse* : elle n'appartient pas à une famille, ni à plus forte raison à un individu qui se serait fait initié. Le *Muse* est une fonction clanique. Tel clan, répondant à tel totem, exerce la fonction de *Muse* vis-à-vis de tel autre clan se réclamant de tel totem. Cette

fonction ne comporte aucune initiation ni aucun art personnel : n'importe quel individu, du moment qu'il appartient à tel clan (lequel est) *Muse* de tel autre clan, est habilité pour intervenir efficacement, dès qu'on a besoin de ses services.

11. a) Disons, en plus, que la fonction de *Muse* n'a pas été conférée d'autorité à tel clan au service de tel autre. Tout repose sur un principe qui a son importance en ethnologie historique : le clan arrivé au Rwanda à une époque antérieure devient *Umuse* vis-à-vis de tel autre clan dont les représentants s'installèrent dans le pays à une époque ultérieure. Nous y avons fait allusion, au sujet du clan des *Bagesera* (chap. I, n° 32). Notons cependant que l'institution appartient de préférence à ce dernier clan, et aux *Bāzīgāba*.

b) Dans la logique du même principe, à l'intérieur du même clan, telle famille établie dans le pays à une époque plus ancienne, peut jouer le rôle de *Muse* à l'égard d'une autre famille immigrée à une date plus récente. Il s'agit, en ce cas, de la catégorie des groupes que nous avons vus plus haut, au chap. II, n° 10.

12. Avant de terminer ce paragraphe, rappelons-nous le titre du présent chapitre, le renforcement, ici à l'échelon-clan. L'institution du *Muse* renforce-t-elle le Clan ? et en quel domaine ? Il le renforce dans la lutte contre les influences du domaine spécifiquement magique. Il s'agit de libérer les membres de tel clan, contre des forces invisibles, supposées menaçantes contre eux : il faut leur opposer un rempart constitué de pratiques dont l'efficacité provient d'un ordre supra-sensible. Nous rejoignons donc ici le domaine auquel il a été fait allusion, à la fin du chap. II, au sujet des interdictions.

II. A l'échelon famille : le pacte du sang et le retranchement.

A. Le pacte du sang.

13. Abordant l'échelon-famille (*Umulyǎngo*), nous devons décrire premièrement l'élément positif de son renforcement ; à savoir le pacte du sang. C'est ici une institution qui peut paraître simplement sympathique à un homme appartenant à une culture différente de la nôtre ; mais pour quelqu'un de notre propre culture, le pacte du sang relève d'une profonde mystique. C'est la première fois et ce sera la dernière que j'emploie ce terme sacré et profond de mystique, dans lequel l'esprit se perd et se délecte, lorsqu'on en entrevoit le contenu.

14. Lorsqu'on considère ce pacte du sang, et qu'on en saisit toute la portée, on regrette qu'il ait été entouré de croyances superstitieuses. On se surprend alors à souhaiter que cette institution soit ramenée à sa profonde et pure signification, à son riche symbolisme de fraternité, de dévouement mutuel qui va jusqu'à mourir pour son frère librement élu, et dont la profonde affection a été matérialisée par l'échange du sang. Les deux contractants comptent l'un sur l'autre, sachant qu'ils ne peuvent se trahir, ni résilier les engagements découlant de leur donation réciproque.

15. D'autre part, en plus de cette fusion des deux contractants, les deux familles auxquelles ils appartiennent deviennent solidaires. Ainsi les deux groupes, par l'intermédiaire des deux frères du sang, sont liés l'un à l'autre. Si jamais tel individu agissait dans l'esprit opposé aux obligations de ce pacte, il est exposé aux pires sanctions immanentes ; il peut être atteint de la lèpre, perdre tous ses biens, ou mourir sans postérité.

16. Le pacte du sang, jusqu'à un certain point et dans certaines conditions, crée même entre les deux contractants, un lien plus étroit que celui existant entre eux et leurs frères respectifs de père et mère. Il n'est pas permis, par exemple, de refuser quelque chose à son frère du pacte ; celui qui s'en rendrait coupable en subirait des sanctions. Tandis que refuser quelque chose à son frère naturel serait un incident sans suite.

17. a) Le pacte du sang, sous cette forme substantive, se dit *ubúnywānyi* ; c'est-à-dire : l'action de se boire mutuellement ; l'un a bu l'autre et réciproquement ; l'un porte en son sein le sang de l'autre. Le verbe *kúnywa* signifie boire, et *kúnywāna* = s'entre-boire, être boisson l'un pour l'autre.

b) De cet acte de s'entre-boire découle un lien de fidélité inviolable appelé *igihāngo* ; le même mot sert à désigner le serment irrésiliable que prêtent les dépositaires du code esotérique de la dynastie, lorsque le roi les investit de ce secret. Ici donc l'obligation résultant du pacte du sang adopte le même sens des engagements inviolables de fidélité en toutes circonstances.

c) Il existe un autre terme pour désigner ce lien de fidélité inviolable : *umúkāgo*, qui, en ce sens, n'a pas de pluriel. Le verbe *gúkágira* dérivé du même radical, signifie : envoûter. D'où le terme *umúkāgo* répond, étymologiquement, au sens général de : envoûter, à son propre sort, l'ami avec lequel on a fait l'échange du sang.

18. a) Le lien résultant du pacte du sang ne peut être révoqué : aucune intervention de quelque agent que ce soit, y compris le *Muse* et même le roi, ne peut annuler le pacte du sang. On sait que le roi, dans les traditions du Rwanda, ne peut trouver rien qui résiste à sa volonté : il peut annuler n'importe quelle autre

obligation ou influence supra-sensible, sauf le lien qui nous occupe ⁽⁸⁴⁾.

b) L'aède NYABIGUMA, au XVIII^e siècle, dans son poème intitulé *Umwāmi azira kúbēshya* (= Il est fatal aux Rois d'être félons), s'adresse ainsi à Kímēnyi IV, roi du Gisāka :

« Je vais voir comment le pacte du sang
Tue plus sûrement que le trait d'un arc !
Il n'existe jamais un autre remède,
qui écarte la sanction du sang lié au serment !
O Kímēnyi, le fait de résilier le pacte du sang
Se paie par l'ingurgitation de l'amertume.
Lorsque tu es égaré par l'abondance de biens,
Tu t'imagines pouvoir annuler n'importe quelle interdiction ! »

L'aède qui dédia ce morceau à 'Cyīlima II du Rwanda, et qui s'attaque à Kímēnyi IV du Gisāka, en plus de la doctrine qu'il résume sur le pacte du sang, nous affirme ainsi que le roi peut annuler certaines interdictions, mais pas celle du pacte mis ici en relief, et contre laquelle avait agi le monarque attaqué dans le poème. Il n'est du reste pas difficile de comprendre pourquoi le roi ne pouvait annuler le lien dont nous parlons : il s'agit d'une institution tout à fait privée, et qui ne pouvait aucunement intéresser l'autorité politique de quelque échelon que ce soit.

19. Le frère de pacte se dit *múnywānyi* ; l'ami ordinaire est appelé *incūti*. Être infidèle à l'amitié se dit *guhemukira incūti* = manquer de fidélité à un ami. Tandis que trahir le pacte du sang se dit : *gūtāta*, et cette trahison est appelée *ubutāti*. Si le pacte du sang lie toute la famille, l'infidélité à cet engagement ne retombe cependant que sur la seule personne qui s'en rend coupable.

⁽⁸⁴⁾ Le roi portait justement le titre de *Nyamugira-ubūtāngwa* = l'homme qui fait tout ce qui lui plaît, et à l'avis duquel tout le monde devait se plier ; cf. le Code des instit. polit., art. 376.

20. Nous devons maintenant revenir sur un passage du chapitre II que j'ai intentionnellement laissé incomplet ; il faut, en effet, que, dans la mesure du possible, chaque élément de la coutume soit rapporté à sa véritable place, sans anticiper la description d'autres aspects qui doivent naturellement trouver place ailleurs. Il s'agit des familles dites *Īnkēho* (faibles), et surtout de l'unique (*nyákämwe*), que nous avons décrites dans les nos 12-13 et 28. Ces divers foyers ne se résignent pas à cette impuissance sociale : ils se renforcent par le pacte du sang, grâce auquel ils sont alliés à des formations plus puissantes. De cette manière, ils se feront respecter. Car si leurs alliés ne peuvent pas intervenir directement pour venger le sang versé de leurs frères de pacte du sang, ils feront leur possible pour les venger indirectement : ils mettront en action toutes leurs alliances, toute leur influence, pour ruiner la puissante famille, meurtrière de l'ami faible (voir la note 50). C'est ainsi qu'une famille *Īnkēho* ou un foyer unique, tout en étant familialement faible, devient une force respectée, grâce à l'institution du pacte du sang.

21. L'alliance du sang est conclue d'après un cérémonial solennellement célébré devant des témoins, choisis parmi les parents et les amis intimes des deux contractants. Ces derniers, avant de proposer l'un à l'autre l'échange du sang, doivent se connaître depuis longtemps et se lier par une sincère et loyale amitié. Le pacte devient, de la sorte, le complément naturel de leur attachement mutuel, lorsqu'il s'agit de gens du même rang social. Si leur situation sociale est inégale, le pacte est décidé en vue d'intérêts réciproques, de services très importants à se rendre mutuellement. De la sorte l'alliance devient une garantie indubitable que les deux contractants ne se tromperont pas mutuellement, et que les engagements seront exécutés avec une méticuleuse fidélité.

C'est ainsi que le pacte est possible entre les Hamites et les *Bahütu*, et même entre les deux races et celle des *Bätwa* ⁽⁸⁵⁾.

22. Les deux contractants prennent place sur une natte et se font faire une incision sur le côté droit de l'abdomen, au moyen d'une espèce de flèche appelée *irägo*, au pluriel *amarägo*, servant à saigner les vaches. A défaut de cet instrument, on peut employer un petit couteau très aiguisé. Le sang est recueilli sur une feuille tendre prélevée à une pousse d'*erythrina* = *umüko*. On peut mettre cette feuille en bouche et avaler la goutte de sang ; ou bien, chez les Hamites, plonger cette feuille dans une petite quantité de lait qu'on consomme entièrement. Les deux contractants avalent simultanément le sang l'un de l'autre. L'un des témoins, durant cet acte, détaille les droits et les devoirs qu'impose aux contractants cet échange du sang. Il précise les obligations principales qui leur incomberont désormais et fulmine les principales peines auxquelles s'exposerait celui qui se rendrait coupable d'infidélité, de félonie, de trahison envers l'autre. Ce discours du témoin qui préside la cérémonie s'appelle *gütôngēra* = préciser les sanctions automatiques inhérentes à l'infidélité au pacte du sang. A partir de ce moment, les deux contractants ont dépassé le degré de l'amitié ordinaire : ils ont fusionné pour ainsi dire, et dans leurs relations, ils se comportent en conséquence.

23. Chez les Hamites, peu de personnes peuvent savoir que tel et tel individu ont fait l'admirable échange du sang. Il importe, en effet, de tenir caché le précieux événement, afin d'en tirer, le cas échéant, le plus d'avant-

⁽⁸⁵⁾ Les cas où ce pacte se contractait entre *Batütsi* et *Bahütu* sont innombrables. Quant au cas des *Bätwa*, devenant frères de sang de Hamites et de *Bahütu*, je ne connais que quelques cas bien caractérisés. Si le *Mütwa Basebya* n'avait pas contracté ce pacte avec des Hamites, avant 1912, il n'aurait pas été capturé par les autorités, qu'il avait défiées. Je ne puis préciser davantage.

tages possible. Parce que le public ignore l'existence du pacte, il pourra se faire que des ennemis de l'ami, ses adversaires politiques, trament des complots contre lui. Son frère du pacte aura les possibilités de recueillir et de lui communiquer des renseignements précieux, puisés à bonne source ! Il suffira qu'il se mette en contact avec les comploteurs et raconte des histoires controuvées sur le compte de son ami, en feignant de lui être hostile. Grâce à ce stratagème, il entrera dans le cercle des ennemis qui ignorent qu'il est un espion. De la sorte, son cher frère du pacte sera régulièrement mis au courant, et saura comment parer à toute éventualité, déjouer les plans ourdis contre lui, etc. Tout ceci deviendrait impossible, si le fait du pacte intervenu était connu de n'importe qui.

24. D'autre part, en cas de procès, le frère de pacte pourra jouer le rôle de témoin, car comme nous le verrons en son temps (plus loin, n° 44 sq.), l'ancienne justice rwandaise s'arrangeait comme elle pouvait : les alliances venaient à bout de tout. D'autant plus que, comme il a été dit, le pacte du sang engageait les deux familles auxquelles appartenaient les deux contractants. Que l'un appartienne à un groupe de 20 personnes, et l'autre à une famille similaire de 30 membres, cela faisait, pour chacun des 50 associés, un appui compact de 49 individus ! Si maintenant chacun des 50 individus a contracté le précieux pacte avec une moyenne de 3 personnes appartenant à d'autres groupes, qu'on essaie d'évaluer le potentiel de pareilles ramifications, d'autant plus puissantes que leur ampleur ne s'étale pas au grand jour.

25. Si cependant les Hamites tiennent à cacher l'existence de ces alliances, il n'en est pas de même chez les *Bahütu*, surtout dans les régions montagnardes du Nord. Il est tout naturel que tel individu vous détaille les noms de ses frères du pacte, et vous précise les localités qu'ils

habitent. Il ne vous cachera pas, non plus, les innombrables incisions dont les cicatrices s'étalent sur le côté droit de l'abdomen depuis la région lombaire jusqu'au bas du thorax. C'est une preuve évidente de sa force sociale, et il ne doit pas s'en cacher, tout au contraire. Il n'a pas la même méthode que les Hamites, dont la force la plus redoutable est celle qu'ignorent ses adversaires éventuels.

B. Le retranchement.

26. Après avoir décrit le pacte du sang, dont nous avons clairement saisi l'élément évident de renforcement, arrivons-en à un autre point complémentaire intéressant la cohésion interne de la famille. Il s'agit du retranchement, une espèce d'excommunication, que le groupe pouvait décider contre l'un de ses membres, coupable d'un délit grave commis contre le sang de la famille. Nous avons raconté ailleurs (chap. III, n° 15-19), les dispositions de la coutume concernant la vendetta. On comprend que si le meurtrier est un parent de sa victime, le groupe ne s'amuserait pas à faire disparaître un autre homme de son propre sein. On tâchait en général de faire oublier l'incident. Les enfants de l'assassiné, tout en n'oubliant pas le fait, vivaient en paix avec le parent qui les priva de leur père. Ceci suppose que le meurtre avait été commis, soit par surprise dans un mouvement de colère, soit au cours d'un conflit où les deux parties partageaient en deux l'opinion de la famille. Il s'agit donc, en tous ces cas, de conflits internes, se déroulant à l'intérieur du groupe.

27. Il n'en était pas de même, lorsqu'un membre de la famille devenait traître au sang de son groupe. Les cas que je connais se ramènent à deux catégories :

a) 1^o Un parent, qui n'est pas votre ennemi, qui compte entièrement sur vous et sur votre discrétion absolue, vous fait des confidences d'une extrême gravité. Au lieu de garder ce grave secret, vous vous en servez auprès du roi ou de ses puissants collaborateurs, en vue de perdre votre trop confiant parent. Il s'ensuit qu'il est condamné à mort, à cause de cette trahison.

2^o Si par contre, il existait un grave conflit entre vous deux, et que vous surprenez simplement ces graves secrets dont vous vous servez à la Cour pour perdre votre parent, le cas devient tout autre. Vous n'avez pas été un traître, car vous n'avez pas trahi sa confiance. Les cas de gens qui firent périr ainsi certains de leurs parents, avec lesquels ils étaient ouvertement en conflit, ne peuvent se compter. Mais l'opinion publique, ni l'opinion familiale des intéressés, n'y trouveraient rien d'anormal (ch. XII, 9).

b) La Cour lance l'ordre d'arrêter tous les membres de votre famille. Le groupe est ainsi en danger d'extermination, car pareils ordres préludaient en général, à la proscription de tout le groupe. En ces circonstances tragiques, vous déclarez devant le roi que vous n'êtes pas réellement membre de la famille, que vous êtes né certes en son sein et y avez été éduqué, mais qu'en réalité votre père ne fut pas celui auquel vous attribue l'opinion générale. Ce qui est une ignominieuse insulte à l'honneur de sa mère, à moins que celle-ci n'ait été épousée en secondes noces ; car alors on dirait qu'elle est arrivée déjà enceinte. Mais après avoir ainsi solennellement abjuré son appartenance au groupe, ce dernier est gracié en sa totalité, ou en partie : quelques têtes seulement sont tombées. Si malgré cet acte de lâcheté, le coupable est tué avec les autres, la honte accompagnera sa mémoire : on racontera le fait de génération en génération. Mais s'il est gracié avec les autres, alors la famille ne pourra oublier l'abjuration intervenue.

28. a) Le retranchement du sein de la famille se dit *güca* = retrancher, couper, comme on fait d'une branche que l'on détache du tronc. Ce verbe, en d'autres circonstances (chap. XII, n° 28), comporte la nuance de maudire (*kuvuma*), parce que les effets envisagés sont les mêmes dans les deux cas.

b) Le retranchement peut avoir des conséquences immédiates, si le groupe est assez puissant pour enserrer l'excommunié dans l'étau des repréailles. Les parents ne veulent pas verser le sang de l'excommunié ; mais ils tendent à le réduire à la misère : le faire mourir de privations. Ensuite, si la chose est aisée, arriver à éteindre sa postérité, non pas par violence, car il ne faut pas verser le sang qui est identique au vôtre ; on essaie d'atteindre ce but par des moyens détournés. Dans l'un des cas que je connais, le fils d'un retranché fut intimement lié au groupe, en apparence par intérêt (il le croyait), mais en réalité pour le mettre dans l'impossibilité de se marier. Ses parents créèrent autour de lui un réseau si serré d'obstacles, de connivence évidemment avec les groupes alliés, que le pauvre homme ne parvint jamais à trouver une fiancée qui l'acceptât. Il mourut ainsi sans postérité, et la branche retranché fut ainsi éteinte. Les mêmes influences, précédemment, avaient réduit le coupable lui-même (le père du malheureux envoûté), à mourir dans la misère, déchu de son ancienne fortune et de son rang social.

29. La perspective la plus terrible, aux yeux d'un Africain appartenant à cette culture, ne consiste pas en la perte de ses biens en cette vie. C'est là un incident de moindre importance, puisque même les gens de bien peuvent mourir pauvres et déchus de leur ancienne situation sociale. Je connais du reste d'autres cas où le retranchement n'eut aucune conséquence sur la fortune des coupables ; leurs parents n'étaient pas à même d'inter-

venir efficacement en ce domaine. Ce qui pèse le plus sur l'esprit des retranchés, c'est de savoir qu'après leur mort, aucun vivant ne les honorera.

30. C'est qu'en effet, le retranché n'a plus aucun droit au culte que la famille consacre aux esprits de ses parents défunts. Si d'aventure il est supposé avoir besoin de quelque chose, par suite de l'oracle des devins, on dira de cette intervention que c'est de la mendicité ; le maudit ne recevra rien : on ira le reconduire, comme un paria, sur une place dénudée, et là on déposera par exemple une figurine de vache = *inyamaguru*, que les enfants fagonnent avec du mortier. Et sans aucune cérémonie respectueuse, on dira au retranché : « Voici de quoi tromper tes besoins, et ne reviens plus nous importuner ; tu sais bien que nous n'avons rien de commun avec toi ! »

31. a) Et l'esprit ainsi repoussé, ne pourra jamais être heureux comme les autres défunts, pour lesquels leurs parents vivants éprouvent une filiale vénération, et auxquels ils vouent un culte constant comblant tous les besoins de l'autre monde.

b) Ainsi, si l'échelon-famille se renforce par le pacte du sang, comme d'un élément positif, il se renforce également par la menace de ce retranchement, qui assure sa cohésion et sa solidarité en toutes les circonstances de la vie.

III. A l'échelon parentèle : les autorités politiques.

32. a) Comme il a été dit plus haut (chap. III, n° 33, 35, 36), l'échelon parentèle est spécifié par le fief qui lui est attaché. Nous avons déjà décrit d'un bout à l'autre du *Code des institutions politiques du Rwanda*

précolonial, les points de contact entre la parentèle et les autorités politiques : guerrières, pastorales et administratives. Il y a certainement moyen de synthétiser ces données, d'établir une espèce d'étude comparative restreinte. Pareille tâche serait cependant prématurée, puisque d'autres éléments complémentaires doivent encore être mis au jour.

b) Voilà pourquoi je me limiterai ici au strict nécessaire, quant à l'élément de renforcement qu'apportent les autorités politiques à l'échelon-parentèle. Étant donné que le fief, bien de la fortune, n'intéresse pas la famille (chap. III, n° 40), la parentèle est en principe un élément faible socialement. Il est d'autant plus faible, que la plupart du temps il s'agit d'un seul foyer. L'autorité politique veille sur les intérêts temporels de leurs subalternes respectifs. S'ils sont victimes d'une injustice quelconque, alors l'affaire est portée devant les autorités judiciaires, qui, nous l'avons déjà signalé, ne diffèrent pas des autorités politiques : il n'y avait pas la séparation des pouvoirs.

33. Un homme lésé dans ses droits pouvait obtenir réparation et remboursement, en plaidant devant les amis communs des deux parties. Ce n'était pas un véritable tribunal, mais la démarche est consacrée par l'axiome juridique : *urüjyá küjya i Bwāmi rubānza mu bagabo!* (chap. VIII, n° 34). Ce tribunal d'amis s'appelle *gacāca* = le gazon. C'est-à-dire que tous les assistants prennent place sur l'herbe tendre, sans la solennité des tribunaux où président les juges auxquels il revient de s'asseoir sur un siège.

34. a) Lorsque le tribunal du gazon n'a pas réussi à mettre les deux parties d'accord, le lésé porte plainte devant les tribunaux. Il y en avait quatre :

1° Celui de la sous-chefferie ;

- 2° Celui du chef-lieu de district ;
- 3° Celui du chef d'armée ;
- 4° Le tribunal suprême du roi.

b) Cependant, il n'y avait pas obligation à suivre la filière de ces juridictions : on pouvait porter immédiatement l'affaire au tribunal du roi, sans avoir jamais plaidé devant les tribunaux inférieurs. Toutefois, une affaire plaidée devant le tribunal du roi était définitivement close : on ne pouvait plus la plaider nulle part ailleurs. Tandis que le jugement des juridictions inférieures pouvait être réformé par le tribunal compétent.

35. a) Remarquons cependant que du tribunal de sous-chefferie on pouvait en appeler à celui du district civil, ou à celui du chef d'armée suivant la nature de la matière en litige. Mais ces deux derniers tribunaux étaient parallèles : ils n'étaient pas soumis l'un à l'autre.

b) On se rappellera que le chef-lieu de district civil était le siège de deux dignitaires : le préfet des pâturages et le préfet du sol. Seul ce dernier connaissait de certaines affaires concernant la propriété foncière. Tandis que son collègue, le préfet des pâturages, ne jouissait d'aucune juridiction, vu que les affaires pastorales relevaient très strictement du chef d'armée.

36. a) Personne ne pouvait se présenter au tribunal du chef d'armée sans être assisté de son chef patriarcal (chef de parentèle). Il en était de même, lorsque l'affaire était portée devant le préfet du sol au chef-lieu de district. Quant au tribunal du roi, personne ne pouvait s'y présenter sans être assisté de son chef d'armée, ou de son représentant. Le motif en était que personne ne peut bénéficier de la justice, s'il est insoumis aux autorités. Or l'absence des chefs cités signifie que le plaideur est un insoumis, qu'il ne s'acquitte pas de ses devoirs de féal sujet.

b) Toutefois le chef de parentèle, ou le chef d'armée doivent explicitement déclarer, par eux-mêmes ou par leur représentant, que leur absence ou leur abstention dans l'affaire, s'explique par l'insoumission de leur sujet. Autrement, si ces fonctionnaires manquaient, par négligence, à l'appel, ils risqueraient d'être destitués.

37. a) Si les deux parties plaident devant le préfet du sol, il est évident que les intéressés sont de son ressort, car il ne pourrait y avoir contestation en matière foncière concernant des localités situées en dehors du district. Si le perdant n'est pas satisfait, il peut en appeler = *güsübiza urubānza* (voir plus loin n° 43).

b) L'appel pose cependant un problème : les deux parties appartiennent-elles à la même armée ? Si oui, ils iront plaider devant leur chef d'armée ; celui qui ne serait pas content de la sentence émanant de ce tribunal, pourra en appeler au roi. Dans ce cas, le chef d'armée assistera les deux plaideurs, théoriquement sans prendre parti. Il ne saurait cependant, en pratique, faire abstraction de son ancienne sentence, dans le cas où le roi sollicite son avis.

38. Supposons maintenant que les plaideurs quittant le tribunal de district, ne sont pas membres de la même armée, et sont par conséquent de ressorts différents. Dans ce cas, chacun des deux plaideurs s'adressera à son propre chef d'armée. Les deux fonctionnaires, suivant le procédé de bons rapports auquel personne ne dérogerait, s'entendent pour constituer un tribunal mixte qu'ils présideront en commun si l'affaire est d'importance ; si l'objet du litige est moins important, le tribunal ainsi composé sera présidé par des délégués des deux chefs. En ce cas, de même que devant le préfet du sol, les plaideurs sont assistés de leurs chefs de parentèle. Dans le cas où le tribunal mixte n'a pas réussi à liquider le

litige, le demandeur en appelle au tribunal du roi. Dans ce cas, les deux chefs d'armées assisteront chacun son sujet, soit personnellement, soit par des représentants bien connus à la Cour.

39. a) Tout d'abord, le demandeur = *umúvëzi*, est présenté au roi auquel il déclare : J'accuse Un tel ! — Il explique en quelques mots le sujet du litige. Le roi se fait indiquer le supérieur guerrier de l'accusé = *úvëgwa*, et le réclame dans les huit jours. Ce laps de temps de huit jours est presque une règle générale, dont on ne se départit qu'en raison d'autres motifs réclamant un délai différent.

b) Au jour indiqué, le supérieur du demandeur présente son protégé au roi et rappelle que c'est le jour fixé pour le procès. Le défendeur (ou accusé) = *úvëgwa*, est introduit. Le roi peut présider lui-même le tribunal, ou confier l'affaire à un collège de chefs présents.

40. a) Le demandeur se met à genoux devant les juges : *güpfúkâma*. Il bat des mains = *gükómä mu mäshyi*, en disant : *Nimugähörâne Ímmâna mwă bagabo mwe!* = O hommes, que Dieu soit toujours avec vous ! Si le roi en personne préside le tribunal, la formule sera : *Gahorane Ímmâna Nyăgăsăni!* = O Détenteur de félicité, que Dieu soit toujours avec toi ! Puis il expose son affaire. Lorsqu'il a terminé, le président du tribunal demande : « As-tu dit la vérité ? » A la réponse affirmative du demandeur, le président du tribunal lui enjoint de la confirmer par un serment solennel, garantissant la véracité de ces dires. On présente à l'intéressé une javeline ; il la retourne et enfonce le fer supérieur en terre, en déclarant : Si j'ai menti, que j'attende à la vie du Roi avec cette javeline !

b) Alors le défendeur se lève, vient s'accroupir de la même manière devant le président du tribunal, et débute

par le même cérémonial, de battement des mains et de la formule optative adressée aux juges. Il expose ensuite sa défense. Quand il a terminé, on lui fait prêter également le serment solennel, par la vie du roi, garantissant qu'il n'a pas voulu induire le tribunal en erreur. Le demandeur peut reprendre la parole pour réfuter l'adversaire.

41. a) Le chef d'armée qui assiste son subalterne s'opposera à ce que les juges refusent à son protégé le droit de parler. Il lui dira assez souvent : « Ne sois pas trop impressionné ! Expose bien tranquillement la plaidoirie ! Ne t'essouffle pas ! Rappelle-toi ce que tu disais l'autre jour, touchant tel argument ! » etc. La présence de son chef rassure ainsi le plaideur, qui prend confiance. Il arrivera que l'un des assesseurs du juge pose telle question embarrassante, laissant voir qu'il est hostile à tel plaideur. Alors le supérieur de ce dernier fera remarquer : « Attention ! vous êtes juge et vous prenez parti contre mon homme ! Le juge et toute l'assistance en sont témoins : si vous recommencez dans ce sens, je demanderai que le tribunal ne tienne pas compte de votre avis ! »

b) Finalement le juge demande si l'on ne pourrait pas arrêter les discours des plaideurs, puisqu'ils ont épuisé tout ce qu'il importait au tribunal de savoir. Les deux assistants des plaideurs étant d'accord, ces derniers se taisent. Alors le juge fait lever ses assesseurs un à un, demandant à chacun d'exposer son avis sur le procès.

42. a) Chaque assesseur reprend la plaidoirie du demandeur, puis la défense de l'accusé, ainsi que les diverses répliques qui ont complété les deux principaux discours. Cet acte de reprendre les discours des plaideurs se dit *gushōra urubānza*, littéralement : mener longue-

ment le procès jusqu'à la fontaine. Après avoir donné cet exposé, l'assesseur déclare : « Étant donné que X n'a pas pu expliquer tel et tel événement, etc., à mon avis, Y gagne sur lui ».

b) Après que tous les assesseurs ont parlé de la même manière, le juge président reprend à son tour les discours de deux parties ; il y ajoute les avis des assesseurs : « L'assesseur Untel, s'appuyant sur tel argument, trouve que Y gagne. L'assesseur Untel, au contraire, se basant sur tel autre fait, trouve que c'est X qui gagne. Quant à moi, étant donné tel fait, tel autre, etc., je coupe le procès : vraiment X gagne ».

c) Si au contraire certains points du procès restent obscurs, le juge déclare : « Quant à moi, comme du reste l'a suggéré l'assesseur Untel, X doit donner un témoin qui confirmera que tel fait s'est réellement passé ! S'il ne peut pas trouver un témoin, il perd le procès, parce qu'il s'agit d'un fait essentiel dans les débats ».

43. a) Ici peut intervenir, à l'occasion, le chef d'armée de l'intéressé : « Je pense qu'il y a méprise ! Ce n'est pas à nous à donner un témoin ! C'est plutôt Y qui doit donner un témoin, parce que tout l'ensemble dépend de sa déclaration au sujet de tel fait. S'il avait éclairci ce point, l'essentiel du procès aurait été très clair ! Pourquoi demander le témoin à nous, alors que l'adversaire a introduit le premier un point qui exige une confirmation ? »

b) Pareille intervention peut être débattue entre le juge et les assesseurs. Le résultat peut en être que de fait le témoin pèse sur Y ; ou que les deux parties doivent donner un témoin destiné à confirmer les deux faits importants. Mais en général c'est une seule partie sur laquelle pèse l'obligation du témoin. Si, passant outre à l'intervention de l'assistant, les juges imposent l'obligation du témoin à X, ce sera un incident précieux, qui

permettra à ce dernier plaideur, s'il perdait, de reprendre le litige ultérieurement = *güsübiza urubānza* ⁽⁸⁶⁾. Il prétextera toujours : « Les juges n'ont pas été équitables ! Ils ont pris parti, car nous avons inutilement insisté sur un point très important, et ils n'ont pas voulu écouter ! Ils prévoyaient, en effet, que grâce à ce point précis, je perdrais le procès, ce qui se vérifia de fait ! Maintenant je voudrais des juges impartiaux ! » Et lorsqu'il y a pareille reprise de procès, c'est que les débats antérieurs ont grandement servi à faire connaître les meilleurs arguments de l'adversaire. La partie qui fait reprendre le procès a donc amélioré ses propres arguments, et la plaidoirie sera brillamment présentée.

44. a) Le témoin = *umugabo*, littéralement : un homme, est unique. On n'en demande pas deux. L'essentiel est que les deux parties soient d'accord sur la personne proposée. Celui donc auquel incombe l'obligation de donner le témoin, déclare : Je donne Untel, fils de N, qui habite dans telle localité. — L'adversaire répond : « Je le refuse ! » Et le juge : « Pourquoi ne l'acceptez-vous pas ? » — « Parce que cet homme a épousé la fille de M ; or celui-ci, lorsqu'il va à la Cour, partage le logement avec R ; or ce dernier a donné une vache d'amitié à P, lequel appartient à la même armée que mon adversaire ! » Et le juge à ce dernier : « Tout cet enchaînement est-il vrai ? » — Réponse : « Je sais que de fait P est de la même armée que moi ; pour le reste, je n'en sais rien. Puisqu'il n'en veut pas, je donne Untel, fils de B, qui habite en telle localité ».

b) « Puisqu'il indique cet homme comme témoin, réplique l'adversaire, il doit évidemment savoir pourquoi ! Le fait qui doit être confirmé est faux, je le sais perti-

⁽⁸⁶⁾ Lorsque le tribunal du roi a été présidé par des chefs, alors l'appel exige la présence du roi en personne. Tandis que si le roi a déjà jugé, l'affaire est définitivement close.

nement. Il est en train de donner des témoins parmi ses amis. Mais l'homme qu'il vient de nommer m'est inconnu : je dois d'abord m'informer ! Je viendrai après-demain, pour dire si je l'accepte ou non ! » A cette déclaration, le Juge lève la séance du tribunal, en donnant rendez-vous aux intéressés et aux assesseurs, qui doivent se retrouver à la date indiquée. En ce jour indiqué, peut-être notre homme se présentera pour déclarer qu'il refuse le témoin, et en donner les motifs. L'essentiel est que personne ne peut déclarer irrecevable tel témoin, sans indiquer un motif précis. C'est ainsi que les procès qui exigeaient les témoins pouvaient traîner parfois très longtemps.

45. Mais il faut bien qu'on soit finalement d'accord sur un témoin. Celui qui le donne espère bien que son élu dira la vérité, — s'il s'agit de la vérité, — ou fera un faux témoignage en sa faveur. La partie qui accepte le témoin, de son côté, à quelque raison de croire que le témoin appartient davantage à son propre réseau, qu'à celui du plaideur imprudent qui l'a donné comme témoin. Ainsi, des deux côtés, c'est un va-et-vient très actif autour de cet arbitre unique, duquel dépend l'issue du procès. Sait-il même le premier mot du litige à trancher ? Ce n'est pas certain ! Durant le laps de temps qui s'écoule entre le jour de la plaidoirie et celui où cet arbitre tranchera le procès, on a tout le loisir pour l'en instruire.

46. Bref, lorsque les procès aboutissaient à ce recours au témoin, ce n'était plus la justice, mais les influences d'alliances familiales qui jouaient. Aussi les juges, lorsqu'ils étaient vendus, ou simplement partiaux, s'efforçaient-ils de trouver tout prétexte d'imposer l'obligation du témoin à l'un des plaideurs. La partie la moins munie de bons arguments trouvait ainsi la chance inespérée de quitter le terrain malsain du judiciaire,

pour tenter les risques ou les chances des influences sociales dont le témoin désigné devenait l'objet.

47. Ne dramatisons cependant pas les choses ! Il y avait certainement des injustices, mais il y avait aussi la justice, la vraie. Et pour revenir plus spécialement à notre sujet de renforcement de la parentèle, on doit apprécier le rôle du chef d'armée, qui met son influence au service de ses subalternes, qui les assiste, qui les conseille et impose le respect de ses droits devant le tribunal, même du roi. En résumé : les autorités politiques, bellico-judiciaires, protégeaient efficacement les biens de la parentèle : mais il arrivait que certains individus devenaient victimes d'une injustice. C'est un accident qui se vérifie du reste au sein de n'importe quelle société.

IV. A l'échelon foyer : le contrat de servage.

48. Au point de vue socio-familial, le foyer peut se renforcer en s'attachant des clients, et aussi en se constituant client auprès d'un autre foyer d'un rang supérieur. Dans la logique du présent chapitre, intitulé « renforcement à tous les échelons », nous devrions décrire ici cette importante institution du contrat de servage. Nous préférons cependant lui consacrer tout le chapitre XI, où le sujet trouvera sa place la plus naturelle, d'autant plus d'ailleurs que son aspect de renforcement s'insère dans une structure plus complexe. Considérer cette institution en dehors de ce complexe serait en réalité minimiser son importance et son emprise sur la société rwandaise, surtout au point de vue de l'éducation.

CHAPITRE X

L'ÉDUCATION INITIALE DES ENFANTS : LA FEMME AU FOYER

I. La place de la femme.

1. Il serait sans portée d'insister sur le rôle irremplaçable du foyer en général, car cet aspect est le même dans tous les pays. Le même partout, non pas cependant sous une conception uniforme, mais en tant qu'influence comportant un parallélisme constant, vérifiable en toute société. On comprendra, par exemple, que la vie du foyer dans un pays d'Europe ne comportera ni le même règlement, ni les mêmes conceptions sociales, économiques, pédagogiques, et autres qu'un foyer autochtone du centre africain. Mais tous ces aspects propres à la culture d'Europe auront leurs pendants dans le foyer du Rwanda, suivant la structure de notre société.

2. Disons tout d'abord qu'au Rwanda le mari est, vis-à-vis des autorités, le seul chef du foyer. C'est à lui seul qu'elles s'adresseront pour toutes les formes de prestations. Si le mari est absent, les représentants de l'autorité ne pourront jamais molester sa femme, car elles n'ont rien à voir avec la mère de foyer. Elle pourra seulement exécuter certaines formes de prestations, si son mari l'en a prévenue. Cette attitude de l'autorité vis-à-vis d'une femme quelconque, doit être soulignée : c'est une

forme spéciale de ce respect dû et universellement reconnu à la dignité de mère de foyer ⁽⁸⁷⁾.

3. a) L'époux, tout en étant chef du foyer, n'interviendra jamais comme superviseur dans les affaires domestiques. Tout ce qui concerne l'économie domestique relève de la femme. C'est elle qui doit constituer la réserve nécessaire à la subsistance du foyer, mettre de côté la part qui assurera la semence, prévoir les produits supplémentaires saisonniers, et autres ; nous dirions donc que le budget domestique dépend absolument de la femme.

b) Lorsque son mari s'immisce dans l'économie domestique, on lui applique l'infâmant qualificatif : *aragera* = il rationne ! Il ne laisse pas à sa femme la liberté de gérer son ménage.

4. a) C'est une vérité bien connue, que le fait d'avoir une économie domestique affermie = *kugira urúgö rukömëye*, c'est avoir une femme bonne économiste. Un homme réputé riche, doit sa situation à la gérance éclairée de sa femme. Par contre, que cette femme meure ou divorce, et que son mari en épouse une autre moins experte en économie domestique, alors tout s'écroule. L'ancien riche tombé dans la misère dira : ma première femme avait bâti mon enclos : *umugöré wä mbere yärányúbäkiye* ; et ma deuxième femme a détruit mon enclos : *umugöré wá kábili arânsenyera !*

b) Aussi l'époux ne peut jamais rien vendre des vivres stockés, sans que la femme ait donné son consentement. Chez les Hamites, le mari ne pourra non plus donner la moindre tête de gros bétail à personne, sans en avoir conféré préalablement avec la mère de foyer. Tout dé-

⁽⁸⁷⁾ Cette attitude de l'autorité est à noter : la femme dépend uniquement de son mari. Il n'en est pas de même dans certaines régions environnantes, où les chefs politiques pouvaient ou peuvent même actuellement atteindre la femme en vue de prestations à fournir, parallèlement avec son mari.

pend en principe de l'homme, car il est le chef ; mais il associe son épouse à toutes ses décisions.

5. a) Lorsque la mère de foyer est une femme forte, intelligente et très discrète, elle sera la conseillère la plus écoutée de son époux. Il arrive même assez souvent que l'époux est tellement sûr de la sagesse de sa femme, qu'il adopte vis-à-vis d'elle une attitude de soumission ; on dit alors que cet homme est *ingānzwa* = subjugué. On emploie cependant cette formule dans le cas où un homme de caractère faible a épousé une femme forte ; mais on dira alors : « Il a eu de la chance ! Il est né avec un tempérament de femme, et il a épousé une femme douée d'un cœur viril ! »

b) Lorsque l'époux est un homme énergique, et qu'il adopte cette attitude de soumission vis-à-vis de sa femme, on ne dira pas qu'il est *ingānzwa* (subjugué) ; on dira plutôt : *aräkúndwākaza* = il éprouve pour sa femme une tendresse extrême ! (chap. XII, n° 12).

6. Beaucoup d'anecdotes historiques illustrent cette attitude d'hommes énergiques de par ailleurs, mais qui étaient à genoux devant leurs femmes. Je n'en prends que ce seul exemple : sous le règne de YUHI IV Gahĩndiro, quatrième ancêtre du roi actuel, les Rwandais engagèrent une bataille malheureuse contre les Barūndi. Parmi les guerriers rwandais défaits, un homme du nom de Hūrako parvint à se dissimuler dans un taillis, en compagnie de son fils. Ce dernier surveillait soigneusement les environs, afin de voir si les guerriers vainqueurs du Burūndi ne s'étaient pas encore repliés vers leur camp. Il fallait, en effet, pour nos deux fuyards, songer à rentrer chez eux. « Je vois six guerriers Barūndi », dit le fils ! — « Six seulement ? demanda le père ; examine bien mon fils, s'ils sont simplement six Barūndi, et si ta mère ne se trouve pas parmi eux ! » — « Ma mère, parmi eux ? »

demanda le fils étonné ! — « Eh ! oui, mon fils ! répliqua Hūrāko ; je suis capable de triompher de six Barūndi ! Quant à ta mère, c'est la seule personne au monde devant laquelle je sens s'évanouir tout mon courage ! »

7. Lorsqu'il s'agit de foyers des classes laborieuses, comme les cultivateurs, l'homme travaille avec sa femme. En général, l'homme prendra la pioche et la femme s'occupera de jeter la semence en terre, s'il s'agit de haricots et de patates douces. Lorsqu'il s'agit d'assécher les eaux dormantes dans les marais, tâche qui exige un habillement écourté, seul l'homme s'en acquittera et la femme viendra simplement planter la tige de patate en terrains labourés par l'époux. En général donc, la femme fait le travail le moins dur ⁽⁸⁸⁾.

8. La femme doit veiller à la préparation des aliments ; son mari pourra lui donner un coup de main, en puisant de l'eau à la fontaine, en lavant à l'eau les patates douces (*kurōnga*), ou en triant les haricots et petits pois avant de les mettre dans la marmite. Elle doit également veiller à la propreté, non seulement de la case, mais encore de tout l'enclos, en maniant le balai = *gükúbūra*. C'est une occupation féminine, où l'homme n'a même pas la pensée d'intervenir.

II. La mère et son bébé.

9. Lorsque la femme est enceinte, son mari s'occupe pratiquement des travaux qui fatigueraient son épouse. Cette dernière, par le fait même de son état de grossesse, est soumise à des interdictions et à des pratiques qui ne

⁽⁸⁸⁾ Dans d'autres zones de l'Afrique centrale, la femme est plutôt une espèce d'esclave, au service de son soi-disant mari. Ce dernier ne s'abaisse pas jusqu'à travailler ; sa femme s'occupe seule de cette corvée.

sont cependant pas dans la ligne de la présente monographie. Nous décrivons, en effet, les organisations socio-familiales, mais pas encore sous l'angle des croyances et pratiques, religieuses et magiques.

10. Concevoir se dit *gútwīta*. L'état de grossesse est *inda* (littéralement : ventre), et être enceinte = *kugira inda* (avoir le ventre). Enfanter et engendrer se traduisent par le même terme : *kúbyāra*. D'où le terme de *umúbyēyi* = parent, aussi bien père et mère, que l'ensemble des ascendants. *Urúbyāro* signifie progéniture, l'ensemble des descendants (par voie de génération).

11. a) Ressentir les douleurs de l'enfantement, se dit *kuramukwa*, littéralement : être sous l'action du jour ; nous tentons de traduire ainsi étymologiquement cette forme curieuse qui semble se rattacher au verbe *kuramuka* = avoir passé la nuit.

b) Naître se dit *kúvūka*. Lorsque l'enfant vient de naître, l'une des sages femmes présentes lui met l'index dans la bouche, la nettoie et manipule la petite langue. Sans cette cérémonie appelée *gúkīza ívāta* = enlever la matière visqueuse, le nouveau-né deviendrait muet, ou du moins sa parole serait d'une lenteur désagréable.

c) Pour des motifs analogues, on lui souffle dans les deux oreilles, car autrement il deviendrait sourd.

12. On attend que sa mère reprenne connaissance, si besoin en était, pour procéder à la section du cordon ombilical = *inkūndi*. On détache, d'une tige de roseau, des écorces tranchantes appelées *imikebyo*, au singulier *umu-kebyo* ; on en prépare 4 paires. La mère, tenant son bébé sur les genoux, fait toucher les 8 objets au cordon ombilical, en disant : « Si je t'adresse un juron, qu'il ne t'arrive rien de correspondant à mes paroles ». Elle passe ensuite en revue toutes les formules d'insultes, de jurons, que

les mamans, dans un moment d'irritation, adressent comme des souhaits de malheurs à leurs enfants. — Si je t'insulte en disant : que la javeline te tue ! que rien de semblable ne t'arrive. — Si je t'insulte en disant : que tu meures sans postérité ! que rien de semblable ne t'arrive. — Si je t'insulte en disant : que tu sois foudroyé ! que rien de semblable ne t'arrive ! — Et ainsi de suite.

13. Précaution vraiment maternelle, n'est-ce pas ? On sait que, chez certaines femmes, la parole part d'abord, puis la réflexion vient après. (Le même phénomène se vérifie cependant chez certains hommes, peut-être dans la même proportion, mais le préjugé, lancé sans doute par des représentants du sexe fort, a décidé que ce défaut est le monopole des femmes !) Du moins la femme rwandaise a maternellement prévenu tout accident dont elle serait la cause vis-à-vis de son enfant. Elle pourra désormais, sans danger aucun, décharger toute sa mauvaise humeur ou ses colères, se soulager peut-être au plus grand bien de sa tension psychique, sachant que ses formules en apparence terribles, sont absolument inoffensives pour son cher enfant.

14. La sage femme qui assiste la mère, prend ensuite l'une des 8 écorces tranchantes, coupe le cordon ombilical = *kugenya*, à une distance raisonnable du nombril. Si la sage femme est peut-être improvisée, et qu'elle tranche plus courtement le cordon, il s'ensuit une hernie ombilicale plus ou moins prononcée, suivant la gravité de l'erreur. En ce cas, au lieu d'avoir un nombril = *umukōndo*, au pluriel *imikōndo*, de forme normale, l'enfant sera affligé d'un *irōmba*, au pluriel *amarōmba* = hernie ombilicale.

15. Dès que la femme vient d'enfanter, on commence la claustration natale = *kurema ikilili* ; littéralement :



Fig. 11. — Type de femme *Muhutu*, portant son bébé suivant le mode traditionnel rwandais, le chef ceint du *rugoli* (la couronne de la maternité)
(Photo J. MULDER).



Fig. 12. — Une jeune fille *Mutusi* tressant un panier de joncs, avec huppes dites *imhagalike* (verticales).
(Photo LEBIED).

aménager la couche vaste. La mère ne peut plus se coucher sur le lit marital : elle doit reposer sur une couche assez vaste, arrangée auprès de l'âtre. Rien ne peut quitter la case : on ne peut absolument rien faire sortir. On fait aussi un grand feu attisé sans discontinuer, jusqu'au huitième jour après l'heureux événement ; cette date marque, en effet, la fin de la claustration natale ⁽⁸⁹⁾.

16. Dans l'après-midi du huitième jour, on prépare une grande quantité de nourriture, et on invite tous les petits enfants de la localité, pour prendre part à ce repas appelé *ubunnyāno*. Les petits invités sont conduits à l'extérieur de l'habitation, armés de bâtons ou branches à crochets, en guise de houes, et ils simulent le travail des champs. Pendant ce temps, on fait sortir de la case les déchets du nouveau-né qui ont été soigneusement conservés durant les 8 jours (puisque rien ne pouvait sortir) ; on place les paquets de ces déchets sous un grand van = *intāra*. Au-dessus de ce van, on dispose les aliments qui ont été préparés à cet effet ; les jeunes invités qui simulent les labours dehors, vont faire leur entrée.

a) L'un des adultes prenant part à la cérémonie, prend de l'eau dans unealebasse, et va en asperger légèrement les jeunes invités. Il leur dit : « Oh ! cultivateurs, rentrez pour vous abriter ! il pleut ! il pleut ! » Et les jeunes enfants s'en vont en courant, pour s'abriter. Ils font leur entrée dans la cour qui précède la case où la claustration a eu lieu. Les adultes invités, leur disent : « Oh ! voilà nos cultivateurs qui rentrent des champs !

⁽⁸⁹⁾ Cette pratique de la claustration diffère de mode, de ce que les ethnologues ont dénommé la couvade. Dans ce dernier cas, c'est le père de l'enfant qui passe les jours de claustration en couvant le nouveau-né. Tandis que la mère se lève et se démène, durant tout ce temps, servant avec sollicitude le père du bébé, qui ne quitte pas la couche natale ! Voir à ce propos HANS-F. K. GUNTHER, *Le mariage, ses formes, son origine*, Paris, 1952, pp. 163-165.

il faut les récompenser ! Asseyez-vous, jeunes amis : voici de la nourriture qui vous a été préparée, en récompense de votre travail ». Les enfants mangent sans se douter de rien. Quelques années plus tard, lorsqu'ils auront appris que le van couvre, en cette cérémonie, les déchets du nouveau-né, ils ne voudront plus prendre part à ce repas. Mais on laisse toujours les tout petits dans l'ignorance de ce fait, car ils doivent accepter l'invitation rituelle qui leur est adressée.

b) Pendant que les jeunes invités mangent, la mère est là, assise sur un siège, et tenant sur ses genoux le nouveau-né que fêtent ses petits aînés de la localité. Les grandes personnes invitées à la cérémonie reçoivent de la bonne boisson, dont la qualité est proportionnée à leur situation sociale et à celle des parents qui invitent.

17. a) La mère, durant la cérémonie, tient le bébé sur son giron, et ceint son chef du *rugöli* = couronne de la maternité. *Urugöli*, au pluriel *ingöli*, est confectionnée en tiges de sorgho. Une femme qui n'a pas d'enfant en vie ne peut porter cette couronne de la maternité. Les mères doivent s'en ceindre la tête lorsqu'elles prennent part à de grandes solennités, ou lorsqu'elles vont à la rencontre du Roi.

b) Lorsque les jeunes invités ont fini de manger et de boire, on les invite à imposer chacun le nom au bébé. Chaque enfant s'avance, reçoit le bébé entre ses mains, et dit : Je le nomme Untel ! — Les assistants adultes félicitent successivement les jeunes enfants pour les noms qu'ils ont imaginés. Cette cérémonie terminée, les invités rentrent chez eux, car il est alors assez tard.

18. Si le père de l'enfant est absent, on invite le *Muse* du clan qui imposera provisoirement le nom au nouveau-né en attendant que son père rentre à la maison. Jusqu'à l'arrivée de ce dernier, le bébé sera désigné sous

le nom imposé par le *Muse* (chap. IX, n° 4). Il arrive du reste, parfois, que ce nom soit retenu et continue à désigner l'enfant.

19. a) Dès que le père du nouveau-né est présent, il accomplit la cérémonie la plus intime. La mère de l'enfant, le matin au réveil, prend la main droite de son bébé, et y crache quelques gouttes de sa salive, en disant : Je te maudis ! = *Ndakuvumye!* — Elle recommence le même geste et dit *Ndakuvumúye* = J'annule ma malédiction ! — Ce geste parallèle au n° 12 est destiné à sauvegarder l'enfant, contre d'éventuelles malédictions, qu'elle lui lancerait inconsidérément. Par cette annulation initiale de pareil danger, la mère ne peut jamais maudire son enfant, même si elle le voulait réellement.

b) Tandis que le père de l'enfant ne fait pas ce geste, parce qu'il garde pour lui le pouvoir de maudire valablement son enfant, si jamais le besoin s'en faisait sentir ultérieurement. La malédiction du père comporte une efficacité que chaque enfant redoute ; pour éviter ce danger, il n'y a rien qu'il ne ferait pour que son père ne le maudisse jamais, même simplement de cœur (chap. XII, n° 28).

c) La mère tient le bébé entre ses mains, l'élève légèrement, et dit : Grandis ! Je te nomme Untel ! — Le père de l'enfant le prend aussi, fait le même geste et dit : Grandis ! Je te nomme Untel ! — C'est en général le nom du père de l'enfant qui doit être retenu. Les deux conjoints accomplissent l'acte conjugal qui est appelé *güté-riira* = donner le nom ; littéralement : soulever, à cause du geste que l'on fait avant d'imposer le nom.

20. a) Il y aura une autre cérémonie, lorsque l'enfant aura poussé la première dent. Son père doit veiller à être présent ; s'il est absent, on ira le chercher d'urgence.

A partir de ce moment, en effet, les parents de l'enfant ne peuvent plus rien partager avec les autres, car les premières dents du bébé sont censées les contraindre à une interdiction terrible. Cette interdiction sera levée par l'accomplissement de l'acte conjugal appelé *külyá ámēnyo* = littéralement : manger les dents.

b) Notons que si les premières dents sont de la mâchoire supérieure, les parents recourent au *muhanmyi*, (chap. IX, n° 5, b) qui indiquera la cérémonie supplémentaire à accomplir pour conjurer les suites funestes de ce phénomène insolite.

III. La naissance de jumeaux.

21. a) Signalons les particularités attachées à la naissance de jumeaux. Si les enfants sont du même sexe, on les appelle *imhānga*. S'ils forment un couple on les appelle *amáhāsha*. Dans ce dernier cas, la différence de sexe était considéré comme un signe de malheurs. En conséquence, les enfants ne pouvaient pas vivre tous les deux : on étranglait le garçon. Quant à la fille, on la conservait, se référant à l'axiome que la jeune fille est une providence = *umukwōbwá nī nyámhīnga*. La faveur réservée ici au sexe faible chez l'homme est curieusement le contrepied de la même coutume concernant les bovidés, au sujet desquels on devait étrangler la femelle et conserver le mâle.

b) Celui des jumeaux qui naît le premier porte le nom (commun) de *gaküru* = le petit aîné, tandis que le deuxième est *gäto* = le petit cadet. Les deux noms communs peuvent devenir des noms propres désignant définitivement les intéressés. Si on leur impose d'autres noms, on en choisit d'ordinaire de très semblables, ayant une assonance si prononcée, qu'en les entendant on devine immédiatement qu'il s'agit de jumeaux.

22. a) Le jour où prend fin la claustration natale, la mère se fait assister d'une jeune fille, pour tenir l'un des jumeaux ; la jeune fille joue, pour le bébé, le rôle de mère, durant le repas offert aux petits enfants de la localité. Cette jeune fille ceint également son front du *rugöli* = couronne de la maternité. De la sorte, il n'y a pas disproportion ou jalousie entre les deux bébés ; puisque chacun des deux repose sur le giron de sa mère.

b) Les deux *ingöli* = couronnes de la maternité, qu'emploient la mère et la jeune fille, ont été envoyés en cadeaux, l'une par les parents de la femme, et l'autre par ceux du père des jumeaux.

c) Il en a été de même des deux *ingobyi* = peaux servant à porter les bébés au dos. La naissance de jumeaux, comme on le voit, intéresse particulièrement les deux foyers où sont nés les heureux conjoints.

23. a) Les parents doivent veiller à ce que rien ne soit fait pour l'un des jumeaux, sans que son frère y prenne part. On leur donnera les vêtements de la même espèce et de la même couleur. Si l'un commet une faute, on devra punir les deux ; si l'un des deux accomplit une action qui mérite une récompense, on en donnera un montant égal à son frère.

b) Filles ou garçons, on doit les marier la même nuit ; de la sorte, si l'une des jumelles est fiancée, elle devra attendre que la même démarche soit effectuée concernant sa sœur. Elles accompliront le même jour le cérémonial du protocole postnuptial (chap. VII). Si l'une des deux enfante avant l'autre, et que la jeune mère vient montrer son bébé à ses parents, sa sœur prendra part au même cérémonial avec un bébé emprunté ; de cette manière chacune recevra sa vache de relevailles = *inká y'ürugöli* ; littéralement : vache de la couronne de la maternité (chap. VII, n° 30).

c) Les jumeaux seront recommandés (chap. XI, n° 6)

au même patron : celui-ci les investira le même jour et toutes les fois qu'il voudra donner à l'un un nouveau fief, il aura la délicatesse d'agir mêmement pour son frère.

24. a) L'enfant qui naît immédiatement après les jumeaux porte le nom (commun) de *cyīza* = la belle chose. On en rencontre qui ont reçu cette appellation comme nom propre définitif.

b) Si l'un des jumeaux meurt, le survivant portera le nom (commun) de *bitōrwa* = celui qui a été ramassé par terre (chap. XII, n° 46).

25. a) La mère de jumeaux jouit du privilège de saluer la première = *Kuramutsa*, ses parents, ses beaux-parents et les personnages plus âgés qu'elles. C'est-à-dire qu'elle pourra prononcer la première, la formule de salutation, et que ces personnes répondront par la formule correspondante. Dans les cas ordinaires, la personne la moins digne répond, mais ne prononce pas la formule initiale. On doit noter cependant que bien des mères de jumeaux n'usent pas de ce privilège, par crainte sans doute d'étonner les témoins qui ne seraient pas au courant du fait, et qui prendraient ces privilégiées pour des mal élevées.

b) Bien plus, dès qu'apparaît la nouvelle lune, la mère de jumeaux peut appeler, par son nom propre, son beau-père, sa belle-mère, et les autres personnes de la même génération, enfreignant ainsi impunément l'interdiction que nous avons signalée ailleurs (chap. VI, n° 47-50).

IV. La succession des enfantements.

26. Le premier enfantement se dit *ubūlīza*, et la femme qui a donné le jour à son premier bébé s'appelle *īlīza*, au pluriel *amālīza*. Le deuxième enfantement se dit

ubuheta, et la mère, en ce cas, s'appelle *imhête*. Le troisième enfantement se dit *ubuhétüre*, et la mère est alors *imhétüre*. Ces dénominations ne concernent que la pure succession des naissances, abstraction faite de toute autre considération, par exemple ayant trait à l'âge de la mère ou à l'intervalle jeté entre les événements heureux du foyer.

27. a) Dans cet ordre d'idée, l'enfant qui naît le premier de sa mère (*ubüliza*), se dit *impfira*. Le deuxième et le troisième enfant seront respectivement appelés *ubuheta* et *ubuhétüre*; *yávütse ubuheta* = il est né deuxième; *yávütse ubuhétüre* = il est né troisième.

b) Toutes ces dénominations se disent des enfants par rapport à leur mère; seul l'aîné sera envisagé comme *impfira* par rapport à son père.

28. Lorsque la femme atteint l'âge d'environ 40-45 ans, elle est appelée *ijígija*, au pluriel *amajígija*; cet âge approximatif de *ijígija* peut durer jusque vers les 50-55 ans. On ne peut le déterminer qu'en se basant sur l'aspect physique de l'intéressée; or cet aspect extérieur dépend de plusieurs facteurs: une femme malade ou prolifique vieillit plus vite qu'une autre moins sujette à ces facteurs.

b) Après les 55 ans, la femme devient *umugöre úküze* = une femme assez âgée. Dès les 60-65 ans, elle est *umukécüru* = une vieille.

29. a) Notons, en passant, que le terme *umukécüru* = vieille, n'offusque pas les Rwandaises et qu'il peut être plutôt un titre recherché. A un enfant, dont la mère est une femme de 40-45 ans, on posera la question: *Urukécüru wawe ameze äte?* littéralement: la vieille maman tienne se porte comment? — Par cette formule, l'interpellateur honore cette femme comme

matrone vénérable. La formule *umukécüru wāwe* a le sens de : ta vénérable mère.

b) Il est entendu que, dans ce cas, le mot *umu-kécüru* ne peut être directement adressé à la même femme ; mais il pourra être employé en s'adressant directement à une femme âgée, ayant atteint le stade désigné par ce mot. On pourra donc dire : *Mukécüru, ntiwā-ndāngira inzira* : littéralement = Vieille, ne pourrais-tu pas m'indiquer le chemin ? — Dans le contexte culturel précis, le terme « vieille » renferme la nuance de vénération pour le grand âge de la personne interpellée. On l'appellera également *nyögóküru* = grand'mère, dans les circonstances analogues, sans l'offusquer, au contraire.

30. a) Le septième enfant se dit *nyāndwi* = septième, nom commun qui peut lui être imposé de fait. Si cette naissance a lieu du vivant de ses 6 aînés, on dit que la mère s'est ornée de la septaine = *yāshe indwi*.

b) Le verbe *kwāsa*, employé ici au parfait (*yāshe*), pourrait induire certains en erreur, du fait qu'il existe un verbe homophone du langage courant : *kwāsa* = fendre du bois. Ce dernier verbe comporte les dérivés *úmwāshi* = le bûcheron ; *umwāse* = bûche ; *ubwīyāse* = la fêlure.

c) Tandis que le verbe *kwāsa*, employé pour la naissance du septième enfant, a un sens religieux, sacré. Ses dérivés sont d'un ordre différent :

1° Le substantif *umwāsiro* = décoration accordée au guerrier qui abat le septième ou le neuvième ennemi, expiré sur le champ de bataille. On sait que cette distinction se nomme également *umudēnde* = cloche, à cause des grelots dont elle se compose.

2° Le verbe dérivé *kwāsira* = décorer un tambour dynastique pour le septième ou neuvième roi étranger dont il est orné de dépouilles ⁽⁹⁰⁾.

⁽⁹⁰⁾ En ce qui concerne les distinctions accordées à certains guerriers et aux tambours dynastiques, cf. le Code des instit. polit., art. 188-197.

d) La mère qui donne le jour à son septième enfant est donc considérée comme une héroïne dans un ordre différent. Elle a atteint le nombre sacré, sans que la mort ait endeuillé sa joie maternelle. Cet événement est célébré par un cérémonial religieux, analogue à la décoration dite collier de la septaine.

31. Le nombre huit n'est pas sacré. Mais le huitième enfant porte le nom commun de *Nyāmināni* (le huitième). Certains le portent comme leur nom propre, sous cette même forme, ou un peu modifié, comme *Kanāni* = le petit-huitième, ou *Mināni* = les huitains.

32. Le nombre neuf, comme le nombre 7, est sacré. Le neuvième enfant est *Nyabyēnda* (le neuvième) dont la forme ne souffre pas modification, tout comme dans *Nyāndwi* (septième). Si les parents décident de l'imposer à leur enfant comme son nom propre, il le portera tel quel.

33. a) Le dixième enfant, au Rwanda, ne s'accompagne d'aucune signification que je sache ; il en va autrement au Burūndi, où il porte le nom commun de *būcūmi* (le dixième). Par contre, le onzième enfant au Rwanda porte le nom de *mīsāgo* = le supplément.

b) Ces noms, pour être valables, rappelons-le encore une fois, supposent que tous les aînés sont en vie. Dans ce cas, en effet, les enfants sont *inkūllkīrane* = successions ininterrompues. Si l'un des enfants meurt, son aîné et son cadet ne sont plus *inkūllkīrane* ; on dira : *hagūti hācīye ūndi* = un autre a passé entre les deux ; sous-entendu : mais il n'est plus en vie.

34. a) Le dernier enfant de la famille est *umūhērēzezi* = celui qui clôt le déroulement, la marche. Ce terme peut-être cependant relatif : il peut arriver que le *mūhērēzezi* perde son rang par la naissance d'un autre.

b) Le tout dernier enfant de la mère, se dit *bucüra*. Après lui, sa mère n'enfantera plus jamais. On dit que pareil enfant, avant de sortir du sein maternel, y dépose un brin d'excrément.

c) Il est évident que la mère peut en arriver à son tout dernier enfant, alors que son époux n'en est pas au même stade. S'il est polygame, sa plus jeune femme peut continuer à lui donner d'autres enfants. Le dernier enfant de son père, est appelé *nkũnkumuye-ísäho* = j'ai complètement vidé le sachet (de la fécondation).

V. La filiation et l'adoption.

35. a) Nous avons, déjà fait allusion (Chap. VII, n° 18) à certains principes suivant lesquels sont déterminées les règles de la filiation. Les enfants d'une femme ont pour père l'homme qui a accompli le cérémonial du mariage sur leur mère (soit en premières, soit en secondes noces), aussi longtemps que l'union matrimoniale n'a pas été révoquée.

b) L'union matrimoniale est considérée comme révoquée, lorsque la femme a été définitivement répudiée = *gúsēnda* (chap. XII, n° 14) ; ou bien, lorsque la femme a quitté d'elle-même son domicile, et que son mari a réclamé et obtenu le remboursement des gages = *gũkwōrā-nura* (*ibid.*, n° 15). Dans les deux cas, il n'y a plus entre les deux conjoints, le lien coutumièrement légal du mariage.

c) En dehors de ces deux cas, le mari reste le seul époux légal et père des enfants que la femme pourrait avoir, non seulement à la suite de relations coupables occultes, mais encore avec des hommes qui l'auraient épousée en secondes noces. Ces nouveaux époux en effet n'ont pas payé les gages coutumiers, car le père de la coureuse ne peut en demander à personne, pour une

filles dont les gages du premier mari n'ont pas été remboursés. En conséquence, c'est se comporter en simple amant occulte, que d'épouser une femme dont le premier mari n'a pas reconnu la séparation définitive.

36. a) Nous avons déjà vu (chap. VI, n° 44) qu'une veuve qui reste dans le foyer de son mari défunt, enfante sous le couvert de ce dernier, quelles que soient les circonstances de relations coupables cultivées par elle.

b) Il serait superflu, en conséquence, d'insister sur les enfants nés d'adultères, sous le toit du mari légitime. Ils appartiennent à ce dernier, sans aucune forme de contestation, ni de réclamation quelconque.

37. a) Les principes que nous venons de résumer, nous permettent de conclure que l'unité du sang au sein de la famille (chap. III, n° 14 sq.), dans la structure hamitisée du Rwanda, se base aussi bien sur la génération naturelle, que sur la volonté du groupe, qui s'incorpore des éléments étrangers. Il suffit que le groupe accepte, en son sein, tel individu déterminé, et que cet individu accepte toutes les conséquences de cette intégration dont il est l'objet, y compris particulièrement l'intérêt du sang (*ibid.*).

b) L'adoption de certains enfants, tels que les bébés faits prisonniers avec leurs mères en expéditions guerrières (chap. III, n° 23) ou les enfants trouvés, se fonde sur ce principe. Leur père adoptif les mariait, leur octroyait le huitain comme à ses autres enfants : il en faisait vraiment les siens.

c) Dans la même ligne, un homme qui n'a pas d'enfant, et risque de mourir déraciné (chap. XII, n° 48, a), reçoit de ses frères un fils qu'il adopte, qui devient son héritier ; cette donation d'un fils se dit *gücükūra* = conjurer le déracinement. Pareil enfant ne prend plus part au deuil mené à la mort de son père naturel, car il est

devenu le fils exclusif de son père adoptif. Lorsque ce dernier mourra, son fils accomplira toutes les cérémonies funèbres (chap. XII, n° 61 sq.), et complètera toutes les démarches, y compris, éventuellement, l'annonce officielle, à la Cour, du décès intervenu. Car le roi considérera le fils adopté comme étant véritablement l'enfant de celui qui l'a enveloppé de sa paternelle bénédiction.

VI. L'éducation de l'enfant.

38. L'éducation initiale des enfants appartient à leur mère. Il n'est pas rare d'entendre à ce sujet le jugement des Rwandais : une jeune fille étourdie, aussi bien avant qu'après son mariage, un jeune homme peu initié aux comportements de son propre cercle social, tout cela est attribué en général à la négligence ou à l'incapacité de la mère, laquelle doit initialement éduquer ses enfants dans ce domaine. Il y a certaines acquisitions qu'il est impossible de faire, au point de vue attitude culturelle, au point de vue mentalité ou agissements, manière de se tenir et de converser, une certaine tournure de langage en son cercle social, si on n'a pas sucé tout cela avec le lait maternel. L'intéressé doit être à même de constater au fur et à mesure des circonstances, qu'il est bien armé en tous ces domaines, sans savoir depuis quand il y a été initié. Tandis que si l'on doit s'y exercer soi-même, *ab ovo*, alors il est trop tard, car ce sera toujours de l'appris. Il y aura toujours des traitres-lacunes.

39. On aime à rappeler la différence, très souvent constatable à souhait, qui existe entre les enfants éduqués initialement par leur propre mère, — à condition qu'elle soit une femme forte, — et ceux éduqués, au même stade de la vie, par des servantes. Ce dernier cas se réalise trop souvent chez les chefs, chez les grands du

pays. Dans la vie, les enfants initialement éduqués par leur mère sont plus hommes : ils ont un idéal dans la vie ; ils sont en conséquence plus pratiques et plus endurants. La persévérance dans l'effort ordonné à l'obtention de leur fin, et l'équilibre des qualités humaines, en font des hommes de valeur. Quant à l'enfant initié à la vie par une servante quelconque, il manque d'abord de préordination : ses réactions intérieures n'ont jamais été éduquées en fonction de son rang social, vu que la servante n'est pas du cercle. Sans caractère, ni perspicacité, ni courage, il est attiré par les bas instincts des plaisirs. Aussi répète-t-on souvent l'adage : *Uburéré büruta ubuvũke!* = L'éducation dépasse de loin le rang de naissance !

A. La jeune fille au foyer et avec ses compagnes.

40. On peut dire qu'à partir de l'âge de 8 à 10 ans, seule la jeune fille reste entre les mains de sa mère. Elle rend service dans la mesure où elle le peut, mais surtout elle est progressivement initiée à la tenue, à l'entretien du ménage. On ne peut ici détailler tous les éléments mis à contribution dans cette tâche d'éducation au foyer ; car nous devrions logiquement faire intervenir des aspects culturels, économiques et autres, ne relevant pas du sujet que nous traitons.

41. Bien plus, la jeune fille à partir de l'âge d'environ 15 ans, est de la catégorie dite *imwängü-vu* ; c'est l'éveil de la coquetterie, stade marquant l'époque de la puberté. A partir de ce moment, sa mère n'est pas la seule à l'éduquer ; les règles de la pudeur interdisent aux parents d'instruire leurs enfants touchant les choses sexuelles. D'où la jeune fille subira l'influence de ses compagnes de la localité. Si elle ne montre pas beaucoup de zèle à les fréquenter, sa maman l'y exhortera réguliè-

rement : Tu es une sottise ! Pourquoi ne fréquentes-tu pas les autres jeunes filles ? (chap. V, n° 4).

42. Les jeunes filles de chaque localité, en effet, forment une espèce de groupe, un genre d'association ; elles s'en vont en troupe, d'ordinaire dans l'après-midi, pour chercher du gazon qui servira de litière tapissant les cases bien tenues. D'autres fois, elles passeront certaines journées à confectionner des nattes de jonc. Elles s'en iront également cueillir des tiges de papyrus dont l'écorce fournira du matériel de vannerie. Elles passeront d'autres moments à composer des chansons et à danser au rythme de leurs réalisations musicales. Mais toutes ces randonnées servent à un autre but que chacun sait et qu'il est inutile de préciser davantage : elles vont se livrer à la pratique qui les prépare au mariage. Par suite de cette pratique, qui doit commencer déjà au stade de prépuberté, les jeunes filles développent artificiellement leurs organes sexuels, de manière à atteindre la mesure voulue vers les 18 à 20 ans ⁽⁹¹⁾. La maman, étant donné qu'elle ne peut pas informer son enfant, la force à fréquenter les autres filles, afin qu'elles l'initient à cette pratique.

43. a) Trop tardivement commencée, cette pratique ne produit aucun effet sur le développement envisagé de l'organe. Or l'échec en cette affaire signifierait que la jeune fille négligente ne pourra guère plaire à celui qui l'épousera. Ceci explique souvent la rupture précoce de ménages dans ces cas où rien d'apparent ne laisserait deviner le motif du conflit. Le mari qui, pour l'ordinaire, n'en dira pas un mot, congédie sa jeune femme, parce

⁽⁹¹⁾ Mgr L. DEPRIMOZ, vicaire apostolique du Rwanda, a donné un exposé sur la nature et les fins de cette pratique, ainsi que sur sa moralité. L'exposé est accompagné de directives pastorales, adressées aux prêtres du Vicariat, pour leur indiquer la ligne de conduite à tenir en cette matière extrêmement délicate. Cf. *Théologie et pastorale au Ruanda*, n° 1, sept. 1946, pp. 3-12.

qu'elle ne s'est pas préparée au mariage, en fréquentant les autres jeunes filles.

b) C'est aussi le motif pour lequel les parents de la jeune fille s'opposent ordinairement au mariage précoce de leur enfant ; ils diront : « C'est une enfant trop jeune encore ! » Ils ne céderont, en ce cas, que si les parents du jeune homme pressé auront donné explicitement la garantie que le « manque de préparation » au mariage, dû non à la négligence, mais à la précocité des fiançailles, n'occasionnera pas de conflit.

c) En ce cas, la jeune femme peut continuer la pratique en question, même après le mariage, mais elle ne pourra alors s'y livrer qu'assise sur une serpette, ce qui est censé préserver la vie du mari. Il est à remarquer, en effet, que le mariage consommé met fin à la dite pratique ; s'y livrer inconsidérément, serait un acte porte-malheur, pouvant provoquer la mort de l'époux.

44. Les jeunes filles nubiles = *inkümi*, d'une même localité, lorsqu'elles sont du même rang social, forment une véritable association, dont le but est de solenniser les mariages de leurs compagnes. Les parents ne peuvent s'opposer à ce que leur fille soit convoquée et s'en aille prendre part aux cérémonies nuptiales. Celle qui manquerait à ce devoir s'en repentirait au jour de son propre mariage : aucune jeune fille de la localité ne viendrait l'escorter. Ce serait la pire des hontes, car le fait montrerait ainsi publiquement que la jeune fille est d'un caractère peu sociable, n'ayant jamais réussi à vivre en amitié avec les jeunes filles de son âge, comme le demande la coutume (chap. VI, n° 2).

45. D'autre part, les jeunes filles sont renseignées, en ce qui concerne le comportement vis-à-vis du mari, par leurs compagnes nouvellement mariées. Une jeune femme reste, en effet, en contact avec ses compagnes d'hier et

celles-ci recueillent une somme disparate d'expériences provenant de leurs aînées, sur la vie conjugale qui les attend. Bref, si la jeune fille est en principe entre les mains de sa mère qui doit l'éduquer et l'initier à la tenue du ménage, les éléments les plus déterminants de cette éducation dépendent surtout du groupe local de ses compagnes, encore filles comme elle, ou déjà mariées.

46. a) On comprendra facilement combien importante sera l'influence de ce groupe sur telle jeune fille, et sur sa vie future en son propre ménage, si elle a la chance d'être mise en contact avec des filles et des jeunes mariées sérieuses, femmes fortes, soucieuses d'en faire une femme heureuse ! Leur influence peut corriger ou améliorer l'éducation initiale du foyer. Si au contraire, le groupe est dominé par une mentalité moins bonne, moralement malfaisante, l'éducation initiale donnée au foyer sera affectée en conséquence, suivant le tempérament de chacune et le degré d'influences contraires qui s'exercent sur elle de par ailleurs. C'est ici un réseau de facteurs dont la complexité n'échappe à personne.

b) Si nous montons ensuite sur le plan du foyer, ne perdons pas de vue qu'après le mariage de la jeune fille, un époux éclairé peut influencer, éduquer sa femme et réparer en quelque sorte les torts antérieurs. Tout comme un mari sans expérience peut influencer sa femme en sens contraire.

47. Notons enfin, que la mère instruit soigneusement sa fille des différentes coutumes et pratiques superstitieuses, et de diverses formes de divination ! Ne doit-elle pas veiller sur la santé et le bien-être de son mari et de ses enfants, en les enveloppant d'une sollicitude qu'ils ne sont pas à même de saisir dans toute son ampleur ? L'homme ne songe aux consultations divinatoires que de temps en temps : l'âme masculine est d'une in-

souciance proverbiale ! Quand on se vante d'être courageux, on n'est pas hanté par la peur du danger ! Quant à la femme, elle n'est pas sujette aux vantardises de ce genre, lors même qu'elle est réellement courageuse. Elle est toute amour pour son époux et pour ses enfants ; aussi doit-elle agir en conséquence dans un monde où l'intervention des esprits et la menace des forces supra-sensibles guettent le sort des humains. La mère de foyer doit veiller : c'est à elle que s'adresseront, avec succès d'ailleurs, les devins de toutes nuances, y compris les griots et surtout les griottes, et particulièrement si celles-ci sont passablement âgées !

48. La jeune fille, grandissant aux côtés de sa mère, est ici initiée non seulement par les discours, mais surtout par cette méthode en quelque sorte démonstrative. Sa mère lui obtiendra de ces opérateurs une série de charmes, aussi bien sous forme de potion que d'amulettes, de gestes symboliques et de formules magiques destinés tous à capter infailliblement le cœur du jeune homme qui viendra se fiancer à elle. Mais si la maman s'occupe ainsi du sort de sa fille, elle ne s'oublie pas : elle se procure également des filtres destinés à retenir pour elle seule l'affection de son époux. Sa fille n'ignore pas ce secret, puisqu'elle doit aussi savoir s'en servir à son tour, lorsqu'elle aura fondé son foyer. De cet ensemble résulte un complexe de crédulité extrême concernant le monde supra-sensible davantage chez la femme que chez l'homme. Il n'est pas rare d'entendre dire : « En fait de croyances et de pratiques religieuses et magiques, les hommes ne savent que des bribes apprises de leurs femmes. Celles-ci, étant jeunes filles, consacraient le meilleur de leur temps à s'y former auprès de leur mère, en fonction de leur futur mariage. N'est-ce pas à la femme qu'incombe le devoir d'être la providence du foyer sur tous les plans ? »

B. Le jeune garçon au foyer : le passé revit dans l'intimité.

49. Arrivons-en maintenant à l'éducation du garçon. Chez les Hamites, il existe une série de vocables destinés à désigner l'âge du garçon. Ces vocables cependant, quoique provenant de la vie pastorale, ont une valeur plus étendue et peuvent être employés même dans le cas de n'importe quel enfant. Entre 1 et 3 ans, l'enfant est *incūke* = sevré. Entre 4 et 6 ans, il est au stade : *ükülükira abāndi mū nyāna* = qui accompagne les autres (enfants) à la garde des génisses. De 7 à 9 ans, il est *ūmwāna ūrāgīra inyāna* = enfant qui garde les génisses. De 10 à 14 ans, il est : *ūmwāna wīlīlīza* = enfant qui peut garder les vaches (toute la journée).

50. Dès que l'enfant a l'âge de raison, sa maman s'en occupe vraiment, mais sous un autre angle que pour la jeune fille. Examinez par exemple comment elle lui donne du lait ou de la nourriture ; elle le soumet à tant de cérémonies en cours dans la société de son cercle social. Si l'enfant agit autrement, la maman ne laisse pas passer la chose ; elle racontera également des histoires, des incidents désagréables dont Untel a été la victime, parce qu'il avait agi de telle manière dans la société ; parce qu'il avait avancé inconsidérément telle parole. C'est une somme d'impondérables en soi, mais qui donnent à l'enfant une initiation progressive et sans effort à l'appréciation de la vie, à l'idéal social de son cercle, de son milieu naturel. Il arrivera une époque où l'enfant prendra contact avec le monde extérieur, et il se trouvera dans un milieu connu, dans une société dont il saisit et exécute parfaitement le jeu général. Tout cela est l'œuvre initiale de sa mère.

51. Il existe également un autre aspect de l'éducation, surtout en milieu hamite. Lorsque l'enfant a fait une

promenade, et qu'il rentre au foyer, sa mère lui demande la relation complète de sa randonnée, tout ce qu'il a pu observer, les personnes qu'il a rencontrées, les paroles qui lui furent adressées. Dès que l'enfant a terminé son rapport, alors sa mère le félicite, l'embrasse et lui donne, en guise de récompense, certaines douceurs que l'enfant aime. Les fois suivantes l'enfant fera davantage attention et s'habitue ainsi à observer, à coordonner tout ce qu'il voit, afin d'en donner un rapport plus logiquement disposé. Il arrive également qu'il y ait concours, en ce domaine, entre plusieurs enfants, ce qui attise leur émulation.

52. Il en va de même, lorsque le foyer a pu héberger un troubadour ou un conteur quelconque. On écoute bien les déclamations, et le lendemain soir les enfants sont invités à reconstituer les récits. Ici, évidemment, le rôle est présidé par le père des enfants, car les bardes ne sont pas invités par la mère de foyer. L'enfant qui a réussi mieux que les autres à reconstituer le récit, reçoit les félicitations de son père, qui l'invitera à boire quelques gorgées à sa propre gourdette. Quant aux enfants qui n'ont pas réussi, le père leur adresse un dédaigneux « espèce d'idiots ». Soyez bien sûr que si la fois suivante passe encore un barde, tous les enfants seront très attentifs et réclameront eux-mêmes, de leurs parents, la faveur de répéter ce qui a été raconté.

53. Notons une autre matière d'éducation qui a son importance dans la mentalité de l'enfant devenu adulte : les traditions familiales. En général, chaque Rwandais, quel que soit son milieu, connaît sa généalogie, celui-ci moins, celui-là plus. On y ajoutera en plus, dans certains cercles de la société, l'histoire de sa famille. Son père et ses oncles, durant des entretiens intimes, répètent ce qu'ils ont appris de leurs parents, au sujet de la vie anté-

rieure du groupe. Sous tel règne, leur ancêtre fut ami de tel autre personnage, ascendant de tel groupe donné ; ils se donnèrent mutuellement des vaches et furent des alliés fidèles. D'où une tradition amicale = *ubuzāre*, qui a persisté chez leurs descendants. Si l'un des membres de ce groupe est en difficulté, notre famille doit le secourir, lui prêter son concours, sous quelque forme que ce soit.

54. a) Par contre, sous tel règne, notre parent Untel a demandé une épouse à X, ancêtre de tel groupement ; mais l'épouse lui fut refusée : elle fut donnée à Y, et fut la mère de telle famille. A cause de cet acte marqué de malveillance, d'inimitié caractérisée, entre les descendants de X et nous, il existe une tradition d'attitude inamicale = *ubwēhe*. Lorsque se présente l'occasion de leur nuire, notre groupe n'y manque pas. C'est ainsi que l'un de nos grands oncles Untel, fit perdre à l'un des petits-fils de X, un procès retentissant où sombra sa fortune bovine. Le pauvre homme avait accepté notre parent comme témoin, parce qu'il ignorait lui, que son ancêtre refusa une épouse à notre famille ; mais nous ne pouvons pas, nous autres, oublier ce fait.

b) Lorsque nous étions jeunes, et que nous fûmes enrôlés dans telle compagnie de la Cour, nous y rencontrâmes des jeunes gens, de la descendance de X : nous n'entretenions pas avec eux des relations d'amitié.

55. En ce moment, l'enfant qui écoute toutes ses histoires, enregistre à son insu la matière de son futur comportement vis-à-vis de certains groupes sociaux, selon qu'ils lui furent décrits comme ayant une tradition amicale = *ubuzāre*, ou une tradition inamicale = *ubwēhe*. Il a retenu ces faits du passé : lorsqu'il s'agira de se fiancer à une fille (chap. V, n° 16), le discours rituel des *mi-sāngo* retracera ces histoires de tradition amicale. Si par

contre le groupe aux rapports de tradition inamicale vient un jour lui demander une épouse (parce qu'il n'existait pas chez ce groupe les mêmes motifs de retenir l'ancien refus), alors notre homme savourera le plaisir de leur payer enfin le refus jadis essuyé par son ancêtre. Il leur refusera lui aussi une épouse désignée par les oracles divinatoires, dans l'intention d'influencer en mal l'avenir du jeune homme qui prétendait devenir son gendre.

56. Tel homme tombe-t-il dans le malheur, dépossédé par ses supérieurs (chap. XI, n° 46 sq.), ou bien son troupeau ayant été foudroyé ? Non seulement ses parents et amis avoués rivaliseront de générosité pour reconstituer son cheptel, mais encore les gens auxquels il ne songeait pas, de tradition amicale l'inviteront d'eux-mêmes : « Comment, cher ami ! tu as eu ce malheur, et tu n'as pas pensé à venir me demander ma quote-part de reconstitution du cheptel perdu ? Lorsque tu viendras toi-même m'en parler, je te donnerai une génisse. Mais en attendant, prends donc celle-ci ! Ce n'est pas à toi que je la donne, mais à ton arrière-grand-père qui a fait à mon arrière-grand-père le don d'une très belle vache après une peste bovine qui avait complètement détruit la fortune de mon ancêtre. Tu n'y pensais sans doute pas, mais nous ne l'oublions pas, nous autres ! » (chap. XI, n° 52 sq.).

57. Un autre aspect de cette influence qui s'infiltré dans l'esprit réceptif de l'enfant, est la préparation des procès. Pour quelqu'un qui n'a jamais vécu dans les milieux que nous décrivons, la souplesse des Rwandais dans la discussion, et surtout dans les procès, restera inexplicable. Il y avait une série d'exercices pratiques, du moins chez certains groupes. Il se faisait ainsi que tel individu devenait un spécialiste, parce que, très fort en

la connaissance des lois, il avait excellé dans la tactique et le maniement d'une dialectique éblouissante, à force de s'y exercer.

58. Il y avait des procès vrais dont on préparait les plaidoiries en commun ; mais il y avait également des procès fictifs, que l'on imaginait pour s'exercer à argumenter. Et les enfants étaient invités à y assister. Lorsqu'ils étaient assez initiés, ils pouvaient même assumer le rôle de plaideurs, de juges ou d'assesseurs. Le cas était très clair pour tous les participants à la joute : « Toi X, tu as 30 vaches. Moi Y, je te prends 14 vaches, affirmant que je te les ai données par contrat de servage. Si je t'en laisse les 16 autres, c'est parce que tu les as acquises par d'autres voies ; ceci n'est qu'un prétexte pour feindre devant les juges l'objectivité de mon action. Maintenant, tu peux porter plainte et nous allons plaider ! »

59. Dans ces joutes, l'enfant s'exerce doublement ; d'abord au point de vue judiciaire, et ensuite au point de vue de l'éloquence, du raisonnement. Telle parole prononcée inconsidérément, donne lieu à des analyses qui acculent l'imprudent parleur à rester muet. Et l'enfant qui y assiste s'initie à cette attitude générale de prudence dans les paroles, qui déconcerte l'étranger non initié à cette mentalité. Lorsqu'on va parler, en certaines circonstances, il faut être absolument sûr que sa parole est absolue en elle-même et ne peut donner prise à un enchaînement ultérieur. Ou bien si cette parole est susceptible de s'enchaîner à d'autres idées, celui qui parle doit avoir prévu une équivoque ou une direction indifférente à donner à ses paroles, de sorte qu'il aura toujours une échappatoire valable.

60. a) Tous ces exercices, toutes ces influences di-

verses s'opérant dans le milieu où l'enfant prend conscience de sa vie commençante, constituent un complexe inextricable de ferments, dont est façonné la vie psychique qui se précise en lui. Cet ensemble explique également la psychologie familiale (je ne dis pas du foyer). Chaque famille (*Umulyāngo*) a son comportement particulier, très caractérisé et connu de tout le monde ; (chap. XI, n° 34).

b) « Vous êtes lié à un Untel, membre de telle famille ? » vous demandera-t-on ; « Eh bien, attendez-vous à ceci et à cela dans telle circonstance de vos relations ! »

c) « Untel va plaider ? Oh ! cela va de soi ! Dans la famille, c'est devant les tribunaux que se déroule la vie normale de leur monde ! Lorsqu'ils ne plaident pas, ils en deviennent malades ! »

d) « Vous êtes ami de X, ennemi mortel de son cousin Y ? Un bon conseil : ne prenez pas parti pour votre ami X. Dans leur famille, pareils conflits sont des incidents de la vie courante. Mais gare à vous si vous manifestez une attitude quelconque d'hostilité à l'égard de l'un des adversaires ! Ils oublient immédiatement leur propre conflit, comme par enchantement, et ils se liguent contre vous ! »

61. Toutes ces constatations sont en général exactes ; le groupe pris dans son ensemble a été fort bien observé par le public : il doit y avoir ainsi, à la base de l'éducation familiale, des éléments communs de tradition, qui façonnent la mentalité de toute la famille. Tel individu, pris à part, peut constituer apparemment une exception, à cause des influences extérieures auxquelles il a été soumis, mais si vous le remplacez au sein de son groupe, vous constatez justement que l'exception, souvent partiellement telle, ne fait que confirmer la règle.

62. Ajoutons ici une exception qui peut se produire

dans cette éducation. Il peut arriver que le rôle de la mère soit prépondérant dans l'influence exercée sur les enfants. En ce cas, l'enfant grandira et se confirmera dans la mentalité propre à la famille de sa mère. Le fait de contracter le comportement de la famille maternelle, se dit *ubukurura-mwěko*. Du verbe *gukurura* = traîner derrière soi ; et du substantif *umwěko* = ceinture féminine (servant à serrer autour des reins le vêtement des femmes mariées). Le mot composé : *ubukurura-mwěko* a le sens général de qualités ou défauts qui se sont accrochés à la ceinture de la mère, lorsqu'elle s'en allait fonder son foyer.

63. a) Prépondérance ou non, l'apport de la famille maternelle modifie réellement et même fatalement la mentalité familiale de chaque groupe. Le rôle de la mère, qui pose les fondements de la vie sociale de son enfant, ne se limite pas simplement à l'éducation culturelle, au comportement propre à tel cercle donné dont relève le foyer. La femme arrive avec son propre complexe de mentalité, constituant sa vie psychique, et c'est par ce complexe qu'elle influence son enfant. Toutefois, si l'influence de la mère n'est pas trop prononcée dans les comportements de l'enfant devenu grand, on ne parlera pas de *ubukurura-mwěko*.

b) Ce terme et la réalité qu'il exprime, quoique comportant une nuance péjorative, peuvent parfois constituer la meilleure issue dans l'éducation de l'enfant. Loin d'en rougir, il en sera fier si l'apport de sa famille maternelle s'est affirmé en qualités.

64. Tout ce qui vient d'être dit se rapporte, en principe, à tous les enfants, à quelques races et à quelque milieu qu'ils appartiennent. Toutefois, chaque milieu, au sein de chaque race, éduque ses enfants d'une manière proportionnée à ses idéaux et à ses moyens, dans le cadre

de son cercle social déterminé. Ces éléments d'éducation, quoique applicables à tous, seront tantôt plus poussés, tantôt moins accentués, au stade qui nous occupe, suivant la situation sociale réelle de chaque foyer, considéré dans l'apport traditionnel de la famille, aussi bien du père que de la mère. L'apport traditionnel est plus déterminant que la situation sociale du foyer, cela est évident. Ainsi un nouveau riche, sera pour lui-même une espèce d'anomalie, si sa position actuelle n'est pas encadrée par un ensemble d'éléments positifs et d'éléments aussi impondérables, qui lui permettent de s'intégrer dans des cercles sociaux lui convenant, et d'éduquer ses enfants dans le cadre de sa nouvelle situation.

CHAPITRE XI

LA VIE DU FOYER DANS SON MILIEU SOCIAL

1. Nous venons de décrire la vie du foyer, en fonction de l'éducation initiale des enfants. On comprendra facilement que c'est ici le même chapitre qui continue sous un autre titre. Tout d'abord, l'éducation du garçon n'est pas qu'initiale : elle doit se continuer dans un autre cadre plus vaste et plus compliqué que nous allons essayer de concrétiser. Ensuite, le chapitre IX, en décrivant le renforcement socio-familial à tous les échelons, n'a pas touché au foyer. Or il se fait que l'institution qui renforce le foyer est la même que nous allons voir achever l'éducation du jeune homme, et constituer même l'un des éléments les plus déterminants en éducation rwandaise.

I. Le contrat de servage. — Le servage terrien.

2. Cette institution du Rwanda mérite d'être soigneusement décrite, car elle constitue un fait social de premier ordre. La publication d'une monographie antérieure aura pu servir à démontrer que ce contrat de servage n'était certes pas la seule organisation en ce domaine. Si bien des auteurs ont parlé de cette institution, nous devons reconnaître que leur jugement était fatalement faussé par l'ignorance des organisations politiques de l'armée sociale et de l'armée bovine qui contrebalançaient le contrat de servage.

3. D'autre part, dans la monographie à laquelle je viens de faire allusion, je désignais cette institution sous la dénomination de contrat de servage pastoral. On remarquera que j'ai abandonné ici le terme « pastoral ». Le motif en est que, en tâchant de systématiser les données, je me suis aperçu d'un fait nouveau : à côté du contrat de servage pastoral, il existe le contrat de servage terrien. D'où il résulte que la dénomination générique doit être : contrat de servage, tandis que les termes de pastoral et terrien indiqueront la détermination spécifique.

4. Dans la zone où est en vigueur le système dit *Ubukõnde* = défrichage de la forêt, nous avons vu (chap. VIII, n° 7), que le roitelet accorde des lopins de terre cultivés ou cultivables, à des solliciteurs étrangers à la famille dont il est le patriarche. Nous avons également vu que ses subordonnés parents, peuvent installer des étrangers sur leur propriété du *Bukõnde* (*ibid.*, n° 8), et se constituer ainsi une main-d'œuvre sûre et permanente. Ces solliciteurs investis de lopins de terre cultivables sont appelés *Abárètwa*, au singulier *Umúrètwa*. Entre les descendants de ce dernier et ceux de son maître s'établit ainsi un système de relations hiérarchiques, qui peuvent se perpétuer, de génération en génération. Il n'y a, pour le descendant du *Múrètwa*, qu'un seul moyen de devenir lui-même propriétaire *Mukõnde* : c'est qu'un défricheur, au lieu d'abandonner sa propriété, la lui vende, puisque la propriété *Ubúkõnde* garde tous ses privilèges, aussi longtemps que le défricheur ne l'a pas abandonnée. Son successeur, dûment investi avant le départ du défricheur, acquiert lui-même la condition de défricheur (chap. VIII, n° 12, a). Voilà, en résumé, le contrat de servage terrien.

II. Le contrat de servage pastoral: *Ubugāke*.

5. Abordons maintenant le contrat de servage pastoral. Comme pour le *Mūrētwa*, le contrat ici est un engagement volontaire, par lequel une personne, appelée *umukēza*, au pluriel *abakēza*, vient se recommander à une autre personne d'un rang social plus élevé. Mais au lieu de solliciter un lopin de terre, le *mukēza* veut obtenir l'investiture de quelques têtes de gros bétail.

6. Le cérémonial exige que personne ne vienne se recommander lui-même à son futur maître. Pour les mettre en contact : *gusohoza* = recommander, littéralement : faire arriver, il faut qu'un homme déjà connu du futur maître, l'un de ses serviteurs ou non, intervienne. Cet intermédiaire qui présentera le *mukēza*, s'appelle *umusohōza* = entremetteur. Le cérémonial de présentation est assez simple : l'entremetteur prend le futur maître à part, lui annonce qu'il a un protégé à lui présenter. Il appelle le futur serviteur et le présente : « Le voici, dit-il ; puisque son cœur l'a tourné vers vous et qu'il vous a si estimé qu'il a décidé de se recommander à vous, vous ne manquerez pas de lui payer cette confiance en comblant ses vœux : *Ūzāmukīze* : fasse le ciel que vous l'enrichissiez !

7. Cette cérémonie achevée, le nouveau protégé devient *umukēza* effectif : un serviteur-postulant. Il peut se faire qu'il soit présenté, s'étant accompagné d'une cruche de boisson choisie. Il peut se faire également que cette offrande vienne ultérieurement et même se répète, durant le temps où il est en observation. Car le maître commencera par éprouver son postulant, pour voir le genre de services qu'il pourra rendre. S'il s'agit d'un homme à l'esprit alerte, de bonne mémoire et de bonne logique,

il sera un précieux messenger. S'il s'agit d'un *Muhütu* fruste, très dévoué certes, mais peu initié aux finesses de certains milieux où évolue la vie de son maître, on peut en faire un domestique, ou attendre de lui certaines prestations manuelles. Si le recommandé est encore enfant, ou un jeune homme d'agréable aspect, son maître peut lui confier le sachet à tabac = *uruhago*, au pluriel *imhago* et sa pipe = *inkönö y'itābi*, au pluriel *inkönö z'itābi*, littéralement : marmite à tabac.

8. Le postulant était *umukēza* le premier jour et durant peut-être la semaine suivante. Mais cette dénomination qui souligne la récente présentation, sera vite délaissée. Dès que l'entourage du maître est déjà habitué au nouveau venu, et qu'il s'agit d'un postulant sérieux, il est appelé *umuhānge*, au pluriel *abahānge* = serviteur non encore investi. Ce mot se rattache au verbe *guhāngāza*, qui signifie : être en attente d'aller se désaltérer, en parlant des vaches.

9. Le postulant devient *umugārāgu*, au pluriel *abagārāgu*, dès que son maître = *'shēbuja* (littéralement : son père-de-service) lui a octroyé une vache. Cette première vache obtenue est appelée *inká y'igiti*, au pluriel *inká z'ibiti*. La signification étymologique en est : vache du bois ; peut-être par allusion à telle branche verte de certains arbres ou arbustes dont sont munis les investis, pour conduire leur fief bovin chez eux.

10. Les circonstances de l'investiture sont très simples : le chef de foyer en a conféré d'abord avec sa femme ; ils ont décidé de consacrer le contrat par l'octroi d'une vache, car le postulant donne pleine satisfaction. A un moment donné, des serviteurs arrivent avec une vache qu'on leur a ordonné d'amener. Le chef de foyer est assis sur son siège dans l'entrée de sa maison ; les serviteurs

présents se tiennent dans la cour précédant la case. Puis le maître appelle le postulant par son nom et lui dit : « Voilà la vache que je vous donne ! »

11. a) Immédiatement tous les assistants se lèvent, arrachent des feuilles et brindilles de *ficus* poussant le long de la palissade, et viennent les déposer sur les pieds du maître, en déclamant des odes guerrières. Ils expriment ainsi les remerciements au nom de leur collègue investi (chap. V, n° 19). Ce dernier a lui-même accompli le geste, en déposant, aux pieds de son maître, quelques feuilles que l'un de ses collègues lui a données.

b) Le nouvel investi profitera du premier instant libre pour se glisser délicatement auprès de la femme de son maître, afin de la remercier. Il sait, en effet, que sans elle, le maître n'aurait rien décidé. Notons, en effet, que les postulants épuisent tous leurs efforts au service de la femme, sachant qu'elle fera décider l'investiture plus sûrement, et plus rapidement.

12. a) De cette première vache obtenue, le bénéficiaire doit faire cadeau à sa mère ; au titre de *inká y'úmúgōngo* = littéralement : la vache du dos, parce que les Rwandaises portent leurs bébés au dos. Le bénéficiaire doit rentrer chez lui, pour *gúcyūra umúnyāfu* ; du verbe *gúcyūra* = faire entrer ; et du substantif *umúnyāfu* = branche fraîchement coupée, ou tige d'un arbuste quelconque ; par allusion au cérémonial auquel nous avons fait allusion (n° 9) suivant lequel la vache était acheminée vers l'habitation de l'investi. La signification réelle du mot, évidemment, n'a pas d'autre sous-entendu que le fief bovin obtenu.

b) Une fois la vache arrivée chez le bénéficiaire, ce dernier, s'il est marié, accomplit l'acte conjugal dit *kwākira umúnyāfu* = agréer l'obtention du bénéfice bovin. S'il n'est pas marié, ses parents accomplissent cet acte.

13. a) Un second bénéfice, par opposition à *inká y'ígiti*, se dit *guheta* = investir une seconde fois.

b) Toutefois, les bénéfices isolés peuvent être collectivement désignés par la dénomination *inká z'ibiti*, par opposition au bénéfice massif de tout un troupeau. Dans ce dernier cas, on dira que le bénéficiaire *yärémewe* = on a créé en sa faveur. Ces dernières distinctions ont cours en milieux d'armées bovines ⁽⁹²⁾.

III. Les intérêts socio-familiaux dans le cadre de ce contrat.

14. Nous ne devons pas ici nous arrêter à l'aspect économique de ce contrat, vu le sujet dont traite cette monographie. Nous n'en soulignerons que le seul aspect socio-familial. Il est évident qu'un serviteur = *umugá-rägu* (l'engagé par contrat de servage), intéressera, de deux façons différentes, le patron qui l'investit. Si le serviteur est un *Muhütu*, ses services répondent aux besoins économiques de son maître. Tandis que si le serviteur est un *Mutútsi*, il sera un instrument d'influence, dans le domaine social et politique.

15. Un Hamite qui se recommande à un autre plus fort, en effet, ne vient pas mettre sa simple personne au service de son maître. Il a lui aussi très souvent ses propres *Bagárägu*. En tous les cas, il traîne derrière lui un réseau d'alliances aux visées d'ordre politique. Tel groupe donné de *Batútsi*, nous l'avons exposé brièvement plus haut (chap. IX, n° 24), s'enchaîne à une ramification plus ou moins puissante d'alliés, ayant comme but de leur association, leur renforcement réciproque dans la vie politique !

16. a) Que recherche le *Muhütu* qui vient se recom-

(92) A. KAGAME, Le Code des inst. polit., art. 227 sq., pp. 88-91.

mander en contrat de servage pastoral ? Il veut certes obtenir quelques têtes de gros bétail ; mais il y a encore plus : il vient se chercher un patron, dont la nature se définit par la signification du nom qui le désigne :

Première personne : *dātá-büja* = mon-père-de-service (et notre-père-de-service).

Deuxième personne : *'shō-buja* = ton-père-de-service (et votre-père-de-service).

Troisième personne : *'shē-buja* = son-père-de-service (et leur-père-de-service).

b) Il faut noter que si le terme *umugárägu* traduit bien : lié par contrat de servage, l'opposé ne peut pas être *'shēbuja* ; cette forme n'est vraie qu'à la troisième personne. Je ne peux pas dire : mon *'shēbuja*, ni ton *'shēbuja*. Nous nous retrouvons en face du même terme avec sa nuance tout à fait particulière (chap. IV, n° 43 sq.).

17. En se recommandant à son maître, le *mugárägu* sait bien qu'on attendra de lui n'importe quel service. Il devient l'homme à tout faire, au service de ce foyer dont il a obtenu le bovidé désiré. Mais en compensation, il attend le soutien, en domaines variés, de la part de son maître. En plus de la vache obtenue, on ne saurait déterminer exactement les subsides accordés sous forme de vivres, de vêtements, de houes, au fur et à mesure que le serviteur en aura besoin. Il appréciera la bienfaisante influence du contrat intervenu, surtout en cas de malheurs dans son foyer : on ne peut s'imaginer ce qu'était un serviteur fidèle, devenu comme un membre du foyer.

18. a) Quant à la protection que le *mugárägu* pouvait attendre du *'shēbuja*, il faut noter qu'il y avait également le chef d'armée (chap. IX, n° 41) qui avait la fonction de protéger ses subalternes. Or n'importe quel *mugárägu* que l'on puisse s'imaginer, était, en plus de son

contrat, un subalterne de quelque chef d'armée ⁽⁹³⁾. Il en résulte donc que si le maître en contrat de servage pouvait protéger son serviteur, il n'était ni le seul, ni le principal à s'acquitter de ce devoir.

b) C'est pourquoi il importe de relever ici l'usage que bien des auteurs ont fait de l'axiome : *Ímbwá nítĩnyí-rwa ímíkàka, itĩnyirwá shēbuja* = le chien n'est pas redouté pour ses crocs, mais il l'est à cause de son maître. — Nous devons rappeler que la signification réelle du proverbe ne coïncide pas exactement avec l'application qu'on a voulu lui imposer.

Le contenu formel de ce proverbe embrasse cette vérité universelle : Qui s'attaque à un subalterne, provoque ainsi son supérieur ! — Cette vérité est applicable aussi bien au maître d'un chien, qu'au chef d'armée ; au maître en contrat de servage, qu'au père qui défend sa femme ou son enfant. Il est de plus applicable à n'importe quel cas analogue, même en dehors de la culture rwandaise. On ne peut donc en limiter l'application à la seule institution de contrat en servage, sans en fausser en quelque sorte le sens véritable. Cet axiome se complète par un autre dont l'application est identique : *Úkúbise ímbwä ába áshākā shēbuja* = qui frappe un chien, provoque ainsi son maître.

19. Que recherche un Hamite qui vient se recommander en contrat de servage ? On se tromperait, en croyant que quiconque vient se recommander à un plus fort que lui, le fait nécessairement pour obtenir des vaches. Un Hamite possédant des centaines de vaches va placer quelques-uns de ses enfants auprès de chefs, socialement plus élevés. Il est évident qu'il ne recherche pas tant les vaches, ni même la protection dont nous venons de parler. En fait de protecteurs, il ne peut en manquer :

(93) *Ibid.*, art. 13, b p. 21 ; et subsidiairement : art. 71-72, p. 38.

riche en bovidés, il est certainement connu et personne ne se permettrait de l'attaquer inconsidérément.

20. Mais ce qu'il a en vue, c'est surtout mettre dans l'embarras ses propres supérieurs, et parer à tout danger de destitution préjudiciable. Puisqu'il a beaucoup de vaches, il a beaucoup d'envieux ; beaucoup de gens seraient heureux de s'emparer de ses dépouilles. Or, un accident de ce genre est si vite arrivé dans le Rwanda ancien, lorsqu'une clique puissante s'est mise en tête d'en trouver ou d'en fabriquer. Une délation savamment concertée crée un désaccord grave entre l'intéressé et tel supérieur dont dépendent les bovidés. Si le supérieur est unique, la saisie est complète : aucune vache ne sera exceptée, puisque toutes relèvent de cette unique autorité.

21. Or il en va autrement, si l'intéressé s'est recommandé lui-même, ou a placé ses enfants, auprès de plusieurs maîtres. Dès que l'un d'eux entre en conflit avec lui et prétend reprendre ses vaches, immédiatement le subordonné convoque ses autres maîtres pour l'assister et sauvegarder la partie du gros bétail qu'il a reçu d'eux.

22. Prenons en exemple le nommé NGABO ; il a 30 vaches, parmi lesquelles 12 sont de la catégorie appelée vaches du Roi ; c'est-à-dire propriété personnelle, dont il ne peut être dépossédé que dans quelques cas déterminés, très rares. Le reste de ses bovidés, à savoir 18, ont été obtenus du chef X. Or ce chef est entré en conflit avec NGABO : étant donné que ce dernier possédait déjà d'autres vaches, le chef X ne peut pas agir à sa guise : il doit porter l'affaire devant le tribunal compétent. Mais NGABO qui ne veut pas nier, alerte son chef d'armée, nommé Y. Celui-ci doit assister au procès. NGABO l'a informé du fait que les vaches du Roi,

placées sous la direction de l'armée sont 23 ; de la sorte, son maître en contrat de servage, qui devait reprendre 18 vaches, sera peut-être content d'en recevoir 7 seulement. Le chef d'armée affirme que les vaches de son ressort sont 23, et NGABO le reconnaît. Il ne sera pas difficile de trouver un témoin bien instruit (voir chap. IX, n° 44-46), qui confirmera la chose.

23. Ce partage de vaches en deux catégories, celles dites du Roi et celles obtenues par voie du *Buhäke*, se dit *gücisha igikĩngĩsho hagäti* ; du verbe *gücisha* = faire passer ; puis du substantif *igikĩngĩsho*, au pluriel *ibikĩngĩsho* = pot en bois dans lequel on trempe le kaolin servant à oindre les tétines des vaches après la traite matinale, pour les protéger contre les mouches ; enfin de l'adverbe *hagäti* = entre au milieu. — Faire passer au milieu le pot à kaolin = mettre d'un côté la part du roi (propriété inaliénable), et d'un autre côté la part revenant au maître en servage pastoral.

24. Comme on le voit donc, en ce cas, le chef d'armée a été complice : NGABO a caché des vaches sous son autorité. Mais l'inverse serait également vrai ! Supposons que NGABO se soit rendu coupable de certaines fautes politiques, par exemple, s'il a refusé de prendre part à la prestation de la palissade royale, ou de répondre à la mobilisation. En ce cas, la part de ses vaches dites du roi doit être saisie. Il en détient 12 sur 30. Que va-t-il faire ? Il va alerter son maître en servage pastoral, le nommé X. Il lui suggérera que le cheptel de son ressort totalise 25 vaches, au lieu de 18. Le partage étant fait, NGABO est libéré de son chef d'armée, que par surcroît, il a frustré !

25. Pensez-vous que cette opération terminée, NGABO va rester dans la situation aussi simplifiée ? Pas du

tout : il serait alors en danger. Il cherchera le moyen de se recommander discrètement à un autre grand personnage, en vue de se ménager toujours une échappatoire, un moyen de cacher ses vaches et de les protéger contre une saisie totale. Voilà le point central que cherche, en général, le Hamite qui a l'air de solliciter une protection dont il n'a pas grand besoin.

IV. L'éducation complétée dans le cadre de ce contrat.

A. Chez le simple patron de servage.

26. Considérons maintenant le rôle de cette institution dans l'éducation complémentaire à laquelle elle donne lieu. Et précisons que tout individu aspirant à être quelqu'un dans la société, et par conséquent à être propriétaire vacher, se constitue, dès son enfance, *umugárägu* de quelqu'un⁽⁹⁴⁾. C'est dire qu'en pratique, la majorité des Rwandais s'engageait de bonne heure dans les liens de ce contrat.

27. Voici donc le jeune garçon, âgé au moins de 10 ans, qui est recommandé à son futur maître. La plupart du temps, il est placé auprès du maître de son père ; il ne fait donc que remplacer ce dernier, qui en profite pour vaquer librement à ses affaires. Ainsi l'enfant, tout en séjournant pour son propre compte, auprès de son maître, sauvegarde en même temps les intérêts de son foyer. En ce nouveau milieu, il est obligé de s'adapter à ses nouveaux camarades et de composer avec les autres serviteurs, même parfois plus âgé que son père. Or ces circonstances ne sont pas indifférentes : il y a un comportement de

(94) Ceci soit dit évidemment du vieux Rwanda que nous décrivons. La mentalité actuelle de mes compatriotes est aux antipodes de cette ancienne conception de la vie. Chacun veut être indépendant dans sa propriété individuelle.

règle, dans la société, vis-à-vis de personnes qu'on rencontre, suivant leur âge. Et l'enfant qui n'a pas été obligé de mener la vie en ces milieux ne saura pas y évoluer plus tard avec aisance et tact.

28. En plus de ces contacts obligés, l'enfant doit recevoir une occupation particulière. Sera-t-il affecté à la garde des troupeaux ou au service domestique ? Chaque fonction a certes ses avantages. La fonction cependant la plus profitable est énoncée par l'adage : *'Shōbuja ügükūnda agushyira ku ruhago* = Un patron qui t'aime, t'assigne son sachet à tabac. Il faut comprendre cette sentence qui a l'air de ne suggérer rien de profond. Le sachet à tabac (*uruhago*), cela veut dire la fonction de porte-pipe, qui accompagnera son patron partout où il se rendra. Va-t-il visiter un ami ou un autre personnage de son rang social ? Le porte-pipe est son compagnon inséparable. Se rend-il auprès de son propre patron ou à la Cour ? Son porte-pipe s'attache régulièrement à ses pas.

29. Ce serviteur, auquel on ne fera attention que lorsque son patron réclamera du tabac, observe tout, écoute tout ce qui se dit. Il assiste ainsi au déroulement de la vie sociale, propre au cercle de son maître. La formation qu'il s'assimile éclatera de temps en temps, lorsque les gens de la haute société discuteront certains sujets en sa présence. Une réflexion très juste, un beau mot décoché au bon moment, une réplique judicieuse ou très fine attireront l'attention des témoins étonnés ! Comment est-ce possible ! diront-ils ; n'aurais-tu pas, par hasard, avalé personne d'autre qui, de ton intérieur, s'exprimerait par ta langue ?

30. On dira de pareils éduqués : *yēgamiye inzūgi* = il s'est appuyé contre les cloisons ! — La formule est une

locution technique, dont on se sert dans les circonstances narrées. Les cloisons dont il s'agit sont celles appelées justement *inzūgi*, au singulier *urūgi*, dont la rangée, dans la case, coupe la vue en face de l'entrée. Les serviteurs sont assis dans la partie accessible au public, entre cette rangée et l'entrée. Tandis que leurs maîtres causent de l'autre côté des cloisons, dans la pièce plus intime. Les serviteurs assis et appuyés contre les cloisons, s'instruisent sans en avoir l'air, en écoutant parler leurs patrons, à l'instar de professeurs. D'où la formule : Il s'est appuyé contre les cloisons ! C'est ainsi une méthode d'éducation explicitement reconnue et dont les effets sur l'ensemble de la société sont incalculables.

31. Revenons à l'adage : Un patron qui t'aime, t'assigne son sachet à tabac. Non seulement le porte-pipe acquiert cette éducation, cette initiation à la vie sociale en cours dans les cercles supérieurs, mais encore il entre effectivement en contact avec un monde varié. Le sachet à tabac est certes la propriété de son maître, mais il appartient pratiquement à tous ceux de ses amis, et aux personnages d'un rang plus élevé qui daigneront lui marquer leur faveur en lui demandant du tabac. Et le porte-pipe, auquel tout ce monde fait progressivement attention, s'habitue et se familiarise avec ses personnages. Que demain quelque difficulté surgisse entre lui et son patron, ou que ce dernier ne semble pas attentif à satisfaire toutes les ambitions du *mugārāgu* observateur, le voilà bien armé pour tenter sa chance ailleurs. Il n'ira plus certainement faire sa cour à un patron égal à celui qu'il vient de quitter ; il montera plus haut : il ira se recommander au patron de son ancien maître ou à quelque autre de rang plus élevé. Il deviendra ainsi le collègue de son ancien maître. — Un patron qui t'aime, t'assigne son sachet à tabac.

B. Chez le chef d'armée.

32. Nous venons d'analyser le cas d'un serviteur s'étant fait recommander en vertu du seul contrat de servage. Arrivons-en maintenant au cas où la recommandation s'effectue dans le cadre de l'armée sociale. Le jeune homme qui se présente n'est plus un simple serviteur : c'est un Hamite, destiné au service guerrier. Il est enrôlé dans une compagnie soit chez le chef d'armée, soit chez le roi. Il pourra recevoir *inká z'ibiti* (n° 13, b) consacrant le contrat engagé, ou bien des vaches au titre de récompense qui n'entrent pas en ligne de compte pour le *Buhäke*. Le nouveau milieu dans lequel l'enfant vient s'intégrer, les exercices auxquels il est soumis, la mentalité dont son esprit doit être imprégné, tout cet ensemble a une influence profonde dans l'éducation du jeune homme. Aussi reconnaîtra-t-on, sans aucune difficulté, dans les relations courantes, une personne qui aura été enrôlée dans une compagnie quelconque, et qui aura été soumise à tous ces exercices. Pareil individu a une manière de juger, un comportement général, marqué au coin d'une formation plus ordonnée, plus poussée.

33. Or, un autre phénomène se manifeste, du fait de l'enrôlement de ces jeunes gens dans les compagnies guerrières. Ils doivent y séjourner dès l'âge de 12 ans, jusqu'à 30 ou 35 ans et plus. Mais le fait d'avoir été enrôlé dans une compagnie appartenant à telle armée sociale, marque le jeune guerrier d'une manière spéciale. Car chaque armée sociale a un esprit particulier, en tant que collectivité. Une personne prise à part peut être elle-même ; mais à considérer cet individu dans le cadre de sa collectivité guerrière, on doit constater une mentalité générale, caractérisant ce groupe.

34. En parlant de la mentalité des familles, je me

suis gardé de donner des exemples précis, car on comprendra facilement que la matière est délicate. Les exemples généraux que j'ai indiqués s'appliquent certes à des familles précises, mais je ne pouvais les désigner explicitement (chap. X, n° 57). Il n'en est pas de même en ce qui concerne l'armée ; je puis me permettre quelques exemples précis, d'autant plus que ces organisations ne sont plus effectivement en activité. Je note ici les observations, telles qu'elles me furent données :

35. a) Sous Mútära II Rwôgëra, qui mourut vers 1853, fut créée l'armée *Īnzĭrābwōba* (les Sans-peur). Cette milice fut formée par la Reine-Mère, qui la fit vraiment sienne, même après en avoir investi son jeune fils Nkórōnko. Ce dernier épousa *Murorunkwëre*, laquelle, à la suite d'événements qu'il serait trop long de raconter ici, devait régner avec son fils Kigeli IV 'Rwābugili.

b) A l'imitation de la Reine-Mère précédente, Muro-runkwëre forma également une milice appelée *Īmhāmākwīca* (Massacreurs attitrés) ; en même temps que son fils créait sa garde appelée *Īngāngurārūgo* (Assaillants d'avant-garde).

c) Remarquons donc que la nouvelle Reine-Mère avait été femme du prince Nkórōnko, et par conséquent dans l'ambiance de l'armée *Īnzĭrābwōba*. Lorsqu'elle devint Reine-Mère, cette milice continua à s'attacher à elle ; ce fut parmi ses membres que la Reine-Mère choisit les instructeurs de sa propre armée-sociale *Īmhāmākwīca*.

d) En même temps, la garde du jeune Roi, *Īngāngurārūgo*, se trouvait fatalement dans la même ambiance : la Reine-Mère exerçait sur elle une grosse influence. Bref, les deux nouvelles milices se trouvèrent imprégnées de la mentalité déjà en cours au sein de l'armée *Īnzĭrābwōba*.

36. Or donc, cette dernière milice fut formée par une femme toute-puissante, intrigante au plus haut point, et dont la volonté était la loi, pour tout le pays. L'armée créée par cette Reine contracta l'habitude des délations et de petits clans hostiles les uns aux autres. Et puis (autre aspect de la mentalité féminine), lorsque deux personnes ou deux groupes se trouvaient en conflit, de petites trahisons s'amorçaient. Des secrets livrés inconsidérément aboutissaient à des convocations, à des rassemblements où l'on étalait tout, en vue de réconcilier. Chose curieuse : ces mêmes personnes, en dehors de leur milieu guerrier, devenaient normales et se comportaient comme n'importe quel *Mutũtsi* de leur rang. Mais une fois que l'incident était sur le plan de leur milice, alors tout changeait de couleur.

37. a) Cette mentalité fut partagée, à des degrés divers, par les deux milices qui furent soumises à l'influence des *Īnzirábwōba*. Mais l'esprit de ces concilia-bules, faisant suite aux médisances, se cristallisa chez l'armée *Īmhāmákwīca*. Il est bien connu qu'un conflit se produisant à l'intérieur de cette milice, provoque des convocations de comités destinés à écouter les médisances qui circulent et à opérer la réconciliation.

b) Quant à l'armée *Īngāngurārũgo*, elle excella vraiment dans la délation. On reste étonné, au récit de si savantes combinaisons, aboutissant à faire passer un innocent pour un grand criminel. Alors on s'explique en partie les cruautés du roi qui était devenu le jouet de ses malicieux compagnons d'armes.

c) Il a suffi, un moment donné, que le chef Kabāre, acceptât sous ses ordres, un membre de l'armée *Īngāngurārũgo*. Au bout d'un laps de temps très court, le chef qui avait été lui-même membre de la garde et en savait parfaitement l'esprit, remarqua que sa propre armée *Ururyānge* venait d'être contaminée. Les guerriers com-

mençaient à s'organiser en délateurs. Le chef comprit d'où venait le vent ; il appela son nouveau sujet, du nom de Muvunandinda : Mon armée vivait en paix, et maintenant vous êtes venu la contaminer, avec l'esprit de délation des *Īngāngurārūgo* ? Que je n'y reprenne personne : je ne veux pas de cette mentalité chez moi !

38. a) Est-ce à dire que l'armée sociale *Uruyānge* (la Floraison), dont le chef Kabāre voulait éloigner la mentalité de délateurs, n'avait pas, à côté de ses qualités collectives, des défauts du même ordre ? Son esprit, sous ce point, peut se résumer en cette phrase profonde, que l'un de ses plus illustres membres adressa à son fils : « Penses-tu que je te considère comme un membre vrai de notre armée *Uruyānge* ? J'en doute toujours, parce que tu n'as pas encore brûlé quelqu'un et que, se retournant, il te trouve le plus empressé à adoucir ses douleurs ! » — Vous voyez le geste : un homme vous tourne le dos, son attention étant attirée ailleurs. Vous en profitez pour prendre un tison enflammé et le lui appliquer très prestement au dos ; avant que votre victime ait le temps de se retourner, vous avez très vite déposé le tison et vous faites l'innocent ! « Oh ! mon cher ami, vous écriez-vous compatissant, qu'y a-t-il ? Oh ! une brûlure ? Comment ? Qu'est-ce qui s'est passé ? Permettez-moi, je vous en prie, de souffler dessus, de soulager votre douleur ! »

b) Deux membres de cette armée se rencontrèrent, il y a quelques années seulement, pour se parler avec franchise et se réconcilier. Un vieux de la même milice, apprenant le fait, commenta : « Quelle dégénérescence ! L'esprit de l'armée *Īmhāmākwīca* s'est infiltré chez nous ! A quoi bon ces rencontres qui ne peuvent quand même rien arranger ! Lorsqu'on est en conflit, on doit faire semblant de ne s'être aperçu de rien ; puis s'il faut se réconcilier, on se rapproche insensiblement sans avoir rien laissé percer, et la situation se normalise ! »

39. L'armée appelée *Abashakamba* (le Tourbillon), au contraire, se caractérise par l'esprit du beau mot. Un homme qui a été éduqué dans son sein se fera remarquer par une collection inépuisable d'anecdotes et de beaux mots débités avec références exactes de leurs auteurs ou héros du passé. Peu importe que le trait spirituel provienne d'anciens membres de leur milice, ou de n'importe quel autre personne, Rwandais ou étranger, noble ou roturier. Du moment que le récit est, par quelque côté, humoristique, les *Bashakamba* s'en emparent. Le fait est si général dans tout le Rwanda, qu'un agréable causeur, dont les propos sont farcis d'humour, de finesse et d'anecdotes de même couleur, se fait qualifier de *Mushakamba*, même s'il n'en est pas ; on dira : Vous faites le *Mushakamba*. Les chefs d'autres armées invitaient des *Bashakamba* renommés en ce genre, pour venir causer avec les jeunes gens de leurs compagnies, afin de les initier à ce genre particulier. Un guerrier d'entre les *Bashakamba*, pris à part, peut avoir sa caractéristique personnelle dominante, mais, en tant que membre de cette milice, il est un répertoire plus ou moins riche de beaux mots, d'anecdotes de ce ton et il aura toujours un faible pour le beau parler.

40. a) Je n'en finirais certainement pas, si je devais signaler l'aspect dominant propre à chaque armée sociale, dans le cadre de l'ancien Rwanda, et même du Rwanda actuel, car tout cela continue dans la même ligne. On se tromperait gravement, en pensant qu'un contact de 50 ans avec la culture occidentale, et même avec la doctrine chrétienne, suffit pour transformer entièrement la structure psycho-sociale d'un peuple aux institutions séculaires caractérisées.

b) Voilà donc cet élément supplémentaire qui vient modifier l'éducation initiale que l'enfant a reçu au foyer. Si les jeunes gens en sont plus fortement marqués, les

jeunes filles n'y échappent pas. Pendant leur jeunesse, elles subissent l'influence de ces éléments, dans leurs familles ; une fois mariées, elles ne peuvent échapper aux préoccupations fondamentales de leurs nouveaux milieux. C'est un réseau inextricable d'influences, dont l'éducation de l'individu dépend, dans son milieu concret, qui l'empoigne à tous les stades de son existence, et dans tous les événements auxquels il prend une part active, ou assiste comme témoin toujours influençable.

V. La résiliation du contrat de servage pastoral.

41. a) Nous venons de passer en revue les points principaux intéressant le *Buhäke* ou contrat de servage, soit à son état isolé, soit combiné avec le système de l'armée sociale. Nous devons dire un mot, au sujet de la résiliation du contrat de servage pastoral. Quant aux règles présidant à la séparation d'avec l'armée sociale à laquelle on appartenait, on se rapportera à l'étude qui y fut spécifiquement consacrée ⁽⁹⁵⁾.

b) Tout d'abord, si le lien de contrat existe entre telle personne et le Roi, le *mugärägu* ne peut pas résilier le contrat. Notons en effet que résilier le contrat de servage se dit *kwāngá shōbuja* = te séparer de ton maître. Littéralement : haïr ton maître. Or il est impensable, dans l'ancien Rwanda, que quelqu'un puisse faire sienne la pensée de haïr le Roi.

42. a) Si toutefois personne ne pouvait résilier ce contrat vis-à-vis de la Cour, le Roi ne pouvait pas non plus donner son *mugärägu* en fief à un autre *mugärägu* plus fort. Les deux cas : résilier le contrat, ou livrer son *mugärägu* en fief, ne sont pas défendus seulement par

⁽⁹⁵⁾ A. KAGAME, Le Code des instit. polit. du Rwanda précolonial, art. 2-12.

les convenances, mais par une interdiction d'ordre religieux : *kirazira!* = C'est interdit.

b) On remarquera donc ce privilège attaché au contrat conclu avec la Cour. Le Roi peut et doit même investir les chefs et autres, en leur donnant en fief les biens des armées sociales ou des terres dont les revenus relèvent de la Cour. Mais un homme qui, volontairement, s'est recommandé au régnant dans le cadre du contrat de servage, et qui appelle le Roi « Mon-père-de-service », ne peut être aliéné !

43. Dans ce cadre, nous devons mentionner ici les *Bätwa*, pour la toute première fois. N'importe quel *Mütwa* peut certes faire sa cour à tel chef ou à tel Hamite, et ces derniers peuvent lui donner des vaches, non seulement de boucherie, mais encore bonnes laitières. Mais ces dons ne seront jamais considérés comme une véritable consécration du contrat de servage. Les *Bätwa*, en effet, sont les *bagárägu* directs de la Cour, lors même qu'ils ne s'y sont jamais rendus. C'est la loi : tout *Mütwa* est d'office serviteur de la Cour, et aucun dignitaire ne peut s'arroger le droit d'exercer sur eux le rôle de patron en contrat de servage (chap. I, n° 5).

44. En dehors de ce cas du contrat de servage conclu avec la Cour, le *murärägu* est toujours libre de quitter son patron. Le motif peut être ou que ce dernier se montre cassant, ou trop égoïste, dans ses relations avec ses clients : *ahaká nābi* = il se comporte en patron incorrect. Il peut aussi arriver que le patron, quoique très correct en ces relations avec les clients, soit intimement lié à un adversaire de tel *mugárägu*. Ce dernier, prévoyant que les relations iront s'empirant, à cause de l'influence exercée par son ennemi sur le patron, peut juger plus opportun de se retirer.

45. Le fait de résilier le contrat, avons-nous dit, se dit *kwānga* ; mais on dit également *kwīmūra* = ne plus fréquenter son patron. Il s'agit ici de deux termes signifiant presque la même pensée. Toutefois le second comporte la nuance de séparation pacifique, sans démonstration de sentiments hostiles. Ceci se réalise lorsque le cheptel du serviteur a été complètement anéanti, et que son maître ne lui a pas donné *inshūmbūshanyo* = vache au titre de compensation, destinée à faire revivre le contrat, dont l'objet consécuteur n'existe plus ⁽⁹⁶⁾.

46. Tandis que si le client se retire, quoique possédant encore des vaches reçues de son patron, on dira *kwānga*. *Yāmwānganye inka* = Il l'a haï, tout en retenant les vaches. Mais on ne dira pas *yāmwimūranye inka*. D'où il ressort que le terme *kwānga* comporte des sentiments hostiles à l'égard du patron. Si le client félon possédait déjà d'autres vaches et se trouve être protégé de par ailleurs (n° 19 sq.), son patron ne pourra régler le conflit que par le recours aux tribunaux. Si, au contraire, le patron a été le premier à donner les vaches, et que le client dépend entièrement de lui à ce point de vue, il peut l'arrêter et l'obliger à rendre les vaches. Dans le cas où le client ferait des difficultés, le patron peut le mettre à la torture dite *ingoyi* = le lien.

47. Cette terrible torture consistait en ceci : on attachait une corde au bras, au-dessus du coude, puis le lien rejoignait l'autre bras à la même hauteur, en passant au dos. Alors on serrait les deux membres de manière que les deux coudes se touchaient. On faisait plusieurs tours de la corde, d'ordinaire en nerfs de bœufs, servant à

⁽⁹⁶⁾ Lorsque toutes les vaches obtenues en contrat de servage ont été emportées par une peste bovine, ou n'existent plus, par suite de circonstances dûment contrôlées par le patron, le *mugdrāgu* n'a plus aucune obligation envers ce dernier. Cf. le Code des inst. polit., art. 81, p. 42 et la note 18.

bander l'arc. Pour libérer le prisonnier, les siens n'épargnaient évidemment rien, car cette torture était intolérable. On devait du reste détendre les liens après certains intervalles, car la torture était mortelle si on la prolongeait.

48. a) Le chef d'armée ou son représentant attitré pouvait s'opposer à ce que son guerrier subisse cette torture ; mais il s'engageait par le fait même à restituer tout le gros bétail réclamé.

b) Le patron pouvait également, si la chose était dans ses possibilités, saisir le gros bétail en litige, soit par lui-même, soit par une troupe envoyée à cet effet. Dans certains cas, les parents du client et ses amis pouvaient s'opposer, en armes, à ladite saisie, si le patron était un homme de moyenne puissance. Il était toujours préférable pour le *mugärägu* d'accuser son patron à porter l'affaire devant les juges (chap. IX, nos 45-46).

49. Notons, en effet, que si le patron réclame, devant le tribunal, tant de vaches, 6 ou 8, le serviteur qui a perdu le procès peut lui apporter le nombre exact, mais de très mauvaise qualité : on commençait par rassembler le plus mauvais bétail de la parenté, puis on s'arrangeait : telle belle vache qui aurait dû être remise au patron abandonné, est échangée contre deux bovidés de mauvaise qualité. Si bien que le serviteur poursuivi en justice a vite fait de rassembler, par ce procédé, le nombre exigé, et retient encore une bonne partie des belles vaches réclamées. Mais il les cache chez des amis, de manière qu'il serait impossible de les retrouver, dans le cas même où la justice voudrait les saisir.

50. Nous venons de décrire la saisie en cas de conflit très grave. Il y a une autre saisie provisoire, appelée *kwūnura* ; c'est-à-dire : saisir l'ensemble du gros bétail,

ou même une seule vache, pour urger l'exécution de telle prestation. Le client vient alors *gükómōza* = implorer la remise du bovidé saisi. Rendre au client le montant de la saisie, se dit *gükómōra*. La même démarche peut être effectuée par le client dont les bovidés ont été saisis d'une manière en principe définitive : *kunyaga* = destituer ; déposséder.

51. Si le destitué ne dépend, dans ses possessions bovines, que du seul patron qui l'a dépossédé, il doit porter le deuil de ce malheureux incident. Il ne se rase ni se coupera les ongles, jusqu'au moment où il aura obtenu la vache du feu⁽⁹⁷⁾, soit d'un autre chef auquel il se sera recommandé, soit de son patron avec lequel il se sera réconcilié. A partir du moment où il aura obtenu la vache du feu, mettant fin au deuil de la destitution, alors ses amis lui donneront le cadeau bovin appelé *inshūmbūshanyo*. Il arrive de cette sorte, que tel vacher qui a été dépossédé de quelques dizaines de bovidés, en obtient peut-être une centaine après que la vache du feu est venue l'autoriser à recommencer l'acquisition de gros bétail. C'était une très belle coutume, comme on doit le reconnaître.

VI. Coutumes sociales ordonnées à refaire la fortune de la personne destituée.

52. Dès qu'il a obtenu la vache du feu, le destitué va reprendre les bovidés qu'il avait cachés : *gūhīshūra* = retirer de la cachette. Ces vaches que des amis recélaient durant les mauvais jours, sont rendues au propriétaire sous le faux titre de *inshūmbūshanyo* supplémentaire. L'autorité sait parfaitement que personne ne peut

(97) *Ibid.*, art. 110, b, p. 51, note 24.

livrer entièrement son gros bétail. Aussi donne-t-il un laps de temps suffisant au patron lésé, pour *gucukũra* = rechercher soigneusement les bovidés cachés. C'est seulement après l'époque fixée pour cette recherche que l'ex-serviteur obtient l'autorisation de se procurer la vache du feu et d'obtenir les vaches dites *inshũmbũshanyo*.

53. Il faut noter que c'est un devoir sacré parmi les Hamites, de recéler les vaches d'un homme traqué par la justice, même royale. Ce devoir est tellement sacré, qu'il arriva au roi Kigeli IV 'Rwābugili, grand-père de l'actuel Mútāra III, l'aventure suivante, que je voudrais donner exemple. Ce monarque, en conflit avec l'un de ses grands dignitaires, le déposséda de ses vaches et en fit fief au nommé Muhĩndangiga, fils de Rwāmwēju. Le destitué se trouvait dans une situation très critique : il ne pouvait facilement cacher quelques vaches. Il lui vint une idée magistrale : prenant le Roi à part, il lui fit cette confiance : « Votre décision est définitive, mes vaches ne sont plus à votre disposition, puisque vous les avez déjà données à celui qui doit bientôt les exiger et les prendre. Mais maintenant, je m'adresse à vous comme à un Hamite compréhensif, non pas comme au Roi qui m'a destitué ! Je dois vous avouer qu'il m'est actuellement impossible de cacher quelques vaches, car la sentence m'a surpris complètement. J'ai dans le voisinage 50 vaches, et je vous prie de bien vouloir les recéler pour moi ! » Le Roi dut accomplir le devoir que le destitué lui proposait ; les 50 vaches furent nuitamment amenées et mêlées avec les troupeaux de la Cour qui paissaient dans les environs. Le nouvel investi, Muhĩndangiga, s'appliqua à la recherche des bovidés cachés par son prédécesseur, et le laps de temps qui lui avait été accordé toucha à sa fin. Le destitué se présenta au Roi et demanda que lui fût accordée la vache du feu. Le Roi manda Muhĩndangiga et s'informa s'il était d'accord, s'il avait

acquis la conviction que tous les bovidés avaient été trouvés. Le dignitaire répondit : « Je crois avoir fait les recherches nécessaires. Toutefois, puisque notre homme est si pressé, qu'il prête serment au nom du Roi, garantissant qu'il n'y a plus de bovidés lui ayant appartenu et restés introuvables ! » — Le destitué n'éprouva aucune difficulté : « Je n'ai caché de bovidés chez personne, soit *Mutūtsi*, soit *Muhūtu*, soit *Mūtwa* ! Que j'empoisonne le Roi si je mens ! » Le serment ainsi solennellement prêté donna satisfaction au nouvel investi, qui autorisa son prédécesseur à solliciter la vache du feu. Notre habile destitué, comme on le voit, avait l'air de dénommer tous les habitants du Rwanda, chez lesquels il fût possible de cacher ses vaches. Mais le Roi n'était ni *Mūtūtsi*, ni *Muhūtu*, ni *Mūtwa* ; il est *Umwāmi*. Ce ne fut du reste pas la seule fois que ce monarque, répondant aux confidences de ses victimes, entraînait pleinement dans leur jeu. S'y refuser, pour ne suivre que les sentiments de la disgrâce pesant sur eux, eût été de sa part un manque de noblesse. On comprendra par là combien grande était l'obligation morale qui pesait sur chaque Hamite en ces circonstances. Se refuser à ce devoir, c'eût été se condamner à ne pas recevoir le même service, pour soi ou pour ses amis, en temps difficiles.

54. Il pouvait arriver que les difficultés soient soulevées entre le patron et son propre maître, ou même entre lui et le Roi. Dans ce cas, quel était le devoir des serviteurs ? Notons, pour commencer, la différence à établir ici entre le *mugārāgu* et le membre de l'armée sociale. Ce dernier était tenu de se séparer immédiatement de son chef guerrier, dès que le Roi prononçait sa déchéance. Quant au *mugārāgu*, il devait vraiment se montrer fidèle à Son-père-de-service. Une fois ce dernier destitué, le *mugārāgu* devenait évidemment sujet du successeur, ou, s'il ne voulait pas se soumettre, remettait les bovidés

dont il était détenteur. Mais dans l'un et l'autre cas, il devait garder une attitude correcte en ce qui concerne son ancien maître. Agir autrement eût été dangereux pour l'étourdi, qu'on aurait classé comme un homme sans reconnaissance ni fidélité de cœur. En se montrant, au contraire, discret en ce qui touche son ex-maître, il se fait noter comme un homme fidèle, en qui l'on peut avoir confiance.

55. a) Il arriva plusieurs fois que des serviteurs infidèles, en voulant plaire aux rois, furent immédiatement massacrés. Les cas sont vraiment innombrables. Prenons deux exemples les plus spectaculaires sous Kigeli IV 'Rwābugili. Ce monarque venait de proscrire une grande parentèle de la famille des *Balyinyōnza*. Trois ou quatre grands personnages de ce groupe venaient d'être livrés aux bourreaux. Leurs enfants, dont 2 sont encore en vie, se réfugièrent chez l'un de leurs *bagārāgu*, dans l'intention d'échapper à la proscription générale décrétée par le Roi. Il suffisait, en effet, d'attendre peut-être quelques jours seulement et les amis de la famille pouvaient obtenir la grâce des survivants.

b) Au lieu de cacher les fils de son maître et leurs cousins, le serviteur infidèle les arrêta. Il rassembla ensuite toute sa parentèle et conduisit les enfants à Ngeli où le Roi tenait sa Cour. A la vue des enfants qu'on venait lui livrer, le Roi demanda : « Comment les avez-vous arrêtés ? » — « J'étais leur serviteur, Sire ; lorsqu'ils sont venus se cacher chez moi, j'ai préféré vous obéir et je les ai immédiatement arrêtés, pour vous les amener ! » — « Si vous aviez été un homme du peuple, sans aucune relation avec eux, je vous aurais certainement félicité ! Mais maintenant, vous étiez leur serviteur ! J'ai eu des motifs de sévir contre mes serviteurs, leurs pères ; mais vous, votre devoir strict était de cacher ses enfants et de veiller sur eux, jusqu'à ce que je proclame la pacification

pour les survivants. Vous êtes un homme dangereux : si chacun des serviteurs agissait de la sorte, à quoi cela servirait-il de se lier des *bagávāgu* ? En conclusion : je déclare la paix aux survivants, et je donne liberté à ces enfants ! Quant à vous, serviteur traître, je vous condamne à mort, ainsi que tous vos parents ici présents ! » — Ainsi jugé, ainsi fait.

56. Une autre fois, le Roi venait de déposséder le chef Gihāna et donné ses vaches en fief à Gāshāmūra. Ce dernier, pour retrouver le plus grand nombre possible de bovidés, gagna l'un des serviteurs intimes de son prédécesseur, qui savait exactement où l'on avait caché bien des troupeaux. Le traître, en plus des troupeaux assez nombreux livrés initialement, venait d'en faire retrouver trois autres et promettait d'en faire encore davantage. Le nouvel investi était enchanté. Il alla présenter son homme au Roi. Le serviteur infidèle se mit à genoux devant le monarque, aux côtés duquel se tenait le chef Kanyónyōmba. « Oui, Sire, j'ai déjà fait retrouver trois troupeaux, et je pense que je vais en faire saisir encore davantage, car j'étais l'un des serviteurs pour lesquels il n'y avait guère de secrets ! » Pour toute réponse, le Roi qui tenait en main une javeline, l'enfonça dans le corps du traître et le chef Kanyónyōmba l'acheva d'un autre coup de lance. « A-t-on vu pareille aberration ! commenta le Roi indigné ; un serviteur intime qui va trahir les secrets de ses maîtres ! » Le nouvel investi, comme on le suppose, ne fut pas flatté de l'accueil fait à son agent. Mais le Roi faisait ainsi comprendre que ses faveurs pour Gāshāmūra, et la disgrâce qui frappait son prédécesseur Gihāna, ne pouvaient autoriser un serviteur à se comporter en traître à l'égard de son maître.

VII. Le contrat de servage est-il d'origine hamitique ou *bântu* ?

57. a) Il nous faut, avant de terminer, nous poser la question sur l'origine de cette institution de contrat de servage. Chez les Hamites encore nomades ou semi-nomades, au nord-est du Rwanda, le *Buhäke* rwandais est pratiquement inconnu. Un grand propriétaire de bovidés chemine avec son troupeau et sa famille, sans penser à investir quelques clients qui devraient le seconder. Il en résulte qu'il s'agit d'une institution régionale, à laquelle le Burūndi s'est associé jusqu'à un certain point.

b) D'autre part, si on jette un coup d'œil en dehors du Rwanda, on constate que le système du contrat de servage terrien se rencontre ailleurs, par exemple dans le Búgānda. Sans vouloir forcer les données, ni leur conférer un parallélisme trop déterminant, ne peut-on pas penser que le contrat de servage terrien est antérieur au pastoral ? Les Hamites envahisseurs n'auraient-ils pas adapté leurs bovidés à l'institution préexistante, observée chez les cultivateurs-défricheurs ?

58. Je ne veux cependant pas suggérer qu'avant leur sédentarisation en nos régions, nos Hamites étaient dans les mêmes conditions que les Nomades actuels du nord-est du Rwanda. Nous avons, au contraire, des raisons de penser qu'ils avaient avec eux des serviteurs en grand nombre. Le système suivant lequel le patron se liait alors ses hommes, peut avoir été le point de départ de l'adaptation, ou aurait introduit dans l'institution du *Buhäke* des éléments plus ou moins déterminants. En tous les cas, étant donné l'existence du même système sur le plan terrien, et cela uniquement dans la zone des défricheurs, on ne peut pas s'empêcher de penser que le *Buhäke*, considéré surtout sous l'angle de l'apport économique, relève de la culture des défricheurs.

CHAPITRE XII

LA VIE DU FOYER ET SES À-CÔTÉS. SON TERME

I. La polygamie et ses causes.

1. Nous avons décrit, jusqu'à présent, le foyer schématisé, en ce sens que nous nous sommes occupé de l'époux, de l'épouse, de leur fils et de leur fille, sans allusion au cas éventuel de la polygamie. Il le fallait bien ainsi, car nous devons envisager ce dernier cas à part, comme un à-côté de la vie conjugale. Contrairement à ce qui semble être la règle générale en d'autres zones de l'Afrique centrale, — à supposer que les informations actuelles correspondent à la réalité précoloniale, — la polygamie était, dans le vieux Rwanda, moins étendue, moins pratiquée, que la monogamie.

2. Pour mieux nous entendre, commençons par distinguer la polygamie simultanée de la polygamie successive. Dans le premier cas, un même homme a épousé deux femmes ou plus. Tandis que dans le second cas, l'homme a épousé une première femme, puis ils se sont séparés, et, du vivant de cette dernière, il en a pris une autre.

3. Comme nous l'avons déjà rappelé (chap. V, n° 37), la coutume du Rwanda ignorait l'indissolubilité du mariage. Le divorce était donc un incident, parfois désagréable, mais jamais irréparable. La femme répudiée était libre de se remarier et son mari également. C'était

même, avons-nous vu (*ibid.*), le moyen dont chacun des conjoints disposait pour rompre souvent avec la personne qu'il n'aimait pas, mais qu'il n'avait pas pu repousser dès l'abord sans certains risques.

4. a) Si nous regardons maintenant le cas de la polygamie simultanée, nous devons reconnaître qu'elle était pratiquée d'une manière très modérée. Les polygames étaient une infime minorité dans la société. Quels étaient les motifs avoués de cette pratique ? Ces motifs peuvent se ramener aux catégories suivantes :

b) 1^o Dans la zone des défricheurs, la polygamie était courante ; l'homme avait besoin d'une main-d'œuvre intéressée à faire prospérer ses affaires. Il travaillait à tour de rôle pour ses 2 ou 3 femmes, engageait, à leurs ordres, des cultivateurs-*bagärägu* (chap. VIII, n^o 8). Puis il avait en général beaucoup d'enfants, ce qui constituait un objectif de premier ordre pour un homme voisin de la forêt.

5. a) 2^o En dehors de cette zone des défricheurs, on pouvait rencontrer des polygames, ayant deux femmes. A partir de trois femmes, cela devenait pratiquement un cas plus rare. En général, si la passion que tel homme éprouve pour telle jeune fille ou pour telle femme, peut le décider à la prendre pour deuxième ou troisième épouse, le motif le plus ordinaire doit se chercher ailleurs.

b) 3^o Ou bien la première femme est stérile. Si elle se montre une femme forte, experte dans l'économie domestique, son mari ne s'en séparera pas. Elle sera du reste la première à lui conseiller de prendre une autre femme qui lui donnera des enfants. Comme je le laisse ici sous-entendre, l'économie domestique entre fort en ligne de compte. C'est pourquoi une femme qui a donné des enfants à son époux, sera répudiée si elle ne sait pas gérer le ménage. Ou bien si la femme inexperte a été

désignée comme une épouse-*ngäbwa* (chap. IV, n° 14), à laquelle est liée d'une manière tout à fait spéciale, la fortune de son mari, celui-ci ne pourra pas la répudier : il prendra une autre femme qui saura bien gérer la fortune de la parentèle.

6. 4° Il arrive également que le mari épouse une seconde femme, pour punir la première, par exemple si c'est une femme peu respectueuse = *ingäre*. Lorsque la mauvaise humeur l'aura reprise et qu'elle voudra faire des scènes à son mari, celui-ci la laissera en paix et ira loger chez l'autre femme. Cette patience du mari se basera, évidemment, sur des points de vue d'importance, soit que la femme de mauvais caractère est une épouse-*ngäbwa*, soit qu'elle gère merveilleusement les affaires du foyer, soit qu'elle ait des enfants dont personne ne s'occuperait si leur mère était répudiée.

7. 5° L'autre motif de la polygamie sera l'oracle des devins, exigeant que l'intéressé prenne une autre femme, fonde un second foyer, en l'honneur de tel esprit de ses parents (chap. IV, n° 15). Son premier foyer étant déjà consacré à tel esprit, le second ancêtre, réclamant le foyer, exige donc une autre épouse en son honneur. Chez les Hamites, c'est le cas le plus ordinaire qui est à la base de la polygamie.

8. 6° Ajoutons, pour les grands Hamites, la multiplicité de fiefs terriens distants les uns des autres. Pour les gérer convenablement, il faut d'abord une résidence ; celle-ci, pour être entretenue, exige la présence d'une femme, qui pourra du reste veiller au meilleur emploi des revenus que le propriétaire attend du fief. Ajoutons cependant que, dans ce cas, la polygamie peut être apparente. A tel fief le dignitaire assigne telle femme qu'il épouse, mais elle n'a pas nécessairement le même rang

que la première femme. Ce sera souvent une fille d'un *mugärägu*, qui ne partagera même pas les repas avec son mari ; celui-ci sera pour elle bien plus un maître qu'un époux. Elle ne sera qu'une femme préposée aux affaires du ménage, quoique son maître ait accompli sur elle les cérémonies du mariage.

9. a) Les Hamites, du reste, désapprouvaient en général la polygamie, à cause des conséquences funestes qui en dérivait sur le plan politico-familial. Les enfants issus de deux femmes héritent en général des haines de leurs mères. Dès qu'ils peuvent se faire du tort, y compris l'extermination par voie de délation à la Cour (chap. IX, n° 27, a), ou par inféodation à des partis politiques farouchement ennemis, ils n'y manquaient pas. Comme chaque Rwandais redoute de mourir sans postérité ou, ce qui revient au même, de voir s'éteindre sa famille, par la malédiction attachée au sang fraternel versé, la polygamie n'était pas une solution prisée.

b) Je dois cependant préciser que si tel homme pouvait épouser deux sœurs, tout changeait d'aspect. Car deux sœurs qui épousent un même mari, continuent à s'entr'aimer, et leurs enfants en font de même. C'est un fait connu et les cas que je me rappelle sont nombreux.

10. a) Le terme polygamie n'a pas un autre mot correspondant exact en la langue du Rwanda. Amener une deuxième femme se dit *gühälîka* ; littéralement : mettre en opposition. La jalousie propre aux femmes d'un même mari, se dit *amahäli* (dont le singulier *ihäli* ne s'emploie pas en ce sens). On notera que, dans les cas ordinaires, le mot jalousie se traduit *ishyäli*, du même radical que *amahäli*.

b) Les femmes seront *mukēba* l'une pour l'autre, et au pluriel *bakēba*, sans le préfixe *u* au singulier (*umu-*

kēba) ni le préfixe *a-* au pluriel (*abakēba*). Les enfants issus des deux lits, seront appelés *ábāná b'ámāhāli* (enfants des jalousies conjugales). Cette dénomination n'est généralement employée que lorsque l'opposition de deux femmes se révèle en leurs enfants.

11. Chaque femme a son propre foyer, indépendant des autres femmes, exactement comme si leur mari n'avait fondé que celui-là seul. Si l'une des femmes reçoit des cadeaux bovins ou autres, tout cela entre dans la part de son foyer. Les enfants de chaque femme ne reçoivent d'héritage que sur les biens de leur mère. Aucun enfant donc ne peut prétendre aux biens appartenant à l'autre femme de son père.

12. La femme qui est la favorite de son mari, celle à laquelle il témoigne une préférence marquée, se dit : *inkúndwākazi* (chap. X, n° 5, *b*), tandis que celle que son mari n'aime pas, qu'il néglige ostensiblement, est appelée *inyúngwākazi*. Celle qu'il a abandonnée, chez laquelle il ne passe plus la nuit, elle est *intābwa* = la rejetée, l'abandonnée ⁽⁹⁶⁾.

II. L'abandon du domicile et le divorce.

13. *a*) Une femme mécontente de son mari peut quitter le domicile et rentrer chez ses parents ou chez des amis de son mari. Cette fugue se dit *kwāhūkana*; l'initiative a été prise par la femme elle-même. Il n'y a, en principe, rien de grave; la femme veut peut-être attirer l'attention de son mari sur le motif du désaccord, afin qu'il s'en corrige.

⁽⁹⁶⁾ C'est aux enfants de ces femmes abandonnées que les récits mythiques et légendes attribuent une plus grande intelligence, une plus grande perspicacité. Ils sauveront leur père dans un moment critique et domineront sur les enfants initialement gâtés; comparez chap. X, n° 39.

b) Le mari ira *gúcyūra* = faire rentrer sa femme. Les deux pourront s'expliquer brièvement sur les motifs qui ont poussé la femme à quitter le domicile ; n'attendez cependant rien de précis, si le motif véritable de la fugue a trait à la vie conjugale. Ce sont là des affaires que les deux intéressés peuvent traiter entre eux, mais ils n'en parleront jamais à personne. Il se fait donc qu'au cours de ces explications, les deux conjoints ne s'accuseront mutuellement que de prétextes. Réintégrer son domicile, après ladite fugue, se dit *gutāha* = rentrer.

c) Si le mari est mécontent de sa femme, il pourra la congédier = *kūmwīriikana* (la chasser). Mais ici encore, c'est souvent le pendant de ce que nous venons de voir. Après un laps de temps convenable, le mari fera les premières démarches pour ramener sa femme au foyer.

14. Le cas le plus grave, c'est la forme de répudiation appelée *gūsēnda*. Le mari renvoie sa femme définitivement. La répudiation s'accompagne de l'attitude générale du mari, qui donne le bâton de voyage à sa femme = *kūmūha inkoni*, déclarant explicitement qu'elle ne doit plus remettre les pieds dans son ancien domicile. Pour que le mari agisse de la sorte, il faut que la femme se soit rendue coupable de graves fautes réitérées, soit au point de vue des mœurs, soit en ce qui concerne la gestion du ménage, des biens du foyer.

15. Le point culminant, en ce genre de conflit, consiste en la réclamation, par le gendre, du montant des gages jadis payés au père de sa femme répudiée = *gūkwōrānura*, c'est-à-dire = reprendre les gages. Les grands Hamites ne se livrent à cette démarche que pour manifester et souligner, d'une manière spectaculaire, qu'il y a désormais entre les deux familles une attitude inamicale.

16. On ne peut cependant réclamer le montant des

gages, que si la femme n'a pas donné au moins un enfant à son mari. D'autre part, on ne peut présenter cette réclamation, lorsque les parents de la femme ont déjà donné *indõngoranyo* et remboursé, par des cadeaux en nombre égal à ceux offerts par le gendre. Les *Bahütu* montagnards remboursent progressivement en prévision de ces cas. (chap. V, n° 27).

17. Lorsque la femme est répudiée, elle ne reprend rien de ce qu'elle avait reçu de sa famille, en fait de gros bétail (chap. VII, n° 27), car tout cadeau qui lui vient de ses parents, est fait à son mari.

18. La répudiation pour cause d'infidélités extra-conjugales suppose, chez le mari et chez la femme, des aspects particuliers en ce domaine. Certains hommes sont très jaloux, particularité exprimée par le verbe *gufũha*. Ils ne souffrent pas que leur femme soit accessible à quelqu'un d'autre. Ce qui ne signifie, évidemment pas, que ces hommes jaloux soient des modèles de chasteté conjugale. Dans bien des cas on constate, au contraire, que le degré de cette jalousie correspond à un désordre déchaîné en cette matière.

19. D'autres hommes, au contraire, poussent l'indifférence en cette matière jusqu'à donner leur femme à tel ami, à tel parent. De sorte que ces personnes peuvent entretenir, avec la femme, les relations extra-conjugales. Si ces amis ont donné le même droit au mari de leur amie, vis-à-vis de leurs propres épouses, on dit : *bâhãnye ñngo* = ils se sont entre-donné les enclos. Il pouvait arriver que plusieurs hommes agissent ainsi en groupe, de sorte que leurs femmes respectives étaient chacune à la disposition de chacun des amis.

20. a) Chez le mari jaloux, cela va de soi, la femme était impitoyablement répudiée, si elle s'était permis

de le tromper. Quant à la catégorie des moins jaloux, la femme était répudiée pour le même motif, surtout lorsqu'elle se méconduisait avec des amants d'un rang social inférieur, dans le cas des Hamites.

b) Il arrivait, en effet, chez des femmes adonnées à la boisson, qu'elles se liaient d'amitié même avec leurs serviteurs. Commettre l'adultère se dit *gūsāmbāna*, dans les cas ordinaires. Mais commettre l'adultère avec la femme de son maître, se dit *kūlya ibyāhi*; du verbe *kūlya* = manger; et du substantif *ibyāhi*, au singulier *icyāhi*: peau tannée de certains animaux, dont on se servait à l'instar de drap de lit. L'infidélité à ce degré ne se pouvait plus supporter et la coupable était honteusement répudiée.

III. Les malheurs inhérents à l'état de jeune fille.

21. En ce qui concerne les enfants, deux espèces d'incidents étaient possibles, dans ce cadre de la moralité au sein du foyer. Nous avons eu, à plusieurs reprises, l'occasion de souligner combien la virginité de la jeune fille est une chose sacrée dans la famille rwandaise. Si, en ce qui regarde son éducation sexuelle, elle était pratiquement sous l'emprise de ses compagnes habitant la localité (chap. X, n° 38), ses parents veillaient sur ses mœurs, sur ses relations avec les hommes. Les dispositions de la coutume, quoique assez sévères (chap. V, n° 4-5), ne suffisaient pas pour tranquilliser la mère.

22. Il pouvait arriver qu'une jeune fille trompe la vigilance de ses parents, se laisse aller et qu'un jour on remarque qu'elle est enceinte. Dans le cadre social que nous décrivons, elle était condamnée à mort. Des gouffres déterminés étaient destinés à engloutir les filles-mères. D'autres étaient abandonnées sur une île déserte du Kivu, où elles succombaient à la soif et à la faim.

23. Il n'y avait qu'un moyen de leur sauver la vie : que le complice ou un autre ami de la famille accomplît sur elle les cérémonies du mariage, si même il devait la répudier ultérieurement. Il fallait cependant se hâter, avant que l'accident survenu ne fût ébruité. En toute hypothèse, si ce mariage pouvait sauver la vie à la délinquante, son enfant était fatalement condamné à disparaître. Dès sa naissance, il était étranglé, et on devait aller l'enterrer en dehors du Rwanda. C'est-à-dire que durant l'état de grossesse de la délinquante, on s'arrangeait de manière qu'elle se dirigeât vers la frontière. De cette manière, cela devenait plus facile de faire un trajet de quelques kilomètres et de débarrasser le Rwanda d'un être considéré comme un malheur public, une source de calamités sur le pays, étant donné qu'il a été conçu en dehors de l'état normal.

24. Si la délinquante ne trouvait aucun homme compatisant pour la sauver en temps utile, elle était perdue, venons-nous de dire. C'est donc que son complice avait commis un homicide. On ne pouvait cependant le poursuivre en vendetta que s'il avait fait violence à la fille ; c'est-à-dire : si elle avait appelé au secours, et qu'il aurait ensuite refusé de l'épouser. Tandis que si la jeune fille s'était méconduite de son plein gré, elle en supportait toutes les conséquences. Il faut noter, en passant, que les délinquantes, même à cette époque où il y allait de leur vie, gardaient toujours le silence sur le nom de leur complice.

25. a) Une épreuve d'un autre ordre, c'est le cas d'une jeune fille qui ne trouve pas de mari, soit par suite d'une réputation peu recommandable, soit parce qu'elle n'est pas belle. Cela devenait et reste un sujet de honte pour la famille. La fille en question, qui a dépassé l'âge de jeune fille au foyer paternel, se dit *igishúba-zziko*. Le

terme *izziko* veut dire âtre. Quant au mot *igishüba*, au pluriel *ibishüba*, la signification étymologique ne peut être demandée au Kinyarwanda actuel. Le sens probable en serait : ce qui réintègre. D'où le mot composé : celle qui se replie sur l'âtre paternel.

b) Dans un pays où la vie mortelle ne trouve son sens que dans les possibilités de se perpétuer par la postérité, et où le célibat ne possédait pas l'auréole qui lui a été conférée par le christianisme, c'était un accident pénible que d'avoir une fille qui ne se mariait pas.

26. a) Il y avait cependant deux genres d'accidents plus graves que celui-là : lorsque certaines déficiences d'ordre physiologique aboutissaient à révéler une jeune fille dont les seins ne peuvent se développer. Elle est appelée alors *imhénébère*, mot dont le sens général est rabougrissement. La jeune fille, victime de ce caprice de la nature, était condamnée à être noyée dans certains gouffres spéciaux, suivant un cérémonial tout à fait particulier, dont l'ensemble se dit *kwöhéra*, c'est-à-dire : noyer une personne au cours de ce cérémonial particulier.

b) Le même sort était réservé à la jeune fille qui, ayant atteint l'âge requis, persiste à ne donner aucun signe de menstrues. Elle est appelée *imha*. A remarquer qu'il incombait à la mère de cette dernière de signaler elle-même cette anomalie.

c) Que ce soit dans ce dernier cas ou dans le précédent, seule la Cour devait donner le signal de *kwöhéra* (noyer) ces malheureuses filles, étant donné que les fonctionnaires chargés d'exécuter le cérémonial, dépendaient directement de la Cour. Et puis, ces anomalies étaient considérées comme visant le pays dans son entier ; cela en conséquence intéressait la Cour d'une façon spéciale.

IV. La malédiction paternelle au jeune homme coupable.

27. Pour le garçon, les complications sont d'un ordre différent. Il doit obéir à son père, exécuter ses volontés, se montrer en tout un enfant parfait ou à peu près. Il doit s'initier à l'élevage de gros bétail, s'il est Hamite. Le fait de négliger cet art l'exposerait à ne point recevoir d'héritage, en dehors du trousseau accordé lors de son mariage. Mais si, à partir de 18 ou 20 ans, à l'âge enfin où il doit être considéré comme un jeune homme conscient de ses devoirs, et de ses droits en tant que membre de tel cercle social, il se montrait opposé à son père, enfreignant ses ordres, gaspillant les vaches ou fréquentant les ennemis de sa famille, alors il peut être frappé de la plus terrible arme que détient un père. Il s'agit de la malédiction = *umúvimo*. Mais le père n'a pas le droit de se prononcer en privé : s'il le fait en privé, les effets ne seraient pas les mêmes que s'il l'avait fait suivant les règles. On se rappellera que la mère ne peut pas maudire effectivement son enfant (chap. X, nos 12 et 19).

28. a) Le père du coupable devait en parler à son groupe familial et exposer à tous les griefs reprochés à son fils. Il devait ensuite en faire l'exposé à son chef d'armée ; celui-ci le conduisait à la Cour. L'intéressé en faisait l'exposé au Roi, et signifiait sa volonté de maudire = *kwvuma*, son fils. La formule de cette malédiction n'était pas uniforme, mais l'idée est la même : une imprécation, par laquelle le père souhaite que son fils n'ait ni progéniture, ni propriété bovine, ni habitation, mais qu'il devienne un misérable, errant par tout le pays, jusqu'à mourir abandonné de tout le monde ! Il est entendu que le Roi approuvait la malédiction fulminée. Celui qui en était l'objet n'avait plus le droit de posséder, et personne au Rwanda n'aurait eu la pensée de l'aider à

s'établir et à acquérir. Encore une fois, pour que la malédiction fût radicale et portât tous ses effets, il fallait qu'elle fût formulée devant le Roi.

b) On rencontre des hommes qui ont été frappés de la malédiction paternelle, mais en privé. Ils gardent le droit de s'établir et de posséder, mais la malédiction, aux yeux de ceux qui le savent, leur imprime une tache indélébile.

29. Le fait le plus spectaculaire en ce domaine, parmi les plus récents en cet ordre d'idée, se passa en 1905 ou 1906. Un grand Hamite était tombé en disgrâce à la Cour, parce qu'appartenant à un parti qui était mal vu de la Reine-Mère. Cet homme fut arrêté et fut longuement torturé, des mois entiers, à intervalles réguliers, par le supplice du lien que nous avons déjà décrit (chap. XI, n° 47). Son fils aîné, pour plaire à la Reine-Mère, qui était du reste de sa famille, se mit au service des ennemis de son père. Il leur fournit tous les renseignements dont ils avaient besoin, pour découvrir les vaches que le supplicé avait cachées (chap. XI, n° 52-53). Les plus riches récompenses étaient promises au mauvais fils, en rémunération des services rendus. Son père fut finalement remis en liberté, mais dans un état lamentable, ayant été torturé à longueur de mois. Il est superflu d'ajouter qu'il avait publiquement maudi son fils. Avant de se retirer de la Cour, il envoya dire à la Reine-Mère : « Il est vrai que j'ai été accusé auprès de vous, comme étant opposé à votre volonté ; mais cela est une chose à part. Il est vrai aussi que mon fils aîné appartient au parti qui bénéficie de vos faveurs ; cela aussi est une chose à part. Mais je suis son père : il m'a trahi ! Pendant que j'étais torturé, il prenait plaisir à indiquer les lieux où j'avais caché mes bovidés, et il attend que vous le récompensiez de ces services. Songez cependant à l'exemple que vous venez de donner au pays, en incitant un fils à agir contre son

père ! Vous êtes vous-même mère ! Réfléchissez à ce que vous venez de faire, et au revoir : je vais me retirer en la localité qui fut naguère chez moi, afin de me faire soigner ! »

30. Lorsque la Reine-Mère entendit ce message, elle convoqua quelques chefs d'entre ses conseillers, et le sort du mauvais fils fut immédiatement réglé. Il ne fallait pas que le pays fût scandalisé : le coupable fut immédiatement arrêté ! Il fut jeté, pieds et mains liés, dans le lac *Cyôhōha*, aux applaudissements unanimes du public qui avait assisté au déroulement des événements.

31. a) Il faudrait ajouter à cet exemple, celui d'un autre vénérable Hamite qui, sous Kigeli IV 'Rwābugili, voulut frapper son fils. Ce dernier était un jeune homme d'une force herculéenne, et son père était passablement âgé. La coutume veut que le fils, sans riposte, se laisse frapper par son père, s'il n'a pas pu prendre la fuite à temps. Notre jeune homme interposa son bras, pour parer la gifle que son père se préparait à lui administrer. Le résultat : en heurtant sa main contre le bras interposé de son fils, le père se fit mal.

b) Il alla s'en plaindre au Roi, car il était à la Cour. Le Roi répondit : « Il aurait dû vous fuir ou se laisser frapper ! Maintenant puisqu'il a agi de la sorte et vous a occasionné une entorse au bras, vous êtes libre d'en faire tout ce qu'il vous plaira ! » Le vieillard prit congé du Roi et rentra chez lui, amenant avec lui son fils qui ne se doutait de rien. Une fois arrivé en sa résidence, le vieillard fit immédiatement arrêter son fils et le mit à la torture du lien (chap. XI, n° 47). Il prit ensuite une serpette et trancha le bras dont le fils s'était servi pour parer le coup. Il acheva ensuite son fils et ordonna d'aller l'enterrer.

32. Ce n'est qu'une série d'exemples, mais choisis parmi les plus significatifs. Dans le Rwanda de nos grands-pères, le fils est une chose de son père. Il ne peut jamais avoir raison contre lui, lors même que le père est clairement dans le tort. Il reste toujours ce fait inéluctable : une chose ne peut avoir raison contre son propriétaire ! Un axiome des plus courants : le marteau ne devient jamais plus grand que celui qui l'a forgé = *inyũndó ntĩsũmba uwáyicũze*.

33. Notons que la jeune fille ne peut jamais être frappée de la malédiction paternelle. C'est une arme utilisable seulement contre les mauvais fils. La jeune fille n'étant destinée à vivre sous les ordres de son père que très provisoirement, la disposition est compréhensible. Même si elle divorce, elle est destinée, en principe, à s'intégrer dans un groupe étranger à celui de ses parents.

V. Les deuils dans le foyer et généralités sur les funérailles.

34. Nous ne nous arrêterons pas ici à la maladie et à toutes les démarches effectuées auprès des devins, ainsi qu'aux pratiques adressées aux esprits, en vue de sauver la vie au malade. C'est un sujet qui est en dehors de la présente monographie. Je ne vais signaler que certaines pratiques concernant la structure socio-familiale en rapport avec la mort d'un consanguin, d'un membre du foyer surtout.

35. La pratique qui était appliquée à n'importe quel mort, est le traitement auquel on soumettait sa dépouille mortelle. Immédiatement après qu'il avait rendu le dernier soupir, tandis que son corps était encore chaud, on devait *gupfunya* = rapetisser, le mort. C'est-à-dire que

l'on redressait les deux jambes le long de la taille, de telle manière que les genoux venaient s'appliquer à la poitrine, les talons serrés aux fesses. Les deux bras étaient de même pliés et appliqués à la taille, de telle manière que les deux mains venaient se poser aux clavicules. Le cadavre était maintenu dans cette position au moyen de cordes. C'était une honte de mourir et devenir rigide en position allongée = *gúhwēra indāmbya* ; littéralement : expirer en longueur. C'était alors le signe que le mort était un abandonné, un isolé, qui n'a pas été assisté, à ses derniers moments, par des parents affectueux.

36. Quoique le danger ait été réel de hâter ou de donner la mort par la pratique du rapetissage, il semble qu'il y ait eu des signes par lesquels on reconnaissait que le moribond avait rendu vraiment le dernier soupir. Il existe, en effet, une série de termes qui indiquent les phases précédant la mort. *Kürábirana* = tomber dans le coma, ne plus communiquer avec le monde extérieur par les sens, quoique le souffrant soit encore en vie. *Gúsāmba* = agoniser. Le malade peut traverser cette phase et sembler se ressaisir ; mais il doit mourir fatalement, car le *gúsāmba* est un prélude de la mort désormais certaine. Aussi un mourant ne souffre-t-il jamais une seconde fois les spasmes de cette phase, même si une accalmie passagère l'avait suivie ⁽⁹⁹⁾.

37. Rendre le dernier soupir se dit : *gúca* ; littéralement : couper, trancher. On dit également *kurekana* = être disjoint, être défait, parce que l'homme est déchiré en deux : le corps est séparé de l'esprit qui était son principe vital. Avant que ne soit déclaré le décès, on applique la main au cœur du moribond ; aussi longtemps que se perçoivent les battements du cœur, on dit : *arácyátēra inkúrátīma* = il émet encore les faibles batte-

⁽⁹⁹⁾ Rappelons que je rapporte ici simplement les dires des Rwandais.

ments du cœur. Les signes indubitables du dernier soupir sont le lâchement des misères physiologiques = *ibítā-bápfu* = déchets des mourants. On procède alors à la pratique du rapetissage.

38. Le corps est débarrassé de tout ce que le défunt portait, en fait de colliers, bracelets et vêtements. C'est ce qu'on appelle *gucúza* = dépouiller. Ces objets enlevés à un cadavre se disent *imicúzo*, au singulier *umucúzo*. Le cadavre est ensuite enveloppé dans une natte, et porte dès ce moment le nom de *ikiliba*, au pluriel *ibiliba* = cadavre emballé. Le corps sera soulevé au moyen d'un bois solide, que deux porteurs pourront soulever et porter sur leur tête ⁽¹⁰⁰⁾. Ce bois, en raison de l'usage qui en est fait, est appelé *umühézäyo*, au pluriel *imühézäyo*: substantif dérivé du verbe *gühéza* = empêcher le retour; et de l'adverbe de lieu *yo* = en cet endroit-là. *Umühézäyo* signifie ainsi: l'instrument des départs suprêmes, qui ne seront jamais suivis de retour à la maison.

39. Les morts pouvaient être mis en terre, ou exposés dans certains lieux où ils étaient la proie soit des aîlés voraces, soit des hyènes. Les deux modes de sépulture semblent en apparence indifférents, mais la réalité est qu'ils relèvent de cultures différentes. Dans les régions où l'élevage du bovidé est très limité, donc dans le nord montagneux du Rwanda, les *Bántu* mettent régulièrement les morts en terre. Tandis que dans les régions fortement hamitisées du centre et du sud, l'exposition des morts était plus répandue. Il ne s'agissait pas de morts sans famille, et donc sans possibilité de disposer d'une tombe: même les Hamites les plus considérés étaient exposés de la sorte. Il faut remarquer que ce mode

(100) Les deux porteurs doivent mettre le *mühézäyo* sur la tête: c'est le rite. Lorsqu'on porte un homme vivant dans une litière, il y a d'abord quatre porteurs au lieu de deux; ils placent les traverses sur les épaules.

d'exposer les morts était infiniment plus coûteux : des dizaines et des centaines de personnes formaient des caravanes pour aller déposer un personnage puissant dans une forêt ou en un ravin à plus même de 50 km de marche, ce qui représentait très souvent un voyage de 100 km et plus, aller et retour.

40. Les endroits où l'on exposait les morts, étaient bien déterminés. On savait qu'en cet endroit se trouvaient des bandes innombrables d'hyènes, qui allaient dévorer le cadavre en moins de temps qu'il ne faut pour le dire. Parfois les morts eux-mêmes le demandaient ainsi par testament : le motif déterminant était souvent l'horreur de la corruption, à laquelle ils auraient été soumis dans le tombeau.

41. Tandis que dans les régions où les *Bahütu* n'ont pas subi cette influence du centre, les morts sont mis en terre. La fosse se dit *imva*. On creuse jusqu'à la profondeur d'au moins deux mètres. En ce cas, il devient inutile de se servir des bois *imihézäyo*. Le cadavre enveloppé dans la natte est porté à bras d'hommes, car la tombe est creusée dans les environs immédiats de l'habitation.

42. Dans certaines régions, le cadavre est déposé au fond de la fosse. Dans certaines autres, au contraire, on pratique une cavité latérale, dans laquelle le corps est introduit. On veut ainsi préserver le mort de tout le poids de la terre dont on comblera la fosse. Dès que la fosse *imva* est comblée, on l'appellera *igitüro*, au pluriel *ibitüro*; mot signifiant étymologiquement habitation; il est dérivé du même radical que le verbe *gütüra* = habiter, fixer sa demeure.

VI. Particularités concernant les défunts sans postérité.

43. Si le mort est un enfant, non marié, avant d'envelopper son cadavre dans la natte, on met dans sa main des feuilles d'une plante appelée *ishyöza*, ainsi que quelques poils de laine prélevés à une brebis. Les deux objets mis dans la main de l'enfant symbolise la paix entre lui et ses consanguins vivants. Si son esprit revient au milieu d'eux, que ce soit pour les protéger et non pour leur nuire.

44. Le deuil mené pour un enfant, par ses parents, se dit *akäbi* = littéralement : le petit mauvais. On entendra des subalternes prêter serment à leurs patrons : *ndakakwifüliza akäbi!* = que je te souhaite le petit mauvais ! ; c'est-à-dire, la perte d'un enfant ! (sous-entendu : si je mens). Après l'enterrement de l'enfant, son père et sa mère accomplissent l'acte conjugal appelé en ce cas *kumara akanapfu* ; du verbe *kumara* = finir, mettre un terme à. Et du substantif *akanapfu*, composé de *akana* ? = petit enfant ? et de *pfu*, radical de *uru-pfu* = la mort. Si bien que la formule *kumara akanapfu* aurait le sens de boucler le deuil de l'enfant mineur.

45. a) Si l'enfant était encore à la mamelle, ses parents suspendront leurs relations conjugales, jusqu'à la deuxième menstruation qui suivra la mort de l'enfant. Si, en effet, avant cette époque, la mère pouvait concevoir, l'enfant auquel elle donnerait le jour serait un portemalheur ; il est appelé *ümwāná w'amäbi* = l'enfant du funeste (lait maternel). Le mot *amäbi* est ici un pronom, remplaçant le substantif *amäshërëka* (lait maternel) avec lequel il s'accorde grammaticalement.

b) Cet enfant conçu à l'époque où sa mère avait encore un funeste lait dans le corps, devait être aban-

donné dans un marais et mourir de faim. Cette coutume n'est pas observée chez les Hamites.

46. a) Si le mort était l'un des jumeaux = *imhānga* (chap. X, n° 24, b), le survivant devait s'étendre à l'endroit où son frère allait être exposé, ou dans la fosse où il allait être enterré. Il se relevait ensuite, et la dépouille mortelle de son frère-jumeau l'y remplaçait.

b) Chez les *Bahūtu*, le survivant des jumeaux, à chaque nouvelle lune, devait s'étendre dans une bifurcation de sentiers = *amayirābili*, pour commémorer le décès de son frère. L'oubli de cette cérémonie mensuelle était censé pouvoir provoquer sa mort prématurée.

47. Si le mort ne l'était qu'en apparence, et reprend connaissance en temps utile, il porte le nom (commun) de *muzūka* = le ressuscité. Cette circonstance qui se vérifie assez souvent, démontre que certains morts pouvaient être enterrés vivants ; et que d'autre part le rapetissage dont nous avons parlé, n'est pas nécessairement assez brutal pour constituer le coup de grâce asséné aux moribonds.

48. a) La mort d'un adulte, marié. Ici le cérémonial des funérailles change, suivant que le mort laisse au moins un fils ou disparaît sans postérité. Dans le premier cas, il meurt en tant qu'individu, mais il continue à vivre dans sa postérité. Dans le second cas, le défunt est entièrement éteint, il disparaît de la vie sociale pour toujours *apfa bucīke* = il meurt déraciné.

b) Pour celui qui meurt déraciné, la veuve fait la toilette du cadavre et on lui met dans la main des feuilles de la plante *ishyōza*, ainsi que des poils de laine d'une brebis comme dans le cas des enfants non mariés. Mais il y a, en plus, que dans sa main droite on met un charbon éteint, qui signifie qu'il disparaît sans postérité, n'ayant

pas remis le feu brûlant de sa vie à un fils qui devait le perpétuer.

c) Lorsqu'on va le porter à sa dernière demeure, un homme précède le convoi funèbre, portant en main une torche éteinte.

49. a) Notons que si le mort est un enfant mineur, son cadavre ne sera pas porté à sa dernière demeure en passant par l'entrée principale de l'enclos = *irēmbo*. On le fait passer soit par une ouverture secondaire du kraal, soit par-dessus la palissade.

b) Seul le cadavre du père de foyer, laissant ou non des enfants, pourra passer par cette entrée principale. Si l'homme en question rend son dernier soupir dans un foyer étranger, son cadavre sera traité comme celui d'un enfant mineur : il ne pourra pas être porté à travers l'entrée principale d'un enclos dont il n'était pas le chef.

50. a) Le décès d'un homme adulte marié pose fatalement d'autres problèmes que ceux auxquels nous venons de faire allusion. Et tout d'abord, la question de succession. La solution en ce domaine, dépend de la nature du fief que détenait le défunt, d'une part, et de la décision qu'aura prise la veuve, d'autre part. Cette dernière peut, en effet, décider de rentrer dans sa famille d'origine ; ou d'accepter les obligations de la loi du lévirat, en épousant un parent de son mari ; ou enfin de rester au foyer en son état de veuvage.

b) Si elle épouse un parent de son mari = *guhǔngurwa* (chap. VI, n° 39), le fief reste dans le même état qu'auparavant. Le nouvel époux s'acquittera de toutes les obligations inhérentes au fief, aussi bien terrien que bovin.

c) Si elle décide de rester en son état de veuvage, elle devient la responsable du fief et s'engage à fournir les prestations convenues, mais adaptées à son état de femme.

Elle jouit, en plus, du privilège de ne pouvoir être jamais destituée, en sa qualité de veuve, devant la coutume ⁽¹⁰¹⁾. Elle reste veuve de droit, même si elle introduit chez elle un mari étranger à la famille de son époux défunt (chap. VI, n° 44).

d) Si elle décide, au contraire, de rentrer en sa famille d'origine, il en résultera diverses conséquences, aussi bien sur le plan familial que sur le plan successoral. Tout d'abord, les parents de son mari sont fondés à réclamer le montant des gages qu'ils ont payés lors des fiançailles = *gúkwōranura* (n° 15). La femme, en effet, refuse de rester au sein de sa famille maritale ; elle ne veut pas accepter un second mari que lui imposait la loi du lévirat, et quitte définitivement son domicile.

51. a) Si le défunt détenait un fief bovin, une ou plusieurs têtes de gros bétail, et que la veuve abandonne le foyer, le patron du défunt ne prendra pas nécessairement ses vaches ; les parents du disparu diront toujours : « Vous ne pouvez pas nous déposséder, nous destituer, alors que nous vous sommes restés fidèles jusqu'au bout. Nous devons vous donner un autre serviteur qui continuera le service auprès de vous ! » Le patron accepte cette proposition, car agir autrement serait adopter une attitude incorrecte vis-à-vis de ses clients, surtout en cette circonstance douloureuse, où l'on mène le deuil sur le parent disparu. Le contrat de servage sera donc continué par le remplaçant du défunt.

b) Si le défunt détenait également des vaches du Roi, relevant conséquemment de l'armée sociale, la succession en est réglée comme nous l'avons décrit ailleurs ⁽¹⁰²⁾.

⁽¹⁰¹⁾ La *veuve* ne peut être dépossédée de ses fiefs ; cf. le Code des inst. polit., art. 4, p. 18.

⁽¹⁰²⁾ *Ibid.* art. 3, b, p. 18. L'intervention du patron en contrat de servage est également indiquée dans le même passage, sous *littera c.*

52. a) Dans le cas où le défunt détenait simplement sa propriété foncière, et que sa veuve abandonne le foyer, la succession dépendra de la nature du fief. Était-elle une propriété *isāmbu* ? Puisqu'elle est complètement abandonnée, elle devient *inkūngu*, ou propriété dont disposera à son gré le sous-chef de la localité (chap. VIII, n° 12, b ; n° 15, b).

b) Était-elle une propriété *ingobyi* ? Les parents du défunt en disposeront, sans l'intervention du sous-chef (chap. VIII, n° 17-18).

VII. Testament d'un homme qui laisse des enfants.

53. Nous avons déjà fait allusion à la désignation du chef de famille et du chef de parentèle (chap. III, n° 45 sq.). Pareille désignation pouvait se faire à n'importe quelle époque de la vie, alors que le testateur ne songe même pas à sa mort prochaine. Rappelons que chaque chef de foyer qui a plusieurs enfants, lègue son autorité paternelle à l'un d'entre eux, même si le fief à gérer n'est pas indépendant, et se trouve placé sous la surveillance d'un parent responsable. L'autorité paternelle léguée en ces conditions constitue ainsi une espèce de vice-chefferie de parentèle (chap. III, n° 49).

54. a) Il peut arriver qu'un père de foyer meure intestat. Nous savons déjà qu'alors ses supérieurs compétents désigneront eux-mêmes son successeur (*ibid.*, n° 48). Ces cas sont cependant très rares. Pour l'ordinaire, lorsque le chef de foyer est gravement malade, et que l'issue fatale n'est plus guère douteuse, il convoque ses enfants les plus âgés ; c'est-à-dire ayant dépassé environ les 18 ans. Quant aux petits, on les tient à l'écart, étant donné qu'ils ne peuvent pas saisir toute la gravité de la circonstance. Si les enfants sont tous jeunes, le malade

détaillera son testament à des parents et à des amis intimes, surtout à ses frères de pacte du sang, qui seront ses témoins. Si le malade est polygame, ses femmes assisteront à la scène, chacune pour ses enfants ou pour son propre compte. En toute hypothèse, les parents et amis intimes seront présents, comme témoins et exécuteurs testamentaires.

b) Faire connaître son testament se dit : *kuraga* ; et les obligations testamentaires se disent *umuräge*. — Le testateur = *umuraga* ; l'héritier = *umurägwa*.

55. a) En cette circonstance, le mourant donnera le nom de son successeur patriarcal, qui sera le responsable des fiefs détenus. Il pourrait aussi déclarer à l'assistance : « Le nom de mon successeur patriarcal sera communiqué par mon chef compétent : je le lui ai dit ! » Rappelons que cette dignité était conférée au fils désigné par oracles divinatoires.

b) Cette autorité peut être léguée à l'un des petits-fils du mourant. Dans ce cas, le jeune favorisé, sur le plan politico-familial, devient le chef de son propre père et de ses oncles, qui devront lui obéir scrupuleusement.

56. a) La question du chef patriarcal étant arrangée, le mourant recommandera à son successeur les enfants mineurs pour lesquels il devra être, non plus un grand-frère, mais un vrai père.

b) Il indiquera les dettes bovines ou autres qu'il n'avait pas encore payées : « Mon fils Untel règlera telle dette, et l'autre, Untel, règlera telle autre dette. »

c) « D'autre part, le nommé X, habitant telle localité, me doit une vache (ou autre objet) ; les témoins qui pourraient au besoin être appelés, en cas de contestation, sont M, N, etc. Que le montant de ce remboursement soit donné à mon fils Untel ».

57. a) « Je recommande à mes enfants de se montrer toujours fidèles aux fils de Y, qui me sauva la vie dans des circonstances désespérées, au danger de sa propre vie » (chap. X, n° 53-54).

b) « Je recommande également mes serviteurs Untel et Untel ; même s'il arrivait qu'ils résilient leur contrat, ne les poursuivez pas en justice, car mon père me les a légués avec la même recommandation, comme mon grand-père lui avait légué leurs pères dans les mêmes conditions. Ce sont des serviteurs de temps immémorial, de génération en génération : il faudra les traiter comme des parents ».

c) « Vous veillerez à telle vache d'une manière spéciale, et vous retiendrez toujours sa descendance parmi vos troupeaux : elle remonte à la bête donnée en dot au lointain ancêtre éponyme de notre famille, lorsqu'il épousa Unetelle, mère-fondatrice de notre famille ».

58. Il arrive parfois que le mourant ait une fille qu'il aime tendrement et à laquelle il voudrait laisser un signe particulier de sa paternelle sollicitude. Il s'adresse alors à l'un de ses fils, à celui dont il a éprouvé la noblesse de sentiments, et lui dit : « Toi, mon fils, je te lègue ma fille Unetelle. Quand elle sera fiancée, tu prendras la vache (le montant des gages), et tu te chargeras de la doter comme je l'aurais fait moi-même. Lorsqu'elle reviendra rendre visite à la famille, qu'elle se rende chez toi principalement comme elle se serait rendue chez moi en personne. Si jamais elle était séparée de son mari, veuve ou répudiée, qu'elle vienne chez toi, comme à son propre père, et à sa propre mère. Sois son père à ma place et si tu manques à ce devoir, tu sais que je saurai t'en punir rigoureusement ! »

59. a) Il peut arriver également que le mourant désigne l'une de ses filles comme son successeur patriarcal.

Le fait était courant dans les milieux hamitiques très proches de la Cour. Une jeune fille placée auprès de la Reine-Mère peut avoir conquis les faveurs de la toute-puissante Souveraine. En ce cas, la jeune favorite devient le personnage le plus important du foyer paternel. La stabilité de la fortune familiale peut trouver en elle le facteur le plus certain. En ce cas, elle sera préférée à ses frères, qui deviendront ses inférieurs sur le plan politico-familial.

b) Si elle se marie, il y aura d'office séparation de biens : son mari ne pourra pas disposer des fiefs que sa femme gère en tant que chef-patriarcal de sa famille d'origine. Elle léguera cette autorité à l'un de ses neveux, fils de son frère, choisi par elle-même. Quant aux biens détenus, elle les laissera en héritage à qui elle voudra, soit à l'un de sa famille d'origine, soit à l'un de ses propres enfants.

c) Mais dans ce dernier cas, l'enfant héritant de ces fiefs ne pourra jamais faire fusionner ces biens avec l'héritage qu'il obtiendra de son père. Un fief officiellement taxé de prestations ne peut jamais être englobé dans un autre de ressort différent.

60. a) Si le mourant n'avait qu'une fille unique, elle sera son héritière dans les mêmes conditions de séparation des biens. Elle sera considérée comme un homme investi du fief que jadis détenait son père, avec le privilège de ne pouvoir être destituée, en sa qualité d'orpheline⁽¹⁰³⁾. Elle léguera le fief à l'un de ses enfants, qui ne le fera pas fusionner avec l'héritage paternel.

b) Il est à remarquer, en effet, que la fille unique n'hérite pas exactement dans les mêmes conditions que la désignée chef-patriarcal. La fille unique succède à son

⁽¹⁰³⁾ L'orphelin ne peut être dépossédé de ses fiefs ; cf. *ibid.*, art. 4, p. 18 ; avec cette différence, évidemment, que pareille orpheline restera en cette qualité à perpétuité, sans les modalités des art. 5-6, p. 19.

père, mais elle est soumise au chef de la parentèle, duquel relevait le père défunt. Il se fait ainsi que ce chef de ladite parentèle ne perdra pas de vue le fief dévolu à la fille unique, lors même que cette dernière l'aura légué à l'un de ses enfants.

VIII. Le deuil mené à la mort du père de foyer.

61. a) Dès que le père de foyer a rendu le dernier soupir, on procède à la toilette du corps, et au rapetisage habituel. La veuve et le successeur patriarcal exécutent ensuite la cérémonie dite *gusýga* = enduire de beurre, embaumer. Si le défunt était polygame, ce sera en général la première de ses épouses qui effectuera cette cérémonie, à moins qu'elle ne soit empêchée. Si le successeur patriarcal n'est pas encore connu, ce sera en général l'aîné qui prendra part à la cérémonie.

b) Ceci nous rappelle clairement que le droit d'aînesse est inconnu de la coutume rwandaise : le chef patriarcal est désigné toujours, indépendamment de l'ordre chronologique de sa naissance.

62. La veuve désignée frotte la jambe droite de son mari, au moyen d'une poignée de bouse de vache. En même temps, l'enfant désigné comme successeur patriarcal de son père, frotte la jambe gauche avec la même matière. C'est à cette pratique symbolique qu'est réduit l'embaumement.

63. a) Ensuite, le fils désigné comme chef par son père, accomplit la cérémonie de la traite : *gükámírá sē* = traire pour son père. En plus de la plante *ishyōza*, avec de la laine d'une brebis, que l'on place dans la main gauche, on amène une vache assez âgée, du pis de laquelle le successeur patriarcal arrache quelques poils. Ces poils

sont ensuite placés dans la main droite du mort. C'est cette cérémonie qu'on appelle *gükámira* = traire pour.

b) Le symbolisme de ce geste, quoique non précisé explicitement, n'échappe pas à celui qui connaît la mentalité pastorale de nos Hamites. Il s'agit d'affirmer d'abord que par sa main droite, le défunt a acquis de nombreuses vaches. Ensuite, que son esprit doit les protéger sans trêve : il doit veiller sur elles, comme sur un objet qu'il tient entre les mains.

64. La vache qui a servi pour cette cérémonie devient un objet précieux pour le foyer du défunt. S'il s'agit de grands Hamites, le lendemain la vache sera abattue ; les enfants, les parents et les amis du défunt, ainsi que ses serviteurs, mangeront la viande le même jour, sans que rien ne sorte de l'enclos. Tout ce qu'il sera impossible de consommer le même jour, ainsi que les os et le sang de la bête, seront enterrés dans une fosse creusée dans la cour intérieure du kraal. Si le mort était de fortune moyenne, la vache pourra survivre quelque temps encore, si on espère qu'elle pourra mettre bas. Mais le jour où elle crèvera, on la consommera comme il vient d'être décrit.

65. Chez les grands Hamites, où la vache est abattue sans retard, on prélève une lanière au contours de la peau, et le successeur patriarcal s'en servira comme de ceinture durant le deuil ; cette lanière est appelée *umugāngu*, dont le pluriel *imigāngu* est inusité. La peau de ladite vache, qu'elle soit abattue immédiatement ou qu'elle crève ultérieurement, sera tannée et gardée dans le même foyer, sans qu'il soit possible de l'aliéner.

66. Si la mort a frappé la femme, selon qu'elle est mère ou non, elle sera traitée d'après le cérémonial réservé aux hommes qui laissent ou non un descendant mâle.

67. Le cercueil d'un père de foyer qui laisse une postérité mâle sera précédé de l'un de ses fils, ou d'un remplaçant, tenant en main une torche allumée, symbolisant que le feu de la vie qui brûlait en ce défunt, fut transmis à un fils qui le perpétue.

68. a) Dès le lendemain de l'enterrement du père, on exécute le cérémonial dit : *gúcāna igīti* = brûler le bois. Vers le soir on apporte un bois dit *umūko* = *erythrina* et on le met dans l'âtre. On l'allume et on le fait brûler très lentement, jusqu'à l'aurore.

b) En ce moment, tous les enfants capables d'y prendre part, partent en compagnie d'un serviteur très dévoué, et vont enfouir le tison restant de ce bois. C'est ce qu'on appelle *gūta igīti* = jeter le bois. On l'enterre dans un marais assez éloigné, ou bien assez mal situé, dont l'eau restera inaccessible aux enfants du défunt. Si jamais l'un d'entre eux pouvait se servir de l'eau de ce marais, du ruisseau qui le traverse, il contracterait des impuretés mortelles. Sur le chemin du retour, ils rencontrent un autre serviteur qui leur présente de l'eau pour se laver les mains et se purifier du contact du bois mortuaire.

69. a) Alors commence le deuil proprement dit : personne d'entre les enfants, ni la veuve, leur mère ou non, ne peut se permettre les relations sexuelles. De plus, tous se font raser complètement (chap. VIII, n° 36, a-b). Ils doivent porter les vêtements de couleur noire, et éviter de toucher le kaolin ou tout objet oint de kaolin, dont le blanc clair est un symbole de joie.

b) On mène, durant deux mois, le deuil pour son père et sa mère. Si cependant la mort avait frappé la mère de foyer, son mari ne mènera le deuil de deux mois que s'il était monogame. Dans le cas où il serait polygame, il ne prendrait part au deuil que durant un mois, car la deuxième femme ne doit pas mener le deuil.

c) Si cependant la femme morte était sans enfant, le mari ne s'astreindrait pas au deuil : il ne s'y soumet qu'en s'associant à ses enfants.

d) Il est évident que dans le cas d'un polygame, telle femme qui meurt n'impose le deuil qu'à ses propres enfants, mais pas aux enfants des autres femmes de son mari.

70. a) Si la mort a frappé l'un des parents de la mère de foyer, celle-ci n'est point tenue à mener le deuil, car ce serait l'imposer aussi à son mari qui n'a aucune relation du sang avec ses beaux-parents.

b) Dès que la nouvelle du décès parvient chez la fille mariée, son fils aîné reçoit une houe et va piocher rituellement.

c) Ce geste semble inexplicable en lui-même. Nous savons, en effet, que l'on ne peut cultiver lorsqu'il y a eu un mort dans la localité, ou lorsqu'on apprend la mort d'un ami, d'un chef dont on dépend. Or voici que l'enfant va cultiver rituellement à la nouvelle du décès de ses grands-parents maternels. La signification symbolique de ce rite semble affirmer que « les enfants ne sont tenus à aucune forme de deuil touchant la famille de leur mère ».

71. a) Une femme qui meurt enceinte, ne peut être enterrée sans plus. On l'ouvre sur le lieu de la sépulture et on retire de son sein le cadavre de son enfant. A celui-ci on impose un nom et on enterre séparément les deux. Le motif en est que l'enfant non encore né est un homme comme un autre. Son esprit pouvait en conséquence venir attaquer les vivants de la famille. Comment découvrir son nom, par la divination, s'il reste *ikibürá-zina* = le dépourvu-de-nom !

b) Parfois, lorsque l'état de grossesse était très avancé, on ouvrait la mère au moment de son agonie et on

retirait l'enfant vivant et viable. C'est ce qu'on appelle *kuraha*. L'idée en aurait été inspirée par la même intervention concernant les vaches.

IX. La purification.

72. Au temps marqué pour clore le deuil, on procède au cérémonial de purification : '*Kwēra* = se blanchir. Chez les *Bahütu*, le cérémonial est très simple. On prépare beaucoup de boissons, en vue des festivités qui doivent se dérouler à l'occasion de cette cérémonie. Puis, durant la nuit déterminée à l'avance, l'essentiel du rite se déroule à l'intérieur de la case dans laquelle le disparu a rendu le dernier soupir. C'est-à-dire que sa veuve s'accouple avec l'un de ses beaux-frères ou avec le *Muse* (chap. IX, n° 4 sq.), selon la décision des oracles divinatoires. Dans une autre case, les enfants mâles mariés accomplissent ledit acte avec leurs femmes respectives. Les enfants mâles, en âge de se marier, dans certains cas, peuvent le faire également, avec une femme désignée par les oracles divinatoires. L'habitation est aspergée de kaolin, ainsi du reste que les purifiés qui en portent les marques, spécialement sur le front. On se rase : les hommes, les jeunes gens et les jeunes filles se font arranger à nouveau la chevelure en huppées (chap. VIII, n° 36).

73. Ce cérémonial, dans ses parties essentielles, se pratique aussi chez les Hamites. Ils y ajoutent cependant d'autres variantes ou compléments que voici : tout d'abord, dans la nuit qui précède le cérémonial principal, les fils du défunt s'en vont enfouir, en un lieu secret, la lanière *umugāngu* (n° 65). Ils doivent le faire dans le plus grand secret, parce que si un malveillant les observait et pouvait reprendre cette lanière pour la rapporter au

foyer des intéressés, ce serait une catastrophe sans remède.

74. a) Ensuite, en vue du cérémonial, on a fait tailler des pots à lait = *inköngöro*, dont on se sert pour boire, et une petite jarre = *agácüba*, au pluriel *udücüba*, destinée à puiser de l'eau pour les abreuvoirs. Ces récipients sont en bois d'*erythrina* = *umüko*.

b) On prépare également un fagot de bois de chauffage, de l'arbre appelé *umuräma*, au pluriel *imiräma*, dont la signification étymologique est : le vivace. On se munit, de même, d'un fagot de bois *umwânzüiranya*, au pluriel *imyânzüiranya*, signifiant étymologiquement interrupteur. Le *muräma* symbolise la vie perpétuellement continuée par voie de génération, tandis que l'interrupteur symbolise l'intervention tutélaire des agents supra-sensibles qui interrompent les deuils au sein de la famille.

c) Avant de commencer le cérémonial d'accouplement purificateur, on met ces bois dans l'âtre ; le feu étant déjà allumé, la cérémonie commence.

d) Tandis que les frères accomplissent l'acte purificateur, une de leurs sœurs désignée à cet effet pousse l'acclamation d'allégresse = *kívüza imhündu*. Comme ils doivent se purifier l'un après l'autre, leur sœur émet l'acclamation d'allégresse pour chacun successivement.

75. Intervient également une servante = *umuja*, désignée pour le cérémonial ; elle porte ici le titre de *umúyō-rá-vu*, au pluriel *abáyōrá-vu* = chargée de la propreté ; littéralement : ramasseuse de cendre. Elle doit ramasser la cendre se trouvant au foyer antérieurement à la cérémonie de purification, ainsi que la bouse lâchée par les vaches dans le kraal avant d'aller pâturer. Elle doit aller les jeter à l'extérieur de l'enclos.

76. a) A l'aurore, la veuve fait sortir les barattes et

les place dans la cour intérieure, précédant la case principale. Ses brus y mettent du lait et barattent.

b) En ce moment, les fils du défunt s'en vont à l'endroit des abreuvoirs ; ils y sont accompagnés de leur oncle venu pour présider le cérémonial de purification. On y mène quelques vaches, parmi lesquelles un seul taureau. On porte également la jarre d'*erythrina* dont il a été question plus haut (n° 74, a).

c) L'oncle entre le premier dans le puits et prend la jarre, l'emplit d'eau et va la verser dans l'abreuvoir. Il donne la jarre aux fils du défunt qui puisent chacun à son tour et verse dans l'abreuvoir le contenu de la jarre.

d) Durant cette cérémonie, les participants sont habillés de feuilles vertes de bananiers = *ibicócero*, qu'ils portent en bandoulière = *gühágätiva*. Ces feuilles vertes de bananiers sont le costume ordinaire des abreuveurs de bovidés. On fait venir les vaches avec le taureau et on leur fait goûter à l'eau versée dans l'abreuvoir, puis on rentre à la maison.

77. a) A leur arrivée, ils enlèvent les feuilles de bananiers qu'ils portaient encore en bandoulière, et les déposent sur le foyer pastoral = *igicānivo*, allumé en l'honneur des bovidés qui ont pris part à la cérémonie de l'abreuvoir.

b) En ce moment, le lait que l'on a baratté est à point : on sépare le beurre. Puis on apporte les pots-à-lait = *inkóngoro* taillés en bois d'*erythrina* (n° 74, a) et on y verse le petit-lait.

c) Une jeune fille appartenant au clan *Muse* des intéressés (chap. IX, n° 2 sq.) prend ces pots-à-lait et les présente aux enfants du défunt, qui en boivent. La jeune fille en question qui prend ainsi part au cérémonial pour leur donner du lait = *kúbäha amäta*, doit recevoir un cadeau de remerciement, proportionné à la fortune du foyer purifié. La cérémonie de purification se termine ainsi.

X. L'annonce à la Cour du décès survenu.

78. Si cependant le défunt était un serviteur immédiat de la Cour, une cérémonie supplémentaire s'impose. Il faut annoncer officiellement au Roi le décès de son serviteur. Cette démarche ne peut cependant s'accomplir avant la cérémonie de purification, car il est interdit aux hommes frappés de deuil d'entrer en contact avec le Roi. Il est entendu que le Roi a appris la mort de son serviteur dès les premiers jours du décès ; mais ce ne fut là qu'une information officieuse, qui doit être confirmée rituellement.

79. Dès que les enfants ont été purifiés, ils se mettent en route pour la Cour, en compagnie de leur oncle qui a présidé le cérémonial. Ils amènent avec eux un jeune taurillon, et une vache improductive : soit qu'elle ait mis bas pour la dernière fois et qu'on est certain qu'elle ne vèlera plus jamais = *incüra* ; soit une grande génisse reconnue comme impropre à la reproduction = *urübérëli*.

80. Le premier jour à la Cour, la vache improductive est amenée et stationne toute la journée aux abords de la place-du-peuple = *ku Kärubānda*. Les orphelins et leur oncle restent à côté de cette vache, et ne peuvent pas entrer dans les cours intérieures de la capitale. Mais, par l'intermédiaire de leurs amis, le Roi est averti du stationnement de la vache et de ses propriétaires. Ce stationnement s'appelle : *kürüngüruka* = regarder furtivement (surtout par curiosité). Vers le soir se présente un *Mütwa* de la Cour, auquel le Roi a accordé la vache en fief. Il l'emmène et les orphelins se retirent, avec leur oncle, à leur logement.

81. Le lendemain matin ils reviennent à la Cour ; dès que le tambour des audiences = *Indämütsa*, a retenti

pour marquer que le Roi commence sa tâche publique, nos hommes font leur entrée dans la Cour intérieure sur laquelle donne la grande case des réceptions ; ils sont précédés du taurillon (n° 79). Ils viennent s'asseoir au pied de l'arbre-mémorial = *immāna*, planté dans cette cour. En ce moment le Roi envoie chercher du lait au quartier des 'Bōzi = fonctionnaires-laitiers. On apporte un pot-à-lait plein. Le Roi vient lui-même le présenter à l'oncle qui en avale quelques gorgées, puis le passe au successeur patrilial qui en fait autant ; suivi des autres enfants.

82. Cette cérémonie du Roi se dit : *kūbāha amāta* = leur donner du lait. Le symbolisme est évident : la vache étant la richesse tout court chez un peuple pasteur, et le lait étant le symbole du bien-être en toute sa totalité, la cérémonie devient un souhait de tout cet ensemble que le souverain adresse à ces orphelins, qui vont désormais attendre de lui la réalisation de tous leurs rêves.

83. Si on pense à tout ce que nous venons de voir, aussi bien dans les chapitres antérieurs que dans celui-ci, on ne peut s'empêcher de comprendre la mélancolie du Rwandais qui craint de mourir sans postérité. Philosophiquement parlant, la vie présente, en notre culture, ne s'explique que par la transmission de la vie ; elle ne trouve son explication totale que dans la perspective de durer perpétuellement en sa postérité.

Bibliographie.

(Les articles sont indiqués en *italique*; nous donnons ici la date et le lieu de l'édition consultée. En ce qui concerne les références exactes aux pages, cf. le texte des notes explicatives).

- ALMAGIÀ, (dans) *L'Africa Orientale* (Bologne, 1935).
- ARIANOFF (d'), *Histoire des Bagesera, souverains du Gisaka* (Bruxelles, 1952).
- , *Origines des clans Hamites du Rwanda (Zaïre)*, Bruxelles, 1954.
- ARNOUX, *Les Pères Blancs aux sources du Nil (Ruanda)*, (Namur, 1953).
- BAUMANN et WESTERMANN, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique* (Paris, 1948).
- BECCARI, *Il Tigrè* (Rome, 1915).
- BOYD, *Génétique et races humaines* (Paris, 1952).
- BREUIL et LANTIER, *Les hommes de la pierre ancienne* (Paris, 1951).
- CARLO C. ROSSINI, *Etiopia e genti di Etiopia* (Florence, 1937).
- , *Principi di diritto consuetudinario dell'Eritrea*. (Rome, 1916).
- , *Consuetudine giuridiche del Serae* (Rome, 1948).
- CECCHI, *Da Zeila alle frontiere del Caffà* (Rome, 1886).
- CERULLI, *La lingua e la storia dei Sidamo* (Rome, 1938).
- , *Etiopia occidentale* [Rome (sans date)].
- CHARLES, P. (R. P.), *Missiologie et acculturation* (*Nouv. Rev. Theol.*, Louvain, janvier 1953).
- CONTENEAU, G., *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens* (Paris, 1916).
- , *La magie chez les Assyriens et les Babyloniens* (Paris, 1947).
- , *La civilisation des Hittites et des Hurrites du Mitanni* (Paris, 1948).
- COULBEAUX, *Histoire politique et religieuse de l'Abyssinie* (Paris, 1929).
- DE BOECK, L. (R. P.), *Premières applications de la géographie linguistique aux langues Bantoues* (Bruxelles, 1942).
- DE CASTRO, *Nella terra dei Negus* (Milan, 1915).
- DEFFONTAINES, *Contribution à la géographie de la montagne (Pireneos, vol. V, Saragosse, 1949)*.
- DELMAS, *Les généalogies de la noblesse du Ruanda (Kabgayi, 1950)*.
- , *Notes sur le mariage païen* (*Théol. et Past., ibid.*, nov. 1949).
- , *Études sur quelques coutumes païennes du Ruanda* (*Théol. et Past., ibid.*, août, 1950).
- DEPRIMOZ (Mgr), *Directives pastorales* (*Théol. et Past., ibid.*, sept., 1946).
- DESY, *Le milieu de culture* (*Rev. Univ. Ottawa*, juil.-sept., 1953).

- DUFAYS et V. DE MOOR, Les enchaînés, au Kinyaga (Paris, 1938).
- DUHOT, Les climats et l'organisme humain (Paris, 1948).
- ERMANN, L'Égypte des Pharaons (Paris, 1952).
- , La religion des Égyptiens (Paris, 1952).
- ERMAN et RANKE, La civilisation égyptienne (Paris, 1952).
- FRANKFORT, Ancient Egyptian Religion (New-York, 1949).
- , La royauté et les dieux (Paris, 1951).
- GORJU (Mgr), Face au royaume hamite du Ruanda (Bruxelles, 1938).
- GOUVERNEMENT BELGE, Rapport sur l'Administration belge du Ruanda-Urundi, 1951.
- GRUEHL, L'impero del Negus Neghesti (Milan, 1935).
- GUERNIER, L'apport de l'Afrique à la pensée humaine (Paris, 1952).
- GUILBERT, *Civilisation occidentale et langage au Congo Belge (Zaire)*, vol. VI, nov., Bruxelles, 1952).
- GUILLAUME, Prophétie et divination chez les Sémites (Paris, 1950).
- GUNTHER, Le mariage, ses formes, son origine (Paris, 1952).
- HERSKOVITS, Les bases de l'anthropologie culturelle (Paris, 1952).
- HOWELLS, Préhistoire et histoire naturelle de l'homme (Paris, 1953).
- KAGAME, Al. (Abbé), Inganji Karinga, vol. I (Kabgayi, 1943).
- , Inganji Karinga, vol. II (Kabgayi, 1947).
- , Le code des institutions politiques du Rwanda précolonial (Bruxelles, 1952).
- , La poésie dynastique au Rwanda (Bruxelles, 1951).
- , Iyo wiliwe nta rungu (Kabgayi, 1947), (références en pp. 21-22).
- , *Le code ésotérique de la Dynastie du Rwanda (Zaire)*, vol. IV, Bruxelles, 1947).
- , *Un nouveau livre sur le Rwanda (Aequatoria)*, vol. XV, n° 3, Coquilhatville, 1953).
- LABOURET, Histoire des Noirs d'Afrique (Paris, 1946).
- LAGGER (DE), Le Ruanda ancien et moderne (Namur, 1939).
- LOWIE, Manuel d'anthropologie culturelle (Paris, 1936).
- MACONI, Etnologia sociale (Rome, 1953).
- MALACHINI, Razza e ambiente (Rome, 1949).
- MAQUET, J. J., *L'unité de l'anthropologie culturelle* (Louvain, 1949).
- MARCOZZI, L'uomo nello spazio e nel tempo (Milan, 1953).
- MARTONNE (DE), Traité de Géographie physique (Paris, 1932).
- MOELLER, A., Les grandes lignes des migrations des bantous de la province orientale du Congo Belge (Bruxelles, 1936).
- MURRAY, M. A., The Splendour that was Egypt (Londres, 1950).
- PAGE, Les derniers peuples primitifs (Paris, 1941).
- PAGÈS, Un royaume hamite au centre de l'Afrique (Bruxelles, 1933).
- , *Mariage au Ruanda (Anthropos)*, t. XX, Vienne, 1925).
- PAUWELS (R. P.), *Le mariage chez les montagnards Bahutu (Kongo-Overzee)*, vol. XIX, Anvers, 1953).
- , *La magie au Rwanda (Annali Lateranensi)*, vol. XVII, Rome 1953).

- PEDRALS (DE), Manuel scientifique de l'Afrique noire (Paris, 1949).
 —, L'Archéologie de l'Afrique noire (Paris, 1950).
 PETAZZI, L'odierno diritto penale consuetudinario dello Hamassien (Asmara, 1918).
 SAINTE FARE-GARNOT, Religions égyptiennes anciennes (Paris, 1950).
 SCHEBESTA, P. (R. P.), Les Pygmées du Congo belge (Bruxelles, 1952).
 SCHMITT, Manuale di metodologia etnologica (Milan, 1949).
 SCHUMACHER, P. (R. P.), Die Kivu Pygmäen (Bruxelles, 1949).
 —, Die Physische und Soziale Umwelt der Kivu Pygmäen (Bruxelles, 1949).
 —, *Les Pygmées Batwa des régions du Kivu (Grands Lacs)*, décembre, Namur, 1946).
 —, *Les Twides (Zaire, décembre, Bruxelles, 1947)*.
 —, *Die Hamitische Wahrsagerei in Ruanda (Anthropos, Fribourg, 1939)*.
 —, Recension de *l'Histoire des Bagesera (L'Ami, Kabgayi, février 1953)*.
 SELIGMAN, Les races de l'Afrique (Paris, 1935).
 SORRE, Les fondements de la géographie humaine (Paris, 1951).
 VAN BULCK, G. (R.P.) Manuel de linguistique bantoue (Bruxelles, 1949).
 —, Les recherches linguistiques au Congo belge (Bruxelles, 1948).
 VAN HOVE, J., Essai de droit coutumier du Ruanda (Bruxelles, 1941).
 VIDAL DE LA BLACHE, Principes de la géographie humaine (Paris, 1922).
 ZANIEWSKI, Les théories des milieux et la pédagogie mésologique (Tournai, 1952).

INDEX RWANDAIS (1)

A

- Ababanda (clan), II, 4 ; 37-39 ; 46 ; 48 ; 51.
- Ababogo (famille), III, 10.
- Abachira (clan ?), II, 46-47.
- Abacumbi (famille), II, 35*.
- Abacyaba (clan), II, 4 ; 36 ; 47 ; IV, 47.
- Abacwezi (secte religieuse), II, 22.
- Abadaki + Abadachi (et mieux : Abadage = Allemands) I, 34.
- Abagagi (famille), III, 9 ; 51.
- Abagara (dynastie), II, 36*.
- Abagereka (faction politique), II, 11.
- Abagesera (clan), II, 4-5, 32-34 ; VIII, 27 ; IX, 2, 6, 11.
- Abagwabi (famille), II, 45.
- Abaha (clan), II, 4-5, 17, 28-30.
- Abahangara (clan ?), II, 46, 49.
- abahannyi* (interpréteurs), IX, 5 ; X, 20.
- Abahavu (groupe ethnique), II, 45.
- Abaheka (famille), III, 10.
- Abahenda (famille), III, 9, 20.
- Abahima (hamites nomades), I, 41, 44 ; VII, 23.
- Abahindiro (famille), III, 5*, 50.
- Abahoma (peuplade), II, 46, 48.
- Abahondogo (clan), II, 4-5, 8.
- Abahozi (les sans-clan), II, 4.
- Abahutu (race), I, 9-13, 30-33 ; V, 7, 23, 27 ; VI, 1-3, 42-43 ; VII, 2-9, 19, 31 ; VIII, 2-9 ; IX, 25 ; XI, 7, 14, 16-18, 53 ; XII, 41-42, 45-46.
- Abakagara (famille), III, 9.
- Abákwōkwa (famille), III, 5*.
- Abakomankali (quasi-clan), II, 45.
- abakonde* (défricheurs), VIII, 6-8, 12, 40 ; XI, 4 ; XII, 4.
- Abakongoli (famille), II, 23.
- Abakono (clan), II, 4-5, 18, 27, 30.
- abakura-mbere* (mânes protecteurs), IV, 13-17 ; VIII, 34.
- abakuru* (les ascendants), IV, 51.
- Abakusi (faction politique), II, 11.
- abakwe* (campagnons de la fiancée), VI, 2.
- Abalihira (famille), II, 46-47.
- abana b'amahali* (enfants partisans de leurs mères), IX, 27 ; XII, 9, 11.
- Abanama (famille), III, 5*.
- Abanyabyinshi (faction politique), II, 11.
- Abanyakarama (famille), II, 40.
- Abanyawesha (dynastie ; *nota* : il aurait fallu orthographier *Banyamwocha*), I, 35.
- Abanyiginya (rang social parmi *Abasindi*), I, 45.

(1) Les noms de personnes sont en PETITES CAPITALES ; les termes de contenu socio-familial sont en *italiques* ; les autres termes (lieux, races, tribus, clans, familles, etc...) sont en caractères ordinaires. — Les chiffres romains renvoient aux chapitres, les chiffres arabes aux paragraphes ; les astérisques invitent à se reporter aux notes infra-paginales.

- Abanyoro (peuple envahisseur), II, 39.
- Abarejuru (famille), II, 23-26.
- Abaremba (peuplade et famille), II, 46, 49.
- Abarengé (dynastie), I, 19 ; II, 35, 38.
- Abarenzi (famille), III, 10.
- abaretwa* (les corvéables), VIII, 6-7 ; XI, 4.
- Abarinda (armée sociale), II, 11.
- Abaruranga (famille), III, 9.
- abasangwa* (invités du fiancé), VI, 3.
- abasangwa-butaka* (autochtones), II 35.
- abase* (annulateurs ; légitimateurs ; substituts), II, 31-32 ; VI, 42 ; VIII, 27 ; IX, 2-12, 18, 77 ; X, 18 ; XII, 72.
- abasekuruza* (les aïeux), IV, 10 ; IX, 9.
- Abashakamba (armée sociale), XI, 39.
- Abashambo (clan), II, 4-5, 8.
- Abasharangabo (armée sociale), II, 11.
- Abashingo (famille), II, 14-17.
- Abashozamihigo (armée sociale), II, 11.
- Abasigi (peuplade et famille), II, 46, 50.
- Abasindi (clan), II, 4-5, 7-19, 22, 25-26, 46, 50-51 ; IV, 4-8 ; V, 9.
- Abasinga (clan), II, 4-5, 35, 45-46, 51.
- Abasita (clan), II, 4, 43.
- Abasambiye (famille), III, 10.
- Abatsobe (famille), II, 14.
- Abatutsi (race), I, 14-18, 20-29, 33-34 ; V, 5, 8-28, 30-32 ; VI, 4-14 ; VII, 6, 20, 29-30 ; VIII, 10-21 ; IX, 23-24 ; XI, 14, 19-25, 53 ; XII, 73-83.
- Abatwa (race-Pygmées), I, 1-2, 7 ; II, 7, 9-10, 13 ; V, 7, 23 ; VIII, 1 3-4 ; IX, 21 ; XI, 43, 53.
- Abatwa (race-Céramistes), I, 3-6, 8 ; II, 7, 9-10, 13 ; V, 7, 23 ; IX, 21 ; XI, 43, 53 ; XII, 80.
- Abayango (famille), III, 9.
- Abazigaba (clan), II, 4-5, 31, 51 ; III, 10 ; IX, 6, 11.
- abazimu* (esprits des morts), IV, 13-17.
- Abazirankende (dynastie), II, 33-34.
- Abazungu (les Européens), I, 22.
- Abega (clan), II, 4-5, 18-26, 30 ; III, 9, 51.
- Abenegitore (famille), II, 12 ; III, 5.
- Abenengwe (clan), II, 4, 40.
- Abenenyagasheja (famille), III, 5*.
- Abenerwamba (famille), II, 45.
- Abishigatwa (quasi-clan), II, 45.
- abishywa* (les descendantes de la sœur), IV, 51.
- Abongera (clan), II, 4, 41.
- abozi* (les domestiques de la Cour affectés au service du lait), XII, 81.
- Abungura (clan), II, 4, 42, 47.
- agacuba* (jarre en bois), XII, 74, 76.
- agacuma* (gourde élégante de courge), V, planche II, p. 130-191 ; VI, 6.
- agaseke* (petit panier), V, planche II, ibid.
- agasongero* (piquet terminal de case), VIII, 30.
- agatana* (étui pour chalumeaux), V, 31.
- akabi* (deuil pour enfant mineur), XII, 44.
- amaboko* (puissance familiale), III, 12.
- amacwende* (récipients en courge, pour beurre), V, 31.
- amadahano* (beurre parfumé), V, 31.
- amahali* (rivalités d'épouses), XII, 10.
- amahasha* (jumeaux de sexe différent), X, 21.

amaka (sorgho déterminant l'année), VIII, 42.
amashereka (lait maternel), XII, 45.
Amashi (langue du Bushi), I, 38-39.
amashyiga (pierres de l'âtre), VII, 7.
amasunzu (huppes), VIII, 35-36, XII, 69, 72.
amata (lait de vache), VI, 15.
amayirabili (carrefour de sentiers), XII, 46.
amazimano (cadeaux faits aux hôtes), VI, 24.
amezi (les mois), VIII, 41.
Arussi (tribu Galla), I, 1 ; 34-39.
Astrida (territoire administratif), I, 1 ; II, 40.

B

Bakumu (peuplade au Congo belge), II, 30*.
BALYINYONZA (ancêtre éponyme), XI, 55.
bamwana (les quatre parents de deux époux), IV, 21.
BASHANA (chef d'une immigration), II, 17.
bitorwa (le survivant de deux jumeaux), X, 24.
BITUKWA (nom d'homme), I, 24.
BITUKWIHENE (nom d'homme), I, 24.
bucumi (le 10^e enfant), X, 33.
bucura (le dernier enfant de sa mère), X, 34.
Buganda (pays), I, 28, 38, 42, 45 ; XI, 57.
Bugufi (pays), II, 7, 28-29.
Bugahe (région du Nkole), II, 35.
Bugara (ancienne principauté), II, 36.
Buha (pays), II, 17.
Buha bwa ruguru (le Buha-supérieur), II, 29.
Buhoma (province au Rwanda), II, 48.

Bumbogo (province au Rwanda), II, 41.
Bungwe (ancien royaume), II, 40.
Burembo (ancienne province au Rwanda), II, 49.
Buriza (province au Rwanda), II, 41.
Burundi (pays), I, 44-45 ; X, 33.
Bushi (région au Congo belge), I, 45.
Bushingo (région au Tanganyika Territory), II, 17.
Bushubi (pays), II, 15-16.
Busigi (ancienne province au Rwanda), II, 50.
BUSYETE (un Mutwa céramiste), I, 8*.
BUTARE (fonctionnaire-roi), VII, 26-27.
Bwanacyambwe (province au Rwanda), II, 41.
Bwera-Mawogola (province au Buganda), I, 42.
BYINSHI (chef de faction politique), II, 11.

C

Ciluba (langue des Baluba), I, 31.
Cyangugu (territoire administratif au Rwanda), I, 1.
CYLIMA (nom dynastique au Rwanda). *CYLIMA I RUGWE* : II, 27. *CYLIMA II RUJUGIRA*. IX, 18.
cyiza (puîné des jumeaux), X, 24.
Cyohoha (lac au Rwanda), XII, 30.

D

data (mon père), IV, 11, 42-44 ; IX, 9.
data-buja (mon maître en contrat de servage), XI, 16.
data-bukwe (mon père matrimonial = mon beau-père), IV, 26 ; XII, 70.
data-wacu (mon père-notre = mon

oncle paternel), IV, 36, 41-42.

G

gacaca (tribunal réconciliateur), IX, 33.

GAHENDA (ancêtre éponyme), III, 9.

GAHINDIRO (ancêtre éponyme), III, 5* (voir Yuhi IV).

Gako (localité), II, 47.

Galla (tribus en Éthiopie), I, 14.

GASHAMURA (chef), XI, 56.

GASHINGO (ancêtre éponyme), II, 14, 16-17.

GASHUBI (fils de Gihanga), II, 14-15.

GATAMBIRA (ancêtre éponyme), III, 5.

gakuru (le premier-né des jumeaux), X, 21.

gato (le dernier-né des jumeaux), X, 21.

GIHANA (chef), XI, 56.

GIHANGA (fondateur de l'actuelle dynastie), II, 8; 10, 14-17; VIII, 37.

Gihara (localité), VII, 26.

Gikore (région dans le Kigezi), II, 47.

Gisaka (ancien royaume), I, 28, 43, 45; III, 10; IX, 18.

Gitara (ancien royaume en Uganda), I, 45.

GITORE (ancêtre éponyme), II, 12; III, 5.

GITUKWA-NDIRA (surnom de Kigeli III), I, 24.

guca (maudire), IX, 28.

guca (expirer), XII, 37.

guca hagati (se coucher entre les deux mariés), VI, 28.

guca mw irembo (visiter ses parents après le mariage), VII, 11.

gucana igiti (brûler le bois du deuil), XII, 68.

gucikura (conjuré le *déracinement*), X, 37.

gucisha igikingisho hagati (séparer les bovidés en cas de procès), XI, 23.

gucukura (rechercher les bovidés recelés), XI, 52-53.

gucuza (dépouiller le cadavre), XII, 38.

gucyura (faire entrer ou rentrer une femme chez soi), VI, 45, 53; XII, 13.

gucyura umunyafu (amener chez soi l'objet du fief), XI, 12.

gufuha (être jaloux pour sa femme), XII, 18.

guhagatira (porter l'habit en bandoulière), XII, 76.

guhaka nabi (être mauvais patron en contrat de servage), XI, 44.

guhaliha (prendre une autre femme), XII, 10.

guhana ingo (échanger les épouses), XII, 19.

guhanga (attendre d'aller aux abreuvoirs), XI, 8.

guheka (porter en litière), I, 23.

guhemukira (être infidèle à un ami), IX, 19.

guheta (donner un deuxième fief), XI, 13.

guheza (faire écarter un homme), V, 5.

guhishura (faire sortir de la cachette), XI, 52.

guhoza (consoler une mariée), VI, 18.

guhuga (être distrait), I, 25.

guhungura (épouser une veuve d'un parent), IV, 34; VI, 39.

guhvera indambya (mourir et se refroidir en position allongée), XII, 35.

gukagira (envoûter), IX, 17.

gukamira se (traire pour son père défunt), XII, 63.

gukeba (délimiter une concession terrienne), VIII, 14.

gukiza ivata (enlever la matière visqueuse), X, 11.

- gukomora* (rendre le fief saisi), XI, 50.
- gukomoza* (solliciter le retour du fief saisi), XI, 50.
- gukonda* (défricher la forêt), VIII, 3.
- gukubura* (nettoyer une habitation), X, 8.
- gukundwakaza* (être très affectionné à son épouse), X, 5.
- gukwa* (payer les gages d'alliance), V, 15, 21, 23, 26 ; VII, 17-24, 31 ; XII, 15-16.
- gukworanura* (reprenre le montant des gages d'alliance), X, 35 ; XII, 15-16, 50.
- gupfunya* (rapetisser un cadavre), XII, 35, 47.
- gusamba* (souffrir les affres de l'agonie), XII, 36.
- gusambana* (commettre l'adultère), XII, 20.
- gusenda* (répudier sa femme), X, 35 ; XII, 14.
- gusenda* (annuler les maléfices par de l'eau lustrale), VI, 7.
- gushaka* (se marier), VI, 53.
- gushora urubanza* (reprenre les arguments d'une plaidoirie), IX, 42.
- gusiga* (oindre un cadavre), XII, 61-62.
- gusohoka* (terminer la claustration natale), X, 16-18.
- gusohoza* (recommander en contrat de servage), XI, 6.
- gusubiza urubanza* (en appeler à un tribunal supérieur), IX, 37, 43.
- gusubya amaguru* (refaire le trajet après son mariage), VII, 11.
- gusumbakaza* (épouser une femme déjà mariée), VI, 38-39.
- guta akarago* (rentrer dans la vie publique), VII, 8.
- gutaha* (rentrer au foyer après une fugue temporaire), XII, 13.
- gutahira* (célébrer le mariage chez les parents de la fille), VI, 30-37.
- guta igiti* (jeter le bois du deuil), XII, 68.
- gutata* (trahir un frère de pacte), IX, 19.
- gutebutsa* (demander la célébration du mariage), V, 28.
- gutega* (piéger), I, 25.
- gutegera* (commander), I, 23.
- guteka* (cuire), I, 23.
- gutenda* (payer les gages au moyen du travail), VII, 3 ; 32.
- gutera inkuratima* (manifeste encore des battements du cœur), XII, 37.
- guterekerera* (honorer les esprits des morts), VIII, 34 ; IX, 30.
- guterura* (se marier par rapt), VI, 40.
- guterura umwana* (imposer le nom à l'enfant), X, 19.
- gutinda* (faire un pont), I, 25.
- gutinya* (craindre), II, 53.
- gutinya* (éviter la présence de certaines personnes), V, 5, 24 ; VI, 4.
- gutongera* (détailler les sanctions immanentes), IX, 22.
- gutsinda* (éviter de prononcer certains noms), VI, 47-50 ; X, 25.
- gutukura* (être privé de tout), I, 25-27.
- gütüka* (insulter), I, 25.
- gütüka* (immigrer), I, 24-28.
- gütüra* (faire des présents de soumission), I, 4.
- gütüra* (habiter), XII, 42.
- guturutsa* (semer la toute première fois), VIII, 8.
- gutwikurura* (visiter officiellement la fille mariée), VII, 2.
- gutwita* (être enceinte), X, 10 ; X, 71.

H

- haruguru* (pièce retirée de la case), VI, 16 ; planche IV, n° 2, p. 148.
- HURAKO (nom d'homme), X, 6.

- I
- bicocero* (habillement en feuilles de bananiers), XII, 76.
- Ibijabura (Pygmées du Rugezi), I, 1.
- ibikoko byanaga* (dernier chant du coq), VI, 32.
- ibirongoranywa* (trousseau de la mariée), V, 29, 32; VI, 25; VII, 14, 31-32.
- ibisigara-ngobyi* (terres non encore occupées), VIII, 13.
- ibitabapfu* (déchets des mourants), XII, 37.
- ibyambarwa* (vêtements de la mariée), V, 29-30, 32.
- ibyenenyina* (frères de même mère), IV, 33.
- icyansi* (pot à lait), V, 31; planche III, n° 3c, p. 138-139.
- icyanzu* (entrée privée d'un foyer), VII, 10.
- icyata-mulima* (prix de louage d'un champ), VIII, 20.
- icyuhagiro* (de l'eau lustrale), VI, 7.
- icyumweru* (dimanche et semaine), VIII, 37.
- ifumba* (torche), XII, 48; 67.
- ifundi* (mésange ? animal totem), II, 4, 47.
- ifuro* (prestation des défricheurs), VIII, 8.
- Igara (principauté dans le Nkole), II, 35.
- igicaniro* (foyer pastoral), V, 10; XII, 77.
- igicuba* (voir *agacuba* = jarre en bois), V, 31, VI, 21, planche III, p. 138-139.
- igihango* (potion accompagnant la prestation de serment à la Cour), IX, 17.
- Ighima (langue des Bahima, voir *Abahima*), I, 38; II, 35.
- igihura* (grande loutre), I, 1.
- igikeli* (crapaud, animal totem), II, 4, 18.
- igikingi cy'irembo* (piquet de l'entrée de tel enclos), VIII, 31.
- igikingisho* (pot à kaolin), XI, 23.
- igikona* (corbeau), II, 4, 37, 60.
- igisabo* (baratte), V, 31; planche III, p. 138-139; XII, 76.
- igiseke* (pannier de vannerie), VII, 5-6.
- igishuba-zziko* (fille qui a dépassé l'âge normal de mariage), XII, 25.
- igiti* (piquet de délimitation), VIII, 14.
- igituro* (tombeau), XII, 42.
- ijigija* (âge approximatif de 40 à 55 ans), X, 28.
- i kambere* (case principale), VI, 8.
- ikibibiro* (récipient de grains), VIII, 42.
- ikibindi* (cruche en terre), voir planche II, p. 130-131.
- ikibura-zina* (le dépourvu de nom), XII, 71.
- ikiliba* (le cercueil), XII, 38.
- ikilili* (claustration natale), X, 15-16.
- ikimuli* (beurre de toilette), V, 31.
- ikinyaruka* (femme sans mari fixe), VI, 45.
- ikirambi* (espace médian de la case), planche IV, n° 3, p. 148.
- kiwondo* (peau neuve, vêtement de femme), V, 31.
- iliza* (femme qui a enfanté la première fois), X, 26.
- imbaliro* (attaches circulaires des cases), VIII, 28.
- imbazi* (plante servant dans le mariage), VI, 15, 17, 40, 51; VII, 16; planche V, p. 150.
- imbwebwe* (chacal, animal totem), II, 4.
- imha* (fille nubile sans menstruation), XII, 26.
- imhagalike* (les *verticales*, espèce de huppés), VIII, 35.

- Imhamakwica* (armée sociale), XI, 35, 37-38.
imhanga (jumeaux), X, 21-25 ; XII, 46.
imhenebere (jeune fille nubile sans développement des mamelles), XII, 26.
imherezo (espèce de pot en terre), VIII, 26.
imhete (femme qui a enfanté la deuxième fois), X, 26.
imheture (idem pour la troisième fois), X, 26.
imhinga (planche divinatoire), VIII, 26.
imhuzu (étoffe en écorce de ficus), V, 31.
imigabo (les desseins), VI, 48.
imisango (discours durant la cérémonie du mariage), VI, 13-14 ; 37-38 ; X, 55.
imitwa (charges de la caravane vers la jeune mariée), VII, 4.
imiziro (interdictions religieuses), II, 52-60.
immana (arbre mémorial), XII, 81.
imicuzo (habits, etc., enlevés à un cadavre), XII, 38.
immondo (cerval, totem ?), II, 46.
impfura (premier-né), X, 27 ; XII, 61.
impfuruka (coins des deux côtés de l'entrée d'une case) ; VI, planche IV, nos 9 et 11.
impyisi (hyène, animal totem), II, 4, 37, 48.
imva (la tombe), XII, 41-42.
incuke (jeune enfant), X, 49.
incura (qui a mis bas pour la dernière fois), XII, 79-80.
incuti (l'ami), IX, 19, 44-47.
indamutsa (tambour des audientes), XII, 81.
indeka (terrain inculte), VIII, 19.
indongoranyo (dot), VI, 29-31.
ingabwa (esprit porte-chance), IV, 14 ; XII, 5-6.
ingabo (bouclier), VI, 48.
Ingangururugo (armée sociale), XI, 35, 37.
inganzwa (mari subjugué par sa femme), X, 5.
ingave (femme autoritaire), XII, 6.
ingasire (pierre brise-grain), V, 3.
ingata (coussinet), V, 27 ; VII, 9, 11.
ingobyi (peau-berceau), VI, 4-5, 7-8 X, 22.
ingobyi (propriété foncière héritée), VIII, 17-19, 24 ; XII, 52.
ingongo (petit couteau), V, 31 ; planche III, p. 138-139.
ingoyi (torture du lien), XI, 46-47.
ingwe (léopard, animal totem), II, 4, 46, 51.
injishi (filet pour barattes), V, 31 ; planche III, p. 138-139.
injome (pot à lait pour service de table), V, 31 ; planche III, p. 138-139.
inkanda (habit de femme), V, 31.
inkangara (panier en osier), V, 8 ; planche II, p. 130-131.
inka ya gashyimbo (biens de l'épouse), VII, 25-28.
inka y'igiti (première vache obtenue en fief), XI, 9.
inka y'umugongo (premier fief bovin, cadeau à la mère), XI, 12.
inka y'urugoli (vache de relevailles), VII, 30, 32 ; X, 23.
inkeho (famille faible), III, 12, 16, 37 ; IX, 20.
inkike (palissade d'un enclos), VIII, 31.
inkongoro (pot à lait), V, 31 ; planche III, p. 138-139 ; XII, 74, 77, 81.
inkono ivuga (marmite à pâte), V, 32 ; VII, 7.
inkono y'itabi (pipe), XI, 7.
inkonzo (instrument aratoire en bois), VIII, 40.

inkuba (la foudre, le tonnerre), VIII, 37.
inkulikirane (enfants nés sans interruption de décès), X, 33.
inkumi (jeune fille nubile), X, 44.
inkundi (cordon ombilical), X, 12.
inkundwakazi (épouse préférée), XII, 12.
inkungu (propriété foncière abandonnée), VIII, 15 ; XII, 52.
inkunguzi (provocateur de malheurs), VIII, 36.
inkwano (le montant des gages d'alliance), VII, 13, 15, 17, 24.
inshumbushanyo (cadeau de compensation), X, 56 ; XI, 45, 51-52.
intabwa (épouse délaissée), XII, 12.
intalizi (crampon de la momordique), V, 8 ; VI, planche V, p. 150.
intalizi (barrière de l'entrée de case en construction), VIII, 34.
intambike (les parallèles, espèce de huppés), VIII, 35.
intara (grand van), V, 32 ; X, 16.
intare (lion, animal totem), II, 4.
intebe (siège), VI, 8 ; planche II, p. 130-131.
intebu (champ en terrain libre), VIII, 21.
inyamaguru (figurines de vaches), IX, 30.
inyamanza (bergeronnette, animal totem), II, 3-4 ; VIII, 27, 60.
inyungwakazi (épouse moins favorisée), XII, 12.
inzibyi (petite loutre), I, 1.
Inzirabwoba (armée sociale), XI, 35, 37.
inzobe (*situtungu* ou antilope des marais), I, 1.
inzu (case), VIII, 28 ; planche IV, p. 148.
inzu (parentèle), II, 1 ; III, 29-37, 40, 42, 46, 49 ; IX, 32-47 ; X, 60.

inzuzi (jetons divinatoires), VIII, 26.
ipfundo ly'igisenge (le centre ou nœud de la toiture), VIII, 34.
irago (flèche tronquée pour faire saigner sans danger), IX, 22.
irebe (vestibule de la case), planche IV, n° 10, p. 148.
irembo (entrée de l'enclos), VIII, 31 ; XII, 49.
iromba (hernie ombilicale), X, 14.
isambu (propriété foncière occupée), VIII, 5, 12-20 ; XII, 52.
isando (bâtonnet bident), V, 9, 26.
isha (gazelle, animal totem), II, 4.
Ishabi (groupe de Pygmées), I, 1.
ishwima (pic-bœuf, animal totem), II, 4.
ishyali (jalousie), XII, 10.
ishyoza (plante pour les enterrements), XII, 43, 48, 63.
isugi (intact) voir différents sens, VI, 15.
isuka (la houe), V, 8 ; VII, 22 ; VIII, 38-40 ; planche II, p. 130-131.
izina (le nom de l'enfant), X, 17-19 ; XII, 71.

K

KABAGAMBA (abbé Canisius), II, 47.
KABARE (chef), XI, 37.
KABEJA (roi du Mubali), II, 31.
Kagera (Parc National de la), II, 31.
KALIMA (chef du Kibali), II, 47.
Kamena (9^e mois de l'année rwandaise), VIII, 43.
KANYABUGESERA I MUGONDO, (fils de Gihanga), II, 8.
KANYANDORWA I SABUGABO (fils de Gihanga), II, 8.
KANYARWANDA I GAHIMA I (fils de Gihanga), II, 8.

- KANYONYOMBA (chef), XI, 56.
 Karagwe (pays), I, 41, 45 ; II, 23.
 KARURANGA (ancêtre éponyme), III, 9.
 KAZIGABA (gendre de Gihanga ?), II, 35*.
 Kibali (province au Rwanda), II, 47.
 Kibanda (autre nom du Nduga ?), II, 39
 Kibemba (langue des Babemba), I, 31.
 KIGELI (nom dynastique au Rwanda). — KIGELI I MUKOBANYA, II, 12, 27, 45*. KIGELI II NYAMUHESHERA, III, 10. KIGELI III NDABARASA, II, 31. KIGELI IV RWABUGILI, I, 8* ; XI, 35, 53-56 ; XII, 31.
 Kigezi (région en Uganda), II, 47.
 KIGWA, (ancêtre des Basindi), II, 18-20, 22-26 ; IV, 7.
 Kikongo (langue des Bakongo), I, 31-32.
 KIMENYI IV GETURA (roi du Gisaka), IX, 18.
 KIRANGA (héros culturel au Burundi), II, 22.
 Kisanga (langue au Congo belge), I, 31.
 Kiswahili (langue de la côte orientale de l'Afrique centrale), I, 22, 31.
 Kivu (lac), I, 35 ; II, 45 ; VIII, 41 ; XII, 22.
kubaha amata (leur donner du lait), XII, 77, 82.
kubanda (monter), II, 37.
kubenga (refuser un fiancé et réciproquement), V, 33, 37.
kubuganiza (mettre le lait dans la baratte), VI, 21 ; XII, 76.
kubumba (joindre, etc.), I, 25.
kubyara (engendrer et enfanter), X, 10.
kubyukurutsa (faire l'exhibition des bovidés), VI, 23.
kugenyia (couper le cordon ombilical), X, 14.
kugera (s'immiscer dans la gestion domestique), X, 3.
kugira inda (être enceinte), X, 10.
 ku Karubanda (à la Place du Peuple), VII, 80.
kulya amenyo (manger les dents), X, 20.
kulya ibyahi (commettre l'adultère avec la femme de son maître), XII, 20.
kumara akanapfu (acte conjugal au décès de l'enfant), XII, 44.
kunyaga (déposséder quelqu'un), XI, 50.
kunywa (boire), IX, 17.
kunywana (faire le pacte du sang), IX, 17, 21-22.
kurabirana (tomber en syncope), XII, 36.
kuraga (donner son testament), XII, 54.
kuraha (ouvrir le sein d'une moribonde enceinte), XII, 71.
kurambagiza (espionner une jeune fille à fiancer), V, 3.
kuramuka (avoir passé la nuit jusqu'au matin), X, 11.
kuramukwa (ressentir les douleurs de l'enfantement), X, 11.
kuramutsa (prononcer la formule de salutation), X, 25.
kuranga (signaler une jeune fille à fiancer), V, 3.
kurekana (rendre le dernier soupir), XII, 37.
kuremerwa (bénéficier d'un fief global), XI, 13.
kureshya (faire ses déclarations à une femme divorcée), VI, 46.
kuronga (laver certaines denrées avant de les cuire), X, 8.
kurongora (accomplir le rite matri-

monial sur une jeune fille), VI, 16-17, 51-53.

kuru (plus âgé ; *nota* : il s'agit d'un adjectif imprécis), IV, 11.

kurunguruka (regarder furtivement), XII, 80.

kwuma (maudire), VIII, 9 ; IX, 28 ; X, 19 ; XII, 27-28.

kwuza imhundu (pousser des cris d'allégresse), V, 13 ; XII, 74.

kuzira (hair), II, 53-54.

kuzira (observer une interdiction religieuse), II, 55 ; XI, 42.

kwahukana (abandonner le domicile marital), XII, 13.

kwakira (faire l'acte conjugal d'agrération), V, 22 ; VI, 26 ; VIII, 34, 42.

kwambura (déshabiller à des fins sexuelles), IV, 51.

(*kwana*)-*kwanika* (exposer au soleil), I, 26.

kwanura (abriter ce qui était exposé au soleil), I, 26.

kwanga (se séparer de son patron en contrat de servage), XI, 41, 46.

kwasa (fendre du bois au moyen d'une hache), X, 30.

kwasa indwi (enfanter le septième enfant), X, 30.

kwasira (recevoir la décoration de la Septaine), X, 30.

kwata (louer son champ), VIII, 20.

kwatisha (solliciter le louage d'un champ), VIII, 20.

kwawura (séparer le beurre réalisé), VI, 21 ; XII, 77.

kwegamira inzugi (s'appuyer contre les cloisons), XI, 30 ; planche IV, n° 5, p. 148.

kwera (se purifier du deuil), XII, 7.

kweza (faire l'acte conjugal de purification), IX, 4.

kwiba (voler une jeune fille ou mariage par rapt), VI, 40.

kwigera hasi (repos sommaire, la

nuit des noces), VI, 22.

kwimura (quitter son patron en contrat de servage), XI, 45-46.

kwinjira (épouser une veuve qui vit en son foyer), VI, 44.

kwirukana (congédier son épouse), XII, 13.

kwishyingira (se faire épouser de son propre mouvement), VI, 43.

kwita izina (imposer le nom au nouveau-né), X, 17-19.

kwungura (faire accomplir du progrès), II, 42.

kwumura (faire une saisie temporaire d'un fief), XI, 50.

L

LYANGOMBE (fondateur de la secte des Immandwa), II, 22*.

M

mabukwe (ma mère matrimoniale = ma belle-mère), IV, 26.

MAKARA (patriarche de plusieurs familles des Bega), III, 51.

Makara Muzi w'Abega ; *Makara Rwanga-Bami* : *ibid.* en note.

mama (ma mère), IV, 11, 45.

mama-wacu (ma mère-notre = ma tante), IV, 30, 38, 41.

MANYURANE (abbé Bernard), II, 47, 50.

marume (ma mère-mâle = mon oncle maternel), IV, 29.

masenge (ma mère-affectueuse = ma tante paternelle), IV, 27.

MASHIRA (dernier roi du Nduga), II, 39.

MATAMA (Reine, mère de YUHI II), II, 28.

MIBAMBWE (nom dynastique au Rwanda). MIBAMBWE I MUTABAZI, II, 22, 35, 37, 39 ; III, 5*. — MIBAMBWE II GISANURA, II, 28.

- MIBAMBWE III SENTABYO, III, 5*.
- misago* (le onzième enfant), X, 33.
- Mishahi (forêt au Rwanda), I, 1.
- Moame (dignitaire chez les Bakumu au Congo belge), II, 30*.
- Mubali (ancien royaume), II, 31.
- mubyara* (cousins enfants de frère et sœur), IV, 31, 57 ; VI, 49.
- MUGUNGA (ancêtre éponyme), III, 5.
- MUHA (ancêtre de clan), II, 18, 29.
- MUHINDANGIGA (notable de Cour), XI, 53.
- MUHONDOGO (ancêtre de clan), II, 8.
- mukaka* (arrière-arrière-grand-mère), IV, 9.
- mukeba* (autre épouse d'un même mari), XII, 10.
- MUKONO (ancêtre de clan), II, 18.
- mukuru wa...* (grand frère de... ; grande-sœur de...), IV, 33.
- MUKWÖBWA (ancêtre éponyme), III, 5*.
- MUNYIGA (ancêtre éponyme), III, 5.
- munywanyi* (frère de pacte du sang), IX, 19.
- mu nzugi* (à l'intérieur des cloisons), planche IV, n° 4, p. 148.
- muramu* (frère de l'épouse et mari de la sœur), IV, 28 ; VI, 27.
- muramukazi* (épouse du frère ; sœur de l'époux), IV, 25.
- MURORUNKWERE (mère de Kigeli IV Rwabugili), XI, 35.
- murumuna wa...* (petit-frère de... ; petite sœur de...), IV, 33.
- musaza wa...* (frère de telle sœur), IV, 23.
- MUSHAMBO (ancêtre de clan), II, 8.
- mushiki wa...* (sœur de tel frère), IV, 24.
- MUSINDI (ancêtre de clan), II, 8.
- MUTAGA II SEBITUNGWA (Roi du Burundi), II, 22*.
- MUTARA (nom dynastique au Rwanda). — MUTARA I MUYENZI, II, 22*. — MUTARA II RWOGERA, III, 50 ; XI, 35. — MUTARA III RUDAHIGWA (actuellement régnant), III, 6 ; XI, 53.
- MUTUTSI (patriarche de clans ?), II, 18-22.
- MUYOGORO (Léopold), II, 47.
- muzuka* (le ressuscité), XII, 47.
- mwene-data* (l'enfant de mon père = mon frère de père), IV, 33.
- mwene-data-wacu* (l'enfant de mon père-notre = mon cousin paternel), IV, 37.
- mwene-mama* (l'enfant de ma mère = mon frère de mère), IV, 33.
- mwene-mama-wacu* (l'enfant de ma mère-notre = mon cousin maternel), IV, 3.
- mwene-nyina-wabo* (l'enfant de sa mère-leur = son cousin maternel), IV, 32*.
- mwene-nyoko-wanyu* (l'enfant de ta mère-votre = votre cousin maternel), IV, 3*.
- MWENDO (ancêtre éponyme), III, 5.
- mwishywa* (l'enfant de la sœur), IV, 29.

N

- Ndiza (province au Rwanda), II, 37, 48.
- NDEJURU (ancêtre éponyme), II, 23.
- Ndorwa (ancien Royaume), II, 23.
- Nduga (ancien Royaume), II, 37, 48.
- Nemba (poste de mission), II, 47.
- Ngbeka (dignitaire chez les Bakumu, au Congo belge), II, 30*.
- Ngeli (ancienne résidence royale), XI, 55.
- NKIMA (notable du clan des Bakono), II, 27.
- Nkole (pays, en Uganda), I, 42, 45 ; II, 35, 43.

- NKORONKO (frère de mère du roi Mutara II), XI, 35.
- nkuli* (appartenant au clan de sa mère), VII, 17-20.
- nkunkumuye-isaho* (le dernier enfant de son père), X, 34.
- NKUSI (fils de Yuhi IV Gahindiro), II, 11 ; III, 50.
- NSHOZAMIHIGO (fils de Kigeli IV Rwabugili), II, 11.
- NTARE I RUSATSI (roi du Burundi), II, 22.
- Ntenyo (localité dans le Nduga), II, 48.
- Ntusi (région en Uganda), I, 41-47.
- Ntwale (fonctionnaire chez les Bakumu, au Congo belge), II, 30*.
- NYABIGUMA (aède rwandais sous Cyilima II Rujugira), IX, 18.
- nyabinyatsi* (espèce de filet pour barattes), V, 31.
- NYABUHORU (reine, mère de Mibambwe II Gisanura), II, 28.
- nyabyenda* (le neuvième enfant), X, 32.
- nyakamwe* (l'unique, sans famille), III, 13 ; IX, 20.
- NYAKIROLI (patriarche de quelques familles), III, 51.
- nyambo* (espèce de filet pour barattes), V, 31 ; planche III, n° 4.
- nyamhinga* (personne providentielle), III, 22 ; X, 21.
- NYAMHUNDU (sœur de Kigwa), II, 18 ; IV, 7.
- NYAMIKENKE (patriarche de famille), II, 50.
- nyaminani ; kanani ; minani* (huitième enfant), X, 31.
- Nyamweru (localité, royaume-honoraire), VII, 26-27.
- nyandwi* (le septième enfant), X, 30, 32.
- NYANGUGE (reine, mère de KIGELI I), II, 27.
- Nyanza (territoire administratif au Rwanda), II, 49.
- nyina* (sa mère), IV, 11.
- nyina-wabo* (sa mère-leur = sa tante maternelle, et l'épouse de l'oncle paternel), IV, 30, 37.
- nyina w'inzu* (l'attache circulaire initiale de la case), VIII, 28-29, 34.
- nyirabukwe* (sa mère matrimoniale = belle-mère), IV, 26*.
- NYIRARUCYABA (fille de Gihanga), II, 36.
- nyirarume* (sa mère-mâle = son oncle maternel), IV, 29*.
- nyirasenge* (sa mère-affectueuse = sa tante paternelle), IV, 27* ; VI, 6, 15, 24 ; VII, 4, 9.
- nyogokuru* (ma + ta grand'mère), IV, 9 ; X, 29.
- nyogokuruza* (mon + ton arrière-grand'mère), IV, 9.
- nyogosenge* (ta + votre mère-affectueuse = tante paternelle), IV, 27*.
- nyoko* (ta + votre mère), IV, 11.
- nyokokukwe* (ta + votre mère matrimoniale = ... belle-mère), IV, 26*.
- nyokorome* (ton + votre oncle maternel), IV, 29*.
- nyoko-wanyu* (ta + votre mère-votre = ... tante maternelle, et épouse de l'oncle paternel), IV, 30*, 37.
- Nzeli, (premier mois de l'année rwandaise), VIII, 42.

R

- Rubanda (le peuple du Rwanda), II, 39.
- RUBUNGA (fonctionnaire du code ésotérique), II, 42.
- RUGAGI (ancêtre éponyme), III, 9.
- RUGANZU (nom dynastique au Rwanda). RUGANZU I BWIMBA,

II, 5. — RUGANZU II NDOLI, II, 17, 36 ; III, 5.
 RUGEREKA (chef de faction politique), II, 11.
 Ruhengeri (territoire administratif au Rwanda), II, 48.
 Rukiga (province au Rwanda), II, 50.
 Rukoma, (province au Rwanda), VII, 26.
 Rusizi (rivière), II, 45.
 RUTSOBE (ancêtre éponyme), II, 14.
 RWABIRINDA (fils de Mutara II Rwogera), II, 11.
 RWAKAGARA (ancêtre éponyme) ; III, 9.
 RWAMWEJU (notable), XI, 53.
 Rwanda, I, 44-45 ; II, 21. — *Rwanda près Gashara*, I, 43.
 Rwanyiranjaja (la *Concassante*, poème), I, 24.

S

sakabaka (le milan, animal totem), II, 4.
se (son + leur père), IV, 11 ; IX, 9.
sebukwe (son + leur père matrimonial = beau-père), IV, 26* ; XII, 70.
 SEKANYAMBO (Gabriel, sous-chef), II, 47.
 SERWEGA (ancêtre éponyme), II, 18 ; 21.
 SHARANGABO (fils de Kigeli IV Rwabugili), II, 11.
shebuja (son + leur père de service = patron en servage), XI, 9, 16-18.
shobuja (ton + votre père de service = patron en servage), XI, 16.
so (ton + votre père), IV, 11 ; IX, 9.
sobukwe (ton + votre père matrimonial = beau-père), IV, 26* ; XII, 70.

sogokuru (ton + votre grand-père), IV, 9.
sogokuruza (ton + votre arrière-grand-père), IV, 9.
sogokururuza (ton + votre arrière-arrière-grand-père), IV, 9.
 SUMIRANA (un Mutwa céramiste de Cour), I, 8*.

U

Ubucura-bwenge (poème généalogique de la Dynastie), III, 51.*
 Ubugabe (dignité royale), VIII, 35.
ubuheta (deuxième enfantement), X, 26-27.
ubuheture (troisième enfantement), X, 26-27.
ubukebe (état de concession territoriale), VIII, 14.
ubukonde (droit de défrichage), VIII, 5-6, 12 ; XI, 4.
ubukurura-mweko (hérédité maternelle), X, 62-63.
ubulili (alcôve cubculaire), VI, 16 ; VI, 22 ; planche IV, n° 1, p. 148.
ubuliza (premier enfantement), X, 26-27.
ubunywany (contrat de pacte du sang), IX, 7.
ubunnyano (repas clôturant la claustration natale), X, 16.
uburere (l'éducation), X, 38-39.
ubutali (trahison d'un frère de pacte du sang, ou d'un parent), IX, 19.
ubuwivi (arrière-arrière-petits-enfants), IV, 12.
ubuzare (tradition d'un comportement amical), X, 53, 55.
ubwehe (tradition d'un comportement inamical), X, 54-55.
 Ubwiru (code ésotérique de la Dynastie), I, 5 ; II, 15, 27-28, 36, 42 ; III, 38 ; IX, 17.
ubwiyase (fêlure), X, 30.

- Ubwoko (le clan), II, 1-45, 7-13 ; III, 2, 35, 38 ; IX, 2, 10-12.
- Ukwezi (la lune ; le mois), VIII, 41.
- umubyeyi (parent : père + mère ; ascendant), IX, 9 ; X, 10.
- umubyizi (jour ouvrable de la semaine), VIII, 37.
- umucyuro (litt. *conduisant-au-foyer*), V, 9.
- Umudende (décoration ou collier de la Septaine), X, 30.
- umugabo (témoin), IX, 44-46 ; X, 54.
- umugabo (homme mâle ; mari), IV, 21.
- umugabo-wacu (le mari-notre = beau-frère), IV, 39.
- umugangu (lanière de peau pour mener le deuil), XII, 65 ; 73.
- Umuganura (les prémices), VIII, 8, 45.
- umugaragu (le serviteur contracté en servage pastoral), XI, 9, 14-18.
- umugore (femme déjà épousée), IV, 12, 21 ; XII, 66.
- umugore-wacu (la femme-notre = belle-sœur), IV, 40-41.
- umuhange (postulant en contrat de servage pastoral), XI, 8.
- umuhaha (le chalumeau), V, 12, 31.
- umuherekeza (compagnon de la fiancée), VI, 2, 5.
- umuherezezi (le plus jeune des enfants), X, 34.
- umuhezayo (pièce de bois servant à porter un cadavre), XII, 38, 41.
- Umuhinza (prince autochtone), VIII, 6, 8-10.
- umuhoro (la serpette), VIII, 4, 6 ; X, 43 ; planche II, p. 130-131.
- umuhungu (garçon), X, 49-64.
- umuhungu wa... (le fils de...), IV, 34.
- umuhungu-wacu (le fils-notre = neveu, fils du frère), IV, 35.
- umuja (la servante), VI, 5 ; XII, 75.
- umukago (lien du serment en fraternité du pacte), IX, 17.
- umukazana (la bru), IV, 12 ; VI, 36, 47-50.
- umukebyo (écorce tranchante d'une tige de sorgho, de roseau), X, 12.
- umukecuru (femme vénérable, ou vieille), X, 28-29.
- umukeza (postulant récemment recommandé en contrat de servage), XI, 5-7.
- umuko (*erythrina*), IX, 22 ; XII, 68, 74, 77.
- umukōndo (récipient en bois pour beurre de toilette), V, 31 ; planche III, p. 138-139.
- umukōndo (le nombril), X, 14.
- umukore (le bois de *dombeya*), V, 26.
- umukwōbwa (jeune fille), III, 5* ; IV, 34 ; V, 4-5 ; VI, 20 ; X, 40-48 ; XII, 21-26, 33, 39.
- umukwobwa-wacu (la fille-notre = nièce), IV, 35.
- Umulyango (la famille), II, 1 ; 56 ; III, 1-28, 31, 35, 39-43, 51 ; VIII, 1-5, 43 ; IX, 13-31.
- umunani (le huitain, ou trousseau du jeune marié), VII, 23 ; VIII, 23.
- umunyafu (premier fief bovin), XI, 12.
- umuraga (le testateur), XII, 54.
- umurage (ce qui a été légué par testament), XII, 54.
- umuragwa (l'héritier par testament), XII, 54, 60.
- umurama (litt. *le vivace*), XII, 74.
- umurezi (l'accusateur), IX, 39-40.
- umusambi (la grue couronnée, animal totem), II, 4, 50 ; IX, 5.
- umusaza (vieillard), IV, 23.
- umusohoza (recommandateur en contrat de servage pastoral), XI, 6.
- umusumbakazi (femme qui se marie en secondes noces), VI, 38-39.
- umutaba (variété de *figus*), V, 9, 31.
- umutima (le cœur), I, 34.
- umulozo (baguette pour battre le lait), V, 31.

Umutware (chef), II, 30*.
umwumuro (malédiction), XII, 27.
umwumuru (*ficus* en général), V, 9 ;
 XI, 11.
umuyora-vu (ramasseuse de cendre),
 XII, 75.
umuzigo (meurtrier d'un parent),
 III, 17.
umwaka (l'année), VIII, 42-43.
umwanzuranya (espèce de plante),
 XII, 74.
Umwami (le Roi), V, 9 ; VI, 17, 50 ;
 VIII, 10-11, 36, 38, 43 ; IX, 18 ;
 XI, 53 ; XII, 78, 81-82.
umwana (l'enfant, en général), IV,
 12, 30, 34.
umwana w'amabi (enfant conçu pen-
 dant le deuil de son aîné encore à
 la mamelle), XII, 45.
umwanga-vu (fille au début de
 l'adolescence), V, 4 ; X, 41.
umwase (morceau détaché d'un
 arbre sec), X, 30.
umwashi (le bûcheron), X, 30.
umwasiro (décoration de la Sep-
 taine), X, 30.
umwega (le versant d'une colline),
 II, 20.
umwisengeneza (neveu à l'égard de
 la tante paternelle), IV, 27, 52.
umwishywa (la momordique), IV,
 51* ; V, 8, 15 ; VI, 15, 17, 26-27,
 40, 51 ; VII, 16 ; planche V, p. 150.
umwiko (pilon pour faire de la
 pâte), V, 32 ; VII, 7.
umwuzukuru (petit-fils, petite-fille),
 IV, 12 ; XII, 55.
umwuzukuruza (arrière-petit-fils +
 petite-fille), IV, 12.
uregwa (l'accusé), IX, 39-40.
uruberehi (génisse improductive),
 XII, 79-80.
urubumbiro (foyer chez les Hami-
 tes), planche IV, n° 6, p. 148.
urubyaro (la progéniture), X, 10.
 Urugano (la forêt de Bambous), I, 1.

Urugezi (marais mouvant au nord
 du Rwanda), I, 1.
urugi (la cloison), V, 15 ; XI, 30 ;
 planche IV, n° 5, p. 148.
urugo (le foyer, l'enclos), III, 1 ;
 VIII, 22-24 ; XII, 11.
urugoli (la couronne de la mater-
 nité), X, 17, 22
uruhago (sachet à tabac), XI, 7, 28.
uruhanga-rubi (le front funeste),
 VI, 19-20.
uruhimbi (étagère pour pots à
 lait), V, 31 ; planche IV, n° 8,
 p. 148.
uruhindu (instrument pour les tra-
 vaux de vannerie), V, 31 ; plan-
 che III, p. 138-139.
uruho (laalebasse), planche II,
 p. 130-131.
urushinge (espèce d'épingle pour
 coudre), V, 31.
urusika (cloison protégeant l'al-
 côve cubiculaire), planche IV,
 p. 148.
urusokozo (le peigne), V, 31.
urusyo (pierre à moudre), V, 32.
urutoni (la genette, animal totem ?),
 II, 46, 48.
uruvu (le caméléon, animal totem ?),
 II, 46.
urwababya (pot en terre pour consom-
 mation de confiseries), VII, 6.
urwugururo (droit des Pygmées
 sur le défrichage de la forêt),
 VIII, 3-4.
 Uruyange (armée sociale), XI, 37-38.

Y

YUHI (nom dynastique au Rwanda)
 — YUHI I MUSINDI, II, 8. — YU-
 HI II GAHIMA, II, 28 ; III, 5. —
 YUHI III MAZIMHAKA, II, 35 ;
 IV, 47. YUHI IV GAHINDIRO
 (ancêtre éponyme), III, 50 ; VII,
 26-27 ; X, 6.

INDEX FRANÇAIS (1)

A

Abyssinie, I, 15-16, 20.
 Abyssins, I, 14.
acculturation, I, 16-18.
acte conjugal, V, 22 ; VI, 26, 42 ; VIII, 29, 34, 42-43 ; IX, 4 ; X, 19-20 ; XI, 12 ; XII, 72, 74.
adultère, VII, 18 ; XII, 18-20 ; voir *fidélité conjugale*.
 Affamés (les), I, 25.
affinité, IV, 21-22, 25-26, 28, 38-41.
 Afrique nord-occidentale, I, 12.
âge, IV, 4 ; X, 28-29, 41, 44, 49.
alliances familiales, VII, 31 ; IX, 15, 44-47.
amitié, IX, 19.
ancêtre éponyme, III, 4-5.
annulation de la vendetta, III, 18, 25.
appel (en justice), IX, 37, 43.
arbre généalogique, III, 3, 32 ; IV, 9-12, 20.
argent, VII, 12-13.
 ARIANOFF (d'), I, 35.
armées sociales, IX, 44 ; XI, 33-40.
aruspices, IV, 18.
ascendance (les noms de l'), IV, 9-11, 43.
assesseurs au tribunal, IX, 42-44.
assistance au tribunal, IX, 36, 43, 47.
 auteurs et études cités, p. 326-328.

autochtones, II, 35.
autorité paternelle, XII, 29-32.

B

brebis, I, 11 ; VII, 23.

C

Cap de Bonne-Espérance, I, 22.
 Céramistes, voir *Abatwa* sur la liste *kinyarwanda*.
chef d'armée, III, 48 ; IX, 35-47 ; XI, 22-25, 32-40, 48.
chef de famille, II, 15 ; III, 45-51 ; V, 6, 11 ; VIII, 1-2, 11, 38 ; IX, 36 ; XII, 55, 59, 61-63.
chef de parentèle, III, 45-47 ; IX, 36, 38. Voir *Parentèle*.
chef-lieu de district, IX, 34-35.
chômage, VIII, 37-40.
 civilisation chamitique, I, 14.
clan, voir *Ubwoko* (sur la liste *kinyarwanda*) ; IV, 46, 49, 53, 55-57.
concubine, XII, 8.
consanguinité, IV, 20-22, 27, 29-37, 41, 48-53.
contrat de servage, IX, 48 ; X, 2-13 ; XI, 5-32, 42, 44, 57-58.
cortège nuptial, VI, 2, 5.
culte des mânes, IV, 13-17 ; VIII, 34 ; IX, 29-31 ; XII, 5-6, 71.

(1) Les noms de personnes sont en PETITES CAPITALES ; les termes de contenu socio-familial sont en *italiques* ; les autres termes (lieux, etc...) sont en caractères ordinaires. — Les chiffres romains renvoient aux chapitres, les chiffres arabes aux paragraphes ; les astérisques invitent à se reporter aux notes infra-paginales.

culture *bantu*, IV, 41 ; V, 8, 32 ; VI, 25 ; VII, 2-9, 17, 19, 22 ; VIII, 4, 6, 8-9, 37-40, 42, 45 ; XII, 41-42, 45-46.

culture pastorale, III, 5* ; V, 9-10, 31 ; VI, 8, 21, 23, 30 ; VII, 5-6, 25-28 ; VIII, 34, 37 ; IX, 22, 30 ; X, 30, 56 ; XI, 23, 45, 51-52 ; XII, 39-40, 68, 74, 76-77, 80-81.

D

danses, VII, 8.

décès d'un mineur, VIII, 38 ; XII, 44-45.

DELMAS, II, 53.

dent (pousse de la première), X, 20.

dépossession, VIII, 30-32 ; XI, 50-53.

déracinement (extinction d'une lignée), X, 37 ; XII, 9, 48.

descendance (noms de la), IV, 12.

déshériter, IX, 28 ; X, 19 ; XII, 27-28.

deuils, VIII, 36 ; XI, 51 ; XII, 34-52, 61-71, 73.

Deutschen, I, 34.

discours, V, 16 ; VI, 13-14, 37-38 ; X, 55.

districts civils, IX, 34.

divination, IV, 18-19 ; VIII, 25-26 ; X, 47-48 ; XII, 7, 55.

divorce, VI, 45, 53 ; X, 35 ; XII, 13-20, 50-51.

dot, V, 29-31 ; VI, 25, 43 ; VII, 12-16, 25-32 ; X, 23.

droit d'aînesse, XII, 61.

droit foncier, VIII, 3, 6-8, 12, 14-15, 19-21, 40 ; XI, 4 ; XII, 4, 52.

dynasties, voir (sur la liste *kinyarwanda*) :

Abasindi (*Abanyiginya*), *Abacwezi*, *Abazirankende*, *Abaha*, *Abakono*, *Abarenge*, *Abenengwe*, *Abagara*, *Abanyawesha* (*Abanyamwocha*), *Ababanda*, *Abahondogo*, *Abashingo*, *Abazigaba*, *Abashambo*, *Abongera*.

shingo, *Abazigaba*, *Abashambo*, *Abongera*.

E

éducation des enfants, X, 38-64 ; XI, 26-40.

Égypte, I, 15-16, 20, IV, 7*.

empêchements de mariage, IV, 4-5, 46-53.

endogamie, II, 18-20 ; IV, 4-7.

enfantement, X, 11, 26-34.

enterrements, XII, 38, 41-43, 46-48, 63-67.

épouse, V, 16, 20 ; VI, 13-14, 19 ; X, 54 ; XII, 6, 12.

époux, X, 5.

Éthiopie, voir Abyssinie.

espace de la case, V, 10 ; XI, 30 ; planche IV, p. 148.

étymologie de *Batutsi* et de *Bahutu*, I, 21-47.

exogamie, IV, 4-5.

exposition des morts, XII, 39-40.

F

facteurs écologiques, I, 16-18, 20.

familles, II, 1-56 ; III, 1-28, 31, 35, 39-43, 51 ; VIII, 1-5, 43 ; IX, 13-31.

femme, III, 21-23 ; VI, 53 ; X, 1-8.

fiançailles, IV, 1-8, 19 ; V, 1-37 ; VII, 16, 18.

fidélité à son patron, X, 54-56.

fidélité conjugale, XII, 18-20 ; voir *adultère*.

fief, III, 33-34, 45, 47 ; X, 23 ; XI, 9-13, 50 ; XII, 51.

filiation, VI, 44* ; X, 35-37.

fonctionnaires, voir *Abozi*, *Umwami*, *Umuhinza*, *Ntwale*, *Moa-me*, *Ngbeka* ; *chef*, *préfet*, *juge*, *sous-chef*, *pluviateur*.

fortune bovine, X, 56 ; XI, 45, 51-52.

foyer, III, 1 ; VIII, 22-24 ; XII, 11.

G-H

- gages d'alliance*, V, 21, 23, 26 ; VII, 17-24, 31-32 ; XII, 15-16.
 GORJU (MGR), I, 42-47.
grêle, VIII, 37-38.
habitation, VI, 8 ; VIII, 31, 34 ; planche IV, p. 148.
 Hamites, I, 14-18, 20-29, 33-41 ; V, 5, 8-26, 28, 30-32 ; VI, 4-14 ; VII, 6, 20, 29-30 ; VIII, 10-21 ; IX, 23-24 ; XI, 14, 19-25, 53 ; XII, 73-82.
héritage, XII, 50-60.

I

- inceste*, IV, 7, 48-53.
inconduite de la jeune fille, XII, 22-24.
indissolubilité du mariage, V, 37 ; VI, 53 ; XII, 2-3.
institutions culturelles politico-religieuses, VIII, 30-31, 34-36 ; IX, 28 ; XII, 69, 72.
interdiction de cultures à la houe, VIII, 38-40, 47-49.
interdiction de mariage, IV, 4-5, 48-53, 55.
interdiction de rapports sexuels, IV, 51-53 ; XII, 69.
interdictions d'ordre culturel, II, 52-60 ; XI, 42.
intérêt du sang, III, 14-20 ; X, 37.
interprétateurs, IX, 5 ; X, 20.

J-K

- jeune fille*, III, 22-23 ; X, 21, 44 ; XII, 25-26. Voir *umukwõbwa*.
jeunes mariés, VI, 27-29, 32-36 ; VIII, 22-24.
juge président, IX, 33-34, 39-44.
jumeaux, X, 21-25 ; XII, 46.
kaolin, VIII, 34, 42 ; XI, 23.

L

- labours*, X, 7 ; XII, 70.
 LACGER (de), I, 12.
 Landeskunde und Geschichte, I, 35.
lévirat, VI, 39 ; XII, 50.
liberté de la jeune fille, V, 33-36.
 linguistique et philologie, I, 53 ; III, 1*.
 linguistique rwandaise (notes de), I, 23-28, 31, 45 ; II, 21 ; III, 4-5 ; IV, 42-44 ; IX, 9.
 localité, VIII, 13, 15, 21 ; IX, 34-35.

M

- Madagascar, I, 12.
malédiction, VII, 26-27.
maléfices, VI, 27 ; VIII, 25, 29.
mânes protecteurs, voir *Abakurambere* et *Ingabwa*, sur la liste *kinyarwanda*.
mariage, IV, 4-5, 54-57 ; VI, 1-53 ; VII, 15-16 ; X, 23.
maternité, X, 9-34 ; XI, 12.
matriarcat, IV, 55-56.
ménage, VII, 7, 23 ; VIII, 23 ; X, 2-8 ; XII, 5.
mère, X, 2, 10, 13, 19, 22, 47-52, 62-63 ; XI, 12.
mesure du temps, VI, 32 ; VIII, 37-38, 41-43 ; IX, 39.
métissage, I, 4, 9.
mort (la), III, 26 ; VI, 19-20 ; XII, 35-37, 47, 61-63.
 mythes, II, 18-20, 22-26 ; IV, 7.

N-O

- naissance*, X, 10-14, 16-34 ; XII, 71, 79-80.
natte, VII, 8 ; IX, 22 ; X, 42 ; XII, 38, 41.
noms du nouveau-né, X, 17-19 ; XII, 71.
noyade rituelle, XII, 22, 26.

nullité du mariage, VI, 41-42.
Océanie, I, 12.
oracle, III, 26 ; IV, 14-15, 17-18 ;
 VIII, 26-27 ; IX, 30.

P

pacification (vie sauve aux survivants des proscrits), XI, 55.
pacte du sang, IX, 13-25.
parentèles, II, 1 ; III, 29-37, 40, 42, 46, 49 ; IX, 32-47 ; X, 60.
patriarche, voir *Chef de familles*, et *Chef de parentèles*.
peine capitale, III, 25, 39.
phatries, III, 2.
plaidoirie, IX, 40-46 ; X, 57-59.
pluviateur, VIII, 8, 11.
polygamie, IX, 27 ; XII, 1-12.
Portugais, I, 22.
postérité, XII, 25, 28, 48, 83.
pratiques d'ordre magique, VI, 7 ; IX, 17, 22.
pratiques prématrimoniales, X, 42-43.
précautions maternelles, X, 12-13, 19.
préfet des pâturages, IX, 35-37.
préfet du sol, IX, 35-37.
prémices, VIII, 8, 45.
princesses, V, 25.
principes d'ethnologie linguistique, I, 22 sq. ; 31 sq. ; 36-40, 44-45 ; III, 1*, 5.
procès, III, 14 ; VIII, 32-33 ; IX, 40-46 ; X, 57-59 ; XI, 20-25.
proscription, III, 25 ; VII, 20 ; IX, 27 ; XI, 55.
protocole postnuptial, VII, 1-11 ; X, 23.
pudeur, V, 1, 4-5 ; VII, 43.
purification du deuil, IX, 4 ; XII, 68, 74-77, 80-82.
Pygmées, voir *Abatwa* sur la liste *kinyarwanda*.

R

rapt, VI, 30.
races, voir *Abatwa*, *Abahutu*, *Abatutsi*, *Abazungu*.
rang social, I, 33, 45 ; VI, 5 ; XI, 9, 14-18 ; XII, 75.
recommandation, X, 23.
remerciements, V, 9, 19 ; XI, 11.
repas, I, 7 ; III, 25.
relations, voir chapitre IV ; VI, 49 ; XII, 10, 12, 66.
résiliation du contrat de servage, XI, 41, 44-51.
retranchement, IX, 26-31.
rite de la vendetta, III, 26-28.

S

sage-femme, X, 14.
sans-clan, II, 4.
 SCHUMACHER, I, 34-41 ; II, 46, 48-51.
sectes religieuses, II, 22.
semailles, VIII, 9, 42.
sentence judiciaire, III, 24, 39 ; IX, 42 ; XI, 49, 55-56 ; XII, 29-31.
séparation des biens, VII, 25-28 ; XII, 59-60.
serments, IV, 51 ; XII, 44.
Somali, I, 14.
sous-chef, VIII, 13-18 ; IX, 34.
sous-clans, III, 2.

T

taille moyenne, I, 2, 11, 14.
tambour, VI, 18 ; VIII, 41 ; XII, 81.
témoins, VII, 22 ; XII, 54.
testament, XII, 40, 53-60.
torture, XI, 46-47 ; XII, 29, 31.
totem, II, 1-4, 6 ; IV, 4.
totémisme, IV, 49-50.
tribunaux, III, 16, 24, 39 ; IX, 33-40, 44-46 ; X, 54.

U-V-Z

unique, III, 13, 16 ; IX, 20.
ustensiles de ménage, V, 31-32 ; VI, 8 ; VII, 7 ; VIII, 26 ; X, 16.
vache-du-feu, XI, 51, 53.
vache-du-Roi, XI, 22-24.
vaines observances, II, 17, 52-60 ;

VI, 6, 19-20, 47-50 ; VIII, 8, 30-31, 36, 43 ; IX, 15 ; X, 25 ; XI, 42 ; XII, 45.
validité du mariage, VII, 18.
vendetta, III, 15-17, 24-28, 39 ; IX, 26.
veuve, VI, 39 ; XII, 50.
 Zanguebar, I, 22.

Table des photographies.

1. BIDOGO, chef pygmée d'un groupe familial	8
2. Un détail de la forêt de bambous (Urugano), qui couvre une aire importante de la région des volcans, au nord et au nord-ouest du Rwanda	8
3. La forêt de la dorsale Congo-Nil, habitat des Pygmées rwandais	8
4. Deux Pygmées conversant avec un <i>Muhutu</i>	9
5. Type de <i>Mutwa</i> céramiste rwandais	16
6. Un vieux de race <i>Muhutu</i>	16
7. Un type de <i>Mututsi</i> moyen, avec huppés dites verticales (<i>imhagalike</i>)	16
8. Un vieux <i>Mututsi</i>	16
9. Type de <i>Mututsi</i> de race pure	16
10. EMMA BAKAYISHONGA, sœur du Roi, type de femme <i>Mututsi</i> de race pure	16
11. Type de femme <i>Muhutu</i> , portant son bébé	238
12. Une jeune fille <i>Mututsi</i> tressant un panier de joncs	238

Table des planches et carte.

I. Grue couronnée. — Vaches à longues cornes	41
II. Ustensiles	130
III. Ustensiles	138
IV. Plan de la case des <i>Batutsi</i>	148
V. Momordique	150
Carte du Rwanda	189

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	3
Chapitre I. — <i>Les trois races</i>	7
I. <i>Abätwa</i>	7
II. <i>Abahütu</i>	11
III. <i>Abatütisi</i>	15
A. Peut-on identifier leur zone d'origine ?	15
B. La signification étymologique de leur nom	20
C. La signification étymologique du nom <i>Muhütu</i>	24
D. Annexe sur l'étymologie du nom <i>Mutütisi</i>	27
1. Opinion du R. P. SCHUMACHER	27
2. Opinion de Mgr J. GORJU	33
Chapitre II. — <i>Les quinze clans</i>	37
I. Généralités	37
II. Concept du clan au Rwanda. — Les clans d'origine céleste	39
A. Les clans descendants de Gfhänga, fondateur de la dynastie	42
B. Les clans du totem Crapaud	46
1. Abēga	47
2. Abäkōno	51
3. Abaha	52
III. Les clans des terricoles (antérieurs à l'actuelle dynastie)	53
Abäzigāba	53
Abagesera	54
Abasīnga	56
Abacyāba	57

Ababānda	57
Ābēnēngwe	58
Āböngēra et Abūngūra	59
Abāsīta	60
IV. A la recherche de nouveaux clans	61
V. Les interdictions. — <i>Imiziro</i>	67
Chapitre III. — <i>La famille et la parentèle</i>	71
I. Les familles	71
A. La structure de la famille	71
B. L'intérêt du sang	77
C. La femme dans sa famille d'origine	80
D. Le cérémonial de la vendetta	81
II. Les parentèles	84
A. Nature de la parentèle	84
B. Le rôle des trois échelons	88
III. Le chef de la parentèle et le chef de la famille	91
Chapitre IV. — <i>Les relations familiales en rapport avec le mariage</i>	95
Chapitre V. — <i>Les fiançailles et les préparatifs du mariage</i>	122
I. Comment les futurs époux se connaissent	122
II. Les démarches préliminaires et la cérémonie officielle des fiançailles	126
III. Les préparatifs immédiats du mariage	136
IV. La liberté de la jeune fille	141
Chapitre VI. — <i>Les cérémonies du mariage</i>	143
I. Le cortège de la fiancée et sa réception chez le jeune homme	143
II. L'essentiel du mariage rwandais	152
III. Cérémonies complémentaires	155
IV. La clôture des cérémonies	157
V. Le cérémonial de la momordique	158
VI. Mariage célébré chez les parents de la jeune fille ..	160

VII. Quand la jeune femme parlera et se montrera	162
VIII. Mariages en secondes noces	164
IX. Les formes de mariage que l'opinion désapprouve ..	164
X. Les noms que la femme ne pourra pas prononcer ..	168
XI. La conception rwandaise sur l'idée du mariage	170
Chapitre VII. — <i>Le protocole postnuptial, les gages d'alliance et la dot</i>	173
I. Le protocole postnuptial	173
A. Investiture symbolique de la jeune mariée	173
B. La visite officielle de la femme à ses parents ..	176
II. Les gages et la dot	177
A. Généralités sur la dot	177
B. Les gages : leur taux et leurs effets sur la filiation	180
C. La dot et l'ancienne séparation des biens	183
Chapitre VIII. — <i>Le foyer et la propriété foncière</i>	188
I. La propriété foncière et sa réglementation	188
II. L'attitude des conquérants pasteurs en droit foncier	192
III. L'occupation de la propriété foncière	197
IV. Coutumes socio-culturelles inhérentes à la vie conjugale au foyer	204
Chapitre IX. — <i>Le renforcement socio-familial à tous les échelons</i>	209
I. A l'échelon clan : l'institution de <i>Abase</i>	209
II. A l'échelon famille : le pacte du sang et le retranchement	214
A. Le pacte du sang	214
B. Le retranchement	220
III. A l'échelon parentèle : les autorités politiques	223
IV. A l'échelon foyer : le contrat de servage	232

Chapitre X. — <i>L'éducation initiale de l'enfant</i>	233
I. La place de la femme	233
II. La mère et son bébé	236
III. La naissance de jumeaux	242
IV. La succession des enfantements	244
V. La filiation et l'adoption	248
VI. L'éducation de l'enfant	250
A. La jeune fille au foyer et avec ses compagnes	251
B. Le jeune garçon au foyer : le passé revit dans l'intimité	256
Chapitre XI. — <i>La vie du foyer dans son milieu social</i>	264
I. Le contrat de servage. — Le servage terrien	264
II. Le contrat de servage pastoral : <i>Ubuhäke</i>	266
III. Les intérêts socio-familiaux dans le cadre de ce contrat	269
IV. L'éducation complétée dans le cadre de ce contrat	274
A. Chez le simple patron de servage	274
B. Chez le chef d'armée	277
V. La résiliation du contrat de servage pastoral	282
VI. Coutumes sociales ordonnées à refaire la fortune de la personne destituée	286
VII. Le contrat de servage est-il d'origine hamitique ou <i>bāntu</i> ?	291
Chapitre XII. — <i>La vie du foyer et ses à-côtés ; son terme</i>	292
I. La polygamie et ses causes	292
II. L'abandon du domicile et le divorce	296
III. Les malheurs inhérents à l'état de jeune fille	299
IV. La malédiction paternelle au jeune homme coupable	302
V. Les deuils dans le foyer et généralités sur les funé- railles	305
VI. Particularités concernant les défunts sans postérité	309

DE L'ANCIEN RWANDA	355
VII. Testament d'un homme qui laisse des enfants	313
VIII. Le deuil mené à la mort du père de foyer	317
IX. La purification	321
X. L'annonce, à la Cour, du décès survenu	324
Bibliographie	326
Index rwandais	329
Index français	344
Table des photographies	349
Table des planches et carte	349
Table des matières	351

E. VERSTRAETEN
 DOCTEUR EN DROIT
 CONSEILLER EN LA FIDUCIARIE ROYALE