UNIVERSITÉ DU BURUNDI
GRENIER DU SAVOIR DU BURUNDI
Dépôt institutionnel officiel
https://repository.ub.edu.bi

Une approche du mythe de l'origine de Kiranga : experimentation d'une méthode d'analyse du mythe

Toyi Louis-Marie; Sous la direction de NTABONA Adrien

1991
UB, Faculté des lettres et sciences humaines
https://repository.ub.edu.bi/handle/123456789/1361

Document téléchargé depuis le **Grenier du Savoir du Burundi** — https://repository.ub.edu.bi

UNIVERSITE DU BURUNDI

FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

Département des Langues et Littératures Africaines

UNE APPROCHE DU MYTHE DE L'ORIGINE DE KIRANGA : EXPERIMENTATION D'UNE METHODE D'ANALYSE DU MYTHE

par

TÖYI Louis-Marie

Sous la direction de :
1. NTABONA Adrien
2. KAGABO Liboire

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Licencié en Langues et Littératures Africaines

Septembre 1991.

D E D I C A C E

- A toi épris de vie simple
amant de la paix
libre et obéissant
spontané et tenace
doux et fort

- A toi briseur de mythes

ce mémoire est dédié.

AVANT-PROPOS

Au moment où nous présentons ce travail, c'est pour nous l'occasion de penser à tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont contribué à sa réalisation et à notre formation.

Nous pensons d'abord au respectable couple qui nous a donné la vie, et qui a fait de nous ce que nous sommes. Merci chers parents.

Que tous les professeurs de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, en l'occurrence ceux du Département des Langues et Littératures Africaines, qui nous ont suivi attentivement pendant quatre ans, trouvent ici l'expression de notre profonde gratitude.

Nos remerciements vont particulièrement aux professeurs NTABONA et KAGABO qui, en dépit de leurs multiples occupations, ont accepté de diriger et d'orienter les recherches et la rédaction de ce mémoire. Nous voyons en eux des hommes de science et de coeur.

Nos sentiments de gratitude s'adressent à toutes les personnes qui nous ont soutenu concrètement au cours de la préparation de ce travail. Nous sommes particulièrement l'obligé des familles GAHUNGU et MIKAZA qui ont fait leur le sens d'humanité et de partage. Qu'elles se contentent de ce pauvre mot de merci qui exprime imparfaitement nos sentiments intérieurs.

Nous exprimons également notre reconnaissance à tous ceux qui nous ont aidé lors des travaux techniques. Nous nous gardons de les citer de peur d'en oublier les plus importants.

A vous tous chers amis qui avez rendu agréable et profitable notre séjour à l'Université, nous disons *merci*.

TÓYÍ Louis-Marie.

ABREVIATIONS ET SIGLES

A.C.A. : Au Coeur de l'Afrique (revue)
Art. Cit. : Article cité
C.C.B. : Centre des Civilisations Burundaises
C.E.R.U.Ki : Centre de Recherches Universitaires du Kivu
Cf. : Référez-vous à
Coll. : Collection
Ed. : Edition
E.N.S. : Ecole Normale Supérieure
E.O. : Enquête Orale
E.U. : Editions Universitaires
Ibid. : Ibidem (même chose que ci-dessus)
N.E.A. : Nouvelles Editions Africaines
Oct. : Octobre
Op.cit : Opere citato (ouvrage déjà cité)
P.U.F. : Presses Universitaires de France
P.U.L. : Presses Universtaires de Lyon
S/Dir. : Sous la direction de
Sept. : Septembre
S.K. : Sagesse Kirundi
SS. : et suivant
T. : Tome
U.C.L. : Université Catholique de Louvain
U.L.B. : Université Libre de Bruxelles
Vol. : Volume.

NOTATION ET TRADUCTION

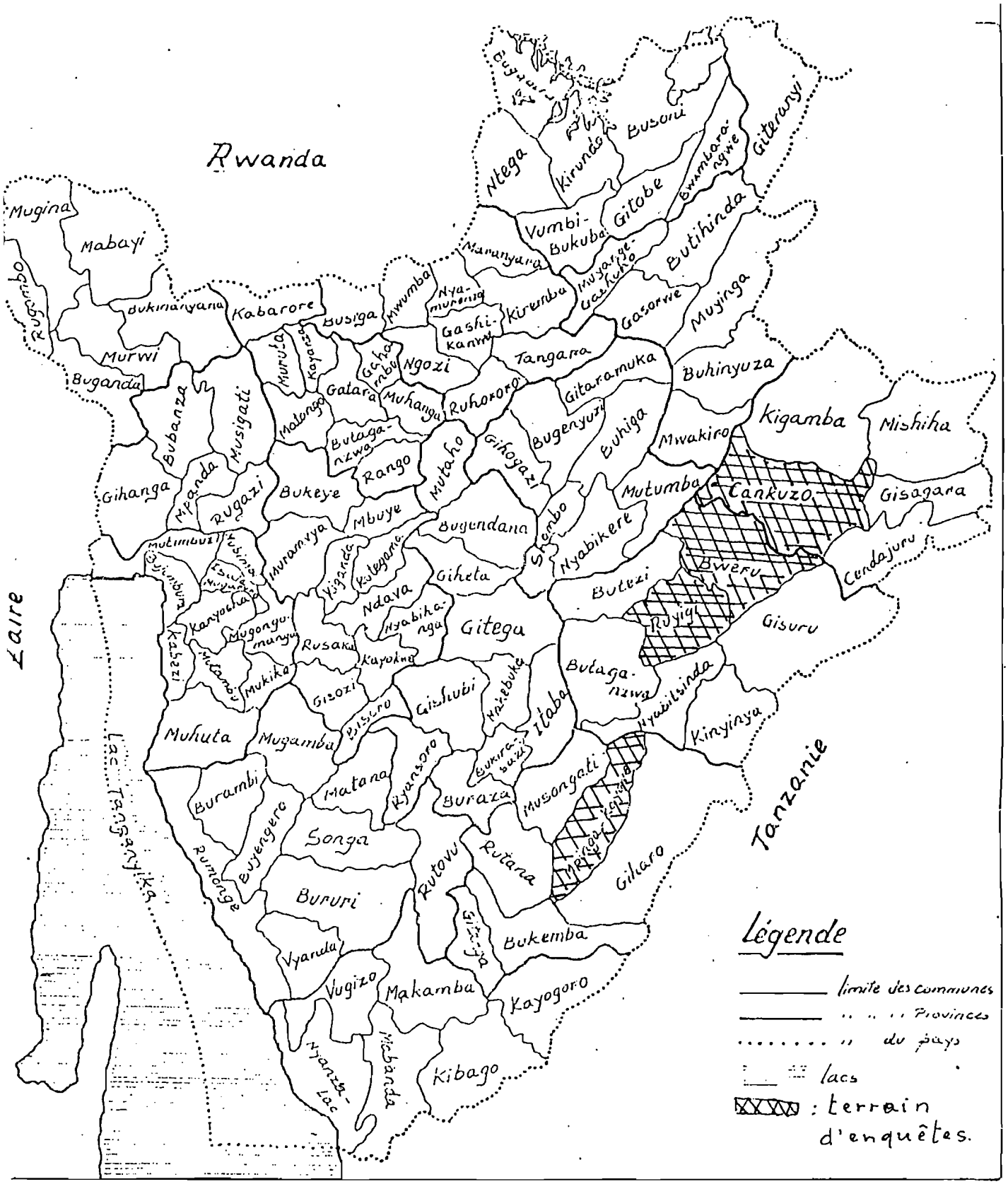
- La notation des signes diacritiques suivra le système de transcription tonale suivant :

á : ton haut sur voyelle brève	ex. :	umugóre
ā : ton bas sur voyelle longue	ex. :	umutāma
ă : ton montant	ex. :	umwămi
â : ton descendant	ex. :	umwâna
ä : ton haut double	ex. :	böse

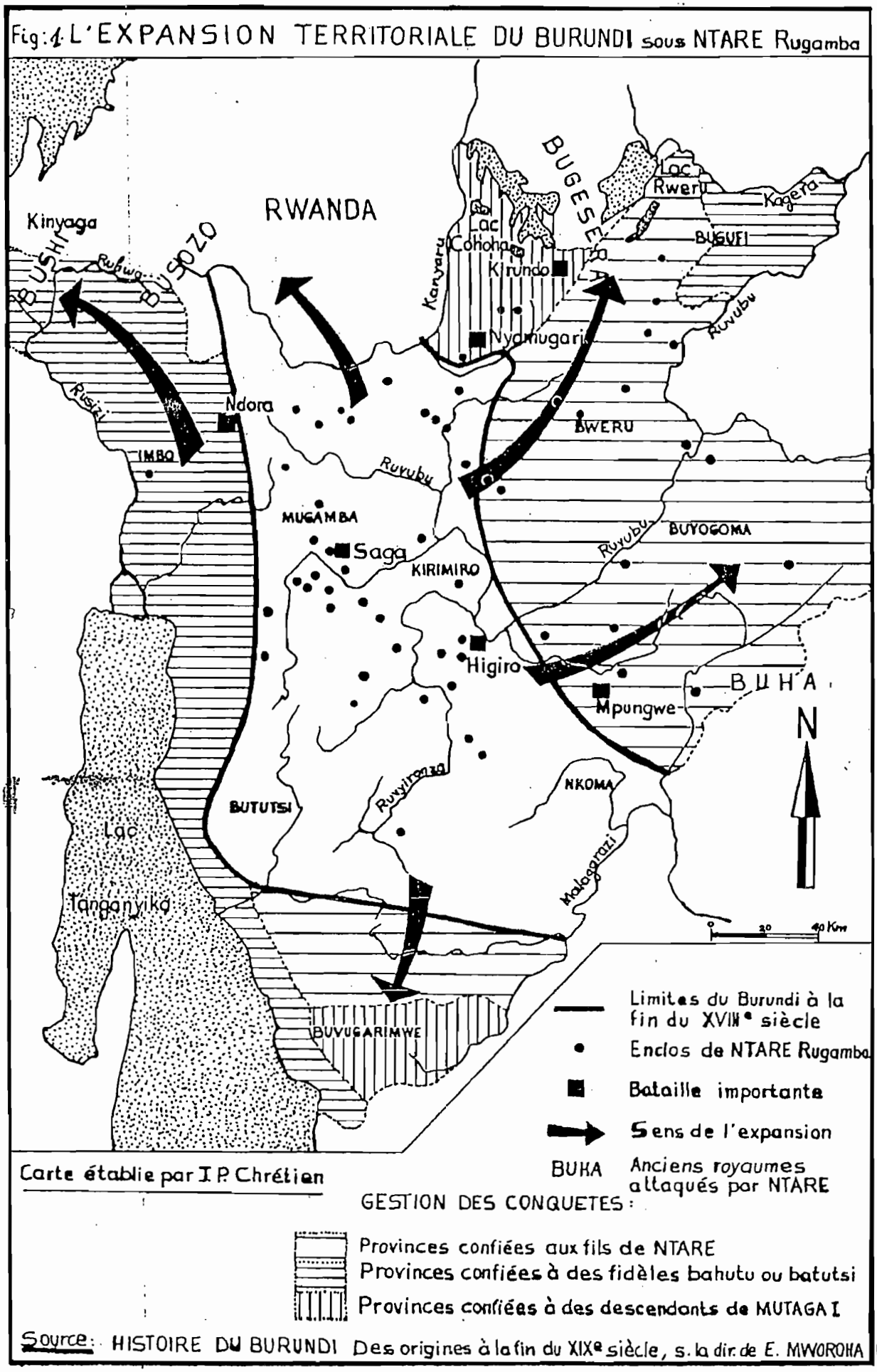
- La traduction littérale est mise entre deux barres
  ex. : umwâna /un enfant/
- La traduction littéraire est mise entre guillemets
  ex. : umwâna "un enfant"

SYMBOLES

=	équivalence
$\wedge$	conjonction
v	disjonction
vs	versus, opposé à
$\longrightarrow$	sens d'une opération de transformation
$\longleftrightarrow$	opposition
/ /	mise en évidence d'une valeur sémantique
D^{r}	destinateur
D^{re}	destinataire
S	sujet
A	Adjuvant
Op.	opposant
OV	objet-valeur



Carte n° 1 : Localisation du terrain d'enquêtes



Carte n° 2 : Limites du Burundi à la fin du XVIII^{è} Siècle.

O. INTRODUCTION GENERALE

"Le mythe se situe (...) beaucoup plus près du vouloir-dire que du dit : c'est même sans doute cette proximité du vouloir-dire qui fait la réticence du mythe à l'analyse proprement littéraire et surtout à l'"explication de texte" telle que les philologues l'entendent. L'ambiguïté des théories et des schémas narratologiques du mythe résulte du fait qu'ils sont fondés sur le récit du mythe dans son état textuel, c'est-à-dire au-delà du passage du flux mythique au bloc textuel, premier étranglement du sens, qui mérite bien qu'on en fasse l'origine du fameux traduttore traditore".

(POLET, J.C., "Questions sur le mythe. A Propos d'Adam et Eve et d'une genèse pygmée". In A.C.A. T. XXIII n° 3 Mai-Juin 1983, p.194)

0.1. Objet de recherche et problématique

Le présent travail porte sur le mythe en tant que intégré dans l'univers burundais.

C'est, à vrai dire, un champ d'investigation encore très peu exploité, si l'on en croit les travaux de recherche dont il a été l'objet jusqu'à nos jours.

Pourtant, si le mythe semble avoir pris le maquis, précisément au Burundi, il a conquis ailleurs l'intérêt de chercheurs dans des disciplines diverses, comme le souligne l'article de l'encyclopedia universalis :

> "Ethnologues ou sociologues, culturalistes ou folkloristes, historiens des religions ou des idées, juristes ou économistes, archéologues ou philologues, linguistes ou logiciens, psychologues ou psychanalystes, théologiens ou philosophes : tout le monde aujourd'hui, ou peu s'en faut, s'intéresse au mythe" [1].

De cette diversité de chercheurs, il en est résulté une multiplicité de lectures de la notion de mythe qu'on peut cataloguer suivant trois écoles [2].

Pour les évolutionnistes, qui constituent la première étape d'interrogation sur le statut intellectuel, des mythes, ceux-ci sont conçus comme l'expression d'un effort intellectuel pour expliquer le monde, mais aussi comme la manifestation d'une pensée confuse, irrationnelle.

Les fonctionnalistes, quant à eux, considèrent les mythes comme ayant pour fonction, non de répondre à une curiosité de type scientifique, philosophique ou littéraire, mais de justifier, de renforcer, de codifier les croyances et les pratiques qui constituent les ressorts de l'organisation sociale. Ils sont comme la charte pragmatique de la civilisation primitive.

---

[1] *Encyclopedia universalis, Vol. 11 (1968-1975), p.526.*

[2] *Ibid.*

Selon les structuralistes, les mythes sont plutôt sérieux. Ce sont des histoires qui semblent gratuites et qui pourtant se ressemblent d'un bout à l'autre de la planète et sont tellement pris au sérieux par les sociétés les plus diverses. Derrière le sens manifeste des textes mythiques, il faut trouver autre chose.

Toutes ces conceptions rendent, en quelque sorte, difficile le travail herméneutique d'un mythe particulier par le manque de consensus entre écoles.

Notre travail n'a pas l'intention d'arbitrer les différentes orientations. Notre recherche porte sur le mythe, mais à partir d'un mythe bien précis et retrouvable dans l'aire culturelle burundaise. Nous nous proposons d'analyser le mythe de l'origine de Kiranga [1], en tant que marquant, d'une certaine manière, le Murundi actuel. Notre préoccupation fondamentale sera d'essayer de comprendre le Murundi en tant que sous influence de valeurs dont ce récit mythique serait le support.

0.2. Etat de la question

Notre étude du mythe de l'origine de Kiranga ne part pas d'un état de "tabulla rasa". Des chercheurs, tant burundais qu'étrangers, se sont déjà intéressés à l'origine de ce héros mythique.

Nous citerons d'abord le précieux travail de Luc de HEUSCH [2]. Il rassemble les récits pseudo-historiques, comme il les appelle, en relation avec le "culte de possession" kubandwa dans la zone interlacustre. Il tente ensuite une analyse synchronique du mythe de l'origine de Ryangombe. Pour lui, ce mythe de Ryangombe est une transformation en mythe de l'histoire cwêzi.

Malgré des informations utiles qu'il contient, ce travail reste très limité dans son objectif même comme l'auteur semble le reconnaître :

---

[1] *Kiranga : un personnage mythique qui est au centre du rite initiatique du Kubandwa.*

[2] *HEUSCH, Luc de, Le Rwanda et la civilisation interlacustre. Etudes d'anthropologie historique structurale. U.L.B. 1966, 472 p.*

"Nous nous sommes trouvé confronté avec une double tâche, risquant parfois le cercle vicieux : démythifier l'histoire d'une part (avec l'aide des historiens de métier) et restituer au mythe sa dimension historique d'autre part. Cette seconde démarche nous a mené au coeur d'une terra incognita de l'ethnologie contemporaine" [1].

KAGAME [2] semble aller dans le même sens. Il est d'avis que Lyangombe est un personnage historique. Partant de la notion de tabou et de l'interprétation de généalogies des dynasties rwandaises qui se sont succédées entre 1510 et 1895, KAGAME est parvenu à établir la date d'arrivée du personnage Lyangombe au Rwanda vers le début du XVI^{è} Siècle.

Pour le Burundi, Kiranga n'est évoqué que dans les traditions orales. Les chercheurs qui se sont intéressés au personnage de Kiranga quant à son origine, n'ont fait que rapporter quelques récits d'allure mythique. Ils font venir Kiranga de deux endroits : Bushi et Nkore en passant par le Buha. Voici quelques auteurs importants qui en font état : [3]

ORIGINE AUTEURS	Kiranga vient du Nkore avec le premier roi	Kiranga vient du Bushi seul
1. ZUURE, B. 1929 : 391	-	+
2. GORJU, 1938 : 99-105	+	-
3. VANSINA, J., 1972 : 92-94 ; 104-105	+	+
4. RUHUNA, J. 1972 : 158	-	+
5. RODEGEM, 1973 : 328-345	+	-
6. NSABIMANA, T., 1979 : 40ss	+	-
7. BARANCIRA, 1985 : 67-70	+	-

[1] *HEUSCH, Luc de, Le Rwanda et la civilisation interlacustre. Etudes d'anthropologie historique et structurale. U.L.B. 1966, p.11.*

[2] *KAGAME, A., "L'historicité de Lyangombe chez les Immandwa" In Lyangombe, mythe et rite, Actes de Deuxième colloque du CERUKI, BUKAVU, 10-14 mai 1976, p.17-28.*

[3] *Les ouvrages seront cités dans la bibliographie.*

Les auteurs récents (à partir de RUHUNA jusqu'à BARANCIRA) reprennent les textes des auteurs anciens, sans qu'un travail d'interprétation puisse être amorcé, encore moins de nouvelles cueillettes du récit.

Notre orientation, à la suite de cet état de lacune, sera d'analyser le mythe de l'origine de Kiranga à partir d'un corpus constitué par des textes cueillis sur terrain et d'autres tirés des sources écrites.

0.3. Hypothèse de travail

Notre hypothèse de départ est que le mythe de l'origine de Kiranga est un récit des origines, et comme tel, il fait appel à un temps primordial dans lequel divers événements se sont produits ; événements qui sont à l'origine des faits actuels. C'est une forme de discours qui élève une prétention au sens et à la vérité.

Ce n'est donc pas une histoire vraie ni une simple fiction. C'est un récit symbolique qui nous met en relation avec les personnages et les événements du temps archaïque. Et comme le mythe dit toujours comment quelque chose est né, le mythe de Kirânga dit comment Kirânga et son culte ont commencé. Il fonde l'action rituelle du Kubandwa et institue toute une forme d'action et de pensée pour laquelle le Murundi se comprend lui-même dans son monde.

0.4. Intérêt et motivation du sujet

Une étude qui se fonde sur une telle hypothèse présente un double intérêt : scientifique et pédagogique.

Un intérêt scientifique, parce qu'elle voudrait d'abord fournir un supplément d'instruments de travail, sur un mythe particulier du Burundi : ses aspects, un certain nombre de textes cueillis dans une enquête-participation, ainsi que leur traduction en français, son analyse et une bibliographie y relative.

Elle voudrait, en outre, contribuer, bien que modestement, à la recherche de méthodes d'analyse de nos textes oraux, en proposant une

méthode d'approche du mythe.

L'étude présente aussi un intérêt pédagogique, dans ce sens qu'elle se propose de fournir des éléments de réponse aux questions que les élèves se posent sur ce mythe figurant dans les programmes du Cours de Kirundi.

C'est ce double intérêt qui a constitué, largement, la motivation du choix d'un tel sujet d'étude.

Mais, plus spécifiquement, c'est la lecture de quelques ouvrages [1] sur les mythes et la pensée mythique, qui a rendu ce domaine passionnant pour nous.

Ensuite, en portant un regard interrogateur sur la littérature rundi, nous avons constaté que la classification des genres littéraires range sous la même rubrique des genres narratifs "Imigani" : mythes, contes, légendes [2]. S'ils ont effectivement de commun la forme narrative, n'y a-t-il pas un fond qui les distingue ? Nous avons senti le besoin d'en savoir plus.

De plus, nous avons remarqué, avec étonnement, que beaucoup de travaux de recherche ont été effectués sur les contes rundi, auquel on a appliqué surtout la sémiotique narrative : mais, en ce qui concerne les mythes, les recherches semblent se limiter à un simple recueil, encore peu exhaustif [3].
Nous avons senti le besoin d'ouvrir cette "corbeille" que nos prédécesseurs ont ouvert avec crainte, pour voir de près le vide ou le trésor qui s'y trouve.

Finalement, nous avons abouti au choix d'un sujet que nous avons intitulé : ***Approche du mythe de l'origine de Kiranga. Expérimentation d'une méthode d'analyse du mythe.***

---

[1] *Voir Bibliographie : ouvrages généraux sur le mythe.*

[2] *Cf. NTABONA, A., "Proposition d'une méthode d'analyse de textes littéraires rundi", in A.C.A., T. XX n° 5, Sept.-Oct. 1980. p.814.*

[3] *Cf. NTAHOKAJA, J.B., Imigani - Ibitito, U.B., Bujumbura, 1976.*

Une telle formulation évoque l'objet et la méthode. Mais quelle méthode ?

0.5. Méthode

Notre démarche méthodologique s'articule sur deux aspects fondamentaux qu'exige la spécificité du mythe en tant que, d'abord récit et ensuite symbole : la recherche de l'organisation formelle du récit et son exploitation symbolique.

Il a donc fallu préalablemnt reconstituer le mythe de l'origine de Kiranga à partir d'un corpus de textes.

Il a fallu ensuite nous ouvrir vers la recherche du sens, à travers une analyse formelle complétée par une analyse symbolique ou herméneutique dans le sens de Paul RICOEUR, pour qui

> "comprendre le langage du mythe c'est mettre en oeuvre une interprétation du symbole qui appelle des règles de déchiffrement, c'est-à-dire une herméneutique" [1].

Le fond du mythe ne peut donc être appréhendé que par une herméneutique qui prend les textes pour objet. Et celle-ci

> "doit consentir d'abord à prendre distance par rapport à ce dernier tel qu'ils se donnent immédiatement et à les laisser se déployer dans leurs structures les plus profondes" [2].

0.6. Délimitation du travail

Que faut-il alors attendre d'un tel travail ?

Nous entendons d'abord laisser de côté les discussions contemporaines sur le mythe en anthropologie et en histoire comparée des religions. Il ne s'agira pas non plus de se demander comme le mythe particulier que nous étudions, considéré comme fait socio-

---

[1] *RICOEUR, P., Finitude et culpabilité. L'homme faillible. Aubier, Montaigne, Paris 1960, p.10.*

[2] *KAGABO, L., Le discours colonial : Contribution à l'herméneutique des textes : Exemple des écrits coloniaux sur le Burundi. THèse de Doctorat, U.C.L., 1987-1988, T.1, p.8.*

culturel, se place dans l'ensemble des phénomènes sociaux.

Le mythe sera envisagé, uniquement comme une forme de parole porteuse d'un sens qu'il faut saisir.

L'autre limite concerne les sources orales. Elles proviennent d'enquêtes menées dans deux régions de l'Est du Burundi : le BUYOGOMA et le KUMOSO [1]. Il s'est révélé impossible de parcourir tout le pays. Nous estimons qu'il vaut mieux perdre en extension pour gagner en compréhension. Nous posons l'hypothèse selon laquelle ce qui vaut pour l'homme de cet univers d'enquête, vaut aussi pour le Murundi en général.

0.7. Articulation du travail

Le présent travail comprendra ainsi trois chapitres.

Le premier constitue le cadre théorique où nous voulons fixer préalablement l'objet d'étude et la méthode d'analyse.

Le second, le plus fondamental, sera consacré à l'analyse proprement dite du mythe de l'origine de Kiranga.

Le dernier, complément de l'analyse, se veut être un aspect existentiel du mythe particulier.

0.8. Problèmes que pose une telle étude et solutions envisagées

L'étude que nous amorçons pose des difficultés à trois niveaux: la cueillette du texte oral, sa traduction et la méthode d'analyse.

0.8.1. Problème lié à la cueillette

Ce mythe est lié à un phénomène du Kubandwa dont la connaissance exige une initiation. Ainsi, le chercheur non initié, désireux d'approcher ces faits culturels, se condamne à rester à la surface du sujet s'il n'accepte pas de vivre l'initiation correspondante et

---

[1] *Cf. Carte n° 1.*

d'en accepter les règles. Il est, en effet, des choses qui ne s'expliquent pas mais qui s'expérimentent et qui se vivent.

Le paradoxe est malheureusement que si l'on se fait initier, on est, dès lors, tenu par la règle du secret. C'est peut-être pour cette raison que nos informateurs se sont montrés très réticents, de sorte que leur tirer une version a été le résultat d'un "accouchemnt très difficile".

0.8.2. Problème lié à la traduction

Une fois les textes disponibles, il se pose un problème de traduction, du Kirundi au Français. La difficulté n'est pas de passer d'une langue à une autre, mais d'une culture à une autre.

0.8.3. Problème lié à la méthode d'analyse

Lorsque tous les éléments sont prêts pour l'analyse, un problème de méthode surgit. Celles qui existent émergent toutes du monde occidental. De ce fait, utiliser des techniques de description qui viennent d'ailleurs peut être impropre à la compréhension de notre culture. Cette procédure ne peut-elle pas provoquer une déformation du véritable sens de notre littérature ?

0.8.4. Attitude adoptée

Face au problème de cueillette, nous avons suivi le conseil d'un sage qui prévient le jeune chercheur :

> "si tu veux savoir qui je suis, si tu veux que je t'enseigne ce que je sais, cesse momentanément d'être ce que tu es, et oublie ce que tu sais" [1].

En parcourant les collines, nous avons appris à renoncer à tout juger selon nos propres critères, tant il est vrai pour découvrir un monde nouveau, il faut savoir oublier son propre monde, si non, on ne fait que transposer son monde avec soi et on n'est pas à l'écoute.

---

[1] *HAMPATE BA (A), "La tradition vivante", in Histoire générale de l'Afrique, S/Dir. KIZERBO J., Vol.1, UNESCO, 1980, p.229.*

Faute de nous faire initier au Kubandwa, nous avons essayé d'être plus près de nos informateurs, pour leur montrer que nous sommes un des leurs. Il nous a fallu être ce chercheur qui doit avoir :

> "un coeur de tourterelle pour ne jamais se fâcher, ni s'amballer même si on lui dit des choses désagréables(...), une peau de crocodile, pour pouvoir se coucher n'importe où, sur n'importe quoi, sans faire de manières, enfin, un estomac d'autruche pour pouvoir manger n'importe quoi sans être détraqué ni dégoûté" [1].

C'est à ce prix que nous avons pu cueillir quelques versions du mythe.

Nous les avons traduites en français en veillant à mettre autant que possible des notes ethno linguistiques pour parer aux lacunes de la traduction.

Quant à la méthode, nous avons opté pour celle qui prend le texte comme origine du sens. Elle n'est certainement pas particulière à la littérature rundi, ce qui n'est peut-être pas nécessaire. Nous estimons qu'en adoptant une méthode d'origine étrangère, il y a lieu de comprendre une littérature locale.

---

[1] *HAMPATE BA (A), Op.cit, p.230.*

Chapitre 1 : PROLEGOMENES THEORIQUES A L'ETUDE DU MYTHE

1.0. Introduction

La lecture du message mythique présuppose, impérativement, certaines connaissances préalables, sans lesquelles l'auteur et le lecteur non avisé risqueraient de ne pas se comprendre.

En effet, toute étude d'un texte mythique se fonde sur la connaissance de la structure du mythe en général et celle des principes organisateurs de l'univers mythologique, dont il est la manifestation réalisée.

Cependant, il est à noter que l'acquisition d'une telle connaissance est liée à un problème de fond : où doit-on chercher la structure du mythe ?

Ceux qui admettent l'idée d'une telle structure voudraient, sans doute, qu'on commence par étudier tous les mythes d'une société, réalisés dans des conditions historiques données pour ensuite passer à l'esquisse d'un modèle général.

Cette conception est idéale, mais utopique [1]. Il semble qu'il faille plutôt procéder d'une façon, non pas inductive, mais déductive : concevoir d'abord un modèle hypothétique de description ou théorie et descendre ensuite, à partir de ce modèle, vers les espèces qui y participent. Dès lors, la description apparaît comme une praxis.

Notre démarche suivra plutôt cette dernière conception. Nous dégagerons, dans un premier temps, un modèle de la structure du mythe [2]. Dans un deuxième temps, nous expliciterons les implications méthodologiques à l'interprétation d'un mythe.

---

[1] *Il est très difficile de cueillir et d'analyser tous les mythes d'une société. De plus, un modèle de structure qui s'en dégagerait serait-il universel ?*

[2] *Nous tirerons profit des études antérieures réalisées par GREIMAS sur base des recherches de LEVI-STRAUSS sur le mythe.*

Mais avant tout, il importe de préciser ce que signifie le mot "mythe".

1.1. Définition du mythe

1.1.1. Quelques définitions

Aux yeux du sens commun, le fond du mot "mythe" est souvent empreint de ses acceptions de fiction, de fable, de superstition, de mensonge. Ce fond sémantique est très largement répandu et même dominant dans les dictionnaires [1].

Le mythe serait, dans ce sens, "un produit de la pensée que la pensée a dépassé un récit en opposition avec la vérité qui réunit tout ce qui ne se laisse pas intégrer dans la réalité" [2].

Cette acception, bien qu'elle tend à dissoudre le mythe dans les eaux de l'irrationnel et à rejeter l'irrationnel au nom de la raison, offre une des caractéristiques du mythe : c'est un récit imaginaire.

Cet aspect formel se retrouve chez Mircea Eliade :

> "Le mythe raconte une histoire sacrée, c'est-à-dire un événement primordial qui a eu lieu au commencement du temps, ab initio" [3].

Pour lui, "dire un mythe, c'est proclamer ce qui s'est passé ab origine. Une fois "dit", c'est-à-dire révélé, le mythe devient vérité apodictique, il fonde la vérité absolue" [4].

Le même sens du mot "mythe" revient d'une façon plus explicite chez Paul RICOEUR :

---

1 - *HORIER, Henri, Dictionnaire de poétique et de rhétorique, P.U.F., 2è éd. 1975.*
- *FOULQUIE, Dictionnaire de la langue philosophique, 2è éd., Paris, P.U.F., 1969.*
- *LALANDE, A., Le vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F., Paris, 1972.*
- *Le Grand Larousse, Librairie, Larousse, 1973.*

2 *Encyclopedia universalis, Vol.8 (1968-1975), p.365.*

3 *ELIADE, M., Le sacré et le profane, Gallimard, 1967, p.82.*

4 *Ibid.*

> "un récit traditionnel portant sur des événements arrivés à l'origine des temps et destiné à fonder l'action rituelle des hommes d'aujourd'hui, et de manière générale à instituer toutes les formes d'action et de pensée par lesquelles l'homme se comprend lui-même dans son monde" [1].

A partir de ces définitions, il y a lieu de dégager quelques caractéristiques essentielles du mythe.

1.1.2. Caractéristiques essentielles du mythe

1.1.2.1. Le mythe est un récit

Le mythe se présente sous forme d'un récit. C'est une création littéraire qui a son histoire, ses actions et ses personnages. Il raconte l'histoire des dieux et des héros, sans être ni conte ni légende, relate les hauts-faits des ancêtres fondateurs sans être un récit historique, l'histoire des animaux sans être réduit à une fable [2].

1.1.2.2. Le mythe dit le savoir fondateur

Ce qui fait du mythe un récit particulier par rapport aux autres récits dramatisés, c'est sa fonction qui l'intègre au domaine du sacré. Le mythe dit le savoir fondateur, l'explication dont la société a besoin pour perpétuer les institutions vitales, légitimer le pouvoir, hiérarchiser harmonieusement les groupes qui composent cette société, fixer les gestes et les paroles essentielles pour la vie proprement religieuse.

L'on voit ainsi que le mythe fonde le rite. L'homme émerge du temps historique vers le temps fondamental, à la fois, par l'acte du récit par lequel il se rend contemporain des origines, et par la réactivation du sens du récit dans l'action rituelle.

---

[1] *RICOEUR, P., Philosophie de la volonté, T.II ; Finitude et culpabilité, Vol.II ; La symbolique du mal, AUBIER, Editions Montaigne, Paris, 1960, p.12.*

[2] *Encyclopedia universalis, T.11, p.527.*

La spécificité du mythe devient alors clair : alors que les légendes, les contes et les récits historiques ne vont pas au-delà de leur fonction ludique, pédagogique ou purement esthétique ; le mythe, lui, dicte un comportement immuable correspondant à l'histoire qu'il raconte.

1.1.2.3. Le mythe se situe au temps primordial

Le temps du mythe est un temps primordial. L'histoire se situe à l'origine comme fondement du temps actuel. Le mythe dit comment les choses ont commencé.

1.1.2.4. Le mythe est un récit symbolique

Si le mythe apparaît comme un récit qui donne libre cours à l'imaginaire, son langage est symbolique. Il restitue l'homme dans la forêt des symboles qu'il a jadis créés. C'est précisément ce symbolisme qui permet de retrouver et d'appréhender la portée symbolique profonde du mythe.

Ces différentes caractéristiques du mythe montrent que, formellement, il est difficile de reconnaître un mythe parmi les autres récits. Ce qui fait sa spécificité se situe au niveau du contenu et de sa fonction.

La même remarque vaut également pour les composantes structurelles du mythe. Elles ne se distinguent pas nettement d'autres récits dramatisés. Cependant, elles sont à la base d'une bonne lecture du mythe.

1.2. Composantes structurelles du mythe

L'organisation structurelle du mythe pourrait se définir suivant deux niveaux : le niveau de l'armature et celui du modèle narratif [1].

1.2.1. L'armature du mythe

L'armature du mythe constitue une composante essentielle dont il faut prendre connaissance avant toute analyse. Nous prenons "armature" comme l'élément invariant du mythe. C'est "le statut structurel du mythe en tant que narration" [2].

Ce statut repose sur un modèle narratif, qui doit rendre compte de deux éléments : d'abord, du mythe considéré comme unité discursive transphrastique, ensuite, de la structure du contenu, qui est manifesté au moyen de la narration [3].

Tout mythe est donc une unité discursive. En tant que tel, il est à considérer comme un "algorithme", "c'est-à-dire comme une

> succession d'énoncés dont les fonctions-prédicats simulent linguistiquement un ensemble de comportements ayant un but" [4].

Et "en tant que succession, le récit possède une dimension

> temporelle : les comportements qui s'y trouvent étalés intretiennent entre eux des relations d'antériorité et de postériorité" [5].

---

[1] *L'exposé se fonde sur des éléments contenus dans un article publié par GREIMAS en partant des recherches de LEVI-STRAUSS :*
GREIMAS, A.J., "Eléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique", in Communications, 8, Seuil, 1981, p.34-65.

[2] *GREIMAS, Art. cit., p.35.*

[3] *GREIMAS, Art. cit., p.35.*

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

Pour le cas du mythe, la dimension temporelle, sur laquelle il se trouve situé, est dichotomisée en "un avant" vs "un après" discursif, qui correspond à un "renversement de la situation".
Sur le plan de la structure implicite, cette transformation est une inversion des signes du contenu. GREIMAS établit une corrélation entre les deux plans de la manière suivante : [1]

$$\frac{\text{avant}}{\text{après}} \simeq \frac{\text{contenu inversé}}{\text{contenu posé.}}$$

Certains récits comportent une séquence initiale et une séquence finale, situées sur des plans de "réalité" mythique différents que le corps du récit lui-même. A cette propriété, il correspond une nouvelle articulation du contenu : aux deux contenus topiques - dont l'un est posé, l'autre inversé - se trouvent adjoints deux autres contenus correlés qui sont en principe dans le même rapport de transformation entre eux que les contenus topiques.
D'où le schéma suivant : [2]

Contenu	Récit mythique							
	Contenu inversé				Contenu posé			
	Contenu correlé	Contenu topique			Contenu topique			Contenu correlé
Séquences narratives	initiale	1	2	n	1	2	n	finale

Ce schéma constitue, selon GREIMAS, une structure simple d'un récit. Et, selon lui, le récit, pour avoir un sens, il doit être un tout de signification et se présente de ce fait, comme une structure sémantique simple.

---

[1] *GREIMAS, Art. cit., p.35.*

[2] *GREIMAS, A.J., Art.cit., p.43.*
. Les signes 1, 2, n représentent les séquences narratives.
. Séquence : unité texturelle, obtenue par la procédure de segmentation.
Cfr. GREIMAS A.J., COURTES J., Sémiotique - dictionnaire raisonné de la théorie du langage. Hachette, Paris, 1979, p.348.

Il en résulte que les développements secondaires de la narration, ne trouvant pas leur place dans la structure simple, constituent une couche structurelle subordonnée : la narration, considérée comme un tout, aura donc pour contrepartie une structure hiérarchique du contenu. C'est en suivant cette structure qu'on réussit mieux la segmentation du récit.

1.2.2. Le modèle narratif

L'autre composante structurelle du mythe est le modèle narratif dont la connaissance est indispensable pour une bonne description.

Le mythe est un récit conçu comme une succession d'événements dont les acteurs sont des êtres animés, agissants. On distingue un héros qui, se disjoignant de la communauté, apparaît comme un agent grâce à qui se produit le renversement de la situation : il se pose comme médiateur personnalisé entre la situation-avant et la situation-après. Il faut donc faire attention aux actants et aux événements narratifs [1].

La lisibilité la plus grande des textes mythiques est fonction de la connaissance théorique des deux composantes structurelles dont la rencontre a pour effet de produire des messages mythiques.

Les précisions introduites concernant les caractéristiques du mythe et ses composantes structurales nous amènent à concevoir une démarche méthodologique d'approche du mythe.

---

[1] *Un événement est pris dans le sens d'une configuration discursive. Celle-ci apparaît comme une sorte de micro-récit ayant une organisation syntaxico-sémantique autonome et susceptibles de s'intégrer dans des unités discursives plus larges, en y acquérant alors des significations fonctionnelles correspondant au dispositif d'ensemble.*

Cfr. GREIMAS A.J., COURTES J., Op.cit., p.58.

1.3. Proposition d'une méthode d'analyse du mythe

Pour mieux appréhender le sens d'un mythe, il faut d'abord le prendre comme unité discursive. Ensuite, partir de ce plan manifesté et de ses isotopies [1] variées, en cherchant en même temps à atteindre l'isotopie structurelle unique du message. Enfin, chercher à atteindre le sens profond, à travers l'exploitation des symboles.

La méthode [2] que nous proposons pour l'étude du mythe est une combinaison des éléments tirés de la sémiotique de GREIMAS et de l'herméneutique de Paul RICOEUR.

Elle comprend trois étapes essentielles :

1° L'analyse du parcours narratif
2° L'analyse de la composante narrative
3° L'herméneutique ou analyse symbolique.

1.3.1. L'analyse du parcours narratif

Cette étape s'intéresse à l'armature du récit en tant qu'unité discursive. Elle consiste à :

1. Découper le texte en séquences correspondant aux articulations de contenu prévisibles, en suivant le modèle de l'armature.
2. Analyser chaque séquence séparément en cherchant à dégager, à l'aide d'une transcription normalisée, les éléments et les syntagmes mythiques [3] qu'elle contient.

Une telle transcription est de nature sélective. Elle n'extrait du texte que les renseignements qui sont attendus du fait de la

---

[1] *Isotopie : ensemble redondant de catégories sémantiques qui rend possible la lecture uniforme du récit.*

Cfr. GREIMAS, Art. cit., p.36.

[2] *Par méthode nous entendons un "ensemble de cheminements par lesquels la pensée pourra atteindre ou atteint une certaine fin". Ces cheminements sont généralement déterminés par un ensemble de règles qui fixent l'ordre des opérations à accomplir en vue d'atteindre un résultat déterminé.*

Cfr. G. THINES et A. LEMPEREUR, Dictionnaire Général des Sciences Humaines. Editions Universitaires, Paris, 1975, p.595, cité par NTABONA A., "Proposition d'une méthode d'analyse de textes littéraires rundi", in A.C.A., T.XX n° 5, 1980, p.615.

[3] *Unités définissables par les relations que les éléments constituants entretiennent entre eux et avec l'unité qui les subsume.*

connaissance des propriétés formelles du modèle narratif.

Le récit ainsi transcrit ne présente, par conséquent, que l'armature formelle du mythe.

Cette procédure présente trois buts :

1° En permettant de dégager les unités narratives, elle constitue les cadres formels à l'intérieur desquels les contenus pourront ensuite être versés et correctement analysés.

2° En ne retenant que les unités narratives reconnues, elle permet l'élimination des éléments du récit non pertinents à la description et l'explication d'autres éléments qui lui sont indispensables.

3° Elle permet, finalement, l'identification et la redistribution des propriétés sémantiques des contenus qui leur proviennent du modèle narratif, soit de la position des contenus à l'intérieur du récit, soit des transformations commandées par le modèle.

3° Analyser les actants du récit.
Cette analyse se fait sur base de la structure actantielle du récit proposée par GREIMAS. Les personnages du récit sont analysés, non selon ce qu'ils sont, mais selon ce qu'ils font (d'où le nom d'actants), pour autant qu'ils participent à trois grands axes sémantiques : la communication, le désir (ou la quête) et l'épreuve [1]. Comme cette participation s'ordonne par couples, le monde infini des personnages est lui aussi soumis à une structure paradigmatique : sujet/objet ; donateur ou destinateur/destinataire, adjuvant/opposant ; projetée le long du récit.

Cette transcription des actants permet d'ouvrir sur la seconde étape.

---

[1] *GREIMAS, Sémantique structurale, Ed. Larousse, Paris, 1966, p.129ss.*

1.3.2. Analyse de la composante [1] narrative

Cette étape vise à visualiser l'organisation du contenu. L'analyse suivra, à ce niveau le modèle narratif général que la sémiotique désigne comme "schéma narratif canonique", dont la première formulation a été proposée par GREIMAS, sur base des recherches de V. PROPP et ses successeurs dans le domaine de l'analyse des récits [2].

Le schéma narratif qui soutend tout récit s'articule ainsi selon trois composantes : la manipulation, l'action et la sanction.

Il s'organise autour de quatre phases qui s'appellent mutuellement, selon le schéma suivant [3] :

MANIPULATION	COMPETENCE	PERFORMANCE	SANCTION
Faire-faire	Etre du faire	Faire-être	Etre de l'être
Relation : destinateur-sujet opérateur	Relation : sujet opérateur-opération (objets modaux)	Relation : sujet opérateur-états (objets valeurs)	- Relation : destinateur-sujet opérateur - Relation : destinateur-sujet d'état

L'analyse suivra successivement les quatre phases. Et à ce niveau, elle donne la structure du contenu, première manifestation du sens. C'est une lecture à la surface du sens. C'est pourtant une étape nécessaire pour faire apparaître le sens profond du mythe.

---

[1] *Elle correspond à la recherche de la composante narrative du récit selon la terminologie de GROUPES D'ENTREVERNES, Analyse sémiotique des textes, P.U.L., Lyon 1979, p.13.*

[2] *Cfr. Bibliographie, ouvrages sur la sémiotique.*

[3] *KAGABO, L., Op.cit., P.43.*
Voir aussi GROUPE D'ENTREVERNES, Op.cit., p.19.

C'est pourquoi l'approche de la forme du contenu doit être complétée par une démarche herméneutique ou analyse symbolique.

1.3.3. L'herméneutique ou analyse symbolique

1.3.3.1. Notion d'herméneutique

Etymologiquement, le mot "herméneutique" vient du mot grec Hermeneia qui signifie interprétation du latin "interpretatio" [1]. Le mot grec Hermeneia renvoie au dieu Hermès, le message des dieux, qui transfère un complexe de significations liées au divin en un langage et une intelligibilité accessibles aux hommes.

Il est donc bon de garder à l'esprit que, finalement, la traduction latine "interprétation" oblitère le sens de la circulation du sens, pourtant inséparable du rôle de "médiateur" attribué à Hermès.

Nous prendrons donc "herméneutique dans le sens d'"une méthode qui a trait à l'art de la lecture des textes, soucieuse de décrypter un sens caché derrière un sens littéral et cherche à réveiller une inspiration qui excède les dimensions du texte, et qui fait appel à toute une conception du monde" [2].

1.3.3.2. Importance de l'herméneutique pour l'étude du mythe

Le mythe en tant que récit symbolique nous plonge dans le monde des symboles dont la compréhension nécessite des règles de déchiffrement. Ainsi, comprendre le mythe, c'est saisir le sens des symboles:

"Comprendre le mythe comme mythe, c'est comprendre ce que le mythe, avec son temps, son espace, ses événe-

---

[1] *STEVENS, Bernard, "Les deux sources de l'herméneutique" in Revue philosophique de Louvain, Tome 87, Août 1989, p.504.*

[2] *Ibid.*

ments, ses personnages, son drame, ajoute à la fonction révélante des symboles primaires" [1].

Le mythe serait alors une fonction de second degré des symboles primaires. Il exprime, par un récit symbolique, une expérience d'un peuple. Il n'est pas le point de départ de ce vécu, il le présuppose, il est le résultat de sa compréhension, d'une interprétation de symboles qui le révèlent. C'est pourquoi :

> "le mythe n'anticipe la spéculation que parce qu'il est déjà une interprétation, une herméneutique des symboles primordiaux, dans lesquels s'est constitué la conscience d'un certain vécu" [2].

Le sens profond du mythe se déploie donc grâce à une exploitation des symboles par lesquels le message est véhiculé.

1.3.3.3. Analyse symbolique

La recherche du sens symbolique suivra la démarche suivante :

1. Exploitation des symboles primaires.
   Elle se fait sur base du fonctionnement du langage symbolique, fondé sur la polysémie et la structure contextuelle.
   Le symbole est, en effet, susceptible d'acquérir des significations multiples. C'est le contexte qui habilite à choisir, parmi les nombreux effets de sens, celui qui sera retenu comme pertinent. Ce sens dépendra de l'isotopie générale du message, c'est-à-dire de la dimension de l'univers mythique dont le mythe particulier est la manifestation.

2. Compréhension seconde du récit.

Le premier niveau d'analyse s'intéressait à la puissance évocatrice des mots. Ce second niveau sera une intelligibilité du récit qui suit la flèche des symboles primaires.

---

[1] *RICOEUR, Paul, Philosophie de la volonté, T.II ; Finitude et culpabilité, Vol.II ; La symbolique du mal, Aubier/Montaigne, Paris, 1960, p.154.*

[2] *Ibid., p.222.*

Cela permet enfin de s'élever à un niveau de compréhension plus haut : le niveau existentiel.

1.3.4. Recherche du message existentiel

Ce niveau s'attache à saisir l'expérience initiale elle-même, conservée par les symboles primaires qui se font parole dans le mythe. Ce vécu affleure à la parole sous la forme du récit.
Nous cherchons alors à retrouver comment le mythe atteint, dans sa situation présente, la communauté de culture qui le raconte, et rejoint sa propre expérience.

1.3.5. Conclusions sur la méthode

Les différentes phases d'analyse constituent un tout.
Par l'approche narrative, on cherche à déterminer les regroupements d'ensembles logiquemnt associés qui font la trame du texte, le reste du texte n'étant qu'un remplissage en vue de constituer un texte concrètement signifiant.

A travers l'approche structurale, on cherche à retrouver les structures permanentes qui régissent, non seulement les unités successives du récit du mythe dans une version donnée, mais le corpus entier constitué par l'ensemble des versions et des variantes du même mythe.

Les deux approches s'adressent à la forme, et peuvent former un seul niveau d'analyse.

L'interprétation symbolique, elle, suppose qu'on ne s'adresse pas directement à la forme du récit, mais qu'on s'attarde à la constitution symbolique des énonciations de base du discours symbolique.

Chacune des trois approches prise à part présente des limites visibles.

D'abord, toute analyse qui se limite à la forme ou à la structure du mythe nous ferait entièrement sortir du débat concernant

le degré de vérité du mythe en tant que lié à la réalité. Elle éliminerait sa prétention à dire quelque chose, quelque chose qui peut être vrai ou faux en tant que vision du monde. Dans le contexte formel ou structural, le mythe serait plutôt à décoder plutôt qu'à comprendre.
On peut même se demander si l'analyse formelle et structurale ne repose pas sur la mise entre parenthèses de la fonction proprement sémantique du mythe en tant que récit des origines.

Cependant, elle constitue une étape nécessaire pour faire apparaître le sens profond du mythe qu'une lecture à la surface du sens laisse échapper.

Si la sémantique du mythe est irréductible à la simple forme, elle est aussi irréductible à la simple herméneutique qui cherche à trouver une valeur symbolique du mythe détenue par les vieux, les sages ou les initiés. Ce serait mettre à côté la dimension narrative du mythe.

Une bonne approche du mythe doit tenir compte de toutes les phases ci-haut explicitées. Elle doit être globale.

Dans le chapitre qui suit, nous nous proposons d'appliquer cette démarche méthodologique à notre mythe particulier : le mythe de l'origine de Kiranga.

Chapitre 2 : ANALYSE DU MYTHE DE L'ORIGINE DE KIRANGA

"Mais avant de prendre connaissance du mythe africain, il y a encore lieu de manifester quelques prudences. (...) Le mythe africain par son oralité refuse d'emblée l'orthodoxie formulaire et la forme canonique et réclame la liberté de l'esprit dans l'instant.
Ses seules normes sont la sincérité et le consensus.
On le sait, les mythes se racontent avec plus ou moins de variantes, d'interpolations, d'incongruités, suivant les moments et les auteurs de leur profération, et il n'est pas rare de relever dans les différentes versions des récits mythiques des traits qui ressortissent à des instances diverses du sujet humain et à des préoccupations parfois toutes circonstancielles et sans rapports avec le propos déclaré du mythe".

(POLET, J.-Cl., Art. cit., p.193-194)

2.1. Le corpus

Le mythe de l'origine de Kiranga, en tant que relevant du domaine de l'oralité, ne s'offre pas immédiatement comme un texte, c'est-à-dire comme une forme du sens qui accepte la littéralité et une mesure définie et précise pour régir la dialectique de l'esprit et de la lettre. Il n'implique, au contraire, d'autre canon que le consensus dans la sincérité.

C'est pourquoi il est indispensable de cueillir d'abord le récit en plusieurs versions. Ensuite, reconstituer le mythe à partir des récurrences des séquences narratives qui participent à une même isotopie.

Nous disposons de neuf versions venant de deux sources : cinq d'entre elles ont été cueillies dans une enquête participante menée au Buyogoma et Kumoso aux mois de septembre, décembre 1990 ; et janvier [1]. Les quatre autres ont été tirées de quelques publications que nous citerons au fur et à mesure.

La première démarche dans le processus de la description du mythe sera la présentation de chaque version du récit en le découpant en séquences, auxquelles doit correspondre, à titre d'hypothèse, une articulation prévisible des contenus, suivant le modèle de l'armature décrit antérieurement.

2.1.1. Version n° 1 [2].

Kiranga serait venu du Nkore (Sud-Ouest de l'Ouganda actuel). Deux devins, envoyés par les notables, auraient été l'y chercher pour faire accepter la royauté en péril.

---

[1] *Septembre 1990 : Enquêtes en communes de :*
- Ruyigi, Bwêru (Province Ruyigi)
- Cânkuzo (Province Cânkuzo).
Décembre 1990 - Janvier 1991 :
- Commune Kayove (Province Rutana).

[2] *Tirée de RODEGEM, F.M., Anthologie rundi, Classiques africaines, Armand Colin, 1973, p.328-344.*

L'articulation présumée du contenu selon les deux catégories de:

. contenu topique vs contenu correlé

. contenu posé vs contenuinversé

permet le découpage de ce texte en quatre séquences :

Contenu	RECIT MYTHIQUE					
	Contenu inversé			Contenu posé		
	Contenu corrélé	Contenu topique		Contenu topique		Contenu corrélé
Séquences narratives	Initiale	au Buha	au Nkore	Retour	à Banga	Finale

2.1.1. 1° Séquence initiale

1 Kĕra Ntáre atárāganya n'úkūza, hări uwŭndi mugabo akĭtwa Ruhaga, akaba aríwe yatwâra Buha, Bushûbi, Karagwe, Buyogoma, Kumosó n'Úburŭndi.

2 Yarí ikĭntāzí, ntiyaménya n'úgutégeka igihúgu cîwé. Icĭbagiwe có ni ugucá imănza; yazíca ukutárikó. Ntā mwămi yarí mwo.

Igihúgu căramukêngēra ntiyarí akwîye kugaba intârá. Vyăvugwa na böse, böse bati : ntā mwămi ni igipfâyŏngo.

3 Umŭnsi urí izína, abashînga-ntăhe baratúmirana, baja inâma yó kuraguza ku bapfúmu babiri bahāmbâye.
Umwé akaba Shakaryá-Bakêbá, uwŭndi Mitímigâmba-ya-Horandâzi

1 Bien avant que Ntare n'entreprit son expédition, c'était un autre personnage du nom de Ruhaga qui régnait sur le Buha, le Bushubi, le Karagwe, le Buyogoma, le Kumoso et tout le Burundi (1).

2 C'était un niais, incapable de diriger son pays. Il laissait les procès (2) en souffrance. Et s'il lui arrivait de prétendre rendre un jugement il le faisait de travers. Il n'avait rien d'un roi.
La population le méprisait, il n'était pas digne de gouverner. C'était l'opinion générale, tous disaient : ce n'est pas un roi, il est en-dessous de tout.

3 Un jour, les notables (3) se réunirent et décidèrent de consulter deux devins réputés.

Le premier était Shaka-ryá-Bakêba (4) et l'autre

---

(1) Avant la conquête de Ntare Rugamba, le Buyogoma et le Kumoso ne faisaient pas partie du Burundi. Cfr. Carte n° 2.

(2) Le roi était le premier détenteur de la justice.

(3) Les notables étaient les premiers concernés par les problèmes cruciaux du pays. S'ils font recours aux devins, c'est qu'ils sont dépassés par les événements.

(4) Nom poétique qui signifie : prospérité aux rivaux, les autres seuls ont de la chance.

Mitímigâmba, fils de Horandâzi (1)

4 Abo bashînga cûma babwīra abapfúmu ikibágēnza bati :
- Mitímigâmba we, n'ūturŏ-nderere umwămi nyā mwămi, utābíre höse, ushirwé umú-turōnkeye.

4 Les délégués exposent aux devins le but de leur visite en ces termes :
- Mitímigâmba, voudrais-tu nous chercher un vrai roi n'importe où et ne te repose que lorsque tu l'auras découvert.

5 Mitímigâmba ati ndagīye kumú-rōta.

Ati mbé nônó ni namurŏnka muzōmwēmera ? Muzōkora icó azôbabwîra cöse ?

Bati : Tuzōmwēmera tuzōmugā-mburukira.

5 Mitímigâmba dit : je vais consulter les songes à ce sujet (2).
Il dit encore : "accepterez-vous mon candidat, si je le trouve ? Ferez-vous tout ce qu'il vous dira ?
- Nous l'accepterons, nous lui obéirons, répondirent-ils"

2.1..1. 2° Expédition au Buha : recherche du roi

6 Nōnéhó ntíbitevyé Mitímigâmba akagēnda akamúrōta akamúbona mū ndôto.

6 Peu après, Mitímigâmba va voir en songe le nouveau roi. Et effectivement il le voit.

7 Bugacá agafáta urugēndo kumwé na mugēnziwé Shaka-ryá-Bakêbá, bakaja kumurōndera.

7 Le lendemain, il se met en route avec son collègue Shaka-ryá-Bakêbá et ils partent à sa recherche.

8 Babānza kumanuka kū nkōmbe ya Tānganyika i Bujîji mu gihúgu c'ámavûkiro yâbo.

8 Ils descendent d'abord vers la rive du Tanganyika à Bujîji, leur pays d'origine (3).

---

(1) Nom poétique qui signifie : "Coeurs pleins de propos", fils de "Tais-toi je sais".
(2) Le devins était censé voir en songe les réponses à fournir à ses consultants.
(3) Les deux devins appartenaient au lignage des Hutu Bajîji, installés dans la région de Nkoma, région rituelle dans le Burundi traditionnel. Ils étaient devins attitrés du roi.

9 Bashitseyo, barakîkūza imbíbe zöse z'igihúgu cā Ruhaga, i Buha, i Bushûbi, i Buragwe n'i Buhaya, baradûga rēro baragaruka.

9 Une fois là, ils remontent en suivant les limites des possessions de Ruhaga : le Buha, le Bushûbi, le Buragwe et le Buhaya; ils montent et reviennent (1).

10 Nōne ho bagahûra n'agahutu kôro gasa n'akăruhijwe, urushatsi narwo rukamera nk'ûrw'úmuhîmbiri.

10 Or, voilà qu'ils rencontrent un petit Hutu bien pauvre, à l'air misérable, dont les cheveux-hirsutes étaient semblables à ceux d'un vagabond (2).

11 Mitímigâmba aramwîtégereza nk'âho bwākēréye. Uburuhiro ati : turabíkubáriye uri umwămi, twăkurōse mū ndôto, dukurikire tujané.

11 Mitímigâmba l'observe un bon moment. Finalement, il dit : "Sache-le, tu es roi, nous l'avons vu en songe. Viens avec nous".

2.1.1. 3° Expédition au Nkore : recherche de Kirānga

12 Ico bikozé, mūzé tugēnde kurōndera Kirānga mū ntâra ya Nkóre.

12 Avant tout, venez, allons chercher Kiranga dans la région de Nkore (3).

13 Bafashako, bagashika i Nkóre.

13 Ils arrivent rapidement au Nkore.

14 Ngo babé bakigira bátya, bita mu minwe ya Kirānga n'íbishĕgu (4) vyîwé bíriko biravumēra.

14 Lorsqu'ils y arrivent, ils trouvent Kiranga et ses adeptes en train de mugir.

---

(1) Ils cherchent partout et finalement le trouvent au Buha.

(2) C'est le futur roi Ntare Rushatsi.

(3) Cette expédition ne faisait pas partie de la mission. C'est une décision du devin d'aller au Nkore (région à l'Est du Rwanda).

(4) Ibishegu : nom désignant les compagnons de Kiranga et les adeptes initiés au culte. Cfr. RODEGEM ; Op.cit., p.342, note p.

15 Bashikira gupfúkama(1) bákoma amashí, baragisaba icári kíbázanye bati :
-Éwe Kirânga kirí umwêru, turagushâka, nátwe tugómba kó wóshiká mu gihúgu câcu. Ni uhagárare kurí twébwé tujáné mu Burúndi kó utarâmenyékana.

15 Ils se jettent aussitôt à genou pleins de respect, ils lui exposent le but de leur voyage :
-Kiranga aux augures favorables, nous t'implorons, nous te voulons,nous te désirons, viens dans notre pays. Veuille nous posséder et nous irons ensemble au Burundi où tu n'est pas encore connu.

16 Kiravumera kiti :
-Bánza muzané imyéngo.

16 Il mugit et dit :
"Avant tout, apportez de la bière".

17 Barahêreza.

17 Ils offrirent des cruches de bière.

18 Kirânga kirashíma, gihamagara Ntêndéri igishégu gikúru. Kirakíbarira ngo nicákíre itûro.

18 Satisfait, Kiranga appelle Ntenderi (2), le chef des initiés. Il lui dit d'accueillir l'offrande.

19 Nténdéri arákíra agírakó arashîngura.

19 Ntenderi la leur prend des mains et va la mettre à l'abri.

20 Ahéjeje yérekera kurí Kirânga, arakíbaza kó yóhá Mitímigâmba na Sêrutâma (3) uwó Kirânga kizôhágararakó.

20 Ensuite, se tournant vers Kiranga, il lui demande s'il peut donner à Mitimigâmba et à Sêrutama quelqu'un qui servira de piédestal à Kiranga.

21 Kiravumêra kiramwêmerera aríko kimuca amahâne, ntihágire icó bazôyóberwa n'íntete.

21 Kiranga aquiesce par un mugissement, mais lui recom-

---

(1) Cette unité narrative rappelle le rituel de Kubandwa au Burundi.
(2) Ntenderi : anthroponyme. Le mot intênderi désigne la gourde faite d'une courgette séchée et dans laquelle le devin-guérisseur conserve ses médicaments.
(3) Sêrutama : Sobriquet composé de "Sé" : Compère et tama : mouton : c'est celui qui est vêtu d'une peau de mouton. Surnom du roi Ntare. Cfr. RODEGEM, Op.cit., p.344, notes.

mande aussi de veiller à ce qu'ils n'oublient aucune de ses décisions.

22 Kigīrakó kirîhanikiriza kó atā mūntu n'ŭmwe azôréka kugisēnga, kugíkūrira ubwătsi, kugíkomera amashí n'íbíndi vyínshi bihorá bígirirwa Kirānga.

22 Il prodigue ses conseils : qu'on n'oublie pas de l'adorer, que personne ne cesse de lui rendre grâce, de se soumettre à lui ; et bien d'autres choses qui font partie du culte de Kiranga.

23 Kigīrakó kigereka kó giti : -Ŭtazôkóra ivyó nshāká vyöse, ntazôbá mukúru, ntazôtwâra, ntazôbá umwămi. Bitāye kó azōgōrwa, azōhanwa, kăndi bazōmwīca nâbí.

23 Il ajoute en outre : Celui qui ne fera pas tout ce que je veux ne sera jamais un grand du pays, ne gouvernera pas, ne deviendra pas roi. Et de plus,il aura des malheurs; il sera châtié, on le torturera.

24 Nōnehó ga barakirōnse gihagaze kurí Ntēndĕri.

24 Alors, ils reçoivent Kiranga, "debout" sur Ntenderi.

2.1.1. 4° Retour : venue de Kirānga au Burundi

25 Kirānga gihagaze kurí Ntēndĕri, kirabarōngōra rēró kívumēra, kíriríímba.

25 En cet équipage, ils se mettent aussitôt en route, Kiranga assurant la marche mugissant et chantant.

26 Bagēndera kū mbíbe y'ígihúgu cá Ruhaga gushika i Bujîji.

26 Ils refont tout le voyage en longeant les frontières du pays de Ruhaga jusqu'au Bujîji.

27 Básohoyeyó basubira kudûgana Nkóma. Bacūmbika mu mugōndo wa Nkóma.

27 De là, ils escaladent le Nkoma. Ils campent sur le versant Sud du Nkoma (1).

28 Bări báfise impfîzi y'ígihoróro n'înká y'úruvuruvūndi.

28 Ils avaient avec eux un taureau à la robe blanche et une vache à la robe rouge-pic.

(1) Nkoma : toponyme. C'est une région située au Sud-Est du pays.

29 Bazinduka báhaguruka mu gasí-sira. Kirānga kibatémbera imbere kígēnda kiravūmera gíkurikiwe n'ĭzo nká zíshorewe na Mítimigâmba na Sêrutāma na Shaka-rya-Bakêba.

29 Ils lèvent le camp au point du jour. Kiranga prend la tête de la colonne et il mugit tout en marchant. A sa suite vient les deux têtes de bétail menées par Mitimigâmba accompagné de Compère Mouton et de Shaka-rya-Bakêba.

30 Bakûrira imbavu za Nkóma, ni ko gusohora i Burŭndi.

30 Ils suivent le flanc du Nkoma et parviennent ainsi au Burundi.

31 Inyuma yâbo iyó bavūyé, imvúra yagwá nk'ísegenya kăndi ntiyahêngeshanya. Aríko ahó bări harāka akazûba, eka, imber@ yâbo izûba ryămena imbwá agahănga.

31 Derrière eux, là d'où ils venaient, la pluie tombait à torrents, sans répit. Mais à l'endroit où ils se trouvaient, brillait un beau soleil et devant eux il faisait un soleil de plomb.

2.1.1. 5° Reconnaissance du roi avec Kirānga

32 Mitímigâmba agira Sêrutāma ati :
-Enda sé yĕmwe, karisha icúmu tubāgé iyo mpfîzi.

32 Mitimigâmba dit à Compère Mouton :
-Tiens, toi, aiguise ta lance et nous allons dépecer notre taureau.

33 Sêrutāma murŭndi ntiyānsé arakárihije. Ayiha icúmu ryó mw'írúgu, impfîzi igwa igáramye nk'ĭkubiswe n'înkúba.

33 Compère Mouton est d'accord l'aiguise. D'un coup de lance à la nuque, il tue le taureau qui tombe les pattes en l'air comme foudroyé.

34 Intúmwa ya Kirānga ibônye iyo nkŭmbi, ica yīcara kurí uno muvyîmba, itāngura kuvumēra.

34 En présence de la dépouille, le suppôt de Kiranga vient s'asseoir sur le cadavre et il se met à mugir.

35 Mitímigâmba nawé, ahágurutsa intúmwa ya Kirānga arīcara nawé kurí nyâ mpfîzi yīshwé.

35 Mitimigâmba,à son tour, oblige le suppôt de Kiranga à se lever et s'asseoit sur le taureau abattu.

36 Búno nyéne kirānga gica gihagarara kurí Mitímigâmba kiravumēra nkacó (1). Kigīrakó cīgāna ivy'úrugēndo rwâbo na Sêrutāma :

36 Mitimigâmba, possédé à l'instant même par Kiranga, mugit lui aussi. Et il se met à clamer leur expédition en compagnie de Compère Mouton :

37 "Nsānze abasŏza ku ruyānza : Nsōzâ Sêbasógōranyūndo-bāmukānya.

37 "J'ai trouvé des passeurs au bord du fleuve : Fais-moi passer, ô chef de ceux qui font des marteaux.

38 Ntidusōzá ico gisúka kivūyé i Buyoba.

38 Nous n'aidons pas à passer ce monstre venu du pays maudit.

39 Nimucundé rutwāré museké, ndarwógorore musekwé.

39 Alors, écartez-vous, et si le fleuve m'emporte vous vous moquerez de moi, si je traverse, on se moquera de vous.

40 Aravúgīsha inyūndo ubusoro buratāngāra ubugōna burâsamānga, ubuvúbu bukwīrwa n'ámabēnga.

40 De la jambe, il touche l'eau qui s'écarte et découvre les galets.Les crocodiles ouvrent leur gueule sans force, les hippopotames fuient dans les eaux profondes.

41 Yabâye wâ mugabo Sêntawuháribānga, Mutûmá-mbísi Mutôkérezwa. Aríwe Muzirarugēndo, acāná ku murŭndi ingabo zigasusuruka.

41 C'est le vaillant, le fidèle gardien du secret. "Fraîche goutte de pluie jamais desséchée". "Lui dont on n'arrête pas la marche". Lui dont le tibia procure le feu pour réchauffer ses troupes.

42 Yibirira mū nkoni z'ímirāma (2) yīburukira mu nkoni z'ímirīnzi (3).

42 Il plonge dans le bois de jeunes bridelia atroviridis, et réapparaît dans un bosque de jeunes érythrines.

---

(1) Mitimigâba est désormais initié. Il devient le suppôt de Kiranga, Ntenderi s'efface comme personnage du récit.

(2) Umurama: Bridelia atroviridis) Cfr. RODEGEM Dictionnaire Rundi, Français, Tervuren, 1970, p.331 et 361.

(3) Umurinzi : Erytrina abissinica)

43 Yīvugira inyuma y'íngoró, n'ábarí mū ngó böse bavyūkira kubāndwa, ŭgize ngo aramurī-nze bamukūra imirĭndi ku maguru.

43 Au fond de son palais, il profère ses oracles, et la foule aussitôt entre en transes rituelles. Si une forte tête ose lui résister, on lui coupe les chevilles.

44 Ni bakāndagira kubwó hăkuno, ubwó hăkurya bucīka umunyārira.

44 Il suffit qu'il apparaisse en deça du ruisseau pour que les ennemis de l'autre rive soient déclassés.

45 Ni hó yahágarara i Nkóre akora Ruhaga mu Ruhănga, amukiza ikirĭnga c'íkirĕngāne, aragítwāra agishikanira Inántáre i Bānga ruguru.

45 Il s'est dressé au Nkore et, à distance, il a tué Ruhaga. Il lui coupe le poignet, le dépouille de son bracelet, puis alla l'offrir en hommage à sa mère au Nord du Mont Banga.

46 Ati mwănānje wanzaniye ikirĭnga c'ûmwânsi. Nónć ingo nănje nkugorôrere.

46 Ah mon fils, dit-elle, tu m'apportes le bracelet de ton ennemi. "Viens donc, à mon tour, que je t'offre un cadeau.

47 Bānza ubāgé iyo nká uyigabúrire izo ntŏre ukūré uruhú, mpezé nănje ndakurŏngōrere wātsînze wĭganje"

47 Tiens, tue cette vache et partage-la entre tes pages. Dépèce-la, puis je me mettrai au devant de tes troupes, tu as remporté la victoire, te voilà maître incontesté"

48 Kiravumēra.

48 Et Kiranga mugit à nouveau.

49 Yâ mpfîzi bayikūrakó urusâto, barubāmba ku mugina urímwo inzóka y'úbumara yītwá inkóma.

49 On dépèce la bête, et la peau fut tendue sur une termitière dans laquelle se trouvait un serpent vénimeux "inkoma".

50 Ikagerageza kuvá murí uno mwōbo, ikaza yîhūragura kurí rúno rusâto narwó rukavúga nk'íngoma, atâ múntu n'ŭmwe yabóna nyâ nzóka.

50 Le serpent tente de sortir et se heurte violemment sur la peau qui résonne comme un tambour, alors que personne ne voit le serpent.

51 Abāntu bakûmva rínojwí ry'-íngoma, bakāza barîruka bá-tāmba bávyina.

51 Les gens entendent bien le son du tambour et, du coup se mettent à courir en dansant.

52 Bahérakó búno nyéne būbaka ingóro z'íbwămi.

52 Aussitôt, ils se mettent à construire la cour royale.

53 Shaka-ryá-Bakêbá ashikiriza umwămi ati :
-Ngūyó Ntáre w'í Burúndi, ngūyó umwămi wânyu. Ntimugi-twágwa na Ruhaga.
-Útazôbândirwa Kirānga aragatemagurwa, aragapfa aheré.

53 Shaka-rya-Bakêba montre le souverain au peuple réuni :
-Voici Ntare du Burundi, voici votre roi. Vous n'êtes plus désormais sous les ordres de Ruhaga.
-Celui qui refusera ses hommages à Kiranga, qu'il soit mis en pièces, mis à mort, exterminé.

54 Nikó kubāndanya urugēndo, bágana Mugămba, bakurikira inzira ya Kúmoso, Buyogoma, bafata Mugera, basūmira Sāga, baca mu Bukêye bahita i Murā-mvya w'íkibira, nikó gusohora i Bānga.

54 Ils poursuivent leur voyage vers le Mugamba, par le chemin du Kumoso, ils passent au Buyogoma, à Mugera et au Mont Saga, ils passent par Bukêye, ils traversent le Muramvya de la forêt et parviennent ainsi au mont Banga.

2.1.1. 6° Séquence finale

55 Báshitse, ingoma ziravúga.

55 A l'arrivée du cortège royal, on se met à battre les tambours.

56 Abashîngăntahe bāza ku murí-ndi kubáza kó abapfúmu bābă-zaniye umwămi babatúmye.

56 Les notables viennent en hâte s'enquérir, auprès des devins, du succès de leur mission.

57 Mitímigâmba arêrekana umwămi mushăsha.

57 Mitímigâmba leur montre le nouveau souverain.

58 Abanyámugămba bámwitegereza :
-E ! Ng'uyo ni wé mwămi watŭ-zaniye ? Mbéga dăta ubona arúsha iki abăndi ? Agize ubugúfi, agize ubúbi, mbére

58 Les gens de Mugamba le considèrent d'un oeil morne :
-Eh ! C'est ça le roi que tu nous amènes? Dis-donc l'ami, qu'a-t-il de particulier ?

ntâsá n'índāngа, haba n'ûkó arutá uwó twāri dúsānganywe.

59 Mitímigâmba arabīshura ati :
-Ibuye riba ritó ntíribá ritóto. Hīmbārwa mwēmére aríko ! Ingoma n'îyo iri kumwé na Kirānga. Azotsīnda Ruhaga.
-Abazôtâmbira Kirānga arí kumwé na Ntáre bazōtsīnda.
-Abatázôbavyínira ntibazôbóna amahóro. Bazōba nk'ábagesera, nk'ábayóbe. Bazōgwə hamwé na Ruhaga.

Petit, plutôt laid, il n'a pas l'air plus noble que celui que nous avions.

59 Mitímigâmba réplique :
-Le caillou peut être petit mais il n'en est pas moins dur. Soyez contents, acceptez-le. L'autorité, la voilà et elle s'appuie sur Kiranga. Il vaincra Ruhaga.
-Ceux qui danseront en l'honneur de Kiranga, le soutien de Ntare,auront la victoire.
-Ceux qui refuseront de les reconnaître n'auront pas la paix. Ils seront comme des révoltés, des maudits. Ils rejoindront Ruhaga dans sa défaite et sa mort.

60 Abări básānzwe haáno n'ábări bêgereye hăfi, böse bakubita ibipfúkamiro hāsí bakomá yómpi.

60 Tous les assistants et ceux des régions avoisinantes, genou à terre,font note de soumission.Ils le proclament roi

61 Baravyína rēró, baratâmba, bakūra ubwătsi, babutūra kū nyûndo zā Ntáre.

61 Alors viennent les chants, les danses, les manifestations de reconnaissance : on arrache de l'herbe et on le dépose en hommage aux pieds de Ntare.

62 Bafashakó baja kurwānya Ruhaga, bamuha umushŏmbo, n'ábahútu bîwé, babirukana i Burŭndi, máze bagēnda kumútsīnda i wăbo i Bushûbi, ni hó bămugaraguriye n'ámacúmu.

62 Puis, tous se préparent, partent en campagne,vont combattre Ruhaga, le chassent du Burundi, ainsi que tous ses partisans: ils le poursuivent et le tuent chez lui, au Bushûbi.

2.1.2. Version n° 2 : Proférée par RWĀNKUNYÁGU
à KIGĂNDA
Le 27.05.1960 (1)

Comme la précédente version, celle-ci parle de l'arrivée de Kiranga au Burundi, mais avec moins de détails.

Kiranga serait venu du Nkore avec le roi. Il est mort dans le lac Tanganyika. C'est à ce même moment que le devin Mitimigâmba devient le suppôt de Kiranga.

2.1.2. 1° Séquence initiale

1 Kĕ́ra hă̆ri umwă̆mi akī́twa Ruhaga	1 Au début, il y 'avait un roi du nom de Ruhaga.
2 Hakaba umupfúmu Mitímigâmba-ya-Horandâzi.	2 Il y avait un devin Mitímigâmba de Horandâzi.
3 Mitímigâmba-ya-Horandâzi yū-mva inzara yātêye.	3 Mitímigâmba de Horandâzi entend qu'une famine avait sévi.
4 Mw'ĭco gihe, aca arabóna mū ndôto ahó uwŭndi mwă̆mi azôvá	4 A ce moment, il rêve du lieu où on trouvera un roi
5 Abitēra umwă̆mi wâbo Ruhaga, yabá mū ntârá ya Rumōnge.	5 Il le dit à leur roi Ruhaga qui habitait dans la région de Rumonge (2).

2.1.2. 2° Expédition au Buha : recherche du roi

6 Hānyuma bagēnda kurōndera umwă̆mi ahó bă̆mubónye mu ndôto.	6 Ensuite, ils vont chercher le roi où le rêve le leur avait indiqué.

(1) Tirée de : VANSINA, J., La légende du passé. Traditions orales du Burundi, Tervuren, Belgique, 1972, p.92-94.
(2) -Rumonge : toponyme. C'est une région du Sud du pays qui fait frontière avec le lac Tanganyika.
-Il est paradoxal que le devin aille informer le roi qu'on va chercher un autre roi.

7 Bashizekó, bagēnda mu gihúgu c'i Buragurabâna (1). Babona abâna baragíye inká. Abo bâna barabaragurira, bababwīra iyó umwámi azôvá.

7 Ils vont dans le pays de Buragurabâna. Ils rencontrent des enfants qui gardent les vaches. Les enfants leur font la divination et leur disent d'où viendra le roi.

8 Barabāndānya,bashika mu gihúgu c'i Bujîji. Babona umwâna aragíye impéne. Baramúbaza.Arabīshura, arabábwīra, ahîwé ivyó yari yârôse.

8 Ils partent et arrivent au pays du Bujîji. Ils rencontrent un enfant qui garde des chèvres. On s'informe. Il leur donne des renseignements et leur dit, pour sa part, ce qu'il avait rêvé.

9 Hānyuma baramujāna.

9 Ensuite, ils l'emmènent avec eux. (2)

2.1.2. 3° Expédition au Nkore : recherche de Kirānga

10 Bafata inzira ijá i Nkóre. Ni mu gihúgu c'i Rwanda.

10 Ils passent par le Nkore. C'est dans le pays du Rwanda. (3)

11 Bashitse yó, bīta mu minwe ya Kirânga aríko aravumēra ku mutâga.

11 Quand ils y arrivent, ils y trouvent Kiranga en train de faire son culte pendant la journée (4).

2.1.2. 4° Retour : venue de Kirānga au Burundi

12 Baragaruka, baca mu gihúgu có hĭrya, bashika mu Bunyábūngo.

12 Ils partent, passent dans un pays au-delà, et arrivent au Bunyabungo (5).

---

(1) Là où les enfants font la divination, c'est le pays des devins experts.
(2) Il s'agit du roi trouvé.
(3) Le Nkore n'est pas situé au Rwanda, mais à l'Est du Rwanda.
(4) Le culte de Kiranga se fait normalement la nuit.
(5) C'est une localité du Bushi. Le Bushi : petits royaumes situés au Sud-Ouest du Lac Kivu, sur la rive droite de la Rusizi.

13. Baráza.
14 Bamwámbika intutú n'íbíndi birángá Kiránga.
15 Aráza, ashika ku kiyága Tánganyika. Bahasánga abasóza bavúyé kuw'íno.
16 Umupfúmu ababwíra ati : dusóze. Yarí kumwé n'úmwámi azanyé, na Kiránga n'ábándi bántu.

17 Bati oya. Ntidusózá ico gikôkó kivúyé i Buyoba.

18 Barasôza umwámi, umupfúmu, n'ábándi ; Kiránga baramuhakanira.
19 Abíbónye ártyo, ati ni múncúndire.
20 Baramucúndira, arwíhuramwó.

21 Baragénda. Báshitse kú nkómbe y'íno ya Tánganyika, báhejeje gusôzwa, umukúba usuka kú nkómbe ikizíga cá Kiránga, n'îcúmu ryîwé n'íntutú.
22 Umukúba umusútse aho, umupfúmu aca aravuméra.
23 Hányuma aráza n'úmwámi.

24 Báhejeje kumwîmika, uwo mupfúmu asubira kuvumêra yîvuga amazína :

13 Ils viennent.
14 Ils lui donnent une coiffure (5) et de petits coquillages.
15 Il vient et il arrive au lac Tanganyika. Ils y trouvent des passeurs venus d'ici.
16 Le devin leur dit : Faites-nous passer. Il était en compagnie du roi qu'il emmenait, de Kiranga et d'autres gens.
17 Non, disent-ils, nous ne passons pas ce sauvage, venu du pays des révoltés.
18 Ils font passer le roi, le devin ainsi que leurs compagnons.Ils refusent à Kiranga.
19 Vu leur refus, il leur dit de lui faire un passage.
20 Ils le font et il se jette dans le lac.
21 Ils s'en vont. Arrivés sur la plage du Tanganyika,en amont, après le passage, les flots y jettent le cadavre de Kirânga, avec sa lance et sa coiffure.
22 Les flots l'ayant jeté là, le devin mugit (2) aussitôt.
23 Et ensuite, il vient (3) avec le roi.
24 Après l'intronisation, ce devin recommence à mugir et déclame ses éloges :

(1) Cette coiffure avec une frange de lauries est réservée à Kiranga dont c'est l'insigne.
(2) Kuvumera : c'est le bruit que fait la vache qui mugit pour son veau. Ici, il signifie le bruit que font les adhérants du culte de Kiranga pendant le rituel. Le devin, en mugissant, devient Kiranga.
(3) Il s'agit du devin "portant" Kiranga.

25 "Nasânze abasŏza ku ruyānza nti : Nsōza.

25 "J'ai trouvé des passeurs en action sur la rivière et je leur ai dit : Faites-moi passer.

26 Ntidusōzá ico gisúka kivūyé i Buyoba.

26 Nous ne faisons pas passer ce sauvage venu du pays des révoltés.

27 Nti : Ni mūncŭndire ndarwĭhūremwó museké.

27 Je leur ai dit : "Faites-moi un passage que je le batte pour vous faire rire.

28 Ndavúgīsha inyūndo ubugōna burâyagura ubuvúbu bĭkwīgwa n'ámabēnga, ubusoro buratāngāra.

28 Je l'ai battu avec mes pieds. Les petits crocodiles ont baillé, les hippopotames se sont réfugiés dans les endroits les plus profonds et le sable s'est montré.

29 Nĭbiriye mū nkoni z'ímirámа nīburukira mū nkoni z'ímirīnzi.

29 J'ai plongé parmi les bâtons d'arbres d'"imirama" et je suis sorti parmi les érythrines.

30 Nivugira inyuma y'íngoro, n'ábarí mū ngó böse bavyūkira kubāndwa.

30 J'ai chanté mes éloges à côté du palais et ceux qui se trouvaient à l'intérieur ont aussitôt commencé le culte de Kiranga.

31 Ndi Sêntawuháribānga, ndi Mugēndamŭnturĭnde, ndi Nyamugira inkúmi inkūngu, ndi Nyamugira umusóre umusega.

31 Je suis l'amateur-de-mon culte. Je suis la Grande-tabatière-de minuit, je suis celui-qui-change-la-jeune-fille-en fille-sans seins, je suis celui-qui-change-le jeune-homme-en-invalide.

32 Nahágaze i Nkóre nkora Ruhaga mu ruhănga, Ndamukiza ikirĭnga, ndagítwāra ndagishikiriza Inántáre i Bānga. Ati : mwănánje wanzaniye ikirĭnga c'ûmwânsi.

32 Je me suis mis debout au Nkore et j'ai touché Ruhaga au front. Je lui ai ôté un bracelet trop large et je l'ai apporté à Inantare (1) au

(1) Inantare : La mère du roi Ntare.

Banga. Elle a dit : mon enfant, tu m'apportes un gros bracelet de ton ennemi.

33 Nca ndavumēra mba Kirānga kirûmwêru".

33 Alors, j'ai mugi et je suis devenu Kiranga, celui qui est blanc".

2.1.2. 5° Séquence finale : début du Kubandwa

34 Nikó kuvúga ngo ni amajāmbo yavúze Kirānga ubwāmbere.

34 C'est ainsi qu'on a dit : c'est la parole que Kiranga a dite en premier lieu.

35 Bāmbara ivyǎmbarwa vyā Kirānga, babāndānya ubutúmwa bwîwé.

35 On a porté des coiffures de Kiranga et on a continué sa mission.

36 Yarábāndānije kuvumēra mu gihúgu abāndānya ábahó gútyo. Kirānga ntâpfá.

36 Il a continué à mugir dans le pays et a survécu de cette façon. Kiranga ne meurt pas.

37 Ivyo birabāndānya uko, gushika ku bishĕgu vy'ŭbu.

37 Cela a continué ainsi jusque même chez les derniers adhérants.

2.1.3. Version n° 3 : Proférée par GACUMU Bernard
Colline : GITSIRO
Commune : RUYIGI
Province : RUYIGI
Age : 75 ans
Septembre 1990.

C'est un récit que nous avons cueilli nous-même. Le profératéur n'a retenu du mythe que la séquence de la traversée de Tanganyika par Kiranga.

Kiranga, en conflit avec Imâna, lui lance un défi. Il traverse le lac Tanganyika aux yeux d'Imâna et celui-ci le hausse au-dessus d'autres créatures.

2.1.3. 1° Séquence initiale : Kirânga en conflit avec Imâna

1 Umŭnsi umwé, Imâna yaráyihîze, ihîga Kirânga arîyo Shetăni, irayâmirira iyishikana ku kiyága c'i Tânganyika.
2 Hănyuma nihó yahéza arîtegereza, Kirânga (2). Arîtora ati : Jéwê wă Mâna urămpiga,ko uriko urămpiga, ukaba unsâgirije, hîngé nămbére nêzá mpezé ndakubwĭre ukūntu ngêndá.

1 Un jour, Imâna pourchassa sérieusement Kiranga qui est Satan (1). Il le poursuivit jusqu'au lac Tanganyika.
2 Et puis, Kiranga évalua l'ampleur de la situation. Et dit: Toi "Mana", tu m'en veux. Puisque tu me pourchasses et que tu me menaces, attends que je m'habille convenablement et je te montrerai comment partir

2.1.3. 2° Kirânga traverse Tanganyika

3 Arahéza arafáta intutú arâmbara, ibitâko ashira ku mutwé, agafáta inyágará, inzogera agashira mu gahănga.

3 Alors, il mit un couvre-chef rituel, prit dans ses mains les "bitako"(3), il prit les

(1) On sent une influence du christianisme. Kiranga est pris comme Satan, son adversaire ne peut qu'être Imâna. Dans les versions précédentes, l'adversaire de Kiranga, ce sont les passeurs qui refusent de le faire passer.
(2) Le profératéur garde silence un moment, réfléchit.
(2) Igitako : une résille en petites perles, en forme de couronne.

"inyagara"(1), les grelots et les attacha autour du front.

4 Ahéjeje ati : -wâ Mâna we. Imâna iti : -hĕ. -Jéwé Rusôngora nyûndo-wa-Gisâbo, ngira njabúke Tânganyika ; kó ndarúrwamwó batwêngé.

4 Après les préparatifs, il dit: -Toi "Mana". Imâna répond : oui ! -Moi l'Aiguiseur-de-marteau-frère-de-Gisabo (2), je vais traverser Tanganyika, si je me noie, on se moquera de moi.

5 Imâna iti : gira ndore.

5 Imâna dit : Fais voir.

6 Arahéza arwîhûramwó. Aho yâmbaye vyâ bitâko n'íbĭndi vyămbarwa vyîwé.

6 Il plonge dedans. Il portait ses "bitako" et le reste de son acoutrement spécial.

7 Yarágiiiiye ashítse kû nkômbe hăkurya, ahó yôjabútse ngo hîngé agarúke iw'Îmâna (3).

7 Il a nagé et nagé, arrivé à l'autre rive, au lieu de quitter l'eau, il voulut retourner au point de départ où se tenait Imâna.

8 Asúbira akúba kăndi, arôooga, agáruka, ashira imusózi.

8 Il s'en retourne, il nage longuement vers la rive de départ et quitte l'eau.

2.1.3. 3° Séquence finale : reconnaissance de la puissance de Kirânga

9 Ati : -Wâ Mâna ! Jéwé nâkubwîye nti jéwé Musôngora-nyûndo-wa-Gisâbo ndajabutse Tânganyika bânshĭme, naho ndárugûyemwó bâtwêngé. Nôné ndarujabutsê bâsha !

9 Il dit : "toi Mâna ! Moi je t'ai dit que moi l'Aiguiseur-de-marteau-frère-de-Gisabo, je vais traverser Tanganyika et

---

(1) Inyagara : une calebasse pleine de graines de tout genre, trouée aux deux pôles et traversée par une tige en bois qui ressort par les deux bouts. C'est par cette tige qu'on manie l'inyagara pour rythmer le chat et la danse pendant l'office de Kubandwa.
Cfr. SUGURU S., "Essai de description du phénomène des Baganza et des thérapeutiques pratiquées à cet effet", in A.C.A., T.XVIII, n° 5, Sept.-Oct. 1976, p.259.

(3) Il veut convaincre Imâna de sa force.

(2) Traditionnellement Kiranga était considéré comme frère du roi.

on me louera et que si je me noie, on se moquera de moi. Et voilà, je l'ai traversé, amis.

10 Imâna iti : ēgó.
Iti wōgúma ngăho ukaba ikirémwa mu bĭndi. Mugábo ndagúhāye ubukomezi bw'ûkó ujabútse ico kiyága.

10 Imâna dit : d'accord !
Tu peux rester ici et être une créature parmi les autres. Mais, je te donne la puissance due à ton exploit de traverser ce lac.

11 Hānyuma rēró Kirānga nikó kuzá arabângabānganwa n'Îmâna gútyo.

11 Dès lors, Kiranga devient la créature qui rivalise en puissance avec Imâna.

2.1.4. Version n° 4 : Proférée par RWŪHA Damien
Colline : NYAGUTŌHA
Commune : RUYÍGI
Province : RUYÍGI
Age : 76 ans
Septembre 1990.

Kiranga vivait dans la forêt au Nkoma, avant de venir au Burundi, sollicité par des rescapés d'une famine provoquée par l'incapacité d'un roi.

2.1.4. 1° Séquence initiale

1 Kĕra hărabâye umwămi wa kare (1). Narámwĭbagiye, uwa kare yatânguye.

2 Araháva arîtaba, arĭko asiga abahŭngu babiri.

3 Asíze abâna babiri, babura uwó bĭmíka n'ûwó baréka.

4 Abashîngantăhe (2) bararaaaba zâ ntŏre, ngo nōné abo kó arí babiri twōtōramwo ndé ngo abé umwămi ? Birabáhebūza.

5 Nikó kujá kubáza umupfúmu.

6 Umupfúmu ati :
-Babwĭre bĭcáne, uwupfá barahâmba, uwukíra yĭmíkwe, ntibazôpfá böse.

1 Jadis, il fut un roi, celui qui a régné le premier, je l'ai oublié, le premier au règne.

2 Il mourut, mais laissa deux fils.

3 Laissant deux enfants, on hésita sur le candidat à introniser.

4 Les notables examinent ces fils du roi et disent : puisqu'ils sont deux, qui choisirons-nous pour qu'il soit roi? Ils ne trouvent pas de solution.

5 Ils décidèrent de consulter un devin.

6 Le devin leur dit : -Engagez-les dans un duel à mort celui qui moura, on l'enterrera, celui qui vivra sera roi; ils ne mouront pas tous.

---

(1) Silence.
(2) Abashîngantahe : il s'agit des grands notables de la Cour qui règlent les palabres et les différends entre les gens.

7 Bigize gútya, babwĭye yâ misóre ngo icane.
8 Umwé atēra icúmu uwŭndi, uwŭndi atēra icúmu uwŭndi.

9 Umwé arapfá, uwŭndi barakānda arakíra.
10 Ngo akiré, arakíra, baramwîmika, aba umwámi w'íkimúga.

11 Ngo bamwĭmike, inzara iratêra mu gihúgu, abāntu barahóna.
12 Bati ntā mwámi w'ínzara.

13 Nōné rēró bagēnda kuraguza.
14 Umupfúmu ati :
-Rūngike abāntu, bazōgeeenda, bágeze nk'ŭrora i burásirazûba, i Nkóma, bazōbona ikizôbakiza.

7 Ils dirent alors aux deux fils : engagez le duel.
8 L'un frappa d'un coup de lance l'autre, et l'autre fit de même.
9 L'un mourut, l'autre fut soigné et se rétablit.
10 Il se rétablit, il se rétablit, il fut intronisé, et devint un roi infirme.
11 Devenu roi, une famine décima la population dans le pays.
12 Ils dirent : ce n'est pas un roi, celui qui règne dans la famine.
13 On alla consulter un devin.
14 Le devin dit :
-Envoyez des gens. Ils marcheront longuement, arrivés là où le soleil se lève, à Nkoma, ils découvriront la source du salut.

2.1.4. 2° Expédition au Nkoma

15 Bafata iyo hasubíra i Nkóma. Baragēnda.
16 Utwó bātekéye turahéra mū nzira.
17 Baragēnda. Bárikó barahwêra n'ínzara, babona akôtsi gafūmbá mw'īfŭngu.

18 Bati hogi tugēndé hárya ngira twōbóna ikidúfasha.

19 Bashika hâ hāndí bâgágānutse,

15 Ils partirent vers la direction du Nkoma. Ils allèrent.
16 Leurs provisions de voyage s'apuisèrent en chemin.
17 Ils continuèrent. Alors que la faim les tenaillait, ils aperçurent une fumée qui montait de la forêt.
18 Ils dirent : allons vers cet endroit, peut-être que nous aurons le salut.
19 Ils arrivèrent à l'endroit,

baramushikīra Kirānga, yâmbaye intutú n'îcúmu mu minwe.

20 Baramwîgānira ikibágenza, bati :
-Turondera icŏkiza uburŭndi.
-Umupfúmu yaturāngiye ngăha, ingo tukujăne ujé kudúfasha.

exténués, ils parvinrent près de Kiranga, avec sa coiffure tenant sa lance en mains.

20 Ils lui exposèrent l'objet de leur voyage :
-Nous cherchons une source de salut du Burundi.
-Le devin nous a indiqué ce lieu, viens avec nous, viens nous porter secours.

2.1.4. 3° Retour : venue de Kirānga

21 Baramúdūgana, aza aravumēra.

21 Ils montèrent ensemble, mais lui mugissait en cours de route.

22 Bamucāna i Buyogoma, baca i Buruhūkiro, ahashinga umuvúmu (1). Barabāndānya baca i Mugera, nikó gushika i Murāmvya, ingoma ziravúga.

22 Ils passèrent par le Buyogoma, à Buruhukiro et y planta une erythrine. Ils continuèrent par Mugera et aboutirent à Muramvya, on battit les tambours.

23 Igihúgu kirashikuka.

23 La population se rassembla.

24 Zâ ntúmwa ziti :
-Ngūyú Kirānga uwutázōmusênga ntazôkíra.
Niwé azôdukíza.

24 Les délégués dirent :
-Voici Kiranga. Celui qui ne se prosternera pas devant lui ne sera pas sauvé. C'est lui notre salut.

25 Kirānga kiravumēra.

25 Kiranga mugit.

2.1.4. 4° Séquence finale

26 Nikó kujá kwĭca wâ mwămi w'íkimúga.

26 On alla tuer le malheureux roi infirme.

27 Ibĭntu birahāva birabáho, birasâsagara.

27 Les choses allèrent bien, la paix régna.

---

(1) Buruhukiro : colline de recensement de la commune Ruyigi. Les chefs se reposaient là au cours de leur voyage sous un arbre touffu qui aurait été planté par le roi Ntare Rushatsi.

2.1.5. Version n° 5 (1)

Le texte, bien qu'il soit anonyme, présente un grand intérêt sous deux plans : il est le plus ancien et il est libellé en termes poétiques. Cette forme permet une transmission plus fidèle de personne à personne. Il donne trois sources différentes de l'arrivée de Kiranga : Nkoma, Ngozi, Tanganyika.

Kiranga vient pour sauver le pays de son grand frère, le roi. Rien ne lui résiste.

2.1.5. 1° Séquence initiale

1 Najé i Nkóma
Najé i Ngōzi
Najé mu gafûnzo kā Nyamuswāga.
2 Mu kūza kwîma mu gihúgu cā múkuru wānje nazánanye Imâna y'ínkóko, mu nkōngōro (4) y'úmwámi. Nānka igihúgu c'úmugēnzi kó cōmōbwá inkōmbōrera.

1 Je suis venu par Nkoma
Je suis venu par Ngozi
Je suis venu par le marais de Nyamuswaga (2).
2 En venant régner au pays de mon ainé (3), je suis venu avec un coq symbole d'Imana dans la tasse du roi.
Je ne veux pas que le pays de mon ami soit dévasté.

2.1.5. 2° Kirānga au lac Tanganyika venant du Bushi

3 Mba buhûnga bwā bírimu mpūnga uburí imbere, uburí inyumabuguma ivūmba.

3 Je fus un rude travailleur.
Je semais la terreur devant moi, derrière moi ils meurent de peur.

---

(1) Tirée de : ZUURE, B., Croyances et pratiques religieuses des Barundi, Bruxelles, 1929, p.87-90. ZUURE ne dit pas malheureusement de qui est le texte. La version est cependant intéressante de par sa forme poétique.
(2) Rivière du Nord du pays dans la province de Ngozi.
(3) Kiranga est considéré comme frère du roi.
(4) Petite calebasse à pointe de corne pour faire du lait aux enfants.

4 Nsānga abashwá amâto mu Ruyānza. Nsōzâ basôngora-nyūngo-bâ-Birēnge.

4 Je rencontre des rameurs sur la rivière. Passez-moi à l'autre rive les Aiguiseurs de marteaux fils de Birenge.

5 Nōza inyônga mbona barāmpāzānira. Bamwé : ni igisúka kidūzé i Būmpurira. Abăndi: ni igisúka kiturútse i Buyoba.

5 J'ouvre les yeux et je vois qu'ils se demandent : Qui est-ce ? Les uns : c'est un spectre venant de Bumpurira. Les autres : c'est un spectre venant de Buyoba.

6 Umusĕnyi uratāngāra. Ndarurugīsha inyûndo ubusoro burasēruka. Ingōna zirâsamānga. Imvúbu zikwīra amabēnga.

6 Le sable se montre. Je remue mes pieds et les petits poissons de la rivière se montrent. Les crocodiles ouvrent leur gueule sans force. Les hyppopotames fuient dans les eaux profondes.

7 Nshika hăkurya agashîkazi karí hăkuryakarāndāba karāmenya kati uyu ní Birēnge birēbire bikāndágira abavyêyi mu būnzi akabakiza uburúhe n'úburuhûke.

7 J'arrive de l'autre côté, une femmelette Mushîkazi (1) me regarde, me reconnaît et dit: "celui-ci c'est l'homme aux pieds longs qui piétinent les ventres des mères, les délivre de la peine et du repos.

2.1.5. 3° <u>Kiranga chez Ruhaga</u>

8 Nshorera Rutáre ikitûtu. Nigaba kwā Bazimya. Ndamukiza ikirĭnga c'íkirĕngāne ncāmbika māmá Ináryāngômbe, Ati : ukuvyâra ugahēka Rwegurabigănda.

8 J'abreuve le taureau blanc à l'ombre. Le soir j'arrive chez Bazimya, je l'ai tué et je lui ai enlevé le bracelet de bronze un peu trop grand pour lui. Je l'offre à ma mère Inaryangômbe. Elle dit : "c'est beau de mettre au monde et de por-

(1) Kiranga est reconnu par une femme originaire du Bushi, pourtant les rameurs burundais ne l'ont pas reconnu. C'est que Kiranga vient du Bushi.

ter sur le dos le Redresseur-des-révoltés (1).

2.1.5. 4° Kirânga au Nkóma

9 Nyerera mu gashîngé.
Nshīnga mu Gashanga.
Nibirira mu turǎmbi twā Múzimú.
Niburukira mu twa Namba.
Nigaba i Nkóma.

9 Je glisse sur l'herbe et monte sur le Gashanga. Je m'enfonce dans les collines de Muzimu. Je remonte dans celles de Namba. Le soir je suis à Nkoma.

10 Nsānze nyen'ínkúmí na nyén'ingūmba. Bati : urārira ndé ?
Nti : Nyen'ínkúmi nyen'íngūmba arānzimana.

10 Je rencontre quelqu'un qui a une jeune fille nubile et un autre qui a une vache stérile. Ils disent : Qui te donnera l'hospitalité ? Je dis: Celui qui a une fille et celui qui a une vache stérile me donnera à manger.

2.1.5. 5° Kirānga chez Ruhaga

11 Nībirira mū nkoni za mirama. Niburukira mu z'ímirīnzi. Nsānga inkíma (2) n'ínkēnde (3). Nīgaba kwā múkuru wānje. Igikīngi c'îrêmbo kiraryâma. Bagira ubwôba. Mpore ni zā ihwēwe.

11 Je plonge dans le bois de jeunes bridelia atroviridis et réapparais dans un bosquet d'erythrines. Je rencontre un singe doré et un cercopithèque. Je viens le soir chez mon aîné, le pilier de l'enclos tombe. Ils eurent peur. Je dis : calmez-vous !

---

(1) Celui qui vainc les révoltés.
La strophe ressemble à celle de la version n° 1.
Cfr. V.1:45 : version n° 1 strophe 45.
(2) Inkima : singe doré, cercopithecus mitis kandti. Sa peau est douce au toucher. Sa peau ou une touffe de ses poils servait de talisman pour échapper au danger.
(3) Inkende : cercopithèque.
(2)et(3) Cfr. RODEGEM, Dictionnaire Rundi-Français, Tervuren, 1970, p.225 et 220.

2.1.5. 6° Séquence finale : force de Kirānga

12 Birimira ukuryá n'úkurónka.
Najé mu mikuku ya Rusēngo.
Najé mu ndurumu zā mwónga.
Mba akatamo katôyi katāmbá kátaguzá.

12 Je suis l'homme qui cultive la terre et reçoit des produits en abondance. Je suis venu dans les crevasses de Rusengo. Je suis venu dans la frange des marais. Je suis une petite genisse qui sautille allégrement.

13 Ntotomora mu Ntōnde. Igicumitana musónga, umwŭzukuru wa Nyamurínda, Asūzúmisha umusóre umusónga, Nyamugira umusóre umusega, Nyamugira inkúmi inkūngu, Nyamugira abagôye yánka agasūzuguro k'ábazima.

13 Je crie fort à Ntonde. Moi qui frappe avec une pointe, le petit-fils de Nyamurinda (1). Je suis celui qui fait souffrir des pointes de douleurs aiguës le jeune homme. Je fais du jeune homme un petit chien et de la jeune fille une femmelette rabougire. Je ramène sous mon autorité les méprisants. Je refuse le mépris des gens à l'aise.

14 Mvugira inyuma y'íngóro, abarí mū ngóro bakavyūkira kubāndwa.

14 Je me fais entendre derrière le palais et ceux qui sont à l'intérieur se lèvent pour le culte du kubandwa.

15 Nĭbiriye mu nkōni z'ímirāma.
Nīburukira mu z'ímirīnzi.
Ifûndo y'ímihívu ripfūndíka abahĭnga, ibihŭza bikaba ibihūmbi wampâye wâ mugabo Sêkitanduwŭmwe.

15 Je plonge dans le bois de jeunes bridelia atroviridis et réapparais dans un bosquet d'erythrines, noeud qui lie les spécialistes(2) pendant que les imbéciles sont nombreux à perdre la tête. Tu m'as donné un rude gaillard "celui-qui-dépèce le solitaire" (3)

(1) Celui qui a la bravoure.
(2) Ceux qui sont initiés au Kubandwa.
(3) Nom propre donné à kiranga.

2.1.6. Version n° 6 : Proférée par RUFYIKÍRI Léopold
Colline : CÂNKUZO
Commune : CÂNKUZO
Province : CÂNKUZO
Age : 81 ans
Septembre 1991.

Cette version parle de Kiranga qui est monté au Burundi venant de Kunkîko (1). Il est venu dans une éclipse du soleil (présage d'un malheur) en conquérant. Il est accueilli par la population comme un roi.

2.1.6. 1° Kiranga vient du Buha

1 Kirãnga yadûze avá kũnkîko, i Buha.
2 Yajé mu bwîrakábiri.

3 Aza ahágatiwe n'íbisígo (3), ahó acîyé bija biratéma abãntu ngo ajé arîyuhagira amaráso (4).

4 Yarí ikigabógabo c'íkibagarira.

1 Kiranga est monté de Kunkîko, au Buha.
2 Il est venu dans une éclipse de soleil (2)
3 Il était entouré de monstres; là où il passait, ils tuaient des gens pour qu'il s'enduise le corps de sang.

4 C'était un homme géant, très fort.

2.1.6. 2° Kiranga au Nkoma

5 Ashítse mu gihúgu, i Nkóma, ahashîinga amuvúmu.

5 Arrivé dans le pays, au Nkoma, il plante une érythrine.

(1) D'après le proférateur, Kunkîko, c'est le Buha, un lieu très lointain.
(2) Pour les Barundi anciens, l'éclipse du soleil est un présage d'un grand malheur, surtout la mort du roi (RUFYIKIRI Léopold)
(3) Dans les versions précédentes, Kiranga est pris comme ce monstre issu de Buyoba.
(4) On sent l'idée de terreur contenue dans la version poétique (V.5).
(5) Plus de malheur : le tambour est un présage de la paix.

6 Ingoma ziravumēra bwâ bwîrakábiri bugaca búzimāngana.

6 Les tambours se font entendre, et l'éclipse du soleil disparaît à l'instant (1).

7 Igihúgu kikashikuka, ngo umwǎmi arihé, ngo Kirānga arihé.

7 La foule afflue de partout, demandant où est le roi, où est Kiranga.

8 Kirānga agaca yîhíndura inzóka, abāntu bakabúra icó babóna, ingoma zikavúga zítabonéka (2).

8 Kiranga se change du coup en serpent. La foule ne voit rien. Les tambours résonnent sans qu'on puisse les voir.

9 Hānyuma rēró, abāntu bati, ico kīntu kitabonéka, ni igíki ? Ni kó kuvúga bati ni Kirānga, arí we Ryǎngōmbe. Ǔzōmukómera amashí azōkira.

9 Et puis, les gens dirent : "cette chose invisible, c'est quoi ? Ils dirent alors : "c'est Kiranga, appelé Ryangombe. Celui qui se soumettra à lui aura le salut.

2.1.6. 3° Début du culte de Kirānga

10 Ni kó kuzá barafáta amasúka, bakarima imbūto, bakaróndera imibíra ngo bagirira Ryǎngōmbe.

10 Alors, on cultive du sorgho, on cherche de la bière en fermentation pour Ryangombe.

11 Ababúze ibibōndo, abarwâye, bagakomera amashí Kirānga, ngo gānza sábwa. Ugasānga ibintu birasêngēra.

11 Ceux qui n'ont pas d'enfants, les malades, implorent Kiranga disant : Règne et sois grand. Et vous trouvez que les choses vont bien.

---

(1) Plus de malheur : le tambour est un présage de la paix.

(2) Voir le serpent de Nkoma "inkoma" qui fait entendre le son du tambour.

Cfr. V.1:50.

2.1.7. Version n° 7 (1)

Kiranga est venu du Bushi. Avant de gagner le Burundi, par le Tanganyika, il guérit le roi au Rwanda. Il sera tué par une antiloppe lors de sa dernière chasse. Les devins imposent par la suite son culte.

2.1.7. 1° Séquence initiale

1 Umŭnsi umwé, umwămi Ntáre yarí i Kĭnyaga (i Rwanda) yágĭye kutérekēra imizímu yarí yáramufáshije mu kwăgura igihúgu cĭwé.

2 Ntáre yarí umuhwĕra hamwé n'ábagēndanyi bĭwé, kubêra ingwâra yari i Marūngu. Bărahûnyiza báhagaze bakagwa.

3 Umwămi yavûgwa n'ábapfúmu bĭwé babiri : Ndwāno na Mítimigâmba. Bări bĭhebūye, vyâbananiye gusúbiza ubuzima umwămi.

1 Un jour le roi Ntare se trouvait à Kinyaga (au Rwanda) pour rendre hommage aux esprits possesseurs de la région qui avaient coopéré au succès de son royaume.

2 Ntare se mourait avec ses sujets d'une maladie encourue à Marungu (2). Ils dormaient debout et tombaient.

3 Le roi était assisté par deux de ses devins : Ndwano et Mitimigâmba. Ils avaient perdu tout espoir de rendre au monarque la santé.

2.1.7. 2° Kirānga guérit le roi à Kinyaga

4 Muri ico gihe, Ndĭrima mwĕne wâbo wa Kirānga ashāka kumuniga, afata icúmu ngo amucé umutwé.

5 Uwo Ndirima yarânka urunûka Kirānga ; sé Babinga bā Nyûndo muhūngú wa Nyûndo yăma arabânguranya.

4 En ce moment, Ndirima, frère Kiranga, voulut l'égorger, et prit une lance pour lui couper le cou.

5 Ce Ndirima avait en aversion Kiranga ; leur père Babinga, fils de Nyundo les séparait tout le temps.

(1) *Le récit est tiré de "Q.V.E.S." n° 10. 2ème trimestre, 1969, p.2-8.*
C'est nous qui traduisons en Kirundi.

(2) *C'est au Nord du lac Kivu.*

6 Kiranga ayiha umunwa ati :
"umwâna atŭmvirije mwĕnewâbo na nyina ni azé arābé ivyó Ndirima akozé".

7 Ndirima yūmva ikínya mu mabóko, agira ikigōngwe aramurekura.

8 Kirānga aca ava i Mugômbe mu ntârá y'í Bunyábūngo, i Bushí aruhūkira kwā Ntáre.

9 Kirānga yarí azí umúti w'îngwâra y'úmwămi, arabavūra barakíra.

10 Kirānga aba umutóni w'úmwă-mi, arûbahwa n'âbó ku kirĭmba böse.
Bamufata nk'úmukúru w'ábapfúmu b'íco kirīngo.

11 Umwămi aranêzērwa n'úkubóna yávūwe n'úmūntu yīhítira, aca agōmba kumugumya hăfi yîwé.

6 Kiranga cria :
"L'enfant qui n'a pas pu écouter son frère et sa mère,qu'il vienne voir ce que fait Ndirima.

7 Ndirima sentit un frisson dans le bras,il eut pitié et lâcha.

8 Kiranga quitta directement Mugombe dans la région du Bunyabungo, dans le pays du Bushi, et rejoignit Ntare.

9 Kiranga connaissait le remède de la maladie du roi, les soigna et le guérit.

10 Kiranga récolte d'énormes succès, auprès du roi. Il est entouré de respect à la cour. Il passe alors pour chef de tous les guérisseurs de l'époque.

11 Content d'avoir été guéri par ce médecin en transit, le roi attira Kiranga près de lui.

2.1.7. 3° Venue de Kirānga au Burundi

12 Kirānga ashika mu Burŭndi acîye murí Rusĭzi, n'íkiyága Tânganyika.

13 Bámubajije ingéne yashóboye kujabuka, yīshura ati :
"Nashôye amaguru mu mâzi ya Tânganyika ubusoro buraséseka, ubuvúbun'úbugōna burâyagura ndîhitira".

12 Kiranga gagne le Burundi par la Rusizi et le lac Tanganyika.

13 On lui demande comment il avait réussi à passer, il répond :
"J'ai plongé les pieds dans l'eau du Tanganyika, les oeufs de poissons se sont répandus, les hippopotames et les crocodiles ont baillé et j'ai traversé".

2.1.7. 4° Dernière chasse et sa mort

14 Kirānga yarí umuhǐgi kǎruhariwe.

15 Umwé mu bagóre bîwé atwāra inda, atwāririza inyama y'-impóngo.

16 Kirānga ashāka kunêzereza umugóre wîwé.

17 Aja kubáza umupfúmu kó uruhǐgi ruzôkwěra.

18 Umupfúmu ati :
-"Ní wayitěra ntuyisíga
-"Ní yagutěra ntigusíga"

19 Arazīnduka mu ruhǐgi aríko yûmva kó harí agaháze.

20 Abwīra umugóre ati :
-"Ntōgaruka, murīca impfîzi yānje, muyihǎmbe mu gicâniro (1).

21 Kirānga yīnjira mw'īshāmba, impóngo yûbutse, iza bwǎrūmye imugira iryǎmbarwa mu mutíma.

22 Inkúru mbí ishikīra umugóre wîwé n'úmuryāngo.

23 Abagénzi bā Kirānga abó basāngíye umwūga, abahǐgi,

14 Kiranga était un chasseur habile.

15 Une de ses femmes se trouva enceinte, elle exigea des mets spéciaux, elle voulut une viande d'antiloppe.

16 Kiranga ne demande qu'à faire plaisir à sa femme.

17 Il consulta un devin pour savoir si les dieux sont favorables.

18 Le devin lui dit :
-"Si tu tires sur elle tu l'auras
-"Elle t'aura si elle t'attaque la première"

19 Il partit à la chasse de bon matin, avec un vague présentiment d'insuccès.

20 Il recommande à sa femme ce qui suit :
-"En cas de non-retour, immolez mon taureau et enterrez-le dans le foyer des vaches.

21 Kiranga entre dans la forêt, une antiloppe dépistée fonce droit sur lui, Kiranga attrape un coup de corne dans le coeur.

22 La triste nouvelle parvint à sa femme et à toute la famille.

23 Les amis de Kiranga, ses amis de profession, les chasseurs

(1) *Endroit où l'on fait du feu pour le bétail. C'est sous l'emplacement de ce feu qu'on enterrait le père de famille.*

abapfúmu, bategeka kó ijā-
mbo ry'úmuhísi ryōkurízwa.

et les guérisseurs exigent l'exécution des dernières volontés de Kiranga.

24 Barîca yâ mpfîzi bayihāmba mu gicâniro.

24 Ils immolent le taureau(1) et ils l'enterrent dans le foyer des vaches (igicâniro).

25 Arîko abapfúmu bó ntibáshāke kó iyo mpfîzi yōgēndá gútyo.

25 Mais les devins, eux, ne voulaient pas laisser le taureau se perdre ainsi.

26 Búgorōvye, bāza kugândāra ahasíga Kirānga.

26 Le soir, ils viennent faire la veillée funèbre dans l'enclos de la veuve de Kiranga.

27 Bábāye bágishika, baramuremēsha bōngera baramutīmbīsha umutíma ku bihāva bíba:
-"Murazá kŭmva ibivúga mw'-
ījoro, ntimúgire ubwôba azōba arí umugénzi wâcu ariko aratuyāgira ubwā nyuma ivyérekeye umwūga wâcu.

27 Dès leur arrivée, ils réconfortent la veuve, et ils la préviennent de ce qui va arriver :
-"Vous allez percevoir des bruits de toutes sortes dans la nuit, ne vous en faites pas, ce sera notre compagnon de chasse qui, au fond de son séjour des morts, sera entrain de nous confier les dernières précisions concernant notre métier.

2.1.7. 5° Origine du culte de Kirānga

28 Abarí imbere y'úmuryângo bakavumēra nk'împfîzi.

28 Les veilleurs campés devant la porte mugissent (2).

29 Umugóre akîtwīkira mu kirago ngo ntăbone umuzímu w'úmugabo wîwé.

29 La femme se cache dans la natte pour ne pas voir "l'esprit" de son mari mort.

---

(1) Voir le taureau immolé à Nkoma sur ordre du devin Kitimigâmba. Cfr. V.1.

(2) C'est le bruit qu'on entend lors du culte du Kubandwa.

30 Bamubwīra bati : kugíra wērékane urwó ukūndá umugabo, za uravumera nk'ûkó uvyŭmva, gushika bucé.

30 On lui dit de prouver son attachement à son mari, en imitant le bruit venant du dehors et cela jusqu'au matin.

31 Wâ mugóre yarírāyekó avúmēra, arasinzira cāne búkēye, abapfúmu nabó bazibira câ kinógo bāzūyemwó yâ mpfîzi.

31 La femme, ayant veillé toute la nuit, voulut profiter du jour pour dormir ; pendant qu'on comblait le trou d'où fut tiré le taureau.

32 Abapfúmu bakwīza höse kó Kirānga yatwāyé yâ mpfîzi. Bati :
-"Ivyăbāye murí ríno joro vyovuga abăvyīboneye.
-Icăbona yōba uyu mugóre yarāyé aragânīra n'úmuhísi.

32 Les devins répandirent que Kiranga a pris du trou sa provision pour l'au-delà. Ils dirent :
-"Ce qui s'est passé cette nuit serait raconté par ceux qui l'ont entendu de leurs propres oreilles.
-Le témoin serait cette femme qui a causé toute la nuit avec son défunt (1).

33 Abăndi bapfúmu bati ivyăbāye si ibisânzwe. Batégeka kugira umŭnsi mukúru, hamwé n'ábabânyi, umuryāngo cāne câne abasângiye ibānga na Kirānga, dushīmágize Kiranga.

33 Les autres devins concluent que l'événement est notoire. Ils ordonnent de faire la fête et d'en faire participer tous les voisins et connaissances, surtout les compagnons de métier de Kiranga, et arroser l'événement en l'honneur du héros.

34 Umuryāngo, ababânyi, abagēnzi böse, bāzana imibíra, umŭnsi mukúru urarama.

34 Les parents, les voisins, tous les amis apportèrent de la bière en abondance et on fit la fête.

35 Ni kó kubāndwa kwăje.

35 Ce fut l'origine du kubandwa.

---

(1) Kiranga est capable d'entrer en possession d'une personne vivante et d'agir en ville

2.1.8. Version n° 8 : Proférée par VYÃYÁGARA
Colline : MUBÁVU
Commune : BWÊRU
Province : RUYÍGI
Age : 80 ans
Septembre 1990.

Kiranga est venu du Bushi, par le lac Tanganyika. Il meurt à la chasse, tué par une corne d'antiloppe. Il revient la nuit pour dire à ses compagnons de métier de se souvenir toujours de lui.

2.1.8. 1° Kiranga guérit le roi

1 Umŭnsi umwé, Kirãnga, mwĕne wâbo yashâtse kumuniga.
2 Kirãnga aramwîgóvyóra.
3 Ni kó gucá ahûnga aróra ku Nkîko iyó umwămi, ari avûyé i Búshi.
4 Asãnga umwămi ararēmvye, abapfúmu bâtânye n'úmubãndo.
5 Kirãnga aramuvūra arakíra.
6 Umwămi aramugomwa, aranámugábira.

1 Un jour, le frère de Kiranga voulut l'étrangler.
2 Kiranga réussit à échapper.
3 Alors, il s'enfuit vers Kunkîko (1) où se trouvait le roi, venant du Bushi.
4 Arrivé là, il y trouva le roi très malade ; et ses devins avaient perdu tout espoir de le guérir.
5 Kiranga le soigna et il se rétablit.
6 Le roi l'estima et il lui fit des concessions.

2.1.8. 2° Sa venue au Burundi

7 Kirãnga, ni kó guhâva akagōmba kūza mu Burŭndi. Ni có gihúgu kitărikíṃūzi.
8 Aca murí Tãnganyika, ararwôgoooga, arajabuka.

7 Kiranga voulut alors venir au Burundi. C'était le seul pays où il n'était pas connu.
8 Il passa par le lac Tanganyika, nagea et nagea et finalement traversa.

(1) L'informateur entend par Kunkîko un endroit lointain.

2.1.8. 3° Chasse et mort

9 Nikó kwābīra umugóre.
10 Atwāririza inyama y'ímpōngo.

11 Kirānga yīhēreza ishāmba, umupfúmu yâmubûriye ngo uragaba.
12 Ashítse mw'īshāmba, impōngo iza bwărūmvye, ūmugira iryámbarwa mu mutíma aca arashengera.

9 Alors, Kiranga prit femme.
10 Elle exigea une viande d'antiloppe.
11 Kiranga entra dans la forêt, mais le devin l'avait averti de faire attention.
12 Arrivé dans la forêt, une antiloppe fonça sur lui, et, d'un coup de corne, elle lui perça le coeur. Il succomba.

2.1.8. 4° Début du culte de Kirānga

13 Mw'īhoro, abakûnzi bā Kirānga bágāndāye, būmva ijwí ryā Kirānga, ngo murāma mûnyibuka muzōkira.

14 Abapfúmu bati : bagábo bā mâma, uwutázōkúrikiza iri jāmbo, azōpfa rubí.

15 Kirānga n'úkubāndwa bīza uko.

13 Pendant la nuit, au cours de la veille funèbre, les amis de Kiranga entendirent la voix du défunt disant: "souvenez-vous de moi, vous aurez la paix".
14 Les devins dirent : "Les amis, celui qui ne suivra pas les recommandations de Kiranga moura d'une mort atroce".
15 C'est ainsi qu'est venu Kiranga et son culte.

2.1.9. Version n° 9 : Proférée par BARĒNGAYĂBO Philippe
Colline : GIHĬNGA
Commune : KAYOVE
Province : RUTANA
Age : 65 ans
Janvier 1991.

Cet informateur semble n'avoir retenu que la dernière chasse de Kiranga et sa mort.

2.1.9. 1° Chasse et mort de Kiranga

1 Kirānga yarí umutóni w'úmwămi, akaba yakûnda guhîga.
2 Hānyuma abâye umutóni w'úmwă-mi, agakūnda guhîga.
3 Agîye guhîga, hūbuka intûzé, impōngo irûbuka.
4 Nyâ mpōngo irarīnda. Kirānga agēnda kuyirwānya.
5 Irîyambura imbwá, igira Kirā-nga, iramwîtânga, imucumita ihĕmbe mw'īshíshīro,mu rubavu, mu c'îshíshīro mu rubavu.
6 Kirānga aca arapfá.

1 Kiranga était un favori du roi et il aimait la chasse.
2 Et puis, étant favori du roi, il adorait la chasse.
3 Il alla à la chasse, il appa-rut, chose, une antiloppe sortit de sa cachette.
4 La fameuse antiloppe fut en fureur, Kiranga lutta contre elle.
5 Elle s'échappa des chiens, surprit Kiranga qui attrapa une corne aux côtes, dans les côtes.
6. Kiranga succomba.

2.1.9. 2° Origine du Kubandwa

7 Baca batāngura kumusēnga, bámusaba. Bagatúmira Kirānga n'ibihwêbá bakabāndwa.

7 Dès lors, on commença à le prier, à lui adresser des demandes. On invite Kiranga et les initiés au Kubandwa et on pratique le culte de Kiranga.

2.2. Quelques remarques sur le corpus

L'observation du corpus nous amène à relever quelques remarques, sous certains aspects relatifs à la forme et à l'évolution du récit que nous étudions.

2.2.1. L'aspect esthétique

Ces récits sont présentés comme des contes (imigani). Ils fonctionnent comme les autres récits de fiction dans la littérature orale burundaise.

On peut y relever des images, des objets ou scènes, qui aident la mémorisation des récits et qui illustrent spontanément la culture ancienne du Burundi. C'est notamment la chasse, la hantise de la famine, le conflit entre frères, la proclamation populaire d'un roi, le tambour, l'élevage, la maîtrise de la faune, le lac Tanganyika et la Rusizi, les pratiques autour de la mort...

Même si certaines épisodes sont amplifiés ou résumés, parfois intervertis, les récits présentent une série régulière d'épisodes.

C'est dire donc que le narrateur est quelqu'un qui connaît parfaitement sa culture. Il construit son récit en faisant intervenir son imagination et en exploitant certains éléments de la culture auxquels il donne valeur de symbole.
Le récit devient ainsi un mythe dans le sens de RICOEUR, dans la mesure où c'est une interprétation des symboles primaires. Il devient de ce fait un symbole de second degré.

2.2.2. L'aspect spatial

Selon les lieux où les récits ont été transmis, des intérêts différents s'y expriment. Les récits proférés à l'Est du pays font, par exemple, venir Kiranga de l'Est : Nkoma, Kunkîko, Buha [1].

---

[1] *Cf. V.4 ; V.6*

De plus, le déplacement spatial de Kiranga laisse voir un certain intérêt à certains lieux du pays : le Nkoma, le Buyogoma, Mugera, Bukêye, Muramvya, Banga. Ce sont des lieux très connus par les Barundi, de par leur fonction rituelle.

Dans ce sens, les récits sont des récits d'origine qui ont une certaine valeur étiologique. Ils prétendent légitimer l'influence politique ou religieuse de tel lignage (ex. : les Bajîji) ou la fonction rituelle de tel santuaire.

Les responsables de chaque bois sacré intégré au culte monarchique tenaient à ce qu'il fût considéré comme un "mémorial" (ikigabiro) établi par Kiranga. C'est par exemple le bois de Buruhukiro [1].

C'est peut-être ce qui explique la multiplication des origines de Kiranga.

2.2.3. Des origines à une origine de Kiranga

Le fait que Kiranga semble venir de partout relève de l'imaginaire de ceux qui construisent le récit. Chacun le fait venir d'où il veut suivant l'idée qu'il veut transmettre.

Dans ce cas, le récit tend à devenir un mythe en voulant définir le point de départ absolu d'une institution ou d'une communauté ou de quelque autre chose, alors que cette chose plonge dans un passé plus reculé que ne le suggèrent les récits. Il n'est donc plus étonnant d'entendre certains informateurs affirmer :

-*"Imbere kó Kirãnga azá mu Burũndi bărabândwa"* [2].

-"Avant que Kiranga n'arrive au Burundi, on pratiquait le culte de Kiranga".

C'est que le Kubandwa ne commence pas avec le récit de l'origine de Kiranga. Ce récit fonde le rite du Kubandwa, et le rite en devient

---

[1] *Cf. V.4 : 22*

[2] *BIGIRÁ Simon, Enquête orale, Rusẽngo, Ruyígi, Septembre 1990.*

une répétition. Notre récit est, par conséquent, un mythe de par sa fonction fondatrice [1].

2.2.4. Le mythe de l'origine de Kiranga dans notre terrain d'enquête

Si nous comparons les versions cueillies au Buyogoma et Kumoso avec celles tirées d'autres publications, nous remarquons que les premières sont très pauvres. Elles sont très courtes et contiennent très peu d'actants. Ce sont de petits épisodes que nous retrouvons dans les versions plus longues et mieux structurées et surtout plus anciennes.

De plus, en tenant compte du nombre de versions recueillies dans nos enquêtes par rapport au nombre d'informateurs, il y a lieu de conclure que ce récit disparaît de plus en plus de la conscience de notre population d'enquête.

Le tableau suivant illustre notre propos.

Communes / Informateurs	RUYIGI	BWERU	CANKUZO	KAYOVE	Total	%
- Profératateurs	2	1	1	1	5	14
- Non proféra-teurs	11	4	7	9	31	86
- Total	13	5	8	10	36	100

Face à cet état de ce mythe, nous pouvons formuler deux hypothèses : ou bien, nos informateurs ne connaissent pas ce récit,

[1] *L'hypothèse sera vérifiée plus loin.*

ou alors,ils les connaissent, mais sont tenus à la règle du secret. Dans ce dernier cas, les versions cueillies auraient, tout au moins, prouvé que réellement les proférateurs sont à l'aise au cours de leur narration, ce qui n'a pas été le cas.

Compte tenu de cette situation de lacune, nous avons senti le besoin d'enrichir notre corpus par d'autres versions beaucoup plus anciennes, afin de procéder à une reconstitution du mythe.

2.3. Essai de reconstruction du mythe

Les différentes versions que nous avons présentées ne nous permettent pas de percevoir immédiatement l'archétype du mythe de l'origine de Kiranga.

Pour y arriver, il est indispensable de relever les récurrences dans la narration, ensuite, de reconstituer le récit, en suivant le modèle de l'armature déjà identifé plus haut.

Si nous examinons de plus près les versions dont nous disposons, nous remarquons que les neufs récits ne constituent qu'un découpage plus ou moins arbitraire d'un même ensemble mythique sur le plan de la cohérence dramatique.

Nous nous proposons, pour ce fait, de relever, à partir du corpus établi, les différentes isotopies récurrentes, et les unités narratives qui en font état. Cela nous conduira à restituer la véritable physionomie du récit en tant qu'ensemble narratif.
En tant que tel, les différentes isotopies relevées participent à une isotopie générale de l'ensemble mythique.

2.3.1. Isotopies récurrentes

Nous nous aiderons du tableau suivant, pour mieux les visualiser afin de les commenter par la suite.

VERSIONS / ISOTOPIES RECURRENTES	V1	V2	V3	V4	V5	V6	V7	V8	V9
1. Royauté en péril	2	3	-	11-12	2	2	2-3	4	-
2. Intervention d'un devin	3-5	2-5	-	13-14	-	-	3	4	-
3. Recherche d'un roi	7-11	6-9	-	-	-	-	-	-	-
4. Recherche de Kiranga	12-23	10-11	-	15-20	-	-	-	-	-
5. Royauté sauvée	50-52 59-60	25	-	27	-	-	9	5	-
6. Venue de Kiranga	24-30	12-24	-	21-22	1	-	12	7-8	-
7. Refus du roi sans Kiranga	57 61	4	-	26	-	-	-	-	-
8. Puissance de Kiranga	36-46	26-34	7-13	-	3-15	3-4	9 13	5 8	-
9. Début du culte de Kiranga	58	35-38	-	24-25	-	9-11	32-35	14	7
10. Kiranga chasseur	-	-	-	-	-	-	14-21	9-12	1-6

* Les chiffres représentent les unités narratives où on retrouve les isotopies en question.

2.3.2. Exploitation des récurrences

2.3.2.1. La royauté en péril

Le temps d'avant Kiranga est caractérisé par des difficultés dans le pays. Cette situation catastrophique se manifeste par la royauté en dégradation.

Si nous prenons en compte l'être même du roi et sa place dans la hiérarchie des êtres selon la conception des Barundi anciens, cette époque est une époque de malheur.

En effet, pour les Barundi, le roi est un être "médiateur entre le créateur et les hommes de son pays, et il en est le principe fécondant" [1]. Il a la "fonction de rendre la justice, de favoriser la paix dans son royaume, de bénir les semences, de maudire ce qui pourrait nuire à ses administrés" [2].

Or, le roi de ce temps est un roi incapable, qui laisse les procès en souffrance, méprisé par la population [3]. C'est aussi un roi de la famine [4]. Et dans la tradition burundaise, lorsqu'il survient une famine, le roi est traité de Rugebe (vain, inutile) ou encore, cumya (dessécheur, stérilisateur) [5].

Cette royauté dégradante a donc valeur de symbole : elle symbolise le temps chaotique où est plongé le pays ; ce qui appelle un salut.

---

1 *RODEGEM, F.M., Dictionnaire Rundi-Français, Terburen, 1970, p.8.*

2 *Ibid.*

3 *V1 : 2.*

4 *V2 : 3 ; V4 : 11.*

5 *RODEGEM, Op.cit., p.8.*

2.3.2.2. Intervention d'un devin

C'est précisément en vue d'une recherche d'une voie de sortie d'une situation difficile qu'on consulte le devin.

Dans la tradition burundaise, le devin est un personnage très important, polyvalent et considéré comme un bienfaiteur de l'humanité. Il met sur la trace des objets volés, perdus. Les filles en mal de mari ont recours à lui ; les femmes stériles ou celles qui n'engendrent que des filles lui confient leurs soucis ; les ménages branlants, maris volages, vache malade, accordailles, déménagement, voyage à entreprendre, procès, sécheresse, excès de pluie, accouchement difficile, naissance gémellaire, rivalité, rien n'échappe à la compétence du devin [1].

L'on comprend donc pourquoi, face à une situation qui dépasse leur compétence, les notables vont consulter le devin, lui qui est capable d'interpréter l'avenir et d'entrer en contact avec l'au-delà par les songes. Il donne solution à tout.

2.3.2.3. Recherche de Kiranga

En vue de redonner harmonie au pays, le devin indique Kiranga comme le sauveur ultime.

Tantôt, c'est lui qui va amener Kiranga [2], tantôt il oriente les délégués de la population affamée [3]. Le devin seul sait où trouver Kiranga.

2.3.2.4. Venue de Kiranga

L'arrivée de Kiranga au Burundi entraîne un renversement de la situation. D'où vient-il ? Comment vient-il ?

---

[1] *RODEGEM, F.M., Op.cit., p.320.*

[2] *V1 et V2.*

[3] *V4.*

2.3.2.4.1. Kiranga vient de l'étranger

Dans toutes les versions qui évoquent son origine, Kiranga vient de loin, à l'extérieur du pays. Une multiplication des origines apparaît clairement. Il vient du Nkore [1], du Bushi [2], du Buha [3], du Nkoma [4].

Cependant, si nous observons l'itinéraire pris par Kiranga pour venir au Burundi, nous constatons que tous les lieux de son origine se situent dans le circuit qui suit :

Kiranga vient du Nkore suivant deux itinéraires différents :
- premier itinéraire :
  Nkore - Karagwe - Bushubi - Buha - Bujîji - Nkoma - Buyogoma - Mugera - Saga - Bukêye - Banga.
- deuxième itinéraire :
  Nkore - Bunyabungo - Tanganyika.

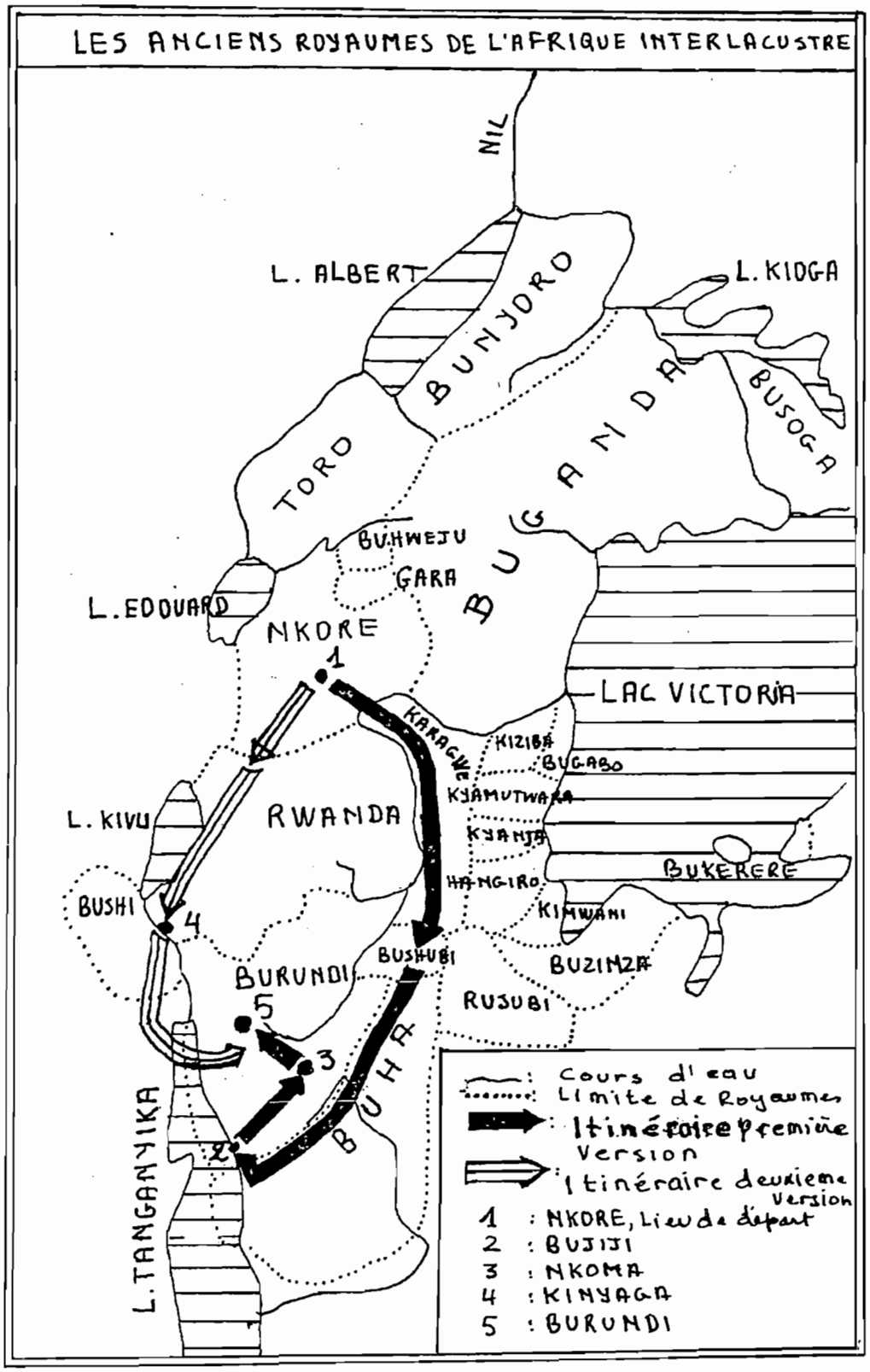
Voyons cela à l'aide d'une carte.

1 V1 ; V2 ; V5.

2 V3 ; V5 ; V7 ; V8.

3 V6.

4 V4.



Source (Carte de fond) : MWOROHA, E., Peuples et rois de l'Afrique des Lacs. Le Burundi et les royaumes voisins au 19è S. N.E.A., Dakar, Abidjan, 1977.

Il importe de retenir de cette multiplicité de lieux d'origine que si Kiranga est venu de quelque part, il n'est pas venu de partout à la fois. Seulement, il est clair qu'on le fait venir de l'étranger.

Cette origine étrangère est peut-être une façon de donner à Kiranga un caractère spécial, mystérieux.

Cette caracéristique est encore plus claire à travers quelques épisodes de sa venue, comme la traversée du lac Tanganyika.

2.3.2.4.2. Traversée de Tanganyika

Presque toutes les versions en parlent.

VERSIONS / RECURRENCE	V1	V2	V3	V5	V7	V8
Traversée de Tanganyika	36-39	26-29	4-9	4-6	13	8

On pourrait se demander pourquoi les informateurs tiennent à faire passer Kiranga par le Tanganyika avant de gagner le Burundi.

C'est la dernière étape du chemin, avant d'entrer au pays. C'est donc la fin d'une vie et le début d'une autre.

En outre, cette traversée marque la puissance de Kiranga. Nous connaissons la réputation du lac Tanganyika qui tient, non seulement à sa profondeur, mais aussi de son étendue ; encore plus, de sa farouche faune : l'hippopotame et le crocodile y règnent en maîtres et inutile de souligner leur férocité.

Mais, lorsqu'il s'agit de Kiranga, il passe très aisément et tout lui fait passage.

2.3.2.5. Retour d'une prospérité auparavant compromise

Au Nkoma, le devin Shaka-rya-Bakêba présente le nouveau roi, laid, misérable, petit, à la population. Celle-ci l'accueille comme un vrai monarque : on construit un palais royal pour lui [1].

A Banga, les Banyamugamba ne le reconnaissent pas d'emblée. Ils sont effrayés par l'aspect physique du nouveau roi.

"Uyo ni wé umwami watuza-	C'est ça le roi que tu nous
niye ? Arusha iki abandi ?	amènes ? Qu'a-t-il de particu-
Agize ubugufi, agize ubúbi,	lier ? Petit, plutôt laid, il
mbére ntâsa n'indanga.	n'a pas l'air plus noble que
Haba n'ûko arutá uwo twari	celui que nous avions.
dusanganywe [2].	

Ces réticences s'estompent lorsque le devin Mitimigâmba les rassure.

. Ingoma n'îyo iri kumwé na	. L'autorité, la voilà, et elle
Kirânga. Azotsînda	s'appuie sur Kiranga. Il vain-
Ruhaga [3].	cra Ruhaga.

Alors, les voilà tous à genou.

"Bóse bakubita ibipfúkamiro	"Tous, genou à terre, font leur
hasi bakoma amashi [4].	soumission, le proclament roi.

La joie est totale, ils chantent et dansent en l'honneur du roi et de Kiranga. Ils vont ensuite tuer Ruhaga, roi qui régnait sans Kiranga, roi incapable et niais. C'est le refus de la royauté sans Kiranga [5].

---

[1] *V1 : 51-53.*

[2] *V1 : 58.*

[3] *V1 : 59.*

[4] *V1 : 60.*

[5] *V1 : 62 ; V4 : 26.*

2.3.2.5.2. L'harmonie est retrouvée

La présence de Kiranga est une harmonie. Après son passage, la pluie tombe [1], là où il s'arrête, brille un beau soleil. C'est le beau temps, mais là où il n'est pas encore arrivé il fait un soleil de plomb [2].

Après l'arrivée de Kiranga, la paix revient, la famine qui sévissait dans le pays disparaît [3].

Remarquons que, lorsque Kiranga n'est pas roi lui-même, il règne avec le roi, jamais le roi sans Kiranga, sans qu'il soit qualifié d'inutile.

Kiranga peut donc être considéré comme un grand recours pour l'homme [4]. Il est couvert d'un grand mystère, lié à son origine étrangère et sa puissance, mais aussi à sa mort présentée comme noble [5]

2.3.2.6. Puissance de Kiranga

La puissance de Kiranga se manifeste à travers le passage par le Tanganyika. Pour entrer au Burundi, il doit passer et réussir une épreuve.

Les passeurs refusent d'aider Kiranga à traverser :

"Ntidusōzá ico gikôkó kivūyé i Buyoba.	"Nous ne passons pas ce sauvage venu du pays des révoltés.

Il plonge dans l'eau du lac traverse sans aucune aventure fâcheuse.

---

1 *Symbole de fécondité.*

2 *V1 : 30.*

3 *V4 : 27 ; V6 : 11.*

4 *C'est même un recours forcé, comme l'indique* NTABONA A., KIRANGA : un recours forcé. in Q.V.E.S. n° 17, 1er trimestre 1972.

5 *Meurt à la chasse.*

Il ressort de cela le respect que tous les êtres ont envers Kiranga. Généralement, lorsqu'un hippopotame voit un homme à sa proximité, le premier réflexe n'est sûrement pas de s'ennuyer en baillant ; encore moins un crocodile. C'est donc une façon de couvrir de puissance Kirânga. Ce n'est pas un être comme les autres.

2.3.2.7. Une mort noble

Le narrateur marque la particularité de Kiranga, non seulement par ses actions, mais aussi par sa mort.

Au Burundi, un vrai homme meurt au champ de bataille, ou signe sa compétence en périssant par son propre métier. C'est le cas dans notre corpus, il meurt de deux façons : dans le lac et à la chasse.

2.3.2.7.1. Kiranga se noie dans le lac Tanganyika

Kiranga affronte la difficulté. Il connaît sûrement la férocité de la faune de ce lac profond, mais il veut lancer un défit aux passeurs qui lui refusent l'aide.

Il se dégage de cet acte un esprit d'un vrai homme qui n'a pas peur du danger, qui l'affronte avec courage et détermination.

2.3.2.7.2. Kiranga meurt à la chasse

C'est encore une fois une épreuve imposée à Kiranga : sa femme veut une viande d'antiloppe. Il faut bien aller à la chasse.
Il consulte le devin. Il lui prévient d'un danger imminent.
Comme un vrai monsieur, il part à la chasse malgré tout. Il lance un défi au destin. Il aurait dû s'excuser auprès de sa femme en la convainquant du danger qu'il courait selon la prédiction du devin.

Il se lance dans la forêt, un lieux dangereux de par l'insécurité qui y règne : c'est la demeure des animaux sauvages, des esprits...

Il ne remonte pas vivant. Il y meurt, tué par une corne d'antiloppe. Mais, sa mort lui assure plutôt une immortalité : elle ouvre au début du Kubandwa.

2.3.2.8. Début du culte de Kiranga

Après la mort du héros dans le lac Tanganyika, les devins, compagnons de Kiranga vont l'immortaliser.

"Yarábāndānije kuvumēra mu gihúgu, abāndānya ábaho gútyo. Kirānga ntâpfá [1]."

"Il a continué à mugir dans le pays et a survécu de cette façon. Kiranga ne meurt pas."

Dans la version n° 7, les devins qui étaient venus faire la veillée funèbre mugissent toute la nuit avec la femme de Kiranga. Ils diffusent cet événement qu'ils qualifient de notoire. Cela va contribuer à considérer le héros comme un être pas comme les autres. Il cause avec sa femme, étant parti dans le royaume des morts [2].

Le fait que c'est le devin qui impose le Kubandwa au Burundi, se remarque également dans la version n° 4.

Les devins eux-mêmes mettent en exécution le contrat conclu avec Kiranga au Nkore :

"Ŭtazôkóra ivyo nshāka vyöse ntazôbá mukúru, ntazôtwâra, ntazôbá umwămi. Bitāyeko azō-gōrwa, azōhanwa kăndi bazōmwi-ca nâbi [3].

"Celui qui ne fera pas tout ce que je veux ne sera jamais un grand du pays, ne gouvernera pas, ne deviendra pas roi. Et de plus, il aura des malheurs, il sera chatié, on le torturera.

---

[1] *V2 : 37.*

[2] *V7 : 32.*

[3] *V1 : 24.*

2.3.3. Esquisse d'une physionomie du mythe de l'origine de Kiranga

Le mythe de l'origine de Kiranga est donc un récit dont les épisodes contiennent des éléments connus de la culture burundaise et de la tradition et qui ont valeur de symbole.

Le récit en soi est un ensemble narratif dont plusieurs isotopies participent à un même univers de sens : l'origine du Kubandwa. Ce qui varie, ce sont les actants et les symboles et non le modèle de construction.

Voici un modèle de la structure de ce mythe, sur lequel on peut construire plusieurs récits mais autour d'une même isotopie.

MYTHE DE L'ORIGINE DE KIRANGA						
Contenus	INVERSE			POSE		
	Corrélés	Topiques				Corrélés
Séquences narratives	initiale	Chez le devin	Chez Kiranga	Traversée du lac	Au Burundi	finale
Perspective sémantique	Situation chaotique	Consultation recherche du salut	Recherche de Kiranga à l'étranger : un être spécial	Manifestation de sa puissance	Renversement de la situation	Retour de la prospérité et début du Kubandwa

2.3.4. Proposition d'un récit

A partir de l'armature du mythe ainsi dégagée, voici un des récits possibles qui peuvent être construits.

Nous le transcrirons en cherchant en même temps à saisir le message narratif.

2.3.5.1. Séquence initiale : Royauté en péril

1 Kĕra hărabâye umwămi, umwămi wa kare yatânguye. Akaba yarí ikĭntāzí, ayoberwa gutégeka igihúgu. Icĭbagiwe có ni ugucá imănza ; yazíca ukutárikó.

2 Amapfá aratêra, ingwâra zirahónya igihúgu.
Böse bati nta mwămi ntakwīyé kugaba Uburŭndi.

1 Jadis, il fut un roi, le premier roi qui a commencé à régner. C'était un niais, et fut incapable de diriger le pays. Il rendait les jugements de travers, il laissait les procès en souffrance.

2 Ils survint une famine des épidémies ravagèrent la population.Tous étaient d'accord: c'est un roi incapable, inutile.

La séquence transcrite, placée dans le schéma narratif, permet de voir que celle-ci correspond, dans l'économie générale du récit, au niveau du contenu inversé, à la déception du peuple face au pouvoir du roi. C'est l'énoncé d'état : le pays est dans une situation catastrophique.

2.3.5.2. Chez le devin

3 Abashîngantăhe, níko kujá inâma yó kuraguza.
4 Bagénda i Buragurabâna, ku bapfúmu babiri bahāmbâye. Umwé akaba Mitímigâmba umuhŭngu wa Horandâzi.
5 Bati : tubwīre ikizôkíza igihúgu.
6 Mitímigâmba ati ni imvâmahănga, ni Kirânga kir'ûmwêru.

7 Bâ bashingacûma barūngika uwo mupfúmu bati :
-Wewé uri Kamenyi kamenya

3 Les notables décidèrent alors d'aller consulter un devin.
4 Ils partent à Buragurabâna chez deux devins réputés. Un d'eux est Mitimigâmba fils de Horandâzi.
5 Ils lui demandent ce qui sauvera le pays.
6 Mitimigâmba leur répond que c'est un étranger, Kiranga-le-favorable.
7 Les notables envoient alors le même devin en mission :
-Toi tu est Kamenyi celui qui

ikizôkíza igihúgu bānguka uzôshirwé umútūzaniye.

sait d'où viendra le salut du pays, pars et ne te repose que lorsque tu l'aura amené.

Nous rencontrons, dans cette séquence la formulation et la conclusion d'un contrat : mandement (notables) vs acceptation (devin). Il faut aller chercher Kiranga.

2.3.5.3. Expédition au"pays de Kiranga"

8 Ntibitevyé, Mitímigâmba akagēnda, agafáta urugēndo agána mu mahăngа mu gihúgu kíbamwá Kirānga.

8 Peu après, Mitimigâmba part, entreprend son voyage vers l'étranger, dans le pays où vivait Kiranga.

9 Ngo bashíkeyó ngo agiré átya, i Nkóre, yíta mu minwe ya Kirānga n'íbishĕgu bíriko birabāndwa izûba ríva.

9 Lorsqu'ils y arrivent, au Nkore, d'un coup, il tombe dans les mains de Kiranga et ses adeptes pendant la journée. entrain de faire le kubandwa

10 Ashikira gupfúkama, akóma amashí, aramushikiriza ikimûzanye ati :
-Kirânga kir'ûmwêru, turagusavye ushiké mu Burŭndi. Turagushāka ujé kudúfasha.

10 Il se jette aussitôt à genou plein de respect et lui met au courant de sa mission en ces termes :
-Kiranga, toi qui est favorable, nous désirons que tu viennes au Burundi pour nous aider.

11 Kiravumēra kiti :
-Bānza uzané imwēngo.

11 Il mugit et dit :
-Avant tout, apporte de la bière.

12 Mitímigâmba arahêreza.

12 Mitimigâmba offre des cruches de bière.

13 Kiravumēra kiramwêmerera ivyó yagisavyé ; aríko kimuca amahâne, ntihágire icó bazôyóberwa n'íntete. Kirîhanikiriza kiti :
-Uwutázōnkûrira ubwătsi, ngo

13 Kiranga acquiesce par un mugissement mais lui recommande de veiller à ce qu'ils n'oublient rien de ce qui le concerne :
-Celui qui ne se soumettra pas

ankomére amashí ngo akoré ivyó nshāká, n'íbĭndi vyĭ-nshi vyĕrékeye ibānga ryā-nje, azōgórwa.

à moi, qui ne me respectera pas, qui ne fera pas ce que je veux, et tout ce qui va avec mon culte, aura des malheurs.

14 Kiranga rēró arîtegūra afata icúmu ryîwé, n'íntutú n'íbĭ-ndi ngo azé mu Burŭndi.

14 Kiranga se prépare aussitôt, prend sa lance et sa coiffure et ce dont il a besoin pour venir au Burundi.

La présente séquence, ainsi transcrite correspond à l'épreuve principale. ELle apparaît comme un récit autonome comportant une épreuve qualifiante et une épreuve performancielle ou principale. Le devin acquiert son objet de valeur (ov) : Kiranga, après s'être qualifié par la prière et l'offrande. La séquence contient un autre contrat conclu entre Kiranga et le devin.

2.3.5.4. Voyage vers le Burundi : Traversée de Tanganyika

15 Kirānga arabarōngōra rēró, avúmēra, arírīmba.

15 Kiranga ouvre la marche, mugissant et chantant.

16 Bashitse ku kiyága Tānga-nyika, bahasānga abasŏza bavūyé ku w'ĭno. Bati : dusōze.

16 Arrivés au lac Tanganyika, ils y trouvent des passeurs venus du côté du Burundi. Ils leur disent : faites-nous passer.

17 Bâ basŏza bati :
-Ntidusōzá ico gikôkó kivuyé i Buyoba.

17 Les passeurs répondent :
-Nous ne passons pas ce sauvage venu du pays des révoltés.

18 Barasôza umupfúmu n'ábăndi, Kirānga baramuhakanira.

18 Ils font passer le devin et les autres, mais refusent à Kiranga.

19 Kirānga ati : ni mūncŭndire ní rwăntwăra museké ní narwŏ-gorora musekwé.

19 Kiranga dit : Faites-moi un passage, si je me noies, vous rirez, si je traverse, on se moquera de vous.

20 Baramúha inzira arwīhūramwó ubuvúbu n'úbugōna burâyagura arîhitira.

20 Ils font un passage, il se jette dedans, les hippopotames et les crocodiles le regardent passer.

21 Ashítse kuwó hǎkurya aravumēra, yīvuga amazína ati :

21 Après avoir atteint l'autre rive, il mugit et déclame ses éloges :

22 "Ndi wâ muhǔngu Sêntawuhárībānga, Mutûma-mbísi, Mutôkérezwa, aríwe Muzirarugēndo acāná ku murǔndi ingabo zikôta.

22 "Je suis le vaillant le Fidèle gardien du secret, Fraîche goutte de pluie jamais déssechée. Celui dont on n'arrête pas la marche, lui dont le tibia procure le feu pour réchauffer ses troupes.

23 Mu kūza kwǐma mu gihúgu cā múkuru wānje, nazánanye Imâna mu nkóngōro y'úmwǎmi. Nânka igihúgu c'úmugēnzi kó cōmōbwa inkōmbórera.

23 En venant régner au pays de mon aîné, j'ai apporté la chance dans la tasse du roi. Je ne veux pas que le pays de mon ami soit dévasté.

24 Nza i Nkóma, nza i Ngōzi, nza mu gafûnzo kā Nyamuswāga, mba buhǔnga bwā bírimú, mpūnga uburí imbere, uburí inyuma baguma ivúmba.

24 Je viens par Nkoma, je viens par Ngozi, je viens par le marais de Nyamuswaga, je fus un rude travailleur, je semai la terreur devant moi, derrière moi ils meurent de crainte.

25 Nsānze abasǒza ku Ruyāngā, nti : Nsozâ Sêbasogōranyūndo-bâ-Mukānya.

25 J'ai trouvé des passeurs au bord du lac, je dis : Fais-moi passer ô chef-de-ceux-qui-font-des marteaux.

26 Nōza inyônga mbona barāmpāzānira. Bamwé : ni igisúka kidūzé i Būmpurira. Abǎndi : ni igisúka kiturútse i Buyoba. Nti : ni mucūndé rutwāré museké, ndarwǒgorore musekwé.

26 J'ouvre les yeux et je vois qu'ils se demandent qui est-ce ? Les uns : c'est un spectre venant de Bumpurira. Les autres : c'est un spectre venant de Buyoba. Et je dis : écartez-vous s'il m'emporte,

vous rirez, si je traverse on se moquera de vous.

27 Ndarurugīsha inyūndo umusěnyi uratāngāra. Ingōna zirâyagura, imvúbu zikwira amabēnga.

27 Je remue mes pieds, l'argile se montre. Les crocodiles happent l'air, les hippopotames remplissent les trous.

28 Nshika hăkurya agashîkazi karāndāba karāmenya kati uyu ni Birēnge birēbire bikāndagira abavyêyi mu būnzi akabakiza uburúhe n'úburuhûke.
Ni Bikāndagira kubwó hăkuno ubwó hăkurya bugacīka umunyārira.

28 J'arrive de l'autre côté une femmelette du Bushi me regarde et me reconnaît et dit : celui-ci est l'homme-aux pieds longs qui piétinent les ventres des mères, les délivre de la peine et du repos. C'est celui qui apparaît en deça du ruisseau et les ennemis de l'autre rive sont déclassés.

29 Nshorera Rutáre ikitûtu, nīgaba kwa Bazimya ndamukiza ikirĭnga c'íkirĕngāne, ncāmbika māmá Ináryāngômbe, ati, ukuvyâra ugaheka Rwegurabígănda.

29 J'abreuve le taureau blanc à l'ombre. Le soir j'arrive chez Bazimya, je l'ai tué et lui ai enlevé le bracelet de bronze un peu trop grand pour lui. Je l'offre à ma mère Inaryangômbe ; elle dit : "c'est beau de mettre au monde et de porter sur le dos le Redresseur-des-révoltés.

30 Nyerera mu gashîngé nshīnga mu Gashānga nibirira mu turămbi twā Múzimú, nīburukira mutwā Nāmba, nigaba i Nkóma.

30 Je glisse sur l'herbe et je monte sur le Gashanga. Je m'enfonce dans les collines de Murinzi, je remonte dans celles de Namba. Le soir, je suis à Nkoma.

31 Nsānze nyen'ínkúmi na nyén'ingūmba, bati : urārira ndé ? Nti : nyen'ínkúmi, nyen'íngūmba arānzimāna.

31 Je rencontre quelqu'un qui a une jeune fille nubile et un autre qui a une vache stérile. Ils disent : qui te donnera l'hospitalité ? Je dis:

celui qui a une fille et celui qui a une vache stérile me donnera à manger.

32 Nibirira mū nkoni za míramá, nīburukira mu z'ímirīnzi nsānga inkíma n'ínkēnde. Nigaba kwā múkuru wānje, igikǐngi c'îrêmbo kiraryâma. Bagira ubwôba nti mpore.

32 Je plonge dans le bois de bridelia atroviridis et je réapparais dans un bosquet d'érythrines. Je rencontre un singe doré et un cercopithèque. Je viens le soir chez mon aîné, le pilier de l'enclos tombe, ils eurent peur. Je dis : calmez-vous.

33 Birimira ukuryá n'úkurónka. Najé mu mikuko ya Rusēngo. Najé mū ndurumu zâ mwônga. Mba akatamo katôyí katámbá kátaguza.

33 Je suis l'homme qui cultive la terre et reçoit des produits en abondance, je suis venu dans les crevasses de Rusengo. Je suis venu dans la frange des marais. Je suis une petite genisse qui sautille allègrement.

34 Ntotomora mu Ntōnde ikicumitana musōnga, umwŭzukuru wa Nyamurīnda, asuzúmīsha umusóre umusōnga.

34 Je crie fort à Ntonde moi qui frappe avec une pointe, le Petit-fils de Nyamurinda. Je suis celui qui fait souffrir de pointes de douleurs aiguës le jeune homme.

Nyamugira umusóre umusega, Nyamugira inkúmi inkūngu, Nyamugira abagáye yānka agasūzuguro k'ábazima.

Je fais du jeune homme un petit chien et de la jeune fille une femmelette rabougrie, je ramène sous mon autorité les méprisants, je refuse le mépris des gens à l'aise.

35 Nivugira inyuma y'íngoró abarí mū ngó bakavyūkira kubāndwa ŭgize ngo arāndīnze bamukūra imiríndi ku maguru.

35 Je me fais entendre derrière le palais et ceux qui sont à l'intérieur se lèvent pour le culte du Kubandwa. Si une forte tête s'avise de lui

résister, on lui coupe les chevilles.

36 Nĭbiriye mū nkoni z'ímiráma nĭburukira mu z'ímirĭnzi, Pfûndo y'ímihívu ripfūndíka abahĭnga ibihúza bikaba ibihūmbi"

36 Je me suis retiré dans les bâtons des bridelia atroviridis et je réapparus dans un bosquet d'érythrines, noeud qui lie les spécialistes pendant que les imbéciles sont nombreux à perdre la tête".

37 Kirānga ahéjeje kwĭvuga amazína aravumēra.

37 Après avoir déclamé ses éloges, Kiranga mugit.

38 Ni kó gutêrera mu nzira, bakadûga i Burŭndi.

38 Ils poursuivent alors leur voyage, et montent au Burundi.

La transcription de cette séquence correspond à une épreuve conflictuelle qui conduit à la qualification de Kiranga et sa performance. Kiranga rencontre des anti-héros (les passeurs) qui veulent l'empêcher d'obtenir son objet-valeur (arriver au Burundi). Ils acquiert la victoire, grâce à son pouvoir-faire (la nage).

La force de Kiranga fait de lui un être extraordinaire.

2.3.5.5. Kiranga au Burundi

39 Kirānga ashítse, igihúgu kirashikuka, ingoma ziravúga, baravyína baratārīka.

39 A l'arrivée de Kirânga, la population afflue de partout, on bat les tambours, on danse, c'est l'allègresse.

40 Mutímigâmba arêrekana Kirânga aríwe rukíza rw'ígihúgu ati :
-Ng'ūyú Kirānga kir'ûmwêru, uwutázōmukómera amashí, ngo akoré ivyó ashāká ntazôrônka amahóro.

40 Mitimigâmba montre au peuple le sauveur du pays, Kiranga en disant :
-Voici Kiranga le Favorable, celui qui ne le respectera pas, qui ne fera pas tout ce qu'il veut, il n'aura pas la paix.

41 Böse bakubita ibipfúkamiro hāsí, bati :
-Gānza sábwa Kirânga kir'-ûmwêru. Urahangaza Uburŭndi.

41 Tout le monde tombe à genou et disent :
-Que règne Kirânga le Favorable. Que tu protèges le Burundi.

42 Kirānga kiravumēra.

42 Kirânga mugit.

43 Imĭnsi ikurĭkira, igihúgu kiba mu mahóro, inzara irahéra, imănza ziracîbwa nêza, abavyêyi barîbaruka.

43 Les jours qui suivirent, le pays fut en paix, la famine disparaît, la justice est rendue, les femmes engendrent.

Nous sommes en présence d'une séquence qui fait état de la sanction ou reconnaissance du héros. Elle correspond, dans l'économie générale du récit, au niveau du contenu posé, au renversement positif de la situation. C'est l'harmonie retrouvée.

2.3.5.6. Séquence finale : mort de Kiranga et début du Kubandwa

44 Umŭnsi urí izína, Kirânga aja guhîga umugóre wîwé yatwāririje inyama y'ímpōngo.

44 Un bon jour, Kirânga va à la chasse, sa femme ayant exigé une viande d'antiloppe, selon les caprices des femmes enceintes.

45 Agēnda umupfúmu yâmubûriye ati : uragaba. Asiga abwîye umugóre ati : ntōgaruka, murīca impfîzi yānje, muyihămbe mu gicâniro.

45 Il part malgré les avertissements du devin. Il prend soin de recommander à sa femme qu'en cas de non-retour on tue son taureau et qu'on l'enterre dans le foyer des vaches.

46 Ngo yīnjíre mw'īshāmba, impōngo iza bwărūmye, imugira iryămbarwa mu mutíma.

46 Lorsqu'il entre dans la forêt une antiloppe fonce droit sur lui et elle lui fait un coup de corne fatal au coeur.

47 Inkúru mbí ishikīra umugóre n'úmuryāngo.

47 La triste nouvelle parvient à sa femme et à la famille.

48 Mitímigâmba ategeka kó ijāmbo ry'úmuhísi ryókurĭki-

48 Mitimigâmba exige que les dernières volontés du défunt

zwa. Barîca yâ mpfîzi bayihāmba mu gicâniro.

49 Mw'ījoro, abapfúmu bāza kugândāra, barazūra yâ mpfîzi, báza baravumēra.

50 Búkēye, bakwīza höse kó Kirānga yatwâyé yâ mpfîzi. Bōngera bati :
-Ivyăbāye muri ríno joro vyōvuga abăvyīboneye. Icăbona yōba uyu mugóre yarāyé aragânīra n'úmuhísi.

51 Mitímigâmba ati ivyăbāye si ibisânzwe.
-"Uwuzôsába Kirânga arí mu marúshwa azōkira.
-Uwutázōkóra ivyó Kirānga ashāká ntazôrônka amahóro.
Ni ijāmbo ryā Kirānga"

52 Kirānga aba umukúru w'úkubāndwa gútyo.

soient exécutées. Ils immolent le taureau et ils l'enterrent dans le foyer des vaches.

49 Pendant la nuit les devins viennent faire la veille funèbre, ils déterrent le taureau en mugissant.

50 Le lendemain, ils répandent partout que Kirânga a pris le taureau et ajoutent :
-Ce qui s'est passé cette nuit serait raconté par ceux qui l'ont vu. Le témoin serait cette femme qui a causé toute la nuit avec le défunt.

51 Mitimigâmba dit : l'événement est notoire.
"Quiconque s'adressera à Kirânga dans le malheur, il sera secourable.
"Quiconque ne fera pas ce que veut Kirânga n'aura pas la paix. C'est la parole de Kirânga.

52 Kirânga devint ainsi le destinataire du culte du Kubandwa.

Cette séquence finale est un achèvement de la précédente. Elle correspond à la conjonction totale de Kiranga avec le Burundi. Cela constitue le point d'harmonie totale du peuple burundais.

2.4. A la recherche de l'univers de sens du mythe

2.4.1. Transcription des actants

La transcription du mythe [1] à laquelle nous venons de procéder permet de cerner l'enchaînement des fonctions constitutives des syntagmes narratifs. Mais, elle laisse les actants [2] sous forme d'acteurs du récit.

Il importe de procéder à la codification des actants, afin de retrouver les unités contractuelles auxquelles échoit le rôle de l'organisation de l'ensemble du récit. Les fonctions qui les définissent constituent un jeu d'acceptations et de refus d'obligations entre parties contractantes et provoquent, à certains moments, de nouvelles distributions des rôles.

Nous nous proposons de présenter, sous forme condensée, les principales obligations contractuelles et les distributions corrélatives des rôles. Nous adopterons, à cet effet, le système d'abréviations simple pour noter les actants :

D^r (destinateur) vs D^{re} (destinataire)
S (sujet) vs OV (objet-valeur)
A (adjuvant) vs OP (opposant)

Séquences	Fonctions	Actants
1. Chez le devin.		
. Contrat accepté	Refus du roi	Roi : OP
	Mandement (1)	Peuple : D^r
	Acceptation et départ	Notables : D^{re}+S

(1) Nous entendons par là une conclusion d'un contrat pour un changement topique ou d'état.

[1] *Première étape de la phase de l'analyse du parcours narratif. La transcription des actants constitue la seconde étape.*

[2] *- Les actants sont les êtres ou les choses qui, à un titre quelconque et de quelque façon que ce soit, même au titre de simples figurants et de la façon la plus passive, participent au procès.*
- Un acteur est un terme qui s'est progressivement substitué à celui de personnage (ou dramatis persona). Cfr. GREIMAS, A.J., COURTES, J., Op.cit., p.3 et 8.

Le peuple est contre le roi. Il mande les notables chez le devin. Le peuple est donc destinateur du mandement dont les notables sont destinataires.

2. Au "pays" de Kirânga.

. Contrat accepté	Mandement	Notables : D^r
	Acceptation et départ	Devin : D^{re} + S

Au nom du peuple, les notables envoient le devin au "pays" de Kiranga. Le devin, destinataire de la mission part. Il devient sujet.

3. Retour au Burundi.

. Contrat accepté	Mandement	Devin : D^r
	Acceptation et départ	Kirânga : D^{re} + S
. Contrat refusé	Mandement	Kirânga : D^r
	Refus	Passeurs : OP
	Combat glorifiant	Kiranga : D^r

Le devin demande à Kiranga de venir au Burundi. Il accepte. Au ours de son voyage il subit une épreuve conflictuelle dont il sort ictorieux. Ainsi, il arrive au Burundi. Le devin atteint le but de a mission.

. Au Burundi.

. Contrat accepté	Mandement	Devin : D^r
	Acceptation et glorification du héros	Peuple : D^{re}
		Kirânga : D^{re}

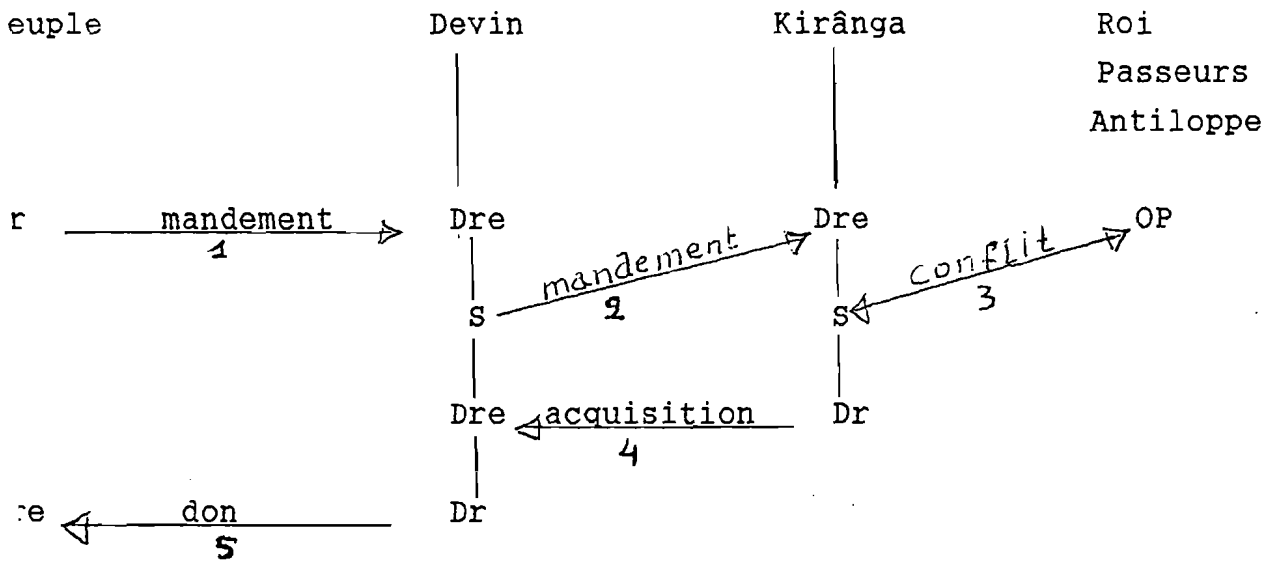
Le devin donne au peuple Kirânga. Celui-ci est glorifié, reconnu mme héros par le peuple.

5. Mort de Kirânga.

. Contrat accepté	Mandement	Femme : D^r
	Acceptation et	Kirânga : D^{re} + S
	départ (chasse)	
	Combat déceptif	Antiloppe : OP
. Nouveau contrat	Mandement	Devin : D^r
	Acceptation et	Peuple : D^{re} + S
	début du Kubandwa	

Kirânga accepte d'aller à la chasse, à cause de sa femme enceinte. Il est tué par une antiloppe. Cette mort conduit à une conjonction définitive entre le peuple et Kirânga à travers le culte.

Cette transcription des actants fait ressortir des redondances au niveau des rôles. Voyons cela à l'aide du schéma suivant :



1. Le peuple mande le devin. Celui-ci devient destinataire du mandement. En acceptant la mission d'aller chercher Kirânga, le devin devient sujet.
2. Le devin demande à Kirânga de venir au Burundi. Il accepte. Il va mener alors une action d'épreuve et devient ainsi sujet.
3. Kirânga engage un conflit avec ses opposants dont il sort vainqueur.
4. Le devin acquiert Kirânga objet de sa mission. Il devient destinataire du héros.
5. Le devin donne au peuple qui l'avait mandé ce qui le manquait : Kirânga.

Cela nous met sur la piste de la saisie de la forme du contenu. Mais celle-ci ressort d'une façon nette à travers l'analyse de la composante narrative du récit, complément de l'analyse du parcours narratif précédente.

2.4.2. Analyse de la composante narrative

2.4.2.1. La manipulation

Rappelons que la manipulation [1] est ce qui pousse le sujet opérateur ou agent du faire transformateur à agir. C'est le sujet qui permet le processus de passage d'un état à un autre.

Dans notre récit, c'est ce qui pousse le sujet (S) "peuple" à chercher Kirânga pris comme objet-valeur (OV). Le peuple (S) est manipulé par un état de malheur.

Cette opération fait intervenir le rôle actantiel de la persuasion assurée par Kirânga destinateur/manipulateur. Kirânga cherche à exercer un faire persuasif sur le peuple, en le dotant simultanément d'un /vouloir-faire/ (quête de la prospérité) et d'un /vouloir-ne-pas-faire/ (éviter le malheur).

"Uwuzôsába Kirāga arí mu marúshwa azōkira. Uwutázō-	"Quiconque s'adressera à Kirânga dans le malheur,

[1] *GROUPE D'ENTREVERNES, Op.cit., p.52.*

kóra ivyó Kirânga ashâká ntazôrônka amahóro.

il lui sera secourable. Quiconque ne fera pas ce que veut Kirânga n'aura pas la paix.

Kirânga exerce donc l'opération de persuasion en vue de l'exécution du programme de le chercher, par un état de malheur provoqué par son absence : la royauté est en péril, des épidémies ravagent la population, la famine fait rage...

Le destinateur effectue donc déjà une véritable manipulation qui restreint d'autant la liberté du destinataire-sujet.

2.4.2.2. La compétence [1].

Pour pouvoir accomplir la performance, c'est-à-dire acquérir son objet-valeur, le sujet opérateur doit avoir la compétence nécessaire. Des moyens sont mis à sa disposition, appelés "des moyens-objets" ou des "modalités" du faire.

Le moyen dont dispose le peuple pour entrer en conjonction avec Kirânga, c'est l'intervention du devin (Mitímigâmba), modalisé par son "pouvoir-faire".

Le peuple se qualifie de trois façons : par la prière, l'offrande et l'acceptation des conditions posées par Kirânga.

1° Qualification par la prière

Pour l'intermédiaire du devin, le peuple prie Kirânga de venir au Burundi.

"Kirânga kir'ûmwêru, turagusavye ushiké mu Burúndi, turagushâka, uzé kudúfasha.

"Kirânga toi qui est favorable, nous désirons que tu viennes au Burundi pour nous aider.

[1] *Ibid., p.30 : c'est la modalisation du faire.*

Le peuple accepte l'autorité et la bienveillance de Kirânga. Kirânga répond par un mugissement paternel.

2° Qualification par l'offrande

Kirânga exige des cruches de bière, on lui en offre. Cette offrande rend le peuple apte à avoir Kirânga comme son protecteur et sauveur.

3° Qualification par l'acceptation des conditions posées par Kirânga

Le peuple doit accepter toutes les clauses du contrat conclu avec Kirânga.

"Ntihágire icó bazôyóberwa." "Veuiller à ce qu'ils n'oublient rien."

Le peuple s'engage à mettre à coeur et à exécuter toutes les exigences de Kirânga : se soumettre à lui et faire tout ce qu'il veut :

"Uwutázōnkûrira ubwǎtsi, ngo ankomére amashí akoré ivyó nshāká, n'íbǐndi vyǐnshi vyérékeye ibānga ryánje, azōgōrwa.

"Quiconque ne se soumettra pas à moi, ne me respectera pas, ne fera pas ce que je veux et tout ce qui va avec mon culte aura des malheurs.

C'est seulement quand le peuple a satisfait à toutes ces conditions que Kiranga accepte de venir au Burundi.

2.4.2.3. La performance [1]

C'est le moment où le sujet acquiert son objet-valeur. Kirânga devra d'abord subir une épreuve conflictuelle, au lac Tanganyika. Sa victoire lui permet d'atteindre le Burundi.

---

[1] *Ibid., p.21.*

Avec son arrivée, c'est le retour de la prospérité, la transformation de l'état est réalisée : SvO --> S∧O [1].

Le peuple qui était disjoint de Kirânga, et par conséquent de prospérité, lui est conjoint. L'état de malheur fait désormais place à un état d'harmonie.

"Igihúgu kiba mu mahóro, inzara irahéra, imǎnza zira-cîbwa nêzá, abavyêyi barîbaruka.

"Le pays fut en paix, la famine disparut, la justice fut rendue convenablement les femmes engendrèrent.

Dans notre récit, la performance est considérée, non seulement comme épreuve décisive, mais aussi comme épreuve glorifiante, celle-là même qui correspond positivement à la "glorification du héros et, négativement, à la "confusion" de l'opposant.

Cela se manifeste surtout avec l'épisode de la déclamation des éloges de Kirânga, signe de la victoire contre ses opposants que sont les passeurs.

Cependant, la vraie sanction a lieu avec l'imposition du culte de Kiranga au peuple.

2.4.2.4. La sanction [2].

Cette phase correspond à l'évaluation de l'état final de l'opération-transformateur. C'est l'épreuve glorifiante qui clôture tout programme narratif et permet de voir, en définitive, la leçon qui se dégage du récit.

La sanction réalisée dans notre mythe, renvoie visiblement à un contrat préalable proposée par le destinateur (Kirânga). La reconnaissance de Kirânga comme héros-sauveur se manifeste dans le

---

[1] *Le sujet (S) disjoint de l'objet-valeur (O) en devient conjoint. La notation --> : sens d'une opération de transformation.*

[2] *GROUPE D'ENTREVERNES, Op.cit, p.40.*

devoir du peuple d'être toujours avec Kirânga. C'est la conjonction totale et définitive avec Kirânga. Le récit souligne même la condition malheureuse de celui qui s'éloignera de lui.

A une action fautive du destinataire-sujet répondra l'imposition, par le destinateur-manipulateur, d'une sanction négative jugée plus ou moins équivalente et apte à le rappeler à l'ordre.

Cette phase de la glorification du héros correspond, en fin de compte, à l'acte fondateur du rite du Kubandwa.

2.4.2.5. Synthèse de l'approche formelle : le rôle thématique de Kirânga

L'étape présente d'analyse peut nous permettre déjà de formuler, sous forme d'hypothèse que nous analyserons par la suite, le rôle thématique de Kirânga.

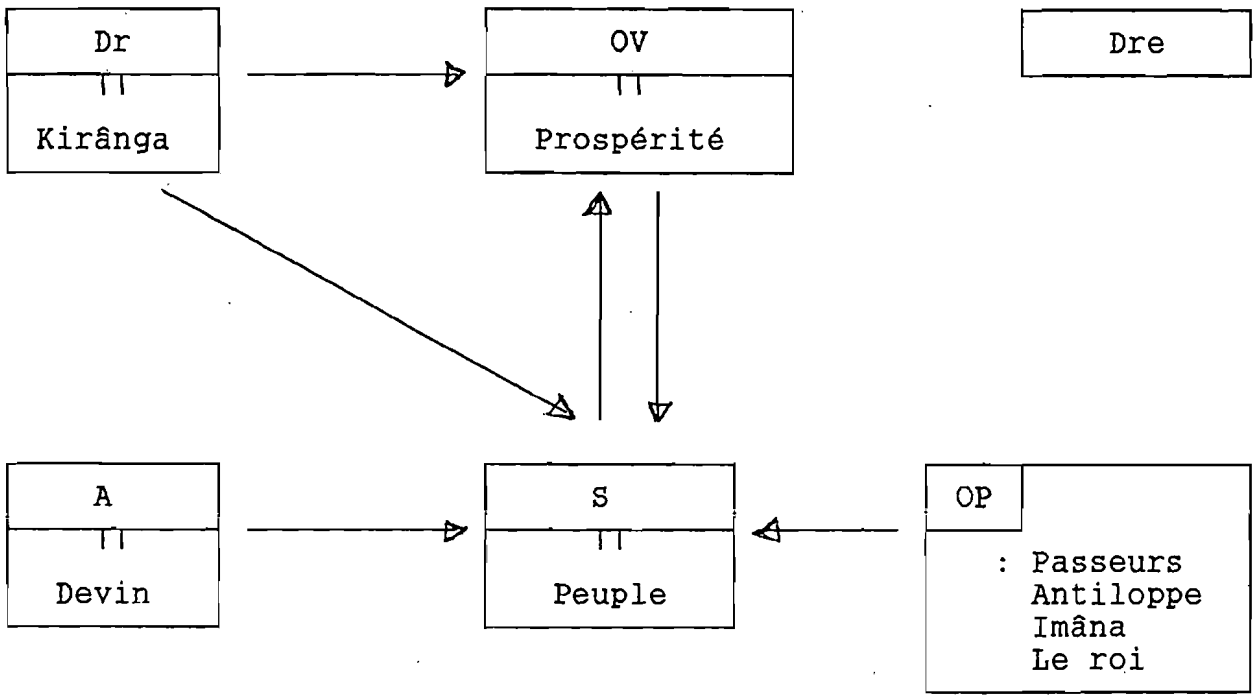
Kirânga apparaît comme un recours forcé [1] du peuple dans l'insécurité. C'est lui qui manipule le sujet à le chercher en tant que source de prospérité.

L'être de Kirânga est spécial, de par sa puissance, sa force. Chaque conflit engagé contre Kirânga se résout par la défaite de l'opposant : les passeurs sont confondus de voir que Kirânga traverse Tanganyika sans leur concours, il est tué par l'antiloppe, mais c'est pour sortir glorieux, il prouve à Imana sa force et reçoit la puissance qui le hausse au-dessus d'autres créatures ; il suffit qu'il soit là pour que le roi, qui représentait l'insécurité du peuple, disparaisse.

Nous pouvons le voir à travers le schéma actantiel suivant :

---

[1] *C'est aussi l'idée exprimée par NTABONA, "Kiranga : un recours forcé", in Q.V.E.S. n° 17, 1er trimestre 1972.*



Le peuple (S) est en quête de la prospérité qui est son objet-valeur (OV). Kirânga seul peut donner cet objet-valeur qu'il destine au peuple qui le cherche. Le peuple est en même temps sujet et destinataire. Kirânga aussi est à la quête du peuple, il le manipule à le chercher. Pour acquérir son (OV), le peuple a comme adjuvant (A) le devin, tandis que les opposants (OP) compromettent sa prospérité.

2.4.2.6. Des données vers le sens profond du mythe

A travers l'organisation formelle de notre mythe, nous avons pu nous rendre compte que le récit s'ouvre par un symbolisme consacré au "mal".

A la fin du récit, nous sommes plutôt attiré par une certaine dualité : prospérité vs malheur.

Nous avons là comme une base de tout un système de sens que nous retrouvons en fait sous des formulations peu variables dans notre corpus de textes.

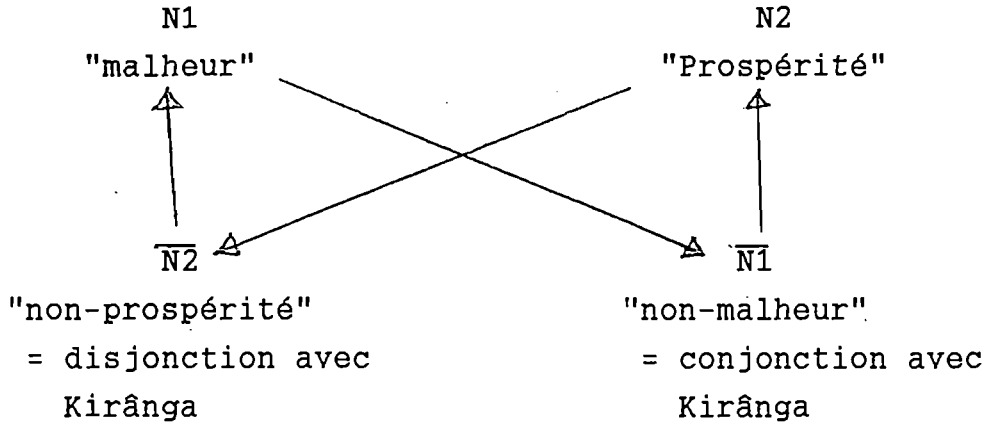
Pour mieux le voir, nous nous proposons de faire appel à l'organisation simple de la signification, visualisé sous la forme qu'on appelle communément le "carré sémiotique" [1] et selon lequel deux termes (N1 et N2) sont dits contraires si, et seulement si, la négation de l'un peut conduire à l'affirmation de l'autre et réciproquement.

Considérons le mythe particulier que nous étudions.
Au "malheur" - que nous placerons au poste N1 (dans le schéma) - s'oppose la "prospérité" mise en N2.

Chacun de ces termes, hypothétiquement posés comme contraires (N1 et N2) peut, par négation, en engendrer un autre, respectivement $\overline{N1}$ et $\overline{N2}$. Ceux-ci étant dits alors, du fait de leur position dans le carré "subcontraires".

On voit que la négation du "malheur" N1 fera surgir un autre terme $\overline{N1}$: la vie avec Kirânga. De même, la négation de la "prospérité" N2 fait surgir un autre terme $\overline{N2}$: la vie sans Kirânga.

Ainsi, aurons-nous le schéma suivant :



L'opération selon laquelle le sujet - ici le peuple - va de N1 à $\overline{N1}$ correspond à une phase d'épreuves que le sujet S doit surmonter pour entrer en conjonction avec Kirânga.

---

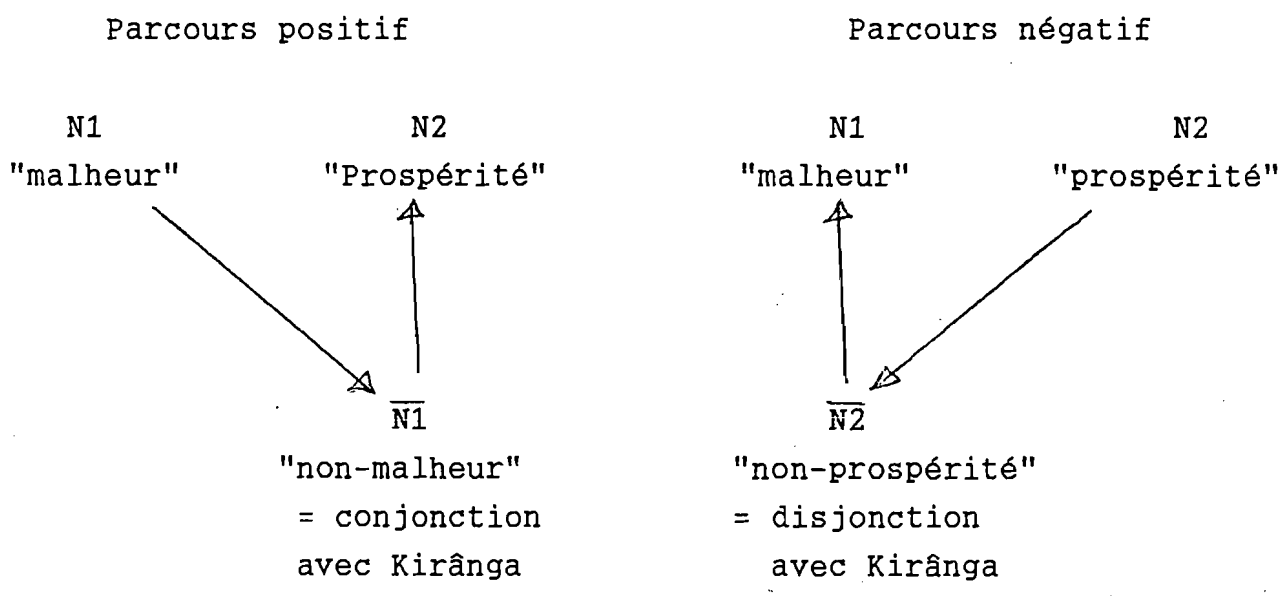
[1] *Cf. GROUPE D'ENTREVERNES, Op.cit., p.132.*

Le parcours du sujet, amorcé avec la transformation de N1 en $\overline{N1}$, comporte une seconde phase : à partir de $\overline{N1}$ sera alors affirmé positivement le terme N2.

L'on voit alors que ce parcours N1 - $\overline{N1}$ - N2 est caractéristique du sujet -le peuple- qui se détourne absolument d'une situation chaotique pour chercher le salut.

Le parcours inverse N2 - $\overline{N2}$ - N1 consistera plutôt à refuser la prospérité en se disjoignant de Kirânga, pour atteindre inéluctablement un état de malheur.

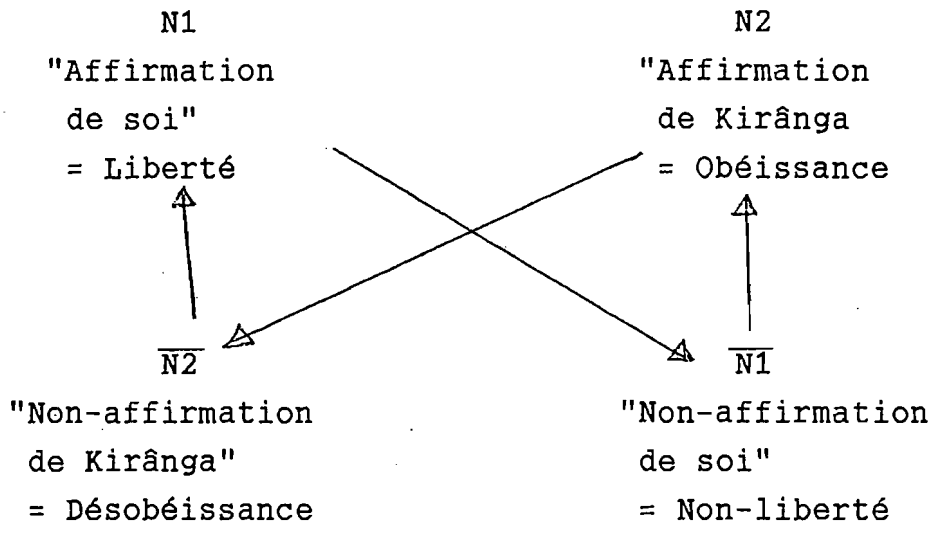
Nous sommes en face de deux parcours : un positif, l'autre négatif.



On retrouve, entre N1 et N2 une opposition de contenus sémantiques. Au poste N1 correspond le thème d'un "sombre présent".
On évoque des malheurs, un monde à l'envers, sous l'étiquette assez large du "désordre".
Au terme N2, au contraire, est rattaché un ordre salutaire qui s'exprime en terme de "âge d'or", Kirânga est la condition de passage de l'un à l'autre.

Il importe cependant de constater que la conjonction définitive du peuple avec Kirânga, passe par la mort héroïque de Kirânga, qui lui assure une certaine immortalité. L'homme n'est plus alors libre d'être en relation avec Kirânga. Il doit lui obéir pour avoir la paix et la prospérité.

Nous pouvons donc organiser les rapports personnels entre Kirânga et l'homme selon une opposition du type affirmation de Kirânga vs affirmation de soi.



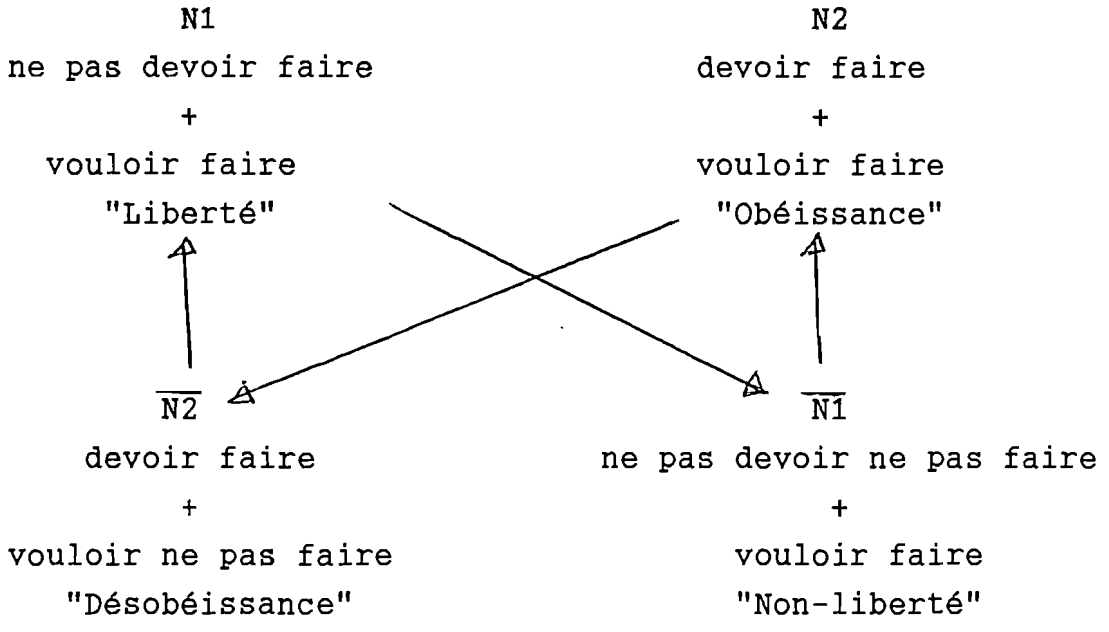
Nous envisageons ici l'"obéissance" et la "désobéissance" sous l'angle sémiotique. Ces termes peuvent être décrits en termes de structures modales [1] : dans le sens d'une co-présence dans le sujet de faire des deux modalités : du /devoir faire/ et du /vouloir faire/.

Ainsi, l'"obéissance" correspondra à la compatibilité du /devoir faire/ et du /vouloir faire/ et la "désobéissance" présuppose la confrontation du /devoir faire/ et du /vouloir ne pas faire/.

---

[1] *Cf. GROUPE D'ENTREVERNES, Op.cit., p.34-35. Les modalités du faire.*

Nous pouvons établir le schéma suivant :



Selon cette distribution, la "liberté" serait représentée en N1 par un /vouloir faire/ conjoint à un /ne pas devoir faire/ , tandis que l'association d'un /ne pas devoir ne pas faire/ et d'un /vouloir faire/ semble bien conforme à la "non-liberté".

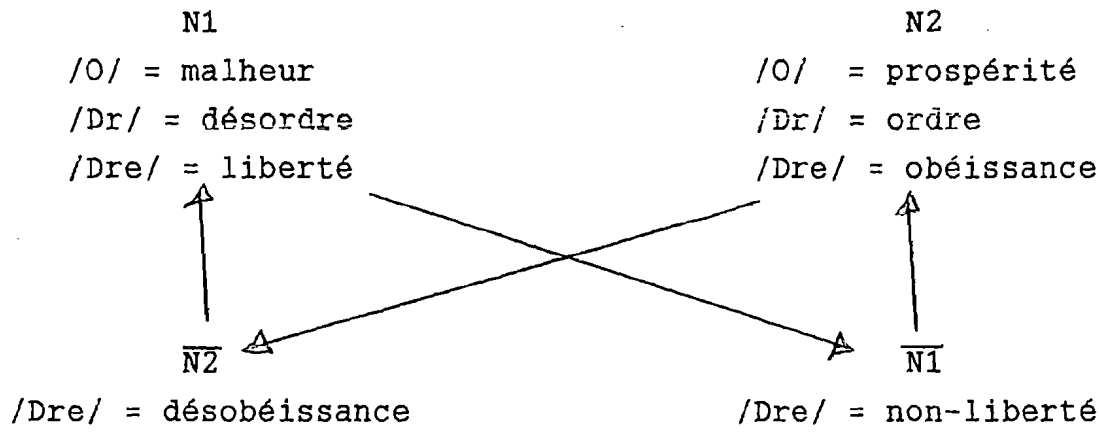
Il y a lieu de remarquer que toutes les articulations présentées jusqu'ici sous forme de carrés sont tout à fait homologables les unes aux autres. La formulation retenue pour manifester chacun des quatre termes change, en tenant compte du point de vue adopté : objet ou sujet. Mais les relations sémantiques profondes, qui leur sont sous-jacentes, restent constantes.

Nous pouvons ainsi construire une distribution de type récapitulative. Sur le schéma sémiotique (N1 - $\overline{N1}$), en N1, le "malheur" est l'objet de la quête pour l'homme qui se disjoint de Kirânga ; le "désordre" et la "liberté" ont trait respectivement au destinateur et au destinataire. En $\overline{N1}$, la "non-liberté" a plutôt trait au destinataire.

Sur le schéma sémiotique (N2 - $\overline{N2}$) en N2, la "prospérité" a trait à l'objet (O) de la quête menée par le sujet.

L'"ordre" et l'"obéissance" qui lui est associé, est relatif à la catégorie du /sujet/ S. Le cas de l'"ordre" représente le point de vue du destinateur manipulateur et l'"obéissance" se retrouve au terme du destinataire-sujet.
En $\overline{N2}$, la "désobéissance se rapporte au destinataire-sujet.

Nous avons ainsi le carré suivant :



Le parcours d'ensemble du sujet (S - le peuple) comprend l'itinéraire N1 - $\overline{N1}$ - N2 - $\overline{N2}$ - N1. Le destinataire-sujet est lié, au point de départ à une situation de malheur par opposition au destinateur Kirânga qui bénéficie d'un état positif.

Le parcours prévu par le récit est celui qui va de N1 à N2 en passant par $\overline{N1}$. Mais, étant donné que la conjonction avec Kirânga conduit au bonheur, son absence entraîne un état de malheur.

Cela veut donc dire qu'il ne faut pas arrêter définitivement le parcours en N2. La "désobéissance" à Kirânga conduit au malheur.
D'où le parcours possible : N2 - $\overline{N2}$ - N1.

Cet itinéraire d'ensemble nous conduit à poser l'hypothèse du lien existant entre le mythe de l'origine de Kirânga et le rite initiatique du Kubandwa. Cette relation s'exprime d'abord par une ressemblance formelle du mythe et de ce rite.

La vérification de cette hypothèse sera une recherche du premier sens du mythe de l'origine de Kirânga : sa fonction institutionnelle du Kubandwa. Ce mythe décrirait alors l'origine du rite initiatique du Kubandwa, en le plaçant dans le temps primordial. A cet égard, le rite serait un facteur de "futurisation" du mythe. On retrouverait, par conséquent, une réactivation du sens du récit dans l'action rituelle.

2.4.3. A la recherche du premier sens du mythe : sa fonction institutionnelle du Kubandwa

Plusieurs écoles anthropologiques ont souligné le lien étroit entre mythe et rite [1]. Le mythe, a-t-on dit, fonde le rite en établissant des paradigmes d'action.

Voyons, à travers une approche formelle du rite initiatique du Kubandwa, si ce dernier est une répétition du mythe de l'origine de Kirânga.

2.4.3.1. Approche du rite initiatique du Kubandwa [2].

Le rituel qui sera présenté ici est une reconstitution, à partir des matériaux fournis par des enquêtes que nous avons menées dans le Buyogoma et le Kumoso.

Il reprend largement ce qui a été le plus souvent proposé et ratifié par d'autres enquêtes [3].

---

[1] *Voir - TSHIBANGU T., (Mgr) "Le rite et la condition humaine".*
- LALEYE, P., "Du rite au mythe et du mythe au rite".
in Cahiers des Religions Africaines, Vol.XX-XXI. Kinshansa, 1986-1987. Numéro Spécial des Actes du Troisième Colloque International du CERUKI.

[2] *Voir aussi l'étude menée par NTABONA, A. "Approche du Culte du Kubandwa au Burundi et piste pour l'exploitation de ses langages, in Culture et société, C.C.B., 1988, Vol.X, p.61ss.*

[3] *Voir Bibliographie sur "Ukubandwa".*

1° Manipulation en vue du Kubandwa

Le point de départ du rite initiatique du Kubandwa est la possession par Kirânga.

L'intervention de Kirânga se révèle par une anomalie physique ou morale du sujet possédé.

On dirait que, réellement, Kirânga prend l'initiative d'attirer le candidat à l'initiation, vers lui, par le moyen de la maladie corporelle ou mentale, de l'infécondité, de l'angoisse.

Voici ce qu'en disent les initiés.

- Ukubāndwa bǎbitumwa n'ámagǒrwa (1).
- Umūntu yarábānza akagwâra nk' ígisebe, kikamúca ukuguru ; cānké akagôgōra, akazîngama, akagēnda atsîndwa n'ívyǎtsi (2)
- Umugóre bikânka kó asamá inda, cānké umwâna agahuma (3).
- Ibǐndi vyǎtuma kubāndwa ni nk'úmwǐgeme abōnyé asâziye iwǎbo, cānké umwôrōzi inká zikamúhonakó ; umurimyi akarima ntiyîmbure. Nk'ǔvyāye amahásа nawé nyéne yarábāndwa (4).

- Le Kubandwa était motivé par une situation de malheur.
- Le sujet attrapait une plaie incurable, au point de voir son tibia rongé ; ou bien, il maîgrissait extrêmement, au point de tomber au simple contact avec l'herbe.
- Une femme ne pouvait pas concevoir, ou encore, un enfant devenait aveugle.
- Les autres motifs du Kubandwa c'est par exemple une fille qui manquait de mari, ou un éleveur qui voyait son troupeau dépérir ; un agriculteur qui semait sans récolter. La naissance des jumeaux occasionnait aussi le Kubandwa.

(1) RUFYIKÍRI, E.O. Cânkuzo, Septembre 1990.
(2) KIDIÑA, Z. E.O. Cânkuzo, Septembre 1990.
(3) NTAHONKURÍYE, E.O. Gihéra, KAYOVE, Janvier 1991.
(4) GATÔRANO, E.O. Nyaruráma, Septembre 1990.

L'isotopie sémantique qui s'en dégage est un certain mystère qui entoure l'état de malheur du sujet. Il a un mal existentiel, il ne voit pas comment s'en sortir. La seule voie de sortie, c'est de consulter un devin.

2° Consultation du devin

- Iyó rēró umugwâyi yazīngámye, ntăbe akígira icó ashirá ku munwa, akava amaráso, agasōba ibitárivyó, umutwé ukaguma ushûshe ntŭkire, băca bámujāna ku mupfúmu aríwe ngo bĭta Kamenyi kamenyéra Uburŭndi ntikîmenyere (1).

- Lorsque le malade avait un amaigrissement extrême, ne mangeait plus rien par inappétance, saignait, urinait des choses bizzares, avait des maux de tête continus, on l'emmènait chez un devin, lui qu'on appellait "Celui-qui-sait-pour-les-autres-pour lui-même".

- Arí uwutágwāyé gútyo nawé abúze ibĭndi, akîjana (2).

- Celui qui n'avait pas un tel mal, mais avait un autre manque y allait seul.

Arrivé chez le devin, le malade s'assoit devant lui. Le devin entre en contact avec les esprits, puis le consulte.

- Umupfúmu aca azána ibikórēsho vyîwé, akīcarika umugwâyi imbere yîwé, akavúza inyágará ngo ahamágare ivyó yanyôye bikizé uwugwâye ati :
"-Ngw'īnó ngw'înó, ngw'înó turamúkanye mămа heee.
-Ni amáki wă mugabo, huuu

-Ngw'īnó nākuramukije, mahóro mahóro, huuu

- Le devin apporte son matériel, fait assoir son patient devant lui, manie ses grelots pour appeler ses esprits afin qu'ils guérissent le malade, en disant:
"-Viens, viens, viens qu'on se salue mama heee.
-Qu'est-ce qu'il y a monsieur huuu
-Viens, je t'ai dit bonjour, ayez la paix, ayez la paix, huuu

(1) BAZĬNGIRA, G. E.O. Gisoro, Septembre 1990.

(2) MUHĔREZA, M. E.O. Kigĕge, Septembre 1990.

-Uyu mugabo ga wă mugabo, huuu	-Cet homme, monsieur, huuu
-Yāje kukúbaramira	-Il est venu te visiter
-Nāngwá wă mugabo yāgemuye n'âyĭzane, huuu	-C'est vrai monsieur, il a apporté un cadeau qu'il l'offre, huuu
-Urûmva ku muhana iwé wă mugabo huuu	-Sache-le, chez lui, monsieur huuu
-Biramugeramiye wă mugabo, huuu	-Il est menacé monsieur, huuu
-Harihó abămwābūye, abămurūngi-kiye amahĕmbe ? huuu	-Lui a-t-on jeté un mauvais sort ? huuu
-Umugóre ararwâye ntakirya ntákiryāma, huuu	-Sa femme est malade, il ne mange plus, il ne dort plus, huuu
-Ntŭgire ni amahóro, yāje anyâ-riwe, huuu	-Il n'a pas de paix, il est venu malheureux, huuu
-Tumuvŭre wă mugabo, huuu	-Soignons-le monsieur, huuu
-Zana ingému. Ni intêzi zā Ryăngómbe, huu"(2).	-Apporte l'offrande. C'est l'esprit de Ryangombe, huuu"
- Wâ mupfumu akamúbwīra ati ni ingwâra iva ku mwămi.	- Le devin lui révèle alors que c'est le roi (Kirânga) qui est à la base de son mal.
- Aca amúha imíti, akamuhāndūra iyo ngwâra, agaca amútegeka ati kenyera unyarágase urōndéré kwătirwa (3)	- Il lui donne des médicaments pour le guérir et lui prescrit de se faire initier au Kubandwa d'urgence.

Le devin joue ici le rôle de médecin. Il est capable de manipuler une force supranaturelle. Il diagnostique le patient, lui donne des médicaments pour alléger son mal. Mais la condition de la guérison définitive, c'est l'initiation pour vivre avec Kirânga.

---

(1) Il mugit. La voix sort de la poitrine.

(2) MIKEREGO, E.O. Cânkuzo, Septembre 1990.

(3) Ibid.

3° Le rite de Kubandwa

Kubāndwa (/ku-band-u-a/) c'est être sous la poussée de Kirânga, être investi et habité par lui.

Ce rite comporte des étapes :

* Le choix de l'initiateur

- Hárya wâ murwâyi yagizé mitēnde, abîwé bắrahéza bakaja kurōndera uwumúbāndīsha arí́we Nyen'íbāṅga (1).
- Quand le malade se sentait mieux, les siens allaient chercher l'initiateur Nyen'-ibanga, Celui qui détient le secret, c'est lui qui l'initiait.

- Kĕ́nshi, wâ mupfúmu yamúvūra niwé yacá amúbāndīsha (2).
- La plupart de fois, c'est le devin qui avait fait la prescription qui l'initiait.

- Bagahéza rero bagashīnga isāngo.
- On fixait alors un rendez-vous.

- Umwé Nyen'íbāṅga akabwîra ibāṅga umwé ashāká kwắtirwa, yarímubwī-ra mu gitabo, ati ní wariména uzōgōrwa (4)
- Nyen'ibanga révèlait le secret au futur initié, dans le lieu sacré "igitabo" (3). L'initiateur le mettait en garde qu'en cas de violation de secret, il aura des malheurs.

* Temps de réclusion

- Nyen'íbāṅga yacá amúha umuzi w'úmurīnzi, cānké ishámi ryâwo, ati ntŭ́hīrahīre ngo uryāmé ahó
- Nyen'ibanga lui donnait une racine, ou une branche d'érythrine et lui interdisait

(1) *GAHŪRUGO, E.O. Gihinga, Janvier 1991.*
(2) *GAHĪMBĀRE, E.O. Gihéra, Janvier 1991.*
(3) *C'est un bois sacré amenagé pour Kirânga. Il s'y inspire une crainte révérentielle. Il y reçoit les hommages et les prières.*
(4) *RUCIMBĪKA, E.O. Nyagutōha, Septembre 1990.*

wahorá uryâma, uraja mu ngŭndu y'ígitōke, cānké mu muguruka, wīségure iki nguhăye (1).

formellement de ne plus dormir désormais dans son lieu habituel, mais de se contenter d'un groupe de troncs de bananier, de déchets de grains et de dormir sur la fameuse racine ou branche.

C'est donc un temps d'épreuves qui exprime la portée de l'engagement et de fidelité. D'autres recherches ajoutent d'autres épreuves : le candidat à l'initiation ne mangeait pas d'aliments salés, s'abstenait des rapports sexuels, dormait dans les ordures (umwāvu), allait vivre dans les marais... (2)

* Préludes

- Hárya buhwībíriye, Nyen'íbānga yacá akóranya ibihwêbá, ibigóre, ibigabo.
- Bigahēngēra mw'Ījoro, bikagēnda ku rugó kw'ŭmwe babāndîsha.
- Bagacâna rēró mu rúgo.
- Kirānga agafáta ingwá yērá agashira mu mâzi, akarába mu mâso ibishĕgu, agafata imíti agatota mu rugó, mū nzu, n'ábarí muri iyo nzu böse.
- Aho rēró kurí uwo mutŭmba, ntāwŭndi yashóbora kubāndwa

- Au crépuscule, l'initiateur réunissait quelques initiés, femmes et hommes.
- Dans la nuit, ils allaient au domicile du candidat à l'initiation.
- Ils commençaient à faire du feu.
- Kirânga prenait du kaolin blanc, mettait dans l'eau, et du doigt, il faisait une trace au front et sous les yeux. Ensuite, il prenait des mixtures de médicaments et aspergeait la maison et les habitants.
- En ce moment, aucun autre ne pouvait faire le culte sur la

(1) ibid.

(2) KAGABO, L., Ukubāndwa mu Burŭndi, Enquêtes orales, Tome 1, p.165.

mw'ĭco gihe, kukó umwămi ntagabá habiri icârimwé (1).

même colline, parce que "le roi" ne donne pas en deux endroits en même temps.

Le temps du Kubandwa, c'est la nuit. Mais les cérémonies se préparent déjà dès le crépuscule, moment où le soleil décline, s'éteint et meurt. C'est le symbolisme de la préparation d'un renouveau qui s'en dégage.

Le feu et le Kaolin blanc participent aussi au même symbolisme. Le feu qui détruit, dévore, mais aussi réchauffe, égaye, incite aux confidences d'une veillée, intervient ici pour participer à la création rituelle du nouvel homme.

En s'enduisant de kaolin blanc, les bishegu entrent dans une autre vie d'initiés, afin de donner naissance à une autre vie. KĂTSI dit à ce sujet :

"Vyiraba ngo bijé mu bihézo vyâvyo, bibandîshe".
"Ils s'enduisent de Kaolin blanc pour entrer dans leurs secrets, initier" (2).

* Gusēnga Kirânga

- Kirānga aca yîcara ku ntébe y'ámaguru ané nk'îsékuro, ikozwé mu mumândá, yâmbaye impŭzu y'ígíti, akényeye ikigózi cā Mibāngo c'íbitsibo biné biríko ibihēko, n'íntutú ku mutwé ikozwé mu rusâto rw'ínkēnde, afáshe icúmu ry'úmuhŭga, yĭravye ingōndo.

- Kirânga s'assoit alors sur un tabouret à quatre pieds comme l'égrugeoir, fabriqué en bois d'érythrine, vêtu d'une étoffe en ficus avec une ceinture tressée avec quatre cordes garnies d'amulettes. Il porte un couvre-chef rituel fait dans une peau de singe tenant en main une lance, avec des lignes de kaolin blanc au visage.

(1) BAZĪNGIRA, E.O. Gisoro, Septembre 1990.
(2) KĂTSI, E.O. Kârunyíñya, Septembre 1990.

- Inzóga y'ímpéke irí imbere yîwe.
- Iyó bazá kuryá inyama, Kirânga yabânza kurába ingwá iyo shûri, bakayiha ikibêzi, igûye, Kirânga akayítâmbuka, akaja kuvyâgira.

- Une cruche de bière de sorgho est devant lui.
- Si la viande était prévue comme met du repas, Kirânga marquait de lignes de kaolin blanc la face du taureau qu'on tuerait directement d'un coup de hache, Kirânga passait par dessus le cadavre et allait prendre place sur son tabouret rituel.

- Nyen'úrugó akâza agakóma amashí apfúkamye ati :

"Urâmpângaza Bihêko bizima, Soma Kirânga kir'ûmwêru, ng'îyó yâ ntângo nâyikúrôndereye, urakomeza uwo uhagázekó, uwo mugeni wawe, ndamúgushíkirije, urâré uranywá ndâré ndûhîra, ubúca buserúke nkîzana, unkoméreze ibirí mu rúgo vyöse, ntûngânirwe" (1).

- Le chef de famille battait les mains, à genoux devant Kirânga, disant :

"Que je sois protégé par toi Bihêko vivant, veuillez boire Kirânga le Favorable. Voici la cruche de bière, je l'ai faite pour toi, donne la santé à celui que tu possèdes, cette épouse à toi, je te le confie. Que tu passe la nuit à boire, je la passerai à t'ajouter de de la bière sans répit. Que le matin se lève t'en donnant encore. Donne la paix à tout ce qui se trouve dans mon Kraal. Que je sois heureux".

- Kirânga kikaza kiravumêra.

Kiba gífashe icúmu kírifûmbatîshije amababi y'úmumândá.

- Kirânga mugissait après chaque unité de prière.
- Il tient, en ce moment, sa lance avec des feuilles de ficus.

- Kirânga agasoma yâ nzóga akayihûhêra imbere yîwé.

- Kirânga buvait la bière et crachait une gorgée par terre, devant lui.

---

(1) BARÂNDAGIJE, E.O. Mpînga, Septembre 1990.

- Vyâ bishĕgu bikāza, ahámagara kimwêkimwé ati :
"Sĭhu sĭhu sĭhu, ingo usōndére, ingo usōndagire" (1).
Bikāza bigasoma, bigahūhēra ngo biriko birībuka abahísi.

- Les initiés venaient un à un, selon l'appel de Kirânga :
"Sihu, sihu, sihu, viens boire, viens boire et boire".
Ils buvaient et crachaient tour à tour la gorgée de bière devant Kirânga pour se souvenir des ancêtres.

- Bagahéza bagakûranwa gusaba Kirānga. Umwé ati :

"Kirânga kir'ûmwêru uhēkéra abavyêyi ukūgūmbira ibibondo, ndagusavye umugisha w'íbibōndo ndagusavye ahó nzôríma höse bizôzé birabira atâ cônyi. Kirânga kir'ûmwêru, ngabira uganzé" (2).

- Ils se relayaient alors pour adresser les demandes à Kirânga :
"Kirânga le Favorable, toi qui éduque pour les mères et berce les enfants, je te demande la bénédiction de ma progéniture, fais que mes champs soient féconds et non dévastés par les animaux sauvages. Kirânga le Favorable, exauce-moi et règne".

- Kirānga kikavumēra :
"-Uwansávye inká,
-Uwansávye ibibōndo
-Uwansavyé imbúto
Ndabímuhâye, kăndi mwëse ndabagabira ndágacīka amabóko".

- Kirânga mugissait :
"-Celui qui m'a demandé des vaches,
-Celui qui veut des enfants,
-Celui qui veut des semences
Je les lui donne.
Je vous donnerai tous que je perde mes bras".

- Uwŭndi akāza, uwāmbere akâja gukérega, ati :
"Gānza nyen'ínka y'í Burŭndi Bihêko bizima, Ryăngōmbe ry'í Burŭndi.

- Un autre orant venait, l'autre allait danser avec les autres. Il disait :
"Règne, maître des vaches du Burundi,

---

(1) Ibid.

(2) NDAVÛMBA, E.O. Gihĭnga, Septembre 1990.

Gānza bwĭrukiro, urāmvyārira,
urāmpa amagára, umwâna akomére,
umugóre ntănyurane n'índa.
Urāmpa amasabo n'ábagēnzi.
Nzōkubāgira Ruvûzo urāmpāngaza".

Règne, notre refuge,
Donne-moi des enfants,
Donne-moi la santé.
Que ma femme accouche en paix. Donne-moi des bienfaiteurs et des amis, je te sacrifierai Ruvûzo, protège-moi".

- Kirānga ati :
"Ivyó unsávye ndabíguhâye".

- Kirânga disait :
"Tout ce que tu demandes je te le donne"

- Wâ wūndí agaca yîvuga amazína :
"Ni jēwé Nyamucamugashurúshuru,
ndashíruka amazínda.
Ni je Mutuma ku magúniguni
nk'ámanyōnyo y'ísāzi kū nkōmbe y'ímănga, Nkīzigira umwămi
Imăndwa ya Bihēko, tūrwa tûrwa
kíza abarwâye ubahĕmbure" [1].

- L'orant déclamait des éloges:
"Je suis celui qui traverse les fougères, j'ai bonne mémoire. C'est moi celui qui force dans la médisance comme les larves des mouches au bord du gouffre. J'ai confiance en le roi moi initié de Biheko. Reçois, reçois, guéris les malades, soulage-les".

- Urunyagara rugasékera, bagakérega, bávyina [2].

- On agitait des grelots, on danait, on chantait.

Cette phase de prière est très importante parce qu'elle se caractérise par la soumission à Kirânga, en tant qu'être "différent" et supérieur, capable de combler le bonheur menacé de l'homme.

Le symbolisme du tabouret à quatre pieds, du chapeau particulier, de la lance spéciale et de la bière marque la compétence de Kirânga. Le chiffre "quatre" symbolise le terrestre, la totalité du créé qui est en même temps la totalité du périssable. Le tabouret à quatre pieds symbolise, dans ce sens, que Kirânga est maître du terrestre. Il affirme sa différence en portant un chapeau particu-

---

[1] *In Ukubandwa mu Burundi, T.1, p.99.*

[2] *Cf. en annexe un chant du Kubandwa, exécuté par trois vieilles femmes de Mpinga.*

lier, signe de ses prérogatives et de sa supériorité. La lance qu'il tient dans ses mains est symbole de sa force. La boisson fermentée serait alors une image de la connaissance des secrets des choses selon son symbolisme :

> "image de la connaissance bouillonnante qui permet à l'esprit de dépasser ses limites habituelles, pour atteindre par l'inuition ou le rêve la connaissance des secrets des choses" [1].

Rien n'échappe à Kirânga. C'est pourquoi on lui demande tout ce qui est sensé faire le bonheur du Murundi : la progéniture, la fécondité, les amis, les champs, les vaches.

* Repas communiel

- Bá̀hejeje guhêreza n'úgusaba, hárya bānyōyé bahīmvyé, bǎca bá̀fūngura.
  Bǎkaryá inyama, ubwīshaza, amaróbe y'ámasáka, intêngwá̀, icó̀ ibishěgu bitǎrya ni ibiharage n'íkirêmvé [2].

- Après l'offrande et les demandes, après avoir bu à satiété, ils prennaient un repas. Ils mangeaient de la viande, du petit pois, de la patte de sorgho, du pois cajan ; les bishegu ne prenaient pas de haricots ou du sang de vache coagulé.

Ce repas exprime un rite communiel. C'est un symbole de participation à une fête.

L'étape décisive est la procession vers le ruisseau où un taureau s'abreuve. Seuls les grands initiés conduisent le candidat.

---

[1] *CHEVALIER, J. et GHEERBRANT, Dictionnaire des symboles, ROBERT LAFFONT, Paris, 1982.*

[2] *MUTÂKWÁ, E.O. Mutêrero, Septembre 1990.*

* Procession vers le ruisseau + dation du nom

- Búri mu gucá ibishĕgu bikúru vyăca bíjāna ku mwônga wâ mubăndwa.
- Ibishĕgu vy'ínzăna vyăsigara biranywêgēra [1].

- Kirāngа agatēmbera imbere n'îcúmu. Băgēnda bátwāye imimânda ibiri, imirīnzi ibiri, n'íbitōke bibiri vy'ámashâshi. Bakagēnda baraborogota [2].

- Bíshitse yó, ibihwêbá bimwé bikaja hăkurya ibĭndi hăkuno. Bigahámagarana [3].

- Aho rēró, Kirāngа n'úwătirwa băca bája mu mâzi, bakībiza vyâ bitōke na yâ mimânda n'ímirīnzi, gatāndátu gatāndúkāna n'întêzi zā Kirāngа.

- Ivyo bíheze, umubăndwa aca arônka izína ry'úbushĕgu : Mutóni, Barahomoka...

- Vers la fin de la nuit, les grands initiés conduisaient le candidat au ruisseau.
- Les initiés non expérimentés restaient et continuaient à boire.
- Kirânga ouvrait le convoi avec sa lance. Ils prenaient avec eux deux ficus, deux érythrines et deux jeunes troncs de bananier. Ils chantaient en cours de route.
- Arrivés là, les uns allaient de l'autre côté du ruisseau, d'autres restaient du côté par où ils étaient venus et tenaient un langage vulgaire.
- En ce moment, Kirânga et son filleul, sont dans l'eau, plongeant les bananiers, les ficus et les érythrines dans l'eau, six fois, ce qui sépare le malade d'avec l'esprit de Kirânga.
- Après cela, l'initié reçois un nouveau nom l'intégrant dans la communauté des initiés : Mutoni, Barahomoka...

---

[1] *RWŪHA, E.O. Nyagutoha, Septembre 1990.*

[2] *Voir un chant en annexe, proféré par KIDÍMA, E.O. Mutêrero, Septembre 1990.*

[3] *Voir en annexe le genre de langage tenu dans le marais.*

Ce passage au ruisseau est riche de symbolisme "s"immerger dans les eaux pour en ressortir sans s'y dissoudre totalement, sauf par une mort symbolique, c'est retourner aux sources, se ressourcer dans un immense réservoir de potentiel et y puiser une force nouvelle" [1].

C'est donc une façon de rétablir l'être dans un état nouveau.

* Plantation du "Gitabo"

- Bǎca bádūga bakagēnda gutêra vyâ bitōke na yâ mimândá n'ímirīnzi, bakûbaka igitabo.
- Ils montent alors et vont planter les bananiers, ficus et érythrines, qui constituent le lieu sacré amenagé pour Kirânga.
- Bíhejeje, bica vyîrabūra, bigasubira kubá abāntu basá-nzwé.
- Après cela, ils enlèvent le Kaolin blanc et redeviennent des personnes ordinaires.
- Nyen'íbānga yabāndîshije, bǎramugábira.
- L'initiateur reçois un cadeau.

Le "Gitabo" est considéré comme un lieu de perpétuation de la vie puisée à la source.

---

[1] *CHEVALIER, J. et GHEERBRANT, Op.cit., terme "eau".*

2.4.3.2. Une ressemblance formelle du mythe et le rite initiatique

Le Kubandwa s'organise comme un drame vivant ayant comme acteur principal Kirânga. Il est au centre. Il est le destinateur et destinataire du "sujet-objet" qu'est le candidat à l'initiation.

L'homme est manipulé par toute situation qui dépasse son entendement. Mais cette situation est la manifestation d'une disjonction avec Kirânga. C'est donc Kirânga qui, en fin de compte, exerce la manipulation sur le sujet. Il amène celui-ci à le réclamer afin qu'il lui appartienne en totalité, qu'il soit son adepte.

Dans le rite, nous retrouvons le même rôle joué par le devin. C'est lui qui oriente le sujet vers Kirânga comme le seul sauveur possible.

Après avoir été conjoint de Kirânga, le sujet voit sa situation positivement renversée. Il nait à une nouvelle vie, par le passage à l'eau.

2.4.3.3. Conclusion : Le mythe de l'origine de Kirânga fonde le rite initiatique du Kubandwa

De par cette presque identité formelle entre le mythe et le rite initiatique, nous pouvons conclure que le premier fonde le second. Le mythe de Kirânga a une fonction instauratrice du rite du Kubandwa. Ce lien doit être compris dans son principe. C'est dans la mesure où le mythe institue la liaison du temps historique avec le temps primordial que la narration des origines prend valeur de paradigme pour le temps présent : voilà comment les choses ont été fondées à l'origine, et elles sont encore aujourd'hui de la même façon.

Ainsi, par son intention signifiante fondamentale, le mythe permet qu'il soit répété, réactivé dans le rite.

Ce lien se prête, finalement, à une certaine expansion qui fera de la ritualisation un processus autonome. C'est alors le rite qui paraît porter le mythe, ou du moins le mythe paraît n'être plus que le support de récit qui institue le rite.
Si, en effet, le mythe peut être revécu rituellement, il peut être tenu comme l'instruction permettant d'opérer le rite et, par là même de répéter l'acte créateur. Ainsi, nous aurons d'abord l'histoire fondamentale, ensuite la répétition rituelle. Mais, c'est toujours le rapport entre temps originaire et temps historique qui reste important.

Le mythe, en tant que récit des origines, reçoit ainsi deux sens corollaires au sens principal : un sens psychologique et un sens éthique.

2.4.3.4. Deux sens corollaires

1° Sens psychologique

Le mythe exprime, à ce point de vue, des valeurs *émotionnelles* du sacré. Il ressort, en effet, du récit de l'origine de Kirânga, un certain sentiment ambivalent de crainte et d'amour avec lequel l'homme mythique se tourne vers ce qu'on peut appeler le "tremendum fascinosum" (le sacré à la fois terrifiant et fascinant).

Kirânga est à la fois terrifiant de par les punitions qu'il inflige au sujet qui lui désobéit, et fascinant dans la mesure où il donne la prospérité.

Par l'acte du mythe, le Murundi se rend contemporain des origines et réactive le sens de ce récit dans l'action rituelle. Ainsi, pour lui, vivre selon un mythe c'est cesser d'exister seulement dans la vie quotidienne.

Par ce fait, le mythe et le rite relatifs à Kirânga amorcent une certaine intériorisation émotionnelle qui se constitue comme noyau de l'existence humaine.

2° Sens éthique

Ici, la recherche du sens prend une dimension existentielle.

Le monde apparaît, dans notre mythe, comme un monde menacé. Dans ce sens, connaître le monde, comment les choses ont commencé, c'est être capable d'y vivre en y affrontant l'absurdité.

Comprendre comment les choses ont commencé, c'est savoir en fait ce qu'elles signifient maintenant et quel futur elles continuent d'ouvrir à l'homme.

Notre mythe paraît avoir cette fonction instauratrice d'un sens dans une situation de désordre et de désespoir. Il opère une sorte de réconciliation avec les zones obscures de l'expérience humaine. Il présente cette face obscure, cette face de nuit avec quoi l'homme doit vivre. Il fait ressortir également l'ambivalence de la vie : coexistence du bien et du mal.

En répondant, d'une certaine façon, à cette ambivalence de la vie, le mythe offre un monde signifiant de l'expérience humaine. Ainsi, il développe une sagesse de vie.

Nous allons, par une exploitation symbolique, voir si réellemnt, le mythe développe une certaine philosophie.

2.5. Analyse symbolique

Pour atteindre le sens symbolique du mythe de l'origine de Kirânga, nous partirons du symbolisme contenu dans notre récit mais sur base des résultats de l'analyse formelle.

Le symbolisme que nous retrouvons dans notre mythe s'organise autour de deux thèmes principaux : le mal et l'harmonie.

2.5.1. Exploitation des symboles primaires [1].

2.5.1.1. Symbolisme autour du mal

1° La royauté en péril

Avant Kirânga, le pays est dans un chaos provoqué par un roi niais. C'est presque la vacance de la royauté. Or, tout changement sur le trône prend une signification cosmique. A la mort d'un roi, le chaos menace l'ordre cosmique.

Ce chaos serait la "personnification du vide primordial, antérieur à la création, au temps où l'ordre n'avait pas été imposé aux éléments du monde" [2].
Il symboliserait dans ce sens, la déroute de l'esprit humain devant le mystère de l'existence.

2° L'éclipse du soleil

Le symbolisme de l'éclipse du soleil exprime aussi le drame d'un changement. En tant qu'elle marque une disposition, une occultation accidentelle de la lumière, elle est un événement dramatique. C'est un signe de mauvais augure annonçant des événements funestes.

Elle se présente comme annonciatrice des dérèglements cataclismiques d'une fin de cycle royal, qui appelle intervention ou réparation, en vue de préparer l'avènement d'un cycle neuf.
C'est en fin de compte le symbolisme du drame de la fin d'un roi au Burundi : le roi usé par le pouvoir finit ses jours tragiquement (Kwîha ubûki).

---

[1] *Ce sont des symboles choses.*
Nous nous servirons largement du Dictionnaire des symboles déjà cités.

[2] *GRIMAL, P., Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine, Paris, 1963, p.88.*

3° Le crocodile

Cet animal aquatique est d'une voracité connue. Il dévore et détruit. Il est méchant. Il serait, de ce fait, le symbole d'une nature vicieuse.

C'est aussi un animal qui vit dans l'eau, mais aussi sur terre. Cette position intermédiaire entre les éléments terre et eau fait du crocodile le symbole des contradictions fondamentales.

En outre, c'est un être redoutable et la force qu'il exprime est inéluctable comme la nuit pour que revienne le jour.

4° L'hippopotame

C'est un animal lourd et goinfre. Comme le crocodile, il vit dans l'eau et sur terre. Il attaque et il détruit. Il symboliserait l'ensemble des vices dont l'homme ne peut venir à bout par lui seul. C'est la manifestation des forces négatives qui sont en ce monde.

Les quatre symboles primaires participent à une même isotopie sémantique : la manifestation des forces du mal. Le mal est là et l'homme n'a pas d'emprise sur lui.

2.5.1.2. Symbolisme autour de l'harmonie

1° La pluie

Après le passage de Kirânga, une pluie tombe, alors que devant lui brille un soleil de plomb qui désèche.

La pluie, par le fait qu'elle entretient la verdure de la végétation, fait vivre les champs, elle est le symbole de la fécondité et de la vie.

2° KIRĀNGA kir'ûmwêru

Kirānga est un personnage qui donne l'image de l'harmonie elle-même. Sa présence est déjà harmonie, disparition des forces du mal. Les hippopotames et les crococides, symboles des forces maîtresses de la mort et de la renaissance, s'évanouissent.

Cette harmonie s'exprime par la couleur blanche qui le qualifie.

Kirí umwêru
/qui est / le blanc/
"Qui est blanc"

Le blanc, que l'on considère souvent comme une non-couleur, est comme le symbole d'un monde où toutes les couleurs, en tant que propriétés de substances matérielles, se sont évanouies.

Kirânga est favorable à tous. Il est au-dessus des contingences de ce monde. C'est pourquoi il est le principe de l'harmonie et de la vie.

2.5.1.3. Symbolisme autour d'une quête permanente de l'harmonie

1° Le conflit

Le conflit, dans son essence, est le résultat de tensions opposées, intérieures ou extérieures. Il symbolise, de ce fait, la possibilité de passage d'un contraire à l'autre, d'un renversement de tendance : le passage d'un état de mal à un état d'harmonie.

Le conflit serait alors le symbole de l'instabilité morale due aux circonstances ou à la personne, ainsi que de l'incohérence psychique, individuelle ou collective. C'est que la vie est finalement une lutte permanente contre le mal.

2° La barque

La barque porte le symbolisme de moyen de passage à l'harmonie. Elle sert à faire traverser une rivière, à un homme qui ne peut le faire de lui-même, qui a peur du danger que représente l'eau profonde.

C'est donc le symbole du voyage. La vie présente effectivement une navigation périlleuse. De ce point de vue, la barque est un symbole de sécurité. Elle favorise la traversée de l'existence.

3° La chasse

Son symbolisme se présente sous deux aspects : la mise à mort de l'animal et la recherche du gibier.

C'est finalement la destruction des tendances néfastes, malveillantes et la recherche ou la poursuite à la trace, signifiant la quête de la vie. On tue le gibier pour détruire et le manger afin de vivre. Même la simple destruction sans consommation de la chair est une façon d'éliminer un danger pour mieux vivre.

Il faut noter, à cet effet, que les animaux qui interviennent souvent dans les récits forment des identifications partielles à l'homme, des aspects, des images de sa nature complexe, des miroirés de ses pulsions profondes, de ses instincts domestiqués ou sauvages. Chacun d'eux correspond à une partie de nous-mêmes, intégrée ou à intégrer dans l'unité harmonisée de la personne.

4° Le devin

Dans le récit, il est question d'un devin : Mitimigâmba fils de Horandâzi. /Coeurs qui parlent/fils de/Tais-toi/Je sais/
Son nom exprime sa personne. C'est quelqu'un qui expose ce qu'il sait, et il suffit de se présenter devant lui pour qu'il te dise immédiatement son problème.

C'est le symbole de la sécurité. Il fait comprendre une situation ambiguë. Il sécurise, mais il n'est pas le point d'harmonie. Il l'indique, et c'est à l'homme d'aller à sa quête.

2.5.1.4. Symbolisme autour de l'harmonie conquise

1° La montée ou ascension

C'est le symbole de l'envol, de l'élevation au ciel après la mort. C'est la montée de la vie, son évolution graduelle vers les hauteurs. C'est en fin de compte une assimilation progressive à ce que représente le ciel : une harmonie dans les hauteurs, stable, immuable et pure. Elle participe du symbolisme de la transcendance.

Alors que la descente est une dissipation dans le monde extérieur, la montée est plutôt une intériorisation, une quête de l'intériorité.

2° Le lieu sacré "igitabo"

La construction de l'"igitabo" pourrait être considérée comme une recherche de l'harmonie définitivement retrouvée, exprimée par la conjonction définitive avec Kirânga après l'initiation.

Cette idée se dégage du symbolisme de l'érythrine "umurīnzi" et du bananier , avec lesquels, on aménage ce lieu sacré.

Umurīnzi vient du verbe /ku-rīnd-a/ "garder". Umurīnzi est le gardien. C'est le symbole de la protection.

Le bananier, de par son essence, est plutôt un symbole de la fragilité, de l'instabilité des choses. C'est une plante herbacée, dépourvue de tronc ligneux. Ses tiges, très tendres disparaissent après la fructification.

Pour que l'harmonie acquise soit permanente, il faut se ressourcer souvent.

2.5.2. Esquisse d'un sens symbolique

A partir des données fournies par l'analyse des symboles précédents, nous pouvons dire que le mythe de l'origine de Kirânga est au fond, une herméneutique de second degré des symboles primaires. C'est une expression, sous la forme d'un récit, d'une expérience, d'un vécu du peuple burundais.

Le Murundi est en face d'une vie qui est une lutte permanente. Il est en contact quotidien avec le mal. Le mal est là. Il cherche une sécurisation, mais ce qui est important pour lui c'est de trouver un point d'harmonie, source de vie.

Notre mythe est finalement une expression d'un problème existentiel. C'est ce que nous allons essayer de saisir à travers les lignes qui suivent.

Chapitre 3 : LE MURUNDI FACE AU PROBLEME EXISTENTIEL

Nous aborderons cette réflexion en trois moments.

Dans un premier temps, nous parlerons brièvement de la notion du mal. Dans un deuxième temps, nous verrons comment le Murundi conçoit le mal. Et enfin, nous chercherons à saisir comment le Murundi essaie d'agir face au mal.

3.1. La notion du mal

Les philosophes qui ont creusé ce problème ont compris que le mal ne peut être nommé, pensé, vécu qu'en relation avec le bien. Dans la mesure où l'être est bon par le fait qu'il est, le degré d'être d'une réalité est alors égal à son degré de bonté.

Dans ce sens, le mal est réel, mais n'est pas réalité ; il est au contraire négation de la réalité.

Pourtant, il est vrai que le mal concerne et compromet l'existence humaine. La naissance même est vue comme un déchirement. Le cri de l'enfant à la naissance traduit sa souffrance d'arriver dans un monde inconnu. Cette réaction du nouveau-né peut être interprétée comme un début de malheurs de l'existence que l'homme n'arrive pas à maîtriser.

L'on comprend ainsi que le problème du mal ait préoccupé l'homme et se pose toujours la question du "pourquoi du mal".

En effet, la question est fondamentale parce que, si le mal ne suscitait pas la question : "pourquoi le mal", il ne serait pas le mal ; d'autre part, si la réponse à la question allait de soi dans une évidence naturelle, le mal disparaîtrait, en même temps que l'angoisse de la question serait effacée.

L'homme s'est toujours posé ce problème à travers tous ses modes de pensée : mythiques, philosophiques, religieux.

Comme homme, le Murundi a dû expérimenter le mal et en avoir une conception précise.

3.2. Le Murundi et sa conception du mal

Pour les Barundi, le mal est ce qui arrive de l'extérieur et qui compromet l'harmonie de l'existence. Le mal n'est, que manifesté. C'est d'abord un mal physique (maladies incurables), un malheur (la mort d'un être cher, la destruction des récoltes, l'infécondité...).

Le mal, pour le Murundi, est causé. Il vient soit de l'homme, soit des esprits ou des forces de la nature.

Le mal vient d'abord de l'homme. Comme le dit MUJYNYA, E.N. :

> "L'homme est sensé capable de causer du tort à autrui en se servant de sa propre force ou par le truchement d'un certain nombre de forces de l'univers. Non seulement on le croit capable d'exploiter les forces aveugles de la nature matérielle, mais aussi on lui attribue le pouvoir d'entrer en contact avec les forces surnaturelles et de se servir d'elles au profit ou au détriment des intérêts de ses semblables" [1].

Lorsqu'un Murundi traditionnel perdait un des siens, la première chose qu'il faisait était de chercher qui lui aurait jeté un mauvais sort. Dans le vécu quotidien, il était considéré comme très dangereux de se promener dans n'importe quelle famille, encore moins de consommer de la bière et de la nourriture, sans qu'on la partage avec un membre de cette famille.

Cette prudence est entrée dans les bonnes manières. Si on offre à quelqu'un de la bière, il faut préalablement boire avec le chalumeau avant d'inviter le visiteur à boire "Gukûramwó akó haruguru".

---

[1] *MUJYINYA, E.N., Le mal et le fondement dernier de la morale chez les Bantous interlacustres, in Cahiers des Religions Africaines, n° 5, Vol. 3, 1969.*

Au cas où le serveur oublie, par politesse, le visiteur accepte, mais prend soin d'appeler l'enfant de cette famille pour qu'il lui tienne compagnie. De cette façon, il est tout au moins sûr que s'il y a du poison, il ne mourra pas seul.

Cette suspiscion est d'autant plus aiguë qu'elle entre tôt dans l'éducation même de l'enfant.

Les parents prenaient soin d'interdire aux enfants de cracher n'importe où, d'uriner n'importe où, de jeter les cheveux coupés dans un endroit accessible... Ce n'était pas tellement par souci de proprété. C'est parce que l'empoisonneur peut s'en servir pour jeter le sort (Kwābūra).

Le Murundi a peur d'autrui. Pour lui, "l'autre" est dangereux "ni Murŭndi". Un proverbe traduit mieux cette idée :

> Umwâna w'úwŭndi yīmba agúhisha ivú (S.K. 3190)
> "Le fils d'autrui vous creuse une tombe tout en vous cachant la terre qui en sort".

Ce n'est pas pour rien que tout homme se promenait avec une lance. Au moment opportun, en cas d'attaque, il n'hésitait pas à l'utiliser pour se défendre.

Le mal ne provient pas de l'homme seulement, mais aussi des esprits ou des forces mystérieuses (ibinyámwōnga, ibihûmé, amashīnga...).

Ce sont des êtres invisibles mais qui peuvent agir contre l'homme. Ils sont différents de l'homme, sont partout, mais surtout dans les marais, les montagnes, et sont revêtus d'immortalité.
De plus, ils sont plus puissants que l'homme, même si certains hommes spéciaux sont capables de les manipuler et de les neutraliser.

Ces esprits maintiennent l'homme dans la peur et l'insécurité. Il y a lieu cependant de les considérer comme n'ayant pas une existence objective, mais plutôt subjective. Les esprits seraient une

création de l'homme pour pouvoir objectiver, nommer, domestiquer la peur, l'insécurité réelles et intenables.

C'est une façon de traduire l'abstrait angoissant dans un concret qu'on peut objectiver. C'est en quelque sorte changer un mystère dans un problème, dans le sens de Gabriel MARCEL [1].

Pour lui, le problème est quelque chose qu'on rencontre, qui barre la route. Il est tout entier devant moi. Le mystère, lui, est quelque chose où je suis engagé, dont l'essence est de n'être pas tout à fait devant moi.

La question de l'insécurité, de la peur semble appartenir à la zone du mystère, et les esprits seraient plutôt une sorte d'objectivation du mystère, en en faisant un problème, où la distinction de l'en-soi et du devant-moi est possible. A ce sujet, MARCEL écrit :

> "Il semble bien en effet qu'entre un problème et un mystère il y ait cette différence essentielle qu'un problème est quelque chose que je rencontre, que je trouve tout entier devant moi, mais que je puis par là même cerner et réduire, au lieu qu'un mystère est quelque chose en quoi je suis moi-même engagé et qui n'est par conséquent pensable que comme une sphère où la distinction de l'en-soi et du devant-soi perd sa signification initiale" [2].

La création des esprits par la raison au moment où apparaît des situations considérées comme défi à la raison, est une façon de ramener l'absurde, l'angoissant, à la mesure de l'entendement humain.

Ainsi, tous les phénomènes terrifiants, paranormaux, comme la naissance jumellaire,... reçoivent une place dans l'univers de représentation. De plus, les questions insolubles liées à la nature extérieure de l'homme ou à sa nature psycho-somatique reçoivent une

---

[1] *MARCEL, G., Etre et savoir, Aubier/Montaigne, Paris, 1935, p.145.*

[2] *Ibid.*

consistance, un certain vide est rempli, le mal reçoit une consistance ontologique.

Lorsqu'il survient une disette, un cataclisme naturel, une infécondité, c'est l'esprit de Kirânga (intêzi) qui hante l'homme. Le mal est objectivé et peut être résolu.

Nous constatons en fin de compte que le Murundi conçoit le mal comme quelque chose qui transcende par définition l'homme et toute technique concevable, mais où l'homme est engagé. Le mal n'est mal que quand il est concret. Ainsi est-il possible de trouver une solution adéquate, à quelque chose qui a un statut ontologique.

Le Murundi réagit face au mal compte tenu de la manifestation et surtout de la cause de ce mal.

3.3. Attitude du Murundi face au mal

Face à un état de malheur, le Murundi ne cherche pas une solution passagère ou caduque. Il cherche plutôt un point d'harmonie, parce qu'il conçoit le mal comme une brisure de l'harmonie avec la communauté, avec la nature, avec le surnaturel.

3.3.1. Solidarité avec autrui [1].

Le Murundi, comme tout homme, est un être qui ne peut se définir que par rapport à l'autre. Pour s'épanouir comme homme, il doit rétablir l'harmonie de vie avec les autres, construire une communauté de vie au-delà de toutes les limites sociales.

Cela est par exemple concrétisé dans le Kubandwa. Ce rite réunit hommes et femmes, vieux et enfants, amis et ennemis, au-delà de l'ordre établi par la société : dans une communion autour de la bière, ciment de la solidarité communautaire.

---

[1] *Voir aussi l'article de NTABONA, A., "Profondeur et limites du concept d'Ubumwe/Unité au Burundi, et leurs implications sur les rapports" "Culture et Développement", in A.C.A., T.XXV n° 3, Mai-Juin 1985, pp.146-164.*

Le culte des ancêtres présente également une signification de la solidarité avec les vivants et les morts. Par ce contact permanent entre le Murundi et le "Muzimu" une solidarité de groupe est créée qui développe, en même temps, un sentiment de sécurité, un sens d'unité, propre à décourager l'individualisme.

Le Murundi aura donc compris, qu'en tant que personne, il est relation avec autrui. Au coeur de l'expérience mystérieuse du moi éprouvé comme unique, le Murundi a découvert la présence agissante des autres. Sans eux il n'existerait pas ; et cet "exister" pourrait bien s'entendre de toutes les façons depuis la plus élémentaire comme la naissance au monde jusqu'à l'existence culturelle et spirituelle. Son existence n'est que "co-existence" à chaque instant, ou bien qu'il se donne aux autres, ou bien qu'il s'y refuse. Et de ses dons comme de ses refus, il est sûrement le premier bénéficiaire ou la première victime.

Comme le danger ne vient pas seulement de l'homme, mais aussi de la nature, le Murundi réagit au mal en se conciliant la nature.

3.3.2. Harmonie avec la nature

La nature est le lieu des forces mystérieuses qui peuvent nuire à l'homme. Celui-ci doit faire en sorte qu'il reste en bon terme avec elle, pour qu'elle soit toujours favorable à lui.

Cela montre que l'homme se réserve une place privilégiée dans le cosmos et l'univers est appelé à lui être favorable.

La raison à la base de cette conception, c'est peut-être une certaine relation d'un type particulier entre l'homme et la nature. Ce n'est pas une relation de maîtrise ou d'opposition. C'est plutôt une relation de connivence ou de solidarité. A l'inverse, elle est aussi une relation d'hostilité ou d'inimitié. C'est-à-dire une relation de rupture de solidarité.

3.3.3. Harmonie avec le surnaturel

Le Murundi veut aussi se réconcilier le surnaturel, ou en d'autre terme l'invisible qui, en quelque sorte, peut compromettre son bonheur.

C'est d'abord les ancêtres qu'il faut amadouer. Se séparer d'eux est très dangereux, parce que cela équivaut à la mort. C'est ce qui justifie le culte voué aux ancêtres chez le Murundi "Gutérekera imizimu". Ils sont censés mener la même vie que dans l'ancienne communauté de vie, sous un nouvel espace. Ils mangent, boivent... Ils continuent à être régulateurs de la vie familiale.

Mais les ancêtres ne suffisent pas. Il faut également entrer en harmonie avec la divinité. C'est ici que le Murundi recourt à la médiation de Kirânga, forcément dans le temps de malheur ultime ; c'est qu'il le considèrent comme un être supérieur aux autres, dans l'hiérarchie des êtres. Il a quelque chose de plus que l'homme pour comprendre ce qui le dépasse, et intervenir dans des cas ultimes. Devant l'absurde, il peut seul porter secours. C'est l'être de nos silences. Et de ce fait, il échappe à notre monde et diffère ontologiquement de l'homme.

Tout malheur est interprété par le Murundi comme ayant comme origine une désobéissance ou une rupture d'harmonie avec Kirânga. C'est pourquoi le dernier salut est bien la recherche de Kirânga, qui représente l'être supérieur capable de maîtriser toutes les forces malicieuses et de faire le bien.

A travers l'attitude que le Murundi prend face au mal, il ressort une certaine philosophie de la vie. Entre la vie et la mort, l'homme choisit toujours la vie ; le Murundi ne fait pas exception.

3.4. Une certaine philosophie de la vie

La recherche d'un point d'harmonie, est une lutte pour la vie, dans un monde où l'homme est engagé inéluctablement. "Nous sommes

embarqués, disait PASCAL, à quelque moment que nous envisagions l'existence le monde est toujours déjà là". L'homme est un être jeté dans le monde.

Cet aspect de l'être humain constitue un élément essentiel de ses limites. Etre dans le monde, c'est comme une forme immédiate d'être dans l'être. Eliminer le monde serait de ce fait éliminer l'homme. Mais, ce monde pèse sur l'homme ; celui-ci est basculé et formé en même temps par l'univers.

Face à cela, l'homme veut sortir victorieux de la lutte pour la vie. Le Murundi veut s'épanouir et se réaliser comme homme. Le problème de la survie l'inquiète. La mort est pour lui, comme pour tout homme, l'expression la plus radicale de la séparation d'avec soi-même. Elle hante tout homme. Que de choses meurent en nous incessamment.

On sait que la mort est pour nous une manière d'être qui nous affecte aussitôt que nous sommes.

Ce qui la rend encore terrifiante, c'est qu'elle est toujours prématurée.

Nous sommes donc destinés à mourir. La mort est certaine un jour. Cependant, une question surgit : L'homme aurait-il vécu pour disparaître dans la terre pour que l'herbe seul pousse sur la tombe?

Le Murundi semble plutôt éviter la mort. Cela se remarque par la croyance en la survie des ancêtres. Quand il est menacé, il recourt à l'être qui peut le sauver. Si malgré tout il meurt, il saît qu'il survit. Pour lui, refuser la survie des morts, c'est accepter la mort ; accepter la survie des morts, c'est dire que la mort n'est qu'un changement de modalité de vivre.

A ce point de vue, le Murundi a beaucoup à dire au monde. L'homme ne meurt pas. Il survit dans ses descendants, dans ses oeuvres, dans son message, sa parole, dans son nom...

C'est un être pour la vie et non pour la mort. Il a droit à la sécurité et à tout ce qui contribue à son épanouissement jusqu'au jour de son départ solennel, après s'être soigneusement préparé et après avoir laissé de l'harmonie parmi les siens..

CONCLUSION GENERALE

Au terme de ce travail, il y a lieu de se demander si, en bonne méthode, nous avons atteint les résultats escomptés.

Il a fallu d'abord montrer quelques données formelles du mythe, dans le but de trouver des indications sur le fait que l'histoire de l'origine de Kirânga soit un véritable mythe.

Nous avons constaté, à ce sujet, que ce mythe se présente sous forme d'un récit et que, formellement, la différence n'est pas grande d'avec les autres récits dramatisés. Ce qui le démarque, c'est sa fonction instauratrice. Le mythe institue quelque chose, le conte n'institue rien.

Après avoir laissé le texte se déployer dans ses multiples sens, nous avons pu nous rendre compte que le mythe de l'origine de Kirânga est un récit des origines. Il institue et fonde le rite initiatique du Kubandwa. De plus, il a une portée psychologique, en même temps qu'il développe une certaine sagesse de vie.

A travers cet univers de sens, ce mythe devient un discours qui oriente vers un comportement éthique du Murundi face au problème de l'existence.

L'univers mythique s'appréhende alors en terme d'expansion symbolique ou représentative ; et c'est sur cet aspect que repose l'évaluation philosophique du mythe en tant que "représentation".

Mais cela ne peut se comprendre que dans la mesure où on saisit parfaitement le rapport des "représentations" avec la fonction d'instauration. Celle-ci est fixe, alors que la représentation est variable.

C'est pourquoi la fonction d'instauration peut être assumée par des êtres surnaturels de nature très diverse dans les mythes.

On peut donc dire que, dans le schéma de l'histoire des commencements, les "figures" de représentation sont une fonction d'instauration : ce sont des "dramatis personae" qui sont appréhendés pour ce qu'ils font et non pour ce qu'ils sont.

L'interprétation du personnage de Kirânga resterait, dans ce contexte, mal orientée, si elle s'attache à cette figure, en le traitant comme un pur anthropomorphisme.

Il faudrait plutôt le prendre comme une variable de la fonction instauratrice. Kirânga serait ainsi un être qui aurait pris son autonomie par rapport à l'histoire des origines. Et c'est quand ce lien entre la forme dramatique et la fonction instauratrice est rompu, que le mythe perd sa spécificité parmi les autres récits.

Une telle approche du mythe nous oriente vers une réflexion sur le sens profond qui se dégage de notre mythe particulier.
Celui-ci nous met face à une conception de la vie du Murundi, qui s'articule autour d'une certaine ambivalence : la coexistence du bien et du mal, avec une recherche permanente de l'harmonie.

Face à ce qui le dissocie de lui-même ou d'autrui, le Murundi cherche à tout prix à survivre. Il vit, plein de désir de l'infini. Devant l'absurde, il recourt à un être en qui il reconnaît puissance.

Cette attitude se retrouve dans le vécu du Murundi, dans sa vie sociale et religieuse. Au plan sociale, le Murundi cherche quelqu'un de plus fort que lui pour le protéger et assurer son progrès. Ce que nous appelons "amasabo".

Au plan religieux, le Murundi aime plutôt se tourner vers le "Tout autre" quand il est en difficulté. Il exploite son "Imana".
A ce plan, le Murundi a besoin de faire un pas qualitatif vers des rapports beaucoup plus humains et véritablement religieux.

Ce travail n'aura pas épuisé toute la richesse du sujet traité. Il aurait fallu par exemple approfondir le symbolisme du mythe à

l'aide d'informations des Barundi eux-mêmes. Si nous n'avons pas pu y arriver, à cause du manque de données suffisantes et fiables, nous nourrissons l'espoir que les travaux ultérieurs pourront tenir en compte cette limite. Notre ultime souhait est que la présente analyse soit une source de questionnement.

S O U R C E S

A) BIBLIOGRAPHIE OU SOURCES ECRITES

A.1. Dictionnaires et Encyclopédies

1. CHEVALIER, J. et GHEERBRANT, Dictionnaires des symboles, Robert Laffont, Paris, 1982.
2. Encyclopedia universalis, Vol.11 (1968-1975).
3. Encyclopedia universalis, Vol.8 (1968-1975).
4. FOULQUIE, Dictionnaire de la langue philosophique, 2è Ed. P.U.F., Paris, 1969, 778 p.
5. Grand Larousse de la Langue Française, Librairie Larousse, 1973.
6. GREIMAS, A.J. & COURTES, J., Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Hachette, Paris, 1979, 422 p.
7. GRIMAL, P., Dictionnaire de la mythologie grecque et romane, Paris, 1963.
8. LALANDE, A., Le vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F., Paris, 1972, 1323 p.
9. MORIER, A., Dictionnaire de poétique et de rhétorique, P.U.F., 2è Ed., Paris, 1975.
10. RODEGEM, F.M., Dictionnaire Rundi-Français, Tervuren (Belgique), 1970, 644 p.
11. THINES, G. & LEMPEREUR, A., Dictionnaire Général des Sciences Humaines, E.U., Paris, 1975.

A.2. Ouvrages généraux

12. GORJU, Face au Royaume hamite du Rwanda. Le Royaume frère de l'Urundi. Essai de reconstitution historique, Bruxelles, Vromant, 1938, 117 p.
13. HEUSCH, L. de, Le Rwanda et la civilisation interlacustre. Etudes d'anthropologie historique et structurale, U.L.B., 1966, 472 p.
14. MARCEL, G., Etre et savoir, Aubier/Montaigne, Paris, 1935.
15. MWOROHA, E., Peuples et rois de l'Afrique des Lacs. Le Burundi et les royaumes voisins au 19è S., N.E.A., Dakar, Abidjan, 1977, 352 p.

16. MWOROHA, E., (S/Dir.), Histoire du Burundi : Des origines à la fin du XIX^{è} S., Hatier, Paris, 1987, 272 p.
17. NTAHOKAJA, J.B., Imigani - Ibitito, U.B., Bujumbura, 1976, 166p.
18. RODEGEM, F.M., Sagesse Kirundi, Tervuren (Belgique), 1961, 404p.
19. RODEGEM, F.M., Anthologie rundi, classiques africaines, Armand Colin, 1973, 417 p.
20. VANSINA, J., La légende du passé. Tradition orales du Burundi, Terburen (Belgique), 1972, 257 p.
21. ZUURE, B., Croyances et pratiques religieuses des Barundi, Bruxelles, 1929, 206 p.

A.3. Ouvrages sur le mythe en général

22. BENOIST, L., Signes, symboles et mythes, Coll. Que sais-je ? n° 1605, Paris, Cerf, 1966, 128 p.
23. CAILLOIS, R., Le mythe et l'homme, Coll. Idées n° 262, Paris, Gallimard, N.R.F., 1972, 185 p.
24. ELIADE, M., Aspects du mythe, Coll. Idées n° 32, Paris, Gallimars, N.R.F., 1972, 246 p.
25. ELIADE, M., Le mythe de l'éternel retour archétypes et répétition, Coll. Idées, n° 191, Paris, Gallimard, N.R.F., 1969, 189p.
26. ELIADE, M., Le sacré et le profane, Paris, Gallimard, 1967, 186 p.
27. FROMM, E., Le langage oublié. Introduction à la compréhension des rêves, des contes et des mythes, Paris, Payot, 1975, 213 p.
28. GRIMAC, P., La mythologies grecque, Coll. Que sais-je ? n° 582, P.U.F. Paris, 6^{è} Ed., mise à jour, 1968, 128 p.
29. JUNG, L.G. & KERENYI, Ch., Introduction à l'essence de la mythologie, Paris, Payot, 1974, 252 p.
30. PICHON, J.C., Histoire des mythes, Paris, Payot, 1971, 282 p.
31. SAUVY, A., Mythologie de notre temps, Paris, Seuil, 3^{è} Ed., 1962, 364 p.
32. VEYNE, P., Les grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante, Seuil, Paris, 1982, 161 p.

A.4. Ouvrages sur la méthode

33. COURTES, J., Introduction à la sémiotique narrative et discursive. Méthodologie et application, Librairie Hachette, Coll. Hachette, Langue-Linguistique-Communication, Paris, 1976, 144 p.
34. GADAMER, H.G., Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Paris, Seuil, 1976, 346 p.
35. GREIMAS, A.J., Sémantique structurale, Ed. Larousse, Coll. Langue et Langage, Paris, 1966, 264 p.
36. GREIMAS, A.J., "Elémements pour une théorie de l'interprétation du récit mythique, in Communication, 8, Seuil, 1981.
37. GROUPE D'ENTREVERNES, Analyse sémiotique des textes. Introduction, théorie et pratique, P.U.L., Lyon, 1978, 208 p.
38. PROPP, V., Morphologie du conte, Seuil, Paris, 1973, 254 p.
39. RICOEUR, P., Philosophie de la volonté, T.2, Finitude et culpabilité. 1. L'homme faillible, Paris, Aubier, 1977, 164 p.
40. RICOEUR, P., Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 1969, 506 p.
41. RICOEUR, P., Philosophie de la volonté, T.2, Finitude et culpabilité, Vol.2, La symbolique du mal, Aubier, Ed. Montaigne, Paris, 1976, 335 p.

A.5. Articles de revues

42. KAGAME, A., "L'historicité de Lyangombe chez les Immandwa", in Lyangombe. Mythe et rite. Actes du Deuxième Colloque du CERUKI, BUKAVU, 10-14 mai 1976, pp.17-28.
43. HAMPATEBA, A., "La tradition vivante", in Histoire générale de l'Afrique, S/Dir. KIZERBO, J., Vol.1, UNESCO, 1980, pp.191-230.
44. LALEYE, P., "Du rite au mythe et du mythe au rite", in Cahiers des religions africaines, Vol.XX-XXI, Kinshasa, 1986-1987, pp.28-47.
45. MUJYNYA, E.N., "Le mal et le fondement dernier de la morale chez les Bantous interlacustres", in Cahiers des religions africaines, n° 5, Vol.3, 1968.

46. NTABONA, A., "Une approche du culte de Kubandwa au Burundi et pistes pour l'exploitation de ses langages", in Culture et société, Vol.X, C.C.B., Bujumbura, 1988.
47. NTABONA, A., "Kirânga : un recours forcé", in Q.V.E.S., n° 17, 1er trimestre 1972.
48. NTABONA, A., "Proposition d'une méthode d'analyse des textes littéraires rundi", in A.C.A., T.20, n° 5, Bujumbura, Sept.-Oct. 1980, pp.607-633.
49. NTABONA, A., "Profondeur et limites du concept d'Ubumwe/Unité au Burundi, et leurs implications sur les rapports Culture et Développement", in A.C.A., T.XXV, n° 3, Mai-Juin 1985, pp.146-164.
50. POLET, J-C., "Questions sur le mythe. A propos d'Adam et Eve et d'une genèse pygmée", in A.C.A., T.XXIII, n° 3, Mai-Juin 1983, pp.177-202.
51. RUHUNA, J., "Quelques éléments sur l'origine des mystères de Kirânga", in Q.V.E.S., n° 17, 1er trimestre 1972, pp.160-169.
52. STEVENS, B., "Les deux sources de l'herméneutique", in Revue philosophique de Louvain, T.87, Août 1989, pp.504-515.
53. SUGURU, S., "Essai de description du phénomène des Baganza et des thérapeutiques pratiquées à cet effet", in A.C.A., T.XVIII, n° 5, Sept.-Oct. 1978, pp.221-265.
54. TSHIBANGU, T. (Mgr), "Le rite et la condition humaine", in Cahiers des religions africaines, Vol.XX-XXI, Kinshasa, 1986-1987, pp.21-28.

A.6. Mémoires et thèses

55. BARANCIRA, S., Approche ethnopsychiatrique de la possession pàr les esprits en Afrique Noire : A propos d'une étude sur la possession par les Banganza et le rituel thérapeutique du Kubandwa au Burundi, Mémoire, Tours, Faculté de Médecine, 1985, 144 feuillets.
56. KAGABO, L., Le discours colonial. Contribution à l'herméneutique de textes : Exemple des écrits coloniaux sur le Burundi, Thèse de Doctorat en philosophie, 2 T., U.C.L., 1987-1988.

57. MASHWABI, M., Le culte traditionnel des Barundi, Mémoire, Bujumbura, E.N.S., 1971, 50 feuillets.

58. NSABIMANA, Th., La royauté sacrée et le culte initiatique de Kubandwa au Burundi ancien, Mémoire, Bujumbura, U.B., 1978, 131 feuillets.

B) SOURCES ORALES

LISTE DES INFORMATEURS

Nom et Prénom	Sexe	Colline	Commune	Province	Age approximatif	I(1)	NI(2)
1. BARĀNDAGIYE	M	Mpĭnga	KAYOVE	RUTANA	78 ans	+	-
2. BARÉNGAYĂBO Philippe	"	Gihĭnga	"	"	65 "	-	+
3. BĀZAHĬCA Amende	"	Mubávu	BWÊRU	RUYÍGI	78 "	-	+
4. BAZĪNGIRA Gaspard	"	Gisoro	RUYÍGI	"	88 "	-	+
5. BIGÍRA Simon	"	Rusĕngo	"	"	82 "	-	+
6. BIRAPFÂNWA Jean	"	Cānkuzo	CÂNKUZO	CÂNKUZO	88 "	+	-
7. BWĂMPAMYE	"	Bukurana	"	"	92 "	-	+
8. GACŪMU Bernard	"	Gitsíro	RUYÍGI	RUYÍGI	75 "	+	-
9. GAHĬMBARE	F	Gihéra	KAYOVE	RUTANA	82 "	+	-
10. GAHURUGO	M	Gihĭnga	"	"	80 "	+	-
11. GASHWÁBI Jacques	"	Magabo	RUYÍGI	RUYÍGI	87 "	+	-
12. GATŌRANO	"	Nyarúrama	CÂNKUZO	CÂNKUZO	93 "	-	+
13. GITANŬKE	"	Gashawe	BWÊRU	RUYÍGI	79 "	-	+
14. HAKIZIMÂNA Jean	"	Murambi	RUYÍGI	"	70 "	-	+
15. KĂTSI	"	Kārunyínya	"	"	83 "	-	+
16. KIDÍMA Zacharie	"	Mutĕrero	CÂNKUZO	CÂNKUZO	80 "	+	-
17. MAGÁZI	"	Kagoma	KAYOVE	RUTANA	76 "	+	-
18. MIKEREGO	"	Cānkuzo	CÂNKUZO	CÂNKUZO	81 "	+	-
19. MUHĔREZA Michel	"	Migĕge	RUYÍGI	RUYÍGI	82 "	-	+
20. MUTAKWA	"	Mutĕrero	CÂNKUZO	CÂNKUZO	75 "	-	+
21. MVŪYEKURE	"	Nzozi	BWÊRU	RUYÍGI	74 "	-	+
22. NDANÍBĒNGA	F	Gihéra	KAYOVE	RUTANA	89 "	+	-
23. NDAVŪMBA	M	Gihĭnga	"	"	80 "	+	-
24. NKORŌNKO	"	Nyagutōha	RUYÍGI	RUYÍGI	90 "	-	+
25. NTAHONKIRÍYE	F	Gihéra	KAYOVE	RUTANA	78 "	+	-
26. NYAKÍKI Aloïs	M	Bukurana	CÂNKUZO	CÂNKUZO	70 "	-	+
27. RUCAMUKWÂHA Jacques	"	Rusĕngo	RUYÍGI	RUYÍGI	80 "	-	+
28. RUCIMBĪKA Damien	"	Nyagutōha	"	"	77 "	-	+
29. RUFYIKÍRI Léopold	"	Cānkuzo	CÂNKUZO	CÂNKUZO	81 "	+	-
30. RUPFUNYIMPÍNGA André	"	Rusĕngo	RUYÍGI	RUYÍGI	60 "	-	+
31. RUVURUVŪNDI	"	Gashāwe	BWÊRU	"	73 "	-	+
32. RWŪHA Damien	"	Nyagutōha	RUYÍGI	"	76 "	+	-
33. RYĒGURE Raphaël	"	Migĕge	"	"	80 "	-	+
34. SMIRAMÂNGA	"	Rutovu	CÂNKUZO	CÂNKUZO	84 "	-	+
35. SOBANO	F	Gihĭnga	KAYOVE	RUTANA	73 "	+	-
36. VYĂYÁGARA	M	Mubávu	BWÊRU	RUYÍGI	81 "	+	-

(1) I = Initié au Kubandwa

(2) NI = Non initié au Kubandwa.

A N N E X E S

A) QUESTIONNAIRE D'ENQUETE DE BASE

1. Kirânga kurí wewé nĭ ndé ?	- Pour toi, qui est Kirânga ?
2. Kirânga wã mbere yajé mu Burúndi gúte ? Yajé áva hé ?	- Comment est-il venu au Burundi?
3. Kirânga wã mbere yarí umugabo cânké umugóre ?	- Le premier Kirânga, était-il un homme ou une femme ?
4. Ivyó bavugá kurí Kirânga wã mbere, ni umuganí cânke nikó vyágênze ?	- Ce qu'on dit du premier Kirânga, est-ce un simple récit de fiction ou un événement historique réel ?
5. Kirânga atárãza, abarúndi bărabândwa ?	- Avant l'arrivée de Kirânga, les Barundi pratiquaient-il le culte du Kubandwa ?
6. Mu gitéramo, barashobora kugânĭra ivyĕrekeye Kirânga ?	- Pendant les veillées autour du feu, pouvait-on proférer le mythe d'origine de Kirânga ?
7. Mbwĭra atáco usĭmvyé ingéne babândwá.	- Dis-moi, sans rien ommettre, le déroulement du culte de Kubandwa.
8. Ubu baracâbândwa inó iwănyu?	- Pratique-t-on encore le culte du Kubandwa dans cette région?
9. Babandwa bábitumwe n'îkí ?	- Pour quelles raisons pratique-t-on le culte du Kubandwa ?
10. Umugóre yarába Kirânga ?	- Une femme pouvait-elle devenir Kirânga ?
Umwâna wé ?	Et un enfant ?
Umutwăre wé ?	Et un chef ?
11. Kubândwa gúheze, Kirânga bamufata gúte ?	- Après le culte, comme Kirânga était-il considéré ?
12. Kirânga ataniye hé na Pâtíri w'ŭbu ?	- Y a-t-il une différence entre Kiranga et le prêtre actuel ?

B) CHANTS DES BISHEGU

Chant n° 1 (1)

R/ E êgó ma

I)
1. Ingo dukerége Ryǎngómbe
2. Ingo ndatāngāje bâ mâmá
3. Ngo nda budāndāje wā mwǎmi
4. Wā ndâ je kū ntāngo é dāwe
5. Nda râ ye ndaséngwa wā mwǎmi
6. Ee ga yeheeehe

II)
7. Kerega dukerége Ryǎngōmbe (comme 1)
8. Kerega dukerége Ryǎngōmbe
9. Intábāndwá ziragōwe é jē-we
10. Uwǐyereka ndiháno ga yee
11. Umusékuzi wa Kirānga ěmwe
12. Ngo urābé icǎkunyōye dǎwe
13. Ee ga ye heee he.

III)
14. Umusózi wa Kirānga ngw'ǐnó
15. Twǐyérekɛ uyu mwǎmi ngw'ǐnó
16. Imǎndwa zāhûye ěwe
17. Imǎndwa zābúrabuye ehe
18. Ee we dawee ehe.
19. Ee we dawee ehe.

IV)
20. Kerega dukerége Ryǎngōmbe
21. Intábāndwá ziragōwe mugênzi
22. Ziragōwe ziragōwe sé dǎwe
23. Iyee iyee dawee
24. Umumânda zirahêreza ēgó
25. Intábāndwá ziragōka é dāwe
26. Ee ga ye hee ehe.

---

(1) Chanté et dansé par GAHǏMBÁRE
NTAHONKIRIYE
NDANÍBĒNGA
Enquête orale, Gihéra, KAYOVE, Janvier 1991.

Chant n° 2 (1)

R) Ukubāndwa ni uguhéba

1. Ukubāndwâ bāshâhu mwe
2. Isăke irarirāndâ bāshâhumwe
3. Rirarirāngâ bāshâhumwe
4. Ugushāka ibāngâ bāshâhumwe
5. Iryọ bānga riragōrâ bāshâhumwe
6. Umwămi ntíyantâye mu rugóbe bahŭngu mwe

(1) Chanté par KIDÍHA (Z.), Enquête orale, Mutêrero, CÂNKUZO, Septembre 1990.

C) LANGAGE DES BISHEBU TENU AU RUISSEAU

(1)

X : Mutóni mutóni mutóni
Y : Nyēnyēsha nyēnyēsha nyēnyēsha
A : Muhívu muhívu muhívu
B : Nyāsanywe nyāsanywe nyāsanywe
X : Nkūra iruhănde ico gitīnti
Y : Nkūra umushíno hējuru
X : Ico gitīnti nokinyāza
C : Kĕri kĕri kĕri
D : Ndīgāngiye ndīgāngiye
A : Birasa birasa birasa
B : Nyāsanywe nyāsanywe nyāsanywe
Kăje kā nyina yafashwe mu nyóro
A : Ndīgāngiye ndīgāngiye.

(1) BARĀNDAGIYE, Enquête orale, Mpĭnga, KAYOVE, Janvier 1991.

TABLE DES MATIERES

Page

- Dédicace
- Avant-propos
- Abréviations : sigles et symboles utilisés
- Carte n° 1
- Carte n° 2

0. Introduction générale 1
0.1. Objet de recherche et problématique 2
0.2. Etat de la question 3
0.3. Hypothèse de travail 5
0.4. Intérêt et motivation du sujet 5
0.5. Méthode 7
0.6. Délimitation du travail 7
0.7. Articulation du travail 8
0.8. Problèmes que pose une telle étude et solutions envisagées 8
0.8.1. Problème lié à la cueillette 8
0.8.2. Problème lié à la traduction 9
0.8.3. Problème lié à la méthode d'analyse 9
0.8.4. Attitude adoptée 9

Chapitre 1. Prolégomènes théoriques à l'étude du mythe 11

1.0. Introduction 11
1.1. Définition du mythe 12
1.1.1. Quelques définitions 12
1.1.2. Caractéristiques essentielles du mythe 13
1.1.2.1. Le mythe est un récit 13
1.1.2.2. Le mythe dit le savoir fondateur 13
1.1.2.3. Le mythe se situe au temps primordial. 14
1.1.2.4. Le mythe est un récit symbolique 14
1.2. Composantes structurelles du mythe 15
1.2.1. L'armature du mythe 15
1.2.2. Le modèle narratif 17

1.3. Proposition d'une méthode d'analyse du mythe 18
1.3.1. Analyse du parcours narratif 18
1.3.2. Analyse de la composante narrative 20
1.3.3. Herméneutique ou analyse symbolique 21
1.3.3.1. Notion d'herméneutique 21
1.3.3.2. Importance de l'herméneutique pour l'étude du mythe 21
1.3.3.3. L'analyse symbolique 22
1.3.4. Recherche du message existentiel 23
1.3.5. Conclusion sur la méthode 23

Chapitre 2. Analyse du mythe de l'origine de Kirânga 25

2.1. Le corpus 26
2.1.1. Version n° 1 26
2.1.1.1. Séquence initiale 28
2.1.1.2. Expédition au Buha : recherche du roi 29
2.1.1.3. Expédition au Nkore : recherche de Kirânga 30
2.1.1.4. Retour : venue de Kirânga au Burundi . 32
2.1.1.5. Reconnaissance du roi avec Kirânga ... 33
2.1.1.6. Séquence finale 36
2.1.2. Version n° 2 38
2.1.2.1. Séquence initiale 38
2.1.2.2. Expédition au Buha : recherche du roi 38
2.1.2.3. Expédition au Nkore : recherche de Kirânga 39
2.1.2.4. Retour : venue de Kirânga au Burundi . 39
2.1.2.5. Séquence finale : début du Kubandwa .. 42
2.1.3. Version n° 3 43
2.1.3.1. Séquence initiale : Kirânga en conflit avec Imâna 43
2.1.3.2. Kirânga traverse Tanganyika 43
2.1.3.3. Séquence finale : reconnaissance de la puissance de Kirânga 44

2.1.4. Version n° 4 46
2.1.4.1. Séquence initiale 46
2.1.4.2. Expédition au Nkoma 47
2.1.4.3. Retour : venue de Kirânga 48
2.1.4.4. Séquence finale 48
2.1.5. Version n° 5 49
2.1.5.1. Séquence initiale 49
2.1.5.2. Kirânga au lac Tanganyika 49
2.1.5.3. Kirânga au Bushi 50
2.1.5.4. Kirânga au Nkoma 51
2.1.5.5. Kirânga chez Ruhaga 51
2.1.5.6. Séquence finale : force de Kirânga ... 52
2.1.6. Version n° 6 53
2.1.6.1. Kirânga vient du Buha 53
2.1.6.2. Kirânga au Nkoma 53
2.1.6.3. Début du culte de Kirânga 54
2.1.7. Version n° 7 55
2.1.7.1. Séquence initiale 55
2.1.7.2. Kirânga guérit le roi à Kinyaga 55
2.1.7.3. Venue de Kirânga au Burundi 56
2.1.7.4. Dernière chasse et sa mort 57
2.1.7.5. Origine du Kubandwa 58
2.1.8. Version n° 8 60
2.1.8.1. Kirânga guérit le roi 60
2.1.8.2. Sa venue au Burundi 60
2.1.8.3. Chasse et mort 61
2.1.8.4. Début du culte de Kirânga 61
2.1.9. Version n° 9 62
2.1.9.1. Chasse et mort de Kirânga 62
2.1.9.2. Origine du Kubandwa 62
2.2. Quelques remarques sur le corpus 63
2.2.1. L'aspect esthétique 63
2.2.2. L'aspect spatial 63
2.2.3. Des origines à une origine de Kirânga 64
2.2.4. Le mythe de l'origine de Kirânga dans notre terrain d'enquête 65

2.3. Essai de reconstruction du mythe 66
2.3.1. Isotopies récurrentes 67
2.3.2. Exploitation des récurrences 68
2.3.2.1. La royauté en péril 68
2.3.2.2. Intervention d'un devin 69
2.3.2.3. Recherche de Kirânga 69
2.3.2.4. Venue de Kirânga 69
2.3.2.4.1. Kirânga vient de l'étranger 70
2.3.2.4.2. Traversée de Tanganyika ... 72
2.3.2.5. Retour d'une prospérité auparavant compromise 73
2.3.2.5.1. Le roi est accepté 74
2.3.2.5.2. L'harmonie est retrouvée .. 74
2.3.2.6. Puissance de Kirânga 74
2.3.2.7. Une mort noble 75
2.3.2.7.1. Kirânga se noie dans le lac Tanganyika 75
2.3.2.7.2. Kirânga meurt à la chasse . 75
2.3.2.8. Début du culte de Kirânga 76
2.3.3. Esquisse d'une physionomie du mythe de l'origine de Kirânga 77
2.3.4. Proposition d'un récit 77
2.3.4.1. Séquence initiale : royauté en péril . 78
2.3.4.2. Chez le devin 78
2.3.4.3. Expédition du "pays de Kirânga" 79
2.3.4.4. Voyage vers le Burundi : traversée de Tanganyika 80
2.3.4.5. Kirânga au Burundi 84
2.3.4.6. Séquence finale : mort de Kirânga et début du Kubandwa 85
2.4. A la recherche de l'univers de sens du mythe 87
2.4.1. Transcription des actants 87
2.4.2. Analyse de la composante narrative 90
2.4.2.1. La manipulation 90
2.4.2.2. La compétence 91
2.4.2.3. La performance 91
2.4.2.4. La sanction 93

2.4.2.5. Synthèse de l'approche formelle : le rôle thématique de Kirânga 94
2.4.2.6. Des données vers le sens profond du mythe 95
2.4.3. A la recherche du premier sens du mythe : sa fonction institutionnelle du Kubandwa 101
2.4.3.1. Approche du rite initiatique du Kubandwa 101
1° Manipulation en vue du Kubandwa 102
2° Consultation du devin 103
3° Le rite du Kubandwa 105
* Le choix de l'initiateur 105
* Temps de réclusion 105
* Préludes 106
* Gusenga Kirânga 107
* Repas communiel 111
* Procession vers le ruisseau et dation du nom 112
* Plantation du "Gitabo" 113
2.4.3.2. Une ressemblance formelle du mythe et du rite initiatique 114
2.4.3.3. Conclusion : le mythe fonde le rite initiatique du Kubandwa 114
2.4.3.4. Deux sens corollaires :
1° Sens psychologique 115
2° Sens éthique 116
2.5. Analyse symbolique 116
2.5.1. Exploitation des symboles primaires 117
2.5.1.1. Symbolisme autour du mal 117
1° La royauté en péril 117
2° L'éclipse du soleil 117
3° Le crocodile 118
4° L'hippopotame 118
2.5.1.2. Symbolisme autour de l'harmonie 118
1° La pluie 118
2° KIRANGA Kir'ûmwêru 119
2.5.1.3. Symbolisme autour d'une quête permanente de l'harmonie 119

1° Le conflit 119
2° La barque 120
3° La chasse 120
4° Le devin 120
2.5.1.4. Symbolisme autour de l'harmonie conquise 121
1° La montée ou ascension 121
2° Le lieu sacré "igitabo" 121
2.5.2. Esquisse d'un sens symbolique 122

Chapitre 3. Le Murundi face au problème existentiel 123

3.1. La notion du mal 123
3.2. Le Murundi et sa conception du mal 124
3.3. Attitude du Murundi face au mal 127
3.3.1. Solidarité avec autrui 127
3.3.2. Harmonie avec la nature 128
3.3.3. Harmonie avec le surnaturel 129
3.4. Une certaine philosophie de la vie 129

CONCLUSION GENERALE 132

SOURCES
A) BIBLIOGRAPHIE OU SOURCES ECRITES 135
B) SOURCES ORALES : LISTE DES INFORMATEURS 140

ANNEXES
A) Questionnaire d'enquête de base 141
B) Chants des Bishegu 142
C) Langage des Bishegu tenu au ruisseau 144

TABLE DES MATIERES 145

==========