

1991

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

Toyî Louis-Marie

UB, Faculté des lettres et sciences humaines

<https://repository.ub.edu.bi/handle/123456789/1361>

Téléchargé depuis le dépôt institutionnel officiel de l'Université du Burundi

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.

DEDICACE

- 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

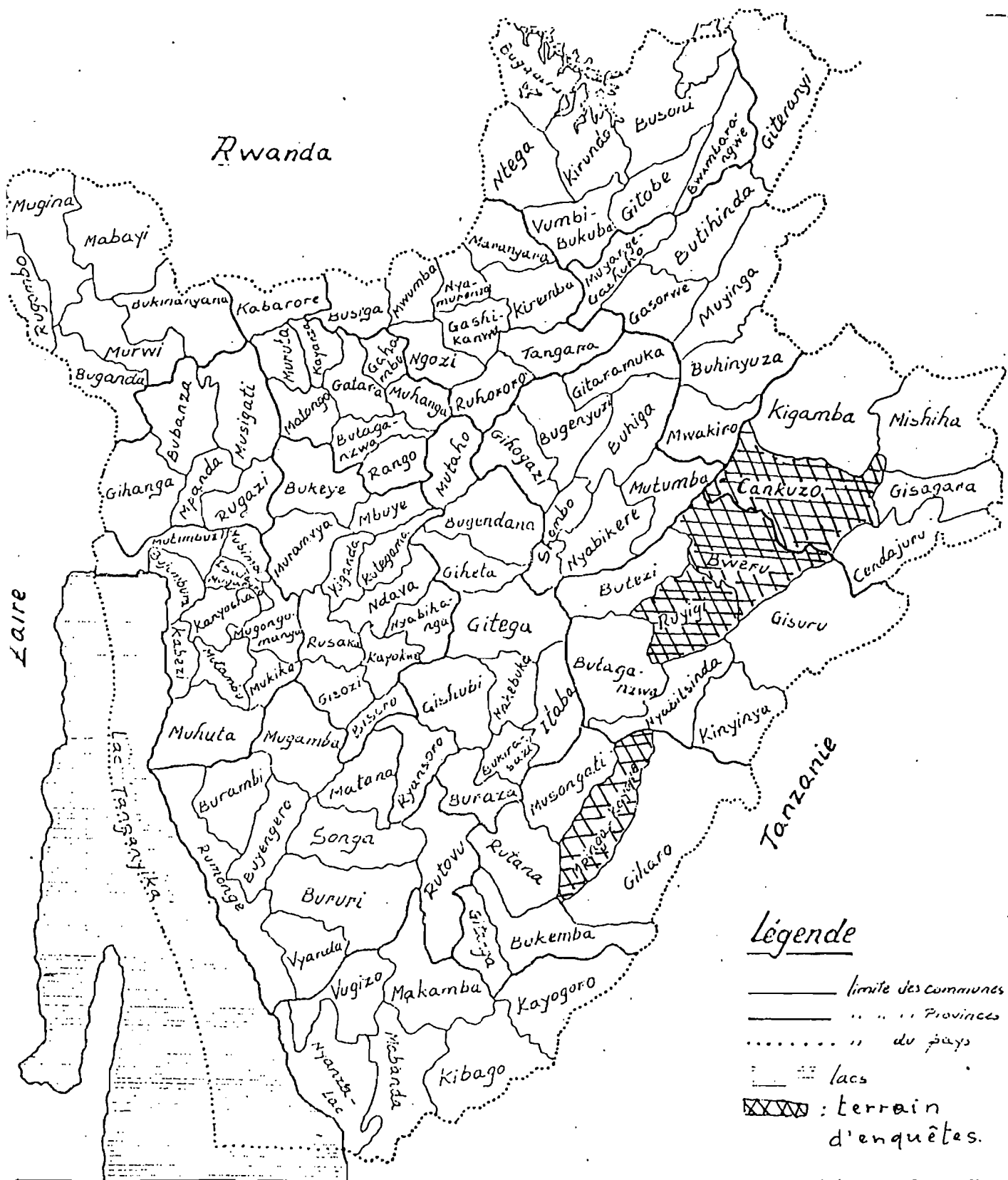
- La notation des signes diacritiques suivra le système de transcription tonale suivant :

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

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

SYMBOLES

=	équivalence
∧	conjonction
v	disjonction
vs	versus, opposé à
→	sens d'une opération de transformation
↔	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

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 écoles².

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 Kiranga¹, 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 HEUSCH². 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^e 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

AUTEURS	ORIGINE	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 Kiranga dit comment Kiranga 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 ouvrages¹ 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, légendes². 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 narrative³ : mais, en ce qui concerne les mythes, les recherches semblent se limiter à un simple recueil, encore peu exhaustif³. 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 préalablement 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 comment 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 "accouchement 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 utopique¹. 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 mythe². 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 - MORIER, Henri, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, P.U.F., 2^e éd. 1975.
- FOULQUIE, *Dictionnaire de la langue philosophique*, 2^e 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.355.

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 GREINAS en partant des recherches de LEVI-STRAUSS :

GREINAS, A.J., "Éléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique", in *Communications*, 8, Seuil, 1981, p.34-65.

² GREINAS, *Art. cit.*, p.35.

³ GREINAS, *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

$$\begin{array}{ccc} \text{avant} & \simeq & \text{contenu inversé} \\ \text{après} & & \text{contenu posé.} \end{array}$$

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 corrélés 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 corrélé	Contenu topique			Contenu topique			Contenu corrélé
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 textuelle, 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. GREIHAS 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'épreuve¹. Comme cette participation s'ordonne par couples, le monde infini des personnages est lui aussi soumis à une structure paradigmatique : sujet/objet ; donateur ou destinataire/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 opéra- teur-opération (objets modaux)	Relation : sujet opéra- teur-états (objets valeurs)	- Relation : destinateur- sujet opéra- teur - 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 révélatrice 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 logiquement 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 circonstancielle 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 janvier¹. 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° 1².

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)
- Cankuzo (Province Cankuzo).
Décembre 1990 - Janvier 1991 :
- Commune Kayove (Province Rutana).

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

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

. contenu topique vs contenu corrélé

. contenu posé vs contenu inversé

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 Kěra Ntáre atárāganya n'úkūza, hāri uwūndi mugabo akītwa Ruhaga, akaba aríwe yatwāra Buha, Bushūbi, Karagwe, Buyogoma, Kumosó n'Úburūndi.

2 Yarı ikĩntāzĩ, ntiyaménya n'úgutégeka igihúgu cíwé. Icĩbagiwe có ni ugucá imanza; yazíca ukutárikó. Ntā mwāmi yarı mwo.

Igihúgu cāramukēngēra ntiyarí akwīye kugaba intārá. Vyāvugwa na böse, böse bati : ntā mwāmi ni igipfāyōngo.

3 Umūnsi urí izína, abashīnga-ntāhe baratúmirana, baja ināma yó kuraguza ku bapfúmu babiri bahāmbāye.

Umwé akaba Shakaryá-Bakēbá, uwūndi Mitímigāmba-ya-Horandāzi

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-Bakēba (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.

4 Abo bashinga cūma babwira abapfumu ikibagenza bati :
- Mitimigamba we, n'uturo-
nderere umwami nyā mwami,
utabire hose, ushirwe umu-
turonkeye.

5 Mitimigamba ati ndagiye kumu-
rota.

Ati mbé nōné ni namurōnka
muzōmwēmera ? Muzōkora ico
azōbabwira cōse ?

Bati : Tuzōmwēmera tuzōmugā-
mburukira.

Mitimigamba, fils de
Horandazi (1)

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

5 Mitimigamba 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 Nōnéhō ntibitevyé Mitimigamba
akagēnda akamūrōta akamūbona
mū ndōto.

7 Bugacá agafata urugendo kumwe
na mugenziwe Shaka-rya-Bakēba,
bakaja kumurōndera.

8 Babanza kumanuka kū nkōmbe
ya Tanganyika i Bujjji mu
gihugu c'amavūkiro yābo.

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

7 Le lendemain, il se met en
route avec son collègue
Shaka-rya-Bakēba et ils par-
tent à sa recherche.

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

(1) Nom poétique qui signifie : "Coeurs pleins de
propos", fils de "Fais-toi je sais".

(2) Le devin était censé voir en songe les réponses à
fournir à ses consultants.

(3) Les deux devins appartenaient au lignage des Hutu
Bajjji, installés dans la région de Nkoma, région
rituelle dans le Burundi traditionnel. Ils étaient
devins attitrés du roi.

9 Bāshitseyó, barakíkūza imbibe zöse z'ígihúgu cā Ruhaga, i Buha, i Bushūbi, i Buragwe n'i Buhaya, baradūga rēro baraguruka.

10 Nōne hó bagahūra n'ágahutú kōro gasá n'ákāruhijwe, urushatsi narwó rukamera nk'úrūw'úmuhĩmbirí.

11 Mitimigāmba aramwītégereza nk'āhó bwākéréye. Uburuhiro ati : turabíkubáriye uri umwāmi, twākūrōse mū ndōto, dukurikire tujané.

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

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 Mitimigāmba 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 bikoze, mūzé tugēnde kurōndera Kirānga mū ntāra ya Nkore.

13 Bafashako, bagashika i Nkore.

14 Ngo babé bakigira batya, bita mu minwe ya Kirānga n'ibishegu (4) vyīwé birikó biravumera.

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

13 Ils arrivent rapidement au Nkore.

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. *RODEGEN* ; *Op.cit.*, p.342, note p.

15 Bashikira gupfukama(1) bakoma
amashi, baragisaba icari
kibazanye bati :
-Ewe Kiranga kiri umwêru,
turagushaka, natwe tugomba
ko woshika mu gihugu cacu.
Ni uhagarare kuri twebwe
tujane mu Burundi ko utaramenyekana.

16 Kiravumera kiti :
-Banza muzane imyengo.

17 Barahereza.

18 Kiranga kirashima, gihamagara
Ntenderi igishyamba gikuru.
Kirakibarira ngo nicakire
ituro.

19 Ntenderi arakira agirako
arashingura.

20 Ahejeje yerekerako kuri
Kiranga, arakibaza ko yoha
Mitimigamba na Sêrutama (3)
uwô Kiranga kizohagararako.

21 Kiravumera kiramwemerera
ariko kimuca amahane, ntihagire
ico bazoyoberwa n'inte-te.

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

17 Ils offrirent des cruches de
bière.

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

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

20 Ensuite, se tournant vers
Kiranga, il lui demande s'il
peut donner à Mitimigamba et
à Sêrutama quelqu'un qui ser-
vira de piédestal à Kiranga.

21 Kiranga acquiesce par un
mugissement, mais lui recom-

(1) Cette unité narrative rappelle le rituel de
Kubandwa au Burundi.

(2) Ntenderi : anthroponyme. Le mot ntenderi 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.

22 Kigīrako kirīhanikiriza ko
atā muntu n'ūmwe azōréka
kugisēnga, kugīkūrira ubwā-
tsi, kugīkomera amashí n'ibĩ-
ndi vyĩnshi bihora bigirirwa
Kirānga.

23 Kigīrako kigereka kó giti :
-Ūtazōkóra ivyó nshāká vyōse,
ntazōbá mukúru, ntazōtwāra,
ntazōbá umwāmi. Bitāye kó
azōgōrwa, azōhanwa, kāndi
bazōmwīca nābí.

24 Nōnehó ga barakirōnse giha-
gaze kuri Ntēndēri.

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

22 Il prodigue ses conseils :
qu'on n'oublie pas de l'ado-
rer, que personne ne cesse de
lui rendre grâce, de se sou-
mettre à lui ; et bien d'au-
tres choses qui font partie
du culte de Kiranga.

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 tortu-
rera.

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

2.1.1. 4° Retour : venue de Kirānga au Burundi

25 Kirānga gihagaze kuri Ntēndē-
ri, kirabarōngōra rēro kīvu-
mēra, kīrirīmba.

26 Bagēndera kū mbibe y'igihúgu
cā Ruhaga gushika i Bujīji.

27 Bāsohoyeyó basubira kudūgana
Nkóma. Bacūmbika mu mugōndo
wa Nkóma.

28 Bāri bāfise impfizi y'igihoro
róro n'ínká y'úruvuvūndi.

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

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

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

28 Ils avaient avec eux un tau-
reau 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 kibatēmba
imbere kígēnda kiravūmera
gíkurikiwe n'ízo nka zishore-
we na Mitimigāmba na Sêrutāma
na Shaka-rya-Bakēba.
- 29 Ils lèvent le camp au point
du jour. Kiranga prend la
tête de la colonne et il mu-
git tout en marchant. A sa
suite vient les deux têtes de
bétail menées par Mitimigāmba
accompagné de Compère Mouton
et de Shaka-rya-Bakēba.
- 30 Bakūrira imbavu za Nkōma, ni
ko gusohora i Burūndi.
- 30 Ils suivent le flanc du Nkoma
et parviennent ainsi au
Burundi.
- 31 Inyuma yābo iyó bavūyé,
imvūra yagwá nk'ísegenya
kāndi ntiyahēngeshanya. Ariko
ahó bāri harāka akazūba, eka,
imberē yābo izūba ryāmena
imbwá agahānga.
- 31 Derrière eux, là d'où ils
venaient, la pluie tombait
à torrents, sans répit. Mais
à l'endroit où ils se trou-
vaient, brillait un beau so-
leil et devant eux il faisait
un soleil de plomb.

2.1.1. 5° Reconnaissance du roi avec Kirānga

- 32 Mitimigāmba agira Sêrutāma
ati :
-Enda sé yēmwe, karisha icúmu
tubāgé iyo mpfizi.
- 32 Mitimigāmba dit à Compère
Mouton :
-Tiens, toi, aiguise ta lance
et nous allons dépecer notre
taureau.
- 33 Sêrutāma murūndi ntiyānsé
arakārihije. Ayiha icúmu ryo
mw'írúgu, impfizi igwa igāra-
mye nk'íkubiswe n'ínkúba.
- 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 ibōnye iyo
nkūmbi, ica yīcara kuri uno
muvyimba, 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 Mitimigāmba nawé, ahāgurutsa
intúmwa ya Kirānga arīcara
nawé kuri nyā mpfizi yīshwé.
- 35 Mitimigāmba, à son tour, obli-
ge le suppôt de Kiranga à se
lever et s'asseoit sur le
taureau abattu.

- 36 Búno nyéne kirānga gica giha-
garara kuri Mitímigāmba kira-
vumēra nkaco (1). Kigīrako
cīgāna ivy'úrugēndo rwābo na
Sêrutāma :
- 37 "Nsānze abasōza ku ruyānza :
Nsōzā Sēbasogōranyūndo-bā-
mukānya.
- 38 Ntidusōzā ico gisúka kivūyé
i Buyoba.
- 39 Nimucundé rutwāré museké,
ndarwōgorore musekwé.
- 40 Aravúgīsha inyūndo ubusoro
buratāngāra ubugōna burāsa-
mānga, ubuvúbu bukwīrwa
n'ámabēnga.
- 41 Yabāye wā mugabo Sēntawuhāri-
bānga, Mutūmā-mbīsi Mutōkére-
zwa. Ariwe Muzirarugēndo,
acānā ku murūndi ingabo ziga-
susuruka.
- 42 Yibirira mū nkoni z'imirāma
(2) yiburukira mu nkoni
z'imirinzi (3).
- 36 Mitimigāmba, possédé à l'ins-
tant même par Kiranga, mugit
lui aussi. Et il se met à
clamer leur expédition en
compagnie de Compère Mouton :
- 37 "J'ai trouvé des passeurs au
bord du fleuve : Fais-moi
passer, ô chef de ceux qui
font des marteaux.
- 38 Nous n'aidons pas à passer
ce monstre venu du pays mau-
dit.
- 39 Alors, écartez-vous, et si le
fleuve m'emporte vous vous
moquerez de moi, si je tra-
verse, on se moquera de vous.
- 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 C'est le vaillant, le fidèle
gardien du secret. "Fraîche
goutte de pluie jamais desse-
chée". "Lui dont on n'arrête
pas la marche". Lui dont le
tibia procure le feu pour
réchauffer ses troupes.
- 42 Il plonge dans le bois de
jeunes *bridelia atroviridis*,
et réapparaît dans un bosque
de jeunes *érythrines*.

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

(2) Umurama: *Bridelia* } Cfr. RODEGEM
atroviridis } *Dictionnaire Rundi, Français,*

(3) Umurinzi : *Erythrina* } Tervuren, 1970, p.331 et 361.
abissinica }

- 43 Yīvugira inyuma y'íngoró,
n'ábarí mū ngó böse bavyūkira
kubāndwa, ũgize ngo aramurī-
nze bamukūra imirĩndi ku ma-
guru.
- 44 Ni bakāndagira kubwó hākuno,
ubwó hākurya bucīka umunyā-
rira.
- 45 Ni hó yahágarara i Nkóre
akora Ruhaga mu Ruhānga,
amukiza ikirīnga c'íkírēngā-
ne, aragítwāra agishikanira
Inántāre i Bānga ruguru.
- 46 Ati mwānānje wanzaniye iki-
rīnga c'ŭmwānsi. Nóné ingo
nānje nkugorōrere.
- 47 Bānza ubāgé iyo nká uyigabú-
rire izo ntōre ukūrē uruhú,
mpezé nānje ndakurōngōrere
wātsīnze wīganje"
- 48 Kiravumēra.
- 49 Yā mpfīzi bayikūrakó urusāto,
barubāmba ku mugina urímwo
inzóka y'úbumara yītwa inkó-
ma.
- 50 Ikagerageza kuvá muri uno
mwōbo, ikaza yīhūragura kuri
rúno rusāto narwó rukavúga
nk'íngoma, atā mūntu n'ŭmwe
yabóna nyā nzóka.
- 43 Au fond de son palais, il
profère ses oracles, et la
foule aussitôt entre en tran-
ses rituelles. Si une forte
tête ose lui résister, on
lui coupe les chevilles.
- 44 Il suffit qu'il apparaisse en
deça du ruisseau pour que les
ennemis de l'autre rive
soient déclassés.
- 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 Ah mon fils, dit-elle, tu
m'apportes le bracelet de ton
ennemi. "Viens donc, à mon
tour, que je t'offre un ca-
deau.
- 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 Et Kiranga mugit à nouveau.
- 49 On dépèce la bête, et la peau
fut tendue sur une termitière
dans laquelle se trouvait un
serpent vénimeux "inkoma".
- 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 bakūmva rīnojwí ry'-
íngoma, bakāza baríruka bá-
tāmba bávyina.
- 52 Bahérakó búno nyéne búbaka
ingóro z'íbwāmi.
- 53 Shaka-ryá-Bakēbá ashikiriza
umwāmi ati :
-Ngūyó Ntare w'í Burúndi,
ngūyó umwāmi wānyu. Ntimugi-
twāgwa na Ruhaga.
-Útazōbāndirwa Kirānga araga-
temagurwa, aragapfa aheré.
- 54 Nikó kubāndanya urugēndo,
bāgana Mugāmba, bakurikira
inzira ya Kúmoso, Buyogoma,
bafata Mugerá, basūmira Sāga,
baca mu Bukēye bahita i Murā-
mvyá w'íkibira, nikó gusohora
i Bānga.
- 2.1.1. 6° Séquence finale
- 55 Báshitse, ingoma ziravúga.
- 56 Abashíngāntahe bāza ku murí-
ndi kubāza kó abapfúmu bābā-
zaniye umwāmi babatúmye.
- 57 Mitímigāmba arērekana umwāmi
mushāsha.
- 58 Abanyámugāmba bāmwritegereza :
-E ! Ng'uyo ni wé mwāmi watū-
zaniye ? Mbéga dāta ubona
arúsha ikí abāndi ? Agize
ubugúfi, agize ubúbi, mbére
- 51 Les gens entendent bien le
son du tambour et, du coup se
mettent à courir en dansant.
- 52 Aussitôt, ils se mettent à
construire la cour royale.
- 53 Shaka-ryá-Bakēbá 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 hom-
mages à Kiranga, qu'il soit
mis en pièces, mis à mort,
exterminé.
- 54 Ils poursuivent leur voyage
vers le Mugamba, par le che-
min du Kumoso, ils passent au
Buyogoma, à Mugerá et au Mont
Saga, ils passent par Bukēye,
ils traversent le Muramvyá de
la forêt et parviennent ainsi
au mont Banga.
- 55 A l'arrivée du cortège royal,
on se met à battre les
tambours.
- 56 Les notables viennent en hâte
s'enquérir, auprès des devins,
du succès de leur mission.
- 57 Mitímigāmba leur montre le
nouveau souverain.
- 58 Les gens de Mugamba le consi-
dèrent 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'indānga, haba n'úko
arutá uwó twári dúsānganywe.

59 Mitímigāmba arabīshura ati :

-Ibuye riba ritó ntírībā
ritóto. Hīmbārwa mwēmére
aríko ! Ingoma n'íyo iri ku-
mwé na Kirānga. Azotsīnda
Ruhaga.

-Abazôtāmbira Kirānga arí ku-
mwé na Ntare bazōtsīnda.

-Abatázōbavyínirantibazōbóna
amahóro. Bazōba nk'ábagese-
ra, nk'abayóbe. Bazōgwā ha-
mwé na Ruhaga.

60 Abāri básānzwe háno n'ábāri
bēgereye háfi, böse bakubita
ibipfúkamiro hāsí bakomá yö-
mpi.

61 Baravyína rēro, baratāmba,
bakūra ubwātsi, babutūra kú
nyūndo zā Ntare.

62 Bafashako baja kurwānya Ruha-
ga, bamuha umushōmbo, n'āba-
hutu bīwé, babirukana i Burū-
ndi, máze bagēnda kumútsīnda
i wābo i Bushūbi, ni hó bāmu-
garaguriye n'āmacúmu.

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

59 Mitímigāmba réplique :

-Le caillou peut être petit
mais il n'en est pas moins
dur. Soyez contents, accep-
tez-le. L'autorité, la voilà
et elle s'appuie sur Kiranga.
Il vaincra Ruhaga.

-Ceux qui danseront en l'hon-
neur 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 Tous les assistants et ceux
des régions avoisinantes, ge-
nou à terre, font note de sou-
mission. Ils le proclament roi

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

62 Puis, tous se préparent, par-
tent en campagne, vont combat-
tre Ruhaga, le chassent du
Burundi, ainsi que tous ses
partisans: ils le poursuivent
et le tuent chez lui, au Bu-
shūbi.

2.1.2. Version n° 2 : Proférée par RWĀNKUNYĀGU
à KIGĀNDA
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 Mitimigamba devient le suppôt de Kiranga.

2.1.2. 1° Séquence initiale

- | | |
|--|---|
| 1 Kěra hāri umwāmi akītwā Ruhaga | 1 Au début, il y 'avait un roi du nom de Ruhaga. |
| 2 Hakaba umupfumu Mitimigamba-ya-Horandāzi. | 2 Il y avait un devin Mitimigamba de Horandāzi. |
| 3 Mitimigamba-ya-Horandāzi yū-mva inzara yātēye. | 3 Mitimigamba de Horandāzi entend qu'une famine avait sévi. |
| 4 Mw'ico gihe, aca arabona mū ndoto aho uwundi mwāmi azōva | 4 A ce moment, il rêve du lieu où on trouvera un roi |
| 5 Abitēra umwāmi wābo Ruhaga, yabā mū ntāra 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 umwāmi aho bāmubōnye mu ndoto. | 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 Bashizeko, bagenda mu gihugu c'iki Buragurabana (1). Babona abana baragiye inká. Abo bana barabaragurira, bababwira icyo umwami azova.
- 8 Barabandanya, bashika mu gihugu c'iki Bujiji. Babona umwana aragiye impene. Baramubaza. Arabishura, arababwira, ahwé icyo yari yarose.
- 9 Hanyuma baramujana.
- 7 Ils vont dans le pays de Buragurabana. Ils rencontrent des enfants qui gardent les vaches. Les enfants leur font la divination et leur disent d'où viendra le roi.
- 8 Ils partent et arrivent au pays du Bujiji. 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 Ensuite, ils l'emmènent avec eux. (2)

2.1.2. 3° Expédition au Nkore : recherche de Kiranga

- 10 Bafata inzira ija i Nkore. Ni mu gihugu c'iki Rwanda.
- 11 Bashitse yo, bita mu minwe ya Kiranga ariko aravumera ku mutaga.
- 10 Ils passent par le Nkore. C'est dans le pays du Rwanda. (3)
- 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 Kiranga au Burundi

- 12 Baragaruka, bava mu gihugu co hirya, bashika mu Bunyabungo.
- 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. Barāza. 13 Ils viennent.
- 14 Bamwāmbika intutú n'ibĩndi 14 Ils lui donnent une coiffure
birāngá Kirānga. (5) et de petits coquillages.
- 15 Arāza, ashika ku kiyága 15 Il vient et il arrive au lac
Tānganyika. Bahasānga abasō- Tanganyika. Ils y trouvent
za bavūyé kuw'ĩno. des passeurs venus d'ici.
- 16 Umupfúmu ababwĩra ati : 16 Le devin leur dit :
dusōze. Yarí kumwé n'úmwāmi Faites-nous passer. Il était
azanyé, na Kirānga n'ábāndi en compagnie du roi qu'il
bāntu. emmenait, de Kiranga et
d'autres gens.
- 17 Bati oya. Ntidusōzá ico 17 Non, disent-ils, nous ne
gikōkó kivūyé i Buyoba. passons pas ce sauvage, venu
du pays des révoltés.
- 18 Barasōza umwāmi, umupfúmu, 18 Ils font passer le roi, le
n'ábāndi ; Kirānga baramu- devin ainsi que leurs compa-
hakanira. gnons. Ils refusent à Kiranga.
- 19 Abibōnye ártyo, ati ni mū- 19 Vu leur refus, il leur dit de
ncūndire. lui faire un passage.
- 20 Baramucūndira, arwīhuramwó. 20 Ils le font et il se jette
dans le lac.
- 21 Baragēnda. Báshitse kū nkō- 21 Ils s'en vont. Arrivés sur la
mbe y'ĩno ya Tānganyika, plage du Tanganyika, en amont,
bāhejeje gusōzwa, umukúba après le passage, les flots y
usuka kū nkōmbe ikizíga cā jettent le cadavre de Kirā-
Kirānga, n'ícúmu ryīwé nga, avec sa lance et sa
n'íntutú. coiffure.
- 22 Umukúba umusútse aho, umu- 22 Les flots l'ayant jeté là, le
pfúmu aca aravumēra. devin mugit (2) aussitôt.
- 23 Hānyuma arāza n'úmwāmi. 23 Et ensuite, il vient (3) avec
le roi.
- 24 Bāhejeje kumwīmika, uwo mu- 24 Après l'intronisation, ce de-
pfúmu asubira kuvumēra yīvuga vin recommence à mugir et
amazína : déclame ses éloges :

(1) Cette coiffure avec une frange de lauriers 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 adhérents du culte de Kiranga pendant le rituel. Le devin, en mugissant, devient Kiranga.

(3) Il s'agit du devin "portant" Kiranga.

- 25 "Nasânze abasōza ku ruyā-
nza nti : Nsōza.
- 26 Ntidusōzā ico gisūka kivūyé
i Buyoba.
- 27 Nti : Ni mūncūndire ndarwī-
hūremwó museké.
- 28 Ndavúgīsha inyūndo ubugōna
burāyagura ubuvūbu bīkwīgwa
n'ámabēnga, ubusoro buratā-
ngāra.
- 29 Nībiriye mū nkoni z'imirāma
nīburukira mū nkoni z'imi-
rīnzi.
- 30 Nivugira inyuma y'ingoro,
n'ābarī mū ngó böse bavyū-
kira kubāndwa.
- 31 Ndi Sēntawuhāribānga, ndi
Mugēndamūnturīnde, ndi Nya-
mugira inkūmi inkūngu, ndi
Nyamugira umusóre umūsega.
- 32 Nahāgaze i Nkóre nkora
Ruhaga mu ruhānga, Ndamukiza
ikirīnga, ndagitwāra ndagi-
shikiriza Ināntāre i Bānga.
Ati : mwānānje wanzaniye
ikirīnga c'ūmwānsi.
- 25 "J'ai trouvé des passeurs en
action sur la rivière et je
leur ai dit : Faites-moi
passer.
- 26 Nous ne faisons pas passer ce
sauvage venu du pays des ré-
voltés.
- 27 Je leur ai dit : "Faites-moi
un passage que je le batte
pour vous faire rire.
- 28 Je l'ai battu avec mes pieds.
Les petits crocodiles ont
baillé, les hippopotames se
sont réfugiés dans les en-
droits les plus profonds et
le sable s'est montré.
- 29 J'ai plongé parmi les bâtons
d'arbres d'"imirama" et je
suis sorti parmi les érythri-
nes.
- 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 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-invalidé.
- 32 Je me suis mis debout au Nko-
re et j'ai touché Ruhaga au
front. Je lui ai ôté un bra-
celet 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 kirūmwēru".

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 ivyāmbarwa vyā Kirānga, babāndānya ubutúmwā bwīwé.

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

36 Yarābāndāniye kuvumēra mu gihúgu abāndānya ábahó gútyo. Kirānga ntāpfa.

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 bishěgu vy'úbu.

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

2.1.3. Version n° 3 : Proférée par GACUMU Bernard

Colline : GITSÍRO

Commune : RUYÍGI

Province : RUYÍGI

Age : 75 ans

Septembre 1990.

C'est un récit que nous avons cueilli nous-même. Le proférateur 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 : Kirānga en conflit avec Imâna

1 Umũsi umwé, Imâna yaráyihĩze,
ihĩga Kirānga ariyo Shetāni,
irayāmirira iyishikana ku
kiyāga c'í Tānganyika.

2 Hānyuma nihó yahéza arĩtegereza,
Kirānga (2). Arĩtora ati :
Jēwē wā Māna urāmpiga, kó uríko
urāmpiga, ukaba unsāgirije,
hĩngé nāmbāre nēzá mpezé nda-
kubwĩre ukũntu ngēnda.

1 Un jour, Imâna pourchassa
sérieusement Kiranga qui est
Satan (1). Il le poursuivit
jusqu'au lac Tanganyika.

2 Et puis, Kiranga évalua l'am-
pleur 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° Kirānga traverse Tanganyika

3 Arahéza arafāta intutú arāmba-
ra, ibitāko ashira ku mutwé,
agafāta inyágará, inzogera
agashira mu gahānga.

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 proférateur garde silence un moment, réfléchit.

(3) Igitako : une résille en petites perles, en forme de couronne.

4 Ahéjeje ati : -wā Māna we.
Imāna iti : -hě.
-Jēwé Rusōngora nyūndo-wa-
Gisābo, ngira njabúke Tānganyika ; kó ndarúrwapwó batwēngé.

5 Imāna iti : gira ndore.
6 Arahéza arwihūramwó. Aho yāmbaye vyā bitāko n'íbíndi vyāmbarwa vyīwé.
7 Yarágiiiiiye ashítse kū nkōmbe hākurya, ahó yōjabútse ngo hīngé agarúke iw'Imāna (3).

8 Asúbira akúba kāndi, arōoga, agáruka, ashira imusózi.

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

4 Après les préparatifs, il dit :
-Toi "Mana".

Imāna 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 Imāna dit : Fais voir.

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

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 Imāna.

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 Kirānga

9 Ati : -Wā Māna ! Jéwé nākubwīye nti jéwé Musōngora-nyūndowa-Gisābo ndajabutse Tānganyika bānshīme, nahó ndárugūyemwó bātweṅgé. Nōné ndarujabutsē bāsha !

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

(1) Inyagara : unealebasse 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. 1978, p. 259.

(3) Il veut convaincre Imāna de sa force.

(2) Traditionnellement Kirānga 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 ikiré-
mwa mu bĩndi. Mugábo ndagúhā-
ye ubukomezi bw'ũkó ujabútse
ico kiyága.

10 Imâna dit : d'accord !

Tu peux rester ici et être
une créature parmi les au-
tres. Mais, je te donne la
puissance due à ton exploit
de traverser ce lac.

11 Hānyuma rēró Kirānga niko'
kuzá arabāngabānganwa 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 Kěra hărăbāye umwāmi wa kare
(1). Naramwĩbagiye, uwa kare
yatānguye. | 1 Jadis, il fut un roi, celui
qui a régné le premier, je
l'ai oublié, le premier au
règne. |
| 2 Arahāva arĩtaba, ariko asiga
abahũngu babiri. | 2 Il mourut, mais laissa deux
fils. |
| 3 Asĩze abāna babiri, babura
uwó bĩmika n'ũwó baréka. | 3 Laissant deux enfants, on
hésita sur le candidat à
intrôniser. |
| 4 Abashĩngantāhe (2) bararaaaba
zā ntõre, ngo nõné abo kó ari
babiri twõtõramwo ndé ngo abé
umwāmi ? Birabāhebūza. | 4 Les notables examinent ces
fils du roi et disent : puis-
qu'ils sont deux, qui choisi-
rons-nous pour qu'il soit roi?
Ils ne trouvent pas de solu-
tion. |
| 5 Nikó kujá kubāza umupfúmu. | 5 Ils décidèrent de consulter
un devin. |
| 6 Umupfúmu ati :
-Babwĩre bĩcāne, uwupfá bara-
hāmba, uwukĩra yĩmíkwe, nti-
bazõpfá böse. | 6 Le devin leur dit : -Enga-
gez-les dans un duel à mort
celui qui moura, on l'enter-
rera, celui qui vivra sera
roi; ils ne mourront pas tous. |

(1) Silence.

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

- 7 Bigize gútya, babwīye yā miso-
re ngo icane. 7 Ils dirent alors aux deux
fils : engagez le duel.
- 8 Umwé atēra icúmu uwūndi, uwū-
ndi atēra icúmu uwūndi. 8 L'un frappa d'un coup de
lance l'autre, et l'autre fit
de même.
- 9 Umwé arapfá, uwūndi barakānda
arakíra. 9 L'un mourut, l'autre fut soi-
gné et se rétablit.
- 10 Ngo akiré, arakíra, baramwī-
mika, aba umwāmi w'íkímúga. 10 Il se rétablit, il se réta-
blit, il fut intronisé, et
devint un roi infirme.
- 11 Ngo bamwīmike, inzara ira-
tēra mu gihúgu, abāntu bara-
hóna. 11 Devenu roi, une famine déci-
ma la population dans le
pays.
- 12 Bati ntā mwāmi w'ínzara. 12 Ils dirent : ce n'est pas un
roi, celui qui règne dans la
famine.
- 13 Nōné rēró bagēnda kuraguza. 13 On alla consulter un devin.
- 14 Umupfúmu ati : 14 Le devin dit :
-Rūngike abāntu, bazōgeeenda,
bāgeze nk'ūrora i burásira-
zūba, i Nkóma, bazōbona iki-
zōbakiza. -Envoyez des gens. Ils mar-
cheront 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. 15 Ils partirent vers la direc-
tion du Nkoma. Ils allèrent.
- 16 Utwó bātekéye turahéra mū
nzira. 16 Leurs provisions de voyage
s'apuisèrent en chemin.
- 17 Baragēnda. Bāriko barahwēra
n'ínzara, babona akōtsi ga-
fūmbá mw'ífūngu. 17 Ils continuèrent. Alors que
là faim les tenaillait, ils
aperçurent une fumée qui mon-
tait de la forêt.
- 18 Bati hogi tugēndé hárya ngira
twōbóna ikidúfasha. 18 Ils dirent : allons vers cet
endroit, peut-être que nous
aurons le salut.
- 19 Bashika hā hāndí bāgagānutse, 19 Ils arrivèrent à l'endroit,

baramushikīra Kirānga, yāmba-
ye intutú n'ícúmu mu minwe.

- 20 Baramwīgānira ikibāgenza,
bati :
-Turondera icōkiza uburūndi.
-Umupfumu yaturāngiye ngāha,
ingo tukujāne ujé kudúfasha.

2.1.4. 3° Retour : venue de Kirānga

- 21 Baramūdūgana, aza aravumēra.

22 Bamucāna i Buyogoma, baca i
Buruhūkiro, ahashinga umuvú-
mu (1). Barabāndānya baca i
Mugera, nikó gushika i Murā-
mvyā, ingoma ziravūga.

23 Igihūgu kirashikuka.
24 Zā ntúmwā ziti :
-Ngūyú Kirānga uwutázōmu-
sēnga ntazōkīra.
Niwé azōdukīza.

25 Kirānga kiravumēra.

2.1.4. 4° Séquence finale

- 26 Nikó kujá kwīca wā mwāmi
w'íkīmūga.
27 Ibīntu birahāva birabāho,
birasāsagara.

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.

- 21 Ils montèrent ensemble, mais
lui mugissait en cours de
route.
22 Ils passèrent par le Buyogo-
ma, à Buruhukiro et y planta
une erythrine. Ils continuè-
rent par Mugera et aboutirent
à Muramvya, on battit les
tambours.
23 La population se rassembla.
24 Les délégués dirent :
-Voici Kiranga. Celui qui ne
se prosterner pas devant
lui ne sera pas sauvé. C'est
lui notre salut.
25 Kiranga mugit.

- 26 On alla tuer le malheureux
roi infirme.
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 Ngózi
Najé mu gafūnzo kā Nyamu-
swāga. | 1 Je suis venu par Nkoma
Je suis venu par Ngozi
Je suis venu par le marais de
Nyamuswaga (2). |
| 2 Mu kūza kwīma mu gihúgu cā
múkuru wānje nazānanye Imāna
y'ínkóko, mu nkōngōro (4)
y'úmwāmi. Nānka igihúgu c'-
úmugēnzi kó' cōmōbwa' inkōmbō-
rera. | 2 En venant régner au pays de
mon aîné (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 buhūnga bwā bīrimu mpū-
nga uburí imbere, uburí inyu-
mabuguma 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) Petitealebasse à pointe de corne pour faire du lait aux enfants.

- 4 Nsānga abashwá amáto mu Ru-
yānza. Nsōzā basōngora-
nyūngo-bā-Birēnge.
- 5 Nōza inyōnga mbona barāmpā-
zānira. Bamwé : ni igisúka
kidūzé i Būmpurira. Abāndi:
ni igisúka kiturūtse i Bu-
yoba.
- 6 Umusēnyi uratāngāra. Ndaruru-
gīsha inyūndo ubusoro burase-
ruka. Ingōna zirāsamānga.
Imvūbu zikwīra amabēnga.
- 7 Nshika hākurya agashīkazi karí
hākuryakarāndāba karāmenya ka-
ti uyu ní Birēnge birēbire bi-
kāndágira abavyēyi mu būnzi
akabakiza uburūhe n'ūburuhūke.
- 4 Je rencontre des rameurs sur
la rivière. Passez-moi à
l'autre rive les Aiguiseurs de
marteaux fils de Birenge.
- 5 J'ouvre les yeux et je vois
qu'ils se demandent : Qui est-
ce ? Les uns : c'est un spec-
tre venant de Bumpurira. Les
autres : c'est un spectre ve-
nant de Buyoba.
- 6 Le sable se montre. Je remue
mes pieds et les petits pois-
sons de la rivière se mon-
trent. Les crocodiles ouvrent
leur gueule sans force. Les
hyppopotames fuient dans les
eaux profondes.
- 7 J'arrive de l'autre côté, une
femmelette Mushīkazi (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° Kiranga chez Ruhaga

- 8 Nshorera Rutāre ikitūtu.
Nigaba kwā Bazimya.
Ndamukiza ikirīnga c'íkirēngā-
ne ncāmbika māmá Ināryāngōmbe,
Ati : ukuvyāra ughēka Rwegu-
rabigānda.
- 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 bron-
ze un peu trop grand pour lui.
Je l'offre à ma mère Inarya-
ngōmbe. 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° Kirānga au Nkóma

- 9 Nyerera mu gashīngé.
Nshīnga mu Gashanga.
Nibirira mu turāmbi twā
Múzimú.
Niburukira mu twa Namba.
Nigaba i Nkóma.
- 10 Nsānze nyen'ínkúmi na nyé-
n'ingūmba. Bati : urārira
ndé ?
Nti : Nyen'ínkúmi nyen'-
ingūmba arānzimana.

- 9 Je glisse sur l'herbe et monte
sur le Gashanga. Je m'enfonce
dans les collines de Muzimu.
Je remonte dans celles de Nam-
ba. Le soir je suis à Nkoma.
- 10 Je rencontre quelqu'un qui a
une jeune fille nubile et un
autre qui a une vache stéri-
le. Ils disent : Qui te don-
nera l'hospitalité ? Je dis:
Celui qui a une fille et ce-
lui 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'imirīnzi. Nsānga inkīma (2)
n'ínkēnde (3). Nīgaba kwā mú-
kuru wānje. Igikīngi c'irēmbō
kiraryāma. Bagira ubwōba.
Mpore ni zā ihwēwe.

- 11 Je plonge dans le bois de
jeunes *bridelia atroviridis*
et réapparais dans un bos-
quet d'erythrines. Je ren-
contre 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'úkurōnka.
Najé mu mikuku ya Rusēngo.
Najé mu ndurumu zā mwōnga.
Mba akatamo katōyi katāmbá
kátaguza.
- 12 Je suis l'homme qui cultive la
terre et reçoit des produits
en abondance. Je suis venu
dans les crevasses de Ruse-
ngo. Je suis venu dans la
frange des marais. Je suis
une petite genisse qui sau-
tille allégrement.
- 13 Ntotomora mu Ntōnde. Igicu-
mitana musōnga, umwūzukururu wa
Nyamurīnda, Asūzūmisha umusó-
re umusōnga, Nyamugira umusó-
re umusega, Nyamugira inkūmi
inkūngu, Nyamugira abagōye
yānka agasūzuguro k'ābazima.
- 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 dou-
leurs aiguës le jeune homme.
Je fais du jeune homme un pe-
tit chien et de la jeune fil-
le une femmette rabougire.
Je ramène sous mon autorité
les méprisants. Je refuse le
mépris des gens à l'aise.
- 14 Mvugira inyuma y'ingoro, aba-
rí mū ngoro bakavyūkira kubā-
ndwa.
- 14 Je me fais entendre derrière
le palais et ceux qui sont à
l'intérieur se lèvent pour le
culte du kubandwa.
- 15 Nībiriye mu nkōni z'imirāma.
Nīburukira mu z'imirīnzi.
Ifūndo y'īmihīvu ripfūndīka
abahīnga, ibihūza bikaba ibi-
hūmbi wampāye wā mugabo Sēki-
tanduwūmwe.
- 15 Je plonge dans le bois de
jeunes *bridelia atroviridis*
et réapparais dans un bos-
quet 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 RUFYIKIRI Léopold

Colline : CÂNKUZO

Commune : CÂNKUZO

Province : CÂNKUZO

Age : 81 ans

Septembre 1991.

Cette version parle de Kiranga qui est monté au Burundi venant de Kunkiko (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 Kirānga yadūze avá kũnkiko, i Buha.

2 Yajé mu bwirakábiri.

3 Aza ahágatiwe n'ibisiġo (3), ahó aciġyé bija biratéma abāntu ngo ajé ariyuhagira amarāso (4).

4 Yari ikigabogabo c'ikibagarira.

1 Kiranga est monté de Kunkiko, 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'enduisse le corps de sang.

4 C'était un homme géant, très fort.

2.1.6. 2° Kiranga au Nkoma

5 Ashitse mu gihúgu, i Nkoma, ahashinga amuvumu.

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

(1) D'après le proférateur, Kunkiko, 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 bwā bwīra-
kábiri bugaca búzimāngana.
- 7 Igihúgu kikashikuka, ngo
umwāmi arihé, ngo Kirānga
arihé.
- 8 Kirānga agaca yīhīndura
inzóka, abāntu bakabúra icó
babóna, ingoma zikavúga zíta-
bonéka (2).
- 9 Hānyuma rēró, abāntu bati, ico
kīntu kitabonéka, ni igíki ?
Ni kó kuvúga bati ni Kirānga,
arí we Ryāngōmbe.
Ūzōmukómera amashí azōkira.
- 6 Les tambours se font enten-
dre, et l'éclipse du soleil
disparaît à l'instant (1).
- 7 La foule afflue de partout,
demandant où est le roi, où
est Kiranga.
- 8 Kiranga se change du coup en
serpent. La foule ne voit
rien. Les tambours résonnent
sans qu'on puisse les voir.
- 9 Et puis, les gens dirent :
"cette chose invisible, c'est
quoi ? Ils dirent alors :
"c'est Kiranga, appelé Rya-
ngombe. Celui qui se soumet-
tra à lui aura le salut.

2.1.6. 3° Début du culte de Kirānga

- 10 Ni kó kuzá barafáta amasúka,
bakarima imbúto, bakarōndera
imibíra ngo bagirira Ryāngō-
mbe.
- 11 Ababúze ibibōndo, abarwāye,
bagakomera amashí Kirānga,
ngo gānza sábwa.
Ugasānga ibintu birasēngēra.
- 10 Alors, on cultive du sorgho,
on cherche de la bière en
fermentation pour Ryangombe.
- 11 Ceux qui n'ont pas d'enfants,
les malades, implorent Kiran-
ga 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 antilope lors de sa dernière chasse. Les devins imposent par la suite son culte.

2.1.7. 1° Séquence initiale

- | | |
|---|---|
| 1 Umũnsi umwé, umwãmi Ntãre yari i Kĩnyaga (i Rwanda) yãgĩye kuterekera imizĩmu yari yãramufãshije mu kwãgura igihũgu cĩwé. | 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 Ntãre yari umuhwera hamwé n'ãbagendanyi bĩwé, kubera ingwãra yari i Marũngu. Bãrahũnyiza bãhagaze bakagwa. | 2 Ntare se mourait avec ses sujets d'une maladie encourue à Marungu (2). Ils dormaient debout et tombaient. |
| 3 Umwãmi yavũgwa n'ãbapfũmu bĩwé babiri : Ndwãno na Mitimigãmba. Bãri bĩhebũye, vyãbananiye gusũbiza ubuzima umwãmi. | 3 Le roi était assisté par deux de ses devins : Ndwano et Mitimigãmba. Ils avaient perdu tout espoir de rendre au monarque la santé. |

2.1.7. 2° Kirãnga guérit le roi à Kinyaga

- | | |
|--|--|
| 4 Muri ico gihe, Ndirima mwene wãbo wa Kirãnga ashãka kumuniga, afata icũmu ngo amucé umutwé. | 4 En ce moment, Ndirima, frère Kiranga, voulut l'égorger, et prit une lance pour lui couper le cou. |
| 5 Uwo Ndirima yarãnka urunũka Kirãnga ; sé Babinga bã Nyũndo muhũngũ wa Nyũndo yãma arabãnguranya. | 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. 2^{ème} trimestre, 1969, p.2-8.

C'est nous qui traduisons en Kirundi.

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

- 6 Kirānga ayiha umunwa ati :
"umwāna atūmvirije mwēnewābo
na nyina ni azé arābé ivyó
Ndirima akozé".
- 7 Ndirima yūmva ikiñya mu mabó-
ko, agira ikigōngwe aramure-
kura.
- 8 Kirānga aca ava i Mugōmbe mu
ntārá y'í Bunyábūngo, i Bushí
aruhūkira kwā Ntare.
- 9 Kirānga yari' azi' umúti w'-
ingwāra y'úmwāmi, arabavūra
barakira.
- 10 Kirānga aba umutóni w'úmwā-
mi, arūbahwa n'ābó ku kirĩ-
mba böse.
Bamufata nk'umukúru w'āba-
pfúmu b'íco kirīngo.
- 11 Umwāmi aranēzērwa n'úkubóna
yāvūwe n'umuntu yihítira, aca
agōmba kumugumya háfi yīwé.
- 6 Kiranga cria :
"L'enfant qui n'a pas pu écou-
ter son frère et sa mère, qu'il
viennne voir ce que fait Ndiri-
ma.
- 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 Burūndi
aciye muri' Rusízi, n'íkiyāga
Tānganyika.
- 13 Bámubajije ingéne yashóboye
kujabuka, yīshura ati :
"Nashōye amaguru mu māzi ya
Tānganyika ubusoro burasēse-
ka, ubuvúbun'úbugōna burāya-
gura ndfhitira".
- 12 Kiranga gagne le Burundi par
la Rusizi et le lac Tanga-
nyika.
- 13 On lui demande comment il
avait réussi à passer, il ré-
pond :
"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 yari' umuhīgi kǎru-hariwe. | 14 Kiranga était un chasseur habile. |
| 15 Umwé mu bagóre bīwé atwāra inda, atwāririza inyama y' -impōngo. | 15 Une de ses femmes se trouva enceinte, elle exigea des mets spéciaux, elle voulut une viande d'antiloppe. |
| 16 Kirānga ashāka kunēzereza umugóre wīwé. | 16 Kiranga ne demande qu'à faire plaisir à sa femme. |
| 17 Aja kubāza umupfumu kó uruhīgi ruzōkwēra. | 17 Il consulta un devin pour savoir si les dieux sont favorables. |
| 18 Umupfumu ati :
- "Ní wayitēra ntuyisiḡa
- "Ní yagutēra ntigusiḡa" | 18 Le devin lui dit :
- "Si tu tires sur elle tu l'auras
- "Elle t'aura si elle t'attaque la première" |
| 19 Arazīnduka mu ruhīgi aríko yūmva kó hari' agahāze. | 19 Il partit à la chasse de bon matin, avec un vague présentiment d'insuccès. |
| 20 Abwīra umugóre ati :
- "Ntōgaruka, murīca impfizi yānje, muyihāmbé mu gicāniro (1). | 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 Kirānga yīnjira mw'īshāmba, impōngo yūbutse, iza bwārūmye imugira iryāmbarwa mu mutīma. | 21 Kiranga entre dans la forêt, une antiloppe dépistée fonce droit sur lui, Kiranga attrape un coup de corne dans le coeur. |
| 22 Inkúru mbi' ishikīra umugóre wīwé n'úmuryāngo. | 22 La triste nouvelle parvint à sa femme et à toute la famille. |
| 23 Abagēnzi bā Kirānga abó basāngiye umwūga, abahīgi, | 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.

abapfumu, bategeka kó ijā-
mbo ry'úmuhísi ryōkuríkizwa.

24 Baríca yā mpfízi bayihāmba
mu gicāniro.

25 Aríko abapfumu bó ntibāshāke
kó iyo mpfízi yōgēndá gútyo.

26 Búgorōvye, bāza kugāndāra
ahasíga Kirānga.

27 Bábāye bágishika, baramure-
mēsha bōngera baramutīmī-
sha umutíma ku biháva bíba:
-"Murazá kǔmva ibivúga mw'-
ījoro, ntimúgire ubwōba
azōba arí umugénzi wācu
ariko aratuyāgira ubwā nyuma
ivyérekeye umwūga wācu.

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

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

25 Mais les devins, eux, ne vou-
laient pas laisser le taureau
se perdre ainsi.

26 Le soir, ils viennent faire
la veilléefunèbre dans l'en-
clos de la veuve de Kiranga.

27 Dès leur arrivée, ils récon-
fortent 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 compa-
gnon de chasse qui, au fond
de son séjour des morts, sera
entraîné de nous confier les
dernières précisions concer-
nant notre métier.

2.1.7. 5° Origine du culte de Kirānga

28 Abarí imbere y'úmuryāngo ba-
kavumēra nk'impfízi.

29 Umugóre akítwīkira mu kirago
ngo ntābone umuzímu w'úmugabo
wīwé.

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

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
Mitimigāmba. Cfr. V.1.

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

- 30 Bamubwīra bati : kugīra wēré-
kane urwó ukúnda umugabo, za
uravumera nk'úko uvyúmva,
gushika bucé.
- 31 Wā mugóre yarírāyekó avúmēra,
arasinzira cāne búkēye, aba-
pfúmu nabó bazibira câ kinó-
go bāzūyemwó yā mpfīzi.
- 32 Abapfúmu bakwīza hōse ko
Kirānga yatwāyé yā mpfīzi.
Bati :
-"Ivyābāye muri rīno joro
vyovuga abāvyīboneye.
-Icābona yōba uyu mugóre ya-
rāyé aragānīra n'úmuhīsi.
- 33 Abāndi bapfúmu bati ivyābāye
si ibisānzwe. Batégeka kugira
umūnsi mukúru, hamwé n'ābabā-
nyi, umuryāngo cāne cāne aba-
sāngiye ibānga na Kirānga,
dushīmāgize Kiranga.
- 34 Umuryāngo, ababānyi, abagēnzi
böse, bāzana imibīra, umūnsi
mukúru urarama.
- 35 Ni kó kubāndwa kwāje.
- 30 On lui dit de prouver son
attachement à son mari, en
imitant le bruit venant du
dehors et cela jusqu'au
matin.
- 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 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 Les autres devins concluent
que l'événement est notoire.
Ils ordonnent de faire la fê-
te et d'en faire participer
tous les voisins et connais-
sances, surtout les compa-
gnons de métier de Kiranga,
et arroser l'événement en
l'honneur du héros.
- 34 Les parents, les voisins,
tous les amis apportèrent de
la bière en abondance et on
fit la fête.
- 35 Ce fut l'origine du kubandwa.

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

2.1.8. Version n° 8 : Proférée par VYĀYĀGARA

Colline : MUBĀVU

Commune : BWĒRU

Province : RUYĪGI

Age : 80 ans

Septembre 1990.

Kiranga est venu du Bushi, par le lac Tanganyika. Il meurt à la chasse, tué par une corne d'antilope. 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 Umũñsi umwé, Kirānga, mwēne wābo yashātse kumuniga.

2 Kirānga aramwĩgóvyōra.

3 Ni kó gucá ahũnga aróra ku Nkĩko iyó umwāmi, ari avúyē i Búshi.

4 Asānga umwāmi ararēmvyē, abapfúmu bātānye n'úmubāndo.

5 Kirānga aramuvūra arakíra.

6 Umwāmi aramugomwa, aranāmu-gábira.

1 Un jour, le frère de Kiranga voulut l'étrangler.

2 Kiranga réussit à échapper.

3 Alors, il s'enfuit vers Kunkĩko (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 Kirānga, ni kó guháva akagōmba kúza mu Burũndi. Ni có gihúgu kitāri kímūzi.

8 Aca muri Tānganyika, ararwō-goooga, 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 Kunkĩko un endroit lointain.

2.1.8. 3° Chasse et mort

9 Nikó kwābīra umugóre.

10 Atwāririza inyama y'impōngo.

11 Kirānga yīhēreza ishāmba,
umupfúmu yāmubūriye ngo ura-
gaba.

12 Ashítse mw'īshāmba, impōngo
iza bwārūmvyeye, ūmugira iryā-
mbarwa mu mutīma aca ara-
shengera.

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, abakūnzi bā Kirānga
bāgāndāye, būmva ijwí ryā
Kirānga, ngo murāma mūnyibuka
muzōkira.

14 Abapfúmu bati : bagābo bā
māma, uwutāzōkūrikiza iri
jāmba, azōpfa rubí.

15 Kirānga n'ukubāndwa bīza uko.

13 Pendant la nuit, au cours de
la veille funèbre, les amis
de Kiranga entendirent la
voix du défunt disant: "sou-
venez-vous de moi, vous aurez
la paix".

14 Les devins dirent :
"Les amis, celui qui ne sui-
vra pas les recommandations
de Kiranga mourra d'une mort
atroce".

15 C'est ainsi qu'est venu
Kiranga et son culte.

2.1.9. Version n° 9 : Proférée par BARĒNGAYĀBO Philippe

Colline : GIHĨNGA

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 yari umutóni w'umwāmi, akaba yakūnda guhĩga.

2 Hānyuma abāye umutóni w'umwāmi, agakūnda guhĩga.

3 Agĩye guhĩga, hūbuka intūzé, impōngo irūbuka.

4 Nyā mpōngo irarīnda. Kirānga agēnda kuyirwānya.

5 Iriyambura imbwá, igira Kirānga, iramwītānga, imucumita ihēmbē mw'ishishiro, mu rubavu, mu c'ishishiro 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 apparut, 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, bāmusaba. Bagatūmira Kirānga n'ibihwēbá 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, Kunkiko, Buha¹.

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 Bajfji) ou la fonction rituelle de tel sanctuaire.

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 Kirānga azā mu Burūndi bārabāndwa" 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, Rusēngo, 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	%
- Proférateurs	2	1	1	1	5	14
- Non proférateurs	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 identifié plus haut.

Si nous examinons de plus près les versions dont nous disposons, nous remarquons que les neuf 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	V1	V2	V3	V4	V5	V6	V7	V8	V9
ISOTOPIES RECURRENTES									
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 population³. C'est aussi un roi de la famine⁴. 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 RODEGEN, P.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 - Bujiji - Nkoma -

Buyogoma - Mugeru - Saga - Bukêye - Banga.

- deuxième itinéraire :

Nkore - Bunyabungo - Tanganyika.

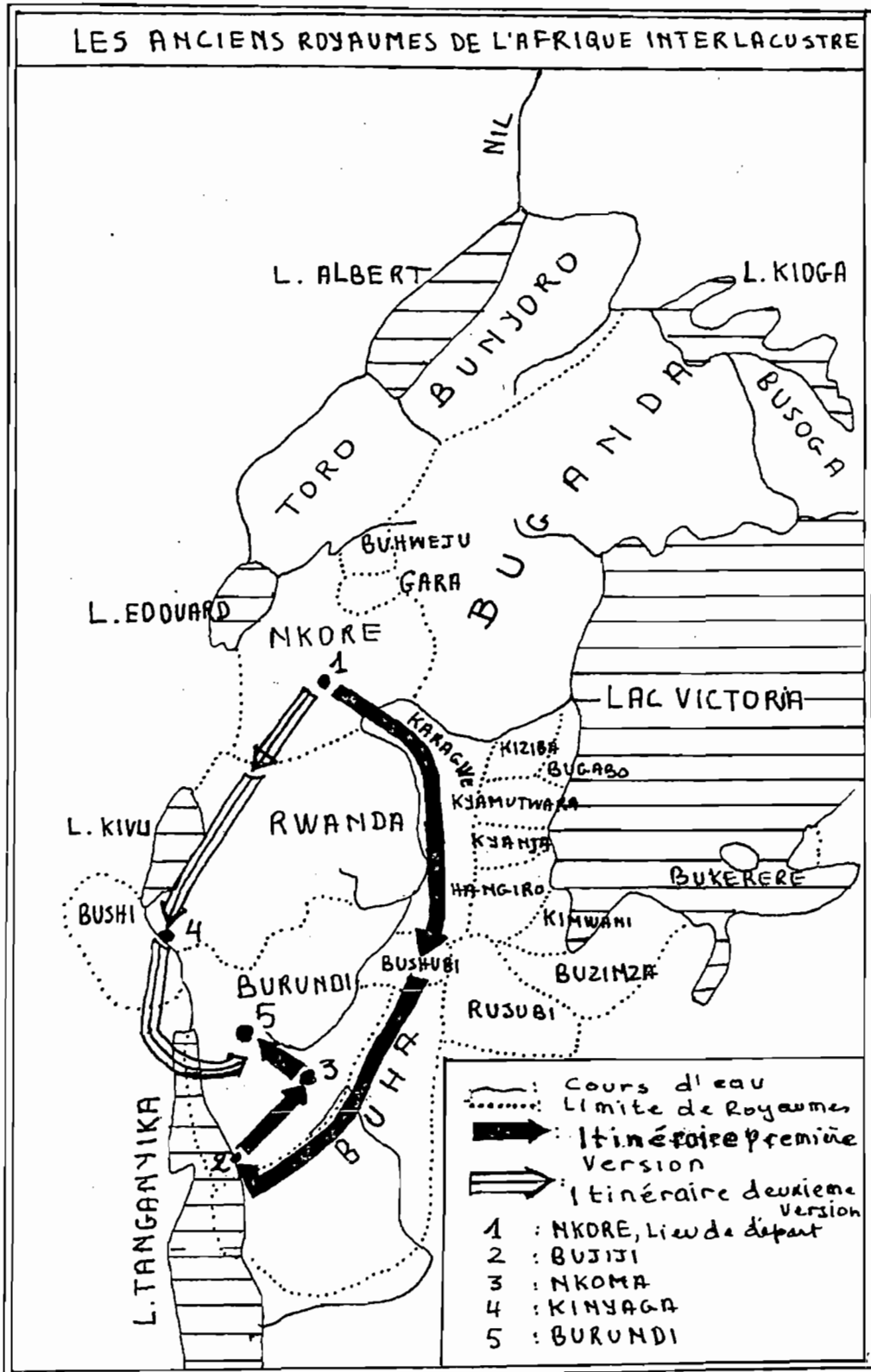
Voyons cela à l'aide d'une carte.

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 19^e 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 caractéristique 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	V1	V2	V3	V5	V7	V8
RECURRENCE						
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-ryá-Bakêba¹ présente le nouveau roi, laid, misérable, petit, à la population. Celle-ci l'accueille comme un vrai monarque : on construit un palais royal pour lui¹.

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

"Uyo ni wé umwāmi watūza- niye ? Arusha ikí abāndi ? Agize ubugúfi, agize ubúbi, mbére ntāsa n'índānga. Haba n'ūko arutá uwó twāri dúsānganywe ² .	C'est ça le roi que tu nous amènes ? Qu'a-t-il de particu- lier ? Petit, plutôt laid, il n'a pas l'air plus noble que celui que nous avons.
--	---

Ces réticences s'estompent lorsque le devin Mitímigāmba les rassure~~nt~~.

. Ingoma n'íyo iri kumwé na Kirānga. Azōtsīnda Ruhaga ³ .	. L'autorité, la voilà, et elle s'appuie sur Kiranga. Il vain- cra Ruhaga.
--	--

Alors, les voilà tous à genou.

"Böse bakubita ibipfúkamiro hāsí bakoma amáshi ⁴ .	"Tous, genou à terre, font leur 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 Kiranga⁵.

¹ VI : 51-53.

² VI : 58.

³ VI : 59.

⁴ VI : 60.

⁵ VI : 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 :

"Ntidusōzā ico gikōkó kivūyé i Buyoba.	"Nous ne passons pas ce sauva- ge 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, 1^{er} trimestre 1972.

⁵ Heurt 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 Kiranga. 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 ~~at~~tanqanyika

Kiranga affronte la difficulté. Il connaît sûrement la férocité de la faune de ce lac profond, mais il veut lancer un défi aux ~~passagers~~ ^{passagers} 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'antilope. 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.

"Yarābāndāni je kuvumēra mu gihūgu, abāndānya ābaho gūtyo. Kirānga ntāpfá 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 morts².

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 :

"Ūtazōkōra ivyō nshākā vyōse ntazōbā mukūru, ntazōtwāra, ntazōbā umwāmi. Bitāyekó azō- gōrwa, azōhanwa kāndi bazōmwi- ca nābi 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	Traversee 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 transcrivons en cherchant en même temps à saisir le message narratif.

2.3.5.1. Séquence initiale : Royauté en péril

- | | |
|---|---|
| 1 Kera hārabāye umwāmi, umwāmi wa kare yatānguye. Akaba yari ikĩntāzi, ayoberwa gutégeka igihúgu. Icĩbagiwe có ni ugu-cá imanza ; yazica ukutárikó. | 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 Amapfá aratēra, ingwāra zira-hónya igihúgu.
Böse bati nta mwāmi ntakwiyé kugaba Uburúndi. | 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 Abashīngāntāhe, niko kujá ināma yo kuraguza. | 3 Les notables décidèrent alors d'aller consulter un devin. |
| 4 Bagēnda i Burágurabāna, ku bapfúmu babiri bahāmbāye. Umwé akaba Mitimigāmba umuhúngu wa Horandāzi. | 4 Ils partent à Buragurabāna chez deux devins réputés. Un d'eux est Mitimigāmba fils de Horandāzi. |
| 5 Bati : tubwīre ikizókiza igihúgu. | 5 Ils lui demandent ce qui sauvera le pays. |
| 6 Mitimigāmba ati ni imvāmahānga, ni Kirānga kir'ūmwēru. | 6 Mitimigāmba leur répond que c'est un étranger, Kirangale-favorable. |
| 7 Bā bashingacūma barūngika uwo mupfúmu bati :
-Wewé uri Kamenyi kamenya | 7 Les notables envoient alors le même devin en mission :
-Toi tu est Kamenyi celui qui |

ikizōkiza igihūgu bānguka
uzōshirwé umūtūzaniye.

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, Mitimigāmba aka-
gēnda, agafāta urugēndo agā-
na mu mahānga mu gihūgu kība-
mwé Kirānga.

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

9 Ngo bashikeyó ngo agiré átya,
i Nkóre, yīta mu minwe ya
Kirānga n'ibishēgu bīrikó
birabāndwa izūba rīva.

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

10 Ashikira gupfūkama, akóma
amashí, aramushikiriza iki-
mūzanye ati :
-Kirānga kir'ūmwēru, turagu-
savye ushiké mu Burūndi.
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 favora-
ble, 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 Mitimigāmba arahēreza.

12 Mitimigāmba offre des cruches
de bière.

13 Kiravumēra kiramwēmerera
ivyó yagisavyé ; aríko ki-
muca amahāne, ntihágire
icó bazōyóberwa n'intete.
Kirīhanikiriza kiti :
-Uwutázōnkūrira ubwātsi, ngo

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

ankomére amashí ngo akoré
ivyó nshāká, n'íbĩndi vyĩ-
nshi vyērékeye ibānga ryā-
nje, azōgōrwa.

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 arĩtegūra afata
icúmu ryíwé, n'íntutú n'íbĩ-
ndi ngo azé mu Burúndi.

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, arírĩmba.

15 Kiranga ouvre la marche,
mugissant et chantant.

16 Báshitse ku kiyága Tānga-
nyika, bahasānga abasōza
bavūyé ku w'ĩno. Bati :
dusōze.

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

17 Bā basōza bati :
-Ntidusōza ico gikōkó kivuyé
i Buyoba.

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

18 Barasōza umupfumu n'ábāndi,
Kirānga baramuhakanira.

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

19 Kirānga ati : ni mūncūndire
ní rwāntwāra museké ní narwō-
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 arwihúramwó ubuvúbu n'úbugōna burāyagura arfhitira.
- 21 Ashítse kuwó hākurya aravumēra, yīvuga amazina ati :
- 22 "Ndi wā muhūngu Sēntawuhā-ribānga, Mutūma-mbīsi, Mutō-kérezwa, ariwe Muzirarugēndo acāná ku murūndi ingabo zikō-ta.
- 23 Mu kūza kwīma mu gihúgu cā múkuru wānje, nazańanye Imāna mu nkōngōro y'úmwāmi. Nāńka igihúgu c'úmugēnzi kō cōmōbwa inkōmbōrera.
- 24 Nza i Nkōma, nza i Ngōzi, nza mu gafūnzo kā Nyamuswāga, mba buhūnga bwā bīrimú, mpūnga uburí imbere, uburí inyuma baguma ivūmba.
- 25 Nsānze abasōza ku Ruyāńga, nti : Nsozā Sēbasogōra-nyūndo-bā-Mukāńya.
- 26 Nōza inyōnga mbona barāmpā-zāńira. Bamwé : ni igisúka kidūzé i Būmpurira. Abāńdi : ni igisúka kiturútse i Buyoba. Nti : ni mucūndé rutwāré museké, ndarwōgorore musekwé.
- 20 Ils font un passage, il se jette dedans, les hippopotames et les crocodiles le regardent passer.
- 21 Après avoir atteint l'autre rive, il mugit et déclame ses éloges :
- 22 "Je suis le vaillant le Fidèle gardien du secret, Fraiche 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 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 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 J'ai trouvé des passeurs au bord du lac, je dis : Fais-moi passer ô chef-de-ceux-qui-font-des marteaux.
- 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,

27 Ndarurugisha inyũdo umu-
sēnyi uratāngāra. Ingōna
zirāyagura, imvũbu zikwira
amabēnga.

28 Nshika hākurya agashikazi
karāndāba karāmenya kati
uyu ni Birēnge birēbire
bikāndāgira abavyēyi mu
bũnzi akabakiza uburũhe
n'uburuhũke.
Ni Bikāndagira kubwó hākuno
ubwó hākurya bugacika umu-
nyārira.

29 Nshorera Rutāre ikitũtu,
nīgaba kwa Bazimya ndamu-
kiza ikirĩnga c'ikirēngāne,
ncāmbika māmā Ināryāngōmbe,
ati, ukuvyāra ugaheka
Rwegurabigānda.

30 Nyerera mu gashĩngé nshĩnga
mu Gashānga nibirira mu tu-
rāmbi twā Múzimú, nĩburukira
mutwā Nāmba, nigaba i Nkōma.

31 Nsānze nyen'inkũmi na nyen'-
ingũmba, bati : urārira ndé ?
Nti : nyen'inkũmi, nyen'ingũ-
mba arānzimāna.

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

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

28 J'arrive de l'autre côté une
femmelette du Bushi me regar-
de et me reconnaît et dit :
celui-ci est l'homme-aux
pieds longs qui piétinent les
ventres des mères, les déli-
vre de la peine et du repos.
C'est celui qui apparaît en
deçadu ruisseau et les enne-
mis de l'autre rive sont dé-
classés.

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
Inaryangōmbe ; elle dit :
"c'est beau de mettre au mon-
de et de porter sur le dos le
Redresseur-des-révoltés.

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 Je rencontre quelqu'un qui a
une jeune fille nubile et un
autre qui a une vache stéri-
le. Ils disent : qui te don-
nera l'hospitalité ? Je dis :

32 Nibirira mū nkoni za mīra-
mā, nīburukira mu z'imirīnzi
nsānga inkīma n'inkēnde.
Nigaba kwā mūkuru wānje,
igikīngi c'irēmbō kiraryāma.
Bagira ubwōba nti mpore.

33 Birimira ukuryā n'ukurōnka.
Najé mu mikuko ya Rusēngo.
Najé mū ndurumu zā mwōnga.
Mba akatamo katōyī katāmbā
katāguza.

34 Ntotomora mu Ntōnde ikicu-
mitana musōnga, umwūzukurū
wa Nyamurīnda, asuzūmīsha
umusōre umusōnga.

Nyamugira umusōre umusega,
Nyamugira inkūmi inkūngu,
Nyamugira abagāye yānka aga-
sūzuguro k'ābazima.

35 Nivugira inyuma y'ingorō
abari mū ngō bakavyūkira
kubāndwa ūgize ngo arāndī-
nze bamukūra imirīndi ku
maguru.

celui qui a une fille et
celui qui a une vache sté-
rile me donnera à manger.

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

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

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

Je fais du jeune homme un
petit chien et de la jeune
fille une femmelette rabou-
grie, je ramène sous mon au-
torité les méprisants, je re-
fuse le mépris des gens à
l'aise.

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

36 Nĩbiriye mū nkoni z'ĩmi-
rāma nĩburukira mu z'ĩmi-
rĩnzi, P̄fũdo y'ĩmihĩvu
rip̄fũdik̄a abahĩnga ibihũza
bikaba ibihũmbi"

37 Kirānga ahéjeje kwĩvuga
amazĩna aravumēra.

38 Ni kó gutēra mu nzira,
bakadũga i Burũdi.

résister, on lui coupe les
chevilles.

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

37 Après avoir déclamé ses
éloges, Kiranga mugit.

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 ashĩtse, igihũgu
kirashikuka, ingoma zira-
vũga, baravyĩna baratārĩka.

40 Mutĩmigāmba arērekana Kirā-
nga arĩwe rukĩza rw'igihũgu
ati :
-Ng'ũyũ Kirānga kir'ũmwēru,
uwutazōmukómera amashĩ, ngo
akoré ivyó ashāká ntazōrō-
nka amahoro.

39 A l'arrivée de Kirānga, la
population afflue de par-
tout, on bat les tambours,
on danse, c'est l'allègresse.

40 Mitimigāmba 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 ibipfukamiro
hāsi, bati :
-Gānza sábwa Kirānga kir'-
ūmwēru. Urahangaza Uburūndi. | 41 Tout le monde tombe à genou
et disent :
-Que règne Kirānga le Favo-
rable. Que tu protèges le
Burundi. |
| 42 Kirānga kiravumēra. | 42 Kirānga mugit. |
| 43 Imĩnsi ikuríkira, igihúgu
kiba mu mahóro, inzara ira-
héra, imānza ziracíbwa nēza,
abavyēyi barfbaruka. | 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 Umũnsi uri' izina, Kirānga
aja guhiga umugóre wíwé ya-
twāririye inyama y'impōngo. | 44 Un bon jour, Kirānga va à la
chasse, sa femme ayant exigé
une viande d'antiloppe, selon
les caprices des femmes en-
ceintes. |
| 45 Agēnda umupfumu yāmubūriye
ati : uragaba. Asiga abwīye
umugóre ati : ntōgaruka,
murīca impfizi yānje, muyi-
hāmbe mu gicāniro. | 45 Il part malgré les avertis-
sements 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 yinjire mw'ishamba,
impōngo iza bwārūmye, imu-
gira iryāmbarwa mu mutima. | 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 Inkuru mbi' ishikira umugóre
n'umuryango. | 47 La triste nouvelle parvient à
sa femme et à la famille. |
| 48 Mitimigamba ategeka kó
ijambo ry'umuhisi ryokuriki- | 48 Mitimigamba exige que les
dernières volontés du défunt |

zwa. Barīca yā mpfīzi bayi-
hāmba mu gicāniro.

49 Mw'ījoro, abapfūmu bāza
kugāndāra, barazūra yā mpfī-
zi, bāza baravumēra.

50 Būkēye, bakwīza hōse kō
Kirānga yatwāyé yā mpfīzi.
Bōngera bati :
-Ivyābāye muri rīno joro
vyōvuga abāvīboneye. Icā-
bona yōba uyu mugōre yarāyé
aragānīra n'ūmuhīsi.

51 Mitimigāmba ati ivyābāye si
ibisānzwe.
-"Uwuzōsāba Kirānga ari mu
marūshwa azōkira.
-Uwutāzōkōra ivyō Kirānga
ashākā ntazōrōnka amahōro.
Ni ijāmba ryā Kirānga"

52 Kirānga aba umukūru w'ūku-
bāndwa gūtyo.

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 funè-
bre, ils déterrent le taureau
en mugissant.

50 Le lendemain, ils répandent
partout que Kirānga 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 Mitimigāmba dit : l'événement
est notoire.
"Quiconque s'adressera à
Kirānga dans le malheur, il
sera secourable.
"Quiconque ne fera pas ce que
veut Kirānga n'aura pas la
paix. C'est la parole de
Kirānga.

52 Kirānga devint ainsi le desti-
nataire du culte du Kubandwa.

Cette séquence finale est un achèvement de la précédente. Elle correspond à la conjonction totale de Kirānga 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^I (destinateur) vs D^{II} (destinataire)
S (sujet) vs OV (objet-valeur)
A (adjuvant) vs OP (opposant)

<u>Séquences</u>	<u>Fonctions</u>	<u>Actants</u>
1. Chez le devin.		
. Contrat accepté	Refus du roi	Roi : OP
	Mandement (1)	Peuple : D ^I
	Acceptation et départ	Notables : D ^{II} +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 personæ). 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 destinataire du mandement dont les notables sont destinataires.

2. Au "pays" de Kirânga.

. Contrat accepté	Mandement	Notables : D ^I
	Acceptation et	Dévin : D ^{Ie} + S
	départ	

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	Dévin : D ^I
	Acceptation et	Kirânga : D ^{Ie} + S
	départ	
. Contrat refusé	Mandement	Kirânga : D ^I
	Refus	Passeurs : OP
	Combat glorifiant	Kiranga : D ^I

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

. Au Burundi.

. Contrat accepté	Mandement	Dévin : D ^I
	Acceptation et	Peuple : D ^{Ie}
	glorification du	Kirânga : D ^{Ie}
	héros	

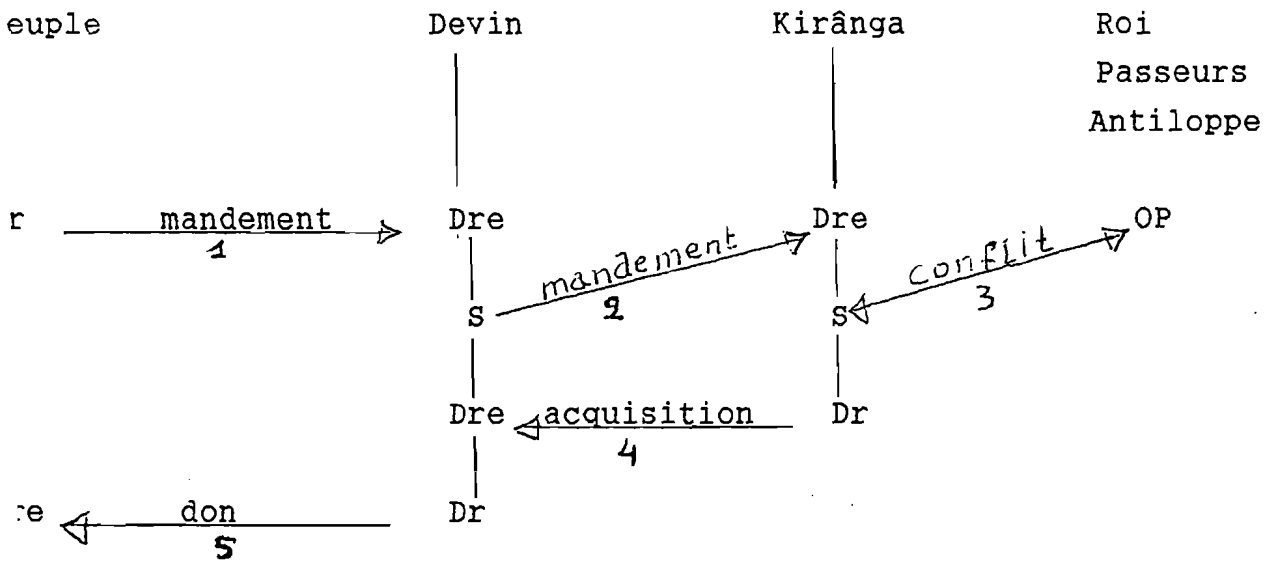
Le devin donne au peuple Kirânga. Celui-ci est glorifié, reconnu comme héros par le peuple.

5. Mort de Kirânga.

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

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 ari mu
marúshwa azōkira. Uwutázō-

"Quiconque s'adressera à
Kirānga dans le malheur,

¹ GROUPE D'ENTREVERNES, Op.cit., p.52.

kóra ivyó Kirānga ashāká
ntazôrônka amahóro..

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

Kirānga 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 destinataire 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 Kirānga, c'est l'intervention du devin (Mitímigāmba), modalisé par son "pouvoir-faire".

Le peuple se qualifie de trois façons : par la prière, l'offrande et l'acceptation des conditions posées par Kirānga.

1° Qualification par la prière

^{Par}
Pour l'intermédiaire du devin, le peuple prie Kirānga de venir au Burundi.

"Kirānga kir'ūmwêru, turagusa-
vye ushiké mu Burūndi, tura-
gushāka, uzé kudúfasha.

"Kirānga toi qui est favo-
rable, 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 ico¹ bazôyôberwa". "Veuille à ce qu'ils n'oublie 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 :

"Uwutázōnkūrira ubwātsi, ngo ankomére amashí akoré ivyó nshāká, n'ibĩndi vyĩ- nshi vyérékeye ibānga ryā- nje, 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 Kirânga 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 --> S10 ¹.

Le peuple qui était disjoint de Kirānga, et par conséquent de prospérité, lui est conjoint. L'état de malheur fait désormais place à un état d'harmonie.

"Ighúgu kiba mu mahóro, inzara irahéra, imanza zira- cîbwa nêzá, abavyêyi barîbaruka.	"Le pays fut en paix, la famine disparut, la justice fut rendue con- venablement 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 Kirānga, 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 destinataire (Kirānga). La reconnaissance de Kirānga 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 destinataire-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

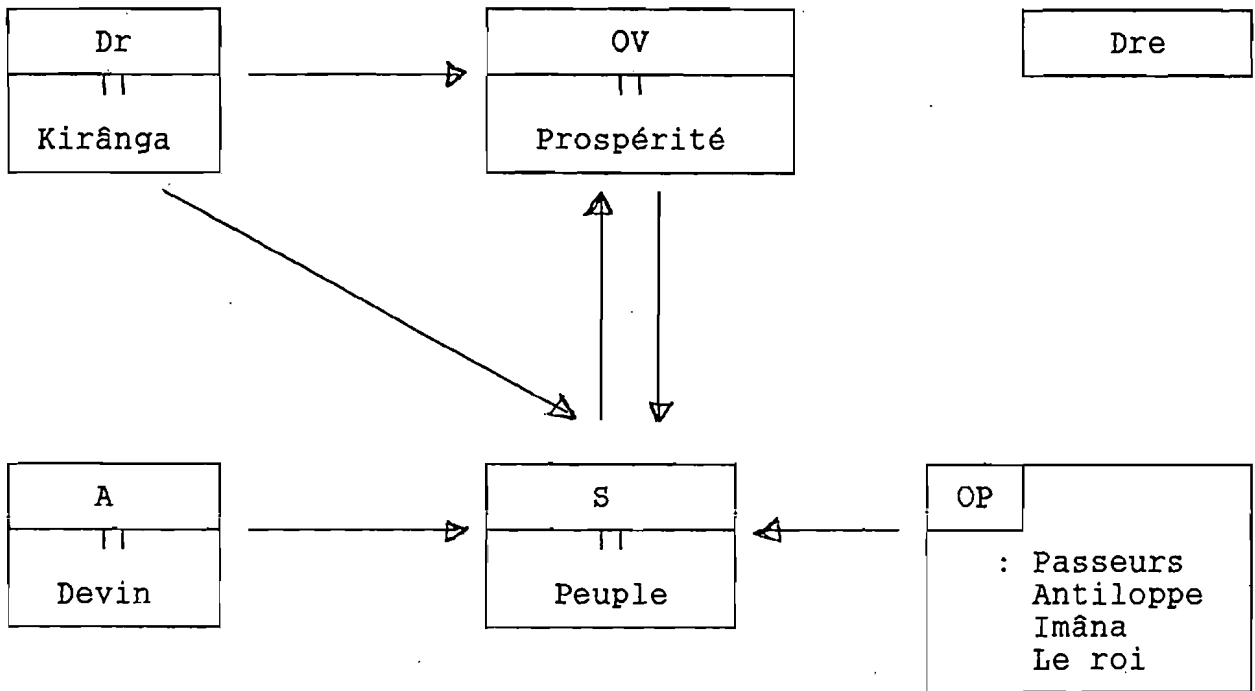
L'étape présente d'analyse peut nous permettre déjà de formuler, sous forme d'hypothèse que nous analyserons par la suite, le rôle thématique de Kirânga.

Kirânga apparaît comme un recours forcé¹ 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, 1^{er} 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.

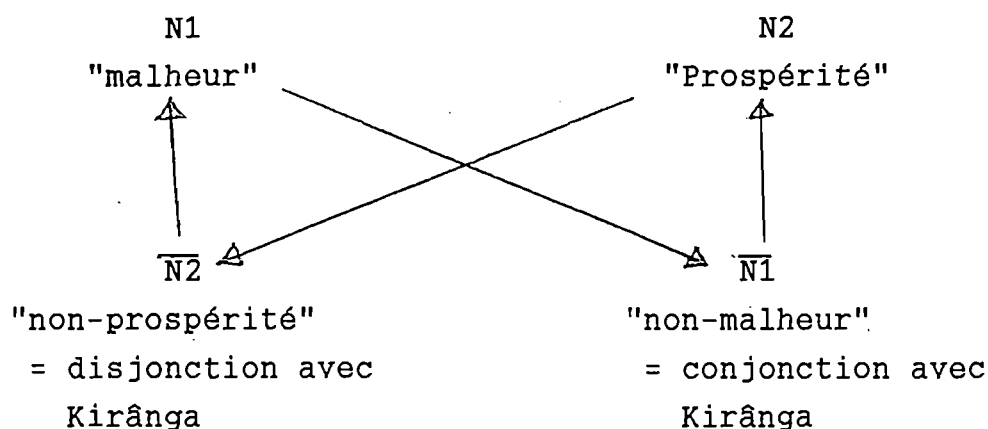
Considérons le mythe particulier que nous étudions.

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 $\bar{N}1$ et $\bar{N}2$. 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 $\bar{N}1$: la vie avec Kirânga. De même, la négation de la "prospérité" N2 fait surgir un autre terme $\bar{N}2$: la vie sans Kirânga.

Ainsi, aurons-nous le schéma suivant :

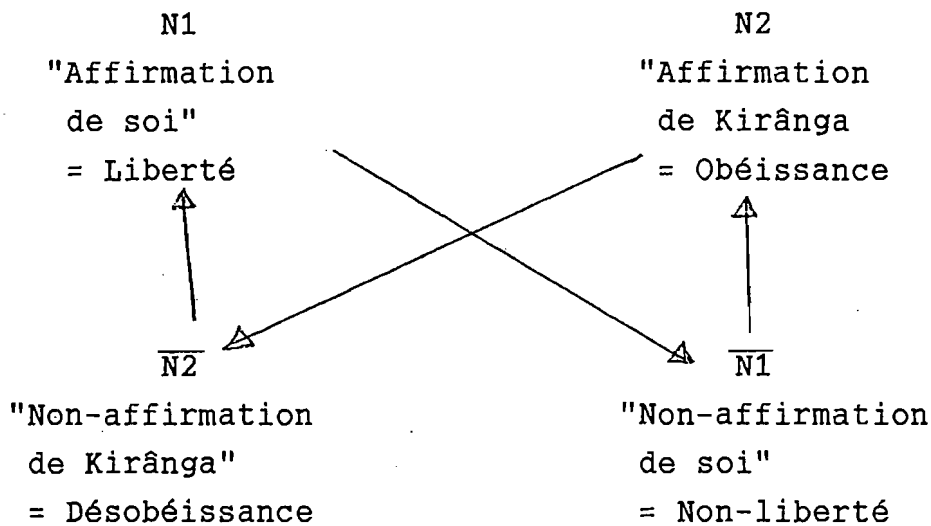


L'opération selon laquelle le sujet - ici le peuple - va de N1 à $\bar{N}1$ correspond à une phase d'épreuves que le sujet S doit surmonter pour entrer en conjonction avec Kirânga.

¹ Cf. GROUPE D'ENTREVERNES, *Op.cit.*, p.132.

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 modales¹ : dans le sens d'une co-présence dans le sujet de faire des deux modalités : du /devoir faire/ et du /vouloir faire/.

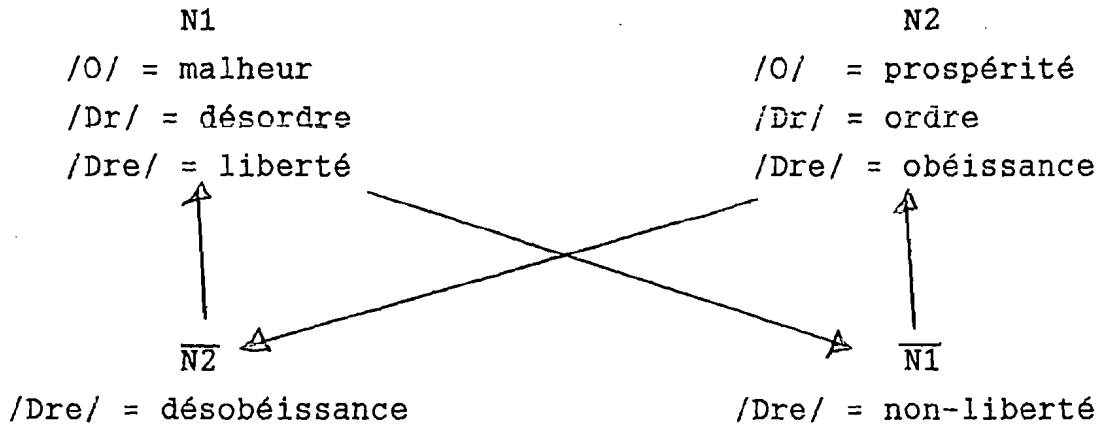
Ainsi, l'"obéissance" correspondra à la compatibilité du /devoir faire/ et du /vouloir faire/ et la "désobéissance" présuppose la confrontation du /devoir faire/ et du /vouloir ne pas faire/.

¹ Cf. GROUPE D'ENTREVERNES, *Op.cit.*, p.34-35.
Les modalités du faire.

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 destinataire 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 destinataire 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. Kinshasa, 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 Kirānga.

L'intervention de Kirānga se révèle par une anomalie physique ou morale du sujet possédé.

On dirait que, réellement, Kirānga 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 bābitumwa n'āmagōrwa (1). | - Le Kubandwa était motivé par une situation de malheur. |
| - Umūntu yarābānza akagwāra nk'ígisebe, kikamuća ukuguru ; cānké akagōgōra, akazīngama, akagēnda atsīndwa n'ívyātsi (2) | - Le sujet attrapait une plaie incurable, au point de voir son tibia rongé ; ou bien, il maigrissait extrêmement, au point de tomber au simple contact avec l'herbe. |
| - Umugóre bikānka kó asamá inda, cānké umwāna agahuma (3). | - Une femme ne pouvait pas concevoir, ou encore, un enfant devenait aveugle. |
| - Ibīndi vyātuma kubāndwa ni nk'ūmwīgeme abōnyé asāziye iwābo, cānké umwōrōzi inká zikamūhonakó ; umurimyi akarima ntiyimbure. Nk'ūvyāye amahāsa nawé nyéne yarābāndwa (4). | - 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) RUFYIKIRI, E.O. Cānkuzo, Septembre 1990.

(2) KIDIŪA, E.O. Cānkuzo, Septembre 1990.

(3) NTAHONKURIYE, E.O. Gibéra, KAYOVE, Janvier 1991.

(4) GATŌRANO, E.O. Nyarurāna, 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 umugwāyi yazīngāmye, ntābe akīgira icó ashirá ku munwa, akava amaráso, agasōba ibitārivyó, umutwé ukaguma ushūshe ntúkire, bāca bāmujāna ku mupfúmu ariwe ngo bīta Kamenyi kamenyera Uburūndi ntikīmenyere (1).
- Arí uwutágwāyé gútyo nawé abúze ibīndi, akījana (2).
- Lorsque le malade avait un amaigrissement extrême, ne mangeait plus rien par inappétance, saignait, urinait des choses bizarres, avait des maux de tête continus, on l'emménait chez un devin, lui qu'on appelait "Celui-qui-sait-pour-les-autres-pour lui-même".
- 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 azāna ibikōrēsho vyīwé, akīcarika umugwāyi imbere yīwé, akavúza inyágará ngo ahamágare ivyó yanyōye bikizé uwugwāye ati :
"-Ngw'Inó ngw'Inó, ngw'Inó turamúkanye máma heee.
-Ni amáki wā mugabo, huuu

-Ngw'Inó 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) BAZINGIRA, G. E.O. Gisoro, Septembre 1990.

(2) MUHÉREZA, M. E.O. Kigége, Septembre 1990.

- Uyu mugabo ga wǎ mugabo, huuu
-Yāje kukúbaramira
-Nāngwa' wǎ mugabo yāgemuye
n'āyízane, huuu
- Urūmva ku muhana iwé wǎ mugabo
huuu
-Biramugeramiye wǎ mugabo, huuu
-Harihó abāmwābūye, abāmurūngi-
kiye amahēmbē ? huuu
-Umugóre ararwāye ntakirya
ntákiryāma, huuu
- Ntūgire ni amahóro, yāje anyā-
riwe, huuu
-Tumuvūre wǎ mugabo, huuu
-Zana ingému. Ni intēzi zā
Ryāngōmbe, huu"(2).
- Wā mupfumu akamúbwīra ati ni
ingwāra ivá ku mwāmi.
- Aca amúha imíti, akamuhāndūra
iyo ngwāra, agaca amútegeka
ati kenyerā unyarāgase urōndéré
kwātirwa (3)
- Cet homme, monsieur, huuu
-Il est venu te visiter
-C'est vrai monsieur, il a
apporté un cadeau qu'il
l'offre, huuu
-Sache-le, chez lui, monsieur
huuu
-Il est menacé monsieur, huuu
-Lui a-t-on jeté un mauvais
sort ? huuu
-Sa femme est malade, il ne
mange plus, il ne dort plus,
huuu
-Il n'a pas de paix, il est
venu malheureux, huuu
-Soignons-le monsieur, huuu
-Apporte l'offrande. C'est
l'esprit de Ryangombe, huuu"
- Le devin lui révèle alors que
c'est le roi (Kirānga) qui est
à la base de son mal.
- Il lui donne des médicaments
pour le guérir et lui prescrit
de se faire initier au Kuba-
ndwa 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 Kirānga.

(1) Il mugit. La voix sort de la poitrine.

(2) MIKEREGO, E.O. Cānkuzo, Septembre 1990.

(3) Ibid.

3° Le rite de Kubandwa

Kubāndwa (/ku-band-u-a/) c'est être sous la poussée de Kirānga, être investi et habité par lui.

Ce rite comporte des étapes :

* Le choix de l'initiateur

- Hārya wā murwāyi yagizé mitēnde, abīwé bārahéza bakaja kurōndera uwumūbāndīsha ariwé Nyen'ibānga (1).
- Kēnsi, wā mupfūmu yamūvūra niwé yacā amūbāndīsha (2).
- Bagahéza rero bagashīnga isāngo.
- Umwé Nyen'ibānga akabwīra ibānga umwé ashākā kwātirwa, yarīmubwīra mu gitabo, ati ní wariména uzōgōrwa (4).
- 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.
- La plupart de fois, c'est le devin qui avait fait la prescription qui l'initiait.
- On fixait alors un rendez-vous.
- Nyen'ibanga révélait 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'ibānga yacā amūha umuzi w'umūrīnzi, cānké ishāmi ryāwo, ati ntūhīrahīre ngo uryāmé ahó
- Nyen'ibānga lui donnait une racine, ou une branche d'érythrine et lui interdisait

(1) GAHURUGO, E.O. Gihinga, Janvier 1991.

(2) GAHINBARE, E.O. Gihéra, Janvier 1991.

(3) C'est un bois sacré aménagé pour Kirānga. 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 ngũndu
y'ígítōke, cānké mu muguruka,
wīségure iki nguħăye (1).

formellement de ne plus dormir
désormais dans son lieu habi-
tuel, 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 fidélité. 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

- Hārya buhwībírīye, Nyen'ibānga
yacá akóranya ibihwēbá, ibigó-
re, ibigabo.
- Bigahēngēra mw'ījoro, bika-
gēnda ku rugó kw'ũmwe babāndī-
sha.
- Bagacāna rēró mu rúgo.
- Kirānga agafáta ingwá yērā
agashira mu māzi, akarāba mu
māso ibishēgu, agafata imíti
agatota mu rugó, mū nzu,
n'ábarí murí iyo nzu böse.
- Aho rēró kurí uwo mutũmba,
ntāwũndi yashóbora kubāndwa
- Au crépuscule, l'initiateur
réunissait quelques initiés,
femmes et hommes.
- Dans la nuit, ils allaient au
domicile du candidat à l'ini-
tiation.
- Ils commençaient à faire du feu.
- Kirānga 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 médica-
ments 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 Burũndi, Enquêtes orales,*
Tome 1, p.165.

mw'ico gihe, kukó umwami
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. KĀTSI dit à ce sujet :

"Vyiraba ngo bijé mu bihézo vyavyo, bibandîshe".

"Ils s'enduisent de Kaolin blanc pour entrer dans leurs secrets, initier" (2).

* Gusēnga Kirānga

- Kirānga aca yîcara ku ntébe
y'ámaguru ané nk'îsékuro, iko-
zwé mu mumānda, yāmbaye impūzu
y'ígíti, akényeye ikigózi cā
Mibāngo c'íbítsibo biné biríko
ibihēko, n'întutú ku mutwé
ikozwé mu rusāto rw'înkēnde,
afāshe icúmu ry'úmuhūga, yîra-
vye ingōndo.

- Kirānga 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) KĀTSI, E.O. Kārunyiŋya, Septembre 1990.

- Inzóga y'impéke irí imbere yíwe.
- Iyó bazá kuryá inyama, Kirānga yabānza kurāba ingwá iyo shūri, bakayiha ikibēzi, igūye, Kirānga akayitāmbuka, akaja kuvyāgira.
- Nyen'úrugó akāza agakóma amashí apfúkamyé ati :
"Urāmpāngaza Bihēko bizima, Soma Kirānga kir'ūmwēru, ng'īyó yā ntāngo nāyikúrō-ndereye, urakomeza uwo uha-gāzekó, uwo mugeni wawe, ndamúgushíkiriye, urāré uranywá ndāré ndūhīra, ubūca buserúke nkīzana, unkomézeze ibirí mu rúgo vyöse, ntūngā-nirwe" (1).
- Kirānga kikaza kiravumēra.
Kiba gifashe icúmu kírifūmba-tīshije amababi y'úmunāndá.
- Kirānga agasoma yā nzóga akayihūhēra imbere yíwé.
- Une cruche de bière de sorgho est devant lui.
- Si la viande était prévue comme met du repas, Kirānga marquait de lignes de kaolin blanc la face du taureau qu'on tuerait directement d'un coup de hache, Kirānga passait par dessus le cadavre et allait prendre place sur son tabouret rituel.
- Le chef de famille battait les mains, à genoux devant Kirānga, disant :
"Que je sois protégé par toi Bihēko vivant, veuillez boire Kirānga 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".
- Kirānga mugissait après chaque unité de prière.
- Il tient, en ce moment, sa lance avec des feuilles de ficus.
- Kirānga buvait la bière et crachait une gorgée par terre, devant lui.

(1) BARĀNDAGIJE, E.O. Mpínga, Septembre 1990.

- Vyâ bishégu bikāza, ahāmagara kimwēkimwé ati :
"Sīhu sīhu sīhu, ingo usōndére, ingo usōndaḡire" (1).
Bikāza bigasoma, bigahūhēra ngo birikó birībuka abahísi.
- Bagahéza bagakūranwa gusaba Kirānga. Umwé ati :
"Kirānga kir'ūmwēru uhēkéra abavyēyi ukūgūmbira ibibondo, ndagusavye umugisha w'ibibōndo ndagusavye ahó nzōríma hōse bizōzé birabira atā cōnyi. Kirānga kir'ūmwēru, ngabira uganzé" (2).
- Kirānga kikavumēra :
"-Uwansávyé inká,
-Uwansávyé ibibōndo
-Uwansavyé imbúto
Ndabímuhāye, kǎndi mwēse ndabagabira ndáḡacīka amabóko".
- Uwūndi akāza, uwāmbere akāja gukérega, ati :
"Gānza nyen'ínka y'í Burūndi Bihēko bizima, Ryāngōmbe ry'í Burūndi.
- Les initiés venaient un à un, selon l'appel de Kirānga :
"Sihu, sihu, sihu, viens boire, viens boire et boire".
Ils buvaient et crachaient tour à tour la gorgée de bière devant Kirānga pour se souvenir des ancêtres.
- Ils se relayaient alors pour adresser les demandes à Kirānga :
"Kirānga 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. Kirānga le Favorable, exauce-moi et règne".
- Kirānga 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".
- Un autre orant venait, l'autre allait danser avec les autres. Il disait :
"Règne, maître des vaches du Burundi,

(1) Ibid.

(2) NDAVUMBA, E.O. Gihinga, Septembre 1990.

Ganza bwirukiro, uramvyarira,
urampa amagara, umwana akomere,
umugore ntanyurane n'inda.
Urampa amasabo n'abagenzi.
Nzokubagira Ruvuzo urampangaza".

Règne, notre refuge,
Donne-moi des enfants,
Donne-moi la santé.
Que ma femme accouche en
paix. Donne-moi des bien-
faiteurs et des amis, je
te sacrifierai Ruvuzo,
protège-moi".

- Kiranga ati :

"Ivyo unsavye ndabiguhaye".

- Kiranga disait :

"Tout ce que tu demandes
je te le donne"

- Wa wundi agaca yivuga amazina :

"Ni jewe Nyamucamugashurushuru,
ndashiruka amazinda.

Ni je Mutuma ku maguniguni
nk'amanyonyo y'isazi ku nkombi
y'imanga, Nkizigira umwami
Imandwa ya Biheko, turwa turwa
kiza abarwaye ubahembure" 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 médi-
sance comme les larves des
mouches au bord du gouf-
fre. J'ai confiance en le
roi moi initié de Biheko.
Reçois, reçois, guéris les
malades, soulage-les".

- Urunyagara rugasékera, bagaké-
rega, bavyina 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 Kiranga, 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 Kiranga. 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 Kiranga est maître du terrestre. Il affirme sa différence en portant un chapeau particu-

¹ In *Okubandwa mu Burundi*, T.1, p.99.

² Cf. en annexe un chant du Kubandwa, exécuté par trois vieilles femmes de Hpinga.

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

- | | |
|---|--|
| - Báhejeje guhêreza n'úgusaba, hárya bānyōyé bahĩmvyé, báca báfūngura.
Bākaryá inyama, ubwĩshaza, amaróbe y'amasáka, intēngwá, icó ibishēgu bitārya ni ibiharage n'íkírēmvé ² . | - Après l'offrande et les demandes, après avoir bu à satiété, ils prenaient 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 MUTÁKWÁ, E.O. Mutêrero, Septembre 1990.

* Procession vers le ruisseau + dation du nom

- Buri mu guca ibishēgu bikuru vyāca bijāna ku mwōnga wā mubāndwa.
- Ibishēgu vy'inzāna vyāsigara biranywēgēra ¹.
- Kirānga agatēmbere imbere n'icumu. Bāgēnda bātwaye imimānda ibiri, imirīnzi ibiri, n'ibitōke bibiri vy'amashāshi. Bakagēnda baraborogota ².
- Bīshitse yó, ibihwēba bimwé bikaja hākurya ibīndi hākuno. Bigahāmagarana ³.
- Aho rēró, Kirānga n'uwātirwa bāca bāja mu māzi, bakībiza vyā bitōke na yā mimānda n'imirīnzi, gatāndātu gatāndúkāna n'intēzi zā Kirānga.
- Ivyo biheze, umubāndwa aca arōnka izina ry'ubushēgu : 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.
- Kirānga ouvrait le convoi avec sa lance. Ils prenaient avec eux deux ficus, deux érythri- nes 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 te- naient un langage vulgaire.
- En ce moment, Kirānga et son filleul, sont dans l'eau, plon- geant les bananiers, les ficus et les érythrines dans l'eau, six fois, ce qui sépare le malade d'avec l'esprit de Kirānga.
- Après cela, l'initié reçoit 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 KIDĪMA, E.O. Mutērero, 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"

- Băca bādūga bakagēnda gutēra
vyā bitōke na yā mimānda
n'imirīnzi, bakūbaka igitabo.
- Bīhejeje, bica vyīrabūra,
bigasubira kubā abāntu basā-
nzwé.
- Nyen'ibānga yabāndīshije,
bāramugābira.
- Ils montent alors et vont
planter les bananiers, ficus
et érythrines, qui constituent
le lieu sacré aménagé pour
Kirānga.
- Après cela, ils enlèvent le
Kaolin blanc et redeviennent
des personnes ordinaires.
- L'initiateur reçoit 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 destinataire 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 naît 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 réellement, 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 roï 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 dérouté 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.

Kirānga 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 miroirs 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 : Mitimigamba 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'élévation 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 Kirānga 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 ako 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 suspicion 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 propreté. 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 Murūndi". Un proverbe traduit mieux cette idée :

Umwāna w'úwūndi yĩmba 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, ibihūmé, 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 intenable.

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.XV 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 considère comme un être supérieur aux autres, dans l'hierarchie 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 sait 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 Kirānga 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 Kirānga 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 Kirānga 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. Kirānga 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, 2^e 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., 2^e 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 19^e S., N.E.A., Dakar, Abidjan, 1977, 352 p.

16. MWOROHA, E., (S/Dir.), Histoire du Burundi : Des origines à la fin du XIX^e 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, Gallimard, 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^e 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^e 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., "Eléments 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, 1^{er} 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, 1^{er} 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 par les esprits en Afrique Noire : A propos d'une étude sur la possession par les Baganza 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	Mpīnga	KAYOVE	ROUTANA	78 ans	+	-
2. BARĒNGAYĀBO Philippe	"	Gihīnga	"	"	65 "	-	+
3. BĀZHĀICA Amende	"	Mubávu	BWĒRU	ROYÍGI	78 "	-	+
4. BAZĪNGIRA Gaspard	"	Gisoro	ROYÍGI	"	88 "	-	+
5. BIGĪRA Simon	"	Rusēngo	"	"	82 "	-	+
6. BIRAPFĀNWA Jean	"	CĀnkuzo	CĀNKUZO	CĀNKUZO	88 "	+	-
7. BWĀMPAMYE	"	Bukurana	"	"	92 "	-	+
8. GACŪMU Bernard	"	Gitsiro	ROYÍGI	ROYÍGI	75 "	+	-
9. GAHĪMBARE	F	Gihéra	KAYOVE	ROUTANA	82 "	+	-
10. GAHURUGO	M	Gihīnga	"	"	80 "	+	-
11. GASHWĀBI Jacques	"	Magabo	ROYÍGI	ROYÍGI	87 "	+	-
12. GATŌRANO	"	Nyarúrāma	CĀNKUZO	CĀNKUZO	93 "	-	+
13. GITANŪKE	"	Gashawe	BWĒRU	ROYÍGI	79 "	-	+
14. HAKIZIMĀNA Jean	"	Murambi	ROYÍGI	"	70 "	-	+
15. KĀTŪSI	"	KĀrunyīnya	"	"	83 "	-	+
16. KIDĪMA Zacharie	"	Mutērero	CĀNKUZO	CĀNKUZO	80 "	+	-
17. MAGAZI	"	Kagoma	KAYOVE	ROUTANA	76 "	+	-
18. HIKEREKO	"	CĀnkuzo	CĀNKUZO	CĀNKUZO	81 "	+	-
19. MUHĒREZA Michel	"	Migēge	ROYÍGI	ROYÍGI	82 "	-	+
20. MUTAKWA	"	Mutērero	CĀNKUZO	CĀNKUZO	75 "	-	+
21. MVŪYĒKURE	"	Nzozī	BWĒRU	ROYÍGI	74 "	-	+
22. NDANĪBĒNGA	F	Gihéra	KAYOVE	ROUTANA	89 "	+	-
23. NDAVŪMBA	M	Gihīnga	"	"	80 "	+	-
24. NKORŌNKO	"	Nyagutōha	ROYÍGI	ROYÍGI	90 "	-	+
25. NTAHONKIRIYE	F	Gihéra	KAYOVE	ROUTANA	78 "	+	-
26. NYAKĪKI Alois	M	Bukurana	CĀNKUZO	CĀNKUZO	70 "	-	+
27. RUCAMUKWĀHA Jacques	"	Rusēngo	ROYÍGI	ROYÍGI	80 "	-	+
28. RUCIMBĪKA Damien	"	Nyagutōha	"	"	77 "	-	+
29. RUFYIKIRI Léopold	"	CĀnkuzo	CĀNKUZO	CĀNKUZO	81 "	+	-
30. RUPFONYIMPĪNGA André	"	Rusēngo	ROYÍGI	ROYÍGI	60 "	-	+
31. RUVURUVUNDI	"	Gashawe	BWĒRU	"	73 "	-	+
32. RWŪHA Damien	"	Nyagutōha	ROYÍGI	"	76 "	+	-
33. RYĒGŪRE Raphaél	"	Migēge	"	"	80 "	-	+
34. SHIRAMĀNGA	"	Rutovu	CĀNKUZO	CĀNKUZO	84 "	-	+
35. SOBAÑO	F	Gihīnga	KAYOVE	ROUTANA	73 "	+	-
36. VYĀYĀGARA	M	Mubávu	BWĒRU	ROYÍGI	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. Kirānga kurí wewé nĩ ndé ? - Pour toi, qui est Kirānga ?
 2. Kirānga wā mbere yajé mu Burūndi gúte ? Yajé áva hé ? - Comment est-il venu au Burundi?
 3. Kirānga wā mbere yarı umugabo cānké umugóre ? - Le premier Kirānga, était-il un homme ou une femme ?
 4. Ivyó bavugá kurí Kirānga wā mbere, ni umuganí cānké nikó vyāgēnze ? - Ce qu'on dit du premier Kirānga, est-ce un simple récit de fiction ou un événement historique réel ?
 5. Kirānga atārāza, abarūndi bārabāndwa ? - Avant l'arrivée de Kirānga, les Barundi pratiquaient-ils le culte du Kubandwa ?
 6. Mu gitéramo, barashobora kugānīra ivyērekeye Kirānga ? - Pendant les veillées autour du feu, pouvait-on proférer le mythe d'origine de Kirānga ?
 7. Mbwira atáco usĩmvyé ingéne babāndwa'. - Dis-moi, sans rien omettre, le déroulement du culte de Kubandwa.
 8. Ubu baracābāndwa inó iwānyu? - Pratique-t-on encore le culte du Kubandwa dans cette région?
 9. Babandwa bábitumwe n'íkí ? - Pour quelles raisons pratique-t-on le culte du Kubandwa ?
 10. Umugóre yarāba Kirānga ? - Une femme pouvait-elle devenir Kirānga ?
Umwāna wé ? Et un enfant ?
Umutwāre wé ? Et un chef ?
 11. Kubāndwa gúheze, Kirānga bamufata gúte ? - Après le culte, comme Kirānga était-il considéré ?
 12. Kirānga ataniye hé na Pátíri w'ūbu ? - Y a-t-il une différence entre Kirānga et le prêtre actuel ?
-

B) CHANTS DES BISHEGU

Chant n° 1 (1)

R/ E êgó ma

- I) 1. Ingo dukerége Ryǎngǒmbe
 2. Ingo ndatāngāje bā māmá
 3. Ngo nda budāndāje wā mwāmi
 4. Wā ndā je kū ntāngo é dāwe
 5. Nda rā ye ndasēngwa wā mwāmi
 6. Ee ga yeheeeehe
- II) 7. Kerega dukerége Ryǎngǒmbe (comme 1)
 8. Kerega dukerége Ryǎngǒmbe
 9. Intábāndwá ziragōwe é jē-we
 10. Uwīyereka ndihāno ga yee
 11. Umusékuzi wa Kirānga émwe
 12. Ngo urābé icākunyōye dāwe
 13. Ee ga ye hee he.
- III) 14. Umusózi wa Kirānga ngw'ino'
 15. Twīyéréka uyu mwāna ngw'ino'
 16. Imāndwa zāhūye ěwe
 17. Imāndwa zābúrabuye ehe
 18. Ee we dawee ehe.
 19. Ee we dawee ehe.
- IV) 20. Kerega dukerége Ryǎngǒmbe
 21. Intábāndwá ziragōwe mugēnzi
 22. Ziragōwe ziragōwe sé dāwe
 23. Iyee iyee dawee
 24. Umumānda zirahêreza êgó
 25. Intábāndwá ziragōka é dāwe
 26. Ee ga ye hee ehe.

(1) Chanté et dansé par GANIMBARE,
 NTAHONKIRIYE
 NDANIBENGA

Enquête orale, Gihéra, KAYOVE, Janvier 1991.

Chant n° 2 (1)

R) Ukubāndwa ni uguhéba

1. Ukubāndwā bāshāhu mwe
2. Isāke irarirāndā bāshāhumwe
3. Rirarirāngā bāshāhumwe
4. Ugushāka ibāngā bāshāhumwe
5. Iryō bānga riragōrā bāshāhumwe
6. Umwāmi ntíyantāye mu rugóbe bahungu mwe

(1) Chanté par KIDÍHA (Z.), Enquête orale, Mutêrero, CANKUZO, 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 iruhānde ico gitĩnti
Y : Nkūra umushíno hējuru
X : Ico gitĩnti nokinyāza
C : Kěri kěri kěri
D : Ndfgāngiye ndfgāngiye
A : Birasa birasa birasa
B : Nyāsanywe nyāsanywe nyāsanywe
 Kǎje kǎ nyina yafashwe mu nyóro
A : Ndfgāngiye ndfgāngiye.

(1) BARĀNDAGIYE, Enquête orale, Mpĩnga, KAYOVE, Janvier 1991.

TABLE DES MATIERES

	Page
- Dédicace	
- Avant-propos	
- Abréviations : sigles et symboles utilisés	
- Carte n° 1	
- Carte n° 2	
0. <u>Introduction générale</u>	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
<u>Chapitre 1. Prolégomènes théoriques à l'étude du mythe</u>	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
<u>Chapitre 2. Analyse du mythe de l'origine de Kirānga</u>	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 Kirānga	30
2.1.1.4. Retour : venue de Kirānga au Burundi .	32
2.1.1.5. Reconnaissance du roi avec Kirānga ...	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 Kirānga	39
2.1.2.4. Retour : venue de Kirānga 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 : Kirānga en conflit avec Imāna	43
2.1.3.2. Kirānga traverse Tanganyika	43
2.1.3.3. Séquence finale : reconnaissance de la puissance de Kirānga	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
<u>Chapitre 3. Le Murundi face au problème existentiel</u>	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
<u>CONCLUSION GENERALE</u>	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

=====