

COHERENCE DE L'HISTOIRE DU RWANDA

REDACTION

O. INTRODUCTION

La Cohérence. Tel est le fil conducteur des articles qui sont proposés dans ce numéro. Mais, qu'est-ce la cohérence ! Le mot vient du latin « *cohoerere* » (adhérer ensemble) et signifie, disent les dictionnaires, « **union étroite des divers éléments d'un corps** ». C'est ce sens étymologique que nous retenons pour la présente introduction.

Tout en se situant dans le cadre du programme de cette année pour notre revue,-programme portant sur la réécriture de l'histoire du Rwanda-, ce numéro a le but particulier de viser deux problèmes actuels : la division introduite entre les Rwandais nommée pudiquement ethnisme et son corollaire que les Tutsi sont des colons venus de l'Ethiopie. Le visage du Rwanda pré-colonial nous semble, bien au contraire, être cohérent avec les divers éléments du paysage local de la région inter-lacustre de l'Afrique. D'entrée de jeu, Déogratias BYANAFASHE nous présente l'aspect social de notre pays : « la famille comme principe de cohérence de la société rwandaise traditionnelle » Le peuple rwandais était conçu comme une famille à plusieurs niveaux d'extension : foyer, lignage, clan, nation. Cette organisation est commune à toute notre région.

En second lieu, Bernardin MUZUNGU, nous présente l'aspect culturel : « Un peuple qui a Dieu pour père ». A travers une longue lecture de deux documents historiques, on voit comment la nation rwandaise se concevait comme une 'théocratie' (en grec : theos = dieu ; kratein = gouverner). Un seul troupeau et un seul pasteur », pour utiliser l'allégorie évangélique.

En troisième lieu et en continuité avec ces deux articles du numéro précédent, KANIMBA Misago nous ramène à l'aspect économique : « Introduction de l'agriculture et de l'élevage en Afrique centrale ». La complémentarité de ces deux professions qui constituaient et constituent encore la principale source d'alimentation de notre population est un facteur de cohésion qu'il ne faut jamais perdre de vue dans l'histoire de notre pays. De plus, nous verrons comment certaines denrées alimentaires nous sont venues des pays limitrophes, montrant ainsi l'interdépendance et la cohésion entre le Rwanda et ses voisins.

En dernier lieu et comme aspect politique de cette cohérence, Bernardin MUZUNGU reprend la plume pour nous dire ce que fut le Rwanda

primitif : « *Le Rwanda dans son contexte régional* ». La dynastie nyiginya qui a fait l'unité du pays n'a pas été fondée par des gens « tombés du ciel » comme le prétend le mythe des Ibimanuka, ni venus de l'extérieur comme le donnent à penser les idéologies politiques actuelles.

Ces quatre contributions renouvellent sensiblement la problématique de notre historiographie. Le dernier numéro de cette revue visait la pré-histoire. Celui-ci vise la suite immédiate, à savoir l'histoire pré-coloniale. Le prochain nous fera sortir de notre autonomie pour nous projeter dans une histoire dirigée de l'extérieur, par le colonisateur européen. Cette idée de cohérence exprime notre philosophie sociale pré-coloniale. Celle-ci reposait sur deux piliers : la notion de famille comme cadre vital et la croyance en Imana comme source de vie et principe d'organisation. L'ensemble des contributions porte un souhait : retrouver cette cohérence d'antan. La crise actuelle est le résultat de la cassure de cette cohésion interne et externe.

LA FAMILLE COMME PRINCIPE DE COHERENCE DE LA SOCIETE RWANDAISE TRADITIONNELLE

Deogratias BYANAFASHE

0.INTRODUCTION

Avant d'exposer ce sujet, il convient de lui donner une assise générale sur « la notion de famille et de parenté ». Un spécialiste en psychologie sociale, Vance Packard (1) nous fournit des éléments utiles à ce sujet.

0.1 Des considérations d'ordre général

Les sociétés humaines, nous dit ce spécialiste, utilisent essentiellement deux systèmes d'appellation :

-un système descriptif qui donne à chaque individu une appellation en fonction de sa position.

-un système classificatoire qui donne la même appellation à des gens qui ne sont pas dans la même position. Par exemple, le père et le frère du père sont appelés « père », tous les deux ; ce qui détermine la même conduite à leur égard ».c'est le facteur d'assimilation »qui s'ajoute. A ce premier stade de la famille, les membres sont à égalité de position : père, mère, enfants. C'est au stade des grands-parents qu'intervient la complexité. Le premier point à déterminer est de savoir si les grands- parents maternel et paternels sont pour l'individu dans la même position.

-si le nom et cet qui lui est attaché (ancêtres, biens) sont donnés par les paternels, on est dans une société patri- linéaire ou agnatique. On parle alors de °patri- linéarité ou agnation » par contre, si ce sont les maternels qui les

donnent, on est dans la société matri- linéaire, on parlera de °matri- linéarité ou cognation ».

-A ces précisions, il faut ajouter une autre : le lieu d'habitation de la famille primaire. Si la famille primaire fonde son foyer dans la propriété paternelle du mari, on est dans une société patri- locale. Par contre, si le mari doit aller vivre dans la famille de sa femme, la société est matri - locale.

Les deux systèmes de « filiation » et de « location » ne sont pas nécessairement liés dans le même individu. Dans le cas de filiation matri- linéaire, la fonction de chef de famille est dévolue à l'un des frères de la mère. Dans tous les cas, la filiation a deux fonctions importantes. D'abord, elle détermine le lignage, avec ses extensions : le clan et la tribu. Ensuite elle détermine la fonction de chef de la famille. Dans le cas de la matri- linéarité, elle est dévolue à l'un des frères de la femme.

Ces informations d'ordre général permettent de remarquer que la société rwandaise traditionnelle se classe dans le système **patri-linéaire** et **patri-local**. Ce système est apparemment le plus répandu dans le monde et qui, de plus en plus, gagne du terrain sur la matri-linéarité. La patri-localité comme son opposé la matri-localité semblent perdre toutes les deux du terrain sous la poussée de la vie moderne dans laquelle les conditions socio-économiques des deux sexes se rejoignent progressivement.

0.2 Le plan de cet exposé

Après cette démarche d'approche globale, voyons ce qui concerne le sujet. Il s'agit de **montrer comment la notion de famille primaire constitue le principe de cohérence de la société rwandaise traditionnelle**. La question se pose aujourd'hui à cause de la crise sociale que traverse présentement le Rwanda. Cette crise n'est pas due à la fatalité. Elle est intimement liée la dégradation lente mais sûre des relations sociales qui caractérisaient ce pays à travers sa culture, sa civilisation. Une rétrospective historique et sociale permet de remarquer que la société rwandaise traditionnelle s'est structurée **en deux grandes étapes**. **La première** est celle où le principe de cohérence était la famille au sens strict, c'est -à -dire formée du «mari, de la femme et de leurs enfants non mariés ».

Cette entité sociale possède une cohésion interne basée sur trois liens: **biologiques, affectifs, économiques et sociaux**. Ce principe a maintenu sa force de cohésion entre les membres jusque dans ses extensions sociales les plus larges: le lignage, le clan et même les monarchies claniques. Ce type de société familiale a commencé depuis que notre territoire est habité par des humains et a duré jusqu' à l' avènement de la monarchie "nyiginya", à savoir au XI^{ème} siècle . Cette période de la pré -histoire du Rwanda, nous la nommons dans la présente étude, Le Rwanda pré colonial et pré nyiginya. D'après les recherches archéologiques récentes, cette période débute, au moins, au VII^{ème} siècle avant notre ère (2).

La deuxième partie correspond à une évolution pour ne pas parler de révolution. C'est que **l'émergence du clan des Abanyiginya** marque une

étape sur dans la cohérence de l'organisation de la société traditionnelle. Tout en maintenant le même principe d'unité, à savoir une communauté de sang et de territoire (la patri-linéarité) et la patri-localité), la nouvelle conception fait subir à ce principe deux évolutions capitales. Elle introduit l'idée d' **"élargissement du cercle familial et territorial"**. Sans gommer ces caractéristiques familiales, la dynastie nyiginya introduit l'idée de suppression de barrières clanique et géographique, au profit d'une communauté globale: la nation. Tout le Rwanda devient une grande famille; le roi en devient le chef. Elle organise un Etat au sens propre du mot (polis = la cité). Ses membres ne sont plus des gens de même sang nécessairement mais des **"citoyens"**.

Cette évolution est signalée jusque dans le vocabulaire. Les monarchies claniques antérieures étaient habitées par **"Abavandimwe"** ("abava inda imwe" = ceux qui -viennent - du- même sein"). A partir de ce nouvel ordre des choses, on parle de **"Rubanda rw'umwami"** = les sujets du roi. L'étymologie de ce terme est significative. "Ru b.anda" et (Rwanda) sont dans le même voisinage sémiotique et sémantique. La seule différence visible est le prénom qui est "ba", si l'on élimine l'élision euphonique. Manifestement, ce prénom tient lieu d'"abantu" (les hommes = les citoyens).

Cette évolution dans les mentalités explique assez bien un double phénomène nouveau: le centralisme et l'expansionnisme du Rwanda primitif: "Rwanda rugali rwa Gasabo". = Le large pays de Gasabo. Ce minuscule territoire, était déjà dans les ambitions de ses fondateurs, un pays potentiellement grand. Une conscience d'unité nationale et une philosophie de l'élargissement de ses limites constituent la double caractéristique du Rwanda sous la monarchie "nyiginya". Voilà l'articulation de la présente réflexion. Passons à l'exposé non sans devoir emprunter des chemins raccourcis.

1. LA FAMILLE AU RWANDA PRE.NYIGINYA

La complexité du sujet nous impose un effort de simplification à outrance. Nous allons regrouper tout les éléments de ce chapitre sous trois titres: les structures de la famille agnatique, ensuite une brève présentation de la famille par alliance, pour terminer par l'indication des fonctions que la famille remplit dans la société globale.

Les structures familiales

Rappelons nous ce qui vient d'être dit. Cette première partie tend à montrer que toute la société traditionnelle pré-nyiginya était bâtie sur le principe de la famille primaire, jusqu' à ses plus grandes expansions que furent les monarchies claniques. Une petite autopsie du concept de "famille" nous révèle que ce mot couvre une réalité plutôt complexe, liée à l'évolution d'une organisation sociale de type communautaire. Pour saisir les niveaux de structure

De cette organisation, il faut partir de la culture et même de du vocabulaire rwandais et non des schématisations venues de l'extérieur par les chercheurs. Voilà pourquoi, nous retenons les stades exprimés dans notre langue, à savoir : Urugo, Inzu, ubwoko. En kinyarwanda, nous n'avons aucun autre mot pour désigner une structure familiale.

1.1.1. **Urugo = le foyer**

Commençons par le commencement, c'est à dire de la base même de la société qui est **la famille nucléaire** au sens strict, c'est à dire: père, mère, enfants non mariés. Au Rwanda que nous envisageons, cette famille est élargie par la polygamie et l'adoption qui lui associent de nouveaux membres. Lorsque nous parlons de famille nucléaire, il faut comprendre cette double dimension possible: la famille nucléaire "stricte" ou la famille nucléaire "agrandie"(élargie, étendue). Cette cellule de la société se nomme en langue maternelle: Urugo = foyer.

Tous les auteurs qui se sont penchés sur cette question de la base de la société rwandaise traditionnelle sont d'accord pour lui connaître cette fonction de cellule-mère de la société. Le vocabulaire varie mais la réalité est identique. En voici quelques exemples. Nombre d'ethno anthropologues et historiens parlent de: famille "élémentaire", "famille restreinte", "famille conjugale", "famille biologique", ou "famille primaire". "C'est la forme de la famille occidentale moderne", nous dit Jacques Sabran (3). Dans cette description de la famille nucléaire, il faut relever une particularité de la culture rwandaise: **l'ouverture**.

La famille nucléaire de type occidental est plus fermée sur elle-même, alors qu'au Rwanda traditionnel elle ouverte, associative, communautaire. Elle s'enrichit de membres même venant du dehors du cercle biologique. "Au Rwanda ancien, nous dit Ferdinand NAHIMANA, le concept de famille nucléaire ne rend pas toute la réalité sociale. Sous l'effet de la polygamie, de l'importance **accordée aux liens de parenté** et à la pratique de l'adoption très fréquente, la famille nucléaire, bien que numériquement plus répandue, a évolué en famille étendue, eu égard à cette nouvelle composition (4).

Un autre chercheur insiste et précise davantage. "En effet, la famille ainsi agrandie est une entité résidentielle intégrée, socialement plus renforcée où se trouvent la famille nucléaire, la famille polygamie et les autres membres associés à elles par la parenté ou l'adoption"(5). Plus concrètement, se sont donc le père, la mère ou les mères, les enfants, les enfants adoptifs, les parents du père ou de la mère (ou des mères), les enfants du frère ou de la sœur du père, les enfants du frère ou de la sœur de la mère (ou des mères) qui composent la famille "agrandie".

1.1.2. **Inzu = le lignage**

L'importance de la famille nucléaire soulignée, nous en arrivons au premier stade d'extension dit à langue maternelle: Inzu. Ce terme désigne un certain nombre d'ingo. Les caractéristiques propres de cette unité familiale sont assez élastiques. La première est le nom. Cette unité a un nom du groupe qui le réfère à un ancêtre agnatique connu. Ce nom est exprimé dans la langue maternelle par les préfixes: "**aba, abene**" (=ceux de; descendants de). Par exemple: Aba hindiro (les descendants du roi Gahindiro); Abene Nyamuhanzi (les descendants de Nyamuhanzi).

La seconde caractéristique importante est d'avoir un chef: "**umutare**". Celui-ci assume les fonctions de chef de famille à ce stade d'extension. Il représente le group devant la société globale. Parmi les noms que proposent les différents auteurs, le terme français de lignage est le plus proche de la réalité rwandaise.

1.1.3. **Ubwoko = le clan**

Ce dernier cercle de parenté a des limites très floues. On n'est pas dans l'erreur en disant qu'il représente un group d'inzu. Dans une étude remarquable, M. d' Hertefelt en a recensé 18 unités (6).

En principe, les membres du clan sont des agnats. Mais l'extension du groupe fait que la réalité est plutôt élastique. Il s'agit du groupe de clans qui se réfèrent à un ancêtre **éponyme** commun (en grec epi = sur; onoma = nom). Cinq caractéristiques de ce groupement sont repérables. Il y a d'abord le nom. Nous venons de donner pour lignage l'exemple des Abahindiro...Eh bien, ce lignage est du clan des **Abanyiginya**. La seconde est le "**totem**". Qu'est-ce un totem? Des spécialistes à la matière pensent généralement que cette conception appartient à des civilisations archaïques. On retient à ce propos trois idées.

Concernant sa nature, on dit que le totem peut être un animal, une plante, un objet. Au Rwanda, c'est toujours un **animal**. Les sociologues pensent que la fonction social du totem est de servir d'" emblème" pour identifier un groupe de population. Le totem du clan des **Abasinga**, par exemple, est l'oiseau **sakabaka** (le milan). Il caractériserait ce clan par le fait que ses membres auraient un appétit prononcé pour la viande comme cet oiseau. En troisième lien, les chercheurs ajoutent que le totem indiquerait **un système d'organisation sociale particulière**. Une chose est sûre: le totem est répandue dans beaucoup de sociétés anciennes, spécialement en Asie et en Afrique (7).

La dernière caractéristique a signalé est la loi de la **vendetta** qui serait le devoir du clan. Au Rwanda, aujourd'hui, la question d'ubwoko a acquis une nouvelle actualité. Ce terme est utilisé aussi pour désigner ce que l'on nomme "**ethnies**", dans la problématique politique de l'heure.

A ce sujet, on peut faire deux observations, Le premier est que notre langue n'a pas de terme commun pour désigner trois groupes: Hutu, Tutsi et Twa. Le terme **ubwoko** signifie génériquement espèce, race, catégorie. Mais, jadis, ce terme n'a jamais été appliqué à ces trois groupes; mais plutôt au clan. L'étude de M. d' Hertefelt a cet intérêt particulier de prouver que les trois ethnies sont dans tous les clans et à des pourcentages qui prouvent que ce n'est pas un phénomène accidentel. Elle prouve à souhait qu'il n'y a pas de ligne de démarcation entre ethnie et clan, le seul nom commun qui coiffe ces trois groupes est celui d'Abanyarwanda. Mais comme vu plus haut, c'est justement

un nom qui fait éclater la barrière clanique pour désigner le concept de nationalité.

Le terme **umuryango**, qu'on rencontre souvent et qui peut causer des ambiguïtés, signifie **famille**, au sens générique, quelle que soit la nature concrète de celle-ci. Il est impropre pour désigner des structures internes de niveaux d'extension familiale. Sa fonction est justement de viser l'ensemble. Il connote spécialement l'aspect d'unité, d'intimité, d'affection du groupe mais sans dire lequel.

1.2. La parenté par alliance

Notre réflexion serait notoirement lacunaire si elle se limitait au juridisme. En effet, dans la réalité existentielle, la famille du mari n'est pas plus importante que celle de la femme pour la famille nucléaire. Les enfants ne sont pas, non plus, plus liés au père qu'à la mère. Aussi, la parenté par alliance matrimoniale doit être mentionnée pour compléter les analyses sur les structures de la famille agnatique

En soi, rien n'empêche qu'un individu épouse sa sœur. Les animaux le font et le résultat n'est pas catastrophique. **L'interdit de l'inceste ou la loi de l'exogamie** relève d'une disposition juridique positive. Cette disposition semble venir de deux raisons. Il y a probablement la nécessité de **renouveler le potentiel génétique**. Il y a sûrement le besoin d'ouverture sur la société totale en créant des rapports sociaux extra-agnatiques.

L'échange des femmes entre famille élargit le réseau de relations horizontales, pratiquement à l'infini. De cette manière la femme devient le cordon ombilical pour lier les familles patri-linéaires différentes sans pour autant faire éclater le lien biologique de chacune et sans fusionner leurs patrimoines. Chaque famille nucléaire a cette possibilité du "donner et du recevoir" de garder son identité sans se fermer sur elle-même. Sur ce point également, le principe de cohérence sociale par la famille se vérifie. Nos ancêtres ont bien exprimé cette vérité dans l'adage: **abakobwa ni nyampinga** (les femmes sont la providence des égarés). Il y aurait lieu d'insérer ici la question aujourd'hui fort débattue, concernant l'égalité des sexes. Assez souvent la question est mal posée, tout au moins pour notre société traditionnelle. Dans ce contexte, la question n'est pas de l'égalité entre les sexes, mais la fonction de chacun. Le garçon avait la fonction de maintenir l'**identité** familiale. La fille avait celle d'**ouverture** à la société globale.

Pour ce qui est de la justice sociale et distributive, avant le mariage, tous les enfants étaient à égalité dans la maison paternelle. Après le mariage, le garçon participait aux biens de la famille patri-linéaire. La femme participait aux biens de la famille maritale. Personne n'était jeté à la poubelle. Maintenant que la vie moderne a modifié profondément les conditions socio-économiques, il est normal que les équilibres entre les sexes soient trouvés, sans pour autant accuser la tradition. Quels que soient les conditions changeantes, la notion de fonction des sexes est une donnée naturelle qu'on ne peut pas négliger pour tendre à la gommer même dans les changements qui s'imposent. Nous allons justement parler de cette notion de fonction.

1.3. Les fonctions de la famille

La famille nucléaire, incluant ses extensions lignagères et claniques, joue des fonctions sociales. Les principales sont aux nombres de trois¹ :/ la propagation de l'espèce, 2/ la socialisation des enfants 3/ la fonction culturelle.

1.3.1. La procréation

Dire que la procréation est l'une des finalités de la famille est une banalité. Toutes les cultures assignent au mariage comme essentiel l'amour mutuel des époux et son fruit qu'est la progéniture. Mettre des priorités entre ces deux buts est une question d'accent. Séparer les deux est déjà problématique.

La culture Rwandaise traditionnelle mettait de la hiérarchie: l'enfant d'abord ou même principalement. La stérilité de la femme était un motif légalement reconnu pour justifier le divorce. La progéniture la plus nombreuse possible était le souhait idéal. L'enfant était le meilleur cadeau de Dieu (Imana). La procréation était le plus noble exemple de collaboration entre Dieu et les hommes. C'est ce que signifie l'anthroponyme **Habyarimana** (A vrai dire, c'est Imana qui engendre). En cela, les parents sont ses coopérateurs ou ministres.

Pour ce but si noble, la famille ne ménageait aucune de ses énergies. Car rapporte, P. Erney "grâce à l'enfant la vie continue, la ligne se perpétue, les ancêtres seront honorés, on est assuré d'avoir accompli son devoir fondamental, de jouir un jour d'une vieillesse heureuse et d'une sépulture digne, de pouvoir léguer ses biens à l'intérieur de la famille, de laisser sur terre une trace vivante, de survivre dans la souvenir de quel qu'un, dans le nom que porte un descendant"(8). L'idéal actuel de décider un nombre des enfants à engendrer et de n'accepter que ceux qu'on peut éduquer est une perspective toute nouvelle et en rupture avec la tradition. Dans l'ancienne perspective comme dans la nouvelle, la socialisation de l'enfant est la deuxième fonction des parents.

1.3.2. La socialisation

Le terme pour traduire ce mot "socialisation" ou son synonyme "éducation à la vie sociale" est **kubana**. La forme primaire de ce verbe est "kuba"(être), complété par la préposition "na"(avec). Ainsi, "kubana) au lieu de se limiter au sens superficiel de "vivre ensemble", être voisin, signifie plus profondément "être avec". Autrement dit, le Rwandais traditionnel comprenait que la socialité est une dimension intrinsèque de la vie humaine. La solitude, l'isolement, l'égoïsme sont inhumains. A cette dimension de l'être de la personne s'ajoutait celle de l'organisation de la vie civile. Celle-ci exigeait aussi une formation de la jeunesse et des moins jeunes On n'a jamais fini de se former et d'évoluer. Cette formation à la vie civique va être résumée dans ce qui suit. "**Etre avec**", c'est "être sociable" pour promouvoir une société humainement viable. Les formes traditionnelles de socialisation sont nombreuses et variées. Elles touchaient tous les domaines de la vie. Pour sortir des banalités, il faut faire une nette distinction entre la socialisation de la **filles** et celle du **garçon**.

Car leur place et leurs tâches dans la société étaient différentes pour être mieux complémentaires.

1.3.2.1. La socialisation de la fille

La fille Rwandaise traditionnelle était préparée pour sa vie future comme **femme** et **mère** et comme **gérante de la vie domestique de son foyer**. Pour "être le cœur du foyer" comme on disait : kuba umutima w' urugo. Sa mère et les autres femmes de sa famille servaient de modèle et l'encadrement. La société de vie quotidienne de la fille était les autres filles de la famille et du voisinage. Les vertus inculquées à la fille étaient principalement : la pudeur, la discrétion, le respect. Tout ce résumait dans l'idée : kuba umukobwa w' umutima ce qui signifie pratiquement : "être une fille consciencieuse".

1.3.2.2. La socialisation du garçon

Le garçon jouait pour sa famille et son pays les rôles de tête et de bras, pour utiliser un langage symbolique. Réfléchir et travailler pour maître à exécution le fruit de la réflexion. Les écoles de formation du garçon Rwandais traditionnel étaient de deux sortes : **l'initiation directe pratique** à la vie et les "**écoles formelles de spécialisation**". C'est dans cette école de la vie que s'apprenaient les arts et métiers, tels que : la forge, la poterie, l'agriculture, l'élevage, la chasse les sports, la littérature dans ses multiples genre, etc. Une autre forme d'école de la vie était les veillées (**ibitaramo**). Le soir, autour du feu, après le repas, toute la famille se retrouvait ensemble, âges et sexes confondus. C'est dans ce cadre de la chaleur familiale que se donnait la formation théorique à la vie, à travers des **récits** de tous genres. De ces récits, on peut citer des exemples : proverbes (imigani y' imigenurano), contes (imigani y' ibitekerezo), devinettes (ibisakuzo), poèmes lyriques (ibyivugo), etc. L'enseignement de la morale, de la religion traditionnelle, du civisme, de la sociabilité, des joyeux passe-temps, était inculqué, tout en mêlant l'utile à l'agréable.

La seconde forme de socialisation concernait spécialement la préparation des jeunes à la vie publique et officielle du pays. La forme la plus célèbre se nommait itorero. Il y en avait dans tout le pays, autour de la cour royale et des cours des grands chefs. Ces matorero étaient des " centres de formation" au sens strict du terme .A .Kagame a publié des ouvrages qui renseignent abondamment sur ce sujet (9). Si l'on voulait dire en quelques mots les vertus inculquées à ces jeunes, on noterait en particulier les suivantes : le civisme (ikinyabupfura), le patriotisme (gukunda igihugu), le courage (ubutwari), l'élégance (ubuhizi, kutaba umunyamusozi).C'est dans ces centres que se formaient les effectifs militaires et se forgeaient les techniques et les stratégies martiales.

Une remarque d'ordre général est qu'aucun jeune n'était laissé à lui-même, sans encadrement social. La délinquance des jeunes, filles et garçons, était impossible. Le phénomène actuel des enfants de rue (mayibobo) est impensable dans le Rwanda ancien. L'anonymat actuel des villes qui entraîne ce relâchement social n'existait évidemment pas.

1.3.3 Le culte religieux

Parler de religion et de culte dans le Rwanda d'aujourd'hui, c'est parler de prêtres, d'églises, de bible, de messes, de dimanche et fêtes, de chapelet, de sacrements et des choses de ce genre. Pour le Rwanda traditionnel, il n'était pas ainsi.

Le culte et la religion traditionnelle n'étaient pas une question d'un jour déterminé, d'un lieu circonscrit, d'un livre et de ministres choisis pour cet office. **La religion était une dimension de la vie** : la vie de tout le monde, de tout le temps et de partout. Le culte de cette religion épousait les événements et les rythmes la vie. Les chefs de communautés naturelles en étaient les ministres de cultes naturellement mandatés. Voilà une première caractéristique de la religion traditionnelle. Voilà pourquoi cette religion imprégnait toute la vie. Voilà pourquoi aussi la famille en était le lieu de célébration et le chef de famille était son pontife.

Cette religion avait trois objets : Imana, les ancêtres et des forces invisibles. Expliquons-nous brièvement. **Imana** n'est pas une force numineuse et redoutable. Il est le créateur de notre univers (**Rurema**) qui ne l'a pas laissé aller à la dérive mais continue de le protéger et de le gouverner (**Rugira**). Il le fait par ses ministres. Il donne la vie par les parents : Habyarimana (C'est Imana qui engendre). Il gouverne le pays par le roi. Hategekimana (C'est Imana qui gouverne). Dans les difficultés, il est le suprême salut : Niyonagira (C'est lui mon dernier recours). Il donne gratuitement et généreusement : Ntigurirwa (Il ne se laisse pas influencer par les cadeaux).

Le second volet de la religion traditionnelle est **le culte des ancêtres**. Ceux par lui que Dieu a donné la vie et l'éducation. Comment ne seraient-ils pas, après leur mort, nos intercesseurs au près de Lui? Ces ancêtres sont de deux catégories : les ancêtres consanguins (**Abakurambere**) et leur culte se nomme guterekera (offrir les cadeaux).

La deuxième catégorie est celle des ancêtres par adoption les **Imandwa** et leur chef **Ryangombe**. Le culte qui leur est rendu se nomme Kubandwa (se mettre sous la production des Imandwa). Le rapport de ce culte avec celui d'Imana est bien signifié dans la formule stéréotype qui commence la cérémonie culturel : **Gahorane Imana mukurambere nyirigicumbi** (sois avec Imana, ancêtre maître des céans) ou **Gahorane Imana Ryangombe** (sois avec Imana Ryangombe). Voilà qui est clair. C'est comme on dit en langage chrétien un culte de dulia, c'est à dire rendu aux amis de Dieu (doulos = serviteur, ami). Plus explicitement, c'est le culte des saints. L'officiant naturel de ce culte des intermédiaires est le chef de famille, lui-même, aidé de ses acolytes.

A ces deux niveaux de la vie religieuse traditionnelle se greffent des croyances et des pratiques suscitées par les menaces et les maux de la vie présente qu'on ne peut pas attribuer à Imana ni aux ancêtres. A moins que ce soit pour punir une mauvaise conduite des vivants.

Ces croyances et pratiques de caractère magique et superstitieux relèvent de la crédulité populaire en face des adversités de la vie dont on ne comprend pas

l'origine. Des forces invisibles supposées être les auteurs de ces maux occupent indûment une grande place dans la vie des gens. S'il y a du religieux dans ce domaine, c'est par accident. Le vrai religieux est la relation à Dieu, directement ou indirectement par l'intermédiaire de ses serviteurs. Sur toute cette question de la religion traditionnelle, Mgr Aloys Bigirumwami a publié des livres qui donnent des informations suffisantes (10). Pour l'aspect doctrinal ou théorique, B. Muzungu, a publié deux livres qui font le tour de la question (11).

On peut regretter que les religions récentes, le christianisme en particulier, n'aient pas fait l'effort d'inculturation pour présenter leur message dans le cadre traditionnel de la famille et de la vie. Elles ont ébranlé les assises de la religion ancestrale et ne l'ont pas remplacé valablement. Sinon, comment comprendre qu'après 100 ans d'évangélisation chrétienne, le génocide de 1994 ait été possible ! Sous le régime de la religion traditionnelle, une chose pareille était impensable. On a enlevé la religion de son cadre familial naturel pour la cantonner dans les structures artificielles importées de l'extérieur. La sanction est là, combien amère !

II. LA FAMILLE AU RWANDA PRE-COLONIAL NYIGINYA

À l'onzième siècle de notre ère, un royaume clanique prend le dessus sur ses voisins. C'est le **Rwanda rwa Gasabo**. Il est organisé et animé par la dynastie du clan des **Abanyiginya**. Une nouvelle vision politique s'installe : celle de créer un Etat- Nation au-dessus des clivages claniques qui avaient caractérisé les royaumes antérieurs. L'ouvrage d'A.Kagame « Inganji Kalinga », traduit en français sous le titre « un abrégé de l'ethno- histoire du Rwanda » (12) en est le commentaire le plus brillant et le plus admirateur. C'est dans cet ouvrage que seront puisées les citations historiques qui vont suivre. Cette référence nous autorise à laisser de côté l'aspect historique pour centrer la présente réflexion sur le point de vue qui est le nôtre, à savoir la famille comme principe de cohérence sous ce nouveau régime des Abanyiginya.

II.1 La naissance de l'Etat rwandais

Sous le règne de Cyirima I Rugwe (1345-1378), son territoire faisait partie d'une **confédération de cinq principautés** : le **Buganza**, le **Bwanacyambwe**, le **Buriza**, le **Busarasi** (Bumbogo), le **Busigi**. Ces principautés reconnaissaient l'autorité d'un roi supérieur, le « **Nyiginya du Buganza** ». C'est quand ces principautés cherchèrent à s'émanciper de l'allégeance de ce chef suprême que **le prince Mukobanya fils de Cyirima I Rugwe les conquit à nouveau et les soumit à la formule de l'Etat unitaire et centralisé. Il supprima leurs dynasties et fut administrer leurs provinces par les fonctionnaires nommés par la cour et révocables par elle (13)**. Par cette formule, le fédéralisme était balayé au profit de l'unitarisme. L'état -nation venait de naître sur les cendres du clan-nation et, avec lui, le citoyen rwandais allait de plus en plus prendre conscience de l'unité interne de la nation. Cette politique de Mukobanya constitua donc un grand tournant dans le développement de l'état monarchique rwandais. Il faudra attendre le dernier quart du XVII^{ème} siècle avec le règne de Cyirima II Rujugira, 19^e roi du Rwanda, pour voir le Rwanda amorcer un autre tournant significatif aussi important.

II.2 De l'unité à l'intégrité et à l'expansion

Cyirima II Rujugira fit preuve de génie militaire en créant les « marches » (**Ingerero**) aux frontières du Rwanda. Ces camps de défense aux frontières du pays montrent que ce monarque avait pris conscience qu'il ne suffisait pas d'avoir fait l'unité interne du territoire en supprimant les barrières claniques. Il comprit qu'avec la masse de sa population, il disposait d'un grand atout. Organisée cette masse était, non seulement capable de défendre efficacement le pays mais également d'élargir ses frontières. Toute l'histoire du Rwanda sous la monarchie des rois « nyiginya » reflète ce programme martial. En réalité, ce projet est déjà inscrit, comme nous l'avons déjà annoncé, dans la devise du nom « Rwanda » (Ru-aanda= étendue illimitée). Les actions de Mukobanya et Rujugira sont de brillantes applications des ambitions héréditaires.

Il y a lieu de rappeler ici le programme de règne des rois **Ruganzu** et **Kigeri**. **Ce sont des rois guerriers**. Bien que la nécessité pouvait impliquer les autres rois dans la défense du pays. De fait, la plus grande extension du pays fut réalisée sous des rois porteurs du nom Ruganzu, remplacé par celui de Kigeli. Le premier Ruganzu, dit Bwimba, mourut libérateur offensif contre le Gisaka (umucengeli), avec sa sœur, Robwa, l'héroïne des femmes rwandaises. Le second, qui ne le connaît pas ! C'est le plus grand guerrier de notre histoire antique. Ruganzu Ndoli est son nom. Il est venu après la catastrophe survenue sous le règne de son père Ndahiro Cyamatara, tué par un Mushi, Ntsibura qui occupa le Rwanda 11ans durant. Ruganzu buta dehors ces étrangers, reconquit le sud et l'Ouest du pays. Il mourut sur le champ d'honneur.

Quant aux Kigeli, on les connaît. La série commence bien avec Mukobanya, justement celui-là qui a réalisé l'unité en supprimant le system confédéral antérieur. Les autres - Nyamuheshera, Ndabarasa, Rwabugiri- furent tous de grands conquérants. Il a fallu l'homme blanc pour mettre fin à ce programme d'intégrité et d'expansion.

II.3. Le centralisme administratif

L'unification et la protection du territoire sont allées de pair avec la création de la conscience nationale de l'unité. De la mosaïque des principautés claniques, il a fallu une administration qui crée la fusion des populations en éliminant les forces centrifuges. Le centralisme de l'Etat « nyiginya » tenait à une triple administration, coiffé par le roi .A.Kagame nous la décrit dans son livre déjà cité : « Le code des institutions politiques du Rwanda précolonial ».

L'administration du pays concernait trois domaines -clés de la vie nationale : la terre, la vache, les armées -sociales (=structures d'encadrement de la population). Chacun de ces trois secteurs avait une hiérarchie propre. La tête de la pyramide pour chaque secteur était toujours la même : umwami (le roi). Au bas de la pyramide pour chaque citoyen, l'autorité était le chef de sa propre famille. Le nom de ces autorités intermédiaires, dans chaque secteur et à chaque échelle, était le même « umutware » chef).

Tous les citoyens, sans distinction, étaient administrés dans les mêmes ensembles sociaux. Par exemple, tous les citoyens étaient regroupés dans les ensembles régionaux des « armées -sociales ». La législation du partage des

propriétés foncières était la même ; nonobstant les particularités locales (le code foncier). La législation sur le partage du gros bétail était identique (le code bovin). Le résultat de ce centralisme et de cette uniformisation de la gestion du pays fut la conscience de l'unité de la population. **Un roi, une loi, un peuple**, voilà le Rwanda de cette période pré-coloniale « nyiginya ». Cette étape de développement du pays fut la suprême réalisation du Rwanda comme une famille dont les membres se nomment les Rwandais ou le peuple rwandais. De fait, il a fallu l'intervention coloniale récente pour qu'on puisse casser ce peuple en trois morceaux dits « ethnies ». Voyons justement ce qu'était ce peuple au point de vue de l'unité entre les diverses couches de la population, avant notre crise actuelle et, somme toute, accidentelle.

II.4. L'unification des couches sociales

Dans tous les pays du monde les clivages et les inégalités au sein de la population sont une réalité inévitable. Même au sein d'une même famille nucléaire, ces clivages existent. Les qualités, les chances ne sont jamais distribuées dans une mesure identique. Les richesses sont les principales causes des classes sociales inégales. Au Rwanda, ces clivages de richesse provenaient de la possession des deux grands biens du pays : la terre arable et la vache. Dans ce dernier chapitre de la présente réflexion, nous allons nous pencher sur ce sujet de la distribution des biens nationaux qui sont les causes majeures de notre crise actuelle. Il s'agira de deux contrats : l'un foncier (ubukonde), l'autre bovin (ubuhake).

II.4.1 Le contrat foncier et bovin

Le premier est connu sous le nom d'«ubukonde», le second sous celui d'ubuhake. Pour le premier on peut consulter en particulier le livre cité de F.Nahimana : « le Rwanda. Emergence d'un Etat » ; pour le deuxième, voir A.Kagame, le livre déjà mentionné aussi : « le code des institutions politiques du Rwanda précolonial ». La description de ces deux contrats est hors de notre propos. La seule chose qui nous importe est le point qui leur est commun, à savoir comment ils ont été créés pour servir de soudure entre les classes sociales de conditions socio-économiques inégales.

Dans le Rwanda traditionnel, la richesse du pays était principalement : **la terre arable** et **la vache**. Des régions montagneuses avaient une vocation privilégiée pour l'agriculture et les régions de plateaux étaient plus précises à l'élevage. On peut dire, cependant, qu'il n'y avait pas exclusivisme. En particulier, l'agriculture se faisait partout et par tous. Le problème actuel pour apprécier ce double contrat est que la politique s'en est mêlée. Le contrat bovin en particulier a été présenté récemment comme un moyen d'exploitation d'une partie de la population par une autre : des Hutu par les Tutsi pour ne pas les nommer. Et dans ce contexte politique tendancieux, le contrat foncier a été laissé volontairement hors de cette interprétation politique injuste. Le « buhake » a été supprimé officiellement par le roi Mutara Rudahigwa, depuis le premier avril, 1954, le « bukonde », juridiquement jamais.

II.4.2 Un moyen de souder les classes sociales

Hormis la politique récente, les contrats « foncier » et « bovin » n'ont jamais été interprétés naguère en termes d'exploitation. Ils ont été compris comme moyen de faire participer les pauvres aux richesses des riches. **Le démuné prenait l'initiative de présenter ses services au nanti** pour recevoir en retour une part de ce qui lui manquait : terre ou vache. Moyennant certaines clauses dans le contrat, non sans arbitrage des autorités en cas d'irrégularités juridiques, le contrat pouvait être résilié à tout moment par chacune des deux parties ou, bien sur, de commun accord.

En plus des avantages proprement économiques, **le contrat, surtout bovin, permettait au petit de se hisser au niveau socialement supérieur**, celui de son patron (shebuja). C'est si vrai que les tout grands du pays étaient les serviteurs de la couronne : abagaragu b'i bwami. Un homme respectable était fier de pouvoir jurer au nom d'un plus grand. Par exemple « **Mba ndoga umwami** » (je jure au nom du roi). Une manière de signifier qu'il est hissé au rang de la famille du roi et qu'il doit être respecté comme tel. Ceux qui tiennent encore à une interprétation ethniste du contrat bovin devraient se rappeler que celui-ci concernait les possesseurs de bovidés, en majorité donc des Tutsi. C'est même ce critère qui a été utilisé par l'administration coloniale belge pour décider que Tutsi est celui qui a 10 vaches et Hutu qui en moins ou aucune. Finalement, le contrat « ubukonde/ubuhake » était **une sorte de filiation adoptive**. Nous voilà revenus presque inconsciemment à la logique de la famille comme principe de cohérence de la vie sociale.

CONCLUSION

Après cette exploration systématique de l'organisation sociale dans le Rwanda précolonial, il est hors de doute que la famille soit à la base de toute cette organisation. Détruisez cette famille et vous aurez détruit le Rwanda traditionnel car c'est cette famille qui est dépositaire de la coutume ancestrale basée sur la confiance, la solidarité, l'entraide mutuelle, la réciprocité généralisée et la responsabilité collective. Ce sont ces valeurs et normes qui animent toutes les structures politiques, sociales, économiques et culturelles de la famille, du lignage, du clan et de l'Etat- Nation. Comme toutes ces structures sont fondées sur la famille, elle est le principe même de la cohérence de toutes ces structures de la société rwandaise ancienne.

La crise actuelle est, en grande partie, due à la perte de cette cohérence familiale. L'encadrement des enfants par la famille et le lignage a disparu. Les nouveaux encadrements sociaux sont superficiels et changeants : écoles, églises, partis politiques, etc. la famille patri- linéaire n'est plus patri- locale. Les enfants étudient, travaillent, se marient, habitent, très souvent loin de leurs familles d'origine. Le savoir, le pouvoir, et la richesse ne sont plus détenus par les parents mais plutôt par leurs enfants. Au niveau du pays, le levier de commande de la gestion de la société est dans les mains des puissances étrangères. Les idéaux de la société viennent d'ailleurs.

Bref, les assises de notre société- famille nucléaire, lignage, clan, nation auto-gérée sont devenues obsolètes. La monarchie a été abolie. Les deux premières républiques furent de simples prolongements de la colonisation par des

« indigènes » interposés. **Refaire une nouvelle cohérence familiale adaptée au temps présent** est la condition pour sortir de notre crise sociale. Pour cela, il faut ré- écrire correctement cette histoire de notre passé. Il faut retrouver le principe de cohérence de nos valeurs qui servira de cadre d'intégration des apports nouveaux et multiformes.

La ré- écriture de notre histoire nous interpelle dans le sens d'une conception d'un projet de société qui tienne compte du vide culturel, caractéristique de la société rwandaise actuelle. Après trente cinq ans d'indépendance, la régression est patente et elle est d'abord familiale et culturelle. La famille doit donc être réhabilitée avant tout dans son essence et selon un projet de société consensuel qui exalte la vie, la convivialité et l'humanisme.

Notes bibliographiques

1. PACKARD, Vance. Parenté (Kinship), in : la sociologie, 2 : les Dictionnaires. Marabout Université. Avoir moderne, Paris, 1972, p.434.
2. KANIMBA Misago. Le peuplement du Rwanda, in : les cahiers lumière et société, No5, Kigali, 1997, p.77-78.
3. SABRAN, Jacques. La sociologie de la famille, in : Les Dictionnaire. Marabout, p.189.
4. NAHIMANA, Ferdinand. Le Rwanda. Emergence d'un Etat, l'Harmattan, Paris, 1993, p.37.
5. MAQUET, J, Jacques. Le système des relations sociales dans le Rwanda ancien Tervuren, 1954, p.94.
6. d'HERTEFERT, Marcel
 - Les anciens royaumes de la zone interlacustre Méridionale : Rwanda, Burundi, Buha, Tervuren, 1962.
 - Les clans du Rwanda ancien. Eléments d'ethnosociologie et D'ethno- histoire, Tervuren, 1971.
7. TONNIES, Ferdinand. Totem, in : Les dictionnaires Marabout, p.672
8. ERNY, Pierre. De l'éducation traditionnelle à l'enseignement moderne a Rwanda (1900-1975), t.1, Strasbourg, 1978, p.25.
9. KAGAME, Alexis
 - Le code des institutions politiques du Rwanda Précolonial, Tervuren, 1954
 - Les organisations socio- familiales de l'ancien Rwanda, Bruxelles, 1954.
10. BIGIRUMWAMI, Aloys (Mgr) Imihango, Nyundo, 1968.
11. MUZUNGU, Bernardin
 - Le Dieu de nos pères, 3vol. Bujumbura, 1974,1981.
 - Je ne suis pas venu abolir mais accomplir, Bujumbura, 1995.

12. KAGAME, Alexis *Un abrégé de l'ethno- histoire du Rwanda*, Butare, 1972
13. KAGAME, Alexis *Les grands tournants dans l'histoire de la culture rwandaise*, in : *Etudes Rwandaises*, vol. XI, No- spécial, 1978.

Dans son livre *Un abrégé de l'ethno- histoire*, (ci- dessus, p. 64-69), Kagame fait état du grand changement qui eut lieu sous ces deux rois.

Le premier fut les liens naturels et politiques que le Rwanda eut avec deux pays : le **Bugufi** ou régnait la dynastie du clan des Abakono et le **Bugesera** du clan des Abahondogo. Il explique comment la nommée **Nyanguge**, fille de Sagashya mariée par Nsoro I Bihembe, roi du Bugesera fut mère « juridique » de **Mukobanya** et que sa servante **Mageni** fut la grand- mère de son fils **Sekarongoro**.

Le second fut que, grâce à Mikobanya et Sekarongoro, le Rwanda passe du régime confédéral au régime confédéral au régime d'un Etat unitaire et à une administration centralisatrice, par la force de leurs exploits militaires.

Le troisième changement fut la conséquence sur l'histoire du pays. Son unité administrative permit d'en garder la mémoire. Voilà pourquoi, **la période des « rois de la ceinture » dont l'histoire se perd dans la légende finit avec Ruganzu Bwimba, grand- père de ce Mukobanya**. La période proprement historique. Débute avec ce grand- père de Mikobanya que son père Rugwe lui a racontée comme témoin direct. Ruganzu Bwimba et sa sœur Robwa moururent au Gisaka, comme Abatabazi. Leur père Nsoro Samukondo, dernier de la série des « rois de la ceinture » habitait à Giti près Yibambe au Buganza.

Ces dans ces circonstances que nous apprenons les liens naturels et, peut-être politiques aussi, de ces deux monarques. **Nyanguge, fille de Sagashya, monarque du Bugufi de la dynastie des abakono** fut mariée Nsoro I Bihembe, roi du Bugesera. Cette femme que les augures du Rwanda avaient désignée comme future reine fut mariée juridiquement, mais en cachette, par **Cyirima Rugwe**. Elle vint au Rwanda avec sa servante, **Mageni, fille de Gikali celui-ci fils du même Nsoro Bihembe**. Cette Mageni eut une fille **Nyabadaha**, une **eega**, qui sera mère de **Sekarongoro**. « Ce qui fera dire aux bardes que le voyage de Cyilima au Bugesera avait mérité au royaume deux reines mères ». Cette note a pour but de souligner dans quelles circonstances et par qui l'Etat unitaire et l'administration centraliste ont commencé au Rwanda. C'est à partir de ce moment-là que la conception clanique du pouvoir a cédé la place à une conscience nationale, non liée à l'unité de sang. Mais plutôt à un territoire commun. C'est à ce moment aussi que les structures de socialisation ont été accentuées pour créer une cohérence nationale.

UNE NATION QUI A DIEU POUR PERE

Bernardin MUZUNGU, 0. p.

0. Introduction

Voilà un titre surprenant. En langage plus concis, on dirait **une nation « Theo- cratique »** (theos = dieu : kratein = gouverner). Il y eut un temps ou tout Rwandais, dans les moments critiques, criait « **Yebaba, Mana y'i Rwanda** » (O mon père, Dieu qui protège le Rwanda). Cet appel ramenait la paix dans le cœur (umutima ugasubira mu gitereko). Toute l'histoire de notre pays avant sa colonisation par les puissances occidentales s'est déroulée dans la quiétude d'une nation protégée par la main toute puissante du très haut (Imana). Le présent article va évoquer, non sans nostalgie, cette histoire idyllique. Il va prendre le « pré- texte » d'une recherche de sens d'un qualificatif que les historiens utilisent et que nous mettrons en rapport avec cette vision du monde de la culture rwandaise. Ce qualificatif est l'adjectif « **magique** ». Pour exposer ce sujet, nous allons emprunter un chemin long en appliquant la **méthode inductive**. Pour ce faire, nous allons suivre ce qualificatif à travers deux documents différents quant à leur trame littéraire mais identiques pour leur signification. Il s'agira d'abord de l'histoire des événements survenus au temps du roi Mutara II Rwoyera dans sa guerre de conquête du royaume du Bugesera.

En deuxième lieu, nous présenterons très schématiquement un document traditionnel, peut- être le plus significatif pour notre enquête. Il va s'agir du fameux « code ésotérique » de la monarchie, connu sous le nom d' « **ubwiru** ». A coup sur, la lecture de ces deux documents ne laissera subsister aucun doute sur l'interprétation exacte du mot et de la signification du vocable « magique ». A partir du sens dégagé de ces matériaux historiques, nous indiquerons tout l'intérêt que représente cette réflexion pour aujourd'hui. Nous avons ainsi nommé les trois parties de cet article.

I. DEUX DOCUMENTS HISTORIQUES

I.1 Le règne de Mutara II Rwoyera

I.1.1 Les contextes du mot « magique »

L'histoire du règne de Mutara II Rwoyera mort vers 1853 et que nous raconte A.Kagame dans son livre Un abrégé de l'ethno- histoire du Rwanda (1), nous offre un exemple d'analyse particulièrement intéressant pour comprendre ce que ce spécialiste de notre tradition officielle appelle « magique ». Lisons de longs extraits de ce livre (p. 199- 210). Voici le passage qui concerne la mort de Ntamwete, roi du Gisaka, devenu aujourd'hui une région intégrante du Rwanda. On peut se demander, écrit A.Kagame, pourquoi, par exemple lors de l'expédition du Rususa, les Rwandais qui savaient bien tenir Ntamwete, se retirèrent au moment où il était aux abois et ne songèrent pas à s'en emparer, ni d'annexer son pays prématurément : il y avait une « Procédure magique ». à suivre.

Nous savons sans doute que, du moins sous Mibambwe III, fut envoyé contre le Gisaka, **un libérateur- offensif = umucengeri**, en la personne du prince Semucumisi (no278). Il semble cependant que ce sacrifice valait pour ce règne -là, puisque la cour jugea nécessaire d'y envoyer un autre, appelé Ntabyera. Pour cette fois-ci les traditions ont retenu « l'imprudent » qui l'abattit par ignorance : il s'appelait Semusambi : (dont le fils, Bagabo devait s'illustrer parmi les héros Rwandais sous Kigeli IV). Le costume de ce curieux guerrier ayant intrigué, les explications nécessaires furent données par un Rwandais exilé, nommé Bihembe, fils de Ruyumbu. Ce fut de la consternation à la cour de Ntamwete. La mort d'un Libérateur n'était pas simplement un porte-malheur à leurs yeux, mais elle signifiait que l'annexion du Gisaka avait été décidée et que toutes ces expéditions n'étaient pas destinées uniquement à razzier ».

Quelque temps après, du reste, un autre signe magique vint désorienter Ntamwete et toute sa cour. Ce que nous dirions un « commando » vint du Rwanda et creusa une fosse à la place publique de la résidence de Ntamwete, sise à Birenga. L'opération se fit durant la nuit. Le « commando » y **enterra un animal divinatoire (bêlier ou Poussin) qui avait donné l'oracle favorable à l'annexion du Gisaka**. Un ficus avait été planté sur la fosse comblée, et du kaolin y avait été répandu. Ntamwete fut alerté au lever du jour et vint examiner ce signe lugubre que les Rwandais lui avaient destiné. Ces courtisans proposaient de le déterrer pour aller le jeter ailleurs. Il s'y opposa en disant : « si vous le transférez, ce serait organiser une procession en son honneur à travers mon pays. Si vous le détruisez par crémation, vous en feriez de l'encens que respirerait mon pays, laissez-le là et que nous en adienne ce que Dieu voudra! « Le ficus planté sur la fosse devait dans la suite devenir un arbre gigantesque appelé **imana** ya Rwogera = Le mémorial divinatoire de Rwogera, qui indiquait seul l'ancien emplacement de la résidence de Ntamwete.

L'expédition du Karwimo avait complètement mis le Gisaka en l'air. Ntamwete comprit qu'il n'y avait plus aucun moyen de résister et décida d'émigrer au Burundi. Rassemblant ses guerriers et tous ceux qui voulaient partager son sort, il se dirigea vers la frontière du sud. Mais se ravisa en cours de route, il ce dit : « pourquoi émigrer au Burundi ?

Si je me soumettais à Rwogera, lui amenant tout ceci, n'accepterait-il pas et ne m'en serait-il pas reconnaissant »? Ayant tenu conseil avec ses notables, il rebroussa chemin et parvint dans la localité de Vumwe. De là il envoya un messenger à Rutebuka, qui avait succédé à son père Rwhimba dans le commandement de la milice Abakemba. Rutebuka se trouvait au camp de Munyaga. Il lui faisait dire : « Ndashaka icyakiro » = je demande l'accueil, c'est-à-dire : je propose qu'on accepte ma soumission. Rutebuka en référa à la cour qui se trouvait à Kaganza, (l'actuel District de Muhanga). Il paraît que la reine mère, mise au courant de ce message, était enthousiaste et désirait que Ntamwete vînt à Kaganza pour y reconnaître l'autorité du Roi. Mais les détenteurs du code ésotérique obéissaient à d'autres principes. Une personne ayant joui de la dignité souveraine dans un pays ne pouvait être reçue sans de sérieuses consultations divinatoires. Les oracles furent défavorables pour la réception, mais favorables pour la mise à mort. Si cette dernière éventualité avait été défavorable, on l'aurait prié de s'éloigner, et de laisser là le pays qu'on se chargerait d'occuper.

Pour l'exécution de Ntamwete, l'oracle divinatoire désigna Rutebuka en personne. Le cérémonial trompeur de cette lugubre réception fut organisé de manière que Rutebuka serait escorté d'une force armée considérable en prévision d'une riposte éventuelle. Un messenger de Rutebuka alla trouver Ntamwete à Vumwe pour lui apprendre que Rwoyera était enfin heureux de savoir que le Gisaka avait décidé de se soumettre ; que lui-même, Rutebuka arriverait à sa rencontre pour le recevoir à la frontière pour concerter en commun les modalités du voyage que Ntamwete est entreprendrait vers la capitale du Rwanda. Il lui fixa le jour et le lieu de l'accueil, qui était le Bukinamisakura près Nyamigende, aux abords du mont Kirwa. Au jour convenu, Ntamwete laissa la compagnie Abarasa dans le Birambi, près Kirwa, en disant : « Restez ici ; dès que nous aurons su les dispositions imposées, je vous le ferai savoir ».

Il partit escorté de la compagnie par Impanzi qui était de son âge. Ils rencontrèrent la délégation rwandaise au rendez-vous, mais en armes. Ils engagèrent la conversation, puis Rutebuka se leva et abattit Ntamwete d'un coup de lance. Ce fut le signal et ses compagnons massacrèrent l'escorte du malheureux prince. Cette trahison achevée, ils se dirigèrent vers le Birambi pour s'attaquer aux Abarasa. A la vue de ces Rwandais menaçants, les Abarasa comprirent ce qui venait de se passer et se dispersèrent sans accepter le combat. Ils se réfugièrent au près de Mushongore, Chef du Migongo, qui jusqu'à ce moment était resté à l'écart des événements.

Le récit que nous résumons rapporte une série d'agissements qui, de la part de Mushongore, auraient offusqué la cour du Rwanda et auraient provoqué la rupture. Les mémorialistes se sont arrêtés là à des événements accessibles au profane et leur ont attribué une causalité qu'ils n'avaient pas en eux-mêmes. La vraie raison de la rupture nous a été révéralée par les détenteurs du code ésotérique. Jusqu'à ce stade des événements, en effet, le Gisaka avait été vaincu, **mais il n'était pas loisible au Rwanda de l'annexer définitivement aussi longtemps que le tambour emblème de la dynastie, le Rukurura, restait introuvable.**

C'est en vue de la livraison de ce tambour que le Migongo n'avait pas été bousculé. La cour ménageait le prince Mushongore, l'introduisant par alliance dans la famille royale, pour l'amener à livrer le Rukurura. Mutara II s'en ouvrit lui-même à Mushongore, le priant de lui indiquer le lieu où ce tambour était caché. Mushongore comprenait bien qu'en livrant ce tambour il deviendrait lui seul fossoyeur de la dynastie à laquelle il appartenait (no 263). Il promit à Mutara II de lui livrer le tambour et sollicita, à cet effet, son congé pour aller s'exécuter. Mais arrivé au Gisaka, il proclama son autorité sur tout le pays, appelant tout le Gisaka aux armes contre l'envahisseur rwandais. Ce qu'apprenant, Mutara II convoqua Ruguga et Rwagaju (de la famille de Mushongore) qui étaient restés à Kaganza. Il donna à chacun une belle lance, un arc de leur choix et une poignée de 8 flèches. Il leur dit : « Mushongore s'est révolté contre moi. Si vous restiez ici et que je le vainquais, il dirait que sa défaite est due à votre absence d'auprès de lui. Allez le trouver et annoncez-lui que j'arrive ». Il donna aux deux jeunes gens une escorte jusqu'à la frontière du Gisaka. Mushongore ne put tenir devant l'invasion. Il se réfugia au Bujinja, où il devait mourir environ deux ans plus tard.

Lorsque le Gisaka fit sa soumission, Mutarall était au dernier stade de la tuberculose qui allait l'emporter. On se rappellera que les titulaires de ce nom et ceux appelés Cyilima, étaient Rois des vaches. Ils devaient célébrer le cérémonial prescrit dans le poème des Abreuvoirs, faire inhumer la momie de Cyilima II et terminer ses jours dans le Bwanacyambwe, à la suite de quoi sa propre momie devait être ensuite conservée à Gaseke (No194). Mais ledit cérémonial ne pouvait être célébré que lorsque le prince héritier avait déjà l'âge de raison et que la reine mère était déjà morte. La première condition certes était réalisée, mais la seconde s'avéra irréalisable.

Dès que la maladie fut constatée, en effet, la reine mère qui tenait à prolonger son existence au détriment de ce qui était considéré comme le bien commun, ne voulut rien entendre. **Le roi et ses conseillers du code ésotérique se décidèrent finalement à lui administrer une boisson empoisonnée** et désignèrent le chef Semuzigura fils de Rubona (cfr no238) pour la lui apporter. Mais la reine mère obligea le messenger à consommer la boisson qui eut ses effets sans tarder. Peu à près, la même mission fut confiée au chef Nyarwaya -Nyamutezi. Dès qu'il se présenta, la reine lui donna de nouveau l'ordre de consommer la boisson. Le chef lui demanda quelques instants pour faire savoir son testament au roi. Celui-ci donna au chef l'ordre de n'y pas retourner, mais l'intéressé s'y refusa, l'ayant promis à la reine mère, et alla boire; il mourut ensuite. Le chef Rwakagara, frère de cette Reine mère singulière, se rendit chez elle et la fit trépasser en l'étouffant au moyen du lait versé par un entonnoir introduit de vive force dans la bouche. **Le code ésotérique s'opposait à ce qu'elle survécût à son fils**

Quatre applications du terme « magique ».

Cette long citation nous indique quatre applications du terme et de L'idée du « magique ».

1.12.1. Le libérateur -offensif (umucengeli)

Nous venons de lire que pour annexer le Gisaka, la cour du Rwanda a négligé le moyen le plus simple : celui de s'emparer par les armes au moment où il était aux abois. C'est que, nous dit A.Kagame , il y avait une **procédure magique** à suivre. **Le sang d'un libérateur** versé sur le sol du pays à conquérir était un préalable obligatoire. Dans le cas présent, on eut besoin de deux libérateurs- offensifs successifs : le prince Semucumisi et Ntabyera. Manifestement, le sang de ces martyrs était plus efficace que les armes matérielles et le seul moyen de conférer l'annexion juridique, pourrait-on dire.

1.1.2.2L'augure favorable (imana yeze)

Comme on le sait, la consultation divinatoire pour orienter les actions utiles au pays, exigeait la parole des oracles. Cette parole déterminait l'action ou l'abstention. Dans le cas d'augure favorable, les viscères d'animaux utilisés dans cette consultation étaient enterrés dans un lieu stratégique pour déclencher les effets augures.

C'est ce qui arriva dans l'annexion du Gisaka. Kagame nous en fait la relation. Un commando vint du Rwanda et creusa une fosse à la place publique de la résidence de Ntamwete, sise à Birenga. L'opération se fit durant la nuit. Il y enterra un animal divinatoire (bélier ou poussin) qui avait donné l'oracle favorable à l'annexion du Gisaka. Un ficus avait été planté sur la fosse comblée, et du kaolin y avait été répandu. Ntamwete refusa qu'on enlève ce signe lugubre en disant : « si vous le transférez, ce serait organiser une procession en son honneur à travers mon pays, si vous le détruisez par crémation, vous en feriez de l'encens que respirait mon pays. Laissez-le là et que nous advienne ce que Dieu voudra !

Dans le même sens, l'oracle divinatoire indiqua le chef Rutebuka pour l'exécution de Ntamwete, pendant que celui-ci proposait sa soumission. La raison nous est indiquée. Alors que la Reine mère était enthousiaste pour cette soumission, les détenteurs du code ésotérique refusèrent en disant : « une personne ayant joui de la dignité souveraine dans un pays ne pouvait être reçu sans de minutieuses consultations divinatoires. **Les oracles furent défavorables pour la réception.** C'est à la suite de ces événements que Ntamwete fut traîtreusement assassiné par Rutebuka désigné par les augures.

1.1.2.1 Le tambour de règne

Le tambour emblème de la royauté est le symbole de la souveraineté du pays. Toute conquête juridique suppose sa capture. C'est l'exemple que nous donne Kagame dans le cas du prince Mushongore qui se soumit au roi du Rwanda mais refusa de livrer le tambour royal du Gisaka. Mushongore, écrit Kagame, comprenait qu'**en livrant Rukurura, il deviendrait lui seul fossoyeur de la dynastie** à laquelle il appartenait ». Il préféra se réfugier au Bujinja : ce qui n'arrêta pas, évidemment, l'invasion par le Rwanda. Cette histoire montre que le tambour de règne n'est pas considéré seulement comme le symbole du pays, mais aussi comme son incarnation.

1.1.2.2 La reine mère

La fin des jours de Mutara Rwogera nous a permis de suivre au vif le terrible sort des reines mères dans le tabou qui les empêchait de survivre à leurs fils. Nyiramavugo Nyiramwongi résista jusqu'à la dernière extrémité. Son propre frère, le chef Rwakagara, nous dit Kagame : « se rendit chez elle et la fit trépasser en l'étouffant au moyen du lait versé par un entonnoir introduit de vive force dans la bouche. **Le code ésotérique s'opposait à ce qu'elle survécût à son fils** ». Les péripéties du règne de Rwogera à travers lesquelles nous remarquons 4 applications du terme magique nous semblent fort éclairantes pour notre recherche. Si cela ne suffisait pas pour certain, voici le second document : « ubwiru ».

1.2 UBWIRU

Rares sont les Rwandais qui ont une idée précise de ce que signifie au juste ce terme « ubwiru ». Grâce à la publication qui en a été faite, le texte est disponible dans le livre intitulé « **la royauté sacrée de l'ancien Rwanda** ». Il est signé conjointement par deux auteurs : M.d'Hertefelt et A.Coupez. Dans ce

livre, l'ubwiru est traduit par l'expression « le Rituel Royal Rwanda » A.Kagame l'appelle habituellement « le code ésotérique du Rwanda ». On peut l'appeler simplement comme le fait R. Heremans : « **le code de la royauté** » (2) Comme on le voit dans la désignation de la reine des abeilles nommée urwiru, l'idée de base est « **ce qui concerne le roi et la royauté** ». Les abiru sont les gardiens de ce code.

Cette publication est un gros livre de 520 pages ; avec une introduction de 19 pages et divers compléments de 241 pages. Les gardiens de ce texte l'ont communiqué à A.Kagame, par les ordres du roi Mutara II Rudahigwa, avec un « commentaire » (intekerezo). Les auteurs de la présente publication n'ont pas obtenu ce commentaire. Cette lacune est liée à la manière dont ils ont obtenu le texte, à l'insu d'A.Kagame. La compréhension complète de ce texte est impossible sans ce commentaire officiel qui est pratiquement introuvable aujourd'hui depuis la mort de Kagame. Dans ce qui suit, nous allons présenter les tableaux schématiques du texte lui-même, dans le but d'en tirer les informations pour notre enquête. Pour ne pas rester dans l'abstrait, un exemple sera donné pour montrer le genre littéraire et la conception idéologique.

1.2.1 Que signifie l' « ubwiru » ?

Si l'on posait cette question à un Rwandais de culture moyenne, à coup sûr il répondrait à peu près comme ceci : « ce doit être un truc des intrigues secrètes de la cour royale ». C'est la première idée que donne la traduction de Kagame qui le nomme « **Code ésotérique** ». On pense spontanément qu'il a été maintenu caché parce qu'il contient des « choses peu avouables » ! Maintenant qu'il est publié, nous pouvons corriger ce jugement. Voici la définition que nous en donnent les auteurs de cette publication. **C'est « l'ensembles des procédures standardisées qui sont destinées à mettre en œuvre les capacités < surnaturelles > qu'on attribue au souverain, à lui conférer ces puissances lors de son avènement ou à les lui conserver au cours de son règne ».**

« Des procédures de ce type », nous dit-on, sont très répandues en Afrique. La connaissance des **spécialistes magico- religieux** (abiru) des rois rwandais était, en effet, contenue dans un texte dont aussi bien la forme littérale que la substance devaient être transmises de génération en génération. **De par lui-même, un tel code de rubriques n'expose pas l'idéologie de la royauté, c'est-à-dire les conceptions qui font du souverain rwandais un roi sacré. Le code prescrit les manières complexes dont la sacralité du roi peut être exercée au profit du pays, mais ne constitue pas une doctrine de la royauté divine. Pour découvrir celle-ci, l'anthropologue doit étudier le symbolisme des procédures et se référer aux mythes et à d'autres éléments de la culture totale ».**

Insistons sur cette idée. Nos auteurs ont raisons de dire : « il faut se référer aux autres éléments de la culture totale » pour comprendre le texte d'ubwiru. C'est la règle d'exégèse qui est évoquée : « un texte doit être compris dans son contexte ». Nous verrons si nos auteurs n'oublient pas cette règle lorsqu'ils parlent de « magique » dans le contexte d'une conception « Théo- cratique » du pouvoir ou royauté d'origine divine. Continuons la citation. « Dans la pensée des anciens rwandais, le bien-être du pays était conditionnée par la force et la

santé du roi. **Cette identification mystique du roi et du pays** est attestée par certains récits et par des règles de l'étiquette journalière de la coue » (cette citation est tirée de l'**introduction** de ce livre).

Voilà ce qu'ont compris d'ubwiru les auteurs du livre « la royauté sacrée ». Retenons les trois équivalents du thème « magique » :

- « les capacités **surnaturelles** du roi »
- « les ritualistes **magico- religieux** (abiru) »
- « La **sacralité** du souverain ».

1.2.2 Le contenu d'ubwiru

Faute de pouvoir présenter in extension tout le texte d'ubwiru, voici 4 tableaux des 17 morceaux sur les 18 de l'ensemble du texte. Chaque unité se nomme « voie » (inzira). Pour souligner la finalité pratique de ces « voies », nous regroupons celles-ci suivant les 4 objectifs visés.

OBJECTIFS ECONOMIQUES (I-V)

- | | | |
|---|---|-----------|
| - La voie du temps poussiéreux
ya Rukungugu | = | Inzira |
| - La voie de l'inondation
Kivu | = | Inzira ya |
| - La voie des abeilles
y'inzuki | = | Inzira |
| - La voie de la chasse
y'umuhigo | = | Inzira |
| - La voie de la maladie du bétail
ya Muhekenyi | = | Inzira |

Trois de ces rubriques sont centrées sur la conjuration de trois maux : trop de soleil, trop de pluie, maladie du bétail. Deux autres ont pour but l'augmentation de la production alimentaire : le miel et la viande de la chasse. Cette « voie » nous situe dans une économie rurale qui était celui du Rwanda de cette époque. Cette « voie » est semblable à la liturgie catholique qui organise des prières de « rogations », destinées à demander la bonne succession des saisons pour favoriser la production alimentaire du monde rural. Pour savoir si ces rites sont du « magisme » ou du « sur- naturel » (supplications adressées à Dieu), il faut tenir compte de la foi des gens.

OBJECTIFS SYMBOLIQUES (VI-IX)

- | | | |
|---------------------------------------|---|--------------------|
| - La voie du feu | = | Inzira y'umuriro |
| - La voie du deuil | = | Inzira ya gicurasi |
| - La voie des prémices
y'umuganura | = | Inzira |
| - La voie de l'abreuvoir | = | Inzira y'ishoka |

Le but de ces rubriques n'est pas apparent à première vue. Le plus facile est la voie du deuil qui vise **les difficultés** et les souffrances des gens. Le mois de gicurasi (mai) qui est une saison difficile entre les grandes pluies et la longue saison de sécheresse est bien indiquée pour faire mémoire des événements malheureux du pays. Les saisons de **la récolte des fruits des champs et du bétail** amènent des fêtes de réjouissance. C'est le but des voies des prémices et de l'abreuvoir. La plus difficile à comprendre est la voie du feu. En souvenir du feu de Gihanga, le fondateur du Rwanda primitif, cette voie symbolise **la pérennité du pays**. On voit bien que ce groupe de rubriques concerne la vie du pays en général. A des périodes ou à des circonstances déterminées de l'année, le roi devait célébrer ces rites pour les besoins généraux de la nation. C'est le but de cette « voie ». Nous constatons encore une fois que le roi était considéré aussi comme le grand prêtre qui intercède pour le pays auprès du très-haut.

OBJECTIFS MILITAIRES (X-XIV)

- | | |
|----------------------------|----------------------|
| - La voie de la guerre | = Inzira y'inteeke |
| - La voie du garnissage | = Inzira yo kwambika |
| - La voie de la décoration | = Inzira yo kwasira |
| - La voie de la frontière | = Inzira y'inkiko |
| - La voie de la cachette | = Inzira y'urwihisho |

Cette section de rubriques est des plus faciles à comprendre. La défense et l'expansion du pays étaient les obligations les plus impératives du roi. Rien d'étonnant alors que le rituel royal prévoit comment procéder en toutes circonstances de la guerre. Comment ouvrir les hostilités ; comment célébrer la victoire ; comment décorer les héros ; et enfin que faire lorsqu'un roi étranger monte au trône pour qu'il ne constitue pas une menace pour le Rwanda. Pour cette question de sécurité du pays, « Le Dieu qui protège le Rwanda » (Imana y'i Rwanda) dont le roi n'est que le « lieu-tenant » est ainsi placé à la première place dans les prières du roi.

OBJECTIF POLITIQUE (XV-XVII)

- | | |
|------------------------------|----------------------|
| - La voie de l'inconvenance | = Inzira y'ikirogoto |
| - La voie de la compétition | = Inzira y'urugomo |
| - La voie de l'intronisation | = Inzira y'ubwimika |

La voie de l'inconvenance concerne les **obsèques du roi** mort ; celle de la compétition vise la prévention des **lutes de compétition au trône**. Tandis que la voie de l'intronisation contient les cérémonies d'**investiture** du nouveau roi. C'est à ces moments délicats de la vie du pays que la protection divine devait impérativement être invoquée. Ces tableaux et les commentaires qui en facilitent la saisie montrent à

suffisance le but de ces rubriques. On voit l'objectif de ces rites et donc aussi mesurer la nature et l'intension de ces rites. C'est à cette aune qu'on doit apprécier le terme qui convient le mieux pour exprimer ce qui est en jeu dans ces rites : **du magique ou du sur-naturel** (= invocation de l'intervention divine).

1.2.3 Un échantillon

Choisi entre autres pour sa brièveté, la voie du « temps poussiéreux » permet de mettre devant les yeux du lecteur les utiles pour notre enquête. Bien sur le terme « magique » de nos historiens n'y apparaît pas. Mais l'occasion est donnée à chacun de faire soi-même le constat de ce qui est traduit par ce mot magique et que nous nous préparons à remplacer par un autre dans les lignes qui vont suivre.

LA VOIE DU TEMPS POUSSIÉREUX

ly'inzira ya Rukungugu yateye

. Abaramapfa

. Akarumby'imyaka yose

5 Bakaraguriz'umurwa
divination

Wa Mujyejuru na Buhimba
m'umwe

. Uwerewe bakawutanga hw'
Ibibanza

Hakubakwa na rubanda rwose

Hamara kuzura

10 Umwam'akahabyukuruka
selon le

N'imihigo n'ingoma ze

Bagahamagar umwenenyabirungu

Akaba yaragenjeje

Umwari w'umutaranza
umutaranza

15 Wo mu kigabiro kimwe

Cyo mur iyo mirwa yombi
Agahaguruka n'imirimo y'ibyuma

Akabaz ingoma

Qkayuwuwa ikaza

Achévé, il vient

20. Igatahira kwa Cyilima

Lorsque sévit la voie du
temps poussiéreux
c'est-à-dire qu'il y a
une grande sécheresse
Qui abîme toutes les
récoltes,

5 On fait faire la

Pour connaître la capitale
Soit Mujyejuru, soit
Buhimba

A l'endroit favorable, on
délimite le terrain

Et tout le peuple
construit

Quand la construction est
Achévée,

10 Le roi s'y rend

protocole

Avec la cérémonial de cour
et ses tambours.

On appelle le descendant
de Nyabirungu.

Celui-ci a, entre temps,
repéré

Un arbre- mère

15 Dans le site abandonné

d'une

De ces deux capitales.

Il s'en va avec des outils de travail,

Il fonce un tambour.

Quand celui-ci est

20. Faire son entrée chez

Cyilima.	
Haba harerewe n'inka	Si la divination a été faite
	au moyen d'une vache
Urwo ruhw akab' arirwo bakana	C'est la peau de celle-ci
	que l'on tanne
Haba harerewe n'ikindi kiraguzwa	Si la divination a été faite
	par un autre procédé
Hakaza n'imfizi	on amène un taureau
25. Yo mu Ndwanyi nzima	25. Des Batailleurs, intact,
Itagira igisare	Exempt de blessures,
Itagira ubusembwa	Exempt de défauts,
Maze bakayibikira	Puis on le sacrifie.
Bagatuma umutsoobe	On dépêche le Tsoobe
30. Mu Rutagara rwa Kigali	30. A Rutagara - lez- Kigali
Akajya kwend'umutima wayo	Pour aller prendre le
	Cœur et tambour
W'umukore	en umukore
Bakazana igicuba	on apporte un pot à
	lait
Bakazan'amata y'iny'ubahiro	on apporte le lait des
	respectables
N'icyuhagiro cyuhagir'umwami	Et un aspersoir digne
	d'asperger le roi.
35. Bakazan'inzoga	35. On apporte la boisson,
Y'inturire n'iy'ubuki	De sorgho miellée et
	de l'hydromel.
Umwenenyabirungw'akaza	Le descendant de
	Nyabirungu vient
Agater'icyahi cyo mw'iisembe	Mettre la peau du
	fond
Akuhagir'imbere	Il asperge l'intérieur
40. Na ya mata na za nzoga	40. Avec le dit lait et la
	Dite bière
Agasenga byos'atanije n'umwami	Il récite les formules sur
	tous les objets avec le roi
Uko bisanzwe bigenda mw'iremwa	Comme cela se fait
ry'ingoma	habituellement
ry'ingoma	lorsqu'on couvre le
	tambour.
Bat'aya n'amasugi	Ils disent : « voici des
	choses pures,etc ».
Bat'aya n'amata	Ils disent : « voici du lait,
45. Bat'iyi ninturire	45 Ils disent : « voici de la
	bière de sorgho miellée
Bakazana ya mitima bakabuganiza	Ils appartiennent les dits
	cœurs
	du tambour et ils
	déposent dedans
Uko bisanzwe	Comme d'habitudes
Bat'iyi n'imitima	En disant : « voici des
	cœurs :
Umwam'ahoran'umutima	Puisse le roi avoir toujours du

50. Bakazan'icyahi cyo mu ruhanga	cœur
Umwam'agaterahw'inkoba munani	50. On apporte la peau du front
Mu ruhanga no mw'isembe	Le roi fixe huit lanières
Agaha umunyakabagari	Sur le front et sur le fond du tambour.
Kabagari.	Il charge l'habitant du
Agatera ho inkoba munani	De fixer huit lanières
55. Mu ruhanga no mw'isembe	55. Sur le front et sur le fond du tambour
Bagah'uzi kurema wes'akarema	On charge n'importe qui sait couvrir, de couvrir.
Agasig'urukob'uùw'azuzuza	Celui-ci laisse au roi la
Bagatumiz'imfizi yo mu Ndwanyi	On fait venir un taureau
Des Batailleuses	On le sacrifie et on enduit le tambour de son sang.
Bakayibikir'ikayisiga	60. On fait venir deux pots en bois d'umurinzi
60. Bagatumir'ibicuba by'imirinzi	De chez les pluies orrentielles
Byo mu Ndoha bibiri	De kazibaziba -lez-Nzaratsi.
Mu kazibaziba ka Nzaratsi	On fait venir un aspersoir
Bagatumir'icyuhagiho	65. Le tambour est accompagné des autres tambours de batterie.
65. Ingom'igacyurwa n'izindi	On apporte le dit pot
Z'imvugo	Contenant l'aspersoir
Bakazana cya gicuba	D'umugarura et celui d'umukore.
Kirimw'icyuhagiho	Les consultants
Cy'umugarura n'umukore	ritualistes
Abaraguza b'abiru	70. Vont dans la maison
70. Bakajya mu nzu	Et apportent un van et la boisson
Bakazan'inkoko n'inzoga	Le Tsoobe prend le redresseur
Umutsobe agafat'ingororero	Soit chez Mutara
Ari kwa Mutara	Soit chez Cyilima.
Ari kwa Cyilima	75. On récite les formules sur le dit tambour
75. Bagasenga ya ngoma	En ces termes : « Sois favorable, un tel.
Bati seka kanaka	Voici ton tambour
Dor'ingoma yawe Mivumbi	

Mivumbi.
Iguhe guhabur'imvura
Ramener la pluie
Imvura nigwe mu Rwanda
Rwanda !
80. Dore igicuba cy'umurinzi,
d'umurinzi

Dor'umwana w'umutsobe
tsoobe

Ugiye kubyuts'imvura
Tsinda amapfa
Umutsob'agahagurukan'
Igcuba

85. Kirimo wa mukore

Ujya kubyuts'imvura
Akabyutsa Bwera- mvura
Bweramvura,
Akabyutsa Ndoha
Akabyutsa Nyabuhe
90. **Akabyutsa izina**

Il réveille Nyamvura
Akabyutsa Rurenga-mpiso

Ukw'ababyuts'ati mbyukij'
Imvura

Agahindur'igicuba
95. Na bya byuhagiro
Yabyukij'imvura
Bikaza bigaterana n'ibindi

Bigatekeshwa ku gisasir'
i bwami

Nukw'imvur'ikagwa
100. Umwami yashaka kungur'
de

Imirwa
Akayungur'akava hahandi
Urwo rugo rukagira umugeni

N'inka zarwo
Igcuba kikajyamw'imiyoboro
Y'inyundo

105. Bikajya bishyirwamw'
régulièrement

Ibyuhagiro

Puisse-t-il t'accorder de

Que la pluie tombe dans le Rwanda !

80. Voici un pot de lait en bois

Voici un membre du clan

Qui va réveiller la pluie Vaincs
la sécheresse
Le Tsoobe part avec le pot
à lait

85. Contenant le dit aspersoir
d'umukore
Qui va réveiller la pluie.
Le Tsoobe réveille

Il réveille Ndoha
Il réveille Nyabuhe
90. Il réveille Zina

Il réveille Rurengampiso

A mesure qu'il les réveille,
il dit : je réveille la pluie ;
Il change le pot à lait

95. Et les dits aspersoirs
Avec lesquelles il a réveillé la pluie
Ces objets reviennent se
mêler aux autres.
Et on les fait trôner sur le
lit royal, à la cour

Alors donc la pluie tombe.

100. Si le roi veut bâtir

nouvelles capitales
Il les bâtit et quitte le dit
Cet enclos possède une
Promise
Et ses propres vaches.
Dans ce pot à lait
entrent les marteaux

les aspersoirs.

105. On y met

Il était utile de présenter un exemple concret de ce texte d'ubwiru. Tous les autres sont de la même veine que celui-ci. On y trouve la conception que le roi est responsable des solutions à tous les problèmes du pays. Il est supposé en posséder la clef vu qu'il est là à la place du Tout-puissant. Parmi ses fonctions, il doit assurer la bonne succession des saisons de pluie et de soleil.

Il est intéressant **d'illustrer la règle d'exégèse** évoquée ci-dessus en citant un poème ancien qui atteste le contexte de cette croyance selon laquelle le roi a le pouvoir de régulariser les saisons de soleil et de pluie. Le poème s'appelle : « Ntawashobora igihugu k'umwami » (personne ne saurait être la providence du pays comme le roi). Le passage intéressant pour notre enquête est le suivant :

1. Rwakagiye kera u Rwanda rugir'abaruter'inkingi.
2. Rwagahaw'umwam'urukuramw'imize
3. Wazimy'izub'u Rwanda kugurikwa
4. Urugumye rubay'umucyo ligacan'imvur'ikanga
5. Nkomat'akibuk'ivubiro
6. Rwagahahw'umwam'urukura kure
7. Wakuby'imvur'ikerur'ikagw'i Rwanda

Traduction

1. Rien d'étonnant que le Rwanda perdure, car il repose sur des piliers solides.
2. Il est gouverné par le roi qui le débarrasse de ses maux
3. Un roi capable d'éteindre la chaleur qui brûle le Rwanda.
4. Lorsque le soleil brûle et que la pluie se fait attendre.
5. Le roi se rend aux sources de la pluie
6. Le roi est vraiment celui qui tire le pays de l'impasse,
7. C'est lui qui fait venir les nuages chargés de pluie qui arrose abondamment le Rwanda.

Nous voici à la fin de ce long chapitre. Deux documents ont été exposés. Des compléments d'information ont été fournis. Chaque lecteur peut se faire une bonne idée de ce que nos historiens ont appelé magique dans ce contexte rwandais traditionnel. Le contexte global est le royaume Théocratique. Venons-en maintenant à notre interprétation de cette **conception dite « magique »**.

II. INTERPRETATION DE LA NOTION DE MAGIE

Commençons par un rappel. Que signifie la magie en général ? Après cette précaution, nous verrons en quoi correspond ce que nos historiens ont nommé magique dans notre histoire.

II.1 La notion générale de la magie

Grosso modo, les dictionnaires disent ceci : « La magie est l'art de produire, par des procédés occultes, des phénomènes inexplicables ou qui semblent tels (le petit Robert). Cet art ou ce procédé dit « magique » a cette particularité de ne pas rendre manifeste le rapport établi entre la cause et l'effet qui lui est attribué. **Dans une pensée**

scientifique, par contre, l'adéquation entre l'action qui produit un effet et celui-ci est manifeste. Le philosophe Aristote a défini cette adéquation en disant : « agere sequitur esse », ce qu'on peut traduire : un être produit ce dont il a les capacités ou les moyens. La pensée magique est fréquente dans les cultures dites « primitives ». La magie et la superstition sont des concepts proches dont la commune particularité est le manque de sens critique qui vérifie le lien effectif entre une action et l'effet qui lui est imputé. Il est important de préciser que l'efficacité de l'action magique est attribuée **à ses propres forces**. Elle repose souvent sur le symbolisme des éléments utilisés. Tout est pensé comme si les gestes avaient la capacité de produire ce qu'ils signifient. C'est à ce propos qu'il faut bien faire la distinction entre **l'efficacité magique et l'efficacité instrumentale**. Car cette dernière vient d'ailleurs, d'un agent capable de produire un tel effet. Nous avons un exemple typique pour cette idée dans l'efficacité des signes sacramentels de l'Eglise catholique. L'effet produit est attribué au signe à titre de cause instrumentale et à Dieu à titre de cause principale. En cela, rien de magique. L'intervention surnaturelle de Dieu est la cause proportionnée de l'effet supposé et cru.

II.2 La magie dans la conception rwandaise

Dans la culture rwandaise traditionnelle, on trouve attestée avec évidence la pensée magique. Un des lieux de références est le livre de Mgr A. Bigirumwami qui porte justement le titre : *Imihango, imigenzo, n'imiziririzo mu Rwanda*(3). De façon globale, tabous, superstitions et autres crédulités scientifiquement injustifiables existaient et existent encore. La présente réflexion est loin de vouloir les accréditer. Dans ce qui suit, nous allons distinguer la réalité objective des faits avec la croyance des gens. Mais dans le contexte de la monarchie théocratique, nous y voyons une intervention possible de Dieu. Même si l'action divine reste invisible, rien n'empêche de l'attendre et de la demander. Rien de magique n'en cela.

II.3 Les fonctions ministérielles

Nos ancêtres croyaient à **Imana** invisible, son action l'est également. Aussi utilise-t-il des intermédiaires pour nous faire parvenir ses bienfaits. Pour connaître sa volonté, **les oracles divinatoires** sont là. C'est la raison pour laquelle ils portent son nom « **Imana yeze** »(4). Pour le don de la vie humaine, les **parents** sont considérés comme ses ministres. Imana enfante au premier chef. **Habyarimana** est un anthroponyme témoin, à côté de bien d'autres, qui attestent cette croyance. Dieu crée et les parents procréent. Pour le gouvernement du pays, le **roi** est le lieutenant de **Rugira**. Il est désigné à la naissance (*kuvukana imbutu*). A l'investiture, il reçoit une fonction royale que nous retracé dans le code d'ubwiru « la voie d'intronisation ». Pour gouverner le pays, il est supposé servir de ministre à **Imana y'i Rwanda** : le souverain suprême du Rwanda.

II.4 La médiation divine du roi

Malgré que la fonction du roi entre dans la catégorie des autres instances ministérielles que nous venons de mentionner, il n'est pas inutile d'insister. C'est dans cette idée, en effet, que nous voyons le plus clairement possible ce que l'on a appelé « magique ». Les poètes sont les meilleurs témoins de la conscience nationale. Citons, à cet effet, quelques extraits du célèbre poème qui nous dit : **Umwami si umuntu** (le roi n'est pas un homme), nous-entendu : « comme tout le monde ».

1. Henga mbwir'umwam'ah'Imana yubatse
2. Narahagez'i Zina- wenyine

3. Imana nyibona mw'ijabir'umu.
4. Indi Mana niw'uyizi
5. Tubona ngendo twebwe
6. Uyu niwe mukuru w'abamukura
7. Niwe Mana, Rugabo nguyu
8. Niwe Mana dusab'umuriro
9. Abajya gutunga tujya gutund'imigish'iwe
10. Umukam'uy'akamirwa n'Imana
11. Natw'akadukamira
12. Maze amata agakwira mu Rwanda

Traduction

1. Permettez que j'apprenne au roi où réside Imana
2. J'y suis arrivé, au « Lieu - inaccessible »
3. Imana, je le contemple en ce palais que voici
4. Le roi est Imana rendu accessible à nos prières
5. L'autre Imana, c'est lui qui le connaît
6. Nous voyons le roi quant à nous
7. Celui-ci est le plus grand de ses successeurs
8. C'est lui Imana, c'est lui Rugabo
9. C'est lui Imana auquel nous demandons du feu
10. Le roi que voici boit le lait trait par Imana
11. A son tour, il trait pour nous,
12. Ainsi le lait devient abondant au Rwanda

L'auteur de ce poème, Semidogoro expose les droits, les devoirs et les prérogatives du roi. Après la lecture d'un tel témoignage, il ne devrait plus y avoir d'hésitation sur la conception traditionnelle concernant la **médiation divine du roi**. Ce témoignage poétique peut être confirmé par biens d'autres qu'il n'y pas rien de citer ici.

Il est temps de conclure ce deuxième chapitre. L'objectif était de déterminer le sens exact du terme et de la conception traditionnelle du concept « magique ». Nous espérons que ce qui vient d'être dit à ce sujet est clair. Pour nous, ce qui est dit « magique » n'est rien d'autres que l'expression de cette médiation divine du roi. Des différents équivalents de ce terme que nos auteurs ont utilisés, nous préférons celui du « **sur-naturel** ». L'intervention divine est supposée dans la recherche des solutions pour le bien de la nation dont Imana est considéré comme sa providence suprême (**Rugira**). **Bigirimana** littéralement : « les choses sont telles par Imana ». Voilà un anthroponyme parmi tant d'autres qui affirment que « le cours des choses et des événements est réglé par Dieu ». Pour cela, il utilise des intermédiaires visibles ou ministres comme le roi, les parents, etc. Elle était la conception de nos ancêtres. Ce que nous en pensons aujourd'hui ne modifie en rien la conviction qui était la leur. Ne faisons pas de l'anachronisme.

III. INTERET DE LA PRESENTE REFLEXION

Ne l'oublions pas. La présente réflexion a le but d'apporter une contribution à la réécriture de l'histoire du Rwanda. **L'étude de la notion de magie** était, en fin de compte, un prétexte. Son examen nous a permis de cerner de près une conception importante de notre histoire, à savoir la **fonction sociale du pouvoir**. Il nous a été possible de voir que

elle-ci est une instance de médiation de l'action invisible de celui qui a créé le monde et ses habitants et qu'il n'a pas abandonné. Il continue de la maintenir dans l'existence et le pouvoir à ses besoins vitaux, non sans sa collaboration.

Cette croyance en un Dieu créateur et providence a donné naissance à une conception « théocratique » du pouvoir. En cela, le Rwanda n'a eu aucune originalité. L'histoire universelle nous apprend que, dans les temps anciens, les **monarchies absolues** étaient la forme du pouvoir la plus pratiquée dans le monde entier. A la base de cette pratique, il y avait la conception que « tout pouvoir vient de Dieu ». Le roi exerçait le pouvoir au nom et à la place de Dieu. Voilà pourquoi sa personne était sacrée et son gouvernement du peuple était supposée être sous la mouvance du très haut.

Cette conception antique du pouvoir est devenue périmée. Le coup de grâce lui a été asséné par « **la philosophie des lumières** » du 18^{ème} siècle qui a imposé à la pensée moderne **l'autonomie du temporel** par rapport au spirituel ou religieux (5). Les régimes de l'ancien modèle, surtout connus en occident, sont tombés en désuétude un à un, sous la poussée de cette philosophie moderne. Le « césaro-papisme » des Etats pontificaux ; les « empereurs sacristains » qui réglaient les questions religieuses sont des exemples de cette antique conception du pouvoir. Elles ont toutes vécu (6).

Aujourd'hui, au Rwanda comme ailleurs, la notion de démocratie s'est imposée et a imposé les formes de gouvernement des peuples. **La forme républicaine** est la plus récente et la plus appréciée. Elle a été imposée par le pouvoir colonial à notre pays. Faut-il s'en réjouir, faut-il le regretter, voilà la question qui va nous occuper dans ce qui suit.

Pour ce faire, nous allons procéder en deux phases. Nous rappellerons d'abord les **principes** reconnus aujourd'hui universellement comme base de l'organisation d'une société humainement viable. La charte de l'organisation des Nations-Unies ainsi que la doctrine chrétienne nous serviront de référence. Nous verrons ensuite ce qu'on peut considérer pour le Rwanda d'aujourd'hui comme **leçons** particulières de ce passé apparemment obsolète.

II.1 Trois facteurs de l'organisation sociale

II.1.1 La laïcité de l'Etat

Beaucoup ne savent pas que la dignité et la vocation ultime de l'homme ont trouvé la meilleure expression dans la révélation biblique. La charte de l'organisation des Nations-Unies sur « les droits de l'homme » s'est inspirée de cette révélation chrétienne. Nous reviendrons sur cette affirmation dans ce qui va être dit sur la « transcendance » de la personne humaine. Concernant l'organisation de la vie sociale, c'est encore la doctrine chrétienne qui est la meilleure source.

Un jour, des savants juifs posent cette question colle à Jésus : « Maître, faut-il payer impôt à César » ? Jésus répond : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (MC 12,17). Cette réponse contient implicitement ce qu'on nomme aujourd'hui la distinction entre les deux pouvoirs : temporel et spirituel. S'appuyant sur ce verdict de Jésus, le dernier concile du Vatican a élucidé de la manière la plus souhaitable le principe de la laïcité de l'Etat.

La pensée moderne rejoint cette doctrine chrétienne pour reconnaître la distinction des juridictions entre la religion et l'Etat. Celui-ci a pour mission d'organiser la vie civile et

doit donc **être religieusement neutre**. Sa neutralité consiste à laisser à chaque citoyen le droit de pratiquer la religion de son choix. Ou de n'en pratiquer aucune. « Ni obliger, ni empêcher » doit être sa ligne de conduite (7).

II.1.2 La transcendance de l'être humain

La question de la laïcité de l'Etat entraîne celle de la transcendance de la personne humaine. Qu'est-ce à dire ?

Ce terme usité surtout en théologie note le caractère de ce qui est au-delà des cadres ou domaines limités. Dans le cas présent des missions de l'Etat et de l'Eglise, la transcendance de la personne humaine signifie que les deux institutions sont à son service et elle, a une finalité ultime qui les dépasse. La personne humaine est la seule réalité absolue sur terre. Elle ne peut être traitée comme un objet, un moyen, au service d'autre chose. Toutes les réalités, toutes les institutions sont à son service, pour l'aider à atteindre le but de son existence. Chaque institution a sa mission à son service mais n'épuise pas les besoins de l'être humain.

Ce caractère absolu est le fondement des « droits fondamentaux de l'homme » dont les principaux sont : le droit à la **vie** et le droit à la **liberté** d'auto- détermination. Le droit à la vie signifie que personne n'a le droit de supprimer une vie humaine : ni un tiers, ni soi-même, ni une quelconque institution. Le droit à la liberté signifie que toute coercition exercée sur le « libre arbitre » est injuste. Chaque individu humain doit prendre en charge la responsabilité de son destin et sa relation avec les autres. C'est cette auto-responsabilité qui fonde le mérite ou le démérite ; la récompense ou la punition.

La révélation chrétienne de la fin ultime de l'être humain a joué un rôle essentiel dans la reconnaissance de cette transcendance. Cette « **fin eschatologique** » de l'homme est sa vocation à partager, après la mort, la vie divine avec son créateur, en compagnie de tous les hommes qui ont bien vécu sur la terre. C'est cette dignité et cette vocation que doivent respecter toutes les institutions humaines. C'est cela qui constitue le caractère absolu de la personne humaine.

III.1.3 La socialité de l'être humain

Le caractère absolu de l'être humain en tant qu'individu ne signifie pas qu'il est fermé sur lui-même et auto- suffisant. Aucun homme ne peut vivre seul. Déjà pour naître, il faut au moins ses deux parents. Pour vivre aussi, la société est nécessaire. Nous touchons ici la deuxième caractéristique naturelle de l'être humain : **La relationalité, la socialité**. La première marque de cette ouverture est le sexe. La Bible dit : « Dieu créa l'homme ; homme et femme il les créa » (Gn 1,27). Ailleurs Dieu dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul » (Gn 2,18). On sait que le mariage est la base de l'organisation de la vie en société. Cette référence biblique montre comment le créateur est à l'origine de la cellule de base de la société.

Nous pouvons aller plus loin et voir que même **l'organisation politique** de la société est voulue par le créateur. Et de cette façon nous voyons le fondement de la conception que nous avons antérieurement selon laquelle « **tout pouvoir vient de Dieu** ». Ceux qui ne croient pas en Dieu diront la même chose en affirmant que « **tout pouvoir vient de la nature** ». « Tout pouvoir vient de Dieu » est à comprendre dans deux sens. Dieu (ou la

nature pour les incroyants) est le fondateur du **principe de l'autorité** sociale et de **l'ordre éthique**. Ces deux considérations méritent une explication précise.

1. La nécessité de l'autorité sociale

« Tout pouvoir vient de Dieu » signifie tout d'abord que le service de l'autorité est nécessaire pour organiser la vie en société. Puisque l'homme seul ne peut pas vivre, et que les intérêts des individus sont différents, il faut une autorité pour créer un équilibre social : **la convivialité**. C'est de là que vient la justification des Etats. Que le pouvoir vienne de Dieu, du fait de la socialité de l'homme, cela ne veut pas dire que les **régimes politiques** sont de droit divin ni que les **détenteurs** de cette autorité sont nécessairement et directement désignés par Dieu. C'est à ce niveau-ci que la notion de **démocratie** doit intervenir pour régler cette double question du choix des régimes politiques et des détenteurs de l'autorité sociale.

Nous voyons ainsi les limites des conceptions antiques concernant les monarchies sacrées, le pouvoir « théo- cratique », les personnes nées pour le pouvoir. Ce jugement n'est pas à confondre avec faire de l'**anachronisme**. Celui-ci consiste à ignorer la bonne foi de ces conceptions d'antan. Le préjugé favorable de cette bonne foi permet d'interpréter l'histoire du passé telle qu'elle était comprise par ceux qui l'ont faite et non telle que nous la jugeons aujourd'hui. **L'histoire réelle**, en effet, **est le sens donné aux événements par ceux qui les vivent**. Les faits bruts sont en eux-mêmes insignifiants et donc anhistoriques.

2. Les exigences de l'ordre éthique

« Le pouvoir qui vient de Dieu » a, sous un autre aspect, le sens de l'**ordre éthique**. L'organisation de la société humaine ne relève pas uniquement de la volonté des dirigeants ni des citoyens. Il y a un ordre naturel, conforme à la nature et à la finalité ultime de l'être humain. Le créateur est le fondateur de cet ordre naturel ; autrement dit **le législateur de la loi naturelle**. Cette considération s'oppose à l'arbitraire de l'autorité humaine ou à la prétention à une autonomie absolue sans laisser le moindre espace à la transcendance de l'être humain. Le « **sécularisme** » selon lequel on veut organiser un ordre social qui exclut Dieu, **l'athéisme étatique**, sont des formes opposées à cet ordre éthique, fondement d'un ordre social digne de l'être humain. Toutes les lois sont justifiées par cet ordre fondamental et naturel de l'éthique.

III.2 LES LECONS DU PASSE.

Au terme de cette longue investigation sur l'histoire du Rwanda pré- colonial, soulignons trois valeurs traditionnelles particulièrement importantes pour nous aujourd'hui.

1/ **Le principe de l'unité nationale**. Nous avons pu remarquer que la croyance en **mana** créateur et providence, considéré comme le père de la nation, constitue le fondement le plus élevé de l'unité, de l'égalité et de la fraternité entre les Rwandais.

Cet héritage devrait rester l'antidote contre les démons de la division. Cet **humanisme religieux** n'est pas contre la liberté religieuse. Il se confond avec la conception de **l'homme comme créature** (ikiremwamuntu).

2/ **Les gardiens de l'idéal national.** Les **abiru** assuraient cette fonction. Sans militer pour la restauration de cette institution, on peut souhaiter la réinterprétation de sa fonction pour maintenir ses objectifs.

Ceux-ci étaient de trois ordres : veiller sur la sauvegarde du **bien commun**, contenir la **tyrannie** dictatoriale inhérente à tout pouvoir, limiter l'**égoïsme** des groupes puissants de la société.

3/ **Le patriotisme jusqu'au sacrifice suprême.** Donner sa vie pour son pays était la vertu morale et civique que tout Rwandais mettait au plus haut de son honneur. L'exemple typique est celui des **Abacengeli** (Libérateurs offensifs) qui versaient librement leur sang pour le pays.

Non pas qu'il faille ressusciter cette pratique, mais cet esprit de don total pour son pays. Aujourd'hui nous tuons nos compatriotes là où eux se faisaient tuer pour eux. La socialisation traditionnelle avait pour mission essentielle cet idéal d'abnégation pour la patrie. Donner sa vie pour les siens, pour les autres, est l'idéal humain le plus élevé. Les chrétiens en connaissent le modèle parfait.

.....

Notes bibliographiques

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

2. d'HERTEFELT, M. et COUPEZ, A.

La royauté sacrée de l'ancien Rwanda, Tervuren, 1964.

La compréhension complète ce texte suppose son « commentaire » (intekerezo) que détenait A. Kagame et il est mort sans l'avoir livré au public. Cette lacune facilite l'interprétation négative de ce code. Nous allons donner justement un exemple typique. Il s'agit d'un petit livre de Roger Héremans, ancien Père Blanc et ancien professeur de l'Histoire à l' UNR, Campus de Ruhengeri. Le livre est intitulé : *Introduction à l'histoire du Rwanda*, Bruxelles, 1973. Nous allons cibler deux passages.

Concernant la valeur historique d'ubwiru, cet historien écrit :

- « L'ubwiru n'est **pas objectif**. Il est tellement lié à la royauté qu'il a dû souvent **déformer les faits** qui ne s'accordaient pas avec les règles prévues.
- En outre, comme interprète de l'histoire, **les abiru ont déformé le passé**, soit en projetant anachroniquement des situations actuelles dans un passé lointain, soit en interprétant l'histoire d'après l'idéologie actuelle de la royauté (p.9).

Sur « **la philosophie de l'histoire au Rwanda** », nous lisons : « L'histoire au Rwanda est déformée par l'idée que les Rwandais se sont faite de l'histoire. **Pour les Banyarwanda, le cours de l'histoire est prédestinée, et ce que la fatalité a décidé arrivera, quoique l'homme puisse faire** »... On se meut ainsi dans un

passé où les choses se jouent suivant des règles impérieuses, fixées par le surnaturel... L'histoire en devient rigide et mécanique » (p.11).

UN BREF COMMENTAIRE

On retient les deux affirmations : 1/ les abiru ont dû déformer l'histoire du Rwanda ;
2/ Pour les Rwandais, l'histoire est faite par la fatalité ou le surnaturel.

Dans une note bibliographique, il n'y a pas assez de place pour une critique adéquate de pareils préjugés. Voici seulement quelques observations et interrogations.

1/ **Abiru** ont dû déformer l'histoire ?

La fonction de ce collègue était de veiller à l'application du « Code de la royauté » : dire au roi ce qu'il doit faire pour le bien du pays. Ce code contient des « rites », regroupés en 18 « voies ». Nous avons indiqué le schéma des 17 premiers.

Dans le contexte de notre religion traditionnelle, ces « rites » sont des « **prières d'intercession adressées à Imana** » dont le roi est le représentant. La question est de savoir en quoi la prière est une déformation de l'histoire. Quel croyant en Dieu ne fait-il pas cette démarche ? Le secours divin, loin de gêner l'agir humain, aide l'homme à jouer pleinement son rôle. En plus de cette question particulière d'abiru, a-t-on vu une institution sociale destinée à déformer l'histoire du pays ? Bien sur, les événements sont interprétés dans le sens favorable au bien du pays. C'est le sens même de l'histoire et en cela le Rwanda n'a aucune originalité. Notre historien connaît la distinction entre l'« **événementiel** » et « **le sens** » de l'événement. L'événement est un fait têtue, extérieur à ses interprètes. Mais le sens qu'il revêt pour les gens qui en subissent les conséquences, fastes ou néfastes, dépend des règles d'interprétation pour le bien du pays. C'est cela la « Vraie objectivité » en histoire.

On a l'impression que notre professeur d'histoire oublie sa spécialité pour projeter sur notre histoire ses idées politiques au service du régime de son obéissance : le régime du paramehutu. Nous en avons un témoignage dans ce qu'il écrit au dernier chapitre ; 14 pages consacrées au **Rwanda de 1959-1962**. Voici le passage qui résume tout : « (...) La minorité < éthiopoïde > dirigeait et dominait presque exclusivement le reste du peuple rwandais (...) Vers 1956, cette situation d'aliénation fut ressentie de plus en plus comme profondément inique. ». Voilà les lunettes avec lesquelles, il lit et juge notre passé, lui qui parlait d'« anachronisme ! ».

2/ **La fatalité**

Pour les Rwandais, dit notre historien, le **cours de l'histoire est prédestiné**, rigide, mécanique, dépendant uniquement de la fatalité ou du surnaturel ! Encore une fois, on se demande si notre professeur d'histoire ne se contente pas des idées apportées dans ses valises en débarquant de la Belgique coloniale. Sinon, comment comprendre que quelqu'un qui est supposé connaître l'histoire du Rwanda pour l'enseigner à l'Université du Rwanda, peut oser prétendre une chose pareille ? **Le peuple rwandais serait le seul au monde à estimer qu'il n'a rien à faire pour son pays, mais seulement s'asseoir pour subir le cours des événements, prédestinés, décidés par la fatalité ou le surnaturel !**

Le Rwanda en tant qu'Etat unitaire et souverain a commencé sous la conduite de la dynastie des Abanyiginya, à partir de la colline de Gasabo. Depuis cette époque jusqu'à nos jours, quelqu'un qui connaît tant soit peu cette longue histoire peut-il **nous qualifie de peuple fainéant et passif qui attend tout recevoir sur le plat de la fatalité ?** C'est à y perdre son « flamand » ! Et que signifie le proverbe de nos ancêtres : « **Imana irafashwa** » (Dieu se fait aider = aide-toi, le ciel t'aidera) ? La vraie histoire du Rwanda ancienne ou actuelle, montre que notre pays est respectable dans notre région pour son dynamisme, son sens de la conduite des affaires de l'Etat et même pour sa force de frappe quand c'est nécessaire. Nous avons d'autres défauts mais pas celui de la fatalité.

3. BIGIRUMWAMI, A.
Imihango, Nyundo, 1968

4. MUZUNGU, B.

Le Dieu de nos pères, vol.2, Bujumbura, 1975, p.61. Sous le titre « **Imana et les Imana** », l'auteur montre le lien entre Imana- Rurema et les autres porteur de ce nom. Ceux-ci sont de 3 catégories : les hommes (v.g. **umwami**), les oracles divinatoires positifs (imana zeze), la bonne chance (**kugira Imana**). Il n'est pas difficile de remarquer que le lien entre Imana et ses imana est l'idée de **bonheur**. Ceux-ci sont les médiations instrumentales du bonheur qui vient de celui-là.

5. « **La philosophie des lumières** »

L'histoire du Rwanda pré- colonial ressemble à celle de l'occident avant « le siècle des lumières », Le dix-huitième Elle est marquée par ce q'on peut nommer le « verticalisme ». Tout vient d'en haut ; de Dieu. C'est cette idée qui a inspiré le titre de cet article : « Une nation qui a Dieu pour père ». « Le sur- naturel » était présent partout. C'est, probablement, cela que nos historiens ont appelé « magique ». Au contact avec l'occident, nous avons subi les idées de la modernité qui ont détrôné Dieu au profit de l' « homme », tombant ainsi dans l' »horizontalisme ». Depuis lors, l'autonomie du temporel par rapport au spirituel est dégagée. Ce qu'il faut éviter, c'est de continuer sur la descente jusqu'au « sécularisme », jusqu'à l' « athéisme ».

6. **La distinction entre le spirituel et le temporel**

Comme au Rwanda pré- colonial, les régimes « théocratique » ont existé un peu partout. Après les siècles de persécutions de l'Eglise, l'empereur Constantin a inauguré cet idéal d' « un royaume de Dieu sue terre ». Comme le dit J.Comby dans son livre : « pour lire l'histoire de l'Eglise (t.1, cerf, 1984, p.75) » l'empereur se considère comme <l'évêque du dehors>. Les chrétiens acceptent maintenant le caractère sacré de l'empereur, qu'ils considèrent assez naturellement comme chef du peuple chrétien : nouveau Moïse, nouveau David. C'est à ce titre qu'il convoque les conciles ».

7. **La liberté religieuse**

La distinction entre le « spirituel et le temporel » exige que la liberté religieuse soit respectée. La doctrine sociale de l'Eglise catholique tire au clair cet acquis de la modernité. Voici comment nous l'explique le concile Vatican II : « (...) par nature, les actes religieux par lesquels, en privé ou publiquement, l'homme s'ordonne à Dieu en

vertu d'une décision personnelle, **transcendent** l'ordre terrestre et temporel des choses. Le pouvoir civil, dont la fin propre est de pourvoir au bien commun temporel, doit donc, reconnaître et favoriser la vie religieuse des citoyens, mais il faut dire qu'il dépasse ses limites s'il s'arroge le droit de diriger ou d'empêcher les actes religieux (Dignitatis Humanae », n.3).

INTRODUCTION DE L'AGRICULTURE ET DE L'ELEVAGE EN AFRIQUE CENTRALE

Célestin KANIMBA MISAGO

1. Problématique

Il y a trente ans, l'hypothèse situant au proche Orient l'origine de l'agriculture et de l'élevage était largement acceptée. Dans cette optique diffusionniste, la propagation des techniques de production alimentaire ainsi que des idées concomitantes sont liées aux mouvements migratoires de populations. Dans le cas de la région des Grands Lacs, l'introduction des techniques culturales est attribuée aux groupes « bantouphones » tandis que le pastoralisme serait l'œuvre des locuteurs de langues soudanaises ou de langues nilotiques ou encore de langues couchitiques. Certains historiens et anthropologues défenseurs des théories hamitiques ou « bantouisantes », ont attribué tous les faits d'innovation soit au groupe hamite soit au groupe « bantou ». Dans la foulée, une dichotomie entre les groupes pasteurs et groupes agriculteurs a été opérée.

Depuis quelques décennies, les recherches interdisciplinaires réunissant l'archéologie, la linguistique et l'ethnobotanique ont grandement contribué à mettre en cause le point de vue diffusionniste et à concevoir des foyers autonomes dans certaines parties du continent africain. Par ailleurs l'introduction de ces techniques est aussi attribuée à des groupes linguistiques différents. Certains de ces groupes ont disparu ou plutôt ont été assimilés par le groupe « bantou » qui occupé une très grande partie de la région inter lacustre. Cette situation a été astucieusement exploitée par certains chercheurs et politiciens sectaires pour attribuer tout fait d'innovation au groupe « bantou » et par là, perpétrer un génocide culturel d'autres groupes. Cependant, la question, abordée dans un nouveau cadre libéré des schémas classiques, s'avère très complexe ; la solution requiert la conjugaison des données de différentes disciplines.

2. Les données écologiques

L'étude de l'évolution de l'environnement qui servi de cadre et de support apporte un éclairage sur le développement des activités économiques. L'élevage et surtout l'agriculture influent sur la végétation et indirectement sur le climat. Il existe une interaction entre l'environnement et ces deux activités. Les analyses palynologiques et géomorphologiques révèlent que le couvert végétal de la région a connu de profondes modifications depuis le début de notre ère. Déjà la période entre trois mille et 1000 ans avant J.C. est marquée par le recul de la forêt primaire et corrélativement par le processus de savanisation. Celui-ci a été accéléré par l'action anthropique à partir du premier millénaire avant J.C. (Clark 1960 :320 ; Schmitz 1975 :6). L'impact de

l'intervention humaine sur l'environnement est devenu considérable avec le développement des techniques de production alimentaire et de fabrication, notamment l'agriculture et la métallurgie. C'est pourquoi les modifications des formations végétales peuvent être des indices indirects de la pratique de l'agriculture.

3. Les données linguistiques

A la fin du 19^{ème} siècle, et au début du 20^{ème} siècle, bien des linguistes se figuraient la communauté des locuteurs du proto- Bantu, langue artificielle reconstituée à partir des termes empruntés aux langues modernes comme formant une société bien organisée et pratiquant l'agriculture, l'élevage et la métallurgie. Ces techniques développées en Asie auraient été introduites par les groupes hamites en Afrique subsaharienne (Meinhof 1899 ; 1938 ; Warmelo 1930). Les hamites considérés comme des noirs supérieurs étaient responsables de tous les faits de civilisation dans cette partie du continent.

A la seconde moitié de notre siècle, l'idéologie hamitisante est supplantée par l'idéologie « bantouïsante ». Le groupe « bantu » devient le pivot de toutes les reconstructions idéologiques et historiques. En vue d'y apporter des arguments scientifiques, bien des linguistes, notamment Guthrie (1962, 1970) ont cru trouver dans le proto- Bantu des termes désignant des activités relatives à l'agriculture et à l'élevage. Dans la foulée, ils nient la présence ou du moins l'importance d'autres groupes linguistique antérieure à l'arrivée des « bantu- phones ». Cette approche acculturaliste a soulevé des objections. En effet, la présence ou l'absence d'un terme pur désigner tel ou tel trait culturel ne constitue pas une preuve en soi. Un mot peut désigner une plante sauvage dans une langue et une plante domestique dans une autre langue ; la terminologie peut changer en fonction du milieu (Dalby 1976 : 17-21). La même terminologie peut aussi désigner de nouvelles plantes. L'Etude des plantes américaines intégrées dans le système lexical et agricole du Burundi est un exemple éloquent (Chrétien 1979 : 81).

De récentes études offrent une nouvelle vision de la mise en place des groupes linguistiques et de leur apport au développement des techniques de production alimentaire. Une grande partie de la région était jusqu'au premier millénaire Av.J.C. Occupée par des locuteurs de langues nilotiques et couchitiques. L'étude comparative des lexiques révèle que des communautés nilotiques et couchitiques vivaient dans la partie occidentale des Grands Lacs **vers 500 avant J.C.** (Shoenbrun 1993 :9). Vers la même époque, des groupes des langues soudanaises pratiquaient l'élevage de vache et la culture de sorghum et de pennisetum (millet). Ils se seraient implantés dans les régions favorables à ces activités : dans la partie s'étendant de la vallée de Rusizi à la basse Semliki, au Nord -Est et à l'Est du Mont Rwenzori. Ils auraient également occupé le Nord-Ouest de la dépression de Kagera, dans le Karagwe et dans l'Est du Lac Rwicanzige (Lac Mobutu) dans la région de Bunyoro-Toro actuel (Shoenbrun 1993 : 12-13).

Ils seraient entrés en contact avec les groupes de langues « bantu » auxquels ils se seraient assimilés et transmis leurs techniques de la culture des **céréales ainsi que celles de l'élevage de la vache et du mouton** (Ehret 1967 ; 1968 ; Bender 1982 : 317). En échange, ils auraient acquis des « Bantu- phones » des plantes de forêt : **igname** (ibikoro), **courge** (ibihaza), **cucurbite, cowpea et voandzou** (Ehret 1974 : 22-23 ; 1982 :61). **Tous les groupes linguistiques « bantu », nilotiques**

soudanais et couchitiques ont ainsi contribué au développement de l'agriculture dans la région des Grands Lacs.

4. Les données botaniques

Les études botaniques corroborées par des découvertes d'ordre archéologique ont abouti à la confirmation de l'existence d'une catégorie de plantes domestiques en Afrique. Trois plantes qui ont occupé une place prépondérante dans le régime alimentaire des populations sont :

- **L'Eleusine coracana** (uburo) est originaire de l'Afrique orientale dans la région qui s'étend de l'Ethiopie au Lac Victoria (Purseglove 1976 : 279 ; de Wet 1977 : 19-20 ; Portières et al 1980 : 732 ; Harlan et al 1976 : 417).
- **Sorghum bicolour** (amasaka) a été domestiqué dans la zone étalée entre l'Ouest éthiopien et l'Est tchadien. Cette plante aurait commencé à essaimer vers le Sud, Est et l'Ouest, il y a 3000 ans (Harlan et al 1976 : 473 ; Harlan 1982 : 638).
- **Le Pennisetum** domestiqué dans la région située entre le Sénégal et le Tchad comprend cinq espèces cultivées dans la région des Grands Lacs. D'autres plantes originaires d'Ethiopie sont le tef, le Guizotia Abyssinienne et le Musa Ensete (Portières 1962 : 207 ; Portières et al 1980, 732 ; Purseglove 1976 : 293 ; Clark 1980 : 268). (Carte 1).

5. Les données zoologiques

Les espèces sauvages de vaches, de moutons et de chèvres n'ont pas été retrouvées en Afrique subsaharienne. Les ancêtres sauvages des ovins et caprins ont été identifiés en Asie. L'ancêtre de la chèvre était autrefois répandue de la Turquie à l'Inde. La domestication de la chèvre aurait eu lieu au proche-Orient où les sites néolithiques ont livré les plus anciennes datations. Les restes de chèvres découverts dans la vallée de Mahidasht sont datés de 7300 à 6800 avant J.C. et sont mis à jour en Arabie. Ils remontent à environ à 7000 avant J.C. (Gautier 1990 : 130-131). Les ancêtres des moutons introduits en Afrique se rencontrent en Asie du Sud-Ouest ; ils appartiennent à l'espèce **Ovis ammon**. La domestication ovine remonte au 8^{ème} millénaire avant J.C. en Anatolie (Gautier 1990 : 135).

Le bœuf sauvage dont la répartition va de l'Océan Pacifique à la côte atlantique se rencontre aussi en Afrique du Nord, au Sahara et dans la vallée du Nil vraisemblablement jusqu'au Soudan (Gautier 1990 : 143-145). Tandis qu'une variété de « *Bos primigenius* » a été retrouvée en Afrique du Nord. Cette présence de bovins a amené certains chercheurs à considérer **le Sahara égyptien comme foyer de domestication de la vache. On y a découvert des restes de vache datant du 7^{ème} millénaire avant J.C.** (Wendolf 1984 : 94 ; Wrigley 1987 : 258).

6. Les données archéologiques

La question de l'origine des techniques de production alimentaire suscite encore des controverses parmi les archéologues. Ceci est dû à la réalité des indices anciens et incontestables de l'agriculture et de l'élevage. Il existe, en effet, deux catégories d'indices : Les preuves directes et les preuves indirectes. Les preuves directes consistent

en restes de plantes cultivées ou d'animaux domestiqués. Celles-ci, prises isolément, ne constituent pas toujours un témoignage indiscutable de la connaissance de l'agriculture et de l'élevage, car dans certains cas, il est difficile de différencier les espèces sauvages des espèces cultivées ou domestiquées.

Les preuves indirectes sont des éléments d'ordre technologique, écologique et/ou ethnologique. Les preuves indirectes de l'élevage sont des peintures, de figurines représentant des animaux domestiques, des traces de Kraal et des sédiments de fumier. Les preuves indirectes de l'agriculture consistent en peintures ou décoration représentant des plantes ou des scènes agricoles, en impression de graines dans l'argile (poterie, torchis ou pisés), en outil agricoles, en méthodes de conservation (greniers, silos souterrains), en techniques culturales (irrigation, défrichement), etc. L'interprétation des preuves indirectes qui sont plus abondantes dans la région se heurte à beaucoup d'obstacles. Ces éléments peuvent être aussi valables pour les animaux de chasse que pour les plantes de collecte. Aussi **seules les preuves directes seront-elles prises en considération** dans cette étude.

1/ *L'agriculture en Afrique orientale*

Les preuves directes de l'agriculture en Afrique Orientale sont ténues. C'est à Gobedra en Ethiopie que des grains de l'**éleusine** caracana ont été retrouvés et datés du **4^{ème} au 3^{ème} millénaire avant J.C.** (philipson 1982 : 799).

Les indications de l'agriculture ancienne se rencontrent aussi dans la vallée du Nil. Les sites de Jebel et Tomat, situés au Sud de Khartoum, ont livré des grains de **sorghum** bicolor. Ils sont datés du **troisième siècle après J.C.** (Clark et al 1975 :599). Les indications indirectes situent cependant l'agriculture dans la région de Khartoum au **4^{ème} millénaire avant J.C.** (Krzyzaniak 1978 ; 1980).

Dans le reste de l'Afrique orientale, les témoins directs de l'agriculture les plus anciens connus remontent à l'âge des métaux.

2/ *L'élevage en Afrique Orientale*

En revanche, les preuves de **l'élevage** ont été fournies par des nombreux sites. Les restes de bétail domestiques les plus anciens ont été découverts au Sahara méridional, le long du Nil, en Egypte comme au Soudan. L'élevage du **bœuf**, de la **chèvre** et du **porc** est pratiqué **en Egypte depuis le 5^{ème} millénaire avant J.C.** et peut être plus tôt. Au Soudan il remonte au **4^{ème} millénaire** à Kadero et à Kadoda (Krzyzaniak 1982 : 38). En Ethiopie, les restes de vaches, de chameau et de mouton sont datés entre 3000 et 1000 avant J.C. (sutton 1968 : 73 ; Mgomezulu 1981 : 439). Au Kenya, le site de **Kenya- Hill contenait des traces d'élevage datées du 4^{ème} millénaire avant notre ère** (Gautier 1990 : 148). Beaucoup de sites de la région ont rapporté des restes de bovins et d'ovins remontant au **3^{ème} millénaire avant J.C.**

En **Tanzanie**, dans la plaine de **Serengeti**, l'élevage était au **2^{ème} millénaire avant J.C.** Au Soudan méridional, au Sud de Jebel Tuky, l'élevage est pratiqué au premier millénaire avant J.C. (Robertshaw et Siiriänen 1985 : 14). A Tongo, dans l'Est du Congo Démocratique, et au **Rwanda** les plus anciennes traces connues remontent au **3^{ème} Siècle après J.C.** (Kanimba et al 1992 ; van Grunderbeek 1982 :40-50). Toutes fois, des indices indirects donnent à supposer que l'élevage remonte à une époque plus ancienne. Des régions situées au Sud du continent ont fourni des traces plus

anciennes. En Afrique australe, le long de la côte de l'Est et du Sud, de nombreux sites ont livré des restes de moutons et de vaches dont les datations vont du 1^{er} millénaire avant J.C. au début de notre millénaire. (Avery 1975 : 112-113).

L'Afrique centre- orientale spécialement la région des Grands Lacs forme une zone écologique favorable à la fusion et à la diffusion des techniques culturelles et pastorales issues de tous les coins et orientées vers toutes les directions.

7. SYNTHÈSE

La conjugaison des données vérifiables fournies par différentes disciplines conduit à certaines conclusions provisoires.

1/ L'absence de traces des ancêtres sauvages des vaches, des bovins et des ovins ainsi que des céréales autorise à supposer que cet élevage et cette culture sont des techniques importées.

2/ Ces innovations sont attribuées aux groupes de langues soudanaises, nilotiques et couchitiques dont la présence dans la région est beaucoup plus ancienne que l'on ne l'avait cru.

Comme le prouvent les données anthropologiques, la diversité des groupes actuels plonge ses racines dans le passé lointain. **La coexistence des types négroïdes et ethiopoïdes remonte au pléistocène supérieur.** (Kanimba 1997 : 75), donc vraisemblablement **au premier millénaire avant notre ère** et peut être plu tôt. C'est vers cette période que s'est amorcé le processus d'assimilation par le groupe « bantou » ou négroïde d'autres groupes linguistiques disséminés dans la partie septentrionale de la région interlacustre. **Les groupes « bantou » ont adopté la vache, le mouton ainsi que la culture des céréales.** La vache et les céréales ont joué un rôle important dans le système alimentaire. Les céréales présentent de grands avantages sur d'autres plantes. Elles ont, en effet, une valeur alimentaire en glucides élevée ; de plus, elles peuvent se conserver plus longtemps. C'est sûrement par leur ancienneté et utilité que le **sorghum bicolor** (amasaka) et l'**Eleusine coracana** (uburo) occupent une place importante dans le rituel rwandais et burundais, notamment dans le rite des fêtes de prémices des récoltes agricoles (umuganura) et dans le culte des ancêtres (Guterekera).

0. Conclusion

La dichotomie simpliste, **opposant les éleveurs aux agriculteurs, relève donc d'une certaine idéologie divisionniste.** L'exercice de chacune de ces deux activités économiques est une réponse à une nécessité de complémentarité et d'une meilleure adaptation à l'environnement. A cet aperçu sur l'histoire ancienne, il est intéressant d'ajouter un complément pour les temps récents. Sous la monarchie « nyiginya », les expéditions militaires ont mis le Rwanda en contact avec les pays voisins et nous ont rapporté du nouveau en fait de denrées alimentaires. Dans son « Abrégé de l'ethno- histoire, A.Kagame nous a parlé à plusieurs endroits. En voici un résumé concernant l'introduction de 4 espèces : **la banane, le haricot, le petit-pois, la patate douce.**

Sous le règne de Mibambwe I Sekarongoro Mutabazi (1411-1444), lors de leur deuxième invasion du Rwanda, les Abanyoro nous ont apporté le bananier (p.79). Sous Kigeli Nyamuhesha (1576-1609, les armées rwandaises ramenèrent du Bushengero au Kigezi une espèce de haricot = ibishyimbo qui supplanta rapidement le haricot sénonais : igiharo anciennement cultivé mais est nettement de moindre qualité (p.119). Sous Kigeli Rwabugili, deux autres importations eurent lieu. Dans une expédition contre le Butembo, au Nord Kivu, la milice Uruyange apporta le petit- pois = amashaza, jusque là inconnu » au Rwanda (p.46). Du Gikore près de Kabale en Uganda, une expédition rapporta au pays une sorte de patate douce actuelle = ikijumba. Auparavant, le Rwanda ne connaissait que le Gafuma une sorte de patate dont chaque tige ne produisait qu'un seul tubercule. Au retour de cette expédition, chaque guerrier rapporta une tige de cette nouvelle plante. Le roi s'en fit une pépinière dans sa résidence de Gaseke d'où se faisait la distribution pour tout le pays. Cette nouveauté finit par supplanter gafuma (Un abrégé de l'histoire du Rwanda (p.55).

Bibliographie alphabétique

Avery 1975 Discussion on the page on the use of tidal Fish-Fraps (Visvywers) S.Afr.arch.Bull.30: 105-113)

Bender, M.L.1982- Livestock and linguistics in north and East African Ethno history. **Current Anthropology** 23(3): 316-317

Brooks, A.S.1994 Clark. J.D.1960 The origins of domestication in Ethiopia.In **Leakey**, R.E. and Ogot, B.A. (ed.). **Proc. 8th panafr. Congres prehistory and quaternary studies**. 57010 September 1977, Nairobi 268-270

Clark, J.D. 1960 Human ecology during Pleistocene and later time in Africa South of the Sahara. **CurrentAntrop.1 (4): 307-324**

Clark, J.M. et Stemler,A. 1975: Early domesticated Sorghum from Central Sudan. Nature 254: 588-594

Chrtien Mc Million; New York 1979: 81 Dalby,D. 1976 The prehistorical implicatins of Guthries Comparative Bantu. Part II interpretation of cultural Vocabulary. **Jour of African History** 17(1)1-27

De wet,J.M.J. 1977-Domestication of African cereals. **African Economic History** 3: **15-32**

Ehret, C.1974 Cattle - Keeping and miliking in castern And Southem African History: the linguistic ,Evidence. Jour. Of afr. History 9(2): 213-221

Ehret, C. 1968 Sheep and Central sudanic peoples in Southern Africa , C.1000B.C to AD 500. Transafrican Journal of History4: 1-25

Ehret, C. 1982 The first spud of food production to Southern Africa. In Ehret, C. Posnansky, M (éds): The Archaeological and linguistic Reconstruction of African History : 158-181

Gautier, A. 1990 La domestication. Et l'homme créa. L'animal. Editions Errance, Paris

Guthrie, M. 1962 Some developments in the prehistory of. The Bantu languages. Jour. Of Afr. History 3(2): 273-282

Guthrie, M. 1970 Contribution from comparative Bantu. Studies to the history of Africa. In Daly (éd): Language. And history in Africa London: 20:49

Harlan, J.R 1982- The origins of indigenous African. Agriculture. In Clark, J.D. (éd). **The Cambridge. History of Africa** 624-657

Halan, J.R. et Stemler, A.B.L 1976- the races of sorghum. In Africa. In Harlan, J.R., Dewet, J.M.J. et Stemler. A.B.L (éds. Orgins of african plan domestication. Mouton, The Hague 311-356

Kanimba, M. 1957 et Shumbusho, G. archaeological. Ethnolarchaeological research in the Zones of. Rutshuru and Masisi in Northern Kivu. Nyame. Akuma 38:66-71

Kanimba, M. 1997: Peuplement du territoire rwandais à la lumière des découvertes archéologiques. Les cahiers lumière et société 5 : 68-86

Krzyzaniak, L. 1978 New light on early food-production. In the Central Sudan. Jour. Of Afr. History 19: 159-172

Meinhof, C. 1899 Einwirkung der Beschäftigung die. Sprache beiden Bantu Stämmen Afrikas. Globus 75(23):361-364

Meinhof, C. 1911 Sudans prachen und Hamitens. Prachen. ZKS 1(3): 161-166

Meinhof, C. 1938 Die Entsteehung der Bantusprachen. Zeitschrift. fur Ethnologie. 144-152. Mgomezulu, G.C.Y 1981 Recent archaeological Research and. Radiocarbon dates Eastern Afria Jour. Of Afr. History 22 : 435-456

Phillipson, D. 1982 Early foodproduction in Sub-Sahara. Africa. In Clark (éd.) Cambridge History of Africa: 770-829

Portères, R. 1962 Berceaux agricoles primaires sur le. Continent africain. Jour. of Afr. History 3 (2) : 195-210

Portères, R. et parrau, J. 1980 Début, développement et expansion des techniques agricoles. In Kizerbo, J. (éd) Histoire Générale de l'Afrique. I. Méthologie et préhistoire africaine. Jeune Stock Unesco, Paris : 726-744

- Purseglove, J.W. 1976 The origins and Migrations of Crops in tropical Africa. In Harlan J.R, de Wet, J.J. et Stemmer, A.B.(éd) Origins of African Plant domestication : 291-309
- Robertschaw, P. et Sjöström, A. 1985, Excavations in Lakes. Province, Southern Sudan. **Azania** XX : 89-161
- Schmitz, I.H. 1975 Die Naturlandschaften und naturbestimmten. Eignungs Zaume Africa. In Baumann, H. (éd) Die Völker Africas. Und ihre traditionnerlen Kultyrenl.:1-17
- Schubert, D.L. 1993 We are what we eat; an ancient agriculture. Between the great lakes Jour.of Afr. History 34:1-31
- Sutton, J.E.G. et Roberts A.D. 1968 Uvinza an dits Salt. Industry. Azania 3 : 45-86
- Van Grunderbeek, M.C. Roche, E. et Doutrelepont, H. 1982. L'âge du fer ancien au Rwanda et au Burundi Archéologie et Environnement **Journal des Africanistes** 52(1-2) : 5-58
- Vidal, C. 1991 Sociologie des passions : Côte d'Ivoire, Rwanda. Karthala, Paris Wasmé 1990
- Wendorf, F. et Schild, R. 1984 The emergence of food production in The Egyptian Sahara. In.
- Clark J.D. et Brandt, S.A. (éd) From Hunters to Farmers : the Causes and consequences of food production in Africa, University of California Press, Berkeley: 93-101
- Wrigley, C.C. 1987 Cattle and language between the lakes, Sprache und Geschichte in Africa, VIII: 247:280

LE RWANDA DANS LE CONTEXTE REGIONAL

Bernardin MUZUNGU, o.p.

0. INTRODUCTION

Dans cet article, nous avons l'intention de présenter un aspect du Rwanda qu'on entend pas souvent : celui de son **contexte géographique primitif**. Beaucoup se sont habitués aux clichés qui le représentent comme un Etat créé par un groupe d'étrangers et envahisseurs : les Abanyiginya. On a franchi la seconde étape en confondant ceux-ci avec tous les Tutsi. Ce mythe a été étendu à toute la région des Grands Lacs en parlant d'une race éthiopoïde qui a colonisé la région. Ce cliché a été appliqué spécialement au Rwanda et au Burundi, territoire sous Tutelle belge, nommé à l'époque : Rwanda- Urundi.

Nous allons montrer une autre manière de voir les choses en ce qui concerne le Rwanda. Nous laissons de côté le problème de cette prétendue « race éthiopoïde » qui domine la région, pour limiter notre réflexion à celui d'un pays qui serait étranger dans son contexte. En premier lieu, et à l'aide d'une représentation cartographique (carte No1), nous montrerons que le Rwanda était **un royaume parmi d'autres de la région interlacustre** (carte No1). En second lieu, nous montrerons que le royaume « nyiginya » était, au départ, **un royaume clanique parmi d'autres qui sont actuellement intégrés au même** : pays le Rwanda (carte No2). A l'intérieur même du territoire du Rwanda actuel, des entités politiques ont survécu. Les derniers, au Nord-Ouest du pays, ont été rattachés définitivement au Rwanda par la colonisation (voir carte No2).

I. UN ROYAUME PARMIS D'AUTRES

Une étude monographique consacrée à trois pays de notre région nous facilite le travail. Elle est publiée dans un livre intitulé : « *Les anciens royaumes de la zone interlacustre méridionale Rwanda, Burundi, Buha* » (1). L'introduction de ce livre, mentionne les voisins du Nord avec lesquels le Rwanda fut en relation dès le début. Ces pays sont intégrés par la colonisation dans l'actuel Uganda. A ce propos, nous lisons dans ce livre ci-dessus, le passage suivant : « A l'intérieur de cette région on peut distinguer trois groupes principaux de cultures : le groupe Ganda -Soga, le groupe Nyoro-Ha et le groupe Hunde-Vira. Le groupe Nyoro-Ha se laisse scinder en deux sous- groupes : Nyoro-Ha, qui comprend les Nyoro, Toro, Nkole et Haya ainsi que le Rwanda-Ha, comprenant le Rwanda, le Burundi, le Buha, le Bushubi et le Bugufi. Ces deux derniers sont de petites chefferies à l'Est du Burundi et peuplées entièrement par des Rundi » (p.3). Le groupe dans lequel le Rwanda est plus directement lié est celui dit **Nyoro-Ha**. Il occupe la zone à l'Ouest du Lac Victoria, le premier au Nord, le second au Sud. Entre les deux bouts, se situent le Nkole, le Rwanda, le Buhaya et le Burundi. Grosso modo, voilà les 6 pays dans lesquels, l'histoire du Rwanda s'insère dès sa fondation comme entité juridique indépendante : **le Rwanda primitif**.

Après une période peu connue, durant laquelle ses chefs sont nommés des « rois de la ceinture » (**abami b'umushumi**), au nombre de 9(1091-1378) et dont le **royaume faisait partie d'une confédération**, commence l'ère historique avec le roi Kigeli I **MUKOBANYA**. Une existence d'Etat indépendant débute avec les 5 royaumes claniques réduits à l'état de provinces, à savoir : le **Buganza**, le **Bwanacyambwe**, le **Buriza**, le **Busarasi** (Bumbogo), le **Busigi** et **les massifs du Kigali, Mageragere et Nyamweru**. Le reste du Rwanda actuel comprenait à cette époque les grands royaumes claniques suivants : le **Ndorwa**, le **Mubali**, le **Bugara**, le **Gisaka**, le **Bugesera**, le **Nduga**, le **Bungwe** et le **Burwi**. L'annexion au Rwanda de ces entités sera l'œuvre de la dynastie « *nyiginya* ». Les rois aux noms de Ruganzu et Kigeli auront cette tâche dans leur programme de règne. Il faut rappeler que le Rwanda n'a pas été seulement conquérant. Il a dû se défendre contre des voisins puissants. Deux fois, il a été envahi par les **Abanyoro**. Une fois contre les **Abanyabungo** venus de l'au-delà du lac Kivu et qui l'ont occupé pendant 11ans. Très souvent, le Rwanda dû se battre contre le Burundi, pays rival. Toute cette histoire présente un pays parmi d'autres qui n'a rien d'une race spéciale et supérieure aux autres en quoique ce soit. Dans cette vie nationale, toutes ses composantes- TWA, Tutsi, Hutu- sont un seul peuple derrière le même chef : **Umwami**. Celui-ci a une personnalité juridique au-dessus des groupes claniques et régionaux.

II. UN CLAN PARMIS D'AUTRES

Dans la conception traditionnelle, le pouvoir royal était exercé par deux personnes : le roi (**umwami**) et sa mère, la reine mère (**umwamikazi**). Cette conception est commune à toute notre région. Le royaume avait également un double emblème : deux tambours. Le premier représentait le rôle masculin de la vie, le second le rôle féminin. Les plus célèbres furent le **Karinga** (Gage d'espérance) et le **Cyimumugizi** (pays à gouverner par un puissant). Pour assurer **l'équipe de forces** entre les groupes sociaux puissants, la dynastie *nyiginya*, associait au roi de ce clan des reines mères d'autres clans, appelés justement matri- dynastiques (**Ibibanda**). Ces matri- dynasties étaient choisies parmi **les clans puissants du pays** et même de la région. Deux tableaux nous concrétisent cette habile conception du pouvoir de la dynastie « *nyiginya* » (2).

II.1 Les clans puissants

Dans le premier tableau figurent les clans qui avaient un pourcentage de membres de 1% au moins de l'ensemble de la population de tout le royaume. C'est avec ces clans que le pouvoir *nyiginya* entendait gouverner en y choisissant des reines mères. L'une des responsabilités de l'institution d'**ubwiru** était de veiller à ce que cette règle ne souffre aucune exception. Plusieurs tentatives des reines mères qui voulaient y contrevenir en limitant le choix à leur clan ou en voulant une reine mère du clan du roi ont été habilement déjouées par les membres de cette institution (3).

Clans	Population	Hutu	Tutsi	Twa
1. Siinga	14,60	15,08	12,49	06,30
2. Siindi	13,33	14,86	05,63	08,82
3. Zigaaba	11,46	12,86	04,41	09,24
4. Gesera	11,04	11,94	06,36	24,79
5. Nyiginya	10,90	07,51	28,96	06,30
6. Eega	08,00	07,49	10,74	11,76
7. Baanda	06,69	07,64	01,65	18,48
8. Cyaaba	06,46	06,64	05,74	02,52
9. Uungura	05,84	06,84	00,76	03,36
10. Shaambo	03,94	02,99	09,00	03,36

Le tableau ci-dessus nous présente la liste des clans qui avaient un pourcentage de la population globale de 1% au minimum. C'est avec ces clans que la dynastie gouvernait le pays surtout dans les débuts. Plus tard, elle a dû prendre en compte d'autres considérations. Celles-ci seront expliquées en son temps. Mais l'idée que le roi et la reine doivent être de clans différents n'a jamais souffert la moindre exception, alors que les tentations ne manquaient pas. en y choisissant

II.2 La liste des reines mères

1. Nyiragihanga Zigaaba	NYIRARUKANGA	
2. Nyirakanyarwanda	NYAMUSUSA	Siinga
3. Nyirayuhi Siinga	NYAMATA	
4.	KIREZI	Siinga
5.	NYIRASHOZA	Siinga
6.	NYIRANKUNDI	Siinga
7.	NKUNDWA	Siinga
8. Nyirandahiro	CYIZIGERA	Siinga
9.	MONDE	Eega
10.	MAGONDO	Ha
11. Nyiransoro	NYAKANGA	Siinga
12. Nyiraruganzu Siinga	NYIRARUMAGA	
13. Nyiracyilima	NYAKIYAGA	Eega
14. Nyirakigeli	NYANGUGE	Kono
15. Nyiramibambwe	NYABADAHA	Eega
16. Nyirayuhi	MATAMA	Ha
17. Nyirandahiro	NYIRANGABO	Eega
18. Nyiraruganzu Kono	NYABACUZI	
19. Nyiramavugo	NYIRAKABOGO	Eega
20. Nyirakigeli	HENDELI	Eega
21. Nyiramibambwe	NYABUHHORO	Ha
22. Nyirayuhi	NYAMAREMBO	Kono

23. Nyiracyilima	KIRONGORO	Eega
24. Nyirakigeli	RWESERO	Gesera
25. Nyiramibambwe	NYIRATAMBA	Eega
26. Nyirayuhi	NYIRATUNGA	Eega
27. Nyiramavugo	NYIRAMONGI	Eega
28. Nyirakigeli	MURORUNKWERE	Kono
29. Nyirayuhi	KANJOGERA	Eega
30. Nyiramavugo	KANKAZE	Eega

Cette liste met en évidence deux clans : **Siinga** et **eega**. Le premier domine au début, le second prend la relève, avec quelques interruptions sporadiques. La suite va tenter quelques explications de cette situation.

1/ Le premier groupe : **Abasinga**

Comme le montre le tableau des clans, le groupe de loin le plus nombreux est celui des **Abasinga**. Parmi eux, les Hutu et les Tutsi sont presque à égalité : **15% de Hutu** et **12% de Tutsi**. Cette distribution est très inégale pour tous les autres clans. A son époque sous la dynastie des **Abarenge**, ce clan régnait sur un territoire qui dépasse largement le territoire actuel du Rwanda. « Leur dernier souverain légitime, dit A.Kagame, résidait au **Gishali**, tandis que le **Burwi**, au sud du Rwanda, dernier lambeau séparé du tronc par des conquêtes ultérieures, était gouverné par une dynastie adventice du même groupe du clan des **Abasinga** = les vainqueurs, ayant le milan pour totem » (Kagame, 1972,p.27-28). Nous remarquons que parmi les 10 premières reines mères du Rwanda se trouvent **9 siinga**. Nous savons de par ailleurs que leur exclusion de la matri- dynastie relève d'une croyance liée à un incident malheureux auquel est attaché le nom de **Nkurukumbi**, frère de la reine mère Nyakanga, celle-ci, mère de Ruganzu Bwimba, mort en libérateur au Gisaka (ibid.,p.58).

Le clan a perdu son rôle matri- dynastique, mais il a pu se racheter en exerçant la fonction de Poètes dynastiques. Il faut savoir qu'une grande dame **siinga**, **Nyirarumaga**, reine mère adoptive du grand Ruganzu Ndoli, fut l'initiatrice du genre actuel de la poésie dynastique. Elle fit ériger ce métier en une fonction de la Cour royale à perpétuité pour son clan. Les poètes de cette catégorie avaient entre, autres rôles, le devoir d'adresser au roi des critiques de la population, Bien sur, dans un langage voilé qui sauvegardait l'honneur du destinataire.

2/ Le deuxième groupe : **Abega**

Ce groupe est le plus difficile à classer. Au point de vue du poids numérique, nous avons les pourcentages suivants : Total = **8,00** %, Hutu = 7,49 %, Tutsi = 10,74 %, Twa = **11,76** %.

A ce seul point de vue, voilà un clan presque insignifiant. Le nombre total l'est aussi. La majorité de Twa ne le rehausse pas non plus. D'où lui vient alors d'avoir la place qu'il a occupée en fournissant **12 reines mères sur un total de 30** ? Il y a lieu de rappeler que ce clan n'a gouverné aucun royaume autonome qui aurait pu lui fournir ce poids politique. Alors, quoi ? Faut-il trouver l'explication dans **le mythe des Ibimanuka** qui en fait, en réalité, une branche du clan des *Abanyiginya* ?

Selon ce mythe, avant d'entrer en contact avec les autochtones et leur demander des femmes, le premier groupe de ce clan, supposé tombé du ciel, aurait du se marier entre les frères et sœurs. Et pour ne pas transgresser le tabou de l'inceste, il se serait scindé en deux clans, pour devenir étrangers l'un à l'autre. Se mettant à côte d'un cours d'eau, une partie est restée sur place, l'autre est allée au-delà du cours d'eau. Le groupe restant sur place a gardé le nom originaire d'**Abanyiginya**. Celui qui est passé sur l'autre rive est devenu **Abega**. Ce nom n'est rien d'autres que le sens étymologique de l'opération effectuée, c'est-à-dire « **ceux de la rive en face** » (ab'**umwega** wa kurya).

Une autre explication proprement historique, inconnue pour nous, semble pas plausible. Plusieurs hypothèses sont possibles. Toujours est-il que le clan eega a gouverné le pays avec le clan nyiginya depuis que le Rwanda est devenue une monarchie absolue, à peu près depuis le 15^{ème} siècle. Nous allons voir les quelques intervalles de ce règne matri- dynastique des Abagakazi.

3/ Le groupe : **Abaha** et **Abakono**

Du clan des **ha**, le royaume nyiginya a eu 3 reines mères : Magondo (la 9^{ème}), Matama (la 16^{ème}) et Nyabuhoro (la 21^{ème}). Nous savons que leur clan gouvernait le **royaume du Buha** très cité dans nos contes pour avoir entretenu avec le Rwanda des relations amicales très suivies. Notre clan doit être une portion de leur grande famille. La tradition nous apprend que l'une de ces reines mères originaires de Buha, **Matama**, a joué un grand rôle. Elle était fille de Bigega, roi du Buha, et fut épousée secrètement par Mibambwe Sekarongoro Mutabazi pour déjouer les prétentions de la reine mère Nyabadaha du clan des Abega. Dans le calcul des **Abiru**, responsables de la succession matri dynastique, cette épouse apportait l'expérience et le poids de son pays au moment où la dynastie *nyiginya* passait du régime de fédération à la centralisation du pouvoir dans un Etat unitaire et fort.

Du clan des **Kono**, nous avons eu 4 reines mères. On s'explique mal pourquoi le Rwanda est allé chercher des épouses dans une petite contrée à l'Est du Burundi ? Au point de vue du nombre des membres rwandais, le clan ne pèse rien. Il représente : 0,68 % de la population globale ; 0,23% de Hutu ; 3,05% de Tutsi et 0,00% de Twa. Ces chiffres contiennent un début d'explication de l'appréciation dont il est bénéficiaire au Rwanda. **C'est un clan à grosse majorité, tutsi = 71,66%**. Il dépasse les *nyiginya* qui n'ont que 42,27%. Et les eega qui ont 21,36%. Le rôle joué par ses 5 reines augmente l'étonnement. La première, **Nyanguge**, co-régna avec son fils **Mukobanya** déjà connu. La seconde, **Nyabacuzi** fut mère de **Ruganzu Ndoli**, le grand restaurateur du royaume après la grande humiliation du pays sous Ndahiro Cyamatatare. La troisième fut, **Nyamarembo**, mère du plus beau roi de la dynastie, **Yuhi Mazimpaka**. Hélas, celui-ci termina mal ses jours. Devenu fou, il se tua en plongeant sur un rocher pris pour un lac. La dernière, **Murorunkwere**, mère de Kigeli Rwabugili eut aussi un sort dramatique. Elle fut l'unique reine mère qui fut tuée dans une lutte provoquée par son fils pour avoir été calomniée d'être enceinte.

Ces quelques informations suffisent pour faire sentir le poids politique qu'à joué ce petit clan des Abakono. Il est évident que les responsables de l'équilibre entre les matri-dynasties savaient ce qu'ils faisaient en agissant ainsi. Du reste, beaucoup de

personnages célèbres de ce clan étaient justement des **Abiru**, gardiens de la constitution monarchique.

4/ Le groupe : **Abazigaba** et **Abagesera**

C'est le dernier de la série des matri- dynasties. Ils ont eu, chacun, une seule reine mère. Ces deux reines sont, dirait-on, les plus autochtones parmi les autres. Les Gesera ont le plus grand pourcentage national pour le groupe des Twa. Les deux clans ont le poids numérique presque égal. Voici la comparaison :

	Population Hutu	Tutsi	Twa	
- Zigaaba	11,46%	12,86%	04,41%	09,24%
- Gesera	11,04%	11,94%	06,36%	24,79%

Les deux clans gouvernaient deux pays. Les **Zigaaba** gouvernaient le **Mubali** à l'arrivée des **Ibimanka**. C'est son roi Kabeja qui les reçut et leur donna hospitalité. Les **Bagesera**, on le sait, dirigeaient le Gisaka, par la dynastie des **Abazirankende**. On se souvient que le Gisaka fut le premier pays à « boire le sang » des libérateurs rwandais, de la plus haute dignité et dans un double sacrifice : **Ruganzu Bwimba et sa sœur Robwa**, alors reine du Gisaka.

Même rwandaise, ce Gisaka n'a pas été abandonné par la grandeur et les honneurs. On se souvient que le premier évêque rwandais **A. Bigirumwami** et son neveu, **P. Rukamba**, l'actuel évêque de Butare sont des descendants directs de Bazimya, monarque de ce Gisaka.

La reine mère **zigaaba** fut la toute première : **Nyirarukangaga**, femme du fondateur de la dynastie *nyiginya*, **Gihanga** Ngomijana. La **Gesera** fut **Rwesero**, 24^{ème} de la série et mère de Kigeli **Ndabarasa**. On comprend pourquoi la dynastie *nyiginya* devait éviter de multiplier en son sein des femmes du clan si puissant : le danger d'être annexé par lui. Il en fut de même pour les autres pays rivaux du Rwanda, tel le Burundi.

Nous aimons terminer cet aperçu du partage de pouvoir entre le clan des *Abanyiginya* et les autres clans matri- dynastiques en faisant une rapide mention du Karagwe. Ce pays était à l'Est du Rwanda, dans la région de l'actuelle Tanzanie, jadis appelée Ubhaya ;Le Karagwe fut l'unique pays avec lequel le Rwanda a conclu un pacte de « non agression » perpétuelle (imimaro). Sa tante paternelle, la princesse Nyabunyana, fille de Yuhi Gahima était l'épouse de Karemera Ndagara, fils de Ruhinda. Le clan des Abahinda régnait sur ce pays. Le Gitara, pays d'origine de Ryangombe, fut également honoré du tabou de l'invulnérabilité » par le Rwanda. La différence est que le tabou et le pacte réciproque ne sont pas la même chose.

C'est à cette Nyabunyana que Ndahiro Cyamatara confia son fils Ndoli en réserve pour le royaume au moment où le pays était menacé. Cette précaution fut des plus salutaires. Avant de revenir pour prendre en mains les affaires de son pays, Ruganzu Ndoli conclut ce pacte de non agression. Le mariage de Nyabunyana au roi du Karagwe suppose que les relations entre les deux pays étaient au beau fixe de puis longtemps.

5/ Les grands oubliés de l'histoire

Le grand dommage pour l'histoire du Rwanda fut de la réduire à celle de la dynastie *nyiginya*. Le Gisaka a pu bénéficier d'une petite exception (4). Récemment, la région du Nord, dans les préfectures de Gisenyi et Ruhengeri, jadis nommée en grande partie le Bugara eu la chance de se voir gratifier d'une monographie, de la part d'un scientifique de la région (5).

Il faut dire, cependant, que cet oubli est en partie apparent seulement. Il concerne davantage les royaumes claniques de ces régions et non les membres de ces clans comme tels. Car, en effet, comme le montre toutes les enquêtes, aucune région, aucun royaume n'était mono-clanique. Ensuite, les rapports, souvent conflictuels malheureusement, que ces royaumes avaient avec le royaume *nyiginya*, font partie de l'histoire de celui-ci.

C'est par l'évocation de ces royaumes claniques non *nyiginya* que nous mettons fin à cet article. Nous espérons avoir approché son but qui était de montrer que le Rwanda pré-colonial faisait partie de l'ensemble de la région. Que le pré-jugé d'un royaume étranger dans le milieu est récent. Que son programme d'expansion pour trouver un espace viable n'a rien de colonial au sens actuel, car tous les voisins faisaient de même. Par son système de pouvoir duel (roi et reine mère), la dynastie des *abanyiginya* a compris ce que signifie : pouvoir partagé sans choir dans la démagogie.

- **Notes bibliographiques**

1. d'HERTEFERT, Marcel et autres Les anciens royaumes de la zone interlacustre Méridionale : Rwanda, Burundi, Buha, Tervuren, 1962.
2. d'HERTEFERT, Marcel Les clans du Rwanda ancien, Teruren, 1971.
3. KAGAME, Alexis Un abrégé de l'histoire du Rwanda. Butare, 1975, p.28-40. Murorunkwere, mère de Rwabugili a été mariée à Nkoronko pour déjouer les tentatives de la reine mère et son clan tentative destinées à limiter le choix des futures reines à leur clan
4. d'ARIANOFF, A Histoire des Bagesera. Souverains du Gisaka, Bruxelles, 1952.
5. NAHIMANA, Ferdinand Le Rwanda. Emergence d'un Etat, l'Harmattan, Paris, 1993.

CONCLUSION GENERALE

L'image du Rwanda que donnent ces 4 articles semble peu crédible pour beaucoup. Parler de **cohérence** et de **convivialité** entre Rwandais après 1994, semble relever de

l'utopie. Depuis 1959, le Rwanda donne au monde plutôt le spectacle d'un pays habité par des races viscéralement ennemies depuis toujours. Comment prétendre affirmer que cette face est une défiguration récente ? Et pourtant, il faut le dire. Prenez tous les témoignages sur le Rwanda pré-colonial, vous n'en trouverez aucun qui mentionne ce que l'on appelle aujourd'hui « **la division ethnique** ». Tous ceux qui l'affirment, et il y en a, demandez leur un seul témoignage antérieur à la colonisation. Nous avons mentionné dans ces articles des livres qui en parlent. Comme celui de F. Nahimana et de Roger Heremans. De la même veine, on en connaît les plus célèbres de l'administration coloniale : celui de J.P.Harroy et du col.Logiest. Tous ces auteurs s'abreuvent aux sources coloniales.

Les quatre aspects de la vie nationale analysés dans ce numéro ne manifestent aucune particularité liée à une quelconque différence raciale. Dans toutes les structures, organisations, activités et responsabilités. Hutu, Tutsi et Twa sont côte à côte partout. Mais alors quoi ? Que s'est-il passé entre temps ? Car « des choses graves » se sont passées dans ce pays de nos aïeux. 1959 a existé. Unar et parmehutu ont existé. Des médias comme RTL, Kanguka et les 10 commandements des Bahutu ont existé. MRND, CDR et FPR avec Radiyo Muhabura ont existé. Arusha a existé. Masisi et Abanyamurenge ont existé. Mugunga et Tingi-Tingi ont existé. La guerre de libération a existé et les Bacengezi existent. Voilà-en vrac. Volontairement sans ordre. Simplement le fait de l'évocation qui suffit pour dire que parler d'harmonie d'antan sonne creux aujourd'hui. A notre humble avis, ré-écrire l'histoire « réelle » du pays est le meilleur chemin pour retrouver le chemin ancestral. Le premier article nous a parlé de la structure de la famille au sens strict et au sens large. Il a été question des trois stades : le foyer (**urugo**), le lignage (**inzu**), le clan (**ubwoko**). A-t-on un mot rwandais qui vise à la fois « Hutu-Tutsi-Twa » pour exprimer le stade qui coiffe les 3 autres ? Aucun.

Le deuxième article s'est attardé longuement à analyser la philosophie sociale du pays. A-t-on trois philosophies ethniques ? Non. **Imana** et **umwami** son représentant est solidairement le principe de cohérence de l'autorité pour tout le pays. On n'a jamais parlé d'**Imana** ou **umwami d'un groupe social**. Même dans le troisième article qui parlait de l'élevage et de l'agriculture, malgré la vocation particulière des régions, ces deux métiers ont été et sont encore exercé par tous les groupes sociaux, indistinctement. C'est si vrai que l'administration belge s'est basée non sur la spécialité exclusive mais sur le nombre de bovidés pour déterminer qui est Tutsi (10vaches). Des Hutu possèdent des vaches et des Tutsi cultivent. Dire le contraire est de la cécité voulue. Dans le dernier article, nous aimons revenir sur l'argument du fait des **clans. Ils sont tous pluri-ethniques**, si l'on doit utiliser encore cette expression impropre pour se faire comprendre. Ceux qui ont élucubré sur les royaumes Hutu ou les royaumes Tutsi ne savaient pas ce qu'ils disaient ou savaient très bien qu'ils trichaient. Par exemple, parler du **royaume hamite des Abanyiginya**, C'est ne rien dire. En effet, au sein de ce clan dit abusivement éthiopoïde- hamite - tutsi, **sa majorité est hutu (57%)**. Terminons cette conclusion par un souhait. Maintenant qu'il existe un gouvernement qui s'est donné le programme de réconcilier le peuple rwandais avec lui-même, il faut d'abord qu'il se réconcilie avec son histoire. Les jeunes nés après 1959 ne connaissent pas cette la vérité. Toute l'éducation, à tous les niveaux et dans tous les domaines doit mettre en avant ce programme de la vérité historique de notre pays.

