

LES MOTIFS DE LA LÉGENDE DE RYANGOMBE¹

1. RÉSUMÉS

LA DISPARITION DE RYANGOMBE (R1)

1 - A la mort de son père, roi des Imandwa, Ryangombe son fils veut lui succéder, mais Mpumutimutsuni, favori du défunt roi, lui conteste ce droit. Ils décident de jouer la succession au tric-trac et Ryangombe perd la première partie.

2 - Il part à la chasse et tue un chat-tigre dont il revêt la peau.

3 - Il rencontre des bergers à qui il demande qu'ils lui dévoilent l'avenir.

4 - Il apprend ainsi qu'il perdra la royauté mais qu'il peut être sauvé par la peau du chat-tigre. Il devra donner celle-ci à une jeune fille dont le nom est Nikarajumba. Elle lui donnera un fils qui s'appellera Binégo. Ils lui apprennent comment se conduire avec la fille et sa famille.

5 - Il rencontre effectivement la fille qui lui demande sa peau de chat-tigre. Il la lui refuse, à moins qu'elle ne l'emmène chez elle.

6 - Elle le fait et il lui jette la peau sur les épaules.

7 - Chez les parents de la fille, il veut être servi par elle et refuse de boire du lait d'une vache noire et du lait d'une vache rousse, il accepte du lait d'une vache blanche qui allaite un veau blanc. Il crache le lait sur la jeune fille comme le veut la coutume.

8 - Après un simulacre de poursuite par le père, il consomme le mariage. Il indique que le fils à naître devra s'appeler Binégo et s'en va.

9 - Binégo naît et grandit vite. On lui confie le soin des bêtes, mais le soir, en rentrant avec le troupeau, il tue une génisse puis une vache et son veau.

¹ Telle qu'on peut la trouver chez :

- P. SMITH, *Le récit populaire au Rwanda* (R2), A. Colin, 1975.

- A. ARNOUX, "Le culte de la société secrète des Imandwa au Ruanda"(R1), *Anthropos*, VII, 1912, VIII, 1913.

10 - Les parents maternels se plaignent et Binégo se sentant insulté tue son oncle et part avec sa mère.

11 - En route Binégo tue l'enfant d'une femme, parce qu'elle a refusé qu'il le fasse sauter dans ses bras. Il tue un cultivateur dans son champ qui refuse de lui indiquer le chemin qui mène chez Ryangombe et lui apprend que ce dernier est en train de perdre son droit à la royauté.

12 - Il tue le propriétaire d'une bananeraie pour les mêmes raisons.

13 - Ils arrivent enfin chez la mère de Ryangombe qui leur indique le chemin.

14 - Binégo sans se faire reconnaître, conseille Ryangombe et le fait gagner. Le rival vexé insulte Binégo qui le tue et se fait reconnaître de son père.

15 - Ryangombe, roi des Imandwa est à la chasse avec Binégo et ses suivants.

16 - Il déclare qu'il donnera ses richesses à qui le surpassera à la chasse.

17 - Au matin, avant le départ pour la chasse, la mère de Ryangombe dit avoir rêvé d'une petite bête sans poils à la queue, d'un ruisseau qui coule dans plusieurs directions, et une fille Nyagishya, sans seins et qui porte un enfant à cru.

18 - Ryangombe part malgré les instances de sa mère et va jusqu'à enfreindre un tabou en enjambant la ceinture de sa mère.

19 - Tout ce que sa mère a vu en rêve se réalise, mais Ryangombe continue sa chasse. Ryangombe passe la nuit en forêt et dans la matinée il voit une femme sans seins qui porte un enfant à cru.

20 - Elle réclame une peau pour porter son enfant, mais refuse toutes les peaux qui lui sont offertes par Ryangombe et demande la peau de ce "qui saigne la viande", Ryangombe la lui donne et elle l'oblige à lui mettre la peau et l'enfant sur le dos.

21 - La fille s'éloigne et se change en buffle.

22 - Le buffle tue les chiens de Ryangombe et Ryangombe le perce de sa lance et croit déjà l'avoir tué quand celui-ci le frappe d'un coup de corne à l'aîne et le projette dans un arbre.

23 - Binégo mis au courant retrouve la fille et la tue devant son père, alors qu'elle porte à nouveau l'enfant à cru.

23 - Une feuille tachée de sang tombe sur le sein de sa mère.

R2

1 - Nyiraryangombe, mère de Ryangombe met au monde son fils qui s'intronise lui-même roitelet.

2 - Un autre homme, Ntagitumucunnyi, s'intronise aussi roitelet et porte ombrage à Ryangombe qui décide de le supprimer.

3 - Sa mère le met en garde car l'autre est un redoutable magicien qui est hors d'atteinte.

4 - Elle lui conseille d'aller consulter chez Nyirampore (celle qui console), il accepte.

5 - Il s'accouple avec la devineresse qui lui reproche de trop aimer les vagins et lui dit qu'il oubliera l'oracle. Elle lui révèle cependant qu'il sera vaincu par son adversaire au cours d'un jeu et qu'il sera ruiné à moins que le fils qu'il aura de son épouse Nyirakajumba, celui à qui il a donné le nom de Binégo, ne vienne à son secours.

6 - Ryangombe se rend chez son rival et lui propose de jouer leur royauté au tric-trac ce qui est accepté.

7 - Ils se mettent à jouer, mais auparavant Ryangombe s'est entendu avec la fille de ce roi pour qu'elle passe un chalumeau à travers le mur arrière d'une case afin qu'il puisse étancher sa soif avec de la bière de sorgho.

8 - Il joue et perd.

9 - Pendant ce temps, Binégo son fils décide de naître et du ventre de sa mère indique qu'il s'appelle Binégo et qu'il veut être enfanté.

10 - Il réclame, dès qu'il est né, le siège de son père, la lance, la massue et le glaive de son père. Il réclame encore le chien de son père et les grelots.

11 - Il veut aller chasser et retrouver son père. Il part chasser avec ses oncles maternels qui décident de se débarrasser de ce monstre en le perdant dans la forêt.

12 - Grâce à son petit chien de chasse il retrouve son chemin et se venge en tuant ses oncles.

12 - Il part avec sa mère, la gifle parce qu'elle hésite. Il tue le propriétaire d'une bananeraie, puis celui d'un champ de patates douces pour leur mauvaise volonté à le renseigner sur le chemin qui mène chez Ryangombe.

13 - Il rencontre la mère de ce dernier qui lui indique le chemin.

14 - Il conseille son père sur la façon de jouer et le fait gagner. Se jugeant insulté, il tue le rival de son père, puis tue la femme de celui-ci et veut aussi tuer sa fille. Sur la prière de Ryangombe il renonce à la tuer tandis qu'une servante s'échappe portant un enfant à cru.

15 - Ils emmènent la fille qui prend des objets maléfiques qu'elle cachera ensuite sous son lit après avoir été possédée par Ryangombe.

16 - Sa mère voudrait qu'il se débarrasse de cette fille mais il refuse.

17 - *Quelque temps plus tard, Ryangombe décide d'aller à la chasse et ce malgré le rêve prémonitoire de sa mère qui a vu Nyagishya qui n'a pas de seins et qui porte un enfant à cru. Elle redoute pour lui "la bête à une corne qui porte l'enfant et laisse le reste à la mère".*

18 - *Nyagishya est identifiée comme la fille qui s'était échappée de chez Ntagitumucunnyi et la bête comme un buffle à une corne qui vit immobile dans un marais.*

19 - *Ryangombe part à la chasse, il tue un très grand nombre d'animaux et pendant qu'il se repose, il voit une fille nue sans seins avec un enfant sur le dos, à cru. Il la désire et lui demande de "partager sa sueur". Elle accepte à condition qu'il lui procure la peau du buffle qui vit dans l'eau tout près.*

20 - *Il découvre la bête et lance ses chiens sur elle ; deux chiens meurent et Ryangombe s'avance le glaive à la main, il grimpe sur le dos du buffle qui le blesse d'un coup de corne ; il tombe et fait appel aux arbres pour le relever ; tous refusent sauf l'érythrine qui le soulève dans ses branches.*

21 - *Son sang s'est répandu par terre.*

22 - *Il fait chercher Binégo, sa femme et sa mère et leur dit de le retrouver dans le cratère du Karisimbi.*

23 - *Binégo tue le buffle qui n'a pas bougé et le sort de l'eau, puis descend son père de l'arbre.*

24 - *Celui-ci se rend au bord du cratère et se jette dedans non sans avoir laissé un message pour sa postérité.*

Variantes dans R3

1- *C'est avec son frère qu'il joue son royaume au tric-trac.*

2 - *Ce sont des enfants, bergers, qui lui prédisent son avenir après une course où la récompense est huit bâtonnets.*

3 - *Binégo insulte toute sa famille maternelle, et tue grand-père et grand-mère.*

4 - *Il est obligé d'aller préparer un abreuvoir pour le bétail par ses oncles maternels et tue en masse lions et léopards.*

5 - *Il tue ses oncles maternels dans l'abreuvoir.*

6 - *L'eau de la rivière qui coule dans les deux sens se change en sang quand Ryangombe y met le pied.*

7 - *Le buffle qu'il rencontre le blesse au mamelon et le tient en l'air entre ses cornes.*

2. MÉTAPSYCHOLOGIE ET MYTHOLOGIE

Dans son étude magistrale Otto Rank¹ écrivait :

" Si le mythe est un substitut de réalités psychiques frappées de dénégation ou leur projection justificatrice sur des dieux et des héros surhumains auxquels est encore permis ce qui est devenu scandaleux pour les hommes, alors le besoin d'interprétation, qui pour ainsi dire est encore inhérent au mythe, cherchera nécessairement à consolider et à renforcer cette défense. "

Si l'on adhère à cette vérité sur l'interprétation des mythes, Il devient alors évident que le conte, forme trafiquée et pervertie du mythe dans le sens d'un affadissement euphémique de la relation-actualisation des motions psychiques, cache son sens archaïque sous une couche, ou plusieurs, d'interprétations moralisantes, didactiques et idéologiques.

Il ne fait pas de doute qu'au niveau rituel, ces manifestations psychiques régressives aient connu réellement une expression physique, qui révolte depuis fort longtemps des consciences plus évoluées.

Si certains contes restent encore choquants pour l'esprit moderne, c'est que ces contes n'appartiennent que depuis peu au domaine public et qu'ils n'étaient racontés que lors de cérémonies d'initiations ou entre initiés. Leur aspect brutal et cruel avait valeur pédagogique ou religieuse (réaffirmant la confraternité qui lie par le secret des adeptes d'une même croyance). Mais bien souvent, déjà, ils étaient explicités en termes symboliques et ésotériques par le mystagogue qui variait le sens donné au conte ou au mythe selon le degré de connaissance de son public. Suivant l'occasion, il apprenait aux mystes à craindre la société initiatique et ses châtements, ou bien il faisait entrevoir, au delà du sens littéral horrifiant pour le profane, une vérité plus profonde et plus éclairante sur le fonctionnement du monde et de la société.

Une telle approche des motifs, substituée à une simple comparaison des variantes proches ou éloignées, un éclairage génétique qui permet de mieux saisir les contes comme des résidus et des affabulations de fantasmes libidinaux qui appartiennent à l'humanité toute entière, mais dont le destin est de servir de support à un enseignement qui comporte de nombreux niveaux.

On fait ainsi l'économie d'une théorie diffusionniste qui est dans l'impossibilité d'expliquer comment un motif esquimau est repérable au Rwanda ou ailleurs. Si d'une part on ne peut totalement nier que le conte est un grand voyageur, il est tout aussi évident que le paysage imaginaire qui a vu naître ces récits est semblable quel que soit

¹ O. RANK, H. SACHS, *Psychanalyse et sciences humaines*, PUF, 1980.

le lieu géographique où l'on se trouve. Des récits venus d'horizons divers ont pu se rencontrer, fusionner et se fondre en un tout indissociable.

On fait aussi l'économie des thèses évhéméristes qui voudraient n'expliquer que par l'histoire locale, les péripéties des récits mythiques ; il est d'ailleurs plus que probable que c'est en fait le mythe qui influe sur la légende historique, parce qu'il est un modèle, très ancien et souvent respecté, dont la puissance évocatrice façonne la relation d'événements plus récents. Soit que les acteurs des légendes historiques tendent à couler leurs actions dans le moule mythique, seule référence glorieuse pour des peuples dont on dit qu'ils n'ont pas d'Histoire ; soit que les narrateurs des hauts faits historiques tentent, par astuce de courtisan, de les présenter comme la reproduction de faits mythiques, soit que ces modèles narratifs imposent leur loi au genre.

Par contre la méthode naturaliste, qui ne repère dans le mythe ou le conte que la relation des phénomènes naturels et les thèmes atmosphériques, lunaires, astraux et autres, trouve tout naturellement sa place dans une interprétation symbolique à plusieurs niveaux. L'homme doué de la faculté fantasmatique, ou, dans un autre vocabulaire, affligé d'un adualisme infantile¹ attribuait, et attribue toujours aux phénomènes naturels, aux objets usuels, à certains êtres humains ou non-humains, à des expériences marquantes, des confrontations avec des lois naturelles mystérieuses et encore indéchiffrable par la logique et le raisonnement scientifique, des affects correspondants à leurs pouvoirs et à leurs caractéristiques. L'homme, alors, ne distingue plus les traits qu'il projette sur ces manifestations inquiétantes ou fascinantes, de sa propre vie psychique. Les objets du monde extérieur, leurs caractéristiques, leur fonctionnement, aussi bien que sa propre logique magique (pré-logique ou paralogique) sont susceptibles d'être source d'idées et de concepts et finalement de récits. C'est en fait la découverte d'analogies plus ou moins abstraites entre les choses et les phénomènes, qui remplace pour l'homme des premiers âges, la découverte scientifique et qui donne lieu à des textes apparemment ésotériques qui rendent compte de ses observations. Il s'agit d'un comparatisme qui ne pouvant expliquer des phénomènes particuliers dresse la liste de leurs manifestations dans des domaines variés. Classer les phénomènes reste encore de nos jours un alibi de l'ignorance incompétente et constitue sans doute le premier pas de toute science.

Si l'on se refuse à considérer que le phénomène d'interprétation relève des mêmes processus psychiques qui ont présidé à la naissance des mythes, et qu'en cela il devient partie intégrante de la vie et de l'évolution de ceux-ci, on ne pourra jamais comprendre

¹ L'adualisme est la confusion du signe et du signifié, de l'externe et de l'interne, de l'objectif et du subjectif, de la pensée et de son objet. Cf. J. PIAGET, *La représentation du monde chez l'enfant*, Alcan, 1932. Cet adualisme qui caractérise un moment du développement de l'enfant n'est pas sans laisser de traces chez l'adulte. Certains linguistes sont victimes de cette illusion qui leur font confondre le signe et son signifié.

le conte. et, pourtant le conte, qui constitue une des étapes terminale du mythe, permet de mieux appréhender ce qu'a été le mythe. Tous les types de transformations, d'inversion, de torsion, de symétries auxquelles est soumis un mythe participent de sa nature. La jarre est aux liquides informes qu'elle contient comme la structure du mythe à son contenu. Gilbert Durand¹ proposait de substituer au vide de la structure, le "creux", comme moule archétypal des récits et des institutions. Il y a une homologie entre le niveau de la forme et celui du contenu. Le mythe est une structure absente que son contenu et les transformations de ce contenu révèle.

D'un point de vue psychologique, le conte est l'une des formes dégradées sous laquelle la production mythique est encore supportable et acceptable pour la conscience humaine contemporaine: en effet, né de fantasmes, de désirs, d'accomplissement de désirs, de satisfactions égocentriques de la mentalité infantile et régressive, il est relégué dans la chambre d'enfant, accomplissant ainsi son destin. Pulsions licites qui ont dû avoir cours à une époque plus primitive, pulsions d'une mentalité égocentrique et adualiste, ensuite pulsions refoulées qui n'ont trouvé pour s'exprimer que la mise en scène rituelle et/ou narrative, désirs qui ont trouvé une satisfaction vicariale dans une représentation symbolique, une projection sur des phénomènes naturels transcendés en formes surnaturelles anthropomorphes, remodelage au cours de récitations interprétatives des matériaux narratifs suivant des nécessités politiques et idéologiques ou pour mieux occulter les motifs devenus inacceptables par la conscience en voie d'évolution, dramatisations toujours plus symboliques, déguisements, dédoublements, clivages, déplacements, condensations, manipulations suivant la pente inconsciente du refoulement

— mais qui laissent toujours possible la satisfaction détournée, voilée, transfigurée des pulsions originelles —, telles ont été les étapes de la vie des mythes avant qu'ils ne deviennent contes. Créés par une mentalité infantile, ils se transforment en récits thérapeutiques pour une mentalité infantile². En temps normal, l'homme moderne se défend bien de posséder une mentalité infantile et pourtant bon nombre de ses actes, qu'il s'agisse d'amour ou de violence ou d'autres choses encore, sont empreints d'une logique magique, lorsqu'il est malade — dans son corps ou son esprit —, lorsqu'il est affronté à de graves problèmes, c'est souvent son moi régressif infantile qui prend le dessus et le dirige³.

Il faudrait aussi garder en mémoire le fait que le passage de l'oralité à l'écriture, joue un rôle important dans le passage du mythe au conte. Les personnalités, les visées et les rangs sociaux très différents du conteur et du scripteur devraient permettre

¹ G. DURAND, *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*, Berg International, 1979.

² Cf. B. BETTELHEIM, *Psychanalyse des contes de fées*, op. cit.

³ Cf. Ch. ODIER, *L'angoisse et la pensée magique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1966.

d'expliquer certains phénomènes de censure qui ont expurgé le mythe et le conte de ses éléments les plus primitifs. Nous pensons, pour ce qui est de l'Afrique, au rôle qu'ont joué les prêtres et les éducateurs dans la collecte des contes : il s'agit là d'une censure consciente liée au fait que le conte est destiné aux jeunes enfants.

C'est à partir de ces quelques remarques théoriques que nous tenterons de montrer à quels motifs se rattachent les énoncés narratifs qui composent la Légende de Ryangombe. Est-ce le récit qui a inspiré le culte ou est-ce le culte qui a eu besoin d'un récit fondateur pour asseoir son rite ? Cette problématique dépasse notre compétence et nous semble s'apparenter au problème de présence de l'oeuf et de la poule. Seule une approche dialectique permettrait, à notre sens, de rendre compte de la relation qui unit le texte au culte.

3. SCENARIOS ET ROMANS PSYCHIQUES

Nous nous bornerons à repérer dans notre "légende", le thème de l'enfant espiègle et le thème des deux frères; nous évoquerons les pulsions et les phobies qui ont leur origine dans une pensée inconsciente, infantile et qui créent les figures symboliques dispensatrices de mort ou victimes de la mort. Le thème de la mort est typique de presque tous les contes et de tous les mythes, la peur de la mort est un complexe trop central au psychisme humain pour avoir une valeur interprétative différentielle et c'est pourquoi le thème de l'enfant dit "terrible" nous permettra de mieux saisir l'origine du récit

Une autre perspective d'interprétation sera la mise en scène rituelle pour provoquer la venue de la pluie avec ses échos dans les cérémonies de mariage et de mise à mort de jeunes filles dont l'archétype est révélé de façon évidente et claire, par la mythologie grecque, dans la figure de Koré-Perséphone, fille de Déméter.

Nous appellerons R1 la version de la légende de Ryangombe telle qu'elle est transcrite par Arnoux¹ et R2 la version de Smith².

Dans R1, on nous indique qui est la mère de Ryangombe : elle appartient à une famille royale, car il lui est possible de se transformer en lion. En effet dans nombre d'ethnies bantoues, le roi est associé au lion. Soit qu'il en porte la peau (le lion est parfois remplacé par le léopard), soit qu'après sa mort il devienne une "âme-lion". Remarquons aussi que c'est plus souvent un homme qui se transforme en lion qu'une femme. Mais cette inversion, que nous constatons, est la première d'une longue série qui donne un sens secret et initiatique à cette concaténation de motifs qui sont très connus dans l'ère bantoue, et que nous allons découvrir.

¹ A. ARNOUX, op. cit.

² P. SMITH, op. cit.

Ryangombe, dès qu'il naît, est un roitelet, nous dit R2 ; il s'intronise lui-même. Ce motif, à lui seul, nous met déjà sur la piste d'un thème qui a été bien étudié¹ : celui de l'Enfant Terrible, dont la naissance et le développement sont toujours miraculeux. L'aspect extraordinaire est très réduit dans R2, mais nous verrons qu'il sera repris plus loin avec plus de détails. Notons aussi qu'il est coutumier que la naissance de l'Enfant terrible soit en fait une naissance de jumeaux. R1 semble avoir gardé la trace de cette particularité, dans la mesure où Babinga, le second mari de Kalimulore décide d'appeler cette dernière Nyariaryangombe et qu'elle met au monde son premier fils nommé Ruhanga rwa Milima puis ensuite Ryangombe. Ruhanga meurt mais Ryangombe appellera son premier fils Ruhanga². Que ce soit le conteur, trahi par sa mémoire, qui mélange les motifs, ou que la légende veuille nous mettre sur la piste d'un sens caché, cela revient au même et nous permet d'inférer un second thème fort répandu et peut être le plus vieux qu'il nous soit donné de recueillir : celui des Deux Frères. Frères ennemis, frères rivaux ou frères alliés, les contes du monde entier choisissent l'une ou l'autre version suivant qu'on veuille occulter ou non la haine fratricide dont l'archétype nous est parvenu d'Égypte, avec les aventures de Seth et d'Osiris, et celles de Bata et d'Anoup qui datent de 2000 ans av. J.C.

Le second roitelet qui s'intronise roi lui aussi, nous dit R2, s'appelle Ntagitumucunnyi (Rien-ne-perd-le Magicien). C'est le favori de Babinga, le roi défunt et père de Ryangombe qui conteste le pouvoir de Ryangombe, dans R1, et avec qui il jouera le royaume au tric-trac. son nom est Mpumutimutsuni (Donne-Remède-insecte). La diversité des noms et des situations des opposants de Ryangombe indique que les versions que nous possédons tentent d'effacer un motif dont il ne reste que d'intangibles traces. Le fait que les opposants de Ryangombe le surpassent au tric-trac prouve qu'ils possèdent des pouvoirs magiques, qu'ils sont sorciers ou esprits malins. Comme Seth et Osiris, Ryangombe et ses rivaux se partagent au départ le royaume d'en haut et celui d'en bas, comme Bata et Anoup³ ils se partagent la royauté sur terre (soit dans le temps, soit dans l'espace, soit conjointement). Robert Graves a relevé le même motif dans la Grèce pré-hellénique et le même écho de ces rivalités entre roi et taniste dans la mythologie grecque. Frobenius⁴, que l'on cite trop peu souvent, décrit des coutumes africaines et rapporte des contes où le roi est sacrifié après un certain temps par son successeur et une de ses femmes.

D'ailleurs une version de la légende de Ryangombe dont l'évhémérisme forcené ne peut totalement cacher les modèles mythiques indique expressément que Ryangombe et

¹ V. GÖRÖG et al., *Histoires d'enfants terribles*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1980.

² Ruhanga est le nom sous lequel Ryangombe est connu au Burundi, pays voisin du Rwanda.

³Cf. le conte égyptien des deux frères à la fin du volume.

⁴ L. FROBENIUS, *Erythräa : Länder un Zeiten des heiligen Königsmorden*, 1931.

Mpumutimutsuni sont frères¹. la lutte pour le pouvoir est chose courante entre frères. Chez les Alur et chez les Acholi, le mythe de fondation de la royauté est bâti sur le thème fort répandu en Afrique de l'échange impossible² : deux frères en viennent à se séparer pour avoir fait preuve d'une haine fratricide, l'un a fait courir des risques énormes à son frère pour une cause futile et l'autre s'est vengé en faisant tuer un des enfants de son frère.

Dans R2, Ryangombe se fait forger une lance, une massue et un glaive qui sont les armes typiques du héros dans tous les contes et les mythes. Ensuite il va consulter un oracle qui lui révélera le sort qui l'attend. R1 et R2 diffèrent quant à la nature de l'oracle : la variabilité du motif indique une fois de plus que cette partie de la légende a été transformée par les conteurs, soit qu'ils aient été incapables de transmettre le motif originel, soit qu'ils l'aient volontairement modifié. C'est R2 que l'on peut supposer être plus "authentique", à cause du motif de la devineresse qui demande comme paiement de ses talents une fornication avec le consultant, fornication qui semble être sa technique divinatoire³. Ce motif, et l'accusation que porte la prophétesse (Ryangombe, tu aimes trop les vagins !) évoque les techniques des filles de roi chez certaines peuplades Bantoues, qui assuraient des pluies régulières par la ferveur de leur activité sexuelle. Ryangombe, en tant que roi et garant traditionnel de la fécondité de la terre se doit lui aussi d'avoir une activité sexuelle soutenue.

Lors de l'épreuve de tric-trac, Ryangombe est aidé par la fille de son adversaire, dans R2. En tant que héros solaire, ou dieu d'en haut (ses armes le qualifient ainsi) opposé au démon d'en bas, c'est tout naturellement qu'il est aidé par la fille de son opposant. Les contes du monde entier offrent maints exemples de ce motif : Ariane aidant Thésée pourrait repérer l'archétype de ce comportement. Par contre la façon dont la fille de Ntagitumucunnyi aide Ryangombe est très énigmatique ; à l'aide d'un chalumeau elle lui permet de boire de la bière de sorgho qui se trouve à l'intérieur d'une case. Cette nécessité qu'a Ryangombe d'ingérer un liquide pour pouvoir continuer l'épreuve est peut-être l'indice qu'il existe une connexion entre ce héros et l'élément liquide. Chez les Bantous, plus au sud, l'origine des rois et des héros est aquatique ; ils viennent des marais, des rivières ou des lacs et y retournent après leur mort. Si l'on veut bien admettre que Ryangombe a eu un jumeau, la connexion avec l'eau en serait d'autant plus certaine ; en effet le jumeau mort devait être enterré au bord d'une rivière ou tout

¹ A. COUPEZ et Th. KAMANZI, *Récits historiques du Rwanda*, récit n° 15 (R3), 1962.

² *Cahiers d'Etudes Africaines*, Vol. VIII, n° 30.

³ Ce type de divination se retrouve dans le roman de C. LAYE, *Le regard du roi*, op. cit.

au moins dans un endroit humide¹, le culte de Kiranga-Ryangombe au Burundi atteste le rapport de Ryangombe avec les naissances gémeillaires².

L'enchaînement des motifs est différent pour R1 et R2 : R1 intercale entre une défaite partielle de Ryangombe et sa défaite quasi-totale, un épisode qui décrit la conception de Binégo, puis son enfantement, puis sa saga jusqu'au moment où il rejoint son père sur le point d'être définitivement vaincu. R1 fait l'économie de la pro-création de Binégo.

La naissance de Binégo et son périple lui font rejoindre les rangs des héros grecs et ceux des innombrables enfants terribles de la tradition africaine. Sa naissance miraculeuse en l'absence de son père, le fait qu'il réclame les mêmes armes que son père, ou l'arme laissée là par son père, le fait qu'il tue toutes sortes d'ennemis, puis rejoint son père et l'aide à triompher de ses ennemis, puis voit son père disparaître, en font une espèce de Thésée africain. Le fait qu'il force sa mère à l'enfanter sur l'heure, qu'il naisse adulte, ou grandisse très rapidement, qu'il tue les membres de sa famille maternelle après que ceux-ci aient essayé en vain de se débarrasser de cet enfant monstrueux, qu'il rudoie sa mère, qu'il tue sans raisons valables un enfant, puis des cultivateurs, qu'il se montre supérieur à son père dans un jeu divinatoire, qu'il tue celui qui menaçait de détrôner son père, puis venge son père en tuant le buffle meurtrier et la femme et l'enfant, causes de son affrontement avec son meurtrier, en fait un de ces enfants terribles qui ont frappé l'imagination de bien des peuples et surtout des africains³. Tous les motifs que nous avons énumérés se retrouvent dans l'une ou l'autre des variantes de ce thème d'un bout à l'autre de l'Afrique.

Ce qui pose problème dans l'interprétation du thème, c'est le caractère de cet enfant dont les crimes ne sont pas justifiables par quelque morale que ce soit. Ces "crimes" ne peuvent avoir de sens qu'à l'intérieur d'une isotopie initiatique comme l'a montré V. Görög⁴, ou bien dans une perspective psychanalytique. Si l'on admet avec Jung⁵ que le "thème de l'enfant est représentatif de l'aspect infantile préconscient de l'âme collective", ou avec Rank que l'on "a affaire à un fantasme d'ambition caractéristique de la seconde enfance des garçons, alimenté par des désirs érotiques, et qui fait ensuite retour dans le roman "familial" des névrosés, et dans maintes circonstances se recouvre avec les idées de persécution et de grandeur de certains malades mentaux"⁶, les motifs de l'enfant terrible deviennent moins sibyllins.

¹ H. JUNOD, *The Life of a south african Tribe*, Vol. II, University Books, New York, 1962.

² B. ZÜÜRE, *Croyances et pratiques religieuses des Barundi*, L'Essorial, 1929.

³ V. GÖRÖG et al., op. cit.

⁴ idem.

⁵ Cf. C. G. JUNG et CH. KERENYI, *Introduction à l'essence de la mythologie.*, Payot, 1951.

⁶ Cf. O. RANK, op. cit.

Au niveau initiatique l'inversion des conduites est de règle, les actes symboliques ou réels que l'on demande d'accomplir aux mystes n'ont pas le sens qu'ils auraient dans un espace et un temps profanes. De même les mythes qui sont racontés lors des rites d'initiation comportent des épisodes où les comportements des héros, dieux, demi-dieux, ancêtres, divinités-démas¹, quels que soient les noms qu'on veuille bien leur donner, ne peuvent être jugés par une morale profane. Frapper ses parents, détruire les biens familiaux, tuer les producteurs de biens alimentaires ne peut avoir qu'un sens mythique : c'est par ce passage obligatoire par la mort, par l'anéantissement que la production et la reproduction sont rendues possibles et efficaces. La mise à mort du dieu (divinité-déma) est très souvent le moyen pour l'humanité de pouvoir se reproduire, et d'obtenir les plantes et les animaux nécessaires à la survie. Les sacrifices rituels, comme les actes meurtriers des héros ne font qu'évoquer (puis assurer) la continuité des processus de vie et de mort.

A un niveau psychanalytique, susceptible d'éclairer la genèse des motifs et/ou leur transformation, les actes difficilement supportables pour l'enfant, ou pour la mentalité infantile qui nous habite tous encore, sont projetés sur des êtres miraculeux, surhumains, donc à l'abri du refoulement. Ils permettent ainsi la satisfaction des pulsions de haine et de dégoût envers les parents, envers le monde environnant, envers les techniques de production de la nourriture, envers les techniques de procréation. L'enfant assume ainsi une stature quasi-divine où seules les lois de la magie sont nécessaires et opérantes. Il lui est alors possible de jouer un rôle à la hauteur de ses ambitions égocentriques, nées de la relation mère-enfant et de l'appréhension adualiste du monde.

Quand Binégo tue le bétail, tue ses oncles maternels, gifle sa mère, il marque, aussi bien du point de vue initiatique que du point de vue psychanalytique, son indépendance par rapport à sa famille, son mépris des biens de ce monde, mais aussi son attachement au "Père" au "Roi". Le meurtre de l'enfant qu'on ne veut pas lui donner (dans R1) car il n'est pas de lui, fait pendant à l'épisode où Ryangombe devra mettre sur le dos de sa mère un enfant qui n'est pas de lui, et met en lumière le fantasme du patriarcat de la horde primitive où toutes les femelles appartiennent au Père et ne doivent être fécondées que par lui. Ce motif sexuel sous une forme à la fois révélatrice et occultante se retrouve dans une version de la légende de Ryangombe² où Binégo tue les cultivateurs parce qu'ils prennent sa mère pour sa femme ; de même lorsque Binégo tue la femme du rival de Ryangombe et veut tuer aussi la fille qui a porté aide à son père pendant le jeu de tric-trac. On peut aussi faire le rapprochement avec la jalousie refoulée et/ou exprimée dans les contes des deux frères. Il est très possible que la

¹ Cf. A. E. JENSEN, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, Payot, 1954.

² COUPEZ, op. cit.

relation Père-fils soit un déplacement qui occulte ici une relation entre frères, surtout si l'on se réfère à la nature gémellaire des enfants terribles et de Ryangombe lui-même.

Quand Binégo tue le propriétaire de la bananeraie, puis le propriétaire du champ de patates douces, c'est à la société et à ses moyens de production qu'il s'attaque, voulant démontrer ainsi le peu d'égards qu'il a, en tant que héros initié, pour les structures de la société profane. D'un autre point de vue, la mise à mort des cultivateurs peut être un moyen magique d'assurer la fertilité de la terre. Nous verrons par la suite combien les problèmes de Royauté, de fertilité de la terre, de la pluie et des sacrifices humains sont au centre de la légende.

En tant que fils aidant son père à reconquérir sa dignité et sa royauté, Binégo est assimilable au dieu Horus de l'Égypte ancienne qui ramène à la vie son père tué par son propre frère Seth. Cette assimilation laisse présager que Horus-Binégo remplacera sur terre Osiris-Ryangombe ; ce dernier étant voué à régner sur les esprits, sur les morts. Il est certain que si l'on se réfère aux mythologies bantoues et aux rites de mise à mort des rois, Ryangombe, dès qu'il a fait la preuve de son impuissance à surpasser un rival, est voué à la mort et que celui qui a terrassé son opposant est prédestiné à lui succéder. Il y a entre le couple Ryangombe/Binego et Osiris/Horus une similitude certaine. Ce sont des rois sacrés qui sont déifiés après leur mort. Ryangombe et Osiris règnent sur les morts après avoir été vaincus et sont vengés par leur fils qui tous deux sont décrits comme "puissants dans l'oeuf". Il existe aussi dans l'Égypte antique un rapport étroit entre Hathor, un bovidé, un arbre, la mort du roi-dieu Osiris et une union incestueuse ; tous éléments que nous retrouvons dans ce conte africain. On peut penser, en faisant appel aux travaux de R. Graves, de L. Frobenius et de A. Jensen, qu'à l'origine, et en concordance avec le thème de "l'Enfant Terrible", Binégo devait tuer lui-même son père ou frère. Dans la mesure où cette légende est tombée dans le domaine public elle ne peut mettre en scène de tels actes.

C'est pourquoi il y a un clivage de la figure mythique qui travestit les sentiments ambivalents de Binégo : en tuant ses oncles maternels, en giflant sa mère, en tuant un enfant, en tuant des cultivateurs, c'est le côté haï des figures paternelles, maternelles, fraternelles qui est éliminé, tandis que les exigences culturelles de la piété filiale sont satisfaites par l'aide apportée au père et le respect accordé à la grand-mère maternelle.

Dans R2 la fille de Ntagitumucunnyi épargnée par Binégo sur les instances pressantes de Ryangombe semble vouloir se venger puisqu'elle emporte en cachette des amulettes et autres objets maléfiques et qu'elle les cache ensuite sous leur lit. Cependant aucune suite n'est donnée à ces préparatifs. Il est évident que si nous possédions des variantes plus nombreuses, nous en trouverions où le dédoublement entre cette fille et la servante Nyagishya, celle qui sera l'origine de la mort de Ryangombe et qui avait échappé à l'ire vengeresse de Binégo, n'existerait pas. De même on peut considérer que Nyiraryangombe et Nyirakajumba, respectivement mère de Ryangombe et de Binégo,

ne sont qu'une seule et même figure mythique. D'ailleurs la deuxième disparaît très vite de la légende et seule Nyiraryangombe subsiste, sauf à la fin de la légende où la femme de Ryangombe est appelée Nyirakajumba, faisant ainsi abstraction de sa dernière femme, ce qui confirmerait sa coalescence avec Nyagishya.

On voit alors se dessiner un rapprochement avec un conte connu sous le nom de "Maguru" où un chasseur et ses chiens est mis en scène. Après avoir dérobé une queue d'animal-esprit il est poursuivi par la vindicte de ces démons de la forêt ; s'il évite les premiers pièges grâce à sa mère, il aime lui aussi trop les vagins, et épouse une fille-démon qui finit par l'envoyer en forêt sans ses chiens, le fait grimper à un arbre et s'apprête avec les autres démons à le dévorer, lorsqu'il est sauvé par ses chiens lâchés par sa mère¹.

Maguru comme Ryangombe est un chasseur très rapide et agile. Sa mère le met en garde contre les agissements de la femme qu'il désire, et il trouvera refuge dans un arbre. Au niveau du texte l'analogie s'arrête là, mais au niveau mythique nous trouvons le motif du chasseur trop habile ; destructeur impénitent de la faune sylvestre, son châtement pour s'être trop conjoint à la Nature et s'être disjoint de la culture est de tomber victime d'un esprit de la forêt (ou de l'eau), victime expiatoire qui permettra au reste de la société de ne pas être inquiété par les âmes-animaux et de continuer à chasser les animaux vivants. On verra Ryangombe (R1 & R2) se livrer à une chasse effrénée, à un massacre de gibier avant de vouloir acquérir une peau de buffle pour servir à porter l'enfant de la femme qu'il veut posséder.

Ce motif de la mise à mort du chasseur trop habile se retrouve un peu partout dans le monde, il a pour corrélatif le piègeur qui épargne les animaux pris dans son piège qui sera aidé par ces mêmes animaux lorsqu'il se trouvera dans l'embarras².

La démesure dont fait preuve Ryangombe le voue à la mort : il aime trop les vagins, il tue trop d'animaux, il est devenu asocial, il bascule du côté des forces mortifères de la Nature, oubliant les oracles, passant outre les avertissements de sa mère, les présages qu'il rencontre en chemin conformément au rêve de sa mère, il est aveuglé comme tous ceux que les dieux veulent perdre.

Les présages vus en rêve par sa mère, et rencontrés puis ignorés par lui, sont d'un type classique, on les connaît par les rituels d'initiation : ce sont des inversions par rapport au monde profane, des monstruosité qui n'ont pas leur place dans l'Ordre du monde : animal sans poils au bout de la queue, animal d'une seule couleur, rivières coulant dans deux sens contraires, fille sans seins.

¹ Cf. P. SMITH, "Le Coureur et ses Chiens", op.cit., et J. KNAPPERT, *Myths and Legends of the Congo*, où une version Alur, "The elder Sister of the Giraffes", utilise un motif de "l'Enfant Terrible" pour recoller l'arbre sur lequel le chasseur s'est hissé et qui est sur le point d'être abattu par les démons-girafes.

² Cf. SMITH, "Le piègeur des jours", op . cit.

Notons que la fille sans seins se réfère à une toute jeune fille, mais que le fait qu'elle porte un enfant à cru en fait un monstre dans l'optique culturelle rwandaise.

Nous aurons l'occasion de revenir sur le problème de cette fille sans seins qui se montre nue à Ryangombe, mais avant de poursuivre notre chasse aux analogies et d'aborder la dernière partie de la légende de Ryangombe qui culmine dans la scène de la mort du héros près d'un marais, blessé à l'aine par un taureau noir, et perché dans une érythrine, il nous semble nécessaire de revenir en arrière pour regarder une dernière fois l'ensemble des motifs qui nous ont amené à ce point de l'histoire.

R1 sépare nettement l'histoire de la mère de Ryangombe, celle de l'intronisation de Ryangombe comme roi des Imandwa, qui inclut la sage de Binégo, et celle de la dernière chasse de Ryangombe et sa mort. R2 ne donne aucune indication sur les origines de la mère de Ryangombe. La séparation entre l'intronisation de Ryangombe et l'épisode de sa mort est nette. Nous nous trouvons donc en présence de trois récits qui ont été concaténés. Le premier récit se rattache à un thème précis qui est celui de la nature animale de la femme, de son appartenance au monde des forces magiques et animales : son irrespect pour le bétail de son père prépare et fait écho à l'épisode du bétail tué par Binégo. Cette liaison entre royauté-lion-bovidé nous la retrouverons dans la troisième partie du récit, mais inversée, car c'est un bovidé qui tuera le roi. Dans la deuxième partie, Ryangombe porte une peau de "chat-tigre", autre insigne de la royauté. Frobenius et tous ceux qui ont étudié les peuplades bantoues, ont remarqué cette collusion entre la royauté, les lions, les léopards, les taureaux ; c'est à propos de la civilisation du Zimbabwe¹ que les mythes qu'il a recueillis et les rites dont il parle, éclairent la légende de Ryangombe. Luc de Heusch n'a-t-il pas lui-même fait l'hypothèse que l'origine du Kubandwa devait être recherchée parmi les pygmées de Rhodésie². Dans la troisième partie, c'est encore les rites et les mythes des Bantous méridionaux qui pourront jeter quelques lumières sur les motifs de ce récit.

4. RYANGOMBE HÉROS MYTHIQUE ET INITIATIQUE

Nous ne ferons aucune hypothèse sur la signification du nom Ryangombe ; signalons cependant que certains auteurs voient dans "ngombe" le sens de "bétail", d'autres rattachent la syllabe "mbe" au sens de "créateur", d'autres encore traduisent "mangeur de boeuf". Ryangombe est un chasseur au Rwanda ; le dieu du bétail chez certains Mimas de l'Uganda. La tête coupée d'un bovidé lui sert d'enseigne dans certaines cérémonies au Rwanda³.

¹ FROBENIUS, op. cit.

² LUC DE HEUSCH, *Le Rwanda et la civilisation interlacustre*, Univ. Libre, 1966.

³ Cf. A. WERNER, op. cit. et A. Arnoux, op. cit.

Quoi qu'il en soit nous établirons une liaison entre Ryangombe et un bovidé mâle d'après la forme de sa mort, même si au Burundi l'animal meurtrier est une antilope ; cette antilope semble être une transformation tardive due à une culture qui ne voulait pas transformer en meurtrier un bovidé mâle et ce, pour des raisons politico-culturelles.

Nous allons maintenant nous attacher à isoler quelques motifs et quelques indices présents dans la troisième partie du récit qui conte la mort de Ryangombe et sa transformation en roi des esprits supérieurs.

La présence sur les lieux de la tragédie d'une fille nue, la transformation d'une femme en un buffle qui tue son "mari", le chasseur accompagné de ses chiens qui trouve la mort atteint d'un coup de corne à l'aine, le roi suspendu dans un arbre, la bête qui vit dans un marais, le taureau que l'on tue et que l'on sort de l'eau, la femme nue que l'on tue au pied de l'arbre, le héros étrangleur de taureaux, étudiés sur des axes paradigmatiques nous permettront de faire une hypothèse sur l'origine du ou des récits.

Il est indubitable que l'épouse de Ryangombe, fille du roi-magicien que Ryangombe a défait grâce à Binégo, et/ou Nyagishya sont des femmes-bêtes comme il en existe tant dans les contes africains et ceux du monde entier. Dans R2 la relation entre la femme et le buffle est moins nette, il s'agit simplement pour Ryangombe de se procurer la peau pour obtenir les faveurs de celle qu'il désire ; déjà dans R1 il avait donné sa peau de chat-tigre pour obtenir la mère de Binégo. Il y a indubitablement un lien entre les deux échanges de bons services. La peau du chat-tigre et la peau du taureau sont en relation avec les avatars de la figure royale. Frobenius nous dit que le roi mort était recouvert d'une peau de taureau, qu'il portait des cornes dans son tombeau. D'autre part, dans un rite du culte de Ryangombe, on fait semblant d'étouffer un mouton sous une peau de vache, et les cornes de la vache sont à moitié enterrées pour commémorer le sacrifice de l'animal. On sait par ailleurs que certaines peuplades utilisent une peau de vache humide pour étouffer une victime. Il y a donc une opposition entre la peau du buffle noir et celle du lion (ou léopard), l'une étant le signe de la mort du roi, l'autre celui de son intronisation. La couleur de la robe des bovidés a déjà joué un rôle dans la légende (R1) puisque Ryangombe a refusé de boire du lait d'une vache noire, puis d'une vache rouge et n'a accepté que du lait d'une vache blanche allaitant un veau blanc. Dans une histoire d'enfant terrible, Kénigbanani se voit interdire, chez les Bambara, de chasser les buffles noirs et les buffles rouges. Chez les Grecs les taureaux noirs symbolisaient la nuit, et les rouges le jour ; le rouge, le blanc et le noir étaient les couleurs de la lune, couleurs que l'on retrouve sur les poteries. L'analogie entre la vache et la lune a été souvent mise en valeur et nous n'y reviendrons pas. On voit donc qu'il y a un rapport entre les différentes phases de la lune représentées par des couleurs que l'on retrouve sur la robe des vaches, et les différents moments de la

royauté¹. Le rapport entre la femme et la lune va de soi, même si certaines croyances font de la lune une divinité mâle : on trouve dans les contes bantous aussi bien des garçons que des filles portant une lune au front. C'est pourquoi la bête noire qui tuera Ryangombe peut aussi bien être interprétée comme l'avatar de la lune-femme meurtrière du roi devenu vieux ou ayant fait son temps, que l'avatar du futur roi, meurtrier de son prédécesseur, que la forme revêtue par un esprit des eaux. Dans un conte rwandais le taureau noir est un avatar d'Imana, le dieu suprême.

La victime de cette bête, toujours un chasseur, est émasculée par un coup de corne, ou de dent, ou de défense ; Adonis est l'archétype de ce genre de héros tué par un sanglier, avatar d'un dieu jaloux ou d'une déesse, il représente l'esprit du grain qui passe la moitié de l'année sous terre et l'autre au soleil. De son sang naissent des anémones. Un autre mythe, celui d'Hainouwélé² tout en faisant l'économie du meurtre, raconte l'histoire du chasseur et de son chien qui poursuivant un sanglier, le voit s'enfoncer dans un lac. Le chasseur ramène à terre l'animal mort, trouve sur sa défense une noix de coco qui plantée croit instantanément. Puis avec son sang déposé sur une feuille du cocotier il donne naissance à Hainouwélé la fille-lune qui mourra en s'enfonçant lentement sous terre. Or, les contes rwandais nous donnent maints exemples de garçons et de filles qui disparaissent sous terre, de même les rites du Zimbabwe nous apprennent, ainsi que les mythes, qu'enterrer un jeune homme ou une jeune femme sous terre et sous un arbre est un sûr moyen d'obtenir la pluie fertilisante. De même l'éventration du lion qui garde la pluie dans unealebasse à l'intérieur de son ventre est un moyen de faire pleuvoir d'après un autre conte rwandais³.

¹ Cf. R. GRAVES, op. cit. et L. FROBENIUS, op. cit.

² Cf. A. E. JENSEN, *Hainuwele, Volkerzählungen von der Molukken-Insel*, Frankfurt a/Main, 1939.

³ Cf. BIGIRUMWAMI, *Imigani mire mire.*, Nyundo, 1971.

ANALYSES

Ryangombe <i>Légende</i>	Roi des esprits Vache ni rouge ni noire, mais blanche	Perché dans un arbre dont il fait son symbole Perd son sang	Chasseurs Chiens	Femme- Animal Magicienne	Roi des Imandwa	Volcan Émasculé Coup de corne Buffle	Voit nudité
Runde <i>Conte</i>	Roi, esprit de l'eau, épouse sa sœur	Javelots-roseau Chiens-crocodile Manteau rouge- eau stagnante	Chasseur Chiens	Femme- sœur	Roi du Madsivoa	Lac Égorgé/Pendu (arbre) Étouffé par (peau de vache)	Voit nudité Vu nu
Mwetsi <i>Mythe</i>	Homme lune Sorti des eaux Fils du dieu Moari	Crée végétation avec lre femme et doigt humecté d'huile rouge	Démiurge e	Femme- Étoile- matin/soir	Démiurge	Lac Piqué par serpent	
Bata /Anoup <i>Conte</i>	Deux frères, l'un vit comme fils de l'autre Modèle Osiris-Set-Horus Femme adultère	Se transforme en sycamore Ame extérieure dans cèdre Se transforme en taureau noir	Pasteur	Femme- Belle-sœur Fabriquée Reine	Roi d'Égypte	Rivière Émasculé/ Égorgé (taureau noir) Abattu (arbre)	Refus acte sexuel
Adonis <i>Mythe</i>	Mère incestueuse Fils de roi Fils adoptif de reine des enfers Fils-amant d'Aphrodite	Né d'un arbre Procréé les anémones avec son sang	Esprit du grain	Déesse de VIE/ MORT	Esprit du grain	Sous arbre Émasculé Coup de défense de sanglier	Actes sexuel s répété s
Ameta/ Jouwale Hainouwele/ Rabie <i>Mythe</i>	Homme Nuit/Soleil Femme lune/plante	Origine du cocotier Origine de tout Transformation en sanglier Sang sur cocotier	Démiurges	Femme- Lune- Plante- Porc	Démiurge	Étang, sous terre Démembrée Émasculé, perce noix (symbolique) Défense, porc	Sans Acte sexuel

Le tableau qui met en parallèle la légende rwandaise, un conte du Zimbabwe, un mythe de création aussi du Zimbabwe, un conte égyptien modelé sur la triade Osiris-Seth-Horus (les relations entre ces trois dieux varient suivant les versions ; Horus est soit frère de Seth soit fils d'Osiris), un mythe grec et un mythe de création indonésien, permet d'inférer que le mythe de Ryangombe qui est travesti par la légende était aussi un mythe de création, où des divinités-démas, mâles et femelles faisaient surgir par leurs relations incestueuses tout ce qu'il y a de bon et de mauvais sur terre, instaurent la mort sous forme de meurtre fécondateur, origine de toutes choses sur terre, de la pluie aux constellations du ciel, en passant par la végétation et les animaux. L'activité sexuelle désordonnée semble être aussi à l'origine de l'ordre du monde. Il n'y a guère de différence entre Ryangombe qui aime trop les vagins, Binégo le tueur de femmes et d'enfants, Runde¹ aux désirs incestueux qui le poussent à s'enfoncer dans les eaux de l'étang, Mwetsi, l'innocent qui copule avec l'étoile du soir à portes fermées malgré l'interdiction de Moari et crée ainsi toutes les choses mauvaises qui habitent la terre², Bata qui s'émascule, puis s'enfante lui-même avec sa femme sous la forme d'un éclat de bois alors qu'elle veut faire abattre ces symboles phalliques que sont les sycomores qui le déguisent aux yeux des hommes. Adonis s'épuise auprès des déesses de la vie et de la mort, puis est émasculé par un dieu déguisé en sanglier. Rabié sous la forme d'une truie perce symboliquement la noix de coco du chasseur Ameta, dont le sang répandu sur le cocotier, issu de la noix, régénérera Hainouwélé qui de son corps démembré donnera naissance à toutes les plantes comestibles. A. Jensen écrivait : "En n'importe quel lieu, où l'on rencontre dans les mythes un lien entre mort et fertilité, on trouve en même temps l'accent mis sur un lien entre homme et plante"³.

Un motif de la légende de Ryangombe ne se retrouve que dans le conte de Runde et Munjari : Ryangombe voit Nyagishya nue et la désire à cause de cela, de même Munjari voit son frère nu et le désire à partir de ce moment. Frobenius voit dans ce motif, un écho des cérémonies d'enterrement de la seconde épouse du roi mort qui devait être tuée nue. Ainsi finira Nyagishya sous le glaive de Binégo.

Un autre motif ne peut rester sans explication : c'est la mention de la bête à une corne qui s'est retirée dans un marais, et vit sans bouger une mort-dans-la-vie. Cette bête est d'une part un roi mort, un esprit divin homme ou femme qui rappelle les mises à mort des rois à l'époque pré-hellénique ou un animal était censé mettre à mort le roi déchu ; lions, chevaux, sangliers, serpents, taureaux étaient chargés de cette besogne, soit sous forme réelle soit sous forme symbolique.

¹ Runde et Munjari, cf. FROBENIUS, op. cit.

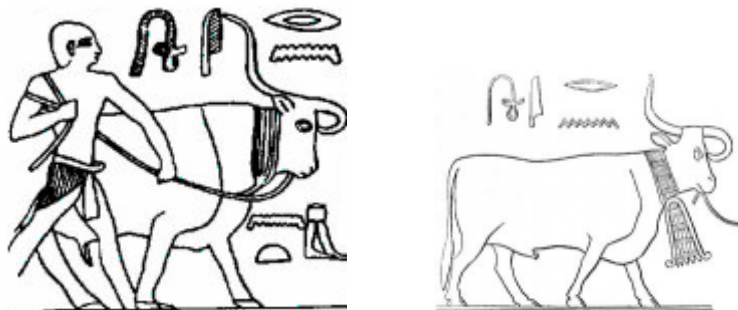
² Mwetsi - idem.

³ Op. cit.

Dans les mythes, dieux et déesses se transformaient en ces bêtes pour intervenir dans le déroulement des rites chargés d'assurer le bon fonctionnement des cycles germinatifs. Dans R1 où c'est la femme qui se transforme en buffle, et dans R3 où un taureau porte Ryangombe blessé à mort sur ses cornes, nous avons affaire à une image lunaire de type matriarcal où l'espace entre les cornes lunaires du taureau symbolise la féminité dévorante comme l'a montré Jung ; dans R2 le monstre n'a qu'une seule corne, l'image est toujours lunaire mais de type patriarcal, car la corne est aussi phallique. L'ambiguïté de cette figure mythique rappelle d'autres ambiguïtés dans la légende elle-même, et dans d'autres contes bantous.

Mais ce sont peut-être les textes égyptiens et les gravures sur les tombes à Louxor qui peuvent nous mettre sur la voie de comprendre l'origine de cette figure peu commune dans la littérature ethnique africaine¹.

En effet, il semble que l'Égypte ait appris des cultures hamitiques l'art de déformer les cornes des bovidés afin qu'une seule corne soit en évidence comme le prouvent les gravures ci-dessous, découvertes dans les tombes de l'Ancien Empire à Louxor :



Ces animaux étaient censés représenter le roi mort dans les processions ; d'ailleurs les textes relevés sur les pyramides éclairent cette relation : "O toi, tes pâturages sont épouvantés [...]. Quand elles ont vu la colonne de Kenset (pays des morts), le taureau du ciel et la manière dont celui-ci écrasa le berger du troupeau (Pyramide, 280). De même lorsque le soleil se couche la déesse de l'ouest s'écrie : "Il vient celui que j'ai enfanté, celui dont la corne brille, la colonne ointe, le taureau du ciel" (Pyramide, 282 c).

De même la relation entre le marais, le taureau et les arbres est explicite si l'on se réfère à l'Égypte antique. La déesse Hathor qui était représentée sous la forme d'un bovidé habitait toujours les marais, mais on la reconnaissait aussi dans la déesse qui, perchée dans les arbres au bord des tombes, offrait de l'eau fraîche aux morts. Hathor était censée être la mère d'Osiris qui dans le relief de Denderah est représenté mort enveloppé dans les branches d'un arbre.

¹ Cette figure existe dans le folklore OUIGOUR, cf. "Le Buffle Unicorne" in *Contes du Tibet*, Gründ, 1974.

On voit de plus en plus que le réseau d'analogies tend à opérer les adéquations évoquées plus haut : Ryangombe-Osiris, le vieux roi affaibli qui perd la bataille contre son frère ennemi Mpumutimutsuni-Seth et qui sera sauvé par son fils Binégo-Horus qui après sa mort le vengera et lui succèdera sur le trône sacré.

La procréation de Binégo correspond aussi aux normes de procréation des futurs pharaons. La mère humaine ne joue pas un grand rôle, elle se contente d'être le véhicule de l'incarnation ; ce fils est dit divin de naissance, "puissant dans l'oeuf" ou "gouvernant dans l'oeuf". Rien d'étonnant donc que Binégo ordonne à sa mère de l'enfanter. De même, l'époux Roi-Divin après avoir eu commerce avec sa femme annonce le sexe de l'enfant et le nom qu'il portera ; Ryangombe agit de même.

Quant à Nyagishya dont le nom peut aussi évoquer la corne, elle n'a pas d'équivalent dans la mythologie égyptienne, c'est une figure typiquement africaine qui reste énigmatique, elle appartient sans doute à une période de type matriarcal comme l'épisode des transformations léonines de la mère de Ryangombe. Elle est l'image de la femme sorcière, de l'ogresse très redoutée dont le très viril et très phallocrate Binégo se débarrassera, marquant ainsi la suprématie nouvelle du jeune roi qui ne sera pas asservi par un goût excessif pour les vagins.

Lorsque Ryangombe consulte la prophétesse, il la possède comme le dieu possédait Cassandre, comme le serpent qui rampe sur le corps du héros pour faire pleuvoir, comme le serpent qui pique le roi déchu. L'ambiguïté sexuelle du serpent, à la fois phallus et matrice, fait qu'il est difficile de dire qui possède qui. Cette lutte pour acquérir, dans le mythe, une position dominante est le reflet de la lutte des sexes pour avoir une position dominante dans la société. Si dans R1 et R2 c'est un roi mâle qui disparaît, dans un conte Baronga du sud du Mozambique c'est un chasseur qui tue le taureau, avatar de sa femme, fétiche de tout un village et condamne ainsi tout le clan de sa femme à s'égorger¹.

Il est donc impossible de préciser autre chose que la relation qui unit le roi, son épouse, la lune, le taureau, le serpent, le fond des eaux stagnantes, la végétation, et la pluie, et le sang. Ce n'est qu'en faisant de tous ces héros des dieux-nuages, des dieux-Blancs et de la bête noire, un dieu de l'orage et de la pluie, en assimilant taureau et serpent comme le font la plupart des mythologies, que l'ensemble de ces textes peut trouver une identité relative.

Au bout de notre exploration il nous semble nécessaire de résumer ce que nous avons découvert en énumérant les archétypes qui sont en jeu dans la légende de Ryangombe. Enfant terrible, jumeau en lutte avec son frère, chasseur coupable de démesure, esprit de la végétation, divinité-déma sacrifiée, Roi sacré tué par son épouse, par son rival, par son fils, par son frère, dieu de la montagne et du feu, roi des morts,

¹ L. FROBENIUS, "Le mythe de l'homme marqué d'une lune au front", op. cit.

Ryangombe est un mélange de tout cela et si l'évhémérisme contemporain en fait un personnage historique ce n'est pas dans la légende qu'il faudra en chercher des indices, car la légende appartient toute entière à l'imaginaire infantile d'abord, à l'imaginaire mythique ensuite.

Le caractère éminemment misogyne du texte est évident, la mère de Ryangombe est une femme-animal, la dernière conquête de Ryangombe est une femme-animal, ou une fille-mère, un monstre sans seins, la fille de l'adversaire de Ryangombe aide cet étranger au mépris des intérêts de son père. Binégo semble être en quelque sorte l'énonciateur du texte, il est l'enfant qui s'est fait lui-même, le sauveur et le justicier implacable, il extermine sa famille maternelle, symbole de sa finitude, de son destin de mortel, de son corps voué à la décrépitude. Il n'ose pas tuer sa mère mais il la gifle ; en tuant le bétail, les cultivateurs, il affirme sa volonté de surmonter la mort, dans la mesure où la mort des autres diminue ou éloigne la peur de sa propre mort. Les femmes qu'il tue ou veut tuer sont des substituts du désir de tuer sa mère afin d'être son propre géniteur, sans attaches répugnantes avec le corps de la mère.

S'il reconnaît, et ce, afin d'échapper au sentiment de culpabilité, la valeur de son père en le recherchant, le mépris et le désir de tuer son père pour devenir véritablement "causa sui" percent dans ses actions. Il surpasse son père au jeu de tric-trac, tue le rival de son père, son oncle paternel, tue la femme de ce dernier ; de même qu'il avait reconnu qu'il n'avait pas besoin de sa famille maternelle, il devrait aussi reconnaître l'inutilité de son père, mais le refoulement joue au niveau du texte ou du personnage. De toutes façons Ryangombe mourra et sera puni par où il a péché, l'émascation de Ryangombe, même si elle n'est pas opérée explicitement, doit satisfaire le désir de Binégo de castrer son père.

Tout au long du récit, Binégo tue des femmes alors que son père les collectionne ; l'attitude de Binégo est un comportement de substitution devant l'hypersexualité menaçante de son père. Le rite ne s'y trompe pas, qui accorde à Binégo les parties génitales du bovidé sacrifié. Si Binégo venge son père en tuant le buffle, puis la femme, puis l'enfant, c'est en tant que sauveur, que vengeur immortel. Mais c'est aussi continuer à affirmer sa supériorité sur son père et révéler qu'il souffre d'un complexe de castration, forme de complexe d'infériorité qu'il a surcompensé par son attitude intransigente et sa haine des femmes¹.

Un autre personnage occupe une place de premier plan dans la légende, c'est la mère de Ryangombe.

En effet, la relation qui unit Ryangombe à sa mère serait digne d'être étudiée plus avant. Si nous nous en tenions aux remarques de Marie-Louise Von Franz² qui écrit que

¹ Pour ce développement psycho-analytique, cf. E. BECKER, *The Denial of Death*, MacMillan, 1973.

² M.-L. VON FRANZ, *L'ombre et le mal dans les contes de fées*, La Fontaine de Pierre, 1980.

"d'après le mythe, le jeune héros amoureux de sa mère est tué par un être mâle, sombre et brutal, de caractère chthonien - comme le sanglier -", nous serions obligé de rechercher un attachement incestueux de Ryangombe à sa mère. Le modèle archétypique étant pour M. L. Von Franz celui d'Adonis, on pourrait se demander comment elle infère cet amour incestueux pour la mère car Adonis naît d'un arbre (soi-disant sa mère transformée en arbre) et Sir J. Frazer en fait un esprit des arbres¹.

Et pourtant nombre d'indices attirent l'attention sur la relation qui unit la mère de Ryangombe à son fils. Dans R1 elle appelle Ryangombe son fils unique, "gros bébé qui a mis fin à sa stérilité", dans toutes les versions, elle a des rêves prémonitoires au sujet de son fils, elle craint pour lui la compagnie de toutes ces femmes, elle veut le retenir auprès d'elle, il enjambe sa ceinture, une feuille tachée de sang tombe sur son sein l'avertissant du sort de son fils (ce qui est sinon un motif mythique, du moins une manifestation mythique très courante pour les héros liés à la végétation et à ses cycles)². La psychanalyse jungienne verrait tout du moins dans le personnage de Nyiraryangombe l'anima de Ryangombe.

Nous ne poursuivrons pas plus loin cette recherche d'un sens psychologique bien qu'elle nous semble être riche d'éclaircissements, car elle replace dans un processus dynamique de transformations, d'occultations et de révélations, un texte qu'on voudrait, peut-être, trop rendre historique, alors qu'il est en totale conformité avec des mythes connus de tous.

¹ J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, MacMillan, 1974.

² Cf. P. SMITH, "Le coureur et ses chiens", op. cit.