

06

~~XXXXXXXXXX~~

UNIVERSITE NATIONALE DU RWANDA
CAMPUS DE RUHENGERI
FACULTE DES LETTRES



LES FORMES D'INJURE EN KINYARWANDA
«Approche ethnolinguistique»

Phocas NKULIKIYUMUKIZA

Directeur de Recherche
M. Anastase GASANA

Mémoire présenté pour l'obtention du grade
de Licencié en LANGUES MODERNES
(Français - Kinyarwanda)

Ruhengeri, Juin 1983.

UNIVERSITE NATIONALE DU RWANDA
CAMPUS DE RUHENGARI
FACULTE DES LETTRES



LES FORMES D'INJURE EN KINYARWANDA
«Approche ethnolinguistique»

Phocas NKULIKIYUMUKIZA

Directeur de Recherche
M. Anastase GASANA

Mémoire présenté pour l'obtention du grade
de Licencié en LANGUES MODERNES
(Français - Kinyarwanda)

Ruhengeri, Juin 1983.

A notre regrettée chère Maman qui n' a pas pu
cueillir les fruits de tant d'efforts déployés
pour faire de nous ce que nous sommes.

A V A N T - P R O P O S .

A l'orée de cet ouvrage, nous tenons à préciser que le sujet présenté ici n'est pas le résultat d'un goût dépravé pour la grossièreté, la bassesse ou l'obscénité, mais plutôt du désir ardent de vouloir "comprendre" tout l'ensemble des représentations culturelles par le langage avec un de ses aspects: l'injure.

Il doit donc être lu avec une plus grande objectivité scientifique. Néanmoins celle-ci n'est possible que si l'on a rompu avec les scrupules irréfléchies et les préjugés préjudiciables qui aveuglent l'esprit et l'empêchent à tendre vers une meilleure connaissance de la pensée humaine.

Nous demanderions à nos lecteurs de ne pas s'en tenir uniquement au texte et l'utiliser comme un manuel de dépravation de la morale, mais de voir au delà des mots un aspect particulier de la culture nationale.

C'est dans cet esprit que travaille Antoine SIBOMANA qui nous a obligeamment livré quelques uns de ses résultats. Nous le remercions pour toutes les informations et les conseils précieux qu'il nous a dispensés.

Nous tenons à remercier spécialement Mr Anastase GASANA, professeur à la faculté des lettres, sans le concours duquel ce sujet n'aurait jamais germé dans notre esprit. Nous lui exprimons notre reconnaissance pour avoir assuré la direction de nos recherches; ses bons conseils et ses directives nous ont permis de mener à bonne fin notre travail.

Nos remerciements vont également à Mr Albert MUHAYEYEU pour le soutien incomparable qu'il n'a cessé de manifester au cours de toutes nos études. Qu'il trouve ici l'expression de notre profonde gratitude, et comprenne que ses efforts n'ont pas été vains.

A tous nos proches: Parents et amis,
surtout MARIE JEANNE, qui ont toujours essayé aimablement de main-
tenir autour de nous une atmosphère de travail et de recherche,
nous adressons notre reconnaissance.

Enfin, notre bienveillante gratitude
se formule à l'endroit de tous ceux qui, de quelque manière que
ce soit ont collaboré à l'élaboration de ce mémoire, notamment
les informateurs "collinaires" et étudiants, et tous ceux qui
nous ont apporté leur soutien matériel ou moral pour son parao-
hèvement.

Nous disons à tous merci!

INTRODUCTION GENERALE.

1. Intérêt et limite du travail

Parmi les genres de la tradition orale, celui des formes d'injure se retrouve avec une richesse étonnante dans la culture rwandaise. Bien que jusqu'à ces dernières années, il ait été ignoré par les recherches et les travaux menés avec soin sur les productions orales rwandaises, qui témoignent par ailleurs, de l'intérêt et de la richesse de notre tradition, sa place doit être précisée.

Nous croyons quant à nous qu'aucun des us et coutumes de notre peuple, tant du passé que du présent, ne doit être laissé en suspens, car chacun à quelque chose à apporter au développement économique-socio-culturel du pays. Ainsi A.KAGAME ne sera pas une vox clamans in deserto en affirmant que :

"Négliger... le patrimoine intellectuel propre à un pays, ce n'est pas le faire progresser... Ce serait imposer une décadence, une rupture à sa tradition et risquer de lui donner une éducation hybride et donc le rendre inapte à l'assimilation rationnelle du normal ordre des choses..."(1)

Chercher à connaître à fond la tradition d'un peuple est un des moyens les plus efficaces pour sauvegarder cet idéal de A.KAGAME. C'est ainsi que anthropologues, ethnologues, psychologues,

(1) KAGAME, A.: "Le Rwanda et son Roi" in Aequatoria, V.8, n°2, 1945, P.42.

historiens, linguistes et médecins se sont mis à travailler d'arrache-pied pour essayer de dévoiler les secrets de notre tradition.

C'est dans ce cadre que se situe le projet de recherche de A.GASANA: Approche ethno-linguistique des formes d'adresse au Rwanda (salutations, injures, jurons, formules de politesse, titres...) projet qui nous a inspiré à entreprendre notre étude sur les formes d'injure en kinyarwanda. En effet, nous sommes convaincus avec J.RUBERANDINDA que chaque "élément culturel est un maillon indispensable pour former la chaîne de toute l'entité culturelle" (1).

Par ailleurs, la langue étant la première représentation effective de la culture, nous croyons que l'étude des formes d'injure constituera une des voies susceptibles de découvrir et de comprendre l'ensemble des représentations à travers lesquelles les Rwandais perçoivent la réalité qui les entoure et l'interprètent en fonction de leurs préoccupations culturelles.

L'injure apparaît ici comme le point focal de tout un faisceau d'attitudes mentales, éthiques et sociales, de croyances et de pratiques qui la dénoncent comme l'un de ces lieux privilégiés où se croisent les différents plans qui structurent la vie et la pensée humaines. De cette manière, l'injure se dégage de l'aura métaphysique ou "magique" qui la fait reléguer au rang des "croyances primitives" si l'on s'efforce d'en remonter aux raisons d'ordre linguistique et sémantique proprement dites.

En cela nous sommes convaincus que la recherche du culturel ne doit pas faire abstraction du littéraire.

(1) RUBERANDINDA, J.: Etude d'un genre littéraire rwandais: les jurons "indahiro", mémoire de Licence, U.N.R. Ruhengeri, 1982, P.2

Si l'injure est un "fait de langue" elle est véhiculée par des éléments linguistiques spécifiques. Sa valeur particulière, comme catégorie linguistique, lui vient de ce que la relation qui unit le signifiant au signifié se veut strictement et fondamentalement univoque.

Aussi, partant du principe de la linguistique qui dit que la langue est d'abord une chaîne parlée et entendue, nous allons nous étendre d'avantage, au cours de cette approche ethnolinguistique des formes d'injure en kinyarwanda, sur la communication verbale car le style oral du texte trouve sa justification dans la théorie même de la communication (1). Cette théorie, bien qu'elle soit ordinairement condamnée par des préjugés intellectualistes et intellectuellisants, reste primordiale dans l'oralité parce que s'exerçant entre les individus. Ainsi se démarquent les circonstances, le cadre et le fond de notre travail sur les formes d'injure.

En effet, chaque culture voire chaque individu a ses moyens propres de faire passer son message dont le décodage et le contexte exigent une connaissance et une connivence avec le récepteur-interlocuteur. De ce fait, l'injure répond au sens précis de la parole car, nous dit E.SAPIR:

"Celle-ci est directement expressive; et les règles purement formelles qui président à l'arrangement des sons, des mots, des formes grammaticales, des phrases doivent toujours être conçues comme intimement mêlées à des symbolismes expressifs volontaires ou spontanés" (2).

C'est ainsi que symboliquement et même psychologiquement, l'injure très bien proférée et au moment juste, est force .

(1) HOUIS, M.: "Oralité et scripturalité" in Eléments de recherche sur les langues africaines, revue de l'A.C.C.T., Paris, janvier 1980, P.21.

(2) SAPIR, E.: Linguistique, Paris, Minuit, 1968, P.36.

M.P.FERRY ajoute que: "la fonction symbolique permet de passer du champ de l'expérience (du réel) à celui du langage (du virtuel)" (1).

et fournit de ce fait le cadre général de l'ethnolinguistique.

Le sens d'une parole et en l'occurrence, de chacune de nos formes d'injure, dépend de trois éléments que définit G.GUSDORF dans sa Parole (2).

D'abord "de qui est la parole". L'accent est mis ici sur la "compétence" du sujet parlant. Une injure lancée par un adulte à un jeune est considérée avec plus de sérieux que celle proférée par un égal qui peut même être prise sur un ton badin. Le message injurieux est par là conditionné par l'idiosyncrasie de son auteur et de tout son ensemble intrinsèque ou gestuel avec l'ensemble extrinsèque.

Mais comme tout dialogue, l'injure est le rapport entre un sujet et un objet situés dans un champ de compréhension référentielle commun. Cette relation se détache du premier contact sans pour autant épuiser les conditions de communication et va trouver place dans un horizon anthropo-culturel (GUSDORF).

Ensuite, il faut tenir compte de "celui à qui" l'on parle. L'injure est un trait d'union entre deux intentions corrélatives (expression et communication); elle ne devient efficace qu'entre deux ou plusieurs personnes interlocutives: úútuka úútamútúka abá yíi-tuka (:qui injurie celui qui ne répond pas s'injure lui-même). L'injure ne devient efficace que par le sens que lui donne celui à qui elle est adressée. De communication sélective ou publique, l'injure est souvent proférée sous forme d'un langage allusif.

(1) FERRY, M.P.: "Sapir et l'ethnolinguistique" in Langages, n°18, juin 1970, P.15.

(2) GUSDORF, G.: La parole, Paris, P.U.F., 1968, P.79 à 81.

Ce qui exige une préparation et une adaptation de la part du protagoniste.

Enfin, il faut se demander "comment" se profile l'injure. L'injure répond à une structure propre. C'est pourquoi pour son expression l'injurier recourt souvent à la métonymie, à la métaphore et d'autres images.

Ces dimensions de l'injure répondent ainsi à la logique aristotélicienne, car nous dit GUSDORF, :

"la critique du langage ne doit pas le considérer à plat, et partir de l'idée que n'importe qui peut dire n'importe quoi à n'importe qui et à n'importe quel moment. Une parole n'est pas vraie en soi, elle n'est qu'un entre deux, un cheminement de l'homme à travers le temps".(1).

C'est "le qui dit quoi à qui où et comment" ou la méthode proposée en ethnolinguistique par HYMNES et JAKOBSON. Aussi s'avère-t-il impossible d'expliquer l'injure par son "aspect physique" et "sémantique" en oubliant "l'aspect ethologique". On ne peut dissocier le culturel du linguistique.

Si d'une manière générale, l'ethnologue dresse l'inventaire, au sens le plus large, des constantes et des orientations des valeurs traditionnelles, s'il détermine les fonctions et les significations que prennent les divers éléments dans l'ensemble de la culture, s'il évalue leur portée sociale et psychologique, la linguistique apparaît néanmoins indissolublement liée au traitement de leur manifestation par le langage dont elle permet d'ailleurs de comprendre les ressorts les plus intimes. Leurs rapports sont essentiels.

En effet, c'est la pensée des Rwandais, leur conception du monde, leur univers mental dont il est question dans l'injure rwandaise. L'injurier n'invente rien. Il fait référence à la tradition pour son expression individuelle. Il transmet, de ce fait, un message à la fois personnel et collectif du groupe auquel il appartient.

(1) GUSDORF, G.: Op. Cit., P.58

C'est ici que se fait sentir le besoin de traiter l'aspect littéraire de nos formes d'injure. Car, ~~si~~ la tradition est "l'ensemble des messages qu'un groupe social reçoit des ancêtres et transmet d'une génération à une autre", la littérature sera "cette partie de la tradition où le message est mis pour lui-même" ou la "fonction poétique" de R. JAKOBSON.

Une fois tous ces critères énoncés, il n'est plus difficile d'identifier les formes d'injure comme un "genre littéraire" spécifique de la tradition orale rwandaise. En examinant les traits formels, stylistiques et poétiques de l'injure, nous aurons fait une étude de la langue pour elle-même (SAUSSURE), car celui-ci n'est saisissable que par son actualisation: le discours.

Par cette étude, nous aurons saisi des éléments de la culture rwandaise qui évolue aujourd'hui dans une société en mutation. La culture d'un peuple se présentant comme la manifestation, par la langue, de la conception du monde et de l'attitude qu'il adopte envers ce dernier. En outre, une telle analyse des formes d'injure aura confirmé le genre spécifique des formes d'adresse au Rwanda parmi les genres mineurs de la littérature orale rwandaise.

L'entreprise paraît certainement trop ambitieuse pour satisfaire pleinement à tous les objectifs que nous venons de nous fixer. Aussi nous faut-il fixer des limites à notre exposé.

Dans un travail de l'envergure du nôtre (mémoire de licence), il ne faut pas s'attendre à ce que tous les problèmes soient traités à la fois. Surtout quand il s'agit de faire une approche ethnolinguistique d'une branche de la littérature orale. C'est L. KESTELOOT qui nous dit que ce serait une gageure de vouloir tout faire en même temps au sujet de la littérature orale.

Il ne faudra donc pas s'étonner de voir que certains éléments ne sont qu'effleurés et d'autres pas

du tout mentionnés. C'est ainsi, par exemple, que beaucoup d'éléments psychanalytiques ne sont que signalés dans notre travail, comme le symbolisme des formes (pointues ou plates), les rapprochements entre le sexuel et le manger etc...

Nous n'avons pas non plus exploité l'injure sous ses aspects ethniques, claniques ou régionales. Notre avis est que c'est dans une perspective purement anthropologique que ces problèmes trouveraient des solutions justes. Si nous nous sommes attardés un moment sur l'injure pastorale, c'est que ce type particulier de l'injure rwandaise, méritait d'être précisé. Ce n'est donc pas une vision sociologique de l'injure que nous voulons présenter au lecteur.

2. Méthodologie de la recherche.

En vue de parvenir à nos objectifs, il nous fallait adopter une certaine technique, une méthode de travail à suivre. Aussi nous semble-t-il qu'il faut à présent donner les grandes lignes de cette méthode, car, "définir la théorie et les limites de son domaine de travail ne constitue qu'une étape préliminaire à la recherche. Après avoir établi ce que sera la matière première, il faut encore préciser la façon dont on entend la traiter" (1).

a. Méthode d'approche.

D'abord il faut voir que dans une étude qui se veut ethnolinguistique comme la nôtre, plusieurs méthodes sont possibles. POTTIER, GUSDORF, JAKOBSON, HYMNES et beaucoup d'autres nous en proposent des modèles. Pour sa part, SAPIR propose le bon sens et la finesse d'observation avec la conviction que ce qui compte c'est l'acte, le vécu.

Aussi, sans être prisonnier d'aucune école linguistique ni d'aucune des théories, toute théorie étant abominable selon BAUDELAIRE, nous allons procé-

(1) DERIVE, J.: "Pour une approche socio-linguistique de la littérature orale africaine" in Recherche, Pédagogie et Culture, n°34, Mars-Avril, 1978. P.34

der selon les exigences des usagers des formes d'injure en question.

Il est vrai que les Rwandais ont leurs valeurs propres dont nous pouvons signaler la progéniture (urúbyáaro), la force (kugira íbáraǵá), la richesse (gútuungá nó gútuungáanirwa) etc. Toutes ces valeurs conduisent à une finalité: une bonne, heureuse et longue vie. Mais comme la société rwandaise est en mutation ces valeurs évoluent et la valeur-argent a déjà supplanté toutes les autres.

Car un fait est certain: quoi qu'on fasse, la culture traditionnelle doit aspirer à la civilisation moderne, technique et industrielle. Seulement il lui faut savoir comment assumer les conséquences que ce passage entraîne.

b. Composition du corpus.

Il nous a fallu d'abord mener des enquêtes pour constituer un corpus assez large qui serait à mesure de nous offrir suffisamment d'éléments qui nous permettraient d'expliquer et de soutenir nos hypothèses. De plus ce corpus devait nous aider à affirmer ou à infirmer certaines thèses acquises au cours des théories générales sur notamment l'ethnolinguistique. C'est d'ailleurs ces théories qui vont nous guider tout au long de nos recherches car elles privilégient les rapports entre l'homme et le monde qui l'entoure. Ces rapports se traduisent par le langage (1).

Nous avons commencé par faire un étalage des formes que nous connaissions. Mais elles ne suffisaient pas. C'est pourquoi nous avons lancé des enquêtes pour les compléter. Nous avons d'abord été dans la commune MUDASOMWA en préfecture de Gikongoro, ensuite dans la commune NYAKINAMA en préfecture de Ruhengeri. Là c'était surtout pour vérifier les constantes et les variantes. M. Antoine SIBOMANA, qui travaille aussi sur les formes longues d'injure rwandaise, nous a fourni pas mal de ren-

(1) On peut consulter à ce sujet le numéro spécial de la revue Langages sur l'ethnolinguistique, éditée par B. POTTIER. C'est le n°18, Juin, 1970.

seignements. Il travaille à Kigali au Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la recherche scientifique.

Mentionnons aussi un travail de monographie fait par G.Nd. KANYONI, sur l'injure pastorale du Bwishya au Nord Kivu (Zaïre) où les formules ressemblent étrangement aux nôtres. Il nous a beaucoup aidé dans la constitution de notre corpus.

Cependant ces enquêtes nous ont causé pas mal de difficultés. Nous nous sommes heurté au mutisme réprobateur du public que nous devons interroger. Car il faut dire que chez les Rwandais, la pudeur, la réserve, le sens de la mesure, la discrétion sont les vertus les plus en vue. Aussi les incongruités, les excès de langage, les plaisanteries de mauvais goût et surtout obscènes, les propos injurieux suscitent la désapprobation sociale.

Devant cette reprobation unanime, ce n'est pas seulement le chercheur étranger qui est confronté au problème de récolte de formules d'injures, comme dit RODEGEM, mais tout le monde qui veut leur profération hors de situation.

Dès lors on comprend que les renseignements que nous avons tirés étaient si insignifiants que nous ne pouvions entreprendre quoi que ce soit. Nous avons opté pour d'autres moyens. Nous avons essayé de suivre tous les entretiens que nous pouvions, surtout les plus colorés. Nous notions les formes au fur et à mesure qu'elles apparaissaient dans la conversation. Nous avons même été amenés quelque fois à les provoquer nous même. Il s'agissait au cours de nos interactions avec les confrères, de leur poser indirectement des questions en rapport avec les formes d'injure pour finalement arriver aux formules elles-mêmes.

Voilà comment nous sommes arrivés à rassembler environ trois cent formules. On conviendra avec nous qu'il ne faut pas chercher à y voir de l'exhaustivité. Néanmoins cet échantillon nous semble représentatif du genre et renferme assez de renseignements pour nous permettre d'entreprendre notre analyse.

La structure de surface rend compte des différentes formulations au niveau de la forme. C'est la structure morpho-syntaxique, l'aspect langagier (lexique et technique d'expression) qui sont analysés.

Le chapitre troisième est consacré à l'étude purement littéraire du genre des formes d'injure. Après avoir vu que l'injure appartient aux genres de la littérature orale, il faut se pencher plus spécialement sur sa texture et surtout en ce qui concerne l'aspect stylistique et poétique qui font sa littéraité.

L'injure utilise un langage essentiellement allusif. C'est pourquoi il est souvent fait recours aux images et symboles. Les figures de style qui sont récurrents sont assez largement repertoriés et les éléments poétiques assez étudiés. On parle des effets d'allitération et d'assonance qui créent un rythme vertigineux et des harmoniques suggestifs; éléments essentiels pour la réception effective de l'injure.

Le traitement du style en oblique ou intertextualité révèle que tous ces procédés stylistiques et poétiques se retrouvent dans les autres genres de la littérature populaire. Ce qui démontre que tous ces genres tireraient leurs composantes dans un univers socio-culturel commun.

Le quatrième et dernier chapitre s'intéresse aux thèmes véhiculés par les formes d'injure. Ceux-ci sont tellement nombreux que leur analyse pose de sérieux problèmes. Ils sont précisés au cours de l'analyse.

Enfin, une conclusion générale sur l'ensemble de l'étude est faite à la fin de ces quatre chapitres. Elle s'arrête un moment sur l'état actuel de l'injure dans une société où l'évolution rapide des moeurs a opéré un sérieux renversement des valeurs culturelles.

4. La transcription des formules

Devant plusieurs principes proposés pour la transcription phonologique du kinyarwanda, nous avons opté pour celle qui nous semble plus facile à comprendre et partant, plus pratique. C'est ainsi que nous avons privilégié la notation proposée par A. GASANA(1) et adoptée par Inama y'Urutonde dans sa réunion du 21 au 23 janvier 1982, au détriment de celle qui est courante à l'I.N.R.S. (Institut Nationale de la Recherche Scientifique) et autres (KAGAME, A., KIMENYI, A., etc...).

a) Les lettres

Nous suivons l'orthographe courante en kinyarwanda, qui suit la notation phonologique pour toutes les voyelles et les consonnes, sauf, en ce qui concerne le /l/ et le /r/. La prononciation des Rwandais ne distingue pas clairement ces deux phonèmes. C'est pourquoi pour des raisons d'uniformisation et en partant de leur fréquence d'apparition, nous avons préféré le /r/ au /l/ vu qu'il est plus fréquent dans la langue. En effet, il est attesté devant /a/, /e/, /i/, /o/ et /u/ alors que /l/ n'apparaît que devant /i/ et /y/.

b) Contact de mots

Nous n'avons pas tenu compte de l'élision de la voyelle finale si elle est suivie d'un mot à initiale vocalique. Sauf dans le cas d'un indice (nka) d'un connectif (na) ou d'un possessif.

exemple: karye + umuriro (que tu bouffes du feu) est écrit karye umuriro alors que la transcription phonologique aurait exigé kary umuriro.

urakiimbwá n'úmugabó nk'úukó ifúku yiimba igitaka:
que tu sois creusée par un homme comme la taupe
creuse le sol.

c) Quantité vocalique.

L'orthographe courante ne distingue pas clairement les voyelles brèves des longues. Cependant

(1) GASANA, A.: Dérivation verbale et nominale en kinyarwanda, langue bantoue du Rwanda. Paris, Sorbonne Nouvelle, Thèse de Doctorat, 1981.

(2) Urutonde rwifashe rute? Kigali, Gashyantare, 1982.

il faut différencier les mots comme / guhaga/ (gonfler) et / guhaaga/ (être rassasié). C'est pourquoi nous notons les voyelles longues en redoublant leur lettre. Nous ne tenons pas compte de ce que A. COUPEZ appelle "position appuyée" car il apparaît dans des cas où celle-ci n'est pas systématique.

Ainsi on a cyákórá où on attendrait /cyáakórá/: "Cependant" et inyandiko: "écriture" là où on aurait dû avoir / inyaandiko/: dans les deux cas le /a/ de "cya" et de "nya" occupe une position appuyée et cependant il n'est pas long.

d) Tonalité.

Le kinyarwanda a un système tonal de quatre tonèmes (bas, haut, descendant, et montant). La transcription courante ne les note pas, et celle à l'INRS propose quatre signes diacritiques pour les désigner:

bas: \ pour l'analyse et l'absence de signe pour l'orthographe sauf si la voyelle est longue (on le redouble: confusion).

haut: /

antérieur: ^

postérieur: v

De ceci il ressort que les signes \, /, v et ^ servent à désigner chacun trois réalités différentes à la fois. La quantité vocalique, le ton bas, montant ou descendant. D'où la confusion. Ainsi pour une question d'économie de signes diacritiques et de facilité pratique, nous notons le ton bas par l'absence de signe tout en nous gardant de la confondre avec l'oubli de notation (1)! Les autres tons sont notés par l'accent aigu. Le redoublement en cas de voyelle longue définit la contextualité de chacun.

(1) GASANA, A.: Op.Cit. P. 299

En voici le tableau synthétique(1):

tonèmes	quantité vocalique	signe diacritique	notation sur la voyelle
bas	brève	∅	a, e, i, o, u
	longue	∅'	aa, ee, ii, oo, uu
Haut	brève	accent aigu	á, é, í, ó, ú
	longue	accent aigu	áá, éé, íí, óó, úú
montant	longue	accent aigu	aá, eé, íí, óó, úú

e) Anticipation tonale

Le ton haut et le ton descendant exigent une élévation tonale de la voyelle précédente. C'est ce phénomène de préparatin qu'on appelle "anticipation tonale". Comme le ton haut ou descendant, elle doit être notée par l'accent aigu. Ne pas la noter revient à dire que la voyelle porte un ton bas alors qu'il n'en n'est pas ainsi. Le lecteur devrait revenir en arrière pour l'élever chaquefois qu'il rencontre un ton haut ou descendant. Ce qui ralentirait énormément sa lecture.

En résumé, nous dirons que la longueur vocalique doit être notée par le redoublement de la voyelle parce que celui-ci permet une facilité d'écriture rapide d'une part, car dans une écriture cursive, il est facile d'écrire deux fois consécutivement la même lettre que d'interrompre chaque fois pour marquer la longueur par un autre signe que ce soit (GASANA, thèse, p.299, point 4).

mugaanga (médecin)
gahaaga (être rassasié)

D'autre part, non seulement le redoublement vocalique permet à l'anticipation d'avoir un support vocalique (GASANA, Thèse, P.298 point 1°).

daátá (mon père)
saávé (Save)

(1) Ibidem: P.299.

CHAPITRE PREMIER.

STATUT DE L'INJURE RWANDAISE

A. GENERALITES

L'injure rwandaise est une formule spéciale des "formes d'adresse" au Rwanda (1) et, référence faite aux définitions proposées par M.HOUIE, elle répond au statut des textes de la littérature orale (2). Et, en tant que telle, elle occupe une place particulière parmi les genres simples. C'est sa définition et son statut propre qui permettent de préciser sa place dans la tradition rwandaise.

1. Définitions.

L'injure en kinyarwanda est dite igitútsi. Ce mot dérive du verbe gútuka (-túk-) qui signifie injurier, insulter. Quand il est employé seul, c'est-à-dire sans complément, on lui adjoint le suffixe -an- marquant la réciprocité pour montrer que l'igitútsi (injure) qui donne au pluriel ibítútsi n'est proféré qu'entre deux individus au moins.

(1) GASANA, A.: Approche ethnolinguistique des formes d'adresse au Rwanda (salutations, remerciements, titres, injures, jurons...): projet de recherche en cours. Nous avons consulté le travail de collecte donné aux étudiants de 1e et 2e licence (1981-1982) U.N.R. Lettres, Ruhengeri.

(2) HOUIE, M.: "Pour une taxinomie des textes en oralité" in Afrique et Langage n°10, 2e semestre, 1978.

L'igitutsi (insulte) signifie donc ce que l'on adresse à quelqu'un pour l'injurier ou l'insulter, car, contrairement à ce qu'en pense J. RUBERANDINDA (1), ces deux notions se confondent en une seule en langue rwandaise. L'injure rwandaise sera ce mot grossi, cette parole cinglante et obscène lancée à la figure du partenaire pour l'offenser, l'outrager ou du moins blesser son amour propre, parce qu'il inspire du mépris, du dégoût, de la haine...

La victime aussi peut éventuellement répondre à cette agression, tout comme il peut s'en abstenir tout en montrant cependant des réactions assez explicites. En outre, cette parole licencieuse, excessive, triviale relève de la "fantaisie" (2).

L'injure connaît un usage très courant au Rwanda. Elle se rencontre tant dans le langage commun que dans la littérature populaire ou de "cour" (3). Cet usage lui confère des caractéristiques particulièrement originales auxquelles nous reviendrons dans les chapitres à suivre.

Cette particularité fait de l'injure rwandaise un genre très complexe dont la définition "essentielle" ne peut être satisfaisante avant d'avoir analysé tous ses aspects structurels. Ceux-ci seront précisés au cours de notre analyse.

(1) RUBERANDINDA, J. : Etude d'un genre littéraire rwandais : les jurons "indahiro", Ruhengeri U.N.R. 1982

(2) Nous prenons le mot "fantaisie" dans son sens psychanalytique à savoir imagination mais non pas tant la faculté d'imaginer que le monde imaginaire, ses contenus, l'activité créatrice qui l'anime et mise en rapport avec l'accomplissement inconscient du désir.

(3) On peut lire à ce sujet : COUPEZ, A. et KAMANZI, Th. : Récits historiques rwanda, Tervuren, M.R.A.C., 1962, notamment les récits n°3, n°7, n°13, n°16. Ainsi que des poèmes dynastiques comme Mbwire Bagorazi umunsi ugumye : "que je dise à Bagorazi le jour décisif"; Ruhanga rucura inkumbi : "O front foudroyant"; Ukwibyara gutera ababyeyi ineza : "Se produire en ses enfants réjouit les parents" et beaucoup d'autres. Ces poèmes ont été recueillis par A. KAGAME.

Mais si l'injure est très courante au Rwanda, elle n'est pas le monopole des seuls Rwandais. On rencontre son usage un peu partout. Nous avons pu consulter des ouvrages qui traitent de ce sujet au Burundi, au Zaïre, en France, au Canada, etc...(1).

Seulement, ce qui la particularise, c'est son caractère fonctionnel dans la culture qui la produit. L'injure rwandaise n'aura pas la même fonction que l'injure française, québécoise ...

2. Injure et morale publique

L'injure rwandaise ne constitue pas une morale en soi, mais elle intéresse la vie morale du peuple, au sens premier du terme. En effet, l'injure relève des considérations normatives et morales de la communauté qui la produit. Le peuple rwandais tient beaucoup à la pudeur, à la réserve, au sens de la mesure, vertus essentielles de la morale publique. Elles sont véhiculées à travers la littérature populaire qui se présente sous deux aspects: une littérature qui institue et exalte les valeurs traditionnelles et une autre qui les conteste et cherche même à les détruire (2). L'injure rwandaise se situe dans cette dernière perspective. Elle se tourne vers la face cachée de la tradition, vers les coins les plus sombres de la morale, pour chercher ses matériaux et les mettre en lumière devant les yeux ébahis du public.

C'est pour cette raison que, dans les situations normales, le langage excessif, les propos grivois et obscènes, les incogruités de toute sortes, seront soumis à la réprobation de tout le monde.

(1) On peut lire à ce sujet RODEGEM, M.F.: "Les injures agonistiques des gardiens de bétail au Burundi" in Psychopathologie africaine, 1976, XII, 3, 413-442; SEGUIN, R-L.: L'injure en Nouvelle-France, Montréal, Leméac 1976. etc... Voir la bibliographie sélective.

(2) Voir NKUSI, L.: Proverbes du Rwanda: une approche ethno-linguistique, thèse de doctorat, Paris E.H.E.S.S., 1976.

Tous les informateurs avec lesquels nous nous sommes entretenus sont unanimes à ce sujet. Cependant il faut voir avec quelle fréquence ce langage condamné par tous est employé dans les interactions quotidiennes.

L'injure va donc se dresser contre les autres genres de la littérature populaire: les mythes, les contes, les proverbes... Ceux-ci se présentent comme les porteurs actifs de la sagesse populaire, qui conditionne le comportement humain pour assurer la permanence de l'ordre social. L'injure devient ainsi le négateur acharné de l'ordre établi. Et ce que dit Th. ARNOLD sur l'humour peut, mutatis mutandis, être appliqué aussi à l'injure. "Avec l'humour, dit-il, il semble (...) que nous soyons en présence de l'expression débridée d'une conscience populaire intérieure contenue, de l'informelle mise-en-scène d'un contenu contestataire refoulé" (1).

En recourant au langage ordurier et malsonnant condamné par les règles de la tenue et de la morale, l'injurier adopte une attitude anti-conformiste et se montre indépendant de l'ordre social établi. Il va se jouer des tabous et des interdits comme d'un simple objet inoffensif. Il se passe allègrement des lois et des coutumes de sa communauté, prend à la légère des choses sérieuses et dit impunément ce que l'on ne peut dire sans blesser quelques oreilles un peu délicates.

Enfin, cette attitude fait de l'injure le point noir de la morale dont elle souille la face aux yeux du grand public.

3. Injure et éducation

Bien que le langage des injures ait une connotation péjorative, il n'en reste pas moins quelquefois éducatif. Dans beaucoup de circonstances, l'injure est un procédé pédagogique dur mais plus ou moins efficace.

(1) ARNOLD, Th.: "De l'humour populaire au projet philosophique: une possible continuité" in l'Informateur, IX, 2, 1976, P.33

En effet, quand l'injurier est un adulte et que l'injurié est un enfant, l'injure sert à railler ce dernier. Souvent l'efficacité de telles injures est abstraite. L'enfant apprend à ne pas contrarier les parents (car dans ce cas l'injure n'est pas réversible), à être obéissant, à ne pas se montrer impoli à l'égard des grandes personnes, à ne pas jouer avec tout ce qui lui tombe sous la main... L'injure peut, des fois, être plus efficace que le châtiement corporel comme le dit le proverbe rwandais en ces termes: igitutsi kiryaana kurusha inkoni: "l'injure est plus douloureuse qu'un coup de bâton".

Mais si un adulte injurie un enfant pour le mettre en garde contre certaines choses c'est-à-dire pour l'éduquer, celui-ci ne peut pas insulter son aîné, surtout celui qui a l'âge de ses parents. S'il osait le faire, ce serait faire preuve d'un manque d'éducation et de discernement.

Cependant entre les enfants eux-mêmes les injures font partie intégrante de la lutte joyeuse de leurs jeux quotidiens. Ils se lancent couramment et délibérément des invectives moqueuses et offensantes. L'enfant apprend à réagir contre elles et à les classer par leur degré de gravité sans que personne des plus âgées ne l'en instruisse directement. Souvent les enfants lancent des injures pour railler un couard, un maraudeur, un paresseux, un égoïste; celui qui dort encore avec ses parents ou qui tète alors qu'il aurait dû avoir cessé depuis longtemps...

Ils se garderont cependant de "se lancer des mots déplacés, orduriers ou obscènes à proximité de leurs parents. S'ils le faisaient par erreur en se croyant seuls, ils seraient punis"(1).

(1) VINCENT, M.: L'Enfant au Rwanda. - Urundi; Bruxelles, Institut Royal Colonial Belge, 1954, P. 179.

Mais il peut se faire qu'il y ait des parents qui les laissent faire car ainsi ils apprennent à connaître ce que leurs parents ne leur enseignent pas ouvertement. Surtout en ce qui concerne l'anatomie du sexe. Aucune explication n'est fournie, mais malgré tout ils sont au courant des noms des parties qui composent l'appareil sexuel humain, et de leur fonction.

Il suffit d'un petit rien pour déclencher le jeu de l'érotisme et des paroles excessives. C'est pourquoi ils prennent soin de se mettre à l'écart des grandes personnes pour se lancer toute sorte d'injures dont les plus graves concernent le sexe des parents et surtout de la mère; ce qui constitue un sacrilège aux yeux de la communauté.

L'injure dirigée contre l'enfant par un adulte, seule ou accompagnée d'une menace gestuelle ou même de coups, est très didactique. Qui n'a pas vu un enfant cesser de jouer avec ses selles parce que sa mère lui a crié "urákóra íkí waa kiraambu we ?" "que fais-tu là espèce d'avorton"? on le menaçant de le battre ?

Cette conception pédagogique de l'injure se retrouve dans plusieurs domaines de la vie quotidienne; le savoir-vivre, la santé, l'amitié, la générosité, l'humilité, etc... Un enfant qui n'aime pas partager avec les autres est humilié par des formules comme:

Waa gisaambo we : "espèce de gourmand"
Waa ruda we : "espèce de gros ventre".

Ainsi apprend-il le savoir-vivre en communauté. La politesse au Rwanda selon beaucoup de nos informateurs, exige que l'on mange assis, avec la main droite et sans agiter les jambes. A l'enfant qui n'agit pas suivant cette règle on dira :

Ziingama : " plie-toi, tel en handicapé"
Sutama : " accroupis-toi"

Il est surtout à remarquer que, dans la société rwandaise, la plupart du temps les parents n'aiment pas appeler les enfants par leurs noms propres. Ils emploient des sobriquets, et des substituts quelquefois injurieux :

Waa cyáana we : "espèce de mauvais enfant !"
Waa gícúucu we : "espèce d'idiot !"
Waa mbyoógo we : "espèce de petit rien !"
Yééwe ntuú : "eh toi chose !"

Il arrive que ce sobriquet dure longtemps et remplace le nom jusqu'à l'âge du mariage. Les parents le font sans aucune méchanceté envers leur enfant mais plutôt ils ne veulent pas divulguer son nom. A l'enfant aussi, il est interdit de prononcer son propre nom pour que sa croissance n'en soit pas altérée. Mais la raison est toute autre.

Cette pratique apprend à l'enfant à savoir respecter non seulement son nom propre mais aussi le nom des autres surtout les supérieurs car au Rwanda appeler une grande personne par son nom c'est lui manquer d'égards particulièrement les beaux parents. C'est ce qu'on appelle: gútsíinda: "ne pas prononcer les noms des beaux parents".

Le nom est sacré et doit être respecté, c'est pourquoi il est tenu secret pendant longtemps surtout que connaître le nom de quelqu'un c'est un moyen de le dévoiler, de le découvrir le rendre moins invulnérable, le circonscrire comme nous l'affirme KAGAME citant BIMWENYI.

Par ailleurs, appeler l'enfant par une insulte, l'incite à se poser des questions sur certaines choses. Il se demande pourquoi on l'injurie sans raison. Il va chercher à comprendre la raison de l'appeler Rukara alors qu'il s'appelle Mugabo, pourquoi Múkáagatuúmbi au lieu de Múkáagátáre. Ainsi est-il amené à se faire des idées sur la conception de la vie. Cependant il faut dire que souvent il n'y a d'autres raisons que le besoin des parents de vouloir stimuler le rendement des enfants.

Quand on y regarde de près, ce recours exagéré à l'injure par les parents vient de ce que la mère sait qu'à la naissance de l'enfant l'effet maléfique de ces injures a été annulé. C'est la mère parce que le père n'a pas de temps à passer avec son enfant. Sa présence est plus ou moins éphémère. C'est pourquoi l'annulation de cet effet maléfique est accompli par la mère dans ce qu'on appelle la cérémonie de malédiction préventive (kuvumuura) à la naissance du bébé.

Bigirunwani nous dit qu'avant la rupture du cordon ombilical, la maman tient l'enfant, le regarde attentivement et le trouve très laid, mal formé et lui crache des obscénités de tout genre.



Les plus importantes injures sont au nombre de sept et certaines concernent les maladies naturelles dangereuses comme la méningite, la variole, etc...

Une fois ces injures proférées, on se hâte de couper le cordon ombilical et de les annuler toutes pour le présent et le futur. La mère dit: ngutuka ibinyoró ntúúbyáandura, ngutuka amacinya' ntúúyaándura, (:je t'injurie avec le pian, il ne t'attaque pas, je t'injurie avec la dysenterie, elle ne t'attaque pas).

En analysant cette cérémonie, on peut en tirer des conclusions éducatives très intéressantes.

En effet, la mère en maudissant son enfant pour aussitôt annuler l'effet de la malédiction et pour les temps à venir, reconnaît avoir "la parole facile". Ainsi prend-elle des précautions ad hoc. Elle sait que tôt ou tard, elle sera obligée de recourir aux injures pour réprimander son enfant. Dans le cas d'une fille, la mère prend conscience de ce qu'elles vont passer une bonne partie de leur vie ensemble, partie qui ne sera pas toujours agréable.

En reconnaissant sa faiblesse la mère demande à la fois pardon de ses agissements futurs. Cette cérémonie constitue un acquis de conscience car le geste qu'elle pose lui permettra d'y recourir sans crainte quand l'éducation de son enfant s'avèlera particulièrement difficile (1).

C'est grâce à ce langage que l'enfant va connaître la vie. Il apprendra la domination sur soi, il ne doit pas se fâcher n'importe quand et lancer des monstruosité à n'importe qui d'autant plus que l'injure n'est susceptible de réciprocité qu'entre individus de même âge et surtout les jeunes.

Cela se comprend dans la mesure où la société rwandaise est dans une certaine mesure, géontocratique. Le vieux est très respecté; il est infallible. Tout le monde adulte doit de ce fait être l'éducateur du plus jeune. Quand un adulte injurie un jeune, c'est une forme parmi d'autres de le "corriger".

(1) UTAZIRUBANDA, F.X.: Cour de "Pédagogie générale" en 1^e Licence Français-Kinyarwanda et Géographie-Histoire, U.N.R. Ruhengeri, 1981 - 1982.

Mais par contre, un inférieur ne trouvera pas de circonstances atténuantes pour faire la même chose. Un proverbe rwandais ne dit-il pas à ce sujet que: umukúru azira gúúkwa atazira gúumwa ? C'est-à-dire qu'il est interdit d'insulter un supérieur et non de lui confier un message. Cependant ce proverbe laisse sous-entendre qu'il serait souhaitable de s'en abstenir.

B. STATUT DE L'INJURE

1. Identification de l'injure

Quand on y regarde de près, l'injure rwandaise peut être d'une part n'importe quel mot lancé dans des situations précises. D'autre part un mot qui serait pris pour injurieux peut paraître innocent selon l'humeur des partenaires. Il nous faut alors identifier ce qu'est l'injure en kinyarwanda.

Traditionnellement, l'injure n'est ni gratuite ni fortuite. Elle intervient au cours d'un dialogue selon la nécessité du moment et le besoin de la cause. Pour que quelqu'un se mette à proférer des injures, il faut qu'il y ait eu un précédent qui ait pu le mettre hors de lui.

A ce moment tous les mots qu'il va prononcer seront très chargés et prendront un cachet spécial.

L'injure répond donc à une situation anormale qui provoque en lui des tensions psychologiques qui se manifestent par la parole dure, celle qui porte. Quelquefois c'est l'émetteur lui-même qui donne sens aux mots qu'il prononce selon le contexte car d'après TITCHENER "le sens (d'un mot) du point de vue psychologique, est toujours le contexte (...) et le contexte dans cette acception, est simplement le processus mental qui s'ajoute au processus donné du fait de la situation dans laquelle l'organisme se trouve" (1).

(1) TITCHENER cité par HORMANN, H.: Introduction à la psycholinguistique, Paris, Larousse Université 1974, P. 143.

La façon de parler en dit plus que ce qu'on dit et la force avec laquelle on prononce ses mots donne aussi le sens à ces derniers.

Mais le sens injurieux du mot peut lui être aussi attribué par le récepteur selon la nature des relations qui l'unissent à l'émetteur. En effet, dit E. SAPIR "un même message sera interprété de façon différente selon la place psychologique occupée par l'auteur du message vis-à-vis de ses interlocuteurs ou bien encore selon que les manifestations expressives comme l'affection, la colère ou la peur viennent charger les mots d'une signification qui transcende complètement leur valeur morale "(1).

Ceci pourrait alors nous faire comprendre pourquoi un mot qui paraît innocent aux yeux de l'émetteur prend un sens négatif chez le récepteur. Toute l'interaction même peut être colorée par la faute de l'humeur de l'un des antagonistes.

A-Kanaáká ngo mutaáhé: "Untel vous salut"

B-Aragataaha n'ábátanuuzi: "qu'il soit salué par des inconnus"

A-Kaandi ngo azáza kubasúra: "et même qu'il viendra vous rendre visite"

B-Aragasuurwa n'úruńyó: "qu'il soit visité par une larve"

C'est un langage spécialement expressif pour montrer l'aversion qu'on éprouve pour cet "Untel".

Par ailleurs des bouffés délirants, des clichés obscènes, des termes grivois, des citations triviales, des fantasmes sexuels les plus débridés, sont pris sur un ton badin et dénué de tout caractère injurieux par la simple raison qu'ils ont été proférés sans méchanceté sans aucun désir de blesser.

En somme, l'injure sera plus ou moins grave selon la sensibilité de celui qui en est la victime, car tout n'est pas pur pour ceux qui sont purs, contrairement aux affirmations de Saint Paul (2).

(1) SAPIR, E.: Linguistique, Paris, Minuit, 1968, P.36.

(2) Saint PAUL, Epître à Tite. I, 15.

2. Comment intervient l'injure ?

Comme nous l'avons dit plus haut, l'injure prend naissance dans des situations psychologiques qui créent des tensions chez l'individu. Celui-ci éprouve alors le besoin de "se décharger" par le verbe.

Ainsi l'injure sera directe ou indirecte, elle sera verbale ou gestuelle.

a) L'injure directe

L'injure directe est tout comportement injurieux affiché directement en face de la victime sans détour. Elle peut être une parole ou un geste qui frappe le sens de l'interlocuteur comme une flèche décochée avec dextérité, un instrument tranchant qui déchire son corps.

1) Le silence

La première formule injurieuse que l'on puisse avoir est le silence. Le silence aigu, laudé éloquent. Celui-ci "est conçu comme la retenue en soi de la parole", le freinage de la parole inutile là où l'abstention serait plus efficace pour des raisons peut-être de "convenance social" (1).

Le silence injurieux se rencontre chez un inférieur devant un supérieur. Car pour le Rwandais ne pas répondre à une parole d'un supérieur constitue un délit grave passible de sanctions. C'est ce qu'on appelle kuninira umuntu. Entre personnes égales, le silence est difficilement interprétable. Il répond sûrement à la définition de HOUIS mais il n'est pas injurieux, du moins dans la plupart des cas. Il est plus une mauvaise tête qu'une injure proprement dite. Mais d'un supérieur à un inférieur, le silence est punitif. Le supérieur peut refuser de répondre ou plutôt s'en abstenir parce qu'il juge que la question de l'inférieur est déplacée.

(1) HOUIS, M.: "Oralité et scripturalité" in Eléments de recherche sur les langues africaines, revue de l'A.C.C.T., janvier 1980, P. 15.

Surtout le père qui doit se montrer moins bavard pour ne pas mettre trop de familiarité entre lui et ses petits et compromettre ainsi son autorité. Mais aussi le silence du supérieur peut être signe de mépris c'est à ce moment qu'il devient injurieux.

2. La mimique

Le Rwandais fait souvent recours à des gestes et mimiques pour appuyer ses paroles ou même pour les remplacer dans certains cas. La mimique constitue quelquefois une injure pas des moins graves. Il y a des mimiques gestuelles et des mimiques verbales c'est-à-dire qui produisent des sonorités négativement interprétables.

2.1 La mimique gestuelle

Beaucoup de cas ont été observés où le geste constitue une injure pour une personne susceptible.

Pointer du doigt.

Pour le rwandais le fait de pointer le doigt en l'agitant fortement dans la direction du partenaire en le fixant avec dédain constitue une injure grave qui peut occasionner beaucoup de dégâts. Pointer du doigt c'est la même chose que toucher dans l'oeil, c'est blesser aussi bien physiquement que moralement.

Le soufflet.

Le soufflet n'est déjà plus une injure. C'est la manifestation effective de l'agression par la force physique et non par la parole. Il dépasse donc les limites de l'injure. Cependant nous le classons parmi les injures parce que vue sa situation d'emploi, il n'est pas facile de répliquer par la force surtout quand il est administré par un supérieur si faible soit-il.

Chez les occidentaux il constitue l'injure la plus grave que l'on puisse avoir, mais nous ne faisons pas d'"injurologie" comparée. Le soufflet est une injure plus physique que morale.

La moue

Tirer la lèvre inférieur en fixant l'interlocuteur, voilà ce que nous appelons faire la moue.

Elle constitue une injure dans la mesure où au lieu de répondre ou de prononcer une parole, elle vient comme la marque du mépris qu'on éprouve à l'égard du protagoniste. Elle peut même être marque de la haine ou du dégoût.

Kúnéguza izúuru

Si quelqu'un vous regarde et soulève le nez en faisant une ~~grimace~~ obscène, il marque le mépris qu'il éprouve à votre égard. Il vous met au bas de votre condition. Il prend des airs hautains et semble vouloir vous écraser comme une vermine.

Le crachat

Pour marquer le mépris, le dégoût, la répulsion causés par la parole ou l'acte posé par l'adversaire, le Rwandais le regarde droit dans les yeux puis crache par terre. C'est une attaque tacite, une injure à une personne pour laquelle on éprouve beaucoup de mépris, de l'aversion etc... La réponse est souvent verbale et directe.

gaciire ibikóba ibikoonda bigwé : crache des morceaux de cuir et que des baves s'en suivent.

2.2. La mimique phonique

Gúcuña ingóni

C'est le fait d'émettre des sons gutturaux sans ouvrir la bouche. Ces sons sont très obscènes et injurieux. Ils sont une sorte de réaction contre une situation jugée inconvenante pour l'émetteur ou tout simplement pour laquelle il n'est pas satisfait.

Les murmures

Quelqu'un qui ne veut pas lancer ouvertement des injures, emploie des murmures. Il dit des paroles qui ne sortent pas de sa bouche mais produisent des bruits insolites. C'est ce que l'on appelle gútúkira umuntu mu mámatáma. Quelquefois il guette que son interlocuteur le regarde pour faire bouger les lèvres, jouer les muscles du visage et donner l'impression qu'il parle alors que rien ne sort. On entend seulement le son de la voix.

L'interlocuteur pense alors que l'on dit de lui des paroles tellement méchantes et impures que l'on n'ose pas élever la voix pour les proférer.

Signalons aussi des monosyllabes et idiophones qui sont lancées d'une façon particulièrement obscène et grossière et qui prennent une connotation négative. Ils traduisent dans certains cas le mécontentement, le mépris, le dégoût, l'aversion... de la personne ou de la chose devant laquelle on se place. On relève principalement [arhe], [aphu], [askyi], [fu] etc...

3. L'injure verbale

C'est une injure à proprement parler, la plus claire et nette, qui ne crée pas d'équivoque. C'est la parole dure, acerbe et tranchante; celle qui atteint l'autre et le pique au vif avec un langage clair que l'auditeur ou du moins le récepteur désigné, saisit sans ambiguïté. Elle est constituée soit d'un simple vocable isolé soit d'une locution, soit d'un long texte (nous y reviendrons quand nous allons parler de la structure morpho-syntaxique).

b. L'injure indirecte

L'injure indirecte est essentiellement verbale. Elle fait recours à des images pour voiler son langage injurieux. La personne ainsi injuriée ne la comprendra qu'après mille réflexions. L'injure indirecte apparaît dans une phrase prononcée avec un ton exclamatif, ironique ou humoristique. En fait elle s'efforce de voiler des "vérités crues" que l'on n'aimerait pas lancer de vive voix. Souvent elle blesse l'autre par une ironie mordante, ou un humour cruel.

úno' mukoówa ntáasuúzugura arakabyara: "quelle fille orgueilleuse je lui souhaite d'engendrer !"

C'est un souhait bénéfique mais d'après le ton et la circonstance, il prend un cachet spécialement négatif.

L'injure indirecte est un moyen que peut utiliser quelqu'un qui veut insulter un supérieur pour ne pas directement attirer son courroux. Mais il faut qu'il sache bien goûter de l'humour.

upfuúshé ábaanzi mpfuúshé abaányima yéenda baashira mu Rwanda: que meurent tes ennemis mais aussi ceux qui refusent de me donner peut-être qu'il n'y en aurait plus dans le pays.

Avec un humour cruel, le locuteur de cette phrase, souhaite vivement la mort de son protagoniste.

Cette forme est utilisée surtout dans le gufáti-ráhó, le gusheembana et l'ubuse (nous y reviendrons tout à l'heure). L'injure indirecte apparaît aussi dans des textes ludiques surtout les comptines d'enfants.

yewe kaanaaka !
ni wové kaanaaka weenyiné ?
iwaacu ntáahari ?
umánitse mu muvumu ?
ugúuguza nk'inuma ?

Eh Untel est-ce toi seul qui t'appelles ainsi n'y en a-t-il pas un autre chez-nous, qui est pendu dans le ficus et qui crie comme un pigeon ?

L'injure prend son partenaire au jeu, il insulte un personnage fictif alors que c'est celui à qui il s'adresse qui est concerné par l'injure. Cette manière d'injurier indirectement quelqu'un peut être utilisée pour se débarrasser d'une personne dont la présence prolongée devient trop gênante.

Tega amatené ngo urábona amatuba yá Tereéza: étale tes couilles comme si tu allais peut-être t'envoyer Thérèse ! C'est un vif reproche qui a tout son sens. On recourt aux termes grivois pour traiter l'adversaire avec mépris par l'intermédiaire des ses organes sexuels.

Entre copains, il n'est pas rare de rencontrer de ces plaisanteries de mauvais goût adressées au partenaire. Elles sont destinées moins à le démonter lui faire perdre la face, qu'à lui témoigner de son affection. Ce genre d'injure est à placer au même titre que la tape amicale. C'est de cette manière que le terme shaáhu a perdu son sens premier de "castrat" pour prendre un sens plus affectif de "mon vieux" ou quelque chose d'équivalent.

Chacune de ces situations qui font intervenir la profération d'une injure requiert un type particulier d'insulte car il en existe de plusieurs sortes.

3. Les types d'injures

a) Ubuse n'úbúbyáará

Au Rwanda, les relations de cousinage sont très familières, plus familières même que celles entre frères. C'est pourquoi les conversations entre cousins sont plus sou-

vent teintées de langages licencieux et de propos mondains qui sont prohibés dans d'autres types d'interactions. C'est le langage qu'on appelle gútúkana ou gútéerana ubúbyáára. Cette pratique est très courante et connaît une très grande extension dans la société rwandaise.

Ainsi toutes les personnes d'une familiarité très étroite se lancent-elles des injures les plus dures pour se taquiner sans aucune méchanceté comme le font les cousins (1).

Quand on utilise ces injures dans les genres littéraires comme la poésie on parle de ubuse (2). Si l'un des antagonistes vient à se fâcher, il est l'objet de moqueries et il est taxé de manque de caractère (umúnyámúsózi).

b) Les injures pastorales (3)

Ce sont les injures que les gardiens de bétails se lancent dans la brousse pour passer le temps. Du point de vue de leur exécution, et de leur émission, elles se divisent en deux catégories. Il y en a qui sont exécutées comme un dialogue. Ce sont celles qui se jouent entre les vachers. Mais il y a aussi les injures essentiellement chantées. Elles sont utilisées par les gardiens de chèvres. C'est ce qu'on appelle gúkóroonga. Ce sont celles que RODEGEM appelle "injures agonistiques" au Burundi. Pour lui, même celles des vachers sont chantées (4), ~~Ce qui n'est pas le cas au Rwanda.~~

Quoi qu'il en soit, que ce soit les injures des vachers ou celles des gardiens de chèvres, elles ont un trait commun: elles sont les plus obscènes, les plus ordurières qui soient tout en ayant une finalité ludique; ce qui diminue par ailleurs leur portée dangereuse et fait qu'elles soient plus

(1) RUBERANDINDA, J.: Op. Cit., P.22.

(2) On peut lire avec intérêt KAGAMA, A.: Iyo wiliwe ntarungu, "Là où tu as passé la journée point d'ennuis", Kabgayi, Editions Royales, 1949.

(3) A ce sujet il y a des recherches qui se font. Antoine SIBOMANA, qui pour le moment travaille au Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique, s'y intéresse tout particulièrement. Nous avons aussi consulté une monographie qui a été faite à l'Université Nationale du Zaïre (Kisangani) par GATAMBI Nd. KANYONI: Un aspect de la littérature pastorale: les injures des bergers du Nord Kivu, analyse thématique.

(4) RODEGEM, F.M.: Art. Cit.

ou moins tolérées par la communauté. Elles n'épargnent rien ni personne. Plus longues et plus élaborées, elles présentent des caractères stylistiques et poétiques très remarquables que nous examinerons dans la suite de l'exposé.

Les injures pastorales sont tellement obscènes qu'elles deviennent comme un "interdit" aux yeux des Rwandais. Les gens les considèrent comme tout à fait déplacées et elles sont absolument prohibées en dehors du cadre pastoral. C'est pourquoi une personne qui recourt souvent à ces insultes obscènes est accusé d'injurier à la manière des bergers (arátúkana nk'ábashuumba).

Comme le dit RUBERANDINDA, le thème principal concerne surtout la femme dans ses parties les plus intimes(1) Non seulement les organes de reproduction, mais encore ceux de déjection. Ces parties sont les plus visibles, les plus parpables, celles qui ressemblent plus ou moins à celles de l'homme, agáshino: "vulve", rugongo : "clitoris" akannyo : "derrière, cul" On peut le comprendre dans la mesure où ce sont les jeunes gens mâles qui les profèrent. Ils emploient ce qu'ils savent sur eux-mêmes et essaient de faire des rapprochement avec l'autre sexe. Ils traitent ces parties avec mépris, les déforment et souhaitent même leur ablation pure et simple.

-Ntaa kitágumá n'ingobyi iraguma, nyoko aragaheeka
úmwána ku móguta w'imboró ya só: "Tout peut faire défaut,
même le berceau, puisse ta mère porter l'enfant sur la
peau du pénis de ton père".

-Fata agakoni mfáté akaáandi, tújyé gúkúurá cyaa kijuumba
cyaájiindiiriye mu gáshino kaa nyoko: "prends une houe
usée j'en prendrai une autre et on va arracher la patate
douce qui pourrit dans la vulve de ta mère".

-Cyaa kúrukuru cyaa kuruumba, nyoko aragakuruunga rugongo
ku murya w'inaanga: "comme un monstre qui s'agite, puisse
ta mère froter son clitoris sur la corde d'une cithare".

Ces injures sont trop horribles pour être préférées en public, au vu et su de tout le monde. C'est pourquoi elles s'échangent dans les coins les plus retirées de la brousse.

(1) RUBERANDINDA, J.: Op. Cit. P.24.
Nous étudierons les thèmes plus loin.

Elles s'échangent en duel, généralement loin des habitations, "dans les pâturages où les bergers mènent paître les troupeaux(1). Mais ce retrait dans la brousse ne les met pas totalement hors de portée des oreilles assez indiscreètes, car c'est par là que les enfants les apprennent en allant à la source chercher de l'eau ou dans la forêt ramasser du bois de chauffage. Par ailleurs, il y a des fois où les partenaires se trouvent éloignés l'un de l'autre. L'un se trouve sur le versant de la colline en face de l'autre (2), ils se lancent des obscénités les plus débridées à distance et ils sont entendus de partout.

Les injures pastorales constituent un jeu verbal d'une jeunesse en quête de distraction qui est à leurs yeux une sorte de détente et qui brise ainsi la monotonie de la brousse que les bergers doivent affronter tous les jours. Ce jeu se présente comme une taquinerie, un subterfuge, une sorte de folie contrôlée où tout est permis, surtout qu'il est présenté comme une **compétition** pour paraphraser RODEGEM. On y rencontre des bluffs, des exagérations, une connaissance étendue des pratiques et des termes interdits. Sodomie, féllation, pratiques **sadiques** sont les perversions les plus souvent représentées.

A y regarder de près, l'on voit que c'est un défoulement contestataire des adolescents qui n'engage pas du tout leur responsabilité. Il y est fait recours au cynisme, à l'effronterie qui expriment clairement des pulsions "anti-sociales" et "anti-conformistes".

Révolté contre la société qui l'a "rejeté" dans la brousse "naturelle", le berger cherche un moyen de revenir dans la "famille culturelle". Il commence par éliminer toutes les émotions de peur, de chagrin, de douleur et de colère. Celles-ci ont atteint un tel degré qu'elles ont besoin de s'exprimer, de sortir. Le moyen qu'il utilise - le langage adurier - est malheureusement sauvage et peut être une cause de bouleversement pour la communauté entière. D'où le retrait dans la brousse.

Un tel langage est l'expression d'un retour en arrière d'une regression à ce stade sadique-anal qui est quasi-naturel où l

(1) RUBERANDINDA, J.: Op. Cit. P.24

(2) RODEGEM, M.F.: Op. Cit. P.416

L'enfant ne connaît aucune censure à son plaisir. C'est pour-
quoi le jeu de la sexualité y mène la danse.

Le berger a vécu toute son enfance avec les
femmes et surtout avec sa mère, jusqu'au moment où on lui a
confié la garde du troupeau familial. La mère lui a inculqué
toutes les lois et coutumes de la communauté, elle lui a enseigné
tous les interdits, lui a donné toutes les règles de la tenue
et de la morale. Voilà pourquoi inconsciemment c'est à elle
qu'il en veut en premier lieu. Cette mère est le seul être
qu'il connaît vraiment et qui le hante l'inconscient.
Cependant elle lui est "interdite" par les règles de la parenté.
Aussi pour s'en débarrasser, il la dévalorise, la méprise et la
traîne dans la boue.

Mais il y a une autre raison. L'injure pastorale
dénonce les désirs du stade oedipien qui n'a pas encore été très
bien liquidé chez l'adolescent. Ainsi se sent-il en tout et pour
tout protecteur de sa Mère. Celle-ci est très sacrée et on ne
peut la toucher impunément. C'est pourquoi pour blesser ses
protagonistes, le berger va les toucher par le point le plus
sensible et le plus cher, la Mère. Le père n'apparaît pas par la
simple raison que c'est un rival qu'on essaie d'ignorer. De plus
le père est l'autorité qu'on craint et il est assez fort pour
se défendre lui-même.

Cependant la leçon érotique de l'injure pastorale
dépasse bien vite les propos que nous venons de tenir. Le berger
qui souffre encore du complexe d'oedipe désire ardemment sa mère,
mais l'impossibilité de l'avoir le fait esclave de son désir.
Pour le satisfaire et en guise de compensation, il devient comme
un tyran.

- Nyokó ní rwóozá mbééhé rwaa mbogeeri, ntáa kábi
kamureénga, areéngúrwe n'umusoonga, muú nsina
y'umusuundi heejuru ya rugoongo: "Ta mère est laveuse
d'écueilles de légumes, il n'y a pas de mal qui ne
l'atteigne, qu'elle soit emportée par la pneumonie
des racines de la vulve au dessus du clitoris"
- Nyoko aragasweerwa na Sákabaka, ibisuundi biteze
amábóko rugoongó yágiye guhamiliza mw'iisóko ryaa
Bizige: "que ta mère soit montée par Sakabaka, la
vulve distendue alors que le clitoris est parti
danser au marché de Bizige (très loin)".
- Urakamanuka ku Mbugóbogo unéetse imbóro munaáni
ní ugerá mu gishaanga unyweéshé igishino amáazi:

"Descend de Mbógóbogo, portant huit pénis et à ton arrivée dans la vallée tu abreuves la vulve d'eau".

Cependant le berger n'est ni pervers, ni moral, ni pathologique; il est ce que la nature a voulu qu'il soit. S'il manifeste la volonté d'échapper aux murs de sa "prison", il demeure néanmoins tributaire de son cadre de prisonnier. C'est une prison car pour lui c'est la mise à l'écart du reste du monde, retraite dans les lieux presque secrets où s'exercent les désirs les plus insatiables. Le langage singulier confère au berger un statut social spécial. A l'ordre naturel, il oppose une nature indifférente aux actions des hommes, et comme Nietzsche il démontre aux tenants des absolus moraux, le relativisme des coutumes et des règles selon les climats. Aux fanatiques de la charité, il prouve que toute charité se fonde sur l'égoïsme suivant ainsi La Rochefoucauld. A ceux qui affirment que la pratique de la vertu conduit au bonheur, il répond que l'expérience du monde prouve exactement le contraire. Aux champions de la soumission et de l'obéissance aux règles du monde il oppose la figure prométhéenne d'un homme sans foi ni loi, libre de choisir seul sa morale.

Pour en terminer avec les injures pastorales rwandaises, disons encore un mot sur leur état actuel. Comme la société rwandaise est en mutation cette forme de langage tombe de plus en plus désuétude. C'est qu'il n'y a plus de bergers dignes de ce nom; l'élevage au Rwanda n'a plus l'ampleur d'antan. L'importance de la vache a été remplacée par celle de l'argent. Sur le plan de la morale la religion occidentale a changé bien de pratiques de la société de naguère.

Nous avons été surpris, quand nous nous sommes rendus aux abreuvoirs de Kúnyu (1), de ne rencontrer aucun berger qui sache encore lancer une injure dans la forme reconnue pour cette catégorie de personnes.

(1) Ce sont les abreuvoirs qui se trouvent sur les rives de la Rukarara en commune actuelle de Mudasonwa en Préfecture Gikongoro.

c) Gusheembana

Quand une personne se met à injurier n'importe qui, surtout une grande personnalité ou un étranger, à propos de rien pendant une conversation, elle fait l'ugusheembana. C'est plutôt une insolence affichée. On rencontre ce type d'injure chez les bátwa. Il paraît que cette licence leur aurait été accordée par le Mwaami Ruganzu Ndoli à son retour du Karagwe. Il aurait dit que si un mútwa insultait une grande personnalité ce ne serait pas un délit de lbee-magesté (†) Ils l'utilisent pour quémander de quoi manger. Cette pratique a été aussi adoptée par les bergers. Lorsqu'ils veulent provoquer les passants, ils leur lancent des paroles injurieuses et insolentes qui blessent leur dignité. Si l'interpellé se fâche, il est l'objet de no-queries.

Pour se permettre de telles insolences envers les personnes étrangères, les bergers savent qu'ils ne seront pas punis car tout le monde sait que ce sont des gens sans éducation.

d) Gúfátiráhó

L'ugúfátiráhó est un style injurieux adopté surtout par les poètes dynastiques pour accabler leurs ennemis personnels ou ceux du roi.

Dans ce cas l'insulte peut être directe-en termes clairs - ou déguisée. Que l'on songe à NSABIMANA, lorsqu'il insultait KIMENYI GETURA roi du Gisaka alors qu'il venait de donner asile à NSORO NYAMUTEGA du Bugesera. Il le fait dans le poème Ruhaánga rucúra inkuúmbi: "O front foudroyant".

Lui-même reçut une réponse mordante de la part des aèdes de KIMENYI pour dire à MIBAMBWE.

Turi ku nka inuze, muri ku mbwa iboze
Turi ku rutoke, mwe muri ku rutoto (sic)
Turi ku muzinga, mwe muri ku muzimbwe
Turi ku gihanga, mwe muri ku gihango
Turi ku giseke cy'ibishyimbo, mwe muri ku gisebe
cy'umufunzo
Turi ku cyibo, mwe muri ku cyago (2)

"Nous mangeons un boeuf bien gras, vous un chien pourri
Nous avons des bananerais, vous une pression
Nous avons de l'hydromel, vous une plaie anale

(1) Lire COUPEZ, A. et KAMANZI, Th. Récits historiques rwanda, Tervuren, M.R.A.C. 1967, récit n°12 et n°16.

(2) Le texte a été recueilli par l'Abbé A. KAGAME, la traduction est nôtre.

Nous avons une tête de boeuf, vous un interdit
Nous avons une corbeille pleine de haricots
vous vous avez une plaie incurable
Nous avons un panier vous un malheur"

e) L'injure des enfants

Un autre type d'injures est celui qui comprend les injures d'enfants. Celles-ci sont innocentes. Les enfants savent que ce sont des injures, mais quand ils les profèrent c'est sans méchanceté. On peut se demander même dans quelle mesure ce sont des injures du moment que personne n'est lésée.

On dirait que ce sont des ingrédients qui donnent de la saveur au jeu enfantin. On les rencontre surtout dans les comptines. Elles sont soit directes, soit indirectes donc cernées par une ironie mordante. Elles font apparaître beaucoup de calembours.

Uwaáguha inaangá n'inagura waata íkí ugatoora íkí ?
Naata inaanga = naatinaanga ou Naata inagura =
Naatinagura: "Si on te donnait une cithare ou une harpe que choisirais-tu, que rejeterais-tu ?"
"Je jeterais la cithare ou Je jeterais la harpe".

L'injure réside dans le jeu de mots qui se fait entre naata inaanga et naata inagura. Quand ces groupes de mots sont dits d'un trait, une liaison s'établit et deux deviennent un seul mot, qui bien entendu change de sens.

gútá inaanga devient gutina qui prend un suffixe répétitif fréquentatif -ang- et ainsi "prendre ou jeter la cithare" devient "retrousser le prépuce". De même gútá inagura "jeter la harpe" devient gutina avec un suffixe répétitif intensif -agur- et gutinagura qui en résulte "retrousser souvent son pénis".

Un enfant peut dire à un autre pour le remercier

Nzaguha ínká rivúgé: "Je te donnerai des vaches jusqu'à faire scandale.

et il en résulte un calembour nzaaguha ínkári ivúgé: "je te donnerai de l'urine et ça va se faire entendre" qui, dans des circonstances précises constituerait une injure des plus graves. A part ces calembours, il y a d'autres formes d'injures enfantines qui sont des litanies joyeuses qui apprennent aux enfants à bien parler.

Nyiragahúbi yarápfuuye, apfaana inkáanda n'umweeko,
abahuungu barámuneena, abakoobwa barámuhaamba; ngaákó
agahúbi kaawe niiba úkáanze, upfaané akanyóro muu mmyo.

"Nyiragahubi est morte avec son habit et sa ceinture,
les garçons s'en sont passés, les filles l'ont
encevelie, voilà ton étourderie si tu la refuses,
que tu meures avec la variole dans le cul".

Cette injure est adressée à une fille par un
garçon au cours d'un jeu de cache - cache. C'est le mépris que
le garçon nourrit à l'égard de la fille et qui serait le
résultat du conflit des sexes.

f) L'injure populaire

Mis à part ces types spéciaux d'injures, on ~~la~~
rencontre l'injure populaire ou ordinaire. C'est la forme
connue de tout le monde, le mot grossier auquel recourt
n'importe qui pour se "décharger". Elle est brève et directe.

Ndákúmena waá nyáná y'iimbwá we:

"je t'aurai, fils de chien !"

nyóko : " ta mère !"

Uragakubitwá n'inkubá itagirá amáazi :

"puisses-tu être frappé par la foudre qui
n'a pas d'eau"

Gasweere haási : "fornique ^{avec} le sol"

C. ESSAI TAXINOMIQUE DES FORMES D'INJURE

Quand on veut traiter les questions ayant trait
à l'ethnolinguistique, on est amené à considérer aussi celles
de la littérature orale. Celle-ci est la manifestation, le
véhicule verbale de la tradition qui est à son tour le support
de la culture des peuples sans écriture.

Elle se présente sous plusieurs formes. On y trouve des mythes,
des contes des légendes, des récits historiques, des proverbes,
des devinettes, des salutations, des joutes...

Dans le cas qui nous concerne, il s'agit de
"définir" la raison d'être de l'oralité des formes d'injure en
kinyarwanda afin de leur trouver une place parmi les autres
genres de la littérature orale plus connus.

1. L'injure: genre de la littérature orale.

Jusqu'à ces dernières années, le secteur de
l'injure dans les études concernant la tradition orale rwa-
ndaise, n'a pas été suffisamment exploré. Cependant sa richesse
du point de vue tant linguistique qu'ethnologique, n'est pas
~~ceci est la~~ ~~comme les statistiques, l'injur~~

à contester. Par des procédés stylistiques, l'injure véhicule l'âme du peuple qui l'utilise au même titre que les autres genres littéraires. Ce sentiment est bien rendu par le proverbe rwandais, "akuuzuye umutima gasekera ku munwa," "ce qui remplit le coeur se deverse par la bouche".

Malheureusement, ceux qui ont traité de ces genres littéraires en ont fait peu de cas. Ainsi par exemple, Jan VANSINA, sans aller jusqu'aux joutes imprécatoires ne fait même pas mention des joutes tout court, ce type spécifique de la tradition orale; alors que les autres types sont assez largement énumérés et étudiés (1).

A propos de la tradition orale, nous croyons qu'une place plus explicite doit être faite au genre des formes d'injure rwandaise. Pour leur faire une "définition" nous nous basons essentiellement sur les critères énoncés par M. HOUIS dans son article sur les textes oraux (2). Ces critères concernent surtout la situation de profération, car c'est le meilleur moyen qui indique clairement comment on peut définir et classer les genres de la littérature orale.

En effet, dit-il, leur identification "n'est méthodologiquement valide que s'il est tenu compte (...) de la vie des textes, en d'autres termes, que s'ils sont insérés dans les situations de communication où ils sont énoncés et proférés et dans la tradition qu'ils actualisent" (3).

Ainsi des trois situations de communication proposées par HOUIS, à savoir la situation nécessaire d'échange, la situation obligée d'échange et la situation d'écoute, c'est la situation d'échange qui nous semble englober les joutes oratoires en général et imprécatoires en particulier.

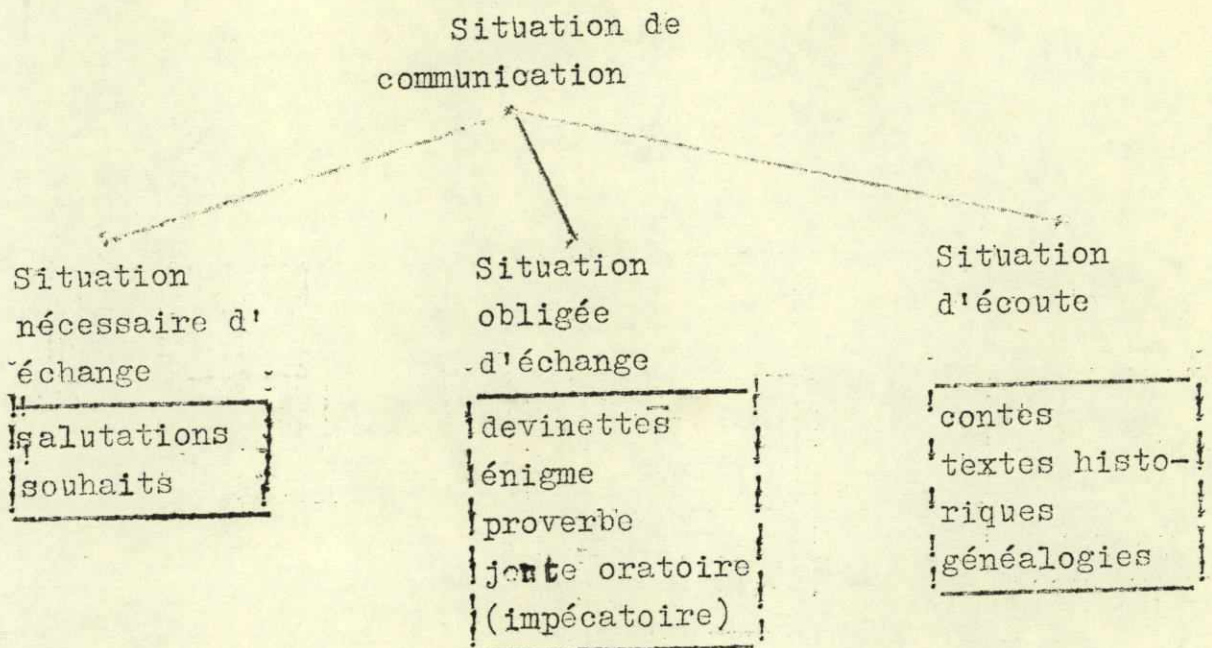
Le récepteur est obligé d'entrer en relation discursive avec l'émetteur, c'est-à-dire dans "un processus d'échange verbale". Même si dans le cas de l'injure, il n'est pas toujours nécessaire que la victime réponde verbalement du moins montre-t-il des réactions facilement interprétables.

(1) VANSINA, J.: De la tradition orale. Essai de méthode historique, Tervuren, M.R.A.C., 1961.

(2) HOUIS, M.: "Pour une taxinomie des textes en Oralité" in Afrique et langage, n°10, 2e semestre, 1978.

(3) Ibidem : P.7.

Surtout qu'au Rwanda l'injure se fait dans le sens haut/bas ou horizontal entre personnes égales. L'inférieur ne peut oser insulter ouvertement le supérieur. Pour mieux comprendre ce schéma de profération nous reproduisons le tableau même de HOUIS.

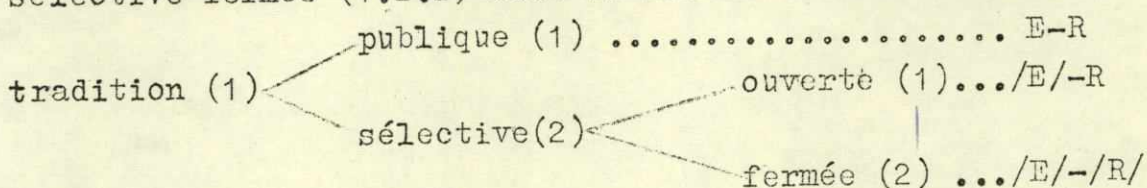


Ce tableau nous montre que l'injure appartient à ce que HOUIS appelle la joute qui fait intervenir obligatoirement un émetteur et un récepteur. En second lieu, si l'on veut préciser, elle appartient à la "tradition orale publique". C'est-à-dire qu'elle est ouverte à tout le monde. Elle n'est pas le monopole de quelques individus, bien que l'on observe quelques types particuliers comme l'injure pastorale. Il n'y a pas un endroit approprié où l'on va apprendre à injurier, c'est lié à la vie courante. L'injure est acquise et transmise par le langage commun. Cependant elle a ceci de particulier: elle fait référence à la tradition, aux coutumes dont elle relève le côté caché.

Si l'injure est un texte de la tradition orale publique, elle est aussi "sélective" en égard à la situation de profération ou plutôt à la condition de profération. Elle est l'enjeu entre deux individus: l'émetteur E et le récepteur R. Néanmoins tout public physiquement présent peut auditivement être atteint par le message véhiculé par l'injure sans toute fois le recevoir, car il a une destination précise. Le public peut être scandalisé sans s'indigner.

De ceci on peut déduire que l'injure est "fermée" du moment que la sélection joue au niveau des antagonistes. Le locuteur émetteur choisit le message à transmettre et en même temps son destinataire. Celui-ci dans le même ordre d'idée, utilise le même canal pour répondre. Il s'instaure entre eux comme une "connivence". Ils limitent et canalisent leur message.

L'injure rwandaise répond donc à la formule: tradition orale sélective fermée (1.2.2) dont le schéma est le suivant:



Même si l'injure est sélective, fermée, son langage n'est pas voilé. Elle tire ses mots dans le discours quotidien que tout le monde comprend, ou du moins celui à qui elle est adressée. Seulement pour qu'elle ait toute sa portée il faut qu'elle fasse une sélection de mots expressifs, de mots qui portent surtout proscrits par la morale du groupe (1). Ensuite, par des techniques stylistiques et poétiques, elle prend un visage particulier qui le différencie du langage commun, du "discours contingent", car "un texte est intégré dans le discours lorsqu'en tant que structure textuelle, il trouve sa place au sein même du discours contingent et quotidien souvent pragmatique, et la référence est faite des situations vécues par les locuteurs en présence"(2).

L'injure devient ainsi une parole à part, un "texte" constitutif du discours", celui qui reste en dehors du contingent. Elle constitue elle-même un discours dont elle est la structure et le sens. Sa relation avec le discours contingent reste libre ou du moins indirecte. Elle vient se greffer à l'allocution sans jamais s'intégrer à elle; car la profération dépend de la nature de l'interaction qui la provoque. L'injure conquiert de ce fait son propre "univers discursif" qui met en jeu le prestige des antagonistes sans oublier leur renommée.

Remarquons pour terminer que cette distinction de situation obligée d'échange n'est pas absolue.

(1) L'aspect langagier des formes d'injures sera traité plus loin dans le travail. (2) Cfr HOUIS, M: "Pour une taxinomie des textes en oralité" in Afrique et langage, n°10, 2e trimestre 1978, P.10

L'injure peut aussi bien répondre à ce que Houis appelle par ailleurs "situation d'écoute" du moment qu'on peut entendre l'injure sans répondre ouvertement. La réponse reste silencieuse et il est difficile d'interpréter le silence.

C'est pourquoi, en confrontant ces deux positions et en considérant la structure formulaire de l'injure, nous placerons celle-ci parmi les textes dont la situation de profération est "la situation d'écoute avec reprise possible". Car, bien que le développement de l'injure fasse référence à des éléments donnés par la tradition, il se déroule librement, il est fonction ou initiative de l'imagination de l'esprit des antagonistes. Ce qui nous conduit à examiner la relation qui lie l'injure rwandaise aux genres qui lui sont proches.

2. L'injure et les genres connexes

L'injure rwandaise fait partie d'un grand ensemble que nous avons appelé "formes d'adresse". Toutes ces formes en effet participent à une même dynamique psychique qui les ramène à une certaine unité à la fois thématique et structurelle. Certes chaque rubrique se voit réserver un certain nombre de formules bien frappées qui ne rendent qu'elle. Mais lorsqu'on fait une considération générale, on s'aperçoit que si les variantes ne sont pas rares, elles s'inscrivent dans des moules formels bien définis. Tout se passe comme si le locuteur avait, d'une part un ou plusieurs thèmes à exprimer et d'autre part une ou des structures à respecter; que ce soit le juron ou le reproche, le souhait ou la menace, la structure est la même. La différence ne réside que dans l'intention de l'auteur. Nous allons faire étalage de ces formes et en relever la pertinence connexe à l'injure pour mieux faire ressortir son originalité.

a) Injure et juron

Etymologiquement, injure et juron participent d'un même dynamisme notionnel car le sens originel du verbe injurier pourrait bien avoir été "refuser de prêter serment, de certifier, de garantir, et par extension de ne pas s'en tenir à la grise et fade vérité, donc de ne pas jurer" (R. EDOUARD)

En kinyarwanda, c'est aussi vrai, tout injure peut servir de juron, du moins l'injure courte ordinaire. Il suffit de changer d'adresse, c'est-à-dire de destinataire et

versa (1).

L'injure vise "autrui" alors que le juron est réfléchi, il vise le "moi". L'injure sert à chatouiller l'amour-propre du destinataire alors que le juron est un témoignage verbal, une preuve irréfutable des idées que l'on avance.

Au Rwanda, le juron tient lieu de serment fait en prenant "Dieu" - ou toute chose sacrée - à témoin (2). En jurant, le rwandais sait qu'il engage son honneur ou les choses qui lui sont chères. Il ne le fera donc pas avec des propos mensongers.

Psychiquement, nous voyons que le juron autant que l'injure surgit au moment même où le locuteur sent le besoin de faire accepter son point de vue devant un interlocuteur récalcitrant. Seulement le juron affirme la véracité des paroles de l'émetteur alors que l'injure visant le récepteur est destinée à le toucher profondément et le ramener dans la ligne du locuteur.

Les deux formes utilisent le même langage grossier. En faisant abstraction de tout langage soigné, le juron autant que l'injure libère les émotions et les sentiments canalisés dans l'individu. Alors que l'injure vise "autrui", l'on voit que c'est le "moi" qui est engagé par le juron. Il porte toute la responsabilité engagée par ses paroles.

-Ndakeenda umwiishywa: "je coucherais avec ma mère".
-Ndakaambura maama: "je deshabillerais ma mère".

L'inversion donne:

-Urakeenda umwiishywa: "couche avec ta mère".
-Urakaambura nyoko: "deshabille ta mère (pour coucher avec elle)".

Ce n'est pas de cœur gai que l'on se propose avec véhémence de transgresser tous les interdits, ou encore de se souhaiter tant de malheurs, à moins d'être fou irraisonnable. Dans le juron c'est le moi qui est l'acteur principal. Même quand l'on jure par une autre personne, par les dieux ou les diables, la responsabilité du délit incombe au jureur lui-même.

(1) RUBERANDINDA, J. a fait un travail consacré aux jurons. Etude d'un genre littéraire rwandais: les jurons "indahiro", mémoire de licence en Langues Modernes Français- Kinyarwanda, Ruhengeri, 1982.

(2) ibidem, P.16.

JURER Jurer par une autre personne consiste à lui montrer verbalement mais avec force qu'on peut lui faire du mal, l'offenser ou même le tuer, alors que c'est un ami prestigieux, une grande personnalité...

-Mba nkwaambuye: "je te déshabillerais".

-Ndakakubura: "que je te perdes".

-Ndagatuma Rugomwa wampaaye inká ataabaho: "que j'empêche Rugomwa de vivre alors qu'il m'a donné une vache".

-Mba ndóga umwaami: "j'ensorcellerais le roi".

Cette personne peut être l'interlocuteur lui-même ou un autre.

Par ailleurs, la crainte des dieux fait que les Rwandais leur témoignent un respect extraordinaire. C'est pour quoi ils ne peuvent pas jurer par eux dans des propos mensongers. Leur colère est néfaste et ravagerait tout, une fois qu'elle est déclanchée. Ce n'est pas seulement les dieux des missionnaires occidentaux, mais aussi les dieux traditionnels et tout le rituel qui va avec les cérémonies religieuses.

-Ni impámó y'iimána: "c'est la vérité divine",

-Ndakaba agasani: "que je devienne une divinité",

-Ndakaba imbógó y'ishé Ryaangoombe: "que je sois le buffle qui tua Ryaangoombe".

Remarquons que ces propos seraient déplacés s'ils servaient d'injures. Cette peur qu'on a de la colère divine va empêcher le Rwandais de l'appeler sur sa victime pour l'insulter, car elle risque de se retourner contre lui. Il va donc s'en abstenir le plus possible.

Mais d'autre part, la raison pour laquelle les Rwandais ne mettent pas les divinités dans leurs injures, paraît ne pas être un simple respect ou une simple crainte de déclancher leur colère. C'est peut-être que l'insulte serait banale et n'aurait pas toute la portée qu'on attendait d'elle. Le destinataire ne serait aucunement lésé si on le menaçait avec des impossibilités et en l'occurrence ce qui touche les dieux. Mais pour le juron, comment ne croirait-on pas quelqu'un qui, le plus sérieusement du monde, se propose de réaliser l'impossible, réduire la distance entre lui et les dieux, les atteindre, les prendre à témoins se substituer même à eux!

Ndakaba agasani est un juron très fort mais l'injure qui en proviendrait serait banale. En effet que sentirait quelqu'un à qui l'on dirait urakaba agasani ("que tu deviennes une divinité")?

Quand on jure, on se souhaite un malheur dont on a déjà éprouvé la feneur, ou qui a frappé un voisin. On jure alors en se substituant à la cause de ce malheur. C'est lié au mauvais souvenir qu'on garde, tandis que l'insulte réduit la victime à ce malheur.

-Ndakaba akiisho maamá: "que je sois ce qui a emporté ma mère!"

-Ndakaba imbógó yiishé Ryaangoombe: "que je devienne le buffle qui tua Ryaangoombe".

On peut aussi jurer en se mettant personnellement dans l'action. C'est-à-dire en se considérant déjà entraîné de commettre une infamie.

-Mbá náambura uwaámbyaaye: "je serais entraîné de déshabiller celle qui m'a donné le jour".

-Mbá ndóga umwaámi: "J'ensorcellerais le roi".

Jurer c'est encore montrer à son interlocuteur que si l'on posait tel ou tel acte, ce serait une infamie. L'injurier c'est l'accuser déjà de ce délit.

Naabá néenda umwiishywa: "je serais entraîné de fornicuer avec ma nièce".

Remarquons enfin cette différence dans la manière de jurer des hommes et des femmes. Cela serait dû aux tâches assignées aux uns mais qui seraient interdites aux autres. De là certains jurons seraient banals et ne constitueraient pas des arguments suffisants pour prouver la veracité de ses paroles.

La femme rwandaise s'occupe du ménage et engendre des enfants tandis que l'homme est un guerrier et un géniteur qui doit veiller à la sécurité de la maison et à la survie de la famille. Ainsi pour une femme ndakaurira inzu: "que je monte sur le toit d'une maison" constitue un juron très fort alors que pour un homme, ce serait banal vu que c'est ce qu'il doit faire et fait toujours. Par ailleurs, une femme qui aime recourir aux jurons est appelée igishéegabo (un homme manqué). Nous n'entrons pas dans les détails pour ne pas nous aventurer dans des considérations anthropologiques et ainsi dépasser les limites de notre sujet.

Pour terminer avec les jurons, il faut remarquer le danger qu'il y a à y recourir souvent.

Supposons que l'interlocuteur à qui on veut donner, par l'acte de parole, la preuve tangible de la véracité de ses dires, refuse malgré tout de les croire, c'est dire qu'il veut "légitimer la

réalisation de ces éléments hypothétiques (qu'il se propose d'accomplir). La réalisation du moi au monde étant essentiellement subjective, refuser de le croire est du coup l'accuser d'incestueux, d'immoral, d'adultère, de mangeur de saleté"(1)
C'est donc lui retourner la parole qu'il donne, c'est l'injurier.

b) Injure et menace

La menace est une formule grossière qui vise à prévenir par la peur ou mieux par le terreur. Elle intervient au moment où la victime semble faire la sourde oreille à tout ce qu'on lui dit ou s'il se montre impossible. Elle requiert un minimum de précision et de ~~vraisemblance~~ **lance** puisqu'on y recourt en vue d'obtenir la modification d'une situation ou d'un comportement qui semble outrageant ou défectueux (2). La menace apparaît comme la représentation effective d'un malheur ou d'une torture: elle vient comme la conséquence fâcheuse d'une condition qui n'a pas été remplie au préalable.

Si tu fais cela, ...

Si tu ne me donnes pas mon dû,

Puisque tu ne veux rien entendre,

elle prend alors la forme ordurière et **obscène** de l'injure, tout en faisant recours aux "moyens forts" comme je te ~~montrai~~ **montrai**, nous nous battons, je t'aurai, elle ne doit pas s'arrêter à ces avertissements stériles.

Sháá ní umukórá urábá úswéera nyoko.

"Mon vieux, si tu le touches, c'est que tu seras entrain de forniquer avec ta mère".

L'interlocuteur est présenté comme déjà entrain de commettre une infamie, ou bien alors il le fait sous la **pression** du locuteur lui-même qui **menace**.

-Urábá úrí imbwa íryá anábyí: -" tu seras un chien qui se nourrit d'ordures".

(1) RUBERANDINDA, J. : Op. Cit. P. 52.

(2) ROBERT, E. : Op. Cit. P. 17.

La violence, la cruauté sera exercée sur la victime par le locuteur qui se présente comme un bourreau se chargeant de punir ou de sanctionner ses comportements.

-ndákúnyaaza amáráso: je te ferai uriner du sang.

ndákúriisha amábyí: je te ferai manger des ordures.

C'est la menace à caractère ordurier et obscène qui est la plus dure car la plus choquante, qui réveille les fantasmes les plus désagréables. Elle est lancée avec force et précision. La menace peut aussi se présenter sous forme de mimique soit verbale ou gestuelle : La partie conditionnelle reste alors sous entendue.

6) Injures et reproches.

Le reproche est une formule adressée à quelqu'un pour mettre en relief, lui faire sentir, réveiller sa culpabilité. Ainsi se sentira-t-il honteux d'avoir posé un acte qui ne convient pas. Il sera blessé dans son amour-propre. C'est sur ce point que le reproche rejoint l'injure.

Sans être grossier outre mesure, il n'en reste pas moins choquant, bien qu'il soit proféré avec mesure et courtoisie. Il peut même être quelque fois plus dure qu'une injure proprement dite.

On rappelle à quelqu'un d'avoir commis une infamie à un mauvais moment et avec des mots qui ne le ménagent pas. On lui fait remarquer tel ou tel défaut de sa personne et le tout dans un langage licencieux.

Le reproche le plus ordinaire, le plus courant, et de là le plus banal concerne surtout kwiireengagiza ("La hauteur" au sens péjoratif du terme) kwiiraata (l'orgueil) et gusuuzugura (le mépris) mais en termes courtois et ironiques.

- Nátwé sé uboná kó túrí abaantu dá !

"serions-nous des personnes à tes yeux"!

- Ubaanza úmvúgiishije áháári wáápfa !

"si tu me parlais tu mourrais peut-être"!

On alors ce sont de termes imagés déviés de leurs acceptations ordinaires en vue de grossir une tare, un défaut réel ou supposé. On aura ainsi igihaaza (courage) pour une grosse tête vide ; ityáazo (aiguissoire) pour une grosse tête difforme, umutibá (grenier) pour un ventre trop gros ou pour un gourmand...

Le reproche recourt souvent à l'ironie sarcastique, mais pas nécessairement méchante

- Uri akanyamagaambo wagiye kuúnshyashyariza :
tu parles trop, tu m'as trahi.

- Wa gisaambo we cyaagiíyé gukóra muú nkóno :

"tu es un voleur, tu es allé toucher dans la marmite".

Quelque fois entre enfants, le reproche peut être ludique. Ils l'emploient uniquement pour mettre à l'épreuve le sang-froid de l'adversaire.

d) Injures, souhait et malédiction.

Quand on observe le mécanisme de l'injure d'une part et celui du souhait et de la malédiction d'autre part, on s'aperçoit qu'ils sont très proches. Et effectivement, pour injurier on emprunte la forme du souhait et le ton de la malédiction. L'injure se présente comme la négation fondamentale du souhait.

- Urakabyaara : "que tu aies des enfants" (souhait)

- Ntuúkabyaare i Rwanda : que tu n'aies jamais d'enfants au pays" (malédiction)

- Uragapfa utábyaáyé : "que tu meures sans enfants (Injure)

Alors que pour l'injure, le sens est donné par les mots eux mêmes, les mots péjoratifs et grossis, pour la malédiction qui a la même orientation notionnelle, il est donné par la négation du verbe principal. Ce qui donne une nouvelle orientation à la phrase optative.

- Ntuúkabyaare : "que tu n'aies pas d'enfants"

- Ntuúgatuunge : " que tu puisses jamais disposer de biens".

Souvent la phrase de la malédiction vient après le mot kuvuma (maudire) qui introduit cette malédiction. Ainsi Ruganzu Ndori maudit-il Minyaruko.

- Nkuvumye kútázáákámá irízá : " je te voue à ne plus jamais traire de vache n'ayant en qu'une portée (1)

Le souhait se présente comme un désir positif adressé à quelqu'un pour qu'il lui arrive quelque chose de bon et même pour le flatter. Le Rwandais souhaite à son partenaire ce qu'il souhaite qu'il lui arrive lui-même

- Urakagira inká n'ibibondo : " que tu aies des vaches et des enfants" (la richesse)

- Urakarama, urakagira imana mu Rwanda : " que tu aies une vie longue, que tu aies beaucoup de chance dans le pays".

(1) Coupez, A. et KAMANZI, Th. : Op. Cite, Récit n° 16.

L'injure vient comme la négation notionnelle du souhait dont elle emprunte la structure formelle. Ce sera souhaiter à quelqu'un tous les malheurs possibles et imaginables, toutes les infamies les plus atroces etc...

Parler du souhait en connexion avec l'injure, c'est parler aussi de la salutation, de la louange et du remerciement. Ces derniers concepts se présentent aussi sous la forme optative et ils prennent un cachet injurieux dans des circonstances précises. Refuser ou s'abstenir de répondre à un salut par exemple c'est une attitude injurieuse pour un Rwandais de même qu'un remerciement prononcé sur un ton ironique ou dans des moments où il ne fallait pas. Quelqu'un vous fait du tort et vous lui dites urakóze (tu fais bien; merci). Pour une personne susceptible c'est une injure pas des moins graves.

3. Intégration des injures au sein des genres littéraires de la tradition orale.

Nous venons de définir les formes d'injures comme étant des textes de la tradition orale. Force nous est maintenant de leur trouver une place parmi les classifications faites jusqu'ici concernant les traditions orales rwandaises. Plus d'un intellectuel ont essayé de faire une typologie des genres littéraires étudiés. Nous nous référerons notamment à celle faite par Justin RUBERANDINDA dans son travail sur les jurons. Il fait le tour des classifications faites pour proposer finalement la sienne portant sur les genres simples dont font partie les formes d'injure.

Si VANSINA a fait une classification de ces genres, il n'a pas réservé une place aux genres simples. RUBERANDINDA nous dit que s'il fallait absolument insérer les jurons dans la typologie de VANSINA, nous suggérons de le faire sous le type "formules imprécatoires" (1) RUBERANDINDA place les jurons, genre connexe aux injures, parmi les formules imprécatoires. Seulement cette catégorie, ce "type" n'a pas été relevé par VANSINA. Il parle des formules mais la définition qu'il en donne exclue les injures. Nous croyons que la cause en est que ses critères de classification ne lui permettaient pas de classer les joutes imprécatoires parmi les genres de la tradition orale. Ou alors il n'a pas été frappé par la richesse à la fois culturelle et littéraire de ce genre.

(1) RUBERANDINDA, J. : Op. Cit. P. 33. c'est nous qui soulignons.

Autrement comment ne l'aurait-il pas pris en considération si les critères de classification qu'il annonce sont " la forme et la structure interne et les particularités de style et même le contenu (1) ?

KATABARWA aussi a essayé de faire une typologie, mais seulement des genres simples. Cependant celle-ci ne nous semble pas non plus bien claire (2) les critères de classification n'apportent pas assez de clarté pour distinguer les injures des jeux verbaux ou traits d'esprit par exemple. Il classe ses genres par leur finalité. Ainsi avons-nous des genres élogieux, divertissants, didactiques et socio-économiques ... S'il fallait trouver une place des formes d'injures dans cette classification, il ne nous serait pas aisé de le faire. En effet elles pourraient aussi bien être divertissantes, didactiques que socio-économiques à la fois. Les injures des bergers, elles sont divertissantes. Les injures que les parents adressent à leurs enfants, sont pédagogiques celles que les patrons adressent à leurs ouvriers pour stimuler leur rendement, ont une finalité économique. Il y a même des injures de simple mépris qui ont une finalité tout simplement imprécatoire. Les formes d'injure en kinyarwanda sont très variées et ne s'inséreraient pas facilement dans cette typologie.

Venons-en maintenant à la classification de RUBERANDINDA. Celle-ci se base sur le critère de la fonction sociale et se résume par ce tableau (3)

Fonction sociale	Types
Laudative	Titres, épithètes, défis, vœux, et souhaits
Ludique	Devinettes, énigmes, berceuses
Didactique	Proverbes, dictons
Imprécative (sic)	Insultes, injures, jurons
Religieuse	Formules divinatoires, noms théophoriques.

(1) VANSINA, J. : Op.Cit. P. 50.

(2) KATABARWA, O. : Les genres mineurs de la littérature orale rwandaise. Le trait d'esprit, les textes ludiques, l'énigme : Une approche ethnolinguistique, mémoire de licence, U.N.R. Butare, 1980.

(3) RUBERANDINDA, J. : Op.Cit. P. 36.

Pour une classification des genres simples, elle a bien des mérites. Notamment elle est remarquable par son effort de synthétisation; mais d'autre part, elle fait preuve de pas mal de maladresse. La classification par le caractère fonctionnel n'est pas convenable car "la fonction n'est pas exclusive pour chaque type de formule" (1).

Par ailleurs, un classement basé sur la distinction littérature ludique et didactique... n'est pas habile: la frontière est rarement nette (2). On voit mal la nécessité de séparer les injures des insultes, alors qu' en Kinyarwanda, elles ne se distinguent pas. Elles répondent toutes à la même notion de gutu-kana.

Ensuite, les vœux et les souhaits sont très proches des joutes imprécatoires du moment que l'injure et le juron participent d'un même dynamisme psychique. La louange qu'on trouve dans le souhait n'est pas explicite non plus.

D'autre part, nous remarquons que l'injure a une fonction aussi bien ludique qu'imprécatoire. Il suffit de considérer les injures pastorales. Elles brisent la monotonie du pâturage tout en étant imprécatoires. C'est la même chose pour les comptines d'enfants. Elles constituent un amusement, une distraction, un jeu.

Les formes d' injure sont donc très complexes, d'où la difficulté de leur trouver des critères de classement bien solides et ainsi leur donner une place stable parmi les autres genres de la littérature orale rwandaise.

Nous convenons avec M. HOUIS que :

"la tendance à vouloir figer les textes oraux dans des genres risque de minimiser leur importance d' emploi" (3).

La complexité des formes d' injure en kinyarwanda ne nous permet pas d'entrer en détail et nous nous arrêterons à une intégration globale. Partant nous dirons que ce sont des formules au même titre que les incantations ou formules religieuses,

(1) RUBERANDINDA, J. : Op. Cit. P. 36.

(2) LESCUTIER, J.M. /: "Introduction à la littérature orale négro-africaine", in Contact, n°22, Banako, 1977.

(3) HOUIS, M. : "Pour une taxinomie des textes en oralité", Art. Cit.

les joutes, les proverbes, les devinettes etc... Et leur fonction sociale les placent parmi les genres mineurs de la littérature orale par opposition aux "grands genres" ou littérature "de cour" selon les auteurs.

En outre, si nous confrontons les classifications vues plus haut avec les idées de M. HOUIS sur la tradition orale nous pouvons conclure que ce qui spécifient les formes d' injure par rapport aux autres textes de la littérature orale, est le lien plus ou moins étroit qu'elles entretiennent avec la tradition d'une part et avec la situation d' emploi d' autre part. Ceci nous est donné par le mécanisme interne et même externe de l'injure. Une classification qui ne tiendrait pas compte de ces deux éléments serait fausse.

En définitive, nous dirons que le statut de l'injure rwandaise dépend de sa situation de profération qui fait qu'elle aille dans les coins les plus sombres de la culture, dont elle souille la face morale, pour puiser ses matériaux structurels. Ceux-ci, par certains mécanismes^{de} structuration lui confèrent telle ou telle forme précise qui la place parmi les genres mineurs de la littérature orale rwandaise.

X

X

CHAPITRE DEUXIEME.

STRUCTURATION DE L'INJURE RWANDAISE.

A. MECANISME DE L'INJURE.

L'injure est une joute imprécatoire qui vise la dévalorisation des choses qu'elle nomme en même temps que les personnes auxquelles ces choses s'appliquent. Cette dévalorisation, qui porte aussi bien au physique qu'au moral, implique souvent une attitude affective de la part du locuteur. L'injure est pour lui le moyen d'exprimer, par la parole, ses sentiments à l'égard de son interlocuteur. Celui-ci s'est montré particulièrement récalcitrant, au cours de l'interaction, pour provoquer une tension psychique qui se manifeste à l'extérieur par le verbe dur et acerbe ; car "le langage est avant tout actualisation" (1).

Mais l'injure rwandaise n'est pas qu'une manifestation simple de l'hostilité ; elle est aussi distraction : une impulsion purement poétique, une brève envolée lyrique surgissant des profondeurs de l'âme de quelqu'un pour le décharger de ses émotions, le détendre (injure pastorale notamment). CALAME - GRIAULE ne dit-elle pas de la littérature orale qu'elle est "l'expression des idées et des sentiments qui ne peuvent pas apparaître dans la vie courante dont elle constitue le mode de manifestation privilégiée et cathartique" ? (2).

(1) SAPIR, E. : Op.Cit. P. 41.

(2) CALAME - GRIAULE, G. : " Pour une étude ethnolinguistique des littératures orales africaines En Langages, n° 18, 1970, P. 26.

Vue sous cet angle, l'injure rwandaise constitue un exutoire privilégié de la vie affective et non, comme on l'a souvent pensé, rien qu'une attaque, une offense lancée délibérément contre un tiers.

1. Comment naît l'injure ?

L'injure est le résultat d'un mécanisme intérieur qui surgit à la surface et prend l'une ou l'autre forme que nous lui connaissons selon la circonstance ou plutôt la condition d'énonciation.

C'est la manifestation, la mise à jour de tant de refoulements et de fantasmes par des obscénités, des termes érotiques et scatologiques et des goujateries de toutes sortes.

L'injure naît donc des situations psychologiques qui créent des tensions chez l'individu. Selon que la tension est forte ou non, l'injure prend soit une forme longue et élaborée, soit une forme courte et brutale.

Quelquefois cette tension peut ne pas apparaître à l'extérieur et être inhibée par la victime. Les mots pour l'exprimer manquent et on garde le silence, mais un silence lourd de conséquences, car il peut être injurieux dans certaines circonstances.

Cependant, dans la plupart des cas, c'est le mot qui apparaît puisque l'image et le langage sont simultanés selon G. BACHELARD.

Ce n'est que quand la tension est dominée, donc contrôlable, que l'on assiste à des formes d'injure ludiques, ironiques, etc...

Le locuteur prend le temps de décanter le flot de mots qui se bousculent dans sa tête, de reformuler son expression. Il laisse se fixer l'image qu'il présente par la parole choisie et élaborée, au lieu de tout laisser sortir. Pour être plus concret, l'injure naît de la rencontre d'un mot " déplacé " et d'un personnage (personne, animal, objet) ou d'un mot et d'une situation, d'un mot dévié de sa signification conventionnelle sans être cependant étranger à celle-ci.

-Dore inó mbwá : regarde -moi ce chien

- Dore inó nyana y'imbwá : regarde-moi ce fils de chien

- Waa kannyo we : espèce de cul

- Uragasura inyo : que tu pètes des larves

Il semble aussi que le besoin d'injurier surgisse dans l'esprit de quelqu'un à l'instant précis où il prend conscience de l'impossibilité de faire accepter son point de vue, de se débarrasser d'un gêneur ou de capter l'attention de quelqu'un qui se dérobe. Un préjudice subi, une activité entravée par les agissements d'une personne dont le comportement paraît aberrant, provoque aussi la profération d'injures. Ainsi la faiblesse du caractère mental ou physique, la colère, la querelle, la rancune, l'affection et l'humiliation, l'impolitesse ou l'amusement peuvent être source d'injures les plus cruelles.

Si quelqu'un a mené une discussion chaude et qu'il s'est échauffé la bile, il est capable de lancer des grossièretés de toutes sortes pour se décharger complètement de ses émotions. La colère ne lui permet plus de contrôler ses dires.

La rancune aussi est cause de méchancetés, de paroles triviales, de plaisanteries de mauvais goût. Chaque fois qu'une personne contre qui on garde une dent approche, elle provoque un climat de malaise qui se traduit par un langage particulièrement amer.

A tout ce qu'il dit on répond par une parole mordante, même si elle n'a aucune mauvaise intention.

- Mbeésé mwaáráaye ? avez-vous bien passé la nuit ?
- Urakaraara úbóshye ! que tu la passes dans les chaînes !
- Ni mudúhé : donnez-nous
- Uragahaabwa abátwá : que tu sois donné (livré) auxbátwá (les bourreaux officiels)

Les réponses sont toujours injurieuses, ou d'une ironie mordante.

La querelle engendre la profération de mots durs, de grossièretés les plus débridées pour s'exciter mutuellement. C'est surtout avant les duels, les bagarres ou les combats. On commence par une "guerre de mots" pour finir par les armes. C'est une pratique assez courante dans le monde.

(1)

Il n'y a qu'à lire La guerre de Troie n'aura pas lieu de J. GIRAUDOUX (1) et Soundjata ou l'épopée mandingue de D.T. NIANE (2) et beaucoup d'autres pour s'en convaincre. La profération d'injures devient une ouverture solennelle des hostilités.

Par ailleurs, une personne humiliée, peut se mettre à proférer des injures envers son adversaire pour se remonter le moral. Surtout s'il est physiquement incapable de réparer l'affront par la force. C'est plus une situation de défense qu'un désir d'injurier quelqu'un pour le salir.

On notera aussi qu'une mère affectueuse peut se mettre à injurier son enfant qui fait des bêtises. Elle ne veut que le réprimander, le corriger sans méchanceté. Elle ne se sent pas capable de lui administrer une fessée. Même si elle est en colère, ce n'est pas une colère néfaste. C'est ainsi qu'on l'entend souvent dire tristement.

Urakabyaara sheéngé ! Puisses-tu avoir des enfants, dis!

Cependant, il y a des fois où l'on assiste à une profération de paroles impures et excussives adressées à une personne innocente ou étrangère. C'est la provocation que font surtout les bergers sur les chemins où ils attaquent n'importe quel passant et lui débitent des grossièretés de toutes sortes. Ils ne veulent que le taquiner pour tester son comportement. S'il se fâche, ils se moqueront copieusement de lui. Mais celui qui connaît les bergers rwandais et leur langage peu soigné continue tranquillement son chemin.

Toute personne qui se met ainsi à débiter des incongruités envers un innocent ou un étranger, fait preuve d'une impolitesse crasse, résultant d'une mauvaise éducation qui n'a pas su réprimer ses pulsions sauvages.

(1) GIRAUDOUX, J. : La guerre de Troie n'aura pas lieu, Paris, Grasset, Livre de Poche, 1967.

A la page 100 il nous parle de la guerre des épithètes chez les troyens.

(2) NIANE, D.T. : Dans son ouvrage Soundjata ou l'épopée mandingue, Paris, Présence africaine, 1976, nous dit aux pages 111 et 112, " qu'il faut trouver une raison valable pour expliquer une guerre implacable entre les gens". Cette raison ce sont les injures qu'on se lance avant les combats.

C'est une habitude ^{est} courante chez les jeunes gens effrontés ~~comme~~ l'a bien vu La Rochefoucauld dans ses maximes: "la plupart des jeunes gens se croient être naturels lorsqu'ils ne sont que mal polis et grossiers" (CCCLXXII).

Au Rwanda, les adultes qui se lancent des injures se font couvrir de honte. On les taxe de manque de maturité: ntibaráákúra (ils ne sont pas encore grands) ou bien barátúkáná nk'aábáana (ils lancent des injures comme des enfants). Même s'ils le font quelques fois, c'est avec discrétion. Seule la reproche leur est moralement permise (gúcyúurirana). Mais un adulte peut toujours proférer une insulte éducative à un enfant ou d'une manière générale à un inférieur.

Pour les jeunes gens, l'injure constitue une forme parmi d'autres d'élimination des complexes ; une libération devant les interdits et les tabous pour affirmer leur personnalité propre. Ils veulent montrer qu'ils grandissent et qu'ils sont capables d'accomplir et de réaliser tout ce qu'on leur a toujours présenté comme impossible à leur force et à leur âge; entre autres l'incapacité d'éprouver le plaisir sexuel (gúkóra ubúsá nk'úúmwaana weénda úndí). Ils y mettent alors toute la force dont ils sont capables ; ce qui se manifeste dans le vocabulaire utilisé. C'est pourquoi au fur et à mesure qu'ils grandissent et prennent conscience de ces réalités, cette pratique leur est refusée.

Il y a une autre situation qui fait que les jeunes gens emploient l'injure. C'est le jeu. Le divertissement des enfants et des bergers fait preuve d'une grande créativité injurieuse (1). On le comprend dans la mesure où on doit se donner une contenance morale une fois battu. Sans s'insulter mutuellement on peut insulter un bâton et demander au partenaire lequel à été l'objet d'une injure. Le jeu du saut sert aussi à stimuler la créativité dans l'art d'injurier. Avant de sauter, l'enfant commence par insulter celui qui lui a fait le pari: inteego; Ainsi chasse-t-il psychologiquement la peur, qui le tenaille, de ne pas y arriver.

(1) Cf supra : Injure pastorale et injure des enfants.

Il croit fléchir l'objet du pari qu'il personnifie et fait participer au jeu comme son aide (1).

Séebutiimbili, úmwána araántutse naánjye ndámútuka,
nyina aragashaahurwa : Séebutiimbiri, un enfant m'insulte,
et moi aussi je l'insulte, que sa mère soit châtrée.

Il apparaît de toutes ces situations que l'injure en général et rwandaise en particulier, est le résultat d'une attitude affective du locuteur vis-à-vis de l'interlocuteur. Une décharge des émotions, une recherche du plaisir personnel.

2. Le principe du plaisir.

L'injurieur répond à une situation qui l'a mis hors de lui, qui le fait regresser au stade sadique-anal ; ce stade primitif qui est "quasi-naturel" où l'enfant trouve du plaisir à manger ses selles, à mordre le sein de ^{sa mère.} ~~sa mère~~ purement sauvage, animal. Mais comme il grandit et prend conscience de la réalité, son principe de plaisir cède la place à celui de la réalité. Il refoule ses désirs dans l'inconscient. C'est pourquoi à la moindre occasion il tente de les retrouver pour les satisfaire. L'humiliation, la colère, le mépris etc... vont puiser dans l'imaginaire et ramener à la surface tous ces fantasmes inhibés. Mais comme il ne peut les accomplir effectivement, il le fait au moins par la parole. FREUD ne nous dit-il pas que : "grand nous ne nous servons pas de notre appareil psychique pour obtenir la satisfaction d'un besoin vital, nous lui laissons prendre son plaisir en lui-même, que nous cherchons à nous procurer du plaisir par sa propre activité"..."(2)?

Telle est la condition sine quo non de toute manifestation injurieuse. L'injure devient ainsi un mode d'activité qui tend à demander le plaisir à des processus psychiques.

(1) VINCENT, M. : L'enfant au Rwanda - Urundi, Bruxelles, Institut Colonial Belge, Mémoire, Coll. in 8°, TXXIII, fascicule 6 et dernier, 1954, P. 149.

(2) FREUD, S. : Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient, Paris, Gallimard, 1930. P. 141.

La manifestation effective est un défoulement une recherche de l'équilibre brisée par la colère le mépris, la haine etc... Equilibre qui appelle l'éloignement du "déplaisir" que constitue le protagoniste, l'injurié.

3. L'injure comme relation transitive.
injurieur/injurié.

Le mécanisme sadique qui apparaît dans l'injure est le résultat de la relation transitive entre l'injurieur qui est sujet agent et sa victime objet patient. Cette relation se réalise en deux temps.

Dans un premier temps, il y a une impression faite sur l'injurieur par celui qui va être injurié. C'est la mise en contact léger ou brutal ou même à la limite un choc. L'injurié frappe la vue, carresse l'ouïe, flatte l'odorat... du sujet qui est psychiquement ému, touché, bouleversé, choqué... Il provoque ainsi une impression plutôt désagréable qui va canaliser les sentiments de l'agent (injurieur) (1). Le deuxième temps est celui de l'expression c'est la réaction de l'injurieur de faire cesser l'impression désagréable. C'est pourquoi cette expression est essentiellement repressive. Le sujet veut supprimer ou du moins modifier ce qu'il ressent de l'objet. Il réagit, soit par la haine ou le dégoût, c'est-à-dire qu'il éprouve le désir de repousser ou d'anéantir le patient par l'attaque ; soit par le mépris ou la dérision ; il renie à sa victime toute valeur et tout pouvoir ; soit enfin par l'ennui ou le mécontentement qui font qu'il s'éloigne de la source de ce "déplaisir". L'action (ou les paroles) ainsi déclanchée chez le sujet est d'une double nature : soit instinctive et sponstanée, simple réflexe de l'émotion, on a ici l'injure courte mais aiguë :

waa kannyo we : espèce de cul

mbisiiri : imbécile !

gasweere nyoko : encule ta mère

soit alors réfléchie et décidée en toute connaissance après avoir pesé les causes et les conséquences. Ici on a l'injure longue, ludique, ironique etc... La plus élaborée, mais la plus chaquante aussi. Celle qui "dëshabille."

(1) Cf GUIRAUD, P. : Les gros mots ; Paris, P.U.F. Cl1. Que sais-je ? n° 1597, 1976.

nyoko arakiihara inkurú muunkaánká z'ágáshino: puisse ta mère se racler des morceaux de viande dans les gorges du clitoris.

L'injure serait donc comme une dialectique entre l'injurié et l'injurier, dans laquelle le sujet cherche à triompher de l'objet injurié par la force de la parole.

4. Une recherche de puissance.

La relation entre l'injurier et l'injurié est conçue comme un combat dans lequel l'injurier, attaqué (au plan impressif) par l'injurié, contre attaque (au plan expressif) pour humilier ce dernier, l'écraser, le réduire à l'impuissance. Nous dirons de ce fait, que l'injure est l'expression verbale (spontanée) et purement affective de cette volonté de puissance de l'injurier, de sa revalorisation par la dévalorisation de l'adversaire. C'est pourquoi il n'utilise presque que la première personne et surtout la deuxième.

-nyoko nárámúhóranye, nárámúttúuse, nárámúeruye, ndáyimutéera, asuka imitéezi : ta mère je l'ai eue, je l'ai possédée, je l'ai soulevée, je le lui ai enfoncée et elle a fait couler la blennorragie.

La deuxième personne à qui l'on parle est donnée par nyoko (ta mère) tandis que toute l'action est menée par n (je) de la première personne.

Mais cette volonté de puissance dont fait preuve l'injurier, est inefficace et insatisfaite. Ce n'est qu'un désir de puissance frustrée et, en quelque sorte, une impuissance. L'injure est l'expression d'une insécurité, d'une angoisse, d'un sentiment d'infériorité plus ou moins latent et que l'acte verbal essaie de voiler. La parole se substitue à la force physique, à l'indifférence concrète et à tous les autres actes réels d'une véritable puissance, en compensation à cet état de manque (cf. GUIRAUD, Les gros mots).

Le sujet injurier essaie de s'exalter, de se montrer maître de tout. Il comprend que sa supériorité risque d'être mise en cause et il la sauve par le dénigrement de son protagoniste, non seulement par sa propre personne, mais aussi par ses relations : la mère, le père, les oncles...

- Urakamara imiinsi urume rumará : puisses-tu vivre autant de jours que dure la rosée.
- Uragapfa údákizé : que tu meures sans jamais posséder de richesses.

- waa mábyí we : tas de merde
- uragaseenderwa muu nzu itáarakúróongoye : que tu sois répudiée par une famille qui ne t'a pas épousée.
- gapfe útábóónyé akareenge keérá ku kibero ! que tu meures sans jamais voir un petit pied tout blanc sur tes cuisses (=sans enfant)
- umúswézi wa nyokó ní nyókórome : l'enculeur de ta mère c'est son frère (ton oncle).
- nyoko arakiimira ku rubáriro abyaárire ku rubambo : que ta mère sois assaillie sur l'entretoire pour véler sur le piquet.

En définitive, l'injure jaillit du fond de l'âme du sujet, en chariant tous les désirs et fantasmes accumulés dans l'inconscient sans avoir eu le moyen réel de se réaliser. La colère, la haine, le mépris ... les ramènent incontinent à la surface et les projettent sur l'objet pour l'accabler, le dévaloriser, le réduire à l'impuissance en vue de la revalorisation et de la sécurisation du sujet.

B. LE LEXIQUE DE L'INJURE RWANDAISE.

Un autre point très important dans l'analyse des formes d'injure en kinyarwanda concerne la structure lexicale. En effet, à notre avis, le vocabulaire utilisé par l'injure est une sélection et constitue le noeud même de ce genre de la littérature traditionnelle rwandaise. C'est un indicateur extrêmement sensible de la culture rwandaise car il nous révèle de façon tangible les sujets sur lesquels la coutume attache une importance particulière.

1. Champ référentiel limité.

Le vocabulaire de l'injure n'est pas limité, contrairement à ce qu'en pense RODEGEM. Il est enrichi par des images, des techniques expressives et des euphémismes. Ce qui est limité, c'est plutôt son champ référentiel. Effectivement l'injure doit opérer une sélection d'idées et images dans le matériel qui lui est offert par la tradition. Elle doit être le reflet de l'image cachée et déformante de la culture qui l'utilise. Cette sélection exige d'elle, une recherche des techniques expressives qui rendraient mieux sensible son message.

D'abord, il faut dire que l'injure emploie le plus souvent, le mot tel qu'il est créé dans la langue ; le mot "cru et cruel" de TODOROV, sans l'habiller.

Elle ne recourt à la paraphrase ou à l'euphémisme que rarement et pour des raisons de convenance sociale. D'ailleurs on voit mal l'efficacité d'une injure qui se préoccuperait de ne pas blesser la pudeur, la bienséance... alors que son objectif est de montrer la relativité de ces notions. Elle doit faire le contraire de la conversation décente.

C'est pourquoi son langage est essentiellement choquant, elle cherche le mot qui exprimerait le mieux son sentiment, le mot technique si l'on préfère. Elle n'hésitera pas à recourir aux synonymes, à changer le sens des mots, ou faire des emprunts, à employer des techniques expressives comme le jeu des sonorités, des accords etc...

Il n'est donc pas rare de rencontrer de trois à quatre vocables pour ne rendre qu'un seul concept. Le sexe de la femme est rendu par exemple par six mots distincts.

2. Langage artificiel ou profond?

Si donc l'injure doit faire preuve de créativité pour compenser la restriction de son matériel, son langage n'en devient-il pas artificiel ? Nous avons vu que l'injure prend ses origines dans le psychisme de l'individu. La question est de savoir si ce langage sélectif au niveau profond, est profond au niveau de la forme ou s'il est une formation artificielle pour couvrir des motivations profondes.

Le vocabulaire constitue un langage de la valeur culturelle et sociale indéniable car, en fait, le mot désigne d'une part la chose et d'autre part la valeur que le locuteur lui attribue. Ch. BALLY a particulièrement bien décrit le mécanisme des valeurs stylistiques auxquelles le vocabulaire recourt pour ses besoins expressifs. Il fait une différence entre les effets naturels qui s'attachent à la nature des choses désignées, et des effets par évocation dans la mesure où le mot apparaît dans certaines circonstances (1).

(1) BALLY, Ch. : Le langage et la vie ; Genève, Droz, 3^e éd., 1956.

C'est ce que nous entendons par la double fonction du langage :
" signifier, d'une part les choses dont on parle et exprimer
l'attitude du sujet parlant vis-à-vis de ces choses de l'autre"(1)

Le choix du vocabulaire devient, par essence même de l'injure, un impératif majeur. Il signifie, de façon tangible, et oriente les expériences intimes et intuitives du locuteur. Car selon BACHELARD, chacun de nous a des grandes substances-mères, une expérience particulière et adopte à leur égard une attitude intime particulière ; leur confrère plus ou moins inconsciemment une valeur particulière qui les rend susceptibles de symbolisations particulières.

Certains nous dirons très justement que ce choix, cette sélection, empêche l'injurieux de chercher le mot profond et l'oblige à rester superficiel. Effectivement, l'auteur de l'injure ne se fatigue pas à utiliser un vocabulaire recherché. Mais ce vocabulaire concret et spontané, qui rend clairement son expérience intime et profond, ne constitue-t-il pas la profondeur de son langage ?

Il met à nu tout ce que la pseudo-bienveillance habille. Il nous donne la chose pour ce qu'elle est en même temps que ce qu'elle vaut. L'euphémisme n'intervient que dans des cas restreints de l'ironie ou de la parodie. Il ne faut pas perdre de vue que la fonction du langage injurieux est essentiellement de livrer au public l'image cachée et déformant de sa culture.

Ainsi tout mot qui revient dans l'injure peut-il couvrir une interprétation à partir de ce qu'il représente dans la culture du pays. L'acte sexuel, par exemple, est source de beaucoup d'images et de structures génératrices du lexique injurieux. Ceci se comprend dans la mesure où cet acte est l'acte par excellence et qui peut même, selon les psychanalystes freudiens, englober tous les autres. Il est la forme symbolique de la relation transitive entre sujet injurieux et objet injurié (voix supra). De là, nous voyons que l'injure fait de la femme, l'objet patient par excellence.

(1) GUIRAUD, P. : Essais de stylistique, Paris, Klincksieck, 1969, P.70.

Mais elle puise cette sémiologie du statut social accordé à la femme par notre culture. Elle reflète la dévalorisation et la condition de cette femme-objet livrée à la toute puissance de l'homme; car il est clair que:

"la femme est un objet: objet sexuel, objet grammatical qui en fait le complément d'objet de tout verbe transitif et le patient de tout acte"(1)

- faska nyoko uwo haási: lassa ta mère tomber par terre
- egezáyó nyoko uwo : éloigne ta mère
- gakubite nyoko : que tu frappes ta mère
- gacumite nyoko : que tu transperces ta mère
- ^agsweere nyoko : encule ta mère.

La même explication se présente à l'endroit de l'ordure (amábyi). Bien qu'elle soit une partie de nous-même, intégrée au rythme de notre corps et qui relève d'une fonction universelle et quotidienne, elle est néanmoins la partie la plus "bassement matérielle" de notre organisme et qu'il rejette. Elle devient ainsi le symbole du refus par l'injure rwandaise.

De même "le pet, le rot, les râlents stomacaux sont des bruits inquiétants venus des profondeurs du corps et sont souvent rattachés à des odeurs noséabondées évoquant un charivari infernal et sont des signes du chaos"(2).

Cependant il faut se garder de voir dans l'injure un simple goût, plus ou moins dépravé, ou une obsession plus ou moins périlleuse pour le sexe, l'ordure ou la pourriture.

Certes, il s'agit de choses basses et grossières dont l'évocation blesse le bon goût, mais ceci n'est qu'un caractère secondaire. Au-delà de ces tabous : à un niveau profond, le "sexe", la "défécation" et la "pourriture" sont les archétypes d'un système de la non-valeur, de la négation de toute valeur. D'autre part, le fait que l'injure les désigne par leurs noms actualise et dynamise cette fonction péjorative et dépréciative, crée des images, des formes sémiques élémentaires de conceptualisation et d'expression de la valeur de la personne ou de la chose à laquelle elle les applique.

(1) GUIRAUD, P. : Les gros mots, P. 86.

(2) BOUCHARLAT, A. : Le commencement de la sagesse-les devinettes du Rwanda, Paris, SELAF, 1975, P. 118.

En définitive, on remarquera qu'un tel usage des mots n'a rien d'artificiel. Il est spontané et obéit aux exigences du psychisme de l'individu selon ses expériences. Ce qui lui confère un caractère plutôt profond. De plus, les intentions de l'injurieur ayant leur origine dans des situations momentanées, les techniques d'expressivité auxquelles il a recours contribuent à rendre son langage plus pittoresque.

3. Les mots techniques.

L'investigation du corpus montre que la plupart des mots utilisés par l'injure, viennent tous des activités naturelles : naître, mourrir, manger, boire, déféquer, péter, uriner, etc... L'injurieur considère la réalité en face avec une plus grande attention et en distingue les éléments. Il en abstrait les caractères, en tire des notions dont il a besoin pour son message. Mais avant tout, il faut voir que la vision qu'il a de ces activités est essentiellement subjective et même comique.

Voilà qui expliquerait pourquoi c'est leur caractère bas, leur côté négatif qui est considéré. Le vocabulaire en portera la marque : il est vulgaire et grossier, trivial et obscène, etc... C'est ainsi par exemple, que l'acte sexuel est pris dans sa forme violente et animale.

gúcúmita : transpercer d'une lance
kwiimya : assaillir (vache)
kwiimba : creuser
gúcúga : assallir (chien)
...

Ces mots techniques forment la partie la plus importante du vocabulaire de l'injure à la fois par leur nombre et par leur intérêt linguistique. Ils reflètent les conditions de vie de la société rwandaise, ses moeurs et sa mentalité. Et en effet, " le mot n'a pas de sens il n'a que l'emploi"(1) qui lui est attribué par le locuteur d'une culture.

Que mourrir soit gufuumbira umunaaba (fumer l'umunaaba : plante sauvage) et manger gúshógonya (brouter) voilà qui nous renseigne sur la vie des Rwandais. C'est un vocabulaire purement technique des agriculteurs-éleveurs.

(1) Cf GUIRAUD, P. : La sémantique, Paris, P.U.F., Que sais-je, n° 655, 8^e éd., 1975.

La vie sociale décrit pareillement les diverses façons du "communautarisme" rwandais à travers les formes d'injure. Tantôt c'est la solitude qui est décrite dans ses aspects "noirs".

-gasigaré wiiguunze : que tu restes les mains croisées.

-gakubwé n'umuruho : soit encerclé par la solitude (le malheur d'être veuf)

- gakurire mw'iitoongo : que tu grandisses dans les ruines désolées.

C'est l'abandon par les enfants le conjoint, les voisins etc...

Tantôt c'est la pauvreté sous toutes ses formes depuis le simple gakene (sois pauvre) jusqu'à gapfe údékizé (meures sans jamais avoir de possessions) en passant par :

-kabure inká : que tu n'aies pas de vaches (la vache représente dans la société rwandaise traditionnelle toute sorte de richesse).

- kaziinge inkóbá z'innyo : que tu vois la peau des fesses se plisser (par manque de nourriture).

- kaambare injaamba :
imbagara :
imihama :
ibireere : } que tu portes des haillons.

...

Le domaine de la maladie la plus atroce connaît un vocabulaire très varié.

En plus de ces catégories, on constate que les notions les plus richement représentées dans les formes d'injure sont celles de la mort, la sexualité violente et sauvage, la génésique, la scatologie et beaucoup d'autres.

D'une manière générale, c'est la confrontation des techniques, des idées, des points de vue, des modes de vie les plus divers, qui constitue le grand moteur de la création linguistique. Dès lors, on comprend que la guerre, l'agriculture et l'élevage, la vie sociale... restent les plus grandes sources qui alimentent le lexique de l'injure rwandaise.

4. La fonction expressive.

Nous avons vu plus haut, que le choix des mots opéré par l'injure se faisait dans un but expressif. Force nous est maintenant de voir plus en détail, et de définir cette expressivité. D'abord convenons avec SAPIR qui, en analysant le langage, a montré que la langue n'est pas seulement organisée dans son système référentiel mais aussi dans son système expressif. En effet, l'expressivité met en valeur toute la substance du mot.

Dans le cas précis de l'injure, nous voyons que le locuteur fait des efforts pour rendre ses mots plus portatifs. Il met dans son message des éléments qui le rendent plus intéressant, plus pittoresque aussi. Et pour cela il recourt à des procédés phonétiques, syntaxiques et lexicaux très intéressants.

a) Procédés phonétiques.

Comme l'injure est le résultat d'une attitude affective, l'expressivité linguistique sera évidemment fonction du caractère individuel, comme des intentions, de l'humeur et de la situation du sujet parlant. La recherche du bizarre fait que la profération de l'injure ait un accent particulier. Il reflète tous ces sentiments. Il est avachi ou fortement battant en appuyant sur certains phonèmes tels les consonnes sourdes par exemple.

Mais le procédé phonétique consiste aussi en un emploi exagéré des onomatopées. Celles-ci reposent sur une production de sonorités qui n'ont aucun autre sens que celui de suggérer ce qu'elles représentent et d'autre fonction que celle de donner de la saveur à la formule.

Elles sont basées sur une analogie entre la forme phonique et la chose nommée, ou bien elles reprennent les sonorités produites, par cette chose.

cyaa kúrukúru, cyaa kuruumba ; nyoko aragakurunga rugoongo ku murya w'inaanga : que ta mère frotte son clitoris sur la corde d'une cithare.

Cyaa kúrukúru, cyaa kuruumba est un groupe d'onomatopées qui suggèrent le bruit du frottement effectué mais aussi la grosseur de l'objet frotté (rugoongo = clitoris).

L'onomatopée est soit phonocinétique (1), c'est-à-dire qu'elle reproduit le mouvement nommé comme glisser, piquer, etc (voir l'exemple cité), soit phonométaphorique : elle assimile le bruit ou le mouvement à des formes, des sentiments,...

Uragasura biduúdu byaa dudubiza ímbáturá mwézi ya mweereera.

L'onomatopée assimile le bruit du pet et de la diarrhée.

(1) Cette terminologie est empruntée à GUIRAUD, P. : La sémantique cité plus haut.

On pourrait dire que ce procédé est la libre et exubérante gambade du discours injurieux qui libère son énergie dans de joyeux entrechats, de naïves culbutes et, souvent, d'obscènes contorsions et de hideuses grimaces. D'autant plus que l'onomatopée sert de base aux allitérations et assonances, dont on retrouve l'usage fréquent dans la poésie rwandaise.

D'autre part, l'injure est un texte qui est montré pendant quelques instants. Par conséquent elle doit être le plus sensible possible pour ne pas passer inaperçu.

b) Procédés lexicaux.

Le procédé lexical est de loin le plus général et le plus fécond. Il repose d'une part, sur un changement de sens et d'autre part sur l'assimilation ou la confusion de formes identiques ou voisines. C'est ainsi que se forment la plupart des métaphores (nous y reviendrons).

Il s'appuie sur la réalité immédiate d'un horizon limité et concerne surtout la concrétisation de l'abstrait, la dégradation des valeurs (affectives, morales et sociales)... Mais la grande source des images expressives reste surtout le corps. Le vocabulaire des émotions entre autres, reste particulièrement lié aux sens et aux organes par lesquels on les éprouve.

gasure ínyó : que tu pètes des larves
gasure úmíra : que tu avalas ton pet
kanuukire inzira : que tu sentes dans la rue
kanyaare amáráso : que tu pisses du sang.

La variabilité lexicale est aussi source d'expressivité dans la profération d'injures.

agahuúngu > agahuúnya.
agakoóbwa > agakoónya ou agakóbóre : fille de peu de valeur.
etc .

Quand on y regarde de près, l'expressivité répond au désir de l'injurier de vouloir conceptualiser ses sentiments pour mieux frapper les sens de son partenaire et ainsi atteindre l'effet escompté : celui de lui faire perdre la face. C'est pourquoi il fera même recourir aux gestes et mimiques.

En outre, l'expressivité est, par définition, subjective et est toujours une manifestation du sujet parlant. Le sujet grammatical ne pouvant s'exprimer si l'expression est

un acte concret au même titre que le geste, la mimique, le cri, le tic etc...

Mais c'est surtout le mot qui porte, le mot dur, "cruel et cruel" qui est choisi: le but de l'injurier étant avant tout la dévalorisation du système établi. En plus "sa vision du monde ~~est~~ qui s'étend sur tout ce qui l'entoure et essentiellement comique (1).

Aussi la misère, la maladie, la peur la lâcheté le mensonge, la puanteur, **etc, tous les** vices du corps et de l'âme, toutes ~~toutes~~ les tares de la société constituent un champ très vaste où l'injurier puise **ses** matériaux.

En fin de compte, la fonction expressive qu'on trouve dans l'injure rwandaise et d'ailleurs dans tout texte de style orale, résulte des émotions et des désirs, et une fois liée à des jugements intellectuels, c'est pour colorer la formule de sentiments. Elle affirme catégoriquement, elle dénie avec passion, elle interroge avec angoisse.

5. Néologismes et emprunts

Un autre point qu'on **relève** dans le traitement de l'injure rwandaise et la part du néologisme et des emprunts. Le Rwandais ayant une certaine réticence à entendre des mots qu'il ne comprend pas et par surcroît des mots étrangers, il ne supporte pas qu'on les utilise en sa présence. Il n'est pas rare d'entendre quelqu'un dire qu'on l'injurie par la simple raison qu'on utilise un langage qui lui est inaccessible. A ses yeux, tout mot étranger dont il ne saisit pas le sens est une insulte et même plus grave qu'une injure proférée dans sa langue maternelle. L'injure ne manque pas d'y recourir quand il veut porter un grand coup. Ainsi même les mots les plus saints deviennent négatifs.

- sipeése : espèce
- ndunduge : nom de Dieu :
- tensiyo : attention
- Nyaankaragata masheenzi wa nuno, jiisho liboze; woogoshwe n'ibishwi bikagushwi Lindagura : Nyan'karagata dernier des salauds, oeil pourri rasé par des sots (moineaux) qui t'ont mal fichu.

(1) GUIRAUD, P: Les gros mots, P.47

Il serait intéressant de voir l'origine et l'intégration de Nyankaragata. Il vient de Nyankara (anthroponyme rwandais) et kata mot swahili qui veut dire couper. Nyankara était un jardinier chez un colon blanc qui ne parlait que swahili. Comme le blanc ordonnait à son jardinier de couper les herbes, le faisant en swahili (Nyankara ! kata !) les passants rwandais ont cru qu'il injurait parce qu'il fénéantait. Ils ont pris les deux mots et les ont amalgamés en un seul qui a passé pour une injure: nyankaragata, /ka/ devenant /ga/, parce qu'en kinyarwanda deux sourdes ne peuvent se suivre, la première devient sonore.

La même explication s'offre pour nduundugé qui vient du juron français "non de Dieu"! En outre, il ya des mots qui étaient déjà péjoratifs dans leurs langues d'origine. C'est le cas de imbécile, idiot, pumbavu (stupide) etc..

Par ailleurs il faut noter qu'on ne peut pas préférer jusqu'à trois formules injurieuses successives sans mettre une forme empruntée à une langue étrangère (français ou swahili) c'est surtout en ce qui concerne l'injure populaire lancée sous le coup de la colère.

Nyoko "ta mère" formule elliptique mise pour kuna nyoko "couillonne ta mère", pour un non averti, il serait absurde de voir qu'un nom si respecté, si sacré en kinyarwanda soit utilisé à des fins imprécatoires.

En effet, le même mot nyoko en kinyarwanda et kiswahili veut dire "ta mère". L'origine injurieuse vient de ce que kuna nyoko gaswere nyoko a perdu kuna par élision pour ne garder que nyoko. La formule entière peut être aussi empruntée sous la forme variante Koma.

Signalons pour terminer, que certains mots rwandais, au contact de la culture européenne ont pris un sens nouveau. C'est ainsi que le mot inká (vache) est devenu une forme d'injure alors que la tradition rwandaise a de la vache une haute considération. On s'attendrait à ce que celui qui est traité de inká en soit fier comme celle qui a des yeux de veau. Il n'y a pas meilleur compliment.

(En définitive, nous voyons que le vocabulaire de l'injure est sélectionné suivant des critères précis.

Chaque terme répond à un besoin affectif ou émotionnel et exprime le mépris, la perversion, la cruauté, la haine... Le contenu sémantique nécessairement grossier et vulgaire est enroulé dans des formes allusives où l'expressivité joue un rôle assez important. On n'hésite pas à faire des emprunts à recourir à la variabilité lexicale pour rendre le message plus pittoresque.

C. STRUCTURE MORPHO - SYNTAXIQUE

L'injure rwandaise connaît des formes nombreuses et variées, allant du simple vocable à locution. Le vocable peut être accompagné de ses déterminants, et la locution peut être une phrase simple ou complexe. L'injure peut même se présenter sous forme de verset c'est-à-dire une "suite" de propositions (faites de propos) de mauvais goût adressées à quelqu'un pour lui faire perdre la face.

Cependant une observation attentive du corpus révèle des schèmes centraux sur lesquels sont bâties les différentes formules injurieuses. Sans vouloir minimiser l'importance de l'injure gestuelle nous nous limiterons néanmoins à l'injure verbale.

1. Le vocable injurieux.

A part le mot dur et dévalorisant qu'on lance à quelqu'un pour l'humilier, et le réduire à cette chose désignée (imbwá, amabyí, igicúúu..) il y a des techniques appropriées pour former des vocables injurieux.

a) Le mot composé

Le mot composé comprend le mot "ampléxif", le mot "complexe" et la "nominalisation" de la phrase.

. 1. Le mot amplexif

On prend le nom propre de la victime et on fait une troncation à la dernière partie. Celle-ci est remplacée par le vocable humiliant

Múkáakariísa	=	Múkáagatuúmbi	: femme du petit cadavre
Nyiránshúti	=	Nyiramabyí	: Celle à la merde
Rwáágotore	=	Rwáágapfuúsha	: Celui dont les siens sont voués à la mort.

Séémvú = Séémvúnamuheto : père du briseur d'arc.
Sans que ce soit nécessairement un nom composé, le même procédé peut servir à transformer le nom de quelqu'un en une injure

- Mutiimbo = Mutiindi
- Mugoyi = Muhaambwa
- Rukara = Rusheenzi

2. nya + locution

Le prépréfixe - nya - qui, normalement a le sens de possesseur ou d'appartenance, sert à la formation d'un nom injurieux, il prend le sens d'agent quand la locution à laquelle il est affixé à un verbe d'action

- nyakuvuna - umuheto : le casseur d'arc
 - nyagusweera - nyina : l'enculeur de sa mère
 - nyakurya - amabyi : le mangeur de merde
- ou bien il a un sens de patient quand le verbe est un verbe d'état.

- nyakwiicwa - n'icúmu : ce mourant par ^{la} lance
- nyagupfa - atábyayé : ce trépassant sans enfant

Dans le cas où la victime est présente, c'est une interpellation et dans le cas contraire c'est une évocation. Remarquons que le verbe reste à la forme autonome quasi-nominale.

3. La nominalisation.

La locution injurieuse prend un préfixe et devient ainsi un nom mixte.

- umúca-amabéere-ya-nyina : ce coupeur-de-seins-de-sa-mère
- umúkúbitwa-n'inkúba : celui qui est-digne-d'être-foudroyé (1)

Si nous suivons toutes les étapes de la transformation nous aurons

- 1) gúca amabéere ya nyina : phrase infinitive
- 2) Ø - ca : disparition de la marque infinitive
- 3) u-mu- : augment + préfixe de classe se 1
- 4) umúca amabéere ya nyina : nom mixte final

(1) Nous prenons ici le mot "digne" au sens négatif et péjoratif.

- 1) gukubitwa n'inkuba
- 2) ø
- 3) u-mu -
- 4) umúkubitwa n'inkuba

b) La dérivation préfixale

Il s'agit de transformer un nom par un changement de préfixe en vue d'obtenir un autre plus expressif. La dérivation se fait toujours dans un but dépréciatif ou péjoratif. Les exemples ne sont pas exhaustifs

Cl 6 : dépréciatif

- amatuba mis pour igituba : sexe de la femme
- amagabo mis pour umugabo : homme
- exemple : tega amaténé ngo urabóna amatuba
yá Tereéaa: étale tes couilles
comme si tu allais
t'envoyer Thérèse ~~...~~

Cl 7/8: augmentatif - péjoratif

- 11¹ ikigabo/ ibigabo : homme(s) grossier (s)
- icyáana/ ibyána : mauvais enfant (s)
- dore úko rúsá : vois comment il ressemble

Cl 12/13 diminutif - péjoratif

- 14 waa kannyo we : espèce de petit cul
- waa kabwa we : espèce de chiot
- túno dukooówa : ces minuscules petites garces
- ubuhungu buri hano:regarde ces petits garçons

c) La dérivation suffixale

Dans le même ordre d'idée on peut mettre un suffixe au mot pour lui donner un sens négatif ou pour augmenter son expressivité. C'est surtout les suffixes intensif réversif -uk- et le passif -wa- qui apparaissent

- gataanu (cinq) = gatenu -uk-a = gataanyuke :
sois démembré
- umunaáni (huit)= kanaantuke : que tu t'écrases
d'un sommet.
- gútsíínda (vaincre)= gútsíndwa: être vaincu ou
emporté

On peut avoir des pseudo-suffixes affixés au verbe pour augmenter son expressivité.

- gúshínuka = gúshínaantuka : voir les lèvres du sexe
s'éverser
- gútaanyuka= gútéanyagulika: être déchiré en menus
morceaux

l'analyse morphologique de cette forme donne:

.ku-	: préfixe de classe 15
-taan-	: radical : séparer
-agur-	: suffixe intensif
-ik-	: suffixe transitif positif
-a	: terminaison

Il est à remarquer que la dérivation suffixale s'opère sur des radicaux verbaux.

2. La locution

a) L'interpellation

Le morphème interpellatif waa...we encadre un substantif :

waa ntuumbi we : eh toi charogne !
waa kigoryi we : espèce d'idiot !
waa ngegera we : eh toi vaurien !

On remarque dans l'injure une construction particulière qui se présente comme une sorte d'interpellation optative avec la marque - ooka -

uraambonera uriiya muvunamuheto yookfiowa n'icumu :
tu me vois ce casseur d'arc qui n'est bon que pour mourir d'une lance !

Quelque fois cette construction apparaît comme un impératif au degré modifié, encadré par une variante du morphème interpellatif.

wookaberama ibibero we : eh toi qui est "digne" d'avoir des cuisses à l'envers !
wookazira uburagaza we : eh toi "digne" d'être emporté par la blennorrhagie !
woogakenyuka we : eh toi le mourant prématurément !

Dans ce cas si la phrase comprend deux ou plusieurs propositions, les suivantes, à partir de la seconde sont au subscécutif.

woogapfa mu cyi we bakaguhamba mu cyiibo : eh toi digne de mourir pendant la saison sèche pour être enceveli dans un panier !

wookfiowa n'icumu we bakarigutera mu mpyiko, rika-gutsiinda ku mbuga : eh toi digne de mourir par une lance qui atteignant les reins, te couche dans la cour !

b) Les verbes -ri et -ba.

L'injure rwandaise fait souvent intervenir le verbe -ri et -ba (être) auxquels on ajoute des attributs (nom ou phrase)

uri icyohe : tu es un con
uri inyana y'imbwa : tu es un fils de chien

uri imbwa irya amabyi : tu es un chien qui bouffe de la merde.
Nous voyons que l'attribut est soit un nom (adjectif ou substantif) soit une phrase.

L'injure peut être présentée comme ne pouvant avoir ses effets que dans un certain avenir. Dans ce cas le verbe -ri est précédé par sa variante -ba au mode indicatif immédiat.

uraba urii ingegera mbi : tu serais le pire des vauriens.
-ba est pris comme un auxiliaire.

Quelque fois le verbe -ri est remplacé par une phrase

uraba urya ako kabi kawe : tu serais entrain de manger ton petit mauvais (un euphémisme pour dire "sexe")
uraba unyaara amaraso : tu pisserais du sang.

L'injure rwandaise se présente aussi comme une infirmité éventuelle évoquée et appliquée à quelqu'un pour le démonter.

ubikoze waaba uri imbwa yiliba umutiindi : si tu le faisais tu serais un chien qui vole un pauvre type.

Ces deux exemples qui présentent l'injure comme une conséquence de l'acte posé par le protagoniste relèvent plutôt de la menace. Ce sont des formes vulgaires et grossières pour mettre en garde le destinataire mais en y mettant de la force et du sérieux (voir supra).

Celui à qui une telle menace est adressée se sent un peu vexé d'être l'objet de tant d'obscénités.

Il devra alors faire attention pour ne pas être un mangeur d'ordure, un incestueux et un agent de tant d'autres goujateries.

c) Le jeu des accords grammaticaux.

En langue rwandaise, comme d'ailleurs dans toutes les langues à classes, c'est le préfixe de classe qui dicte les accords grammaticaux dans la phrase.

Comme il y a beaucoup de mots qui ont des préfixes semblables, le locuteur peut jouer sur les accords pour créer des phrases ambiguës qui portent des effets sou-

vent ~~Obscènes~~

Ásiimbuka umukoni umukora muunyo: il sautait
l'umukoni qui le touchait au cul. (1)

La confusion se fait au niveau des préfixes: ou bien c'est l'umukoni qui touche dans le cul de celui qui saute, ce qui peut être logique bien que peu décent; ou bien c'est la personne à qui la phrase est adressée qui fait; et c'est ce que veut faire entendre l'auteur de l'injure. Il va jouer sur cette confusion créée par la syntaxe de la langue entre u- préfixe pronominal de troisième classe (qui reprend -mu-, de umukoni) avec u- préfixe verbal de deuxième personne du singulier (participe second).

On se sert beaucoup de ce procédé pour faire des calembours et des mots d'esprit en kinyarwanda.

d) La locution proprement dite

Dans l'injure rwandaise c'est la deuxième personne et le vocatif qui sont privilégiés. Cependant il n'est pas impossible de rencontrer l'emploi de la troisième personne. Celle-ci est utilisée par simple référence ou évocation de la victime ou d'une personne chère à l'interlocuteur qu'on veut blesser. De toutes façons elle n'est pas présente ou du moins impliquée directement dans ce "dialogue insolite".

Vocatif: nyágúsweera nyoko: eh toi fornicateur de ta mère

waa ngegera we: espèce de vaurien

2e personne: urábóna úriya múpfá-átábyaáyé! tu vois ce "mourant" sans engendrer

urakageenda intaámbike: que tu partes de travers (que tu meures)

3e personne: úrúumva iki kigabó cy'isuunzu lireéba muunyo: tu m'entends ce grossier personnage dont la huppe regarde vers le cul

(1) plante sauvage qui secrète une matière très caustique quand elle tombe sur une plaie ou un endroit du corps qui serait ouvert.

nyoko aragashya áshyáashyaana ásháaka
imbebá yó kootsa: que ta mère se brûle
alors qu'elle s'affaire à chercher une
souris à griller.

En outre, les formes injonctives (optatif,
impératif, subjonctif) sont les plus utilisées et ap-
parentent les joutes imprécatoires aux incantations.

kazire umútuuranyi nk'injijú yó múri rujijibura
izira gútuurana n'igituba cy'úundi mugóre: que tu
périsses d'un voisin comme l'amulette de "ruji-
jibura" laquelle ne tolère pas le voisinage du
sexe d'une autre femme.

urakamara imiinsi impyisi ishaaka : que tu vives
autant de jours que le veut l'hyène (cet animal
se nourrit essentiellement de cadavres).

urakamara imiinsi urume rumará: que tu puisses vi-
vre les jours que dure la rosée (courte durée).

uragaseezeganwa: puisses-tu être harcelé de partout

Aragapfuusha inká y'íkibaamba
Maze akurikizého ikiboondo
Asigare aneetse ikinoomboori
Muri yaa ngobyi y'ikireere
qu'il perde une vache colorée
et ensuite un rejeton
et qu'il ne porte plus qu'une motte de terre
dans un berceau en écorce de bananier.

Essayons de faire une analyse morphologi-
que de certaines formes pour voir les combinaisons

1) Urakamara imiinsi urume rumará

u -: préfixe verbal 2e personne singulier

-ra -: marque de l'optatif

-ka -: degré modifié

-mar-! radical signifiant " terminer"

-a: terminaison aspectuelle.

imiinsi: substantif complément temporel

urume : substantif sujet de la relative rumará

rumará : subordonnée relative antécédent imiinsi

La marque de l'optatif au degré modifié est utilisée
dans les formules incantatoires, les louanges , les
souhais, etc...

Urakarana, urakabyara, urakagira Imáana.

2) kanywe Nzobya na Nzoberanya

ka-: formatif du degré modifié

-nyo : radical "boire"
-e : terminaison de l'éventuel
Nzobya na Nzoberanya : complément

Beaucoup de verbes de la locution injurieuse sont construits dans le cadre de l'éventuel. Effectivement ils expriment soit l'impératif soit l'optatif etc.... Ce sont des souhaits de malheurs des exhortations, des ordres adressés à l'interlocuteur pour l'inviter à faire des monstruosité de toutes sortes.

Sous le mode optatif l'auteur de l'injure formule des vœux de malheur à son protagoniste. Il lui souhaite de commettre des infamies. Il le fait directement sans détour.

Uragapfuusha inkurikirane: que tu perdes deux enfants successifs
Uragaca nyoko amabeere: que tu coupes les seins de ta mère.
Uragahingirwa hejuru: qu'on te cultive dessus (=qu'on t'enterre).
Urakaneera inkomo: que tu défile sur un licou (=que tu sois transpercé par un piquet).
Nyoko aragashimisha imishino imishiishi: puisse ta mère se gratter la vulve avec des épis vides.

Mais aussi il l'invite à accomplir une action ignoble l'exhorte à des saloperies de tous genres. Il le fait alors sous le mode de l'impératif.

Gacumite nyoko : que tu encules ta mère
Gahenere umugina: que tu te courbes le cul nu face à une termitière.
Kariibwe n'ibisiiga : sois dévoré par des charognards.

Le subjonctif intervient dans des souhaits à caractère ironique.

Upfuusha abanzi mpfuushé abaanyima: que tes ennemis meurent et ceux qui refusent de me donner aussi.

L'analyse de la structure de la phrase montre que l'ordre des mots dans la locution injurieuse suit les règles de combinaison des syntagmes de la phrase en langue rwandaise à quelques exceptions près.

La phrase P s'analyse en groupe nominal(GN)+ groupe verbal (GV).

raisse qu'à la première phrase, les suivantes étant des renforts pour y mettre un peu de saveur.

nyoko aragacumitwa acugusa umwooyo, nabwo ubuzuutu buvuza
impaanda, nayó rusaake ibudoondaanga, nabó abatwaare bāca
urubaanza, nayó sakabaka ijya guhanuza:

que ta mère se fasse enculer en agitant le poil de l'anus et celui-ci en jouant de la trompette et le coq en le picorant, et les chefs en présidant les palabres, et le milan partant consulter le sorcier,

dans certaines formules, l'injure n'apparaît qu'à la dernière phrase, les précédentes sont alors comme un prélude qui prépare le partenaire à recevoir l'injure.

haákurya zirashooka, haákuno zirákúuka zirimó Rútare
rw'ábatanazi, nyoko aragatanaga umúshino ku murya w'ināa-
nga:

sur la colline d'en face elles (les vaches) s'abreuvent, sur celle-ci elles se retirent; il y en a une blanche des empenneurs, que ta mère empenne sa vulve sur la corde d'une cithare.

A ce moment on ne peut plus parler de locution injurieuse mais **plutôt** d'une "suite" injurieuse. Celle-ci est formée par plusieurs propositions coordonnées par parataxe (exemple ci-dessus) ou par indice associatif "na" (exemple: nyoko aragacumitwa acugusa umwooyo ...).

En résumé le mécanisme de l'injure rwandaise tant en surface qu'en profondeur, révèle une richesse linguistique et culturelle exceptionnelle. Prenant sa source dans des situations psychologiques "émouvantes", elle emprunte une structure originale où le lexique utilise un vocabulaire technique se présentant comme un indicateur culturel très précis. Il s'ajoute à une syntaxe appropriée pour renforcer l'expressivité du message.

Cette expressivité, condition essentielle pour une réception efficace de l'injure, est par ailleurs accentuée par des formes littéraires (stylistiques et poétiques) tirées des autres genres de la tradition orale rwandaise.

X

X

X

CHAPITRE TROISIEME

ETUDE LITTÉRAIRE DES FORMES D'INJURE.

A. GENERALITES: Problématique du style littéraire.

Une dimension dont il ne faudrait pas perdre de vue dans l'analyse des formes d'injures est l'étude du style. Dans l'étude ethnolinguistique, il se trouve nécessaire et même primordial de relever et d'analyser les effets stylistiques par lesquels l'émetteur transmet son message pour être plus ou moins sûr qu'il arrivera à destination et sera pris en considération. FERRY ne nous dit-il pas que:

"Le langage est un lien privilégié où l'on peut saisir le rapport qui existe entre l'homme et le monde qui l'entoure, le guide symbolique de la culture"(1)?

Or la culture n'est saisie qu'à travers la littérature qui en est le reflet. Ce qui fait la littéralité de ses textes se trouve dans certains procédés qui les éloignent du langage quotidien. Ces procédés qui supposent des préoccupations esthétiques, des expédients poétiques, c'est ce que nous appelons style. C'est une ligne de conduite imposée, un écart dans la manière d'utiliser le langage commun à des fins particulières (CRESSOT).

Toute analyse linguistique doit tenir compte de ces critères. Pour en revenir à "l'injurologie", nous avons vu plus

(1) FERRY, M.P.: "Sapir et l'éthnolinguistique", in Langages, n° 18, 1970, P.14.

haut(Chap.I)qu'elle appartenait à la littérature orale rwandaise et en effet ses formes comportent des aspects stylistiques très intéressants.L'auteur est comme obligé de contrôler et d'orienter son langage.Bien plus,

"L'oralité impose à l'individu un certain comportement, donne à l'expression de sa pensée une certaine forme et semble même s'imposer à certaines structures linguistiques"(1).

C'est ce qui fait la force de l'injure rwandaise, la parole violente, cinglante, capable de réveiller l'attention de la victime. Il faut qu'elle vibre dans ses oreilles comme "un instrument tranchant qui déchire son corps"(2).

C'est pour cela que la plupart des formes d'injure sont construites sur des modèles poétiques très riches.

L'injurieur puise à son gré dans un vaste répertoire de formules et donne une certaine musicalité à ses mots pour leur conférer une puissance magique caractéristique essentielle de la forme d'injure rwandaise.

Dans son article Pour une étude ethnolinguistique des littératures orales africaines, paru dans la revue Langages n° 18, 1970, Calame Griaule nous donne quelques suggestions sur la façon de traiter du style poétique des textes oraux africains. Elle parle de morphèmes et faits syntaxiques, du rythme (et mètre) des images, des métaphores et symboles.

Bien sûr ces procédés sont applicables à n'importe quelle poésie orale, mais c'est déjà un point car pour la poésie rwandaise, la tonalité, la mesure des voyelles en mores favorisent le rythme des énoncés. L'accord grammatical donne naissance aux allitérations et assonances qui à leur tour sont base des images de ce style pittoresque.

Poser donc la littéralité des formes d'injure revient à mettre à jour ces mécanismes stylistiques et poétiques qui les intègrent dans l'ensemble de la poésie rwandaise, un peu comme dit H. MESCHONNIC:

"Il s'agit d'entrer dans (le texte) de reconnaître ce qui le fait, et qui est son langage, un langage qui n'est ni confession ni convention"(3).

(1) HOUIS, M. cité par NKUSI, L. Proverbes du Rwanda: une approche ethnolinguistique, Thèse de doctorat, Paris, E.H.E.S.S., 1976, p.14.

(2) TODOROV, T.: Poétique de la prose, Paris, Seuil, 1971, p.100.

(3) MESCHONNIC, H.: Pour la poétique I, Paris, Gallimard, coll. le chemin, 1970, p.17.

Le rapprochement est fait de la cause à effet. On vient rendre visite à quelqu'un quand il a perdu un des siens. Lui souhaiter de recevoir ces visites incessantes c'est lui souhaiter de perdre les siens.

-Kamooowe: sois rasé relation de cause à effet. Quand on a perdu quelqu'un on se fait raser partout. C'est ce que l'on appelle kwéera: être blanc.

-Waa kannyo: espèce de cul: on prend la partie pour le tout.

2. De l'euphémisme.

L'investigation du corpus des formes d'injure en kinyarwanda livre un grand nombre d'euphémismes qui sont à la base de tant d'images. Tous ces malheurs que l'injurier appelle sur sa victime sont dangereux et peuvent se retourner contre lui. Les évoquer c'est les appeler. C'est pourquoi il essaie de les désigner par les termes voilés. Ce qui n'empêche pas l'intéressé de comprendre de quoi il s'agit car ils sont très explicites. L'emploi des euphémismes relève donc plutôt de la prudence que du désir de ne pas blesser la bienséance.

-Urakarya ako kábí kaawe: bouffe ton petit mauvais (=sexe)

-Urakarya inyama nyoko yiicárye: puisses-tu manger le morceau de viande sur lequel s'assied ta mère (=son sexe).

-Urakiinjira muu nzú y'uúmwíshywa: que tu entres dans la demeure de ta nièce (pour coucher avec elle).

-Urakaambura nyoko: puisses-tu déshabiller ta mère (=coucher avec elle).

-Uragahiingirwa hejuru: que tu sois cultivé dessus = enterré.

En kinyarwanda, injurier quelqu'un c'est le couvrir de saletés de toutes sortes. C'est pourquoi on entend souvent dire "yaamútútse yaamuhiindanije (il l'a insulté et l'a tout couvert de saleté).

Ainsi rapporter les propos injurieux d'une autre personne se fait par des euphémismes, pour ne pas se salir et salir son interlocuteur.

baátúkanye ngo barakarya akágizé gáté kaa baa nyina. Ils se sont injuriés en se souhaitant de manger le petit je ne sais quoi de leurs mères.

ngo baragaciibwa ubwo búsá bwaabo: qu'ils perdent leur rien.

Quelquefois l'euphémisme se confond avec la périphrase, cette figure de rhétorique qui remplace un terme fort par un autre pour en atténuer l'ampleur, ou pour produire un autre effet.

-Urukajya mw'iiiriimbi: que tu ailles au cimetière (=mourir).
-Uragahurá n'urúva gúsénya: que tu rencontres celle qui revient de la brousse ramasser du bois mort (=la mort).

-ru- de "urúva" renvoie à urupfú.

La périphrase comme l'euphémisme reprend une des fonctions ou une des propriétés du concept qu'on veut voiler et la développe. Si l'auteur recourt à ces figures c'est par mesure de prudence de ne pas se salir et non parce que ces injures sont proscrites par la bienséance et le bon goût.

3. L'ironie et la littote.

"L'injurologie" rwandaise recourt souvent à des tournures ironiques ces formes qui, en peu de mots, expriment des idées plus développées.

-Unó mukoóbwa ntaasuúzugura arakabyaara: quelle fille hautaine, qu'elle ait des enfants.

Dans la normale des choses, il n'y a pas de meilleur souhait que celui d'avoir des enfants, mais une fois ce souhait mis à côté de ntaasuúzugura il prend un sens péjoratif et exprime le contraire de ce que l'on veut dire. Il affirme pour nier.

-Upfuúshé ábaanzi mpfuúshé abaányíma: que tu perdes tes ennemis et moi ceux qui refusent de me donner.

Dans les circonstances où cette phrase a été prononcée, elle apparaît comme étant l'exemple même de la littote injurieuse. Elle a été dite justement à celui-là qui refusait de donner l'aumône. Et cet indigent lui a souhaité vivement la mort en des termes très courtois.

4. L'hyperbole.

L'hyperbole est une figure de style qui consiste en une exagération de faits dont on parle. Il s'agit dans l'injure, principalement de termes meurtriers et obscènes pour conjurer la souffrance morale qu'on veut infliger au destinataire.

-Urakaangana n'u Rwanda rwaatsiinzwé: que tu puisses ressembler au Rwanda qui a été battu (sa honte est sans limite).

Souvent l'hyperbole fait appel à la torture raffinée et sophistiquée par des intermédiaires dévalorisants et particulièrement douloureux.

- Uragakubitwa intósho ishyúshye mu maguru: qu'on te jette dans les jambes une pierre chauffée à blanc.
- Uragashyirwamo urúséenda: qu'on te mette du piment (dans le sexe).
- Nyoko aragacumitwa ná Bicumuunyu byaa Gacuumba ntiicúgi-ta ingana amaseeké yó kuri Mwoogo: Que ta mère soit enculée par (le chien) Bicumuunyu de Gacuumba qui couillonne comme les ulcères de près de la rivière Mwoogo.
- Nyoko aragakuna úmwé ukwiiré u Rwanda: que ta mère puisse allonger une de ses vulves jusqu'à atteindre les limites du pays.

5. L'ellipse.

On remarque dans le langage injurieux certaines phrases qui, par des faits stylistiques, semblent ne pas être complètes. On prononce une partie et le reste est laissé aux soins du destinataire. C'est lui qui va compléter par ce qu'il voudra. Mais la première partie (celle qui a été prononcée) est suffisamment claire pour lever toute équivoque.

- Nyoko aragasha
- Nyoko!

6. Le parallélisme.

L'injure rwandaise tire aussi sa force du paradoxe des constructions parallèles qu'elle opère dans ses phrases. On y trouve des parallélismes antithétiques, synthétiques ou synonymiques. Mais le parallélisme intervient le plus souvent pour des besoins poétiques beaucoup plus que pour la simple stylistique. (Nous y reviendrons tout à l'heure).

Le parallélisme antithétique crée des contrastes, des paradoxes qui renforcent l'effet que l'on veut produire.

-Urakabura úwó utumá áhó wiigéreraga: puisses-tu ne plus trouver qui envoyer là où tu te rendais si facilement. Cette injure tire sa force de l'opposition créée entre úwó utumá (qui envoyer) aujourd'hui et áhó wiigéreraga (là où tu te rendais facilement) naguère. C'est l'opposition entre l'immobilité souhaitée aujourd'hui et la facilité de mouvement, la liberté d'action de naguère. Cette opposition renforce l'idée de solitude qui est souhaitée par l'injuteur.

D'autres exemples soulignent des comportements honteux

- uragasaba úwó wiimyé: que tu ailles quémander chez celui à qui tu as refusé
- urakabura ubugabo mu rugaamba rw'abagoré: que tu perdes ta virilité devant une assemblée de femmes

L'opposition entre la perte de la virilité et la construction hyperbolique (l'assemblée de femmes) donne à l'impuissance un aspect à la fois monstrueux, sinistre et comique.

- urakabura icyaágukijije wiifuuze icyaákurijije: puisses-tu ne pas trouver ce qui te sauverait et ne souhaiter plus que ce qui t'as rendu triste.

Quelquefois, l'opposition est explicitement soulignée par le terme kuguraana (échanger)

- nyoko arakaguraana umusururu umusuundi: puisse ta mère échanger sa vulve contre la boisson.
- nyoko arakaguraana imbóro imbogeeri: puisse ta mère échanger des légumes contre la verge.
- nyoko arakaguraana igituba igitooke: puisse ta mère échanger le sexe contre un régime de bananes.

La dévalorisation de l'acte sexuel est rendue par l'opposition entre le sexe échangé contre la nourriture. On souhaite psychiquement le détruire, l'anéantir; car l'acte de manger c'est l'acte de destruction par excellence. Non seulement cette mère se rend ridicule, mais encore elle se couvre de honte et l'acte sexuel qui peut "remplacer tous les autres actes" devient un simple amusement.

Dans certaines formules le contraste est développée par le parallélisme des termes qui semblent s'exclure.

- uragasomeza amátá amagaanga: que tu bèves du lait avec du purin.
- urakavoom: era mu gitóbotse: puisses-tu puiser de l'eau dans un pot troué.

Dans d'autres le contraste est rendu par le rapprochement des verbes et des compléments à sens opposés.

- urakiifuuze amáazi útúuriye úruuzi: puisses-tu souhaiter de l'eau alors que tu habites près de la source (= on veut souligner une infirmité grave).
- Nyoko arakiimá yiimaariinga: que ta mère se fasse enculer en minaudant (ici le contraste fait ressortir la folie de cette femme).

Par ailleurs, on voit que l'opposition qui est créée vient pour souligner un sentiment, un souhait que l'on formule à l'endroit de la victime.

On trouve par ailleurs la confrontation de mots ou de groupes de mots qui semblent se compléter les uns les autres tout en expliquant davantage l'idée exprimée, ou bien en donnant une certaine conséquence qui en résulte. De telles constructions forment ce que l'on appelle des parallélismes synthétiques.

-Nyoko arakiimira ku rubáriro, abyaárire ku rubaambo: que ta mère soit assaillie sur l'entretoise pour voler sur le piquet.

-Gasekwé n'amahári amahaángá yáátéeranye: puisses-tu être la risée des jaloux alors que des étrangers se sont rassemblés.

-Uragaseenderwa muu nzu itáarakúróngoye: que tu sois répudié par une famille qui ne t'a pas épousé.

-Uragahiinga ku rútare usaáruurire ku rutaro: puisses-tu cultiver sur un rocher pour récolter sur un van.

Outre le parallélisme antithétique et le parallélisme synthétique, on trouve aussi le parallélisme synonymique. Celui-ci consiste en une mise en rapport de mots ou de groupes de mots, dans lequel rapport on reprend la même idée par d'autres termes. Ceci permet d'accumuler des propositions injurieuses les unes sur les autres pour accabler l'adversaire.

-Nyacyoobo kivúna imbyéeyi, nyanyaambi ihéza inká i Bwaéri: espèce de trou qui brise les pattes des vaches-mères, flèches qui empêchent les troupeaux de quitter la Cour!

7. La comparaison.

On recourt à la comparaison pour faire comprendre à l'interlocuteur la dimension de sa dévalorisation personnelle ou de celle des actes qu'il pose.

-Uragagénza indá nk'úrúyúzi: puisses-tu progresser avec ton ventre comme la tige de courges.

L'accent est mis sur l'infirmité: ramper comme cette plante.

-Gatukuze ubura nká rúsaáke: que tu aies des entrailles rougeâtre comme le coq.

-Urakiimbwá n'úmugabo úkó ifúkú yiimbá igitaka: que tu sois creusé par un homme comme la taupe creuse le sol.

La comparaison est explicite et recourt aux morphèmes comparatifs "nka", "uko" et "na". Mais elle peut être aussi implicite. Il devient alors difficile de la différencier de la métaphore vue plus haut.

En réalité la frontière entre ces figures n'est pas apparente. Un euphémisme peut être une métaphore ou une ironie dans une construction périphrastique ou elliptique. A un certain niveau la métonymie et la métaphore sont des comparaisons. Ce qu'il faut souligner et retenir à notre avis, c'est la finalité de ces images et symboles. L'auteur de l'injure veut accabler son partenaire sous le poids de sa parole et le tenir ainsi à l'écart.

C. STRUCTURE POETIQUE(1)

Le genre des formes d'injure, comme les autres "genres mineurs", emprunte ses formes littéraires aux "grands genres". Entre autres formes nous notons la poétique. Comme la poésie rwandaise est essentiellement basée sur le rythme et la prosodie (allitérations et assonances), l'injure rwandaise recourt à ces procédés pour embellir son style et le rendre plus portatif et plus poignant.

L'auditeur de l'injure est attiré par les schémas intonatifs qui créent un rythme suggestif et bon nombre d'assonances qui créent une certaine harmonie imitative liée à l'expressivité. Et selon A. COUPEZ,

"l'accumulation des divers types d'assonances, qui se superposent et s'entrechoquent souvent dans un même passage, crée chez l'auditeur une impression indéfinissable mais puissante....."(2)

De plus, comme dans tout texte de style oral, ces éléments suprasegmentaux sont mis en évidence pour favoriser l'audition et la mémorisation. Une injure appelle une réponse, il faut donc que celui qui répond ait retenu la proposition pour fournir une réponse adaptée. On trouve même des formes d'injures intégrées dans des morceaux musicaux comme l'arc musical de MUGOYI, ou la chanson Rwaángóombwa ájyá kuúnseenda (pourquoi Rwaangoombwa m'a répudiée).

En outre, ces courbes incantatoires, ces pauses, accents et rythmes favorisent la reproduction facile et l'expressivité de la formule(3).

-
- (1) La théorie que nous utilisons pour traiter ce point nous vient du cours de G. MBONIMANA intitulé: "Stylistique et poétique du kinyarwanda" RWA 408, qu'il a donné aux étudiants de 2e et 1ère Licence Français-Kinyarwanda 1982-1983.
 - (2) COUPEZ, A et KAMANZI, Th: Littérature de Cour au Rwanda, Oxford, Clarendon Press, 1970, P. 90.
 - (3) PEYTARD, J: "Oral et scriptural; deux ordres de situation et de description linguistique" in Langue française n° 6, Mai, 1970.

-Uragasiimbuka umuséké umusaámbi ugusuúmiré agáshino:
que tu sautes l'aurore et que tu te fasses tirer la
vulve par une grue.

-Urakaroongorwa n'ijana ijoro rimwé(1)
La rapidité du débit dans la reproduction de l'injure va de pair avec une remarquable fluidité qui fait naître une sorte de vertige incantatoire.

-Nyoko ari hééhé?ari mu rutooke, arácá imítúmba, arácá imijweéjwé n'imiravumba arahena intúuro zirámúsweera:
Où est ta mère? N'est-elle pas dans la bananeraie entre
rain de couper des tiges de banane, des imijweejwe et
des hématuries en se faisant enculer par des matous.

-Nyoko arakiicwá n'inkorasuundi yá nyógóséenge itágirá
útúuzi ná tuunzi nyá: que ta mère périsse par le penis
de ta tente qui n'a aucune goutte de liquide.

Ce caractère donne à l'injure rwandaise un pouvoir artistique. Le rythme, l'harmonie, la mesure constituent un objet sonore qui est la source d'un plaisir du sens. Dès lors nous comprenons pourquoi un tel divertissement est-il recherché par les gardiens de bétail. Par ailleurs, la forme poétique semble la mieux indiquée pour la libération des émotions (nous avons vu que l'injure était le résultat d'une attitude affective).

En effet, "le rythme met en valeur toute la substance des mots, car si l'intonation met de l'émotion dans le discours l'émotion y met de l'intonation: fonctions réciproques et réversibles si bien que le poète chante pour dire autant qu'il dit pour chanter(2).

Le caractère essentiel de la poésie rwandaise est basé sur le rythme. Et il en va de même des formes d'injure. Celui-ci est basé sur le jeu des sonorités (allitérations) et sur les parallélismes morphologiques et syntaxiques et d'autres procédés syntagmatiques. Et en effet dans ses études de poétique, R. JAKOBSON a clairement montré que le principe constitutif du langage poétique réside dans l'utilisation de rapports d'équivalence pour construire la chaîne syntagmatique. Par ailleurs, comme dans tout texte oral, le rythme est indissociable du contenu dont il est la condition sine qua non de profération et d'actualisation.

(1) Traduction: que tu sois montée par une centaine (de personnes) la même nuit.

(2) GUIRAUD, P: Essais de stylistique, P. 219.

Nous allons partir de ce principe pour étudier ce qui fait le rythme des formes d'injure en kinyarwanda.

1. Allitérations.

L'injure rwandaise, dans sa profération emprunte au genre poétique la technique des allitérations pour ses besoins expressifs.

D'une manière générale, il semble que certains phonèmes se retrouvent plus fréquemment que d'autres, non parce qu'ils seraient plus faciles à prononcer, "plus naturels", mais parce qu'ils présentent certaines particularités qui les rendent aptes à un traitement linguistique(1).

En effet quand on y regarde de près, ce n'est pas un fait du hasard que l'on fait ces "répétitions à plus ou moins brève distance de phonèmes ou groupes de phonèmes qui possèdent des traits phonologiques communs".(2). Tout simplement on veut créer des harmonies qui donnent de la saveur à l'énoncé. Ce qui le rend plus pittoresque, plus expressif. L'attention de l'interlocuteur est attirée et le message ne passe pas inaperçu.

L'allitération est basée soit sur les consonnes et voyelles, soit sur la quantité vocalique, soit sur le nombre de syllabes égal dans des segments successifs.

-Nyoko aragashimi¹sha imishino imishi¹ishi: que ta mère se gratte les vulves avec un épis vide.

On remarque dans cette exemple le retour régulier du phonème (sh) qui se fait comme un écho et est destiné à préciser l'image qu'on présente à l'interlocuteur.

Dans certaines formules l'allitération est rendue par la dérivation des mots d'un même radical.

-Uragapfa m¹ri káména kaku¹ménagure: que tu meures en juin pour qu'on te pile. Pendant ce mois on pile surtout le sorgho pour faire de la pâte.

-Uragapfa mú CYÍ baguhaámbe mú CYÍIBO: que tu meures en saison sèche pour qu'on t'enterre dans un panier.

(1) Cf. RUWET, N: Langage, musique, poésie; Paris, Seuil, 1972.

(2) COUPEZ, A. et KAMANZI, Th.: Littérature de Cour au Rwanda, p.89.

Cependant de telles allitérations sont moins appréciées que celles basées sur la simple homophonie.

Ces dernières se retrouvent dans des consonnes contenues dans plusieurs mots sans parenté étymologique.

- Nyoko arakIIMA yIIMAaringa.
- GaCumite nyoko umúCu ritse n'uumuCurúura umúCé rugoongo.
- Nyoko yámanutse i NyabiKéri yíikoreye ibiKényéri, ibiKeri bimunyaara mu maguru.
- Nyaankaragátá muSheenzi wa núná jiiSHo ribózé, woógoSHwé n'ibiSHwi bikaguSHwiindagura.
- Gasure iNYó n'iiNYamuuNYó n'i NYaambó z'ibiNYábwoóya.

Dans d'autres formules, les allitérations naissent de la répétition des préfixes semblables,

- Kanywe RUcúru ná RWiicanzige.
- Kanywe NZobya na NZoberanya.
- Kanywe BAsé na BAhiimba.

BA ndoro z'ibikona.
BA bikabara bikwabaje.
BA buguru bw'impembure.
BA butako buhenuka(sic)(1)
Ceux aux regards de comeilles.
Ceux aux habits très sales.
Ceux aux jambes très maigres.
Ceux aux cuisses difformes.

mais aussi de la répétition du même radical dans gaTEERE
NyaáTEERá n'úujyá gúTEERa,
-uTEERé nyoko: que tu lances une pierre à ta mère en voulant la lancer à Nyaateera.

Ailleurs, l'allitération est donnée par la quantité vocalique. Celle-ci est la base de la mesure des voyelles en mores en poésie rwandaise. La poésie pastorale notamment a beaucoup utilisé ce procédé jusqu'à créer des vers métriques très réguliers. Nous remarquons dans les formes d'injure des formules où la mesure des voyelles en mores donne des allitérations caractéristiques comme on peut le remarquer dans cet exemple.

-Nyoko ari héhé? Ari mu rutooke aráca ímitúumba aráca imijweejwé n'imiravuumba arahena íntúuro ziramúswéra:
Où est ta mère? Elle est dans la bananeraie où elle coupe des troncs de bananier, des "imijweejwe et des imiravuumba", elle se courbe et se fait enculer par des matous(2).

(1) Voir KAGAME, A: "Rwanyiranjaja", Iyo wiriwe nta rungu, Kabgayi, Ed. Royales, 1949, p. 50.

(2) Imijweejwé et imiravuumba, respectivement euphorbiacée vénéneuse et hématurée sont des arbustes sauvages utilisés dans la médecine traditionnelle.

Ecrivons maintenant cette injure telle qu'elle est énoncée en tenant compte de la durée et de l'intensité des voyelles.

Nyok ari hééhé	V	V	V	—	V
(a) ri mu ruṭooke	V	V	V	—	V
(a) rác imituumba	V	V	V	—	V
(a) rác inijweéjwé	V	V	V	—	V
n'imiravuumba	V	V	V	—	V
(a) rahen(a) intúuro	V	V	V	—	V
ziramúsweera(1)	V	V	V	—	V (2)

Elle paraît d'une régularité parfaite. Chaque segment compte six mores et le parallélisme de la durée des voyelles est très frappant.

Cependant il n'est pas rare de rencontrer des exceptions à cette régularité et à ce parallélisme, mais le rythme reste très perceptible.

Uragasura ténéeténé
 Utúruke hiirya iyo baténé
 Siinzi ikinyarutse mu masaká
 Só ná sógókuru mukúru
 Waámháye inkóotá y'úmutamu
 Bázáayimutamike mu magára
 Que tu pètes avec (fracas) jambes écartées en commençant par là où l'on écarte les jambes
 Quelque chose traverse la plantation de sorgho où sont ton père et ton grand père aîné ceint d'une épée très tranchante avec laquelle on va le transpercer les entrailles.

La disposition suivante fait voir la distribution des mores des voyelles longues et brèves ainsi que des morphèmes de tonalité.

(u) ra-ga-su-ra-té-né-e-té-né
 (u) tú-rú-ke-hi-í-ry-i-yo-ba-té-né
 si-í-nz-í-ki-nyá-ru-tse-mu-ma-sá-ká-
 só-ná-só-gó-ku-ru-mu-kú-rú
 wa-á-mhá-y-í-nkó-o-tá-y'ú-mu-ta-mu
 ba-yí-mú-ta-mi-ke-mu-ma-gá-rá

V	V	V	V	V	—	V	V
V	V	V	—	V	V	V	V
—	V	V	V	V	V	V	V
V	V	V	V	V	V	V	V

(1) Nous ne tenons pas compte de la voyelle au début du "vers" car en poésie rwandaise elle rejoint la voyelle finale du vers précédent. A ce sujet lire ACOUPEZ et Th. KAMANZI: Littérature de Cour au Rwanda.

(2) Le signe "V" veut dire une more ou voyelle brève et le signe "—" égale deux mores ou une voyelle longue.

2. Le parallélisme des segments.

En plus des allitérations, le rythme peut être donné par le parallélisme des segments dans l'énoncé. Il peut être syntaxique ou morphologique (l'analyse détaillée du parallélisme dans les formules injurieuses a été faite plus haut).

Urakaanika améenyó/amashazá yééze.
Que tu sèches les dents au soleil (que tu meures)
au moment où mûrissent les pois.

Urakabura icyaágukijije/wiifúwzeicyaákurijije.
Puisses-tu ne trouver ce qui te sauverait et rester
à souhaiter ce qui t'a fait pleurer.

3. La dérivation

Le rythme tire partie de l'usage courant de redoublement de thèmes et de la dérivation par suffixation.

Gapfe múrí káména bakuménáguze.
Meures en juin pour qu'on puisse te piler.

Karye ihéné idáhénúuye.
Bouffes une chèvre grillée sans huile.

Nyoko aragashya áshyáashyaana ásháaka imbebá yó kootsa.
Puisse ta mère se brûler en s'affairant à chercher une
souris à griller.

Cette technique est très exploitée par l'injurologie rwandaise. Elle est base de plusieurs onomatopées.

Kúrí diridiri, kúrí diriimba.
Ku múnyégényége ku munyegerezo.
Ku múshíkíshiki ku mushikurankoni.
Biduúdu byaa dudubiza.
Ténééténé

A ce phénomène de redoublement et de dérivation on peut rapprocher celui de l'alternance des segments.

Fata agaheto mfaté akaándi tújyé kúrásá yáa mísúre
yamázé imisuundi ya nyoko.
Prends un arc et j'en prendrais un autre et l'on va
tirer sur les colieux qui picorent les vulves de ta
mère.

Haákurya zirashooka, haákuno zirákúuka, zirímó rútaré
rw'ábatanazi nyoko aragatanaga umúshino ku muryá
w'ínaanga.

Sur la colline d'en face (les vaches) s'abreuvent,
sur celle-ci elles en reviennent, il y a parmi elles
la blanche des empenneurs puisse ta mère empenner ses
vulves sur la corde d'une cithare.

4. L'homophonie.

Certaines formules accusent aussi une recherche du rythme basé sur l'homophonie des formes.

Kavunirwe íntáambi íntáre ikúryé.
Que ton glaive se brise et que tu sois dévoré par un lion.

Nyoko aragasaba sákábaka isakaambuliro.
Puisse ta mère demander au milan des herbes pour la toiture.

Nyoko arakaguraana impaáre impaamba.
Puisse ta mère échanger le pénis retroussé contre des provisions.

Nyoko arakariisha igisáté igisebe.
Puisse ta mère gratter avec un morceau de pâte un ulcère.

Très proche de cette technique d'homophonie, la paronomase transparait beaucoup dans l'injure.

Uragahiinga ku rútáre, usaárúrire ku rutaro.
Que tu cultive sur un rocher pour récolter sur un van.

Gasekwé n'ámahári amahaángá yáátéeranye.
Que tu sois la risée des jaloux dans l'assemblée d'étrangers.

On aura ainsi le rapprochement systématique de beaucoup de formes à sonorités semblables mais à sens différents.

Umúsúre/umusuundi
Umusúrúru/umusuundi
Igituba/igitooke
Igisáté/igisebe
Injúmá/injuúmbuure
Inkoóngoro/inkoongooro
Inkókó/ínkókórá
Gúkóra/gukoroka
Íntáre/íntáambi

C'est sur base de ces oppositions qu'on trouve souvent des parallélismes antithétiques.

On peut signaler aussi cette construction assez proche de l'épanalepse et qui consiste en la reprise au début de chaque segment du mot qui termine le segment précédent dans des groupes ayant le même nombre de mores. Le rythme y est très apparent.

Uragasura ténéeténé
Ténéeténé ya rubiimbura
Rubiimbura yóota ízuuba
ízuuba ríjya kureenga
kureengera muri diimba
udiimbe amagara haasi.

Un fait particulier se retrouve dans certaines formules surtout dans l'injure pastorale.

Kúrí Diridiri, kúrí Dirimba, kúrí Cúgá hácumite nyoko aranéeye.
Sur Diridiri sur Dirimba, sur un assaut encule ta mère elle vient de chier.

Cet exemple montre une construction à préluce. On commence par prononcer des mots qui n'ont aucun sens apparent, uniquement pour donner une certaine musicalité à son discours et mettre en éveil l'attention de l'interlocuteur.

Très souvent deux mots, deux expressions presque semblables sont mis ensemble. Ainsi la reprise vient-elle expliciter le sujet grammatical en apportant un supplément à sa description.

Nyoko ní nguúnzú nyina wa ngurube agira imisuundi magana inaani.
Ta mère est un renard mère de cochon elle a huit cent vulves.

Le second terme est une proposition explicative comme le montre l'exemple ci-dessus, ou alors il reprend une partie des caractères morphologiques, syntaxiques ou sémantiques du premier.

Ku múnyégényége ku munyegerezo iyó inkúba zeésá nyoko arakéswa umúdeendeezo.
Sur le múnyégényége sur le munyegerezo, là où les foudres tombent, que ta mère soit couchée sans insouciance
Áy'íkijúgújúgu áy'íkinoombori, nkayisiiga ívú, nkayireenzá só, nkayicomeka mu misuundi ya nyoko.
Comme un jet de bâton, comme une motte de terre, que j'enduisse de cendre, que je le fasse doubler ton père et le branche dans le vagin de ta mère.

Ainsi la locution injurieuse comporte-t-elle trois parties, deux du niveau du sujet et la troisième au niveau du prédicat (cette terminologie sujet/prédicat devient desuète au moment où l'injure devient une suite).

A.UTABAZI parle de "rythme ternaire dans une construction binaire"⁽¹⁾ mais cette appellation n'est pas absolue; car on peut trouver des extensions de part et d'autre, qui perturbent ce rythme.

Ku múnýégényége/ku munyegererezo/ku múdákúbitwa/
kuwa Rukuungu/igáshyá igáshyúukwa// nkayisokaasoka/
nkayisoongora/nkayisiiga ivú/nkayisoka nyoko:
Sur múnýégényége, sur munyegererezo, sur celui-sur-qui-
on-ne-tape-jamais de M. sans-corne, il (le pénis) s'é-
chauffe, il s'érige, je la caresse, je l'aiguise, je l'en-
duis de cendre et l'enfonce dans ta mère.

En outre, il y a des cas où c'est une suite d'actions diffamatoires qui sont évoquées et liées par un infixé, rappelant un sujet mis en évidence. Le rythme est alors accentué par la coordination par parataxe.

La stylistique et la poétique que nous venons de développer montrent assez clairement que même si l'injure ne constitue pas un genre spécifiquement poétique, constitue-t-elle néanmoins un art comportant des aspects qui l'écartent de la prose quotidienne. Le style essentiellement allusif recourt à des constructions qui représentent des images de la culture rwandaise. Il constitue un niveau folklorique dans lequel des expédients poétiques facilitent la circulation du message.

D. LE STYLE OBLIQUE.

Ce qui caractérise la littérature orale, c'est ce besoin impérieux de tous les genres de recourir aux mêmes images **et aux** mêmes symboles puisés dans le stock de la tradition. Ceci démontre clairement qu'il y a une même impulsion créatrice dans la culture commune. C'est ainsi qu'au cours de notre analyse, nous avons été frappé par cette référence sans cesse faite aux autres genres de la "littérature populaire" (essentiellement les proverbes et les devinettes). Cette référence intertextuelle prend place parmi les critères qui nous encouragent à affirmer notre hypothèse sur la litté-
ralité du texte injurieux.

(1) UTABAZI, A: Poétique de la devinette, les ibisakuzo du Rwanda, mémoire de maîtrise, Montréal, 1976.

L'intertextualité"constitue en quelque sorte le garant de l'originalité dans la création et montre en même temps l'appartenance à un même contexte socio-culturel"(1).

Il faut à notre avis, éloigner les faits du hasard qui montreraient les ressemblances sinon la parenté entre l'injure et la devinette, le proverbe, l'onomastique etc... Cette ressemblance se situe à plusieurs niveaux: linguistique, thématique, littéraire.....

Sans aller jusqu'à une analyse approfondie de tous ces niveaux, nous allons relever les formes de chaque genre qui présentent une certaine connexion avec l'injure.

Nous n'entreprenons pas une étude systématique comparée des genres, nous ne faisons que signaler le phénomène qu'il nous a semblé avoir entrevu.

En premier lieu nous allons donner la forme du genre en question, ensuite celle(s) de l'injure.

1. Injure et devinette.

Quand on parcourt les corpus fait jusqu'à présent sur les devinettes du Rwanda, on voit que celles-ci présentent des ressemblances très frappantes avec l'injure. Que ce soit tant au niveau linguistique qu'au niveau littéraire ou thématique, etc...

a) Il y a des injures et des devinettes qui sont construites sur le même modèle syntagmatique.

Agekeécuru Nyarudiindiri kaámanutse iGacu na Mpaanga kiikoreye imigoma ibiri.

La vieille femme Nyarudiindiri est descendue de la colline Gacu près Mpaanga en transportant sur sa tête deux peaux neuves de vache=Umusaambi (grue couronnée).

Nyoko arakamanuka kúrí Mbógóbogo áhéetse imbóro, i mugoóngó, yíicuumbye rugoóngó náagera mu káb'andé anyweéshé igishino amaazi.

Que ta mère descende de la colline de Mbógóbogo en portant un pénis au dos et s'appuyant sur le clitoris et arrivée dans la vallée qu'elle abreuve sa vulve.

Fata agakoni mfáté akaándi tújyé kwaambutsa Nduunduúri yaguuye i Ndúga.

Prends un bâton et moi un autre; allons faire passer Nduunduúri sur l'autre rive, il est tombé au Nduga.

(1) RUBERANDINDA, J. Op.cit.p.92.

Fata agafuuni mfátén akaándi tujyé gukuúra cyáá kijuumba
cyaaajiindiiriye mu maguru ya nyoko.
Prends une houe usée et moi une autre; allons arracher
la patate qui pourrit dans les jambes de ta mère.

b) D'autres sont construites sur le même modèle sémantique. Soit que l'injure reprend le sens de la question de la devinette.

Nteeye ibuye mu máazi, ndikurikiye ndaribura.
Je lance une pierre dans l'eau et en la poursuivant
je la perds de vue.
= intiimba muu nda "chagrin".

Urakiicwá n'agahiinda kadahiingútse inyuma.
Que tu meures d'un chagrin qui n'apparaît pas
à l'extérieur.

Ici la pierre dans l'eau suggère un trouble profond qui n'apparaît pas à la surface comme un chagrin intériorisé.

Soit qu'elle reprend le sens de la réponse.

Ubú sí ubuháké ní áagahato!
Ceci n'est pas du servage c'est de la corvée!
Ikinyoró mu nnyo.
Le pian de l'anus.
Uragapfaana akanyoró muu nnyo.
Que tu meures de la variole dans l'anus.

Soit qu'elle reprend les deux à la fois.

Karéera de.
C'est tout blanc.
Akareenge k'urúhiinja.
Le petit pied blanc du bébé.
Uragapfa útábóonyé akareenge kééra ku kibero.
Que tu meures sans jamais avoir de petit pied
tout blanc sur tes cuisses.
Umuuntu azira icyó ábyááyé.
Une personne subit les conséquences des actes de
celle qu'elle a engandré.
Igitooke.
Un régime de banane.
Urakiibyaarira ikiishi nk'urutooke.
Que tu engendres ta propre cause de mort
comme un bananier.

Le sens est d'être victime de ses propres actes.

c) Il y en a qui sont construites sur le même modèle stylistique. Elles reprennent les mêmes images et les mêmes symboles.

Gashiramazeéze kaá Ntibazirikana; rubaanda mushishwa naabi.
Celui-qui-n'a-pas-d'oubli fils de ceux-qui-ne réfléchissent pas, vous gens du peuple, vous n'avez pas de scrupule.
=Gusaba uwó wiimye: Aller quémander chez celui à qui on a refusé quelque chose. = celui à qui on a refusé quelque chose.

Uragasaba uwó wiimye.
Puisses-tu aller quémander chez celui à qui tu refusais refusais quelque chose.

Cet acte n'est pratiqué que par des gens de peu de scrupule car il est ignoble. Ou bien alors celui qui le fait a été terrassé par l'indigence subite qu'il ne se souvient même pas de ceux qu'il renvoyait au temps de sa prospérité.

Karahuura mukuru w'urupfu. Kurahuura (celui-qui-fait-reposer) grand frère de la mort.
= Ibitotsi: le sommeil.

Uragasiinziira.
Que tu puisses dormir (pour de bon).

Le sommeil est rapproché de la mort jusqu'à entretenir des relations de parenté (paternité).

d) Certaines devinettes sont de véritables injures et dans certaines circonstances d'énonciation elles causeraient beaucoup de dégâts.

Ca bugufi uce nyokobukwe indiba y'innyo.
Baisse-toi et coupe le fond du cul de ta belle-mère.
= Igikoro: l'igname.

Dore ibyo bibuno byaa nyoko ngo biruurira uburiri.
Vois-moi ce gros cul de ta mère qui monte sur le lit.
= la baratte.

La baratte est comparée au derrière de la femme au lit car en fait ce ne sont que des femmes qui peuvent baratter et assises sur le lit.

Cet instrument est ainsi considéré comme féminin. Et la formule devient injurieuse au moment où elle met à nu la féminité (le cul) de la mère, l'être le plus cher, sacré.

Gaciibwe icigata.
Que ta main soit coupée. (une plaine brassée) = le pis de la vache.

Le pis de la vache est comme le sein de la femme. Lui dire alors Gaciibwe icigata c'est lui souhaiter de perdre ses seins.

Igira inyumá y'inzu ukúbitwé n'inkúbá.
Va derrière la maison et sois frappé par la foudre.
=Ahó nyókóbúkwe yiiyuhagira:là où ta belle-mère se
lave.

La belle-mère comme la mère est très respectée et on ne peut percevoir sa nudité sans courir un grand danger car ce serait transgresser un interdit.

Une étude approfondie révélerait sans doute une plus grande richesse culturelle qui lie l'injure à la devinette et vice versa. Nous n'allons pas nous y attarder de peur d'alourdir notre exposé. Toutefois, pour ce qui concerne les devinettes, beaucoup d'études ont été faites. On consultera la bibliographie in fine.

2. Injure et proverbe.

L'injure rwandaise prend beaucoup aux proverbes du Rwanda. Il a été souvent dit que les proverbes véhiculent la sagesse populaire. Loin de nous l'idée de nier ces affirmations.

L'injure, elle, est essentiellement le contestataire de ces valeurs culturelles créées et entretenues par les autres genres, en l'occurrence les proverbes (chap. I).
Quand l'injure fait référence aux proverbes, elle prend le sens négatif de la formule qu'elle utilise. Cependant nous n'allons pas analyser en profondeur les mécanismes de cette référence, nous allons seulement relever les correspondances.

a) Ntaazícíibwa amaheémbe' zibuze icyó zizirá.
Ce n'est pas sans raison qu'on peut leur (les vaches) couper les cornes.

Urakazira ubúsa.
Puisses-tu être mis à mort pour rien.

b) Ubwiira ijaambo inkúbá mú cyi' ikaribiika muu nda.
Tu parles (mal) à la foudre au temps de la sécheresse et elle le garde au coeur.

Urakabiika muu nda' nk'inkúbá.
Que tu puisses garder au ventre comme la foudre.

C'est la conjuration de tout comportement rancunier.

c) Uwaámbye injaamba' ntáagirá ijaambo.
Qui porte des haillons n'a pas la parole.

Urakaambara injaamba.
Puisses-tu porter des haillons.

L'injure emploie la forme elliptique pour renforcer l'effet qu'elle veut produire. L'interlocuteur connaît d'ailleurs toute l'assertion. Il comprend bien qu'il devient l'objet d'un mépris à outrance.

d) Umukoóbwa' ni Nyaampiinga.
La fille elle est Nyaampiinga (celle-au sommet).

Urakabura impiinga uhiingukiramo.
Que tu n'aies pas de sommet où apparaître.

La fille rwandaise doit être accueillante et serviable. On peut recourir à elle à n'importe quel moment. Ces qualités lui sont attribuées par ce proverbe. La formule injurieuse souhaite à la victime de ne pas avoir quelqu'un qui puisse venir à son secours en cas de besoin comme le fait la fille.

e) Kúbyáara' ni uugúsubiza ingobyi i múgóongo.
Engendrer c'est remettre le berceau au dos.
Uragapfa údáshúbije ingobyi i múgóongo.
Que tu meures sans remettre le berceau au dos.

f) Umwáanzi' w'u Rwaanda asiga' rúreese rugakamiisha abaáandi.
L'ennemi du Rwanda disparaît au moment où il est prêt à donner du lait et laisse aux autres le soin de le traire.
Uragasiga' rúreese.
Que tu disparaises au moment où il (le Rwanda) est prêt à donner du lait (la veille de l'abondance).
L'injurié devient l'ennemi du pays et on lui souhaite la mort inopportune.

g) Umuriro uréeba umuruho ntiwáaka.
Le feu qui voit les malheurs ne prend pas.
Urakaruha.
Que tu devienne malheureux.

Quand on devient indigent, tout se méfie. On s'en éloigne comme si c'était d'un lépreux; même le feu qu'on veut allumer ne prend pas. Le malheur ne va jamais seul comme on dit.

L'interconnexion des injures et des proverbes est très étendue et exige une étude très fouillée. Il ne nous est pas possible d'aller plus loin vue l'ampleur de notre sujet. Nous ne faisons que signaler le fait.

3. Injures et Onomastique.

L'injure rwandaise accorde une place importante à l'onomastique. D'une manière générale, le nom propre d'une personne ou d'un lieu est mentionné dans l'injure par son caractère imprécatoire, par référence au malheur qui lui est attaché, par son sens péjoratif ou par la peur qu'il inspire.

Mwóogo et Nyábároongo sont deux rivières dangereuses de même que l'Akanyáru. Nzobya est une boisson très forte qui peut rendre fou.

Rucúru et Rwiicanzige désignent respectivement rivière et lac très lointains.

Baracooca et Biráciye sont des noms de chien. Or le chien est un animal abject symbole de la lâcheté, de l'ignominie etc...

Ryáangoombe est une divinité très respectée qui inspire la peur (Urakazira imbógó yiishé Ryáangoombe).

Ruzagayura, nom d'une famine qui a fait trop de ravages dans le pays.

Rwóozámbeéhé nom créé de toute pièce pour signifier quelque chose de honteux.

Mais il semble aussi que l'emploi de noms propres résulte d'un besoin pratique de création poétique. En effet "ils suggèrent plus qu'ils ne nomment ce qu'ils veulent désigner" (1).

En plus le nom propre intervient dans un but emphatique.

Nyoko aragacumitwa na Baracooca, imbwa y'umuzuungu icumita cyaane amaraso akaaza mu bisigaati byaa rugoongo.

Que ta mère soit enulée par Baracooca, le chien du blanc expert, qui assaille à faire couler du sang dans les chaumes du clitoris.

Kanywe Nzobya na Nzoberanya.

Puisses-tu t'abreuver de Nzobya et Nzoberanya.

Kanywe Rucúru na Rwiicanzige.

Puisses-tu boire les eaux du Rucuru et Rwicanzige.

Urakajya mu Kanyaru.

Puisses-tu te jeter dans la Kanyaru.

Nyoko yamanutse i Nyabikeri yikoreye ibikenyeri, ibikeri bimunyaara mu maguru.

Ta mère est descendue de Nyabikeri en portant des tiges de sorgho sur la tête et les grenouilles lui ont pissé entre les jambes.

Nyoko ni Rwóozámbeéhé rwaa Mbogéeri...

Ta mère est laveuse d'écuelle de légumes.....

On voit chaque fois que le nom propre vient renforcer les allitérations de l'énoncé, ou bien créer une image poétique de la chose désignée comme Rwóozámbeéhé rwaa Mbogéeri.

L'étude littéraire des formes d'injure nous a révélé la richesse poétique et stylistique qu'elles renferment. Cette richesse leur vient de la connexion qui existe entre l'injure et les autres genres de la littérature orale rwandaise.

(1) Voir UTABAZI, A: Op.Cit:p.56.

Et en effet l'analyse du style en oblique fait voir que tous ces textes oraux participent d'une même dynamique psychique génératrice d'images et symboles qu'on trouve dans le même contexte socio-culturel.

Ces images et symboles sont utilisés par la langue pour habiller certains thèmes sur lesquels est construit tel ou tel genre.

X

X

X

CHAPITRE QUATRIEME :

APPROCHE THEMATIQUE

A. INTRODUCTION : Problématique de la thématique

L'investigation du corpus des formes d'injure en kinyarwanda révèle des ensembles de formules où les divers éléments sont liés par une dynamique psychique qui montre assez nettement une ressemblance entre ceux-ci.

On peut, à juste titre, penser à l'existence de règles qui régissent la structure interne de ces divers éléments et qui constituent les thèmes.

Certes, chaque formule est prononcée dans des circonstances propres, mais dans l'ensemble le genre puise ses matériaux dans un stock culturel commun.

Par ailleurs, les thèmes que l'on observe dans le genre des injures ne sont en rien différents des thèmes des autres genres oraux rwandais. Cependant l'injure se situe à un tout autre niveau. Celui de la contestation. Il devient alors impérieux de préciser la nécessité d'étudier en particulier ces thèmes bien que l'on se heurte à leur multiplicité qui donne au problème un aspect tout autre.

1. Nécessité de l'étude des thèmes

A l'orée de cette approche, force nous est de préciser la nécessité d'une étude thématique sur laquelle est bâtie un langage caractéristique de la tradition.

En effet, nous convenons avec M. HOUIS :

"qu'il ne faut pas se limiter à l'étude de la langue comme un instrument phonologique et grammatical qui permette l'articulation du discours. La langue est aussi partie d'une culture et véhicule d'une culture" (1).

Ainsi, guidés par ce sage principe nous plongeons dans la profondeur des formes d'injure en kinyarwanda où nous voyons qu'elles sont une oeuvre collective et anonyme qui reflète on ne peut plus la pensée du peuple rwandais, les valeurs spirituelles et matérielles auxquelles il attache une importance particulière.

Nous voyons transparaître dans ce genre, la conception de la vie par les Rwandais et leur vue sur le monde qui les entoure. Le langage n'est-il pas le premier reflet de la pensée d'un peuple et le "guide symbolique" de la culture ? Il y a dans l'injure des motivations internes à la vie commune qui poussent l'individu à un comportement affectif et grossier. Autrement dit, pour paraphraser Durand, le régime des images n'est pas étroitement déterminé par l'orientation typologique du caractère individuel, mais semble bien influencé par des facteurs événementiels, historiques et sociaux, qui de l'extérieur appellent la profération de telle ou telle formule (2)

2. Problème de la multiplicité des thèmes

Lorsqu'on veut faire une analyse systématique des thèmes de la littérature orale on se heurte à un problème majeur, celui de leur multiplicité. Celui-ci est lié à l'importance que le peuple producteur de cette littérature, attache à chaque élément de la nature et le comportement qu'il doit adopter à son égard pour la recherche de son bien être.

(1) HOUIS, M. : "Situation des langues et politique linguistique" in Eléments de recherches sur les Langues africaines ACCT, 1, 1980.

(2) DURAND, G. : Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Paris, Bordas, Coll. Etudes, 8e éd., 1969, p. 441.

Et c'est justement ce point de vue qui fait leur unité essentielle. La difficulté surgit au moment où il faut traiter chacun en particulier.

On constate alors cette relation plus ou moins étroite qu'ils entretiennent entre eux, et qui résiste avec acharnement à toute dissertation.

A la base, il faut dire que le principe directeur est l'anthropocentrisme qui caractérise la pensée rwandaise. C'est le bonheur de chacun qui est le but principal de sa vie.

Cependant avec un minimum d'attention, on observe un certain ordre préférentiel sous-jacent à tout traitement de thèmes. Il est possible d'opérer quelques rapprochements par rubriques, et d'établir un plan d'ensemble pour une analyse systématique.

D'autre part, comme l'injure intervient comme l'annihilation des valeurs culturelles vantées par les autres genres, elle doit le faire systématiquement sans rien laisser de côté. A chacun des aspects de la vie est liée une série de problèmes distincts et spécialement développés selon qu'ils sont relatifs à sa nature, à ses origines, à ses buts, ses circonstances etc...

Enfin, il est à remarquer qu'il y a certains aspects qui reviennent très souvent et semblent ainsi constituer les pivots de tous les autres. Nous allons relever ceux-ci et au fur et à mesure que nous les analysons, nous mentionnerons ceux qui leur sont connexes.

B: LES PRINCIPAUX THEMES

Toutes les formules imprécatoires laissent apparaître des thèmes-pivots sur lesquels sont construits tant d'images et symboles. C'est surtout ce qui est cher à l'individu, tout ce qu'il souhaite qu'il lui arrive et ferait son bonheur qui est refusé à l'autre. Avec des termes durs, grossiers et obscènes, l'injurieur accable sa victime de tous les maux possibles et imaginables.

1. La mort

Au premier plan des malheurs que l'injurieur puisse souhaiter à son adversaire vient la mort, la négation catégorique de la vie.

Pour le Rwandais, la condition essentielle du bonheur humain, c'est la vie, saine et longue. Tous ces efforts vont tendre à la sauvegarde de celle-ci. Personne ne peut accepter la mort car elle est la fin. Quand quelqu'un est mort on dit que byaaraangiye (que c'est fini). Pour le Rwandais la mort naturelle n'existe pas. Elle est toujours liée à un malheur qui survient et frappe la victime jeune ou âgé. Ce malheur peut être la maladie, l'empoisonnement, la violation consciente d'interdits ou des tabous, le suicide etc...

C'est quelque chose qui prend à la fois son ubuzima ou vie biologique et ses amagará ou vie spirituelle. La vie c'est la coexistence des deux principes; à la fois être et exister. (kugina) ubugiingo)(1). C'est cela vivre : kubá uríhó pour un Rwandais. Pour être heureux, avoir le bonheur en plénitude il faut posséder la santé à la fois physique et mentale. C'est pourquoi les maladies de plusieurs sortes sont conjurés avec des formes injurieuses particulièrement acerbes.

- urakarwaara amávuunja : que tu attrapes des chiques
- urakazira mugiga ; que tu périsses de la meningite
- urakiicwa' n'amacinya : que tu meures de la dysenterie
- urakiicwa' n'igisebe cyaá Rúseke : que tu meures de la plaie du tibia.

Ainsi la formule comme gapfe (que tu meures) malgré sa forme simple est porteur de significations profondes.

Les maladies sont conçues comme les messagers de la mort et elles font souffrir plus que celle-ci. L'adage ne dit-il pas qu'il vaut mieux mourir que vivre infirme ou indigent ?

(1) Pour de plus amples informations sur les principes vitaux il faut lire KAGAME, A., Le problème de l'homme en philosophie bantou, notes polycopiées, Butare U.N.R., 1981 et aussi La philosophie bantou comparée, Paris, Présence africaines, 1976 Chap. X.

L'infirmité aussi constitue un malheur que l'injurier souhaite vivement à sa victime car l'infirmes n'est pas respecté, il vit dans la misère, le mépris et la honte.

Mais à côté de tous ces malheurs, la mort ignominieuse, la plus atroce est évoquée avec passion par l'injure.

Tantôt c'est la mort violente qui est souhaitée

- urakiiyahura : que tu te suicides.
- uragatemwa ijosi : qu'on te coupe la gorge.
- uragakubitwa n'inkúba : puisses-tu être foudroyé.
- urakajya mu Kanyarú : puisses-tu te noyer dans la Kanyarú.
- uragahiira muu nzu : que tu périsses dans une incendie de maison.

Notons que pour les rwandais, quelqu'un qui se suicide attire la honte sur lui-même et sur sa famille et tant de malheurs peuvent s'en suivre. C'est pourquoi on doit l'exorciser (kúnywá amásúbyo).

Tantôt c'est la mort précoce. Même un vieillard voudrait continuer à vivre, prolonger ce bonheur.

- uragakenyuka : puisses-tu mourir prématurément.
- uragakubitwa n'inkúba : que tu sois foudroyé.

La mort de l'injure est aussi une mort inopinée qui frappe sans crier gare et arrive au moment où l'on voudrait justement jouir de sa bonne santé, de sa vie.

- uragasigá byéeze : puisses-tu mourir au temps des récoltes.
- uragasigá rureese : que tu meures au moment où le Rwanda est prêt à donner du lait (= la veille de l'abondance).

C'est une mort traîtresse, honteuse, cynique

- uragakiinduka : que tu meures violemment.
- uragatumba utúrike : que tu gonfle jusqu'à éclatement.
- urakavunirwa íntáambi íntáre ikúryé : que tu brises ton glaive pour être dévoré par un lion.
- uragasiinda urúti : que tu t'enivre du manche de la lance.
- uragapfa útákigira ínzáará zó kwiishima : que tu meures n'ayant plus d'ongles pour te gratter.

Mais cette mort est dangereuse et peut se retourner contre l'injurier lui-même ; l'évoquer c'est l'appeler.

C'est pourquoi quelquefois, il emploie des euphémismes pour la conjurer.

- gahiingirwe heejuru : qu'on te cultive dessus.
- gafumbire umunaaba : que tu fumes l'umunaaba.
- kajye mw'iiriimbi : que tu ailles au cimetière.
- gahuuré n'úruva guseenya : que tu rencontres celle (la mort) qui revient ramasser du bois de chauffage.

Ces euphémismes sont assez explicites pour que l'injuré comprenne ce qu'on veut lui dire.

Enfin, il faut remarquer que la peur de la mort fait penser aux Rwandais que celui qui a subi une mort ignominieuse ne doit pas avoir de repos qu'il mérite, et son esprit est condamné à errer.

C'est pourquoi l'injurier ne manquera pas d'évoquer cette mort là.

- urakagwa ku gási : que tu meures dans le désert.
- uragahenera umuginá : que tu tombes le cul en l'air (tourné vers la termitière).
- urakariibwa n'ibisiiga : puisses-tu être la proie des charognards.

Mais il y a une mort glorieuse et honorable comme celle qu'on trouve sur le champ de bataille en défendant le pays. La mort qui prend quelqu'un qui a une descendance abondante est aussi honorable car on entend les gens dire : ni ageéndé ntaapfuúyé náabi (qu'il parte, il ne meurt pas honteusement).

Il est normal qu'on ne trouve pas cette mort là mentionnée quelque part dans l'injure.

2. L'univers sexuel

L'univers sexuel transparait beaucoup dans l'injure rwandaise, mais c'est une sexualité sauvage aberrante, hors nature. Elle traverse l'injure avec la force d'un orage. Elle se mêle de cruauté, de mépris pour l'objet de la jouissance c'est-à-dire la femme, et elle devient particulièrement cruelle quand elle fait intervenir la Mère. L'inceste, la fellation, la sodomie, les pratiques sadiques sont des formes de sexualité auxquelles il est souvent fait

référence dans l'injure.
Avant tout, il faut voir pourquoi on accorde une si grande importance à la sexualité dans l'art d'injurier.

Le sexe est l'acte de procréation par excellence. C'est lui qui fait l'homme. C'est pourquoi dans les conditions normales, il est entouré d'un grand respect. Ce respect fait de la sexualité le domaine préféré de l'interdit, le domaine où se rabattent toute forme de déguisement et de refoulement.

Selon certains psychanalystes, seule la sexualité mérite le nom d'"acte" : l'ACTE SEXUEL dans la mesure où il est conçu comme l'acte par excellence l'acte qui sert d'exemple et de mode de représentation de tous les autres actes. Il irradie et irrigue la plus grande partie des formes d'injure qui sont comme nous l'avons vu le résultat d'une attitude affective (Chap. II).

C'est pourquoi au Rwanda, l'impuissance sexuelle est rapprochée à l'impuissance mentale (ikireémba) et il vaut mieux être stérile qu'impuissant.

Ainsi à une personne qu'on méprise ou qui inspire le dégoût on adresse des paroles diffamatoires à l'endroit de son sexe, on exalte les fantasmes grivois les plus débridés sur sa fonction génésique.

Les propos obscènes sont destinés à forcer la personne attaquée à s'imaginer les parties respectives ou les actes correspondants; et donnent à penser que l'injurier les a lui-même devant ses yeux. C'est pourquoi il y met toute l'atrocité, la cruauté dont il est capable. La violence même la danse.

- uragashyirwámó urúséanda : qu'on te mette du poivre (dans le vagin).
- uragashyirwámó ibítí : qu'on t'enfonce des morceaux de bois.
- gaseké báyigusekura : que tu puisses rire alors qu'on te l'enfonce (le penis).
- uragakubitwa íntóosho ishýúushye mu maguru : qu'on te jette une pierre chauffée à blanc dans l'entre-jambes.

Mais il faut surtout remarquer que la sexualité de l'injure est dévalorisée. C'est une sexualité déviée de sa fonction première pour devenir un vice.

Dans certaines formules c'est la sodomie qui est évoquée.

- gasweere imbwa : que tu encules une chienne.
- gasweere haa*si* : que tu t'accouples avec le sol.
- nyoko aragacumitwa na Biraciiye, imbwa y'umuzuungu icuga ubutiitsa ubura bukaaza bwaanga kuuza bukaandaa-ra. : que ta mère soit enculée par Biraciiye le chien du blanc qui assaille sans cesse et fait tomber les entrailles à l'extérieur sinon elles pendent.

Dans d'autres, c'est le sadisme le plus sauvage.

- karoongorwe n'ijana ijoro rimwe : que tu sois montée par une centaine de personnes la même nuit.
- urakiimbwa n'umugabo ukó ifukú yiimba igitaka : que tu sois creusée par un homme comme la taupe creuse le sol.

Dans d'autres, c'est la fellation

- nyoko agusásire agasaambi, uwwoónké agasuundi : que ta mère t'étende une petite natte pour que tu lui suce le clitoris.
- urakarigata nyoko avúuye kunya nó kunyáara agashino kágitose : que tu lèches le con de ta mère encore humide, alors qu'elle vient de chier.

Cette dévalorisation de la fonction sexuelle va même jusqu'à souhaiter la suppression pure et simple des organes de reproduction par les maladies, la castration, etc... Ces formes sont très explicites.

- gashaahurwe : sois châtré.
- gate amabya mu ziko : que tu fasse tomber tes couilles dans le feu.
- gaciibwe icigata : qu'on te coupe les seins.

Par ailleurs, l'obscénité sexuelle devient particulièrement douloureuse quand elle met la personnalité de la Mère en jeu. A ce moment l'injure devient le plus cruelle, car d'une pièce elle tire deux coups. Non seulement l'injuré est durement atteint, mais sa Mère aussi est traitée sans ménagement. Tous les vices du sexe lui sont appliqués avec énergie. Elle se fait enculer n'importe où et s'accouple avec n'importe qui et n'importe quoi, elle se livre à des actes incestueux, ses organes sont anormalement développés etc...

Dans certaines formules c'est l'injurier lui-même qui se fait l'agent de toutes les monstruosité accomplies sur la Mère de la victime.

- nyoko arakaampa naangé : que je puisse refuser ta mère (qui s'offre à moi).
- návúuye kwaa paadiri ndi umugabo nsaanga nyoko arátáambikije; mukubita imbóro aratéembagara, mukubita iyii-ndi arakweenkwenuka : en revenant de chez le prêtre, j'ai trouvé ta mère en rut, je lui ai enfoncé la verge et elle s'est étalée, j'ai repris et elle a éclaté de rire.

Mais c'est la relation incestueuse qui semble dominer ce genre de formules. Parce qu'à notre avis et en nous basant sur des explications fournies par les psychanalystes, l'injurieur qui utilise des termes grivois, se place par l'imagination dans une situation "primitive" que la société ne lui permettait pas de réaliser autrement que par la parole.

On dirait que son impulsion sexuelle ne pouvant se satisfaire par la femme surtout la Mère - objet de ses rêves et fantasmes - se transforme en une tendance hostile à l'adresse de cette dernière et fait appel au tiers, qui était "primitivement" son trouble-fête. L'injure grivoise livre la Mère sans voiles aux regards du public pour le provoquer dans ce qu'il a de plus respectueux.

Mais il semble que l'horreur de ces relations incestueuses a une autre origine.

D'une part selon certains ethnologues comme Cl. Lévi-Strauss la prohibition de l'inceste serait une simple loi de la nature. Et comme l'injurieur est un grand contestataire, il tâche de montrer au grand public la relativité de ces règles et lois naturelles et même sociales. Aussi trouve-t-il dans la vie sexuelle un champ d'action très vaste puisque celle-ci "exprime au plus haut point la nature animale de l'homme et atteste au sein même de l'humanité, la survivance la plus caractéristique des instincts" (1).

Or l'injure constitue, nous l'avons vu, une régression inconsciente à ce stade de développement ontologique quasi animale, et donc une transcendance des lois sociales pour retrouver les lois naturelles.

(1) LEVI-STRAUSS, Cl. : Les structures élémentaires de la parenté, Paris - La Haye, Mouton, 1968, p. 14.

L'injurieur se retrouve dans ses instincts primitifs et cherche à les satisfaire par la parole cinglante. N'oublions pas que ces instincts (ou ce stade primitif) ignoraient l'inceste qui est la réglementation des rapports entre les sexes. Cette réglementation constitue ...

"un débordement de la culture au sein de la nature, une amorce de la vie sociale" (1).

C'est pourquoi dans les conditions normales, l'évocation de ces grivoiseries répugne au locuteur.

D'autre part, la prohibition de l'inceste, ou l'horreur de l'inceste dont se joue allègrement l'injurieur serait le résultat d'une répugnance psychologique, car le contact familial quotidien finit par réduire et anéantir l'excitabilité érotique.

Ceci d'ailleurs pourrait expliquer en partie les concubinages, la polygamie et d'autres infidélités conjugales. L'injurieur donc cherche à salir son partenaire en lui mettant sur la tête, en l'accusant de cette excitabilité répugnante accentuant de ce fait l'horreur de l'acte sexuel entre lui et les membres de sa famille.

Cette relation incestueuse qu'on retrouve dans l'injure rwandaise ne lie pas seulement la mère et le fils, mais aussi le père et la fille, l'oncle et la nièce, le frère et la sœur. Mais sur dix cas d'inceste, huit concernent la mère et le fils.

Néanmoins l'injurieur sait aussi que cette relation qu'il souhaite à son adversaire est prohibée. C'est pourquoi il ne le mentionne que par son aspect ludique d'une part et sadique d'autre part et les formules suivantes sont assez explicites.

- urakeenda infúra yaawe : que tu t'accouples avec ta fille aînée (le sens est "que tu prennes").
- urakaambura nyoko : que tu déshabilles ta mère.
- umúswézi wa nyoko ni nyokórome : l'enculeur de ta mère c'est son frère (ton oncle).
- gasweere nyoko : encule ta mère.

(1) Ibidem p. 16.

- gacumité nyoko umúcuritsé núújyá kumúcuruura umúcé rugoongo : puisses-tu enculer ta mère à l'envers, et que tu lui arrache le clitoris en voulant la redresser.
- gace nyoko amabéere : que tu coupes les seins de ta mère.

Le fait de couper les seins de la mère ou de castrer le père résulte des séquelles du complexe de castration mais aussi et surtout

"il équivaut à un inceste symbolique" (1)

Par ailleurs l'observation des formes d'injure montre que le côté sexuel ne s'arrête pas seulement à ce qui distingue les sexes mais s'étend aussi à ce qui leur est commun est pareillement objet de honte, à savoir l'excrémentiel dans tous ses domaines. En effet, nous dit FREUD,

"c'est précisément là l'extension du "sexuel" au temps de l'enfance; dans la représentation infantile existe en quelque sorte un cloaque dans lequel le sexuel et l'excrémentiel se distinguent peu ou prou" (2).

Les formules comme waa kannyo we (espèce de cul) et waa gatuba we (espèce de con) sont presque synonymes. On peut lancer l'une à la place de l'autre et comprendre la même image. Mais on trouve les termes scatologiques évoqués avec plus de précision dans les formes telles que :

- gatate áhó ímbwá ineéyé : pars à la recherche des endroits où le chien vient de chier.
- uri ímbwá írya amábyi : tu es un chien qui bouffe des ordures (de la merde).
- kabeembe muu nyo : attrape la lèpre au cul.
- gasure umira : avale ton pet.
- kanywe ínkári : désaltère-toi de pisse.
- waa mábyi we : cette ordure.

Un autre facteur non moins négligeable qui exprime la dégradation de la sexualité dans l'injure est le conflit des sexes accentué par l'éducation sexuelle au Rwanda. Les injurieux rwandais les plus obscènes sont les garçons. Il faut d'abord remarquer qu'il n'y a pas de restriction faite au sujet de la vie sexuelle des enfants. Au contraire il y a comme une invitation, une incitation implicite à la sexualité de l'enfant.

(1) GALAME-GRIAULE, G, Cité par RODEGEM, F : "Les injures agonistiques des gardiens de bétail au Burundi". art. Cit., p. 423

(2) FREUD, S. : Op. Cit. p. 144

Les parents veulent tester si leur garçon n'est pas impuissant. Ainsi se livre-t-il librement au jeu sexuel. Il peut même assister aux ébats sexuels de ses parents vu la contiguité de l'habitat rwandais (1). Il est donc normal que cette situation prenne une influence assez marquée du langage de l'adolescent. Mais la question reste cette hostilité affichée à l'égard du sexe féminin.

Jusqu'à un certain âge, la sexualité de la fillette n'intéresse par le rwandais. Mais à la puberté la fille prend conscience de sa situation et sa vie sexuelle devient active. Elle commence à se rapprocher des aînées et commence à faire le gukuna (agrandir à volonté ses organes génitaux) pour se préparer à la vie conjugale.

Or cette pratique qui augmente les dimensions de ses organes génitaux, les rapproche des formes masculines. Le clitoris s'allonge pour prendre finalement l'aspect d'un pénis; les lèvres font penser aux testicules. Et l'on connaît par ailleurs la place qu'occupent la verge et les testicules dans les "gestes" érotiques.

Le pénis est le protagoniste, l'acteur, le champion et les testicules sont ses compagnons. On comprend alors l'attitude que peut adopter le mâle face à cette arrogance du sexe féminin. Il est un peu complexé et sa réaction première est de dénigrer la femelle par l'intermédiaire de son sexe. Il proclame le triomphe, la domination du pénis face à l'écrasement du vagin. Toute la sémiologie de l'injure va glorifier la toute puissance du pénis dont il est le symbole, alors que le vagin devient le prototype du patient, de l'objet qui subit l'action. (Cf supra Chap. II).

- ku múnyégényége ku munyegerezo, ku múdákúbitwa ku wa Rukuungu igashya igashyúukwa nkayisokaasoka nkayisoongora, nkayisiiga ivú nkayisoka nyoko : sur Muñyégényége de Munyegerezo, sur le-Subissant-jamais-de-coups-de-bâton de Rukuungu, il s'échauffe, il s'érige, je le caresse, je l'enduis de cendre, je l'aiguise et je l'enfonce dans ta mère.

(1) Ce présent est un présent ethnographique qui se rapporte à un passé révolu.

- urakiicara ku muhoondohoondo yhoondóbeere agatuba bagiré ngo ni inkúba yakanyaayemó : puisses-tu t'asseoir sur un draconnier et assouplir ton vagin pour faire penser que la foudre a pissé dedans.

C'est sur cet archetypique conflictuel que les gens fondent toute une sémiologie des sexes qui fait de l'homme le détenteur de la puissance, de l'intelligence, de la volonté et de la décision devant l'impuissance, l'irrationnalisme, la passivité féminine.

3. Le personnage de la mère

Nous venons de mentionner la mère, mais à titre informatif à propos de l'érotisme dans l'injure. En considérant la place qu'occupe le personnage de la Mère dans les joutes imprécatoires nous avons jugé d'en faire un thème à part.

En effet la personnalité de la Mère se retrouve très fréquemment dans l'injure rwandaise. Cela est dû à la place qui lui est réservée par la culture du pays d'abord en tant que femme, ensuite en tant que Mère.

La femme rwandaise est considérée comme la ménagère le cœur de la famille (umútima w'urúgó). Mais elle est avant tout et surtout l'épouse de son mari : MUKA (femme de) et la mère de ses enfants : NYIRA (mère de). Aussi doit-elle rester au foyer où elle mène une vie presque en marge de la société dont elle semble cependant être la condition nécessaire. Car c'est par elle que se transmet la vie, par elle que se fait la perpétuation de la lignée.

Dans la famille elle occupe plus une place de ménagère que de maîtresse de maison (sauf dans les classes aristocratiques où elle dispose de servantes). Elle doit seule s'occuper de menus travaux domestiques qui sont souvent très fatiguants,

"elle doit se montrer toujours loyale et dévouée, envers son mari et les autres, faire de l'intérêt de son mari son intérêt personnel. Elle sait satisfaire les besoins d'alcool, les désirs sexuels et autres" (1).

D'une manière générale, la femme rwandaise est socialement inférieure et CRESSON nous dit que c'est parce que :

"les hommes obligés de reconnaître leur dépendance vis-à-vis des fonctions vitales de la femme, tâchent de réduire toute autre prétention féminine. Une parade semble nécessaire si l'homme veut conserver sa position sociale dominante ..." (2)

Mais la femme rwandaise est avant tout Mère et c'est celle-ci que vise l'injurieur. Elle est reconnue et magnifiée dans sa fonction maternelle car :

"être mère est parmi les activités humaines une des plus hautes et des plus nobles si pas la plus haute. C'est ainsi qu'au Rwanda, la femme est surtout considérée dans cette dignité là, et l'épouse se sent plus la mère de ses enfants que la compagne de son mari" (3).

C'est pour cela qu'elle doit porter un signe distinctif spécial : la couronne de maternité (urugóri).

A notre avis, ce rapprochement entre la femme et ses enfants vient de ce qu'elle vit en marge de la vie sociale et doit rester au foyer à côté de ses enfants. Elle dispose de tout son temps pour s'occuper d'eux, de les aimer et surtout de se faire aimer d'eux.

La Mère rwandaise est non seulement celle qui donne le sein, et la nourriture, mais aussi et surtout elle est la protection, la sécurité, l'amour, la tendresse.

(1) PAULME, D., éd. : Femmes d'Afrique noire, Paris-La Haye, Mouton & Co, 1960, p. 205

(2) CRESSON, A. : Langage de l'imaginaire et structures socio-politiques dans le Rwanda ancien, Paris E.H.E.S.S., 1976, p. 257.

(3) NOTHOMB, D. : Un humanisme africain - valeurs et pierres d'attente, Lumen Vitae, Bruxelles, 1960, p. 51.

La chaleur qu'elle communique à son enfant quand elle le porte au dos ou quand ils sont couchés ensemble; toutes les caresses qu'elle lui prodigue favorisent leur vie en symbiose. Elle est toujours prête à satisfaire, sans le faire attendre, les besoins et les envies de son enfant.

ERNY écrit que :

"la mère est essentiellement présence, proximité rassurante et apaisante... Elle est offerte à l'enfant sans intermédiaire, directement dans l'intimité d'une relation qui ignore les distances que ce soit dans l'espace ou dans le temps". (1)

Ainsi se forme-t-il chez l'enfant de grands sentiments qui le lie à sa Mère. Il se crée de part et d'autre un très fort attachement et même une certaine fixation affective (ERNY). La Mère devient l'être le plus cher et le plus sacré pour son fils. Dès lors on comprend que l'injure dont elle est l'objet sera ressentie avec une extrême vigueur de la part de la victime son fils.

L'injurieur va lui refuser tout ce qu'on lui reconnaît d'estime, d'honneur et d'affection. Il lui attribue les plus gros défauts qu'il puisse imaginer, il la salit et la traîne dans la boue (2).

Elle est directement désignée, sans détour : nyoko (ta mère). Elle est vicieuse et perverse; elle a des organes anormalement développés. Elle ne tient compte d'aucune loi sociale. Irrespectueuse des coutumes et des interdits, elle se livre à la prostitution et à des pratiques sombres et avilissantes (sodomie, fellation, pratiques sadiques, etc...). Jalouse, elle devient empoisonneuse et gourmande. Bref tous les blasphèmes lui sont adressés pour salir l'image qu'on en a et celle de son fils.

Elle est surtout attaquée dans sa fonction la plus sacrée ; celle de transmettre la vie.

(1) ERNY, P. : L'enfant et son milieu en Afrique noire, Paris, Payot, 1972. P. 47 - 48.

(2) Pour une explication psychanalytique de cette attitude nous renvoyons le lecteur à ce que nous avons dit plus haut sur l'injure pastorale au chapitre premier.

Ses organes sexuels, "instruments" de procréation, sont particulièrement visés en vue de leur faire perdre leur valeur. Les pratiques de castration et de mutilation qui provoquent la pire des déchéances sont évoquées avec des termes meurtriers et obscènes, astucieusement assemblés pour être plus sanglants, et sont appliquées à la Mère avec le plus grand cynisme possible.

En outre, comme la Mère est considérée comme donneuse de vie, l'injurieur ne peut séparer son activité nourricière d'avec son activité sexuelle. Il la montre entraîné d'échanger la nourriture et la boisson contre le sexe (acte sexuel) mettant ainsi en cause sa dignité de femme et de mère.

Par ailleurs, même si l'injure fait intervenir à côté de la Mère, d'autres relations c'est en tant que moyen d'accentuer la dévalorisation de celle-ci.

- umúswézi wa nyokó ní nyókórume : l'enculeur de ta mère c'est son frère.
- nyoko aragasura' so' yiívúge : que ton père puisse déclamer ses éloges suite au pet de ta mère.

4. La progéniture

Un autre élément sur lequel les Rwandais attachent une grande importance et qui est de ce fait générateur de nombreuses formules imprécatoires c'est la progéniture. Celle-ci constitue l'espoir de survie de la lignée et la puissance matérielle du producteur. Les formules les plus profondes donc les plus cruelles sont celles lancées par les adultes car ce sont eux qui sont capables de saisir la portée des mots qu'ils profèrent, de comprendre ce que représente l'enfant.

a. L'enfant puissance matérielle

L'enfant c'est une force dont l'évaluation se fait surtout en nombre pour les Rwandais. L'enfant vient accroître l'effectif familial. Celui qui en a beaucoup ne se sent pas esseulé, il est respecté car il a des "bras". Il marche avec assurance car il se sent protégé. Le malheur serait que ces enfants se passeraient de lui.

Urakaangwa n'aábó ubyaáyé (que tu sois rejeté par ceux que tu as engendrés) est une formule des plus tristes surtout dans les vieux jours. C'est le moment où l'individu ne peut plus rien faire lui-même et se repose sur ses enfants. Selon l'adage urukwáavu rukúzé rwoonka ábáana (un vieux lapin tête ses petits) et les formules suivantes refusent ce privilège à la victime.

- urakabura infúrá n'úmuheéreza ; qu'il te manque et un aîné et un aide.
- gatume ikára kurahura : puisses-tu envoyer une éraise éteinte chercher du feu.
- urakabura úwó utúma áhó wiigéreraga : que tu ne trouves pas quelqu'un à envoyer là où tu te rendais facilement.

L'enfant est une force sécurisante. C'est pourquoi il est comparé à une arme pour son père. Il est l'arc, la flèche, la lance etc...!

- kavune umuheto : que tu brises l'arc.
- kavune inyambi : que tu brises les flèches.
- kamare inyaambi mu ruge : qu tu finisses toutes les flèches du carquois.

Toutes ces formules souhaitent à l'injurié de perdre ses enfants.

L'enfant est donc le symbole de la puissance matérielle, du prestige du couple. Il est "la richesse" par excellence, symbole de vitalité d'abondance et de prospérité (ERNY). Celui qui se voit au milieu de ses enfants est sûr qu'il ne manquera de rien. Il se sent fier. Il n'est pas comme un stérile ou celui qui les a tous perdus et qui se sent démuní, fini et trouve que tout ce qu'il fait n'a plus aucune valeur.

- uragahiingira inyoni : que tu cultives pour les oiseaux.
- urakabura úwó uragáíbyááwé : que tu n'aies personne à qui laisser tes biens.

L'enfant constitue un investissement considérable non seulement sur le plan économique, mais aussi et surtout sur le plan humain.

a. L'enfant survie pour l'allignée

L'enfant semble être le but, l'idéal, le centre des préoccupations de chaque ménage au Rwanda, car il constitue

toutes les chances de la survie de toute la lignée. Il en est "la force de rajeunissement et de renouvellement" selon ERNY (1).

Ne pas en avoir est une source de discorde dans la famille voire de séparation totale.

"Pourquoi vivre en ménage si l'on ne peut pas avoir d'enfants ?" se demande Nothomb (2).

C'est la raison même pour laquelle on se marie. Toute les femmes ne rêvent que d'avoir le plus d'enfants possibles. Aussi une fille sans seins développés (impenébeere) est-elle considérée comme un malheur pour la famille (ishyano). Uragahenebeera nk'amabéere y'umugabo (que tu dégénère comme les seins d'un homme) est une injure cruelle.

Ne pas avoir de seins développés est le signe manifeste de l'incapacité d'alleter, donc de donner vie. Une fille pareille était condamnée à l'exil.

On trouve beaucoup d'exemples relatifs à l'impuissance :

- gaciibwe icigata : qu'on te coupe les seins.
- gahenebeere : que tes seins dégèrent.
- kabure ubwáata-nátako : que tu ne puisses pas disposer de l'entre-jambes.
- nyagishya cy'impenébeere giheétsé umwáana imbéché : cette imbécile sans seins qui porte l'enfant à l'envers.

L'impuissance sexuelle va de paire avec la sottise ou impuissance mentale. Et la castration par la maladie ou le fer a le même effet d'empêcher l'individu de procréer.

Au Rwanda, tout le monde est d'accord pour dire que la pire des malédictions consiste à souhaiter à quelqu'un de mourir sans avoir eu d'enfant, (uragapfa utábyaáyé). La naissance de l'enfant dit que le groupe familial se perpétue, que le nom de son père ne va pas tomber dans l'oubli.

(1) ERNY, P.: Op. Cit. p. 42.

(2) NOTHOMB, D.: Op. Cit. p. 42.

Il répond ainsi à l'ordre normal et invariable de succession des générations. Le nom de celle sur le point de s'éteindre est repris par celui de la "classe enfantine" en voie de formation (Paulme, D. : Civilisations africaines, p. 74).

Celui qui meurt sans enfant doit être enterré avec un charbon de bois éteint. Inzú yé irázinye (sa famille s'éteint) avec lui. Il ne connaîtra pas la vie éternelle. Apfuuye buciiké (il disparaît pour de bon).

La progéniture vient comme le couronnement de la vie, car indishyi w'urupfú ni ukúbyaara (le contrepois de la mort c'est d'engendrer) c'est ce que Kagame appelle la fin ultime de l'homme.

En outre par le jeu de l'analogie, l'injure associe la progéniture à tout autre élément de l'univers qui présente le même statut. Tout ce qui se trouve à l'état de commencement, d'ébauche, de germe, de genèse. Elle est semblable à la graine, au bourgeon, aux jeunes pousses.

- múnyúká nyáaka, kaándagira umugoondooro inda iguhérémo : eh ! écraseur de plantes, piétine le plant et le fœtus meurt en toi.
- urakabura imbúto iva imbere : puisses-tu ne pas avoir de graine de devant toi.
- uragapfa údasize ishibú : que tu meures sans laisser de bourgeon.

La progéniture est présentée comme le germe de la vie, la graine. Celui qui en a peut espérer la vie éternelle et ainsi avoir l'âme tranquille. Il sait par ailleurs qu'à sa mort, il aura une sépulture honorable, au lieu d'être abandonné au bord du chemin et être la proie des charognards comme le souhaitent ces formules :

- urakiihaamba : que tu t'enterres toi-même.
- urakagwa ku gási : que tu tombes au désert.
- kaanikwe : que tu sois mis à sécher.

Celui qui n'a pas eu une sépulture décente ne peut pas avoir le repos qu'il mérite. Son âme est condamnée à toujours errer.

En définitive, nous voyons que le but du langage injurieux est de toucher l'enfant non dans son comportement, son intelligence ou son affectivité, mais dans son existence même,

son importance pour la famille, en tant qu'investissement économique et humain pour son clan en général et pour ses parents en particulier.

5. L'univers sacré : tabous et interdits

D'une manière générale, on dirait que le monde des interdits et tabous semble être un ensemble de lois qui règlent la vie des Rwandais de tous les jours. En effet ce monde que nous qualifions de sacré, semble retenir, contenir et diriger chacun des élans de l'homme. Il paraît avoir été institué par la communauté tout au long de son histoire selon ses vues sur la façon dont la vie devait être vécue, car selon KAGAME,

"chacun agit pense, a une mentalité qui dépend des conditions physiques, économiques et morales dans lesquelles il vit". (1).

Ainsi KAGAME nous précise-t-il les domaines sur lesquels portent essentiellement ces interdits et tabous et passent-ils dans l'univers que les Rwandais considèrent comme sacré.

Celui-ci représente une énergie dangereuse incompréhensible, malaisément maniable mais efficace, détentrice des calamités qui menacent l'homme dans ses biens de fortune, de personne et même de progéniture. C'est pourquoi on lui doit un grand respect fait en même temps de terreur et de confiance. Nous lisons dans L'homme et le sacré de CAILLOIS qu'il "constitue à la fois la suprême tentation et le plus grand des pénis" (p.21).

Cette situation crée un système que nous appelons de "précautions" formé de tout un ensemble d'interdictions - et jamais de prescriptions - (IMIZIRO) pour la sauvegarde de cet état de veille, condition nécessaire pour le maintien de l'ordre du monde.

(1) KAGAME, A. : La mentalité religieuse pré-chrétienne des Bantu (cours stencilé), Butare, U.N.R., 1967, p. 3 - 10.

Plus précisément, ce système se présente comme "

"un impératif catégoriquement négatif ... destiné à maintenir l'intégrité du monde organisé et en même temps la bonne santé physique et morale de l'être qui l'observe" (1).

On comprend alors que toute transgression de ces interdits, toute violation des tabous qui sont supposés comporter une sanction immanente, déchaîne inéluctablement malheurs et calamités irrémédiables. Cette sanction frappe infailliblement et indistinctement le coupable et le monde entier. Le coupable ne met pas seulement sa propre personne en danger (soit qu'il perdrait ses biens de la fortune, soit qu'il serait frappé dans sa personne (maladie, infirmité, mort ...)) soit enfin qu'il condamnerait sa fin ultime (extinction de la lignée), mais aussi le trouble qu'il introduit dans le monde, détraquerait l'ensemble de l'univers (KAGAME).

La terre ne produirait plus de récolte, le bétail deviendrait stérile au risque de disparaître, la maladie et la mort ravageraient la contrée.

Il est donc **clair** que l'injurieur, en souhaitant à sa victime la violation de ce monde sacré, dangereux et défendu, a un vif désir de la voir mettre en branle des forces dont elle n'est pas le maître et devant **lesquelles sa faiblesse** se sent désarmée, déclanchant ainsi des troubles et des calamités les plus atroces qui atteindraient l'univers entier. Se sentir coupable de tant d'atrocités, objet de tant de menaces, ne peut manquer de toucher profondément l'injurié.

6. Relation sociale

Au Rwanda, comme partout ailleurs du reste, personne ne peut se targuer de mener à bien sa vie d'homme, d'assurer son bien de la personne, de la fortune et de la progéniture, d'une manière isolée. Le Rwandais est essentiellement un être social, il éprouvera une grande douleur morale s'il est invité avec **ardeur** à vivre seul.

(1) CAILLOIS, R. : Op. Cit. p. 23

Pour jouir en toute tranquillité de ses biens et mettre sa personne en sécurité il lui faut absolument le concours de sa famille d'abord et celui de la communauté entière ensuite.

Ainsi la solidarité, le sens de l'honneur l'hospitalité qui participent grandement à faire le bonheur que cherche chaque individu, sont les domaines que raille l'injurier en les refusant à sa victime.

Le manque d'hospitalité, la trahison, la solitude sont décrits avec atrocité et passion.

La solitude de l'injure est due à l'abandon à cause de l'appauvrissement de l'insociabilité, de la culpabilité d'un grave délit qui fait que l'on soit condamné à l'exil (guciibwa) etc...

L'injure y recourt parce que dans la vie normale, l'harmonie avec les autres membres de la communauté est nécessaire pour le bonheur de chacun (RUBERANDINDA). La solidarité est chose capitale pour les hommes d'une même famille il doit y avoir une union qui les rende solidaires, sans laquelle on ne peut vivre (NOTHOMB).

Il faut avoir quelqu'un qui puisse vous porter secours dans le malheur aussi bien que dans le bonheur parce que inkiangi inwe ntigira inzu (un seul pilier ne peut soutenir toute la maison).

Chacun doit donc faire tout son possible pour rester solidaire avec ses proches de peur de voir des malheurs lui tomber dessus sans qu'il y ait quelqu'un pour l'aider à s'en sortir. On a toujours besoin d'une personne à qui demander conseil, faire des confidences, confier des secrets C'est cette solidarité que vise l'injure en présentant son référent la solitude.

Solitude "dernière" car elle touche et la famille restreinte et la famille élargie et va avec la perte du sens de l'honneur, avec la trahison etc...

Le fait de ne pas respecter le secret de quelqu'un c'est la pire trahison. On trahit la personne qui l'a confié en même temps que la parole d'honneur. Car il ne faut pas oublier que les Rwandais appartiennent à la civilisation de l'oralité où la parole prend une importance capitale.

La dévalorisation remettrait en question toutes les institutions qui régissent la société traditionnelle. Ainsi celui à qui on souhaite de trahir le secret (kamene ibaanga) se sent-il diminué et moralement et socialement.

Un autre point qui influence beaucoup les relations sociales et qui est source de nombreuses formules injurieuses, c'est la pauvreté.

Les Rwandais conçoivent la richesse comme la principale source du bien-être. C'est une richesse en biens matériels et humains (Kagame parle de biens de fortune et de progéniture). Elle confère à celui qui la possède honneur et considération, alors que la pauvreté est source de ~~tant~~ de maux et de vices.

Le pauvre n'a pas la parole (1),

il doit se faire le jouet du riche, vivre dans la honte et le deshonneur. Les Rwandais semblent s'intéresser à l'homme non seulement pour ce qu'il est mais aussi et surtout pour ce qu'il a.

L'injurier va attaquer sa victime par tous ses biens pour lui présenter à l'esprit une vie invivable dans la honte, la misère et le mépris, une existence indigne d'un vrai homme (umugabo). Il va lui refuser par là, toute valeur humaine et ne le considérer plus que comme un indigent (umutindi), un fou, un vaurien. Il le ramène au rang des bêtes, les plus abjectes comme ingurube (cochon) imbwá (chien) jusqu'à ne plus voir en lui qu'une simple seleté qu'on rejette.

(1) Le proverbe précise que uwaámbaye injaámbá ntáagirá ijaambo : qui porte des haillons n'a pas la parole.

CONCLUSION GENERALE

Nous voici au terme de cette longue analyse des formes d'injure en kinyarwanda, qui malgré certaines difficultés, nous a quand même permis de résoudre quelques problèmes culturels et linguistiques certains d'une part, et d'affirmer certaines hypothèses de départ d'autre part.

Nous avons cherché, dans la mesure du possible, une méthode qui rendrait le mieux compte des éléments socio-culturels en même temps que des données linguistiques qui en sont le support essentiel d'énonciation.

L'étude des structures de l'injure qui nous a semblé la plus fructueuse, nous a permis de rendre compte des rapports structuraux tant en surface qu'en profondeur, de l'analyse stylistique et poétique, sans oublier les facteurs extra-textuels qui sont les porteurs actifs de la tradition à laquelle l'injure fait constamment référence.

Il apparaît donc, à l'issue de notre exposé que, d'une part, même si les variantes ne sont pas rares, l'injure rwandaise est une des formes poétiques les plus strictement régulières, et d'autre part, l'analyse nous a permis de dévoiler un comportement culturel d'un groupe homogène. SAPIR ne dit-il pas que le contenu d'une culture trouve son expression dans son matériel linguistique qui est le symbole de véritables significations (Linguistique P. 33) ?

Cependant, il est à nous demander dans quelle mesure cette approche nous a permis d'atteindre nos objectifs. Tout d'abord, il serait faux de prétendre que notre

méthode de dépouillement ne nous a permis à aboutir qu'à des résultats positifs. Nous avons accusé l'un ou l'autre point qui est resté litigieux au cours de notre analyse.

L'étude des thèmes par exemple nous a causé pas mal de difficultés. Leur nombre élevé et leur diversité constitue un handicap de grande envergure, au traitement du genre injurieux dont on sait qu'il comporte de multiples formes indépendantes les unes des autres. Ceci se comprend dans la mesure où l'on sait que l'univers de la pensée rwandaise est un domaine riche et varié. Ainsi les divers "niveaux de décryptage" du message injurieux convergent-ils vers des thèmes-pivots autour desquels tournent tous les autres aspects de la pensée populaire.

Conjointement à ce problème de classement, nous nous sommes heurtés à celui de la traduction. En effet celle-ci apparaît comme un obstacle quasi insurmontable dans la mesure où elle oblitère la richesse du style oral. Il suffit de parcourir notre répertoire analogique pour s'en rendre compte.

Mais d'une manière générale, au niveau de l'ensemble du genre, notre approche nous aura permis d'identifier ce qu'est l'injure parmi tant de trivialités et d'obscénités, de propos grivois et grossiers.

L'injure rwandaise n'est pas toujours ce mot grossi qui frappe les sens comme un "coup de hache". Elle peut être polie et courtoise, ce qui ne l'empêche pas de traverser l'oreille comme un "instrument tranchant qui traverse le corps" pour blesser l'amour-propre de la victime.

En outre, l'efficacité de l'injure rwandaise lui vient de sa situation d'emploi. Car il n'est autrement pas possible de concevoir que d'une part, la plus bénéfique des formules optatives comme urakabyaara (que tu puisses engendrer) devienne une forme de raillerie la plus cruelle, et d'autre part, la pire des injures comme gasweere nyoko (que tu encules ta mère) soit prise sous un ton badin.

Il ne suffit donc pas de dire que telle formule est maléfique et la lancer n'importe comment pour produire tel effet sur l'interlocuteur. Il faut tenir compte du contexte situationnel.

Le rapprochement de ce genre de langage avec ceux qui lui sont proches nous a permis de dégager le caractère spécifique de l'injure. Certes tous ces genres s'inscrivent dans des moules formels bien définis, mais lorsque la documentation devient suffisante pour prêter à une étude comparative, ~~On~~ s'aperçoit que, si chacun se voit traditionnellement réserver un certain nombre de formules bien frappées qui ne rendent que lui, ils puisent leurs éléments constitutifs dans un stock culturel commun.

C'est l'analyse psychologique et psychanalytique qui permettent de comprendre le "mécanisme directeur" d'un tel choix. Tout se passe comme si l'injurier avait, d'un côté, une notion, une valeur culturelle à exprimer, et de l'autre, une ou des structures stylistiques à respecter et adapter à la situation du moment.

Par ailleurs, on assiste dans l'injure, à un traitement spécial de la langue. Des procédés grammaticaux et syntaxiques créent des parallélismes, ~~des~~ répétitions, des jeux rythmiques et des harmonies imitatives qui aboutissent à un style parmi les plus représentatifs du style poétique et donnent à l'injure son intensité de signification et toute sa force émotionnelle.

Tous ces éléments rassemblés, nous ont permis de définir le genre des injures, d'affirmer la consistance de sa littéralité et de l'intégrer parmi les genres de la littérature orale rwandaise en général et parmi les genres mineurs en particulier.

Enfin, la permanence et la créativité des formes d'injure en kinyarwanda, leur efficacité verbale méritent une attention particulière. La société rwandaise, comme toute civilisation vivante, connaît une certaine mutation qui s'est accélérée depuis bientôt un siècle par l'apport de la technologie des cultures étrangères et particulièrement occidentales.

Il y a un renversement de valeurs qui s'opère sous nos yeux impuissants. Le déplacement de l'échelle évolutive se déroule sans arrêt. Les valeurs anciennes s'émiettent; la vache s'est laissée innocemment évincer par l'argent.

Il est donc normal que l'injure en soit inéluctablement touchée. Elle doit suivre son temps en même temps que l'évolution de la culture qui la produit. Il n'y a plus pire banalité que de dire à quelqu'un: kabure inká (que tu ne puisses pas avoir de vache). Mieux vaudrait lui dire kabure imaaná n'amafaraanga (qu'il te manque la chance avec l'argent). Il le ressentira avec plus de force.

Néanmoins, malgré cette altération l'injure persiste et même avec vigueur. Mais ce n'est plus cette parole élaborée avec soin et décochée avec adresse et au bon moment. Elle reste plus courte mais brutale. C'est son efficacité qui compte. Les affrontements oratoires sont devenus furtifs. On a plus le temps de faire du surmesure comme au temps des abashumba (les bergers). Quand l'occasion se présente c'est la fulgurance de l'assaut qu'on recherche.

L'injure rwandaise actuelle se caractérise plus par sa violence que par sa verbosité. De plus en plus, elle devient moins un substitut de la violence que l'expression même de celle-ci. On ne peut plus trouver l'occasion de dire comme SEKARAMA: upfuúshé abaanzi naanyiye mpfuúshé abaanyima (que tes ennemis meurent en même temps que ceux qui refusent de me donner). Il s'adressait à quelqu'un qui lui refusait l'aumône.

L'injurieur digne de ce nom va s'ingénier à trouver des termes rares et dissonnants qu'il puise dans les coins les plus sombres de la culture. Il les met en unisson avec ses fantasmes et lance le tout à la face de sa victime. Cependant si excessive, si triviale qu'elle soit, l'injure reste le reflet, ou si l'on préfère le miroir, mais un "miroir déformant" de la culture qui la produit.

Voilà résumés en quelques lignes les problèmes que nous avons essayé de résoudre les hypothèses ethnologiques et linguistiques que nous avons formulées et auxquelles nous avons essayé de trouver la confirmation par notre approche analytique des formes d'injure. Il serait prétentieux d'affirmer que nous avons tout traité au cours de notre travail. Il y a bon nombre de points qui sont restés dans l'ombre - tel le niveau symbolique des items utilisés par l'injure, pour ne citer que celui-là.

En fin de compte, notre approche aura l'humble mérite d'avoir essayé d'analyser et de comprendre comment une société, une culture et une langue, en l'occurrence le kinyarwanda, tentaient d'exprimer ses valeurs établies par la tradition. Ce faisant, nous avons pu mesurer combien la langue sous certaines de ses formes et dans certaines de ses fonctions - ici le langage injurieux - encadre l'ensemble culturel total pour la raison évidente qu'elle est précisément le premier point où s'articule tout le réseau de relations qui lient la personne au monde qui l'entoure en même temps qu'à elle-même.

x

x

x

ANNEXE

REPERTOIRE ANALOGIQUE

NOTES PRELIMINAIRES

Le corpus des formes d'injure en kinyarwanda que nous présentons ici provient de plusieurs sources différentes comme nous avons eu l'occasion de le dire (1). Il s'agit du produit de notre propre introspection enrichie par des enquêtes que nous avons menées et des textes que nous avons lus ou entendus débiter.

L'organisation et la présentation de ce corpus se fait par thèmes. Mais vue la complexité du genre, celles-ci n'ont pas manqué d'occasionner un certain nombre de difficultés pour être réalisées. Ce problème est par ailleurs connu de tous les chercheurs qui ont essayé de faire des classements des genres populaires de la littérature orale.

Le choix de faire un classement par thèmes n'est pas aisé pour des raisons évoquées plus haut à savoir la multiplicité diversifiée des thèmes de la littérature orale (Chap.IV).

C'est pourquoi certains auraient préféré faire un classement par ordre alphabétique. Mais celui-ci paraît d'une impossibilité mathématique en ce qui concerne le genre des injures.

D'une part, les formes d'injure en kinyarwanda ne sont pas construites sur un même modèle formel.

(1) Dans l'introduction à notre analyse, nous avons parlé longuement de la constitution de notre corpus.

On trouve de simples vocables, des locutions avec des phrases simples ou complexes et des suites d'expressions (nous avons vu la structuration de l'injure au Chapitre II). L'ordre alphabétique ne saurait rendre compte de toutes les formes avec netteté et présenterait quelque chose de diffus et d'indigeste.

D'autre part, dans une étude qui se veut ethno-linguistique, un tel classement aurait le défaut de privilégier l'aspect linguistique au détriment du culturel. Et ainsi ne pas montrer assez clairement comment la catégorisation de l'univers mental et éthique du peuple est rendu par le langage.

D'autres- tel G.Nd. KANYONI- ont proposé un classement suivant la structure des formes. Par ce classement, l'adéquation est loin d'être atteinte non plus. Il y aurait un mélange ou plutôt une confusion au niveau du sémantisme des formes mises ensembles; et de ce fait le lecteur serait dérouté et aurait de la peine à comprendre de quoi il s'agit.

C'est pourquoi en tenant compte de tous ces facteurs nous proposons un classement analogique par thèmes véhiculés à travers les formes d'injure. C'est-à-dire que nous prenons un thème précis et nous essayons de regrouper autour de lui toutes les formes dont nous disposons et qui sont en rapport direct avec lui.

Si nous prenons le thème de la famille par exemple, nous envisageons toutes les structures de la famille rwandaise (les ascendants, les descendants, les collatéraux) et nous inventorions toutes les formules qui sont construites sur celles-ci. A l'intérieur de ces groupes nous faisons encore des subdivisions pour être plus précis. Ainsi nous aurons des formules qui parlent du père, du père avec la mère, du père avec ses enfants, des enfants avec leur mère, de la mère, des enfants et des collatéraux.

Un fait est à faire remarquer ici. Même si nous classons les formes d'injure par thèmes ceux-ci diffèrent de ceux qui ont été étudiés dans la partie

analytique. Là nous avons mené une analyse systématique de tous les thèmes, tandis que ici nous donnons plutôt les "items" sur lesquels sont construites les injures.

Chaque fois que nous donnons une formule, nous lui faisons suivre par une traduction en français. Et dans le souci de donner au lecteur le plus de possibilités pour saisir la portée de tous les mots utilisés par l'injurier, cette traduction sera la plus proche possible du texte original. Cependant nous avouons que sa fidélité ne sera pas toujours certaine pour des raisons d'ordre culturel.

En effet, toute littérature ou mieux tout langage, est l'expression d'une société, d'une culture. Et selon l'adage "que traduire c'est trahir", il n'est pas possible de transposer des cultures sans faire de contre sens.

La fidélité de notre traduction connaît encore un problème d'ordre lexical. Les termes utilisés par l'injure et surtout l'injure pastorale relèvent pour la plupart de l'argot. Et les moyens temporels et matériels dont nous disposons, ne nous ont pas permis de rassembler assez d'éléments, pour faire une interprétation valide à ce sujet. Nous espérons que dans l'avenir, cet handicap sera levé.

Enfin, la traduction se trouve handicapée par ce désir par l'injurier de vouloir blesser tout en plaisant à l'oreille. Cette recherche du style raffiné et du poétique ne peut être rendue par la traduction française. Les nuances verbales, le pittoresque des expressions, la délicatesse des allusions, le jeu de mots, tous ces phénomènes ne trouvent pas d'équivalent, et rendent une traduction quasiment impossible.

Après la traduction de la formule injurieuse nous donnons si nous le jugeons nécessaire, une explication ethnologique, linguistique, historique... pour l'une ou l'autre formule qui ne serait autrement compréhensible.

Enfin viennent des variantes possibles de la formule, elles aussi traduites et éventuellement commentées.

Ce classement pourrait ne pas paraître strict. Cette imperfection est souvent inévitable et est due à plusieurs raisons.

D'abord, nous dirons à la suite de L. KESTELOOT que dans la littérature orale, il n'est pas possible de tout faire à la fois. Etablir à la fois les textes, leur traduction et leur analyse, c'est un peu une gageure (1). Quand on se préoccupe de faire une analyse des formes inventoriées et classées, il s'y glisse inmanquablement des lacunes.

Ensuite nous signalons ce fait particulier de l'injure rwandaise, qu'est l'incohérence des termes au sein d'une même formule. Celle-ci résulte du désir par l'injurieur de vouloir choquer au plus haut point sa victime par la recherche du bizarre, de la contradiction, du paradoxe. Il accumule ainsi des termes expressifs mais quelquefois aussi sans lieu logique.

Enfin il y a des formes d'injure qu'on trouve intégrées dans les textes et qu'il est difficile de mettre en formules. Celles-ci se retrouvent souvent dans les chansons, les récits, etc...

ex: 1) Ati "wiriwe Nyiraguhaambwa
Nyiracyoobo kivuna imbyeeyi
Nyiramyambi iheza inká i Bwaami"

...
...

Namweretse amariboori
Ati wiinyereka ayo mahumaane
amariboori agira inká yaanjye
Il a dit: "Salut la Charogne
La Fosse qui brise les pattes des vaches-mères
Celle-aux-flèches qui empêchent les troupeaux
de quitter la Cour"

...
...

Je lui ai montré des traits de beauté, ne me montre pas ces laidours, dit-il, c'est ma vache qui possède des traits de beauté.

2) Arabuunza inatina nk'uwaraaye muunzarwe;
arantuka mu nzara nk'uwashituye inguha;

yaciitse inkónókónó
nk'uwariye inkenekené
zó mu kwéezi kwaá káne:

Il n'a pas le coeur tranquille
comme s'il avait la nuit dans la boue
il pue des ongles ^{masac}
comme s'il avait arraché des tiques
ila son ventre creux
comme s'il avait mangé des tiges jeunes
du quatrième mois(1).

3) Wuumva iki kigabo cy'isuunzu rireebá muu nnyo ibyó kivuzé?
entends-tu ce que vient de dire ce grossier personnage
dont la huppe fait face au derrière?(2)

4) ...ut uboony iyo mbambaar iyo nshinzi. ...ut agutez
ururamba rugiiyé gutéera muu Ndúga ...ut uzaahatwarir
inda y'iindaar abashumba baguteey ibyónd muu ntége!!
...ut ukira byinshi ntúzaakir iyo nda y'iindaaro.

A -t- on jamais vu pareille ~~regère~~, pareille furie...
il t'attend avec une pénurie d'herbe qui va frapper
l'Induga... Tu y concevras un enfant sans être mariée,
après que les vachers t'auront laissé de la boue sur
les jarrets... Tu évites beaucoup de choses mais tu
n'éviteras pas d'être fille-mère.(3)

Il n'est pas facile de mettre ces formes d'injure
en formule de façon qu'on puisse les classer. C'est pour cette
raison, et parce que l'analyse porte sur l'ensemble du genre,
que certaines formules qui ont été mentionnées dans la partie
analytique peuvent ne pas réapparaître dans la partie réperto-
rielle.

(1) Ces deux exemples sont tirés des chansons populaires
respectivement Rwaangoombwa et Mugoyi (morceau de musique
sur l'arc) recueillies par A. SIBOMANA. Nous en faisons
la traductin.

(2) COUPEZ, A. et KAMANZI, Th.: Récits historiques rwanda, Tervuren,
1962. Récit n°13.

(3) Ibidem, Récit n° 7.

II L' HOMME.

A. VALEURS MORALES

1. Les valeurs sociales.

a) immanentes.

1. Imbisiíri : imbécile (emprunt au français).
2. Imbwá : chien
3. Amábyí : ordure
4. Ingegera : chenapant
5. Igícuucu : idiot
6. Ingurube : cochon
7. icyá ntaázi : ce que j'ignore
8. Sipeési : espèce de ... (emprunt au français)
9. Igishishwá : épluchûre
10. Intuúmbi : cadavre
11. Inyáná y'íimbwá : fils de chien

b) fonctionnelles.

12. Urakabura ubugabo mu rugaamba rw'ábagóre:
Puisses-tu manquer de virilité dans une assemblée de femmes
13. Nyaankaragátá musheenzi wa númá, jiiho ribózé, wóogoshwé n'ibishwí bikagushwindagura:
Dernier salaud, oeil pourri, toi qui as été rasé par des moineaux qui t'ont mal fichu (l'explication a été donnée au Chap. II)
14. Kaangané n'ú Rwaanda rwaatsiinzwé:
Puisses-tu ressembler au Rwanda qui a été battu
Que tu sois couvert de honte: quelqu'un qui a été battu voit tous les regards braqués sur lui et il a l'impression que le pays a doublé sa grandeur.
15. Kaangaare
puisses-tu devenir un vagabond
16. Gape uhagaze:
Que tu deviennes un vaurien (littéralement que tu deviennes un cadavre vivant).
17. Gasén n'umúko wahiiriye mu rúhírá :
Que tu puisses ressembler à une eurthyne prise dans un brûlis

18. ~~Gas~~ ~~ase~~ úkó úsá uko:

Puisses-tu ~~ressa~~bler toujours comme tu ressembles

=Celui à qui on lance cette injure se sent honteux de l'apparance du moment: même s'il l' a belle il devra se reprocher quelque chose.

19. ~~Gas~~ ~~ekwé~~ n'amahárí amahaánga yaátéeranye:

Que tu deviennes la risée des envieux alors que les étrangers se sont réunis.

20. ~~Gas~~ ~~tate~~ áhó ímbwá ineéyé:

Que tu sois à l' affût des endroits où les chiens posent leurs excréments (= pour les manger).

21. Uragasaba úwó wi ínyé:

Va quémander chez celui à tu as refusé quelque chose ^{qui}
=Cette injure reproche à la victime le manque de pudeur. Sans réfléchir l'interpellé va demander à une autre personne ce qu'il lui avait refusé auparavant.

2. Fonctions biologiques.

a) excrétion .

22. Kanyaare ícó n'umúcaagátá:

Puisses-tu uriner des saletés et tout ce qui s'en suit.

23. Urakiituma amáazi:

Puisses-tu déféquer de l' eau (= souffrir de la diarrhée)

24. ~~Gas~~ ~~ure~~ ínyó n'íinyámuunyó n'inyaambo z'ibínyátwoóya, usóméze amáazi y'ígisebe:

Que tu pètes des larves qui tombent de l' anus, avec des troupeaux de chenilles; et que tu avales le tout avec de l' eau d'une plaie(pue)

25. ~~Gas~~ ~~ure~~ umíra:

Avale ton pet

26. Uragasura biduúdu byaa dudubiza ímbáturá mwéezi ya mweereera, níjye muhaánga wó kúgúhaamba, iyó ntagúháambye uborera muu nzu:

Que tu pètes avec beaucoup de bruit à cause d'une diarrhée c'est moi qui sâche comment t'enterrer; si je ne t'enterre pas tu vas pourrir dans la maison.

La première partie de cette injure (jusqu'à mweereera), est formée d'onomatopées intraduisibles nous ne faisons qu'une interprétation.

27. ~~Gas~~ ~~ure~~ ~~umíra~~ ~~tén~~ ~~di~~ ~~du~~

27. **Uragasura ténéeténé, ténéeténé ya rubiimbura, rubiimbura yóota izúuba, izúubá ríjya kúréénga, kúréengera múrí diimba, udiimbé amagará haási:**

Que tu pètes les jambes écartées, comme Rubiimbura lorsqu'il se chauffe au soleil couchant; et que tu fasses tomber tes entrailles au sol (que tu meures).

Amagará désigne la force vitale de l'individu.

b) le boire et le manger.

28. **Gakamire mu gitóbotse: (mu kiva ou bien mu kidáhomyé):**

Que tu puisses traire dans un pot troué.

=Faire un travail inutile; tous les efforts qu'on fait pour avoir de la nourriture sont vains.

29. **Uragasaba igikóona igikórorwá**

Puisses-tu quémander son crachat à un corbeau.

On souhaite à quelqu'un d'être tourmenté par la faim jusqu'à ce qu'il veuille disputer les ordures aux corbeaux.

- a) **Gasabe imbwa igikóma :** puisses-tu demander de la bouillie au chien.

30. **Kamene ihaaho úvá kurihaaha :** Que tu renverses tes provisions au retour du marché.

31. **Gaciire ibikóba ibikoonda bigwé :** Puisses-tu cracher des morceaux de cuir et que des baves s'en suivent.

32. **Kavuge ívú mu rujyo :** Pétris la cendre dans une marmite cassée (= à défaut de farine)

33. **Kagoorwé n'índa :** Que tu sois esclave de ton ventre.

34. **Uragacuunda amáazi báaritse amáraso:** Puisses-tu baratter de l'eau alors qu'on chauffe du sang.

On baratte normalement du lait et on en tire de la crème. Mais on peut souhaiter à quelqu'un qui a faim de baratter de l'eau pour le railler.

35. **Kanywe Nzobya na Nzoberanya:**

Que tu boives Nzobya et Nzoberanya (faisant perdre-raison).

Nzobya désigne la lie d'hydromel à cause d'un certain Nzobya qui a commis beaucoup de bêtises parce qu'il avait trop bu d'hydromel. Quand il a repris la raison il s'est jetté dans un ruisseau appelé Akáazi. Boire Nzobya c'est s'enivrer jusqu'à en devenir fou et se livrer à des monstruosité (1).

(1) Cf MULIHANO, B.: Ibirari by'insigamigani 1,

On peut dire aussi kanywe ákáazi: que tu boives l'Ákáazi.

36. Kanywe Rucúru ná Rwiicanzige. :

Que tu t'abreuves de Rucúru et de Rwiicanzige

Rucúru est un cours d'eau au Nord Kivu en République du Zaïre et Rwiicanzige est un lac dans lequel il se jette qui est entre le Zaïre et l'Uganda. C'est l'actuel lac Edouard ou Idi Amin. Souhaiter à quelqu'un qui a faim de boire ces eaux c'est lui dire de prendre une boisson très difficile à acquérir. Car ces eaux sont considérées comme très lointaines. C'est par là que s'est arrêté la plus lointaine expédition des Rwandais.

37. Kanywe Base na Bahiimba

Que tu t'abreuves de Base et de Bahiimba

Base est une rivière aux eaux dangereuses qui coule entre la préfecture de Kigali, de Byumba et de Ruhengeri. Bahiimba est son affluent. Le rapprochement fait entre Nzobya et Nzoberanya, Rucuru et Rwiicanzige, Base et Bahiimba n'est que d'ordre stylistique.

38. Karye ihéné idáhénúuye:

Que tu manges une chèvre qui n'est pas redressée.

La chèvre représente pour les Rwandais le bruit l'impudeur et le tourment à cause de son comportement. Ainsi devient-elle une bête impure qu'il faut purifier avant de la manger. Le radical -hen- signifie se courber le cul au vent, d'où le nom -héné, 9/10 qui veut dire qui est toujours le cul au vent.

La chèvre s'oppose ainsi au mouton symbole divin de la pureté et de la douceur (umúhúmánéézá).

39. Karye umútsíma útágirá imbógá:

Que tu manges de la pâte sans légumes.

La pâte se mange avec soit de la sauce de viande, soit du lait, soit des haricots ou autres légumes sinon elle peut dit-on ne pas passer par la gorge.

40. Karye amábyí:

Que tu bouffes des ordures

a) karye ibitáriibwá: que tu manges des choses incontestibles

b) karye umúswá: que bouffes des tremites

c) karye imbwá: que tu manges un chien

On peut énumérer toutes les choses qu'il est tabou de manger

41. Kariindwe ímpéke:

Que tu sois éloigné des graines

Ce sont normalement les oiseaux que l'on garde des graines pour qu'ils ne les déciment pas. Le faire dans le cas d'une personne, c'est vouloir le faire mourir de faim.

42. Urugahiinga ku rútare, usaárúurire ku rutaro:
Puisses-tu cultiver sur un rocher pour récolter sur un van.
43. Urakabiba inyoni ziyoora:
Puisses-tu semer en même temps que les oiseaux ramssent tes semences.
44. Kanywe inkáari:
Abreuves-toi d' urine(même sens que: karye amábyi)
45. Gasomeze amátá amagaanga:
Que tu boives du lait mélange avec du purin.

3. LA solitude.

46. Kaburanirwe:
Puisses-tu n' avoir nulle part où te tourner
- a) kabure amáréengero
47. Kabure indáaro:
Qu'il te manque un endroit où coucher.
Au Rwanda l' hospitalité est une règle stricte.
Alors il n'y a pire malheur que d' être abandonné au point de ne pas avoir quelqu'un qui vous offre une couche.
48. Kabure impiinga uhiingúkirámó:
Puisse-tu ne pas trouver de sommet où apparaître
(La formule est expliquée au chapitre III).
49. Kabweerabweere:
Que sois condamné au vagabondage.
50. Urakageenda áhó wáánzwé:
Puisse-tu fréquenter des endroits hostiles
C'est-à-dire être abandonné par tout le monde au point de ne plus avoir où donner la tête.
51. Kageende bukwiiriréhó:
Que la nuit te surprenne encore en route
52. Kagwe kú zíiko:
Que tu meures au foyer familial
Au Rwanda kugwa kú zíiko, c'est ne pas de ^{devenir} mari pour une jeune fille; une telle formule souhaite à la victime de ne pas trouver de mari pour fonder son propre foyer.
- a) kabure áné mu buriri: que tu ne puisses pas avoir quatre bras(ou jambes) dans le lit.
- b) urakiifuuze abiri mu kirago: puisses-tu ne souhaiter que deux bras (ou jambes) dans la natte (la couverture traditionnelle)
53. Urakiicwá n'ágahiinda kadahiingútse inyuma:
Que tu meures d'un chagrin qui n'apparaît pas dehors.

54. **Gakubwé n'úmuho:**
Que tu sois cerné par la misère
a) **gakubwé n' imiinsi:** sois cerné par les jours.
55. **Gapfaakare:**
Que tu perdes ton conjoint
a) **kabure umuraáza:** que tu n'aies pas de compaⁿnon de lit.
56. **Gasigaré wiiguunze:**
Que tu restes les mains croisées.
57. **Gakurire mw'iitoongo:**
Que tu grandisses au milieu des ruines.
58. **Utakoochoha:**
Puisses-tu ^amrcher à l'aveuglette.
59. **Kaneere inkómo:**
Puisses-tu déféquer sur un licou(que tu sois enchaîné).
60. **Karaare úbóshye:**
Que tu puisses passer une nuit dans des chaînes.
61. **Uragaseezeganwa:**
Puisses-tu être harcelé de parout
a) **gateeterwe:** que tu puisses être cerné de partout.
62. **Uragateera wiiyikiriza:**
Puisses-tu entonner et te répondre toi-même
Dans les chansons rwandaises, il y a normalement
quelqu'un qui entonne et le groupe qui répond
et un autre qui danse
63. **Gataahé n'átátakúuzi;**
Que tu puisses être salué par des gens qui ne te connaissent pas (ceux qui te connaissaient t'ont abandonné).
64. **Urakiihaamba:**
Puisse-tu t'enterrer toi-même.
4) La pauvreté.
65. **Gakene:**
Que tu t'appauvrisses.
66. **Kicwé n'úbukéné bukúrikiye wubugeni:**
Que tu meures d'une pauvreté issue de tes noces
67. **Gapfe údákizé:**
Que tu meures sans jamais t' enrichir.
68. **Uwakanyagwa:**
Que tu sois disgr^ancié (ou spolié).
69. **Kabure inká mu gitóondo:**
Que tu manques tes vaches au matin;

70. Gashaake uburirwe:
Que toutes tes tentatives d'enrichissement soient vaines.
- a) Kabure ukó wiigira: puisses-tu ne pas trouver comment te comporter.
71. Urakaambara injaamba, ibireere ou imbagara:
Puisses-tu porter des haillons
On retrouve facilement le proverbe uwaambaye injaamba ntaagira ijambo: qui porte des haillons n'a pas la parole.
72. Uragasaba Nyamuúsi umuramuko:
Puisses-tu demander au destin la possibilité de passer la nuit (que tu t'abandonnes au destin).
73. Kazire umuruho:
Que tu meures de misère.

B. LES MALADIES.

1) Les maladies naturelles.

74. Gakeendeere ou kazoongwe:
Que tu dépérisses.
75. Gataanyuke:
Que tu sois dénebré.
76. Kababare inyuma yó muu nda:
Que tu souffres au delà des entrailles.
77. Kaziinge inkóbá z'ínnyo:
Que la peau de tes fesses se plisse:
78. Kabonere izúuba mu kirago:
Que le soleil te surprenne au lit.
79. Kababare inkókórá inkókó ziku ryaáne inyáaniko:
Que tu souffres des coudes et que les poules prennent à tes dépens les récoltes mises à sécher.
80. Gacunire akábúno mú zífiko:
Que tu pousses ton derrière dans le feu.
81. Gutukuze ubura nkó rúsaánke:
Que tu aies tes entrailles rougeoyantes comme le coq.
82. Kazane amagará:
Que tes entrailles sortent à l'extérieur.
83. Kabire ifúro muu nnyo:
Que des mousses apparaissent dans ton derrière.

84. Kabeembe muu nnyo:
Que la lèpre t'attaque par le cul.
85. Kajagare inyó:
Que tu fourmilles de larves.
86. Urageharure imbúga waánikého uruheri:
Puisses-tu préparer le terrain où faire sécher la gale.
87. Kiicwé n' ibinyóro:
Que tu meures de la variole.
88. ~~Kiicwé~~ n' amacinya:
Que tu meures de dysenterie.
a)kiicwe na mugiga: que tu meures de la méningite.
b)kiicwé n' úburágáza: que tu meures de blennorragie.
c)kiicwé n' ígisebe cyad rúseke: que tu meures de la plaie du tibia
89. Kanyaare amáráso:
Que tu urines du sang.
90. Kazire mburugu:
Que tu périsses de la syphilis.
91. Kajye mu múgóongo icyúúmwéeru kizima:
Puisses-tu avoir tes menstrues durant une semaine entière.

2. Les infirmités.

92. Kanugare:
Que tu deviennes infirme.
93. Gakaambakaambe:
Que tu puisses marcher à quatre pattes.
94. Kageenze amávi:
Puisses-tu marcher par les genoux.
a) kageenze indá nk'úrúyúzi: puisses-tu marcher en rampant comme la tige des courges.
95. Gahinamirane ingiingo:
Puissent tes membres se recroqueviller.
96. Gaheeke inyoónjo:
Que tu sois bossu.
a)gaheeke baámwáana: puisses-tu porter une bosse.
97. Urakabaza inkomanizó kó bwaakeéyé:
Puisses-tu demander aux huisseries si le jour s'est levé.
98. Uragasiimbukiisha amávi umugeénde:
Puisses-tu sauter un canal avec les genoux.

99. Karwaare ibyaanyuma:

Que tu souffres des sequelles de la variole .

La variole mal soignée a des suites fâcheuses qui, quelquefois emportent le nez. On retrouve dans cette formule le proverbe: ibyaanyuma bica amazuuru (les sequelles emportent le nez).

100. Gape amátwí:

Que tu pedes l' oui.

On peut trouver aussi

— amáaso (les yeux).

— umútíma (le coeur).

101. Karwaare amévúunja.

Que tu attrapes les chiques.

102. Uakiiifuuze amáazi útúuriye úrúuzi:

Puisses-tu souhaiter de l'eau , alors que tu habite près de la source.

G. LA MORT.

103. Gape:

Que tu meures:.

104. Gape iki gihé kigeze:

Que tu meures à l' arrivée de ce temps.

104 Gacukurirwe:

Qu' on creuse (une tombe) pour toi.

105. Gahiingirwe heejuru:

Qu' on te cultive dessus.

a) kareenzwéhó igitaka: qu' on te couvre de terre.

106. Gafuumbire umunaaba:

Que tu fumes l' umunaaba.

107. Gakubirwe:

Puisses-tu être ligoté.

Allusion faite à la coutume d' emballer les cadavres dans une natte et les ligoter avant de les encevelir.

108. Kajyaanwe intaambike:

Qu' on t' emporte de travers.

109. Kajyaanwe ku gítí kímwé:

Qu' on t' emporte sur une seule branche.

Les cadavres qu' on va enterrer sont emballés dans une natte et liés sur une branche et on les porte comme un tronc d' arbre.

110. Kajye iyó nshyizé maamá:

Que tu ailles là où j'ai mis ma mère.

Celui qui lance cette injure doit être orphelin de mère car il connaît le chagrin que cause la perte de celle-ci. L'injurieur peut cependant mentionner toute autre personne qui est morte alors qu'elle était très chère. Ainsi on peut avoir:

— sógókuru: grand-père

— mukúru waanjye: mon(ma) frère(soeur) afaé(e)

kaanaáká waampaaye inká: Untel qui m'a donné la vache etc...

111. Kajye mu kuzimú

Que tu ailles dans le souterrain.

a) Kajye mw'iriimbi: que tu ailles au cimetière.

112. Urakamara imiinsi impyisi ishaáká:

Puisses-tu vivre autant de jours que le souhaite l'hyène.

113. Kamare imiinsi urume rimará:

Puisses-tu vivre autant de jours que dure la rosée.

114. Uragahora úháaze:

Puisse-tu être toujours rassasié (la formule a été expliquée au chapitre III).

115. Kazire urwaátwaaye sógókuru:

Que tu périsses de celle qui emporta mon grand père.

Sógókuru peut être remplacé par n'importe quel autre nom d'une personne qui était chère et qui est morte.

116. Gasiinziire:

Puisses-tu dormir (pour de bon).

117. Gakenyuke:

Que tu meures pré maturément.

118. Kazire mbúsá:

Que tu meures pour rien.

119. Gapfé náábi:

Que tu meures ignominieusement.

120. Gapfe útyó:

Meures comme tu es.

121. Gapfe útakigira inzáara zó kwiishima:

Puisses-tu mourir sans plus avoir d'ongle pour te gratter.

122. Kagwe umúdári:

Que tu meures de faim.

123. Kagwe ku gásí:

Puisses-tu mourir dans un endroit désert.

Ainsi l'intéressé n'aura pas de sépulture et sera abandonné aux charognards.

a) kariibwé n'ibisiiga, n'inkoóngoro: que tu sois dévoré

par des charognards.

124. ~~G~~ehenere umugina:

Puisses-tu exhiber ton ^{aut} sur une termitière.

Allusion faite à celui qui meurt en pleine nature sans qu'il y ait quelqu'un pour lui donner une position digne et une sépulture (cf formule précédente)

125. Kaanikwe:

que tu sois mis à sécher (que ton cadavre soit mis au soleil).

Ces trois formules réfèrent à une mort dans la solitude la plus parfaite.

126. Uragakuba améenyo inguumba igúuye:

que tu meures où l'on égorge une génisse stérile.

127. Urakaanike améenyo amashazá yéeze:

que tu mettes tes dents à sécher au moment de la récolte des petits pois (meures).

128. Gápfe mú cyí baguhaámbe mú kíibo:

que tu meures dans la saison sèche et qu'on t'enterre dans un panier.

129. Gápfe ~~múri~~ Kánéna ~~bakunénáeze~~ ~~unwuuko~~:

que tu meures au mois de juin et qu'on t'écrase avec la spatule.

Le mois de juin est celui de la récolte. A ce moment on bat le sorgho et normalement on le fait avec la spatule. C'est un grand malheur de mourir pendant ce temps de l'abondance où tout le monde est occupé à faire rentrer ses récoltes. On n'a donc pas le temps de s'occuper des morts.

130. Gasigé byéeze:

que tu meures au moment où les champs sont mûrs.

a) gasigé rúreese: que tu meures au moment où le pays est prêt à donner du lait (la veille de l'abondance).

1) La mort violente.

131. Kaguduke ou gakiinduke:

Puisses-tu mourir subitement.

132. Kiiyahure:

que tu te suicides.

133. Kamanikwe:

Sois pendu.

134. Kanaantuke:

que tu t'écrases d'un sommet.

135. Kajye mú rúuzi:
Que tu ailles te jeter dans la rivière.
136. Kamire nkéri:
Puisses-tu être noyé.
137. G. hiire muu nzu:
Que tu disparaises dans une incendie de maison.
138. Kiicarire urusuti:
Puisses-tu t'asseoir sur une pointe.
139. Kiicwé n'íicúmu:
Que tu meures d'une lance.
a) gasiinde urúti: enivres-toi du manche d'une lance.
b) gacumitwe ícúmu: que tu sois transpercé d'une lance.
140. G. akubitwé n'inkúbá:
Que tu sois foudroyé.
a) gakubitwé n'íitaáírá amáazi: que tu sois frappé par une (foudre) sans eau.
Allusion faite à une mort subite et inopinée car en général, la foudre tombe pendant ou après la pluie (eau).
141. Karaswe ingóbé:
Puisses-tu être atteint par une flèche étoilée.
142. Gatemwe ijosi:
Qu'on te coupe la gorge.
a) gakube ijosi: puisses-tu plier le cou.
b) kaberame ijosi: que tu te torde le cou.
c) gatemagurwe: qu'on te coupe en menus morceaux.
143. G. atumbe utúrike:
Puisses-tu gonfler jusqu'à éclatement.
144. G. ace umútíma:
Que tu te brises le coeur.
145. Uragakubitwa ítébe íntóorezo:
Puisse ton siège être fendu à coups de hache.
146. Kazire imiziro:
Que tu périsses de la transgression des interdits.
147. Kazire úbwáahuro:
Que tu périsses de boissons amères.
148. Kavunirwe íntáambi íntáre'íkúrye:
Puisses-tu être dévoré par un lion alors que ton glaive vient d' être cassé.

149. Gasuurwe ubutarúhúuka:

Peusses-tu avoir des visites incessantes.

Quand quelqu'un est mort dans la famille, tous les amis et les connaissances viennent visiter celle-ci. Cette injure souhaite donc à la victime de perdre tout le temps quelqu'un des siens pour qu'on continue à lui rendre visite.

150. Kamoobwe:

Que tu sois entièrement rasé.

Au Rwanda, quand quelqu'un est mort, tous les membres de sa famille doivent se raser entièrement. C'est ce que l'on appelle kwéera. L'injure souhaite à la victime de perdre un des siens surtout un ascendant.

Cette forme vient du verbe -moobw- passif de -momo- archaïque signifiant "raser". Aujourd'hui on emploie la forme -ógosh-: "raser".

151. Nyirágahúbí yárápfuuye, apfaana ínkáanda n'úmweeko, abahuúngu barámúneena, abakoóbwa barámúhaamba, ngaákó agahúbí kaawé; níibá úkáanze upfaáne akanyóró muu nnyo:

Nyirágahubi est morte, avec ses habits et sa ceinture, les garçons se sont passés d'elle mais les filles l'ont encevelie: reprend ta surprise, si tu refuses; que tu meures avec la variolle au cul.

Dans les jeux d'enfants, quand quelqu'un est surpris et qu'on le prend au jeu, il lance cette injure pour effacer la raillerie dont il est l'objet.

II. LA FAMILLE.

A. LE PERE.

1. Le père et ses enfants.

152. Gasure muu mbógá zaá só:

Que tu pètes dans les légumes de père.

153. Gasure ténéeténé, utúruke hírya iyo baténé; siínzi ikinyá-rutse mu masáká; só ná sógókuru mukúru; waámáyé ínkóotá y'úmutamu; bayímútamike mu magará:

Que tu pètes les jambes écartées et en revenant de là où on les écarte; je ne sais pas ce qui passe dans la plantation de sorgho, où sont ton ^{père et ton} grand-père aîné, ceint d'une épée tranchante dont on le transpercera les entrailles.

154. Gace amabya yá só:

Que tu coupes les couilles de père.

a) Gace impaáre yá só: que tu coupes le pénis retroussé de ton père. On peut avoir aussi —imbóró (le pénis). Et au lieu que se soit "couper" on a quelquefois "bouffer" (karye).

155. Gaseenye umuhana:

Que tu détruises le kraal du voisin. (quelquefois umuhana désigne l'urúgó de l'enfant).

156. Gasweere ímfúra yaawe:

Que tu t'accouples avec ta fille aînée(1).

2. Le père et la mère.

157. Nyoko aragasurá só yiívúge:

Que ton père déclame ses éloges suite au pet de ta mère.

a) nyoko aragasurá só akuúre ingofero: que ton père puisse tirer son chapeau au pet de ta mère.

158. Nyoko aragateera inógó áhó só yateéyé imbóró:

Que ta mère mette un morceau de pâte là où ton père a mis son pénis.

159. N'taa kítágú má n'íngbyi iraguma; nyoko aragaheeka úmwáana ku múgútá w' ímbóró yá só:

Tout peut faire défaut, même la peau qui porte l'enfant au dos; puisse ta mère porter son enfant dans la vieille peau du pénis de ton père.

B. LA MÈRE.

1. La mère et ses enfants.

160. Gakubite nyoko:

Puisses-tu flageller ta mère.

161. Gateem nyaátéérá n'úújyá gútéera uteéré nyoko:

Puisses-tu lancer des pierres à ta mère en voulant les lancer à Nyaátéera.

(A) Nous n'avons pas voulu séparer les relations sexuelles entre les membres d'une même famille, les castrations, etc. d'avec les relations incestueuses proprement dites, parce qu'à notre avis, toutes ces relations se ramènent, toutes, symboliquement, à l'inceste.

162. Karye nyoko arí múbisi:
Puisses-tu manger ta mère crue.
163. Kaambare nyoko mu gahaánga:
Puisses-tu porter ta mère au front.
164. Gatinike nyoko:
Encule ta mère.
165. Karye amábéere ya nyoko:
Bouffe les seins de ta mère.
a) Gace amabeere ya nyoko: coupe les seins de ta mère.
166. Gace agáshino kaa nyoko:
Que tu coupes le con de ta mère.
a) gashaahure nyoko: que tu chatte ta mère.
167. Uragashiinga ibyiinyo mu bisya byaa nyoko:
Puisses-tu ^{planter} toutes dents dans les poils du pubis de ta mère.
168. Karore íbáaye:
Que tu cherche à voir la nudité de ta mère.
169. Gakubite mu gáshino kaa nyoko:
Tape dans le con de ta mère.
170. Urakanywa amáazi yó mu gatu_{ba} kaa nyoko:
Que tu boives les pertes vaginales de ta mère.
171. Urakarya inyama nyoko yiicáriye:
Que tu manges le morceau de viande sur lequel s'assied ta mère.
a) ntuúkábure icyó uriíshá umútsima nyoko yiicariye inyama:
il ne faut pas manquer de quoi manger avec ta pâte si ta mère s'assied sur un morceau de viande.
172. Urakarya ikiréémv́e cyó mu maguru ya nyoko:
Que tu boives la saignée des jambes de ta mère.
173. Nyóko!
ta mère! (cf. explication au chap. II: emprunt).
174. Gasweere nyóko, kaambure nyoko:
Que tu t'accouples avec ta mère.
175. Gacumite nyoko umúcuritse n'úújyá kumúcuraanwa umúcé rugoogo:
Que tu encules ta mère à l'envers et que tu lui brises le clitoris en voulant la redresser.
176. Uragasweera nyoko kuú ntáará intaambara igéré iwaábo, búcyé mu gítóondo nyókórome atuúré inzógá ngo umwiishywa yakoze ishyano:
Que tu encules ta mère sur un van, et que le lendemain, après avoir appris la nouvelle, ton oncle apporte de la bière pour déclarer que son neveu a commis l'inceste.

177. Kírí ñiridiri kúrí diriimba, kúrí cugá hácumite nyoko araneeye:
Sur ñiridiri sur diriimba, comme le chien qui assaille, encule ta mère elle vient de déféquer.
178. Urakarigata nyoko ávúuye kunnyá nó kúnyáara agáshinó kágitose:
Puisses-tu lécher le con humide de ta mère au moment où elle vient de pisser et de déféquer.
179. Karaba ukoónbé nyoko:
Laves-toi les mains pour gober ta mère.
180. Nyoko agusásire agasaambi urwoónké agasuundi:
Que ta mère t' étende une petite natte pour que tu lui suce le con.
2. La vie sociale de la mère.
181. Nyoko aragashya áshyáashyaana ásháaka imbebá yó kootsa:
Puisse ta mère se brûler alors qu'elle s'affaire à trouver une souris à griller.
182. Nyoko aragosomeza amashyírá amashaza:
Que ta mère mange des pois avec de la pue.
183. Nyoko aragasaba sákábaka isakaamburiro:
Que ta mère aille demander au milan de la paille pour couvrir la case.
184. Nyoko arakariisha igisáté igisebe:
Que ta mère se mette un morceau de pâte dans le plaie.
185. Nyoko rakiifuuza izúuba ñk'ínzoónnyo:
Que ta mère souhaite voir le soleil comme le poil de l'anus.
186. Nyoko aragasaba inkoóngoro inkoongooró z'a ábáana:
Que ta mère aille demander aux charognards les pots au lait pour ses enfants.
87. Nyoko arakamanuká yíikubyé n'ágérá mu kábáándé améné ínkókó y'ámábyí :
Puisse ta mère descendre la colline étant courbé et qu'elle écrase de la merde pleine une marmite à son arrivée dans la vallée.
88. Nyoko buúmbé, nyoko ngurube, nyoko mburugú, wé wáriiye ihéné y'ihéembe rímwé rikámúkora nyagukoroka, bakamujyaana kwaa mugaanga akamutera urúshiíngé mu maguru.:
Ta mère ordure, ta mère cochon, ta mère syphilis, elle

qui a bouffé une chèvre d' une seule corne qui l'a prise à la gorge et reçu une piqûre entre les jambes alors qu'on l'avait présentée au médecin.

189. Kó nyoko yámbwíiyé kó atáryá ingurube, yahéná nkabona ibinoono!

Comment se fait-il que j'ai apperçu des sabots de porc lorsque ta mère s'est courbée, alors qu'elle m'avait affirmé ne pas manger de porc?

3. La sexualité de la mère

a) Le sexe lui-même.

190. Nyoko aragashahurwa.

Que ta mère soit châtrée.

191. Nyoko aragataagataaga aragata rugoongo.

Que ta mère perde son clitoris alors qu'elle marche les jambes écartées.

192. Nyoko aragashimiisha imishino imishiishi.

Que ta mère puisse se gratter le con avec des épis vides.

193. Nyoko aragakuna umwé ukwiire u Rwanda:

puisse ta mère allonger une lèvre de son sexe jusqu'à atteindre les limites du pays.

194. Nyoko aragacihwa icyó akuúbá yóota:

qu'on coupe à ta mère ce qu'elle traîne au sol lorsqu'elle se chauffe.

195. Cyaá kúrukúru cyaakuruumba; nyoko aragakuruunga rugoongo mw'ivú:

ce. Frès-Grand du Très-Gros; que ta mère puisse trainer son clitoris dans la cendre.

On peut avoir aussi: —ku muryá w'ínaanga:— sur la corde d'une cithare.

196. Haákurya zirashooka, haákuno zirákúuka, zirímó rútaré rw'ábatanazi; nyoko aragatanaga umúshino ku muryá w'ínaanga:

sur le versant d' en face elles (les vaches) s'abreuvent, sur celui-ci elles se retirent, il y en a une blanche des empenneurs; que ta mère empenne sa vulve sur la corde d'une cithare.

197. Nyoko arakiihara inkúru muu nkaánká z'agáshino:
puisse ta mère se racler des morceaux de viande dans
les gorges de son vagin.
198. Nyoko aragasiimbuka umuséké umusaámbi umusuúmiire agáshino:
puisse ta mère sauter par dessus le bambou et la grue
couronnée lui tirer la vulve.
199. Nyokó ní nguúnzu nyina wa ngurube agira imisuundi magana
inaáni:
ta mère est renard mère de cochon, elle possède huit cents
vulves.
200. Nyokó ní nguúzu nyina wa ngurube agira imisuundi yeéréera,
barayizirika baayizítúra ikamara abaantu:
ta mère est renard mère de cochon, elle possède des vulves
qui pendent; on les enchaîne et une fois lâchées, elles
déciment le monde.
201. Nyoko aragaciibwa agáshino n'agáshibutse imbeba zikáryé,
n'ákágiye kúbára inkúru, inkúba igakúbite:
que ta mère voit sa vulve coupée; que les souris rongent
celle qui allait repousser et que même celle qui allait
raconter la nouvelle soit foudroyée.
202. Nyokó ní rwóozámbeéne rwaa mbogeerí, ntáakábi kamureénga,
areéngúrwe n'úmusoonga muú nsiná y'úmusuundi, heejuru ya
ya rugoongo:
ta ^{mère}est lveuse-d'éceuilles de Mbogeerí, il n'y a pas de
mal qui ne l'atteigne, qu'elle attrape le mal dans la
racine de la vulve au dessus du clitoris.
203. Nyoko arakamanuka kúri Mbógóbogo áhéetse imbóro imúgóngó
yíicuumbye rugoongó, n'ágérá mu kábáandé, anyweéshe imi-
shino amáazi:
puisse ta mère descendre Mbogobogo en portant une verge
au dos, et s'appuyant sur le clitoris et qu'elle abreuve
sa vulve d'eau à son arrivée dans la vallée.
204. Ku múshíkíshíki ku mushikurankoni wa Rusabaganya, imíshino
ya nyoko irava imirégesho:
sur Múshíkíshíki de Mushikurankoni de Rusabaganya (Rapi-
de), les vulves de ta mère lancent des jets rapides.
205. Nyoko yámanutsei Nyábikéri yíikoreye ibikenyeri ibikéri bim-
nyaara mu maguru:
ta mère est descendue de Nyábikéri en portant sur sa
tête des tiges de sorgho et les grenouilles lui ont
pissé dans les jambes.

206. Ntaa gátí katamérá agáshami nyoko arakamera agáshíngé mu gáshino:
il n'y a pas de tige sans branche; que ta mère pousse de la paille dans son con.
207. Nyoko arakiicara ku gáshíngé náko agáshino gáté agashishwá:
puisse ta mère s'asseoir sur un brin d'herbe et que son con lance des épluchures.
208. Nyoko arakaampirika musúríré náanyégányega akúbitwé n' inkúbá:
que je pisse sur ta mère au moment où elle veut me repousser et qu'elle soit foudroyée si elle tente de me résister.
209. Nyoko afite umusuundi w' isaákaare, urusha inkúbá gúkúbita ukarusha imyaambi kunyáruka:
ta mère possède un clitoris qui déborde; il frappe plus que la foudre et il est plus rapide que des flèches.
210. Firika akabuye mpíríke akaándi bihuúríre mu gatuba kaa nyoko:
roule un caillou, j' en roulerai un autre pour qu'ils se rencontrent dans le con de ta mère.
211. Fata agáfúuni mfáté akaándi; tújyé gúkuurá cyaa kijuumba cyaa-jiindiiriye mu maguru ya nyoko:
prends une vieille houe, j' en prendrai une autre ; allons arracher la patate qui pourrit dans les jambes de ta mère.
212. Fata agaheto mfáté akaándi; tújyé kúrasa yaa misúre yamazé imisuundi ya nyoko:
prends un petit arc j' en prendrai un autre; allons tirer sur ces colious qui déciment les vulves de ta mère.
213. Namánutse kúrí Rukírágé níikoreye ibikenyéeri nsaanga ibikéri bígoonga mu gáshino kaa nyoko:
je suis descendu de Rukírágé en portant sur la tête des tiges de sorgho et j' ai trouvé des grenouilles qui coassaient dans le vagin de ta mère.
214. Nyoko aragakubitirwa áhó yáhiinze yiíkúbuurire áhó yanéeye:
puisse ta mère être chassée à coup de bâtons de là où elle avait cultivé et se replier là où elle a déféqué.

B) La vie sexuelle de la mère.

215. Nyoko arakaguraana umusúruuru umusuundi:
puisse ta mère échanger le vagin contre la bouillie.

216. Nyoko arakaguraana imbóro imbogeri:
puisse ta mère échanger des légumes contre un pénis.
217. Nyoko arakaguraana impaáre impaamba:
puisse ta mère échanger ses provisions contre un pénis sans prépuce.
218. Nyoko arakaguraana impaáre impeengeri:
puisse ta mère échanger du sergho cuit contre un pénis sans prépuce.
219. Nyoko arakaguraana injumá injuumbuure:
puisse ta mère échanger les chaumes contre un pénis.
220. Nyoko arakaguraana umúshino umushogoro:
puisse ta mère échanger des feuilles de haricot contre la vulve.
221. Nyoko arakaguraana igituba igitooke:
puisse ta mère échanger le sexe contre les bananes.
222. Umúswézi wa nyokó ní nyókórome:
l'enculeur de ta mère c'est ton oncle (son frère).
223. Nyoko arakiicwá n'ínkorasuundi yá nyógóséenge itágirá útúuzi ná túunziinya:
que ta mère périsse de la verge de ta tente qui n'a aucune goutte d'eau.
224. Nyoko aragacumitwa na Baracocca imbwa y'umzuungu icumita cyaane amaraso akaaza mu bisigáati byaa rugoongo:
que ta mère soit assaillie par Baracocca le chien du blanc qui est très habile et qui fait couler du sang du chaume clitoridien.
225. Nyoko aragacumitwa ná Biráciiye imbwa y'umuzuungu icuga ubútiitsá, ikámúcuga ubura bukaaza bwaangá kuuza bakandaara:
que ta mère soit montée par Biraciiye le chien du blanc qui assaille sans cesse ; qu'il l'encule à faire tomber les entrailles ou du moins pour les faire pendre.
226. Nyoko aragacumitwa na Bicumuunyu byaa Gacuumba ntáacúgiita angana amaseeké yó kúri Mwoogo:
que ta mère soit enculée par Bicumuunyu de Gacuumba qui, en s'enfoçant, produit des douleurs comme celles des plaies des rives de la Mwoogo.
227. Ku munyégenyége ku munyegerero iyó inkúbá zeésá nyoko arakeeswa umúdeendezo:
sur Munyégenyége de Munyegerero, là où les foudres tombent, que ta mère soit couchée sans difficulté.

228. Nyoko aragacumitwa acúgusa umwooyo, nábwo ubuzutú, búyuza impaanda, náyo rusaáke ibúdoondaanga, náho abatwaaré báca urubaanza, náyo sákabaka ijya guhanuza:
Que ta mère soit enulée en agitant le poil anal, alors que le cul joue de la trompette, et le coq de le picorer et les chefs de trancher les palabres pendant que le milan s'en va consulter le devin.
229. Nyoko aragasweerwa ná sákabaka, ibisuundi biteze amáboko, rugoongó yágiye guhamiriza mw'iisoko ryaá Bizige:
Que ta mère soit montée par le milan les nymphes étalées, alors que le clitoris est allé danser au marché de Bizige(1).
230. Nyoko ari hééhé, ari mu ru tooke, araca imitúumba, araca imijweéjwe n'imiravuumba arahena intúuro zirámúsweera:
Où est ta mère? n'est-elle pas dans la bananeraie où elle coupe des tiges de bananier, des imijweéjwe et des imiravuumba et où elle se courbe pour se faire monter par des matous?
231. Nyoko arápfaapfaana arápfaayoongwa, arákóra hiírya, arákóra hiíno, arahena intúuro zirámúsweera:
Ta mère s'affaira mais fénéante aussi; elle va ici elle va là, elle se courbe et se fait monter par des matous.
232. Nyoko arakiima yiimaaringa:
Puisse ta mère se faire enculer en minaudant.
233. Nyoko arakiimira mu rúhiíra:
Puisse ta mère se faire enculer dans un brûlis.
234. Nyoko arakiimira ku rúbáriro abyaaríre ku rubaambo:
Que ta mère soit assaillie sur l'entretoise pour veler sur un piquet.
235. Nyoko arakiimira kú méezi nk'intáama:
Comme la brebis, que ta mère puisse concevoir alors qu'elle est déjà grosse.
236. Nyoko arakeendwa umúgéénda:
Puisse ta mère être enulée en marchant.
237. Nyoko arakaampa naángé náankúrúra musuríre:
Je refuserais ta mère et je lui pèterais dessus si elle veut insister.

(1) Bizige peut être remplacé par n'importe quelle autre localité # és éloignée.

238. Ndi umugabo návúuye i Múréera nsaanga nyoko arátáambikiye mukubita imbóro miroongo itatunmubyaaza agáshino kaa ntuku:

Je suis un homme, en revenant du Mureera, j'ai trouvé ta mère en rut, je lui ai donnée un coup de ma verge, elle a fait tomber un haricot tout rouge.

239. Ndi umugabo návúuye kwaá páádiri, nsaanga nyoko arátáambikiye, mukubita imbóro arátéembagara, mukubita iyiindi arakweenkwenuka:

Je suis vraiment un homme, en revenant de chez le prêtre, j'ai trouvé ta mère en rut, je lui ai donné un coup de ma verge, elle s' est étalée; j'ai repris et elle a éclaté de rire.

240. Áy'íkijugújúgu áy'ikinoomboori, nkayisiiga ivú, nkayireenzá só, nkayicomeka mugáshino kaa nyoko:

Comme un jet de bâton, comme une motte de terre, que je l'enduisse de cendre, que je le fasse passer par dessus ton père pour l'enfoncer dans ta mère.

241. Ku múnýégyégyé, ku munyegerezo, ku múdákúbitwa kuwa Rukuu-
ngu, igáshyá igáshyúukwa, nkayisokaasoka, nkayisoongora, nkayisiiga ivú, nkayireenza só, nkayisoka nyoko murí bagumáné yákúnyaaye:

Sur Múnýégyégyé de Munyegerezo, sur Celui-ne-recevant-jamais-de-coup de Sans-Corne, il s'échauffe, il s'éri-
ge, je le caresse, je l'aiguise et je l'enduis de cen-
dre, je le fais passer par dessus ton père, je l'enfon-
ce dans le con de ta mère qui t'a pissé.

242. Nyoko narámuhóranye, narámutuunze, narámúteruye ndáyimú-
téera, asuka imitéezi.

Ta mère, je l'ai eue, je l'ai possédée, je l'ai soulevée, je le lui ai enfoncé et elle a laissé couler la blennorragie.

C. LA PROGENITURE.

1. La stérilité.

243. Gapfe útábyááyé:

Que tu meures sans engendrer.

244. Kabure úwó urágá ibyááwé:

Puisses-tu ne pas avoir à qui léguer tes biens.

245. Gapfe útiíróye mummaguru:
Puisses-tu mourir sans jamais te regarder entre les jambes.
246. Gapfe útábóónyé akareenge kéérá ku kibero:
Que tu meures sans avoir vu un petit pied tout blanc sur tes cuisses.
a) gapfe útábóónyé agácuúcu ku kibero: que tu meures sans avoir vu une petite ombre sur tes cuisses.
C'est le petit pied tout blanc ou l'ombre d'un bébé.
247. Gapfe údásizé imbúto:
Que tu meures sans laisser de semence
a) gapfe údásizé ishíbú: que tu meures sans laisser de germe.
248. Gapfe údáheétsé:
Que tu meures sans jamais porter un enfant au dos.
249. Kabure imbúto' ivá imbere:
Puisses-tu ne jamais avoir de semence qui vient de l'intérieur.
250. Kabure infúra' n'úmuheézeza:
Puisses-tu ne jamais avoir d'aîné ni d'aide.
251. Gatume ikára kurahura:
Puisses-tu envoyer une braise éteinte te chercher du feu.
a) gatume ishýiga kurahura: puisses-tu envoyer un chenet te chercher du feu.
252. Gasaazire ubúsa:
Puisses-tu vieillir pour rien.
253. Gapfe údáshúbije ingobyi i mugoongo:
Puisses-tu mourir sans remettre le berceau au dos.
On voit transparaitre ici le proverbe : Kúbyáara' ni' ugúsúbiza ingobyi i mugoongo: engendrer c'est remettre la peau qui porte les enfants au dos.
254. Gaheeke amábóko:
Puisses-tu porter les bras au dos (à défaut d'enfants).
Normalement il est intéressant de mettre les bras dans le dos. Et du reste c'est difficile.
255. Gahaambiishwe ikára:
Puisses-tu être enterré avec un charbon éteint.

2. La perte des enfants.

256. Kabure ikiboondo:
Puisses-tu perdre le fruit de tes hypocondres.
257. Kabure agáhiinguka mu máréembo:
Puisses-tu ne jamais avoir quelqu'un qui apparaît à l'entrée du kraal.
Les enfants sont les premiers à venir saluer leurs parents.
258. Kabure ingobyi ihéeka:
Puisses-tu ne jamais avoir de berceau pour porter les enfants.
On achète la peau à porter les enfants quand il y en a qui est né. Sinon pourquoi l'acheter? L'injure souhaite à la victime de ne jamais avoir d'enfants pour leur acheter un berceau.
259. Kabure urugóri:
Puisses-tu ne jamais avoir la couronne de maternité.
Celle-ci n'est portée que par des mamans.
260. Kavune urugóri:
Puisses-tu briser ta couronne de maternité (ce qui correspond à perdre des enfants).
261. Kamese ingobyi:
Puisses-tu laver ton berceau.
Il est interdit de laver la peau qui sert de berceau car ceci entraînerait la mort de tous ceux qu'elle a portés. On préfère l'enduire de beurre.
262. Kabyaare uhaamba:
Puisses-tu n'enfanter que pour enterrer.
263. Kabyaarire agasaambu:
Que tu mettes au monde rien que pour envoyer dans la brousse.
264. Uragaheekuurwa:
Puisses-tu voir enlevé celui que tu portais au dos.
265. Gahaambe infura, ikiboondo:
Puisses-tu enterrer ton aîné ou ton enfant.
266. Urakiikora muu nda:
Puisses-tu t'extraire les entrailles.
Quelquefois on désigne l'enfant par les entrailles. S'extraire les entrailles revient à tuer son propre enfant.
267. Karere imonyó:
Puisses-tu n'éduquer que pour des vers de terre.
268. Kabure ikiboondo:

268. Kaase ikiraambu:

Que tu mettes au monde un prématuré.

269. Gapfuushe inkurikirane:

Puisses-tu perdre deux enfants successifs.

270. Gate ibitéenga bituúzúye:

Puisses-tu n'avoir que des avortons.

271. Kavune umuheto:

Que tu brises l'arc.

C'est perdre son enfant, celui qui allait te secourir au moment de la faiblesse.

a) kavune imyaambi: brise les flèches.

b) kavune intáambi: brise le glaive.

c) kavune injiishi(urutárátaza): brise la corde de l'arc.

d) kavune urúti: brise le manche de la lance.

e) kamare imyaambi mu ruge: que tu finisses les flèches du carquois.

272. Uragata abátó:

Puisses-tu abandonner à leur sort des petits enfants.

273. Uragapfuusha umúsóre uheéke' umúsózi:

Puisse-tu porter au dos la motte de terre au lieu de ton enfant que tu auras perdu.

274. Karuumbirize muu ngobyi:

Que ton berceau ne puisse pas porter de fruit.

D. AUTRES RELATIONS.

274. Uragatsindwá n'ábakúru:

Que tu sois punis par les notables.

276. Urakiinjira mu nzú y'úmwíshywa:

Puisses-tu entrer dans la maison de ta nièce.

Il est tabou de coucher avec sa nièce, c'est un cas grave d'inceste. Entrer dans sa maison c'est aller coucher avec elle.

a) Urakeenda úmwíshywa: puisses-tu êtreindre ta nièce.

b) Urakaziingaziingira úmwíshywa mu maguru: puisses-tu enlasser ta nièce.

c) Urakaambura úmwíshywa: puisses-tu deshabiller ta nièce.

277. Kaangwe n'aábó ubyaáyé:

Que tu sois rejeté par ceux que tu as engendrés.

278. Ca bugúfi' ucé nyóko' búkwé indibá y'innyo:

Baisse-toi et coupe à ta belle-mère le fond de son cul.

279. Yáa mbóro yá só wáanyu, úzáayirágiré néesá umuúnsí wo' kúyíbaaga nzaaguha amabya' yáayo:

Prends bien soin de ce pénis là de ton oncle, le jour de le dépecer, je te donnerai ses testicules.

III. LE SEXE.

A. LES ORGANES SEXUELS.

280. Waa kannyo we:

Espèce de cul.

281. Waa gatuba we:

Espèce de con.

282. Waa kabóro we:

Espèce de petit pénis.

283. Waa gatini' we:

Espèce de petit pénis sans prépuce.

284. Gatinuke:

Que tu vois le gland de ton pénis se découvrir.

Dans la culture rwandaise on ne pratique pas la circoncision; cependant il y a des gens dont le gland du pénis est à découvert (impaáre).

Ils sont considérés comme jeteurs de mauvais sort (abátéera-mwáákú), dans le cas des femmes les petites lèvres s'éversent et on dit gúshínuka.

285. Gashaahurwe:

Que tu sois châtré.

286. Gate amabya mu' ziiko:

Puisses-tu perdre tes testicules dans le feu.

287. Kamsneke amabya:

Puisses-tu casser tes testicules.

288. Kameneke rugoongo:

que tu brises ton clitoris.

289. Gacilibwe: ícígata:

Qu'on te coupe les seins.

290. Urakarya ako kábi' kaawe:

Bouffe ton petit mauvais (=sexe).

291. Kabure inda íbyáara:

Puisses-tu perdre la matrice.

292. Kazibe inda íbyáara:

Que tu sois bouché la matrice.

293. Kabure ubwaatámátaako:

Puisses-tu perdre ton entre-jambes.

294. Gahenebeere nk'amabeerery'umugabo:

Que tu dégénères comme les seins d'un homme.

285. Dore nyagishya cy'impenébeeree giheétsé umwáana imbééhé:

Regarde cette salaude sans seins qui a mis son enfant de travers.

296. Uragakubitwa intoósho ishyúushye mu maguru:

Qu'on te lance une pierre chauffée à blanc dans les jambes.

297. Gashyirwémó urúséenda:

Qu'on te mettes du poivre (dans le sexe):

a) gashyirwémó ifiti: qu'on t'enfonce des morceaux de bois

C'est une torture la plus cruelle d'enfocer des morceaux de bois ou mettre du poivre dans le sexe d'une personne; la douleur est atroce.

298. Uragahenera Gahiinga baguhénéengezémó uruhiindu:

Que tu tournes le cul contre Gahiinga et qu'on t'enfonce une broche.

299. Urakiicara ku muhoondohoondo uhoondóbeere agatubaugiré ngo ni inkubá yakanyaáyémó:

Puisses-tu t'assoire sur le draconnier et que ton sexe commence à se faner comme si la foudre avait pissé dedans.

Quelquefois on trouve un arbre qui sèche sans que l'on sache pourquoi; alors on pense que c'est la foudre qui a pissé dessus. L'injure fait des rapprochements à ce phénomène.

B. L'ACTE SEXUEL.

300. Gasweere haási:

Fornique avec le sol.

301. Gasweere imbwa:

Accouple-toi avec un chien.

302. Urakaroongorwá n'ijana ijoro rimwé:

Que tu sois montée par une centaine de personnes la même nuit.

303. Uragaseká báyigusekura:

Puisses-tu éclater de rire alors qu'on te l'enfonce.

305. Urakazira umúúuranyi nk'injijú yo mnti rujijibura izira gutúurana n'igituba cy'uundi mugóre:
Que tu périsses du voisin comme une amulette de Rujijibura qui ne supporte même pas le voisinage d' une autre femme.

IV. LES MALHEURS DIVERS.

306. Urakabona ishyanó rikumanukira:
Puisses-tu voir un malheur te tomber dessus.
307. Gasiibe umwáaka útaaramúgaye:
Puisses-tu voir passer une saison sans que tu *faisses quelque* chose alors que tu n'es pas infirme.
308. Urakabura icyaágukijije wiífúuze icyaákurijije:
Que tu ne puisses pas trouver ce qui te sauverait et que tu restes à ne plus souhaiter que ce qui t'a fait pleurer.
309. Uragakoobwa ibiheri:
Qu'en guise de ta dot, on ne puisse donner que des puces.
310. Uragaseenderwa muu nzu itaarakúróongoye:
Que tu sois répudiée par une famille quine t'a pas épousée.
311. Munyúkamyáaka, kaandagira umugoondooro inda iguhérémo:
Eh écraseur de plantes, si tu piétines ces jeunes plants, ton foetus va mourir en toi!
312. Uragahaabwa abátwá:
Que tu sois livré aux bátwá.
Jadis une jeune fille qui devenait enceinte alors qu'elle n'avait pas de mari était condamnée à être livrée aux batwa (les bourreaux officiels) pour aller la noyer dans une rivière ou l'abandonner dans une forêt lointaine ou un autre endroit où il n'y avait pas de vie humaine.
313. Urakabura imáana:
Puisses-tu ne pas avoir de chance.
Imaana désigne non seulement l'Être Suprême, mais aussi la chance, la félicité, la providence, etc.
314. Urakiiyanga:
Puisses-tu te haïr toi-même.
315. Urakaba intábónwá nk'umuzihá w'imbwá:
Puisses-tu être introuvable comme le placenta du chien.
316. Urakabuunza imbééhé imberéy'iwanyu.
Que tu promènes une éceuille devant chez toi.
Ce signe paraît porter malheur car il appelle la pauvreté, la misère, l'indigence.

317. Urakaambara ubusa ku gasozi:

Que tu étales ta nudité au dehors.

Cette formule peut être une métaphore pour dire:
se livrer aux états sexuels en dehors de la maison,
ce qui est tabou.

318. Uragacaaracaara, uragacaana, injiishi weényegeze igisaabo:

Puisses-tu marcher à quatre pattes, allumer le feu avec
le filet de la baratte et l'entretenir avec les débris
de celle-ci.

319. Uragahuma amáaso ibirori bíije:

Que tu devienne aveugle au moment où commencent les spec-
tacles.

320. Urakaraara ugánya:

Que tu passes une nuit dans la peine.

321. Uragatsiindwa:

Que tu sois vaincu.

On peut ajouter tout ce dont on a peur et notamment
les ancêtres et les divinités comme Imána,
Ryáangoombe, Agasani,.....

X

X

X

BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE.

A. OUVRAGES GENERAUX.

- BACHELARD, G.: -La psychanalyse du feu, Paris, Gallimard, Coll. Idées, 1949.
- La poétique de l' espace, Paris, P.U.F., 5^e éd. 1967.
- BALLY, Ch. : -Le langage et la vie, Genève, Droz, 3^e éd., 1956.
- CAILLOIS, R. : -L'homme et le sacré, Paris, Gallimard, Coll. Idées, 1950.
- CALVET, L.J : -Linguistique et colonialisme, Paris, Payot, 2^e éd., 1979.
- COHEN, M. : -Matériaux pour une sociologie du langage, Paris, Maspéro, 1971.
- DELACOUR, J. : -Dictionnaire des mots d'esprit, Paris, Albin Michel, 1976.
- DUCROT, O. et
TODOROV, T. : -Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Paris, Larousse, 1972.
- DURAND, G. : -Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Paris, Bordas, Coll. Etudes, 8^e éd., 1969.
- EDOUARD, R. : -Dictionnaire des injures, Paris, Tchou, 1969.
- EVANS-PRITCHARD, E.E.:
"Quelques expressions collectives de l'obscénité"
in La femme dans les sociétés primitives, Paris,
P.U.F., 1971.
- FERRY, M.-P. : -"Sapir et l'ethnolinguistique" in Langages, n°18,
Juin, 1970.
- FREUD, S. : - Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient
Paris, Gallimard, 1930.
- GIRAUDOUX, J.: - La guerre de Troie n'aura pas lieu, Paris, Grasset,
Livre de Poche, 1967.

- GUIRAUD, P. :- Essais de stylistique, Paris, Klincksieck, 1969.
- L'argot, Paris, P.U.F., Que sais-je, n°700, 6^eéd., 1973.
- La sémantique, Paris, P.U.F., Que sais-je, n°655, 8^eéd., 1975.
- Les gros mots, Paris, P.U.F., Que sais-je, n°1597, 1976.

- GUIRAUD, P. et KUENTZ, P. :
 - La stylistique, Paris, Klincksieck, 1970.

- GUSDORF, G. : La parole, Paris, P.U.F., 1968.

- HORMANN, H. : Introduction à la psycholinguistique, Paris, Larousse Université, 1974.

- JAKOBSON, R. :- Linguistique et poétique : essai de linguistique générale, Paris, Minuit, 1963.
- Question de poétique, Paris, Seuil, Coll. Poétique, 2^eéd. 1973.

- LEVI-STRAUSS, Cl. :
 - Anthropologie structurale, Paris, Plon, 1958.
 - La pensée sauvage, Paris, Plon, 1962.
 - Les structures élémentaires de la Parenté, Paris-La Haye, Mouton, 1968.

- MARANDA, E.K. :
 - "Structure des énigmes" in L'Homme, IX, 3, 1969.

- MARTINET, A. : Eléments de linguistique générale, Paris, A. Colin, Coll. U, 1970.

- MEILLET, A. : Linguistique historique et linguistique générale, Paris, 1936.

- MENDRAS, H. : Eléments de sociologie, Paris, A. Colin, Coll. U, 1967.

- MESCHONNICH, H. : Pour la poétique I, Paris, Gallimard, Coll. Le chemin, 1970.

- MOUNIN, G. : Problèmes théoriques de la traduction, Paris, Gallimard, 1964.

- PEYTARD, J. : "Oral et scriptural, deux ordres de situation et de description linguistique", in Langue française, n°6, Mai, 1970.

- RUWET, N. : Langage, Musique, Poésie, Paris, Seuil,
Coll. Poétique, 1972.
- SADE, D.A.F., marquis de :
Les infortunes de la vertu, Paris, Garnier-Flam-
marion, 1969.
- SAUSSURE, F. de : Cours de linguistique générale, Paris, Payot,
1978.
- SAPIR, E. : Linguistique, Paris, Minuit, 1968.
- SEGUIN, R.-J. : L'injure en Nouvelle-France, Montréal, Leméac,
1976.
- SIMONIS, Y. : Claude Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste:
Introduction au structuralisme, Paris, Aubier
Montaigne, 1968.
- TODOROV, T. : -"Recherches sémantiques", in Langages, n°1,
Mars, 1966.
- Littérature et signification, Paris, Larousse,
Coll. Langue et Langage, 1967.
- Poétique de la prose, Paris, Seuil, 1971.
- ULLMANN, S. : Précis de sémantique française, Berne,
A. Francke S. A., 3^e éd., 1965.
- VUILLEMIN, J. : "Remarques philosophiques sur l'aspect créateur
du langage", in Mélanges Lévi-Strauss, Paris,
La Haye, Mouton, 1970.

B. OUVRAGES ET ARTICLES AFRICANISTES.

- ARNOLD, Th. : "De l'humour populaire au projet philosophique:
une possible continuité", in L'Informateur,
IX,2, 1976.
- BEART, Ch. : Recherche des éléments d'une sociologie des
peuples africains à partir de leurs jeux, Paris,
Présence Africaine, Coll. Enquêter, et Etudes,
1960.
- CALAME-GRIAULE, G. :
- Projet de questionnaire sur le style oral
des conteurs traditionnels, Paris, C.N.R.S.,
inédit.

- "Pour une étude ethnolinguistique des litté-
rares orales africaines", in Langages, n°18,
Juin, 1970.
- Langages et cultures africaines: Essais d' eth-
nolinguistique réunis et présentés par - ,
Paris, Maspero, 1977.
- CALAME-GRIAULE, G. et LACROIX , P.F. :
"La mère vendue", in Mélanges Lévi-Strauss,
Paris, - La Haye, Mouton, 1970.
- DERIVE, J. "Pour une approche socio-linguistique de la
littérature orale africaine", in Recherche,
Pédagogie et Culture, n°34, Mars-Avril, 1978.
- KANYONI, G. Nd.: Un aspect de la littérature pastorale: les
insultes des bergers du Nord Kivu, analyse
thématique, travail de fin d'études pour l' ob-
tention du diplôme de gradué, Kisangani,
UNAZA, Juillet, 1976.
- ERNY , P. : L'enfant et son milieu en Afrique noire: essai
sur l' éducation traditionnelle, Paris, Payot
1972.
- HOUIS, M. :- Anthropologie linguistique de l'Afrique noire,
Paris, P.U.F., 1971.
- "Pour une taxinomie des textes en oralité",
in Afrique et Langage, revue de l'A.C.C.T.,
n°10, 2^e semestre, 1978.
- "Oralité et scripturalité", in Eléments de
recherche sur les langues africaines, revue
de l'A.C.C.T., Janvier, 1980.
- KAGAME, A. :- La pensée religieuse pré-chrétienne des bantu,
notes styncilées, Butare, 1967.
- La philosophie bantu comparée, Paris,
Présence Africaine, 1976.
- KASHAMURA, A. : Famille, sexualité et culture, Paris, Payot,
1973.
- KESTELOOT, L. : "Problématique de la littérature orale", in
Afrique littéraire, n°1354-1355, 4^e trimestre
1979-1^r trimestre 1980.

- LESCUTIER, J.M. : "Introduction à la littérature orale négro-africaine", in Bulletin de l'E.N.S. Bamako, janvier, 1975.
- LUMWAMI, F. : Essai de morpho-syntaxe systématique des parlers kongo, Paris, Klincksieck, 1973.
- MARQUET, J. : Les civilisations noires, Paris, P.U.F., 5^e éd., 1967.
- MUZUNGU, B. : Le Dieu de nos pères, Bujumbura, Les Presses Lavigeries, 1974.
- PAULME, D. éd. : - Femmes d'Afrique noire, Paris - La Haye, Mouton, 1960.
- Les civilisations africaines, Paris, P.U.F., Que sais-je, n° 606, 1965.
- RODEGEM, M.-F. :: - Sagesse Kirundi, Tervuren, 1961.
- "Une forme d'humour contestataire au Burundi : les Wellerismes", in Cahiers d'Etudes Africaines, 55, XIV, 1974.
- "Injures agonistiques des gardiens de bétail au Burundi" in Psychopathologie africaine, XII, 3, 1976.
- "De l'apport d'un genre ludique à la description linguistique" in Eléments de recherche sur les langues africaines, revue de l'A.C.C.T., janvier, 1980.
- SMITH, P. : "La nature des mythes" in L'Unité de l'homme, Paris, Seuil, 1974.
- THOMAS, J.M.C. : Contes, proverbes, devinettes ou énigmes, chants et prières ngbaka-nabo (République Centrafricaine), Paris, Klincksieck (Langues et Littératures de l'Afrique noire. VI), 1970.

- VANSINA, J. : De la tradition orale - Essai de méthodes historiques, Tervuren, M.R.A.C. 1961.
- VERGER, P. : "Automatisme verbal et communication du savoir chez les Yolluba" in L'homme, XII, 12, 1972.
- ZUURE, B. : L'âme du murundi, Paris, Beauchesne et fils, 1932.

C. OUVRAGES ET ARTICLES PUBLIES SUR LE RWANDA.

- BIGIRUMWAMI, A. : - Inigani migufi, inshamarenga, ibisakuzo (Proverbes, dictons, devinettes), Nyundo, 1967.
 - Ibitekerezo, ibyivugo, kuvuga inka, inanga, indilimbo n'ibihozo, imbyino, ibiganiro, Nyundo, 1972.
- BIZIMANA, S. : "Le langage des imandwa" in Cahiers d'Etudes Africaines, 53, XIV, 1, 1974.
- BOUCHARLAT, A. : Le commencement de la sagesse. Les devinettes du Rwanda, Paris, Sela, 1975.
- COUPEZ, A. : Abrégé de grammaire rwanda T1 et T2, Butare, I.N.R.S., Ed. provisoire, 1980.
- COUPEZ, A. et KAMANZI, Th. : - Récits historiques Rwanda, Tervuren, 1962.
 - Littérature de cour au Rwanda, Oxford, Clarendon Press, 1970.
- CRESSON, A. : Langage de l'imaginaire et structures socio-politiques dans le Rwanda ancien, Thèse, Paris, E.H.E.S.S., 1976.

- DION, G.-M. : Devinettes du Rwanda - Ibisakuzo, Butare, Edit. Universitaires du Rwanda, Coll. Muntu, n°2 1971.
- GAHIGI, G. : Essai de lecture philosophique du culte de Ryangombe (Rwanda), thèse de Doctorat, Université Catholique de Lyon, 1974.
- GASANA, A.(1) : Dérivation nominale et verbale en kinyarwanda, langue bantoue du Rwanda, thèse de Doctorat, Paris, Sorbonne Nouvelle, 1981.
- HABIMANA, J. : Toponymie rwandaise - Etude linguistique et thématique, mémoire de Licence, Butare, U.N.R., 1981.
- HEUSCH, L.de : Le Rwanda et la civilisation interlacustre: étude d'anthropologie historique et structurale, U.L.B., 1966.
- HOUDEAU, S. : -La vache et la chèvre: Essai d'interprétation d'un conte rwandais des deux filles, mémoire, Paris Sorbonne Nouvelle, s.d.
- Panorama de la littérature rwandaise, Butare, 1979, polycopie.
- KAGAME, A. : - "Le Rwanda et son Roi", in Aequatoria, vol. n° 8, n° 2, 1945.
- La philosophie bantu rwandaise de l'être, London, Johnson (reprint), 1966.
- Introduction aux grands genres lyriques de l'ancien Rwanda, Butare, Edit. Universitaires du Rwanda, Coll. Muntu, n°1, 1969.
- Iyo wiliwe nta rungu, Editions Royales, Kabgayi, 1949.
- KATABARWA, O.: Les genres mineurs de la littérature orale rwandaise. Le trait d'esprit- les textes ludiques
- l'énigme: Une approche ethnolinguistique, mémoire de Licence, Butare, U.N.R., 1980.
- KAYISHEMA, Ch.: Imigani n'inshoberamahanga bisobanuye, Editions Rwandaises, 1971.

(1) Nous avons également consulté les travaux que Mr. A. GASANA a fait faire aux étudiants de 1^e et 2^e Licence (1981-1982) sur Les formes d'adresse en kinyarwanda: une approche ethno-linguistique.

- LESTRADE, A. : Notes d'ethnographie du Rwanda - Imigenzereze mu Rwanda rwo hambere, Tervuren, 1972.
- MAQUET, J.-J. : Les systèmes des relations sociales dans le Rwanda ancien, M.R.A.C., Tervuren, 1954.
- MULIHANO, B. : Ibirali by'insigamigani I: Ingeli y' insigamigani nyilizina, igitabo cya mbere, Kigali, Ministeri y'uburezi bw'igihugu, 1980.
- MUNYANEZA, Th. : Lexicalisation et phénomènes marginaux dans la dérivation verbale en rwanda, mémoire de Licence, Butare, U.N.R., 1980.
- NKUSI, L. : Les proverbes du Rwanda: Une approche ethno-linguistique, thèse de Doctorat, Paris, E.H.E.S.S., 1976.
- NOTHOMB, D. : Un humanisme africain - valeurs et pierres d'attente, Bruxelles, Lumen Vitae, 1969.
- NTEZIMANA, E. : "Bénédictions et malédictions au Rwanda", in Le Diapason, IV, 5, 1970.
- PAUWELS, M. : "Jeux et divertissements au Rwanda", in Annalis Literanensi, XXIV, 1960.
- RUBERANDINDA, J. : Etude d' un genre littéraire rwandais: les Jurons "indahiro", mémoire de Licence, Ruhengeri, U.N.R., 1982.
- SCHUMACHER, P. : Dictionnaire français-runyarwanda, runyarwanda-français, Vicariat apostolique Kabgayi, 1954.
- SMITH, P. : -"La forge de l'intelligence", in L'Homme, X, 2, 1970.
-Le récit populaire au Rwanda, Paris, A.Colin, Classiques africains, 1975.
- Urutonde rwifashe rute?(Kigali kuva kuwa 21 kugeza kuwa 23 Mutarama 1982), Inyandikomvugo, Kigali, Gasyantare, 1982.
- UTABAZI, A. : Poétique de la devinette: les ibisakuzo du Rwanda, mémoire de Maîtrise, Montréal, 1976.
- VINCENT, M. : L'enfant au Ruanda - Urundi, Bruxelles Institut Royal Colonial Belge, 1954.

TABLE DES MATIERES.

	Page
Dédicace	1
Avant - Propos	1
INTRODUCTION GENERALE	7
1. Intérêt et limite du travail	7
2. Méthodologie de la recherche	8
a. Méthode d'approche	10
b. Composition du corpus	13
3. Articulation du travail	
4. La transcription des formules	
CHAPITRE PREMIER : Statut de l'injure rwandaise	17
A. Généralités	17
1. Définitions	17
2. Injures et morale publique	19
3. Injures et éducation	20
B. Statut de l'injure	25
1. Identification de l'injure	25
2. Comment intervient l'injure	27
a. L'injure directe	27
b. L'injure indirecte	30
3. Les types d'injures	31
a. Ubusé n'ubúbyáará	31
b. Les injures pastorales	32
c. Gusheembana	37
d. Gufatiráhó	37
e. L'injure des enfants	38
f. L'injure populaire	39
C. Essai taxinomique	39
1. L'injure: genre de la littérature orale	39
2. L'injure et les genres connexes	45
a. Injure et juron	45
b. Injure et menace	47
c. Injure et reproche	48
d. Injure, souhait et malédiction	49
3. Intégration des injures au sein des genres de la tradition orale	50

CHAPITRE DEUXIEME : Structuration de l'injure rwandaise	54
A. Mécanisme de l'injure	54
1. Comment naît l'injure	55
2. Le principe du plaisir	59
3. L'injure comme relation transitive injurieur/injurié	60
B. Le lexique de l'injure	62
1. Champ référentiel limité	62
2. Langage artificiel ou profond	63
3. Les mots techniques	66
4. La fonction expressive	67
5. Néologismes et emprunts	70
C. Structure morpho - syntaxique	72
1. Le vocable injurieux	72
a. Le mot composé	72
1. Le mot amplexif	72
2. Nya + locution	73
3. La nominalisation	73
b. La dérivation préfixale	74
c. La dérivation suffixale	74
2. La locution injurieuse	75
a. L'interpellation	75
b. Les verbes -ri et -ba	75
c. Le jeu des accords gram ^m aticaux	76
d. La locution proprement dite	77
3. La suite injurieuse	80

CHAPITRE TROISIEME : Etude littéraire des formes d'injure	81
A. Généralités: Problématique du style littéraire	81
B. Stylistique	84
Les figures de style	84
1. De la métaphore et de la mé tonymie	84
a. La métaphore	85
b. La metonymie	86
2. De l'euphémisme	87
3. L'ironie et la littote	88
4. L'hyperbole	88
5. L'ellipse	89
6. Le parallélisme	89
7. La comparaison	91

I B.	Les maladies naturelles	148
1.	Les maladies naturelles	148
2.	Les infirmités	149
C.	La mort	150
1.	La mort violente	152
II.	LA FAMILLE	154
A.	Le père	154
1.	Le père et ses enfants	154
2.	Le père et la mère	155
B.	La mère	155
1.	La mère et ses enfants	155
2.	La vie sociale de la mère	157
3.	La sexualité de la mère	158
a.	Le sexe lui-même	158
b.	La vie sexuelle	160
C.	La progéniture	163
1.	La stérilité	163
2.	La perte des enfants	165
D.	Autres relations	166
III.	LE SEXE	167
A.	Les organes sexuels	167
B.	L'act sexuel	168
IV.	LES MALEURS DIVERS	169
	Bibliographie sélective	171
	Table des matières	179