

59

UNIVERSITE NATIONALE DU RWANDA
FACULTE DES LETTRES

**LEXIQUE ET CULTURE : Approche
ethnolinguistique du " Gutsîinda "**

Par
KAGABO François

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

Directeur : NKUUSI Laurent

RUHENGERI, JUIN 1986

UNIVERSITE NATIONALE DU RWANDA
FACULTE DES LETTRES

**LEXIQUE ET CULTURE : Approche
ethnolinguistique du " Gutsîinda "**

Par
KAGABO François

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

Directeur : NKUUSI Laurent

RUHEENGERI, JUIN 1986

Avant-propos

Au seuil de ce modeste travail, c'est à Monsieur Laurent NKUSI que nous tenons à adresser en premier lieu nos profonds remerciements. En effet, le présent mémoire est le fruit de sa patience, sa perspicacité et sa disponibilité inégalées malgré les nombreuses fonctions qui lui incombent. La documentation fournie qu'il a mise à notre disposition, les conseils et la vigilance de sa houlette directive nous ont été d'une richesse inestimable.

Nous tenons à remercier également Monsieur Anastase GASANA pour nous avoir ouvert les yeux et initié dans cette nouvelle discipline qu'est l'ethnolinguistique et pour la documentation qu'il a bien voulu mettre à notre disposition.

Par la même occasion, nous ne saurions ne pas exprimer nos remerciements à Monsieur Gamaliel MBONIMANA pour les conseils, les suggestions et les remarques constructives qu'il nous a prodigués.

Il nous est impossible de remercier nominativement tous ceux qui ont contribué, directement ou indirectement, à la composition de ce modeste travail : que ceux-là, tous, trouvent dans ces quelques lignes l'expression de notre sincère reconnaissance.

Nous nous en voudrions, cependant, de ne pas remercier d'une façon particulière la famille Anaclet RUDAKUBANA, elle sait bien pourquoi.

O. INTRODUCTION GENERALE.

O.1. Intérêt et limites du sujet.

Avec les échos de la Négritude lancés dès l'Europe par les étudiants noirs puis avec le recouvrement des indépendances des nations africaines a pris naissance d'une façon effective, chez les Africains, le souci ferme de revaloriser leur culture; de revenir à ce qui fait l'essence même de leur Etre. Certains ont nommé ce phénomène le retour à "l'authenticité". Cependant, il faut reconnaître que la politique culturelle n'est pas une invention moderne. Tous les Etats, à toutes les époques, ont conçu et pratiqué la leur, avec plus ou moins d'écart et de succès. Pour le cas précis du Rwanda, on ne cesse de nous rappeler, que ce soit par les discours des autorités, les émissions radiophoniques et autres mass-médias, l'impérieuse nécessité de la sauvegarde et de la promotion de la culture rwandaise.

La revalorisation culturelle est un de ces mots à la mode, quasi-magiques, souvent mal compris et faisant l'objet d'interprétations fort diverses. En effet, comme le souligne G. MONTASSIER,

"Le moment est venu où la cause de la culture ne doit plus être sacrifiée derrière l'alibi des difficultés économiques ou de la situation internationale, cette cause doit être défendue à tout prix, et gagnée. Sinon l'homme perd sa raison d'être au monde. Au lieu d'en prendre possession, il l'habite comme un fantôme. Rien de plus que le rêve d'une ombre"(1).

Les équivoques et les ambiguïtés liées à cette revalorisation ont comme cause l'objet effectif lui-même c'est-à-dire la culture. Certes, il est plus facile de brandir le terme culture mais encore plus difficile de définir ce qu'est une culture donnée ou du moins de dénombrer exhaustivement les différents éléments qui composent cette culture.

La culture est

"l'ensemble des coutumes, croyances, langue, idées, les goûts esthétiques et la connaissance technique

(1) G. MONTASSIER, Le fait culturel, Paris, Fayard, 1980, p.432.

de l'organisation de l'environnement total de l'homme c'est-à-dire la culture matérielle, les outils, l'habitat et plus généralement tout l'ensemble technologique transmise régulant les rapports et les comportements d'un groupe social avec l'environnement"(1).

Cette longue définition que nous empruntons à un ouvrage encyclopédique rend mal ce produit de l'homme en tant que "Etre social". Elle trahit la complexité d'une réalité difficile à cerner et à enchâsser dans une formule.

En essayant d'entreprendre ici un inventaire des composants de la culture rwandaise, nous risquerions fort d'en rester aux apparences et d'interpréter faussement les attitudes "singulières" vu l'ampleur du sujet. Cependant, à l'heure où nous sommes, il s'avère grandement utile d'entreprendre ce travail long et méticuleux d'inventorier les composants de la culture rwandaise puisque le vague et la confusion règnent sur ce point.

En effet, comme le remarque MANIRAGABA-BALIBUTSA :

"La notion même de la 'culture' qui est en vogue au Rwanda, en dépit des efforts d'élucidation de ce terme qui ont été faits, est frappée d'un double caractère d'ambiguïté : elle est curieusement presque toujours associée aux institutions féodales d'une part et, d'autre part, elle est associée à l'idée de gratuité et d'inutilité. Une des preuves de ce malentendu qui grève la conception de la culture au Rwanda est sa traduction par 'umuco-karande' qui l'identifie magistralement avec un certain passéisme traditionaliste"(2).

C'est dans cette voie d'élucidation et de restitution à la culture rwandaise de ses dimensions authentiques que se reflète l'intérêt de notre sujet de travail.

(1) Encyclopoedia Universalis, 2e éd., vol.5, Paris, Encyclopoedia Universalis France, 1975, p.225.

(2) MANIRAGABA-BALIBUTSA; "Créativité intellectuelle et développement" dans Education et Culture - Uburezi n'Uburere, N°s 7-8, Actes du Colloque National sur la Politique Culturelle, Kigali, Ministère de l'Education Nationale, juillet-décembre 1980, p.85.

L'étude que nous envisageons de mener consistera, comme le titre l'indique, en une approche ethnolinguistique du "gutsfinda". Le mot "gutsfinda" entendu en français sous le vocable "euphémisme" a cette propriété, comme tout fait de parole, d'être souvent mal compris ou du moins d'être l'objet d'interprétations fort diverses. Il constitue ipso facto, un domaine de l'inexploré, de l'inexpliqué. S'agit-il d'un fait culturel au même titre que les salutations, la dation d'un nom ou autres faits culturels auxquels on l'assimile généreusement?

S'agit-il d'une figure de signification comme il est souvent vu et expliqué?

S'agit-il d'un fait de parole synonyme de la métaphore comme plus d'un auteur le disent; ou bien d'une forme langagière à caractère ludique pour développer l'aptitude de la parole ?

Autant d'interrogations et bien d'autres qui, une fois résolues, confirment encore l'évident intérêt de ce travail.

Il y a tant de problèmes que pose une manifestation langagière qu'on prétend connaître mais dont on ignore en réalité presque tout; c'est pourquoi on ne s'étonnera pas d'entendre une réponse comme celle-ci qui nous a été donnée par un de nos informateurs pourtant "intellectuel" :

"Gutsfinda", a-t-il répondu, est un de ces comportements déplacés du "guhakwa" et "gucâ amacô" - quémander ~~surnoisement~~ - envers celui dont on lorgne l'héritage; une conviction populaire que certains actes, certains signes entraînent des conséquences mauvaises, ce qui est caractéristique d'une mentalité au stade embryonnaire ignorant tout de la science donc incapable d'appréhender le rationnel, en un mot une superstition(1).

C'est à propos de ces valeurs culturelles méconnues surtout par les intellectuels que A. BIGIRUMWAMI écrivait en 1975 :

"La langue rwandaise a véhiculé jusqu'à nos jours une culture qui, sans être à jour, n'en est pas moins véritable. En effet, elle a fourni une grande richesse de termes à la technique de son époque. Songez à la variété des termes militaires, pastoraux, des termes judiciaires...

(1) Cfr. Liste des informateurs : Informateur N°10.

La variété est telle que beaucoup de lettrés (le sont-ils vraiment?) préfèrent cacher leur ignorance derrière un mépris sans justification"(1).

Sur le plan linguistique, puisqu'on ne peut saisir la culture qu'à partir d'une base linguistique solide parce que la langue est justement le produit et le facteur de cette culture en même temps qu'elle en est le véhicule, le sujet présente un intérêt certain étant donné qu'il s'inscrit dans une des disciplines linguistiques les plus ardues et non encore parfaitement circonscrite c'est-à-dire la sémantique "culturelle".

Les changements sémantiques sous-tendent le processus d'enrichissement lexical d'une langue et ceux causés par les faits psychiques restent à l'ombre parce qu'il s'agit là d'un domaine où l'incertain et la subjectivité ont tendance à s'imposer.

Notre étude sera limitée à celle d'un fait de parole. Nous utilisons le concept de "fait de parole" (speech event), tel qu'il a été formulé par R. JAKOBSON et D. HYMES(2).

L'étude d'un fait de parole est celle des relations qu'entretiennent entre eux ses composants : par exemple les participants (émetteurs et destinataires), la scène (temps et lieu), les moyens (code), la forme du message, le sujet, la norme réciproque et le but.

En effet, comme le soulignent les deux linguistes, l'étude de l'acte de communication devrait souvent, pour plus de rigueur scientifique, être entreprise "en situation" et non "hors situation".

De ses effets de discours, le fait "gutsfinda" sera étudié en situation stricto sensu, puis en corrélation avec ses "avatars". Et puisque "gutsfinda" est une de ces "anomalies" sémantiques qui constituent un cas particulier de l'incidence rhétorique, il sera analysé comme figure de signification et/ou figure de style utilisée dans la création littéraire; Bref, nous nous limiterons à

(1) A. BIGIRUMWAMI; "La culture rwandaise" dans Foi et Culture, N°44, I° trimestre, 1975, p.8.

(2) R. JAKOBSON; Essais de linguistique générale : Rapports internes et externes du langage, T.2, Paris, Editions de Minuit, 1973.

D. HYMES; Language in culture and society, New-York, Editions Happer, 1966.

"gutsîinda" dans l'optique de sa profération par les locuteurs. Ceci nous conduira à étudier les auteurs et les destinataires de l'euphémisme, les circonstances, la fréquence, la valeur cathartique du mot euphémique notamment en abordant l'euphémie et l'interdit, ses effets ainsi que ses rapports avec d'autres aspects, tels que "euphémisme et modes de création lexicale", "euphémisme et tropes", etc.

Cet angle de vue nous permettra de découvrir le recours effectif au mot euphémique, d'en expliquer la motivation et les processus de formation qui détermineront à la fois son choix et sa fréquence.

0.2. Méthodologie de la recherche.

0.2.1. Méthode d'approche.

Dans notre étude, nous avons opté pour une recherche intensive plutôt qu'extensive en limitant notre champ d'investigations à un fait de parole de dimensions relativement restreintes.

Nous avons opté pour cette approche intensive parce que elle seule

"permet de dégager des modèles transposables, capables d'un éclairage intéressant à une réflexion théorique, et sur la création littéraire, et sur les rapports de la littérature et de la société"(1).

Le lecteur ne s'étonnera pas des termes "création littéraire" et "littérature" introduits dans l'étude d'un élément qui est manifestement une pure manifestation langagière. C'est que certains mécanismes de son fonctionnement touchent aux rapports de la société avec le discours littéraire. De plus l'euphémisme se confond souvent avec certaines figures de rhétorique. Quelquefois, il est difficile de distinguer l'euphémisme de la métaphore, de la métonymie ou même de l'hyperbole. C'est dans la voie tracée par R. JAKOBSON(2) pour l'analyse de la métaphore et la métonymie que nous

(1) H. CLAUDOT; "Itinéraire en ethnolinguistique" dans ALVAREZ-PEREYRE (éd.); Ethnolinguistique : contributions théoriques et méthodologiques, Paris, SELAF, 1981, p.97.

(2) R. JAKOBSON; op.cit.

aborderons cette bipolarité fondamentale du discours sur laquelle s'articulent métaphore (pôle paradigmatique) et métonymie (pôle syntagmatique).

Notre intention n'est pas de faire une étude de l'onomastique ou de l'anthroponymie comme on s'y attendrait de part le sujet, bien qu'à différents points notre travail y penchera dans l'interprétation de certains noms euphémiques.

L'anthroponymie proprement dite ne sera pas adoptée comme méthode; il s'agit là d'un terrain profondément débrayé par d'importants travaux qui l'ont abordée avec une profondeur variable. Il est pour nous donc inutile d'enfoncer des portes ouvertes.

Notre étude sera celle de l'acte de communication en situation, l'étude du langage dans le contexte ethnolinguistique; celle d'un fait de parole dans ses relations avec les faits culturels.

Depuis DURKEIM et sa revue L'année sociologique fondée en 1898, puis dans son oeuvre Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, P.U.F., 1960; les rapports entre la langue et la culture ne sont plus au stade des hypothèses.

Dans la voie de ce pionnier de l'ethnolinguistique, SAPIR et WHORF ont formulé plus tard la fameuse idée connue comme "l'hypothèse SAPIR-WHORF", que "le vocabulaire d'une langue reflète la vie sociale et culturelle d'une société"(1).

Dans cette genèse de la "linguistique externe", F. BOAS considéré comme le précurseur le plus important de l'ethnolinguistique et tous les chercheurs qu'il a formés, SAPIR, KROEBER, GREENBERG, GOODENOUGH, et autres, a posé les premiers jalons d'une théorie qui devait par la suite se constituer en une science du langage se définissant autant par sa méthode que par son objet.

Même si, comme le fait remarquer J. FRIBOURG,

"L'ethnolinguistique est une science jeune, qui a du mal à se définir; son domaine est loin d'être délimité, ses méthodes dépendent de ses objectifs, et ses objectifs eux-mêmes ne sont pas encore fixés"(2),

(1) Pour de plus amples informations sur la constitution de l'ethnolinguistique en une science du langage, le lecteur voudra bien consulter l'ouvrage : La linguistique, Revue de la société internationale de linguistique fonctionnelle, vol.14, Fascicule 2, Paris, P.U.F., 1978.

(2) J. FRIBOURG; "Deux ethnolinguistiques?" dans F. ALVAREZ-PEREYRE (éd.); op.cit., p.25.

sa légitimité reste prouvée et incontestée surtout sur le terrain de la sémantique puisque le sens d'un énoncé résulte des unités lexicales, de leurs relations syntaxiques puis, de la situation, c'est-à-dire les circonstances où a lieu l'acte d'énonciation. Le vocable "ethnolinguistique" renvoie à l'acte du langage dans le contexte ethnologique, à celui de l'acte de communication dans ses relations les plus étroites avec les faits culturels, et à celui des latitudes de la culture à travers le langage.

D'une façon générale, on définit l'ethnolinguistique comme une science dont l'objet est d'examiner les rapports entre la langue d'une part, la société et la culture d'autre part.

Cette science "chauve-souris", comme dirait G. CALAME-GRIAULE, car conciliant deux méthodes ou plutôt située à la conjonction de deux disciplines en l'occurrence la linguistique et l'ethnologie ne saurait prouver son efficacité, son champ d'application ailleurs que sur le phénomène "gutsîinda" en tant que fait de parole mu et institué par une règle sociale.

Notre travail sera une approche d'une réalité langagière marquée par le vécu et s'actualisant dans l'acte langagier.

0.2.2. Composition du corpus.

Pour mener à bonne fin le présent travail, tirer les constatations qui s'imposent et les expliquer en même temps, il importait de faire des enquêtes dans différentes régions du pays.

Les lieux d'enquête ont été choisis en fonction de nos possibilités de déplacement et grâce à nos condisciples qui ont bien accepté de faire ce travail pour nous sur base d'un questionnaire assez détaillé.

L'autre facteur pris en considération est la visée d'avoir un corpus assez exhaustif et représentatif.

Les lieux d'enquête sont indiqués dans la liste des informateurs annexée au travail avec toutes les précisions nécessaires dans la grille "Résidence actuelle".

Après l'enquête, il s'est révélé que "gutsîinda" est généralisable à toute l'étendue du pays avec quelques hiatus régionaux. Notre corpus, majoritairement composé des réponses que nous avons récoltées, pourra être lu en annexe au présent travail.

Il a en outre fallu, pour une approche à fond du sujet dans toute son ampleur, élargir notre corpus à d'autres domaines où son fonctionnement était prouvé. C'est pourquoi, par exemple, pour l'étude de l'euphémie vs dysphémie, le lexique du langage particulier des "imaandwa" appelé "urukoŋjo" était plus indiqué(1). Pour faire une analyse plus étendue de cette paire oppositionnelle, nous nous sommes reporté aussi aux plaisanteries du "gutêerana ubuse" et "gutêerana ububyâarâ"(2).

Ainsi, comme l'euphémisme est un procédé de création lexicale utilisé par les langages particuliers liés à certains métiers, le corpus a été enrichi par les mots euphémiques utilisés dans l'argot de certains groupes sociaux de Kigali(3), par exemple, les bandits, les chauffeurs, la jeunesse citadine et dans l'argot des forgerons dit "urucûzi"(4).

Enfin, le dictionnaire en préparation à l'Institut National de Recherche Scientifique(5) nous a été d'un ultime soutien puisque nous y avons puisé bon nombre de termes employés dans le "gutsîinda". Par ailleurs, le recours à l'euphémisme comme figure de style nous obligeait de nous référer à certains genres littéraires, ce qui nous a conduit à chercher dans l'"ubwîiru"(6) et dans la poésie rwandaise(7).

0.3. Articulation du travail.

Notre travail sera articulé en trois grands chapitres : le statut social du "gutsîinda", le premier chapitre, s'attachera à

-
- (1) Pour rassembler le dit lexique nous nous sommes reporté à S. BIZIMANA; "Le langage des imandwa au Rwanda" dans Cahiers d'Etudes Africaines, vol.14, N°53, Paris, Mouton, p.88-103.
- (2) K. NDAGIJIMANA; Ifâtizo ry'îiyiganyîto ry'âmunga yo kubaandwa. Uburyô bwô kuunganira iyîgarûtoondê ry'îkinyarwaanda, Mémoire de Licence, Ruhengeri, U.N.R., 1985, p.119-121.
- (3) Le corpus de ces plaisanteries a été emprunté à : R. MUNYAKAZI; "Ishûshansêbyo mu Rwaanda rwo haambere", à paraître dans un ouvrage collectif du GERLA, 1986.
- (4) Cfr. L. NDISEBUYE; Imvugo ifefetse y'udutsiko tw'abantu bo mu mugî wa Kigali, Monographie, Ruhengeri, U.N.R., 1984, p.15-55.
- (5) Cfr. P. HAKIZIMANA; Etudes d'un argot du Rwanda: urucuzi, Mémoire de Licence, Butare, U.N.R., 1981, p.56-122.
- (6) I.N.R.S.; Le dictionnaire rwandais-français, en préparation.
- (7) Nous nous sommes référé à M. d'HERTEFELT et A. COUPEZ; La royauté sacrée de l'ancien Rwanda, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1964, p.394-446.
- (8) Cfr. A. KAGAME; Introduction aux grands genres lyriques de l'ancien Rwanda, collection "Muntu", Butare, Editions Universitaires du Rwanda, 1969.

définir l'objet de notre analyse en l'occurrence "gutsîinda", à le circonscrire et à le situer dans le réseau des impératifs sociaux en faisant état de tous les éléments extra-linguistiques qui l'entourent, l'éclairent et le conditionnent.

Le deuxième chapitre sera une analyse linguistique des termes euphémiques c'est-à-dire l'étude de tous les procédés linguistiques auxquels recourt le locuteur pour former des euphémismes. Enfin, le troisième chapitre fera une étude de ce que nous avons appelé les "avatars" du "gutsîinda" : en étendant les horizons du "gutsîinda", nous ferons état des domaines où son emploi est, sous un certain angle de vue, approuvé notamment dans les créations littéraire et argotique; dans ce chapitre, il s'agira également d'une étude des différentes situations qui outrepassent cette règle sociale qu'est "gutsîinda".

0.4. La transcription phonologique.

La transcription des tons et de la quantité vocalique des mots en kinyarwaanda suivra les canons définis par l'instruction ministérielle N°13.02/03.2/003 du 2 juillet 1985 portant fixation de l'orthographe officielle du kinyarwaanda, spécialement dans son chapitre huit relatif aux signes diacritiques.

Son article 24 stipule que

"Dans l'usage scientifique (dans l'enseignement et la recherche) la tonalité est représentée par l'accent circonflexe(ˆ) sur le ton haut et par l'absence de signe sur le ton bas. La quantité vocalique est représentée par une seule voyelle sur les syllabes brèves et par le redoublement de la voyelle sur les syllabes longues".

L'uniformisation s'appliquera à tous les mots, même à tous ceux dont le système tonologique est originalement différent de celui défini par le présent article.

CHAPITRE 1 : LE STATUT SOCIAL DU "GUTSÎINDA".

1.1. Définition.

Le dictionnaire d'I. JACOB(1) et le dictionnaire en préparation à l'Institut National de Recherche Scientifique(2) définissent "gutsîinda" ainsi :

"En parlant d'une femme, éviter de prononcer tel quel le nom des beaux-parents, celui des parents de ceux-ci ou les mots contenus dans les mêmes noms et user plutôt des circonlocutions ou de termes synonymes"(3).

La signification donnée par P. SCHUMACHER est :

"ne pas prononcer le nom des beaux-parents (belle fille)"(4).

Le verbe "gutsîinda" signifie donc, pour la belle fille, substituer les noms de ses beaux-parents, par une circonlocution. Quand une fille venait à se marier, la première des choses qu'elle devait avoir constamment à l'esprit était de ne jamais prononcer le nom des membres de sa nouvelle famille c'est-à-dire des beaux-parents, des parents de ceux-ci; en fait elle devait éviter les noms de tous les membres de la famille - "umuryaango" de son mari à quelques exceptions près - elle pourra par exemple appeler par leurs noms les frères et les soeurs de son mari, les cousines et cousins de celui-ci -.

L'interdiction, car il s'agit d'un interdit formel, s'étend à tous les thèmes qui entrent dans la composition du nom. Ainsi, si son beau-père se nomme Sêemigabo, la belle-fille ne pourra,

(1) I. JACOB (Edition abrégée et adaptée par); Dictionnaire rwandais-français de l'Institut National de Recherche Scientifique, T.3, Kigali, Imprimerie Scolaire, p.393.

(2) I.N.R.S.; op.cit., p.344.

(3) Nous avons pris une des définitions reconnues à l'entrée "gutsîinda".

(4) P. SCHUMACHER; Dictionnaire phonétique Français-Runyarwanda, Runyarwanda-Français, Kabgayi, 1956, p.364.

même en conversation ordinaire, prononcer le terme umugabo : un homme; elle devra faire appel à des substituts synonymes tels que umugaanji, umushayîja, etc.

Sêemigabo se retrouvera donc nommé Sêemishayîja, Sêemigaanji. Dans ce cas le fait "gutsîinda" ne se limitera pas au seul mot umugabo mais s'étendra à tous les termes ayant le radical -gab- dans leur morphologie(1).

Les mots tels que ingabo, kugaba, umugabê, kugabana, etc. feront partie du vocabulaire disponible de la femme non utilisée.

Le même dictionnaire de l'Institut National de Recherche Scientifique nous livre un autre sens du verbal "gutsîinda" :

"éviter de prononcer le nom d'un individu, d'un animal ou d'une chose quand il prête à équivoque ou quand le sujet est censé porte-malheur"(2).

Cette définition nous amène à en venir au fait, c'est-à-dire à faire une synthèse circonscrivant le fait "gutsîinda" tel qu'il a été défini par nos différents informateurs.

Dans son acception communément partagée par tous les lieux d'enquête, "gutsîinda" désigne, d'une part, le fait pour une femme mariée de ne pas prononcer les noms propres des beaux-parents; cette interdiction s'élargissant à tout le groupe familial du mari. Dans la commune de Cyuungo, nos informateurs nous ont certifié - et le fait est général à tout le nord de la préfecture de Byumba nous a-t-on dit - que les hommes évitent de prononcer les noms des membres de leur belle-famille mais le fait étant seulement limité aux seuls beaux-parents directs. Si dans ce cas, l'homme use des termes tels que umusâaza : le vieux (pour le beau-père), umukeêcuru : la vieille (pour la belle-mère) et communément ababyêeyi : les parents (pour les deux), dans cette région les traditionalistes s'adonnent encore au mécanisme du "kugênekereza" comme le font les femmes. Nous disons traditionalistes, car on nous a informé qu'anciennement quelques nobles Batutsi respectaient, à la manière

(1) P. SMITH croit trouver une relation entre le "vaincre" et "l'évitement" dans le lexème "gutsîinda" voir P. SMITH; "L'efficacité des interdits" dans L'Homme, N°1, vol. XIX, Revue française d'anthropologie, Paris, Editions Mouton, janvier-mars 1979, p. 34.

(2) I.N.R.S., op.cit., p.345.

des femmes, le "gutsîinda" pour faire valoir leur vertu "-ubupfû-ra-". Au fil des années, le fait est allé s'atténuant jusqu'à disparaître presque totalement sauf dans cette région.

D'autre part, "gutsîinda" signifie ne pas prononcer les noms des personnes, des animaux, des choses censés être porte-malheur. Certaines personnes et d'ailleurs certains clans comme celui des Abacyaâba sont, de notoriété publique, "porte-malheur" par le seul fait d'évoquer leur nom. Y-a-t-il des critères tangibles pouvant affirmer que tel individu ou tel clan est porte-malheur? Aucun; mais le fait est que tout le monde s'accorde à l'affirmer et il semblerait superflu d'en vérifier la véracité sachant que c'est de la superstition. La croyance populaire se justifie en disant : "Si tu ne le crois pas, essaies de prononcer un de ces noms lorsque tu te lèveras, tu verras!"

Nous reviendrons, dans le point suivant, sur cette conception d'"umwaâku" dans la culture rwandaise.

Tel chasseur qui prononce le mot ishâ : gazelle reviendra bredouille de sa chasse, tel autre qui, à la tombée de la nuit, se hasarde à dire intôzi : les fourmis, inmanquablement les vilains insectes monteront à l'assaut de la maison pour troubler le sommeil bienfaisant.

Aussi certaines réalités considérées par la conscience collective comme désobligeantes se voient contournées par des euphémismes qui atténuent la virulence de leur teneur.

Pour nous résumer, "gutsîinda" englobe dans sa signification tous ces états de faits :

- éviter de prononcer les noms des beaux-parents, leurs consaguins et des autres personnes dont le respect leur est communément voué par le groupe social comme le roi et la reine-mère;
- éviter d'évoquer le nom de tel insecte ou tel animal parce que le fait de dire son nom peut causer sa présence insouhaitée ou bien parce qu'il porte malheur;
- contourner certaines réalités réprouvées par la conscience collective;
- c'est souvent par euphémisme qu'on exprime des idées superstitieuses : On ne parle pas de Nyabiîngi et des noms de certaines maladies endémiques et/ou épidémiques parce qu'on identifie le nom à la chose et "quand on parle du loup on en voit la queue".

A côté de ces périphrases significatives qui s'inscrivent dans le sillage de notre étude, la signification spontanée qui accompagne généralement le verbe "gutsîinda" est vaincre, battre l'ennemi à plate couture.

Dans l'énoncé kuu ngoma ya Rwaabugiri, Abanyarwaanda baâtsiinze Abaruûndi - sous le règne de Rwaabugiri, les Banyarwaanda ont battu les Baruûndi à plate couture - le sens d'"éviter le nom" n'est pas celui qui est exprimé par la forme verbale "baâtsiinze"; celle-ci a bien le sens de "vaincre".

Dans le souhait adressé à qui éternue : uratsinde umwâanzi, urakire, uratsiinde icyâago : vainc l'ennemi, sois riche, vainc le mal, le verbe "gutsîinda" a un autre sémantisme que celui de "ne pas dire" ou de "vaincre" réellement, même si nous le traduisons ainsi en français. Ce verbe comporte une connotation d'action préventive contre le mal. Au lieu de "vaincre" le mal alors qu'il est déjà présent, on souhaite qu'il ne survienne pas, "il faut prévenir que guérir".

De là est dérivé le nominal insîinzi qui est un préventif quelconque rituel ou magique devant conjurer l'ennemi ou le malheur.

Du subsécutif disjoint, du subjonctif et de l'autonome passif de la même forme verbale résulte un autre sens dont l'extension sémantique dépasse l'action préventive.

Le subsécutif disjoint uragatsiindwa! : Que tu sois vaincu devient une insulte pour le destinataire du souhait.

Cependant, la traduction française - que tu sois vaincu - rend d'une façon inadéquate toute la portée sémantique du verbe en kinyarwaanda.

Il s'agit bien d'une insulte proférée par l'auteur avec horreur et qui invite plus au silence du destinataire qu'au dialogue qui était engagé ou bien à rendre la pareille.

La forme du subjonctif gatsiindwe! recouvre le même sens que celui du subsécutif disjoint, seule varie la force d'intensité tonale qui monte dans ce cas. Nous pouvons dire qu'avec cet effort de l'auteur, l'insulte devient plus forte.

Quant à la particule passive introduite dans l'autonome du verbe "gutsîinda", il indique que le sujet qui subit l'action exprimée par le verbe hybride est en soi néfaste. Par exemple, l'énoncé : Iyi nkâ nî insiindwa! : cette vache est néfaste (il faut éviter de l'approcher).

Dans la langue, ce sens est toujours exprimé par l'autonome passif.

Notons aussi que "gutsîinda" signifie aussi "avoir raison". Si dans une discussion un des partenaires se plie au raisonnement de l'autre, celui-ci peut dire ndagûtsiinze c'est-à-dire j'ai raison et tu l'acceptes; je l'emporte sur toi. De même au cours d'une action juridique dans un tribunal, si le verdict prononcé donne raison à l'un des deux protagonistes, l'acquitte énoncera la même réplique à l'endroit du vaincu. "Gutsîinda" signifie aussi "couper un arbre d'un seul coup de hache" ou "renverser quelque chose" comme il peut signifier "tuer", par exemple dans l'énoncé : abajura bamutsiinze mu ishyaamba : les bandits l'ont tué dans la forêt; "surmonter une difficulté" dans Yeêzu yatsiinze urupfu : Jésus a vaincu la mort ou "gagner au jeu", "marquer un but".

C'est le propre des mots et concepts de ne pas avoir une signification unique, mais plusieurs significations selon les contextes situationnels, selon les effets de sens voulus par le locuteur, selon les facteurs socio-économiques ou socio-culturels qui modifient la langue et entretiennent des rapports dialectiques avec elle; le lien entre tous les sens polysémiques du verbal "gutsîinda" est donc un lien d'homonymie.

Le fait "gutsîinda" est généralisable à toute l'aire bantu parce que nous retrouvons son étymon dans la reconstruction lexicale faite par A.E. MEEUSSEN(1) :

Le radical verbal -tsîind- a l'étymon proto-bantu *-tînd- avec deux variantes homologues : *-kind- et *-cind-.

La signification qu'a *-tînd- est "to push, defeat, press, stamp, conquer" c'est-à-dire "vaincre" en français.

A. COUPEZ (2) a remarqué que le radical réflexe -kind- est commun à toute la zone J et signifie éviter de prononcer les noms des beaux-parents.

Ainsi l'étymon *-tînd- a les réflexes suivants dans les langues de la zone J :

- tsind - en nande

(1) A.E. MEEUSSEN; Bantu lexical reconstructions, Pro manuscripto, Tervuren, 1968, p.1.

(2) A. COUPEZ "Linguistic taboo concerning battle among the interlacustrine Bantu", Koninklijk Museum Voor Midden - Afrika, p.220-221.

- sind - en kiga
- sind - en ganda
- tsîind - en rwaanda
- tsîind - en ruundi

etc.

Le fait "gutsîinda" existe chez les Zulu d'Afrique du Sud même s'il n'est pas désigné par un terme avoisinant morphologiquement le *-tind- proto-bantu; on le désigne par le mot "xhlonipa" mais recouvre la même signification qu'en kinyarwaanda. En étendant les horizons, nous pourrions généraliser le fait à une aire universelle car il semble que dans n'importe quelle civilisation, il ne sied pas de prononcer les noms de ses beaux-parents comme celui de n'importe qui ou du moins de le faire sans égards; il y a des mots contournant certaines réalités désobligeantes que la bienséance réprouve ou auxquelles les sociétés attachent des superstitions. Tous ces faits se rendent dans le langage par des euphémismes. Dans cet ordre d'idées du non-dit J. JAMIN note que

"Pour chaque locuteur, il y a, dans chaque situation particulière, différents types d'informations qu'il n'a pas le droit de nommer, non qu'elles soient en elles-mêmes objet d'une prohibition, mais parce que l'acte de les nommer constituerait une attitude considérée comme répréhensible [..]."

Dans la mesure où, malgré tout, il peut y avoir des raisons urgentes de parler de ces choses, il devient nécessaire d'avoir à sa disposition des modes d'expression implicite, qui permettent de laisser entendre sans encourir la responsabilité d'avoir dit"(1).

Chez les Ivoiriens, on n'appelle pas une vieille femme par son nom mais par celui de grand-mère; au Rwanda, la femme ne dira pas le nom de son mari et de ses beaux-parents.

Les Gikuyu du Kenya appellent le serpent : "nyamo-ya-ŷe", la bête d'en-bas, le lion : "osuyiani", celui qui a les oreilles fauves(2); chez les Wolofs du Sénégal, l'enfant n'a pas le droit de prononcer

(1) J. JAMIN; Les lois du silence : essai sur la fonction sociale du secret, Paris, François Naspero, 1977, p.60.

(2) G. PHILIPPSON; "Note de ZOO - linguistique : les noms de grands carnivores dans les dialectes Chaga du Kilimanjaro (Tanzanie) dans Afrique et langage, N°14 Paris, L'Harmattan, 1980, p.60.

le nom de son père. L'emploi d'un anthroponyme est perçu comme une familiarité qui n'est pas toujours de mise. Et si le nom est lié à l'Etre même, on comprend qu'il soit le dernier rempart de l'intimité et qu'on ne puisse l'utiliser qu'avec beaucoup d'égards. Chaque société a sa manière particulière de vivre et ses tournures langagières de rendre ce respect(1).

Au Rwanda, il y a des hiatus entre différents emplois des mots euphémiques dont les cas seront précisés au cours de l'étude.

Comme le souligne en partie Ph. NKULIKIYUMUKIZA :

"L'emploi des euphémismes relève donc plutôt de la prudence que du désir de ne pas blesser la bienséance"(2).

Remarquons que le tabou linguistique reste un phénomène universel inhérent à la nature humaine dans ses rapports avec autrui et le monde qui l'entoure.

1.2. L'aura du "gutsîinda".

1.2.1. Origine et occurrences du "gutsîinda".

Il est très rare qu'une explication autre que celle de la coutume ou des raisons pratiques puisse être invoquée par les informateurs sur l'origine des faits culturels.

"Gutsîinda" est une institution sociale qui remonte aux temps immémoriaux. Comme bon nombre de faits culturels, cet interdit lexical est attribué à un Etre mythique Gihâanga : le créateur, l'innovateur; le fait s'étant transmis de père en fils au cours des générations : c'est un legs des ancêtres. D'ailleurs, point n'est besoin de s'éterniser sur la question des origines sachant qu'il y a de fortes chances de ne trouver aucune réponse car il est rare qu'une institution sociale devenue coutume ait une origine bien définie et si elle existe, elle est d'ordre mythique. Et puis on n'envisage pas le mot "gutsîinda" comme un emprunt dont on pourrait

(1) Nous paraphrasons J. CAUVIN et K. DEMBELE; "Les noms africains : sens, valeur, avenir" dans Pirogue, N°41, 2e trimestre, avril-juin 1981, p.22-23.

(2) Ph. NKULIKIYUMUKIZA; Les formes d'injure en kinyarwanda : Approche ethnolinguistique, Mémoire de Licence, Ruhengeri, U.N.R., 1983, p.87.

déterminer la date d'intégration en kinyarwaanda, apportant avec lui toute la réalité qu'il désigne.

Nous pouvons dire que "gutsîinda" a le même âge que la culture rwandaise; le problème est de savoir où se situe sur le temps chronologique la naissance de la culture.

Nous faisons appel à MANIRAGABA-BALIBUTSA qui dit que

"La culture est née lorsque l'activité de l'agent humain a commencé à déborder le purement biologique et l'instinctif pour innover. La culture est née lorsque l'homme a commencé à chercher des solutions artificielles à ses problèmes de survie dans le milieu économique et dans le milieu social"(1).

A la question "pourquoi gutsîinda?", toute une gamme de réponses surgissent. C'est une façon de témoigner du respect envers les bénéficiaires de l'action. En effet, la femme ne saurait manquer de respect aux parents de son mari, comme celui-ci en était tenu devant les parents de celle qui lui permet de se procréer et de se projeter dans le futur en dépassant la finitude par le biais de sa progéniture. Le respect témoigné à la femme découle donc principalement de sa fonction de porteuse de vie, de fondatrice de la race et de trait d'union entre les familles, parfois même opposées. L'irrespect et toute parole déplacée à l'égard des parents du mari pouvait conduire au divorce sans nécessairement passer par les sanctions intermédiaires.

Si nous dépassons le cadre familial, l'irrespect à l'égard du roi ou de la reine-mère finissait par le poteau d'exécution surtout pour les brus du roi à qui l'interdiction de prononcer le nom de famille de celui-ci était plus que formelle.

Par son nom, c'est-à-dire par son "signe", son représentant linguistique, on a prise sur la personne et sans doute est-ce là une des raisons pour lesquelles il est séant de s'abstenir de prononcer le nom de ceux envers qui l'on ne se reconnaît aucun droit de domination ou d'autorité(2) : parents, époux, beaux-parents, les autorités, etc.

Analysant ce respect attribué à la personne par le truchement de l'anthroponyme, C. SEYDOU trouve que

"Si les intéressés se contentent d'interpréter cet interdit (qui affecte l'énonciation du nom

(1) MANIRAGABA-BALIBUTSA; op.cit., p.85.

(2) Nous paraphrasons Y. CAUVIN et K. DEMBELE; op.cit., p.20.

propre) comme un manque de respect dicté par la bienséance, ne doit-on pas voir en ce respect l'expression sociale d'une attitude plus profonde, motivée, d'une part, par la valeur accordée au nom en tant qu'équivalent possible de la personne, en sa qualité de "signe" de la personne, et, d'autre part, par la puissance agissante reconnue à la parole?"(1)

L'autre raison évoquée repose sur des sanctions liées à la transgression ; quiconque outrepassait l'interdit du "gutsîinda" vouait sa descendance à la maladie des ulcères dermiques dite ibisêkûruza. Nous reviendrons sur les sanctions dans un point consacré. Systématiquement, nous trouvons trois raisons profondes du fait "gutsîinda" au Rwanda : le respect, la peur et la bienséance sans ordre hiérarchique entre les trois. Nous avons parlé ci-haut du respect; la peur, elle, est mue par l'expérience du mal parce que d'une part,

"les hommes s'imposent des tabous en tant que membres du corps social, mais ils éprouvent d'autre part, le désir intense de les transgresser en tant qu'individus"(2)

et comme le mal ne réside pas dans l'ignorance mais dans la volonté de l'homme, le fait de transgresser l'interdit du "gutsîinda" déclenche une allergie corporelle symbolique, un fait maléfique provoqué par soi-même qui suscite une réaction du corps social.

Nous partageons la remarque de A. KAGAME que

"Le transgresseur d'un tabou pêche contre l'homme : contre lui-même d'abord si la transgression est de nature à affecter ses biens ou sa fortune ou sa personne, contre ses ancêtres ensuite si elle devait avoir ses répercussions sur le bien de la progéniture"(3).

La croyance en l'automatisme inéluctable des punitions infligées à l'endroit du transgresseur et à sa descendance affermissait le

(1) C. SEYDOU; "La devise dans la culture peule : évocation et invocation de la personne" dans G. CALAME-GRIAULE(éd.); Langage et cultures africaines, Paris, François Maspero, 1977, p.195.

(2) C. SANDOZ; "Le tabou linguistique comme facteur de processus dérivationnels (à la lumière des faits indo-européens)" dans Actes du colloque international du C.N.R.S. - "Benveniste aujourd'hui", T.2, Paris, SELAF, 1984, p.143.

(3) A. KAGAME; La philosophie bantu comparée, Paris, Présence Africaine, 1976, p.280.

respect des imiziro. Cette croyance en la force prohibante des interdits permettait d'expliquer une quantité de malheurs dont on ignorait la cause immédiate et comme le souligne encore P.B.

NOTHOMB :

"[...] elle assombrissait la vie quotidienne par la perspective toujours possible d'un malheur quelconque provenant d'une action malencontreuse posée par soi ou par un autre"(1).

Cette façon de vivre sur le qui-vive pouvant dégénérer en angoisse chez les âmes sensibles était source de la peur surtout quand il s'agissait de la transgression des interdits rituels qui pouvait provoquer une avalanche de calamités s'étendant sur tout le pays. Dans le rituel magico-religieux traditionnel certains mots étaient tabous : on se gardait de prononcer le mot Nyabiingi, on la dénommait Biheeko, terme qui désigne les préventifs jouant le rôle de protecteur de l'enfant dans le sein de sa mère. Nyabiingi, femme mythique du roi répudiée pour cause de stérilité, pouvait posséder le transgresseur et éventuellement le tuer tout comme elle se révélait capable de prendre possession non seulement d'un individu mais de l'enclos familial : "urugô" du transgresseur pour le rendre stérile, le priver de bonnes récoltes, exterminer son troupeau de vaches ou bien lui envoyer des esprits malfaisants : "abazîmu". C'est pourquoi l'on dit : "Uwifse Nyabiingi izaamubiingagura", qui prononcera le nom de Nyabiingi subira ses coups destructeurs. A travers les "imiziro" - interdits transparait les pouvoirs de la parole.

La croyance veut qu'en certaines circonstances, prononcer le nom de personnes, d'animaux ou de choses, c'est en fait les attirer devant soi. Qui prononcera le nom des personnes récemment trépassées, recevra leur visite inopportune; les animaux féroces tels intâre : le lion est dit Mugaara : le porte-crinière, Rwomoonga-nashyaamba : le rugissant de la forêt, etc.;

ingwe : le léopard - est dit Rwâara : le griffu, Muyaga : rapide comme le vent, Nyirâmahôre : celui dont on tait le nom; d'autres animaux sont évités dans le langage surtout le soir ou quand on se propose d'entreprendre un voyage.

(1) P.B. NOTHOMB; Un humanisme africain : valeur et pierres d'attente, Bruxelles, Lumen Vitae, 1965, p.199.

La peur est aussi la conséquence directe de la notion culturelle d'"umwaâku" ou mauvais-sort, malchance, malheur, en laquelle les Banyarwaanda continuent de croire même aujourd'hui. Dans la société rwandaise, on attribue à certaines personnes, clans, animaux et choses, le caractère d'être porte-malheur. C'est une croyance partagée par tous les Banyarwaanda et, quand on est obligé de nommer ces réalités porte-malheur, on utilise automatiquement un euphémisme; la langue n'est plus seulement une condition de la vie sociale mais devient un mode de vie sociale. A Muraâmbi, une personne porte-malheur est nommée, sans usage de processus généraux de formation d'euphémisme, Rucamuki-bâtsi ou celui qui passe à travers la flamme; elle est appelée Gahânya au Bugarama. Chaque région, chaque communauté humaine a ses sortes de bouc-émissaires choisis arbitrairement pour endosser les malheurs qui frappent les autres. Ils sont connus de tout le monde, on évite de les saluer, de prononcer leur nom et même de se rendre chez eux surtout au cours du petit matin quand on a pas encore conjuré la malchance - "kwîca umwaâku". Certains clans sont aussi reconnus comme porte-malheur, il s'agit du clan des Abacyaâba, des Ababaanda, des Abashiingwe et des Abuŭngura. Les filles appartenant à ces clans trouvent difficilement des maris dans d'autres clans parce qu'elles portent malheur: s'ils (les maris) ne meurent pas avant le mariage lors des fiançailles, ils meurent après, croit-on. Si le critère de porte-malheur pour les clans Cyaâba, Baanda s'explique par leur identification avec leur représentant totémique à savoir impyisî : l'hyène (pour le clan Baanda, les totems sont l'hyène au Rwanda central, le corbeau : igikôna ailleurs), le fait reste inexplicable pour les clans Shiingwe et Ūngura. Une autre explication pourrait, probablement être trouvée si on se réfère à l'histoire de ces clans. Telle qu'elle est peinte par le langage de la tradition orale, l'hyène est un animal abject, cruel, stupide et à la fois ~~four~~ tournois. Il est l'objet de dégoût et en même temps redouté, son comportement ridicule a inspiré beaucoup de contes et proverbes. La croyance populaire attribue à l'hyène la malchance par excellence; ainsi elle est désignée sous les noms : Biheehe ou Mahuumâ : la hurleuse, etc. Il y a certainement d'autres animaux porte-malheur, leur liste

dépend des régions et de l'expérience personnelle; les attributs de certains d'entre eux seront lus dans le chapitre suivant. Parmi les choses ou les objets porte-malheur nous pouvons citer par exemple, ibirũnga : les volcans, umujugunya : une corde tissée (au travers d'un chemin), intũorezo : la hache dite indyãabitĩ ou la fendeuse, etc.

Toujours dans le cadre des croyances populaires, les noms de certaines maladies provoquant des épidémies ou dont la virulence était légendaire restaient taboues pour ne pas les attirer sur soi. Nous citerons comme exemple, iserũ : la rougeole appelée akaãteeye ou la chose qui est devenue épidémie; ibinyorũ : le pian et mburugu : la siphyllis dite umwaãtsi ou de l'herbe, les deux étant dites indwãara z'ãbakurũ : les maladies des grands-parents; etc.

J. JAMIN a bien saisi cette puissance "magique" de la parole et surtout ses pouvoirs exorcisants puisque sous sa plume nous lisons :

"La langue est responsable de la mort, des maladies, des catastrophes si celui qui ne parle pas est mauvais, il y a une parole qui tue et qui déshonore"(1).

Finalement, le domaine privilégié du tabou concerne tout ce qui se rapporte à la sexualité (organes sexuels, comportements sexuels, etc.) et aux fonctions excrétoires ainsi qu'à ses produits.

Comme la nudité impudique incarnée par ihenẽ : la chèvre dite impimã(2) ou d'ethnie Himã, imbuzĩ : mot emprunté au swahili (mbuzi), l'impudeur et le laxisme langagier sont réprouvés par la société.

Tout Munyarwaanda était appelé à être "imfũra" et à exalter cette vertu dans son comportement physique et langagier; c'est en fait la bienséance, la dernière raison que nous trouvons à la base du fait "gutsĩinda" dans la société rwandaise.

(1) J. JAMIN; op.cit., p.45.

(2) Nous n'avons pas pu identifier l'origine et la motivation de ce mot d'autant plus que les Abahimã sont des gens réservés, courtois et bienséants.

Les euphémismes relatifs à ces lexèmes tabouisés seront étudiés dans le chapitre suivant, principalement dans le point consacré à la métalepse. Les termes euphémiques sont dans ce cas des expressions indirectes par conséquent décentes et polies. Dans le langage courant, les termes propres relatifs à la sexualité et à la scatologie sont mal reçus, ils sont dits grossiers et blessent ipso facto la bienséance. Ils feront partie des termes exclus, censurés dans un dictionnaire de langue; cependant,

"L'exclusion du vocabulaire sexuel et scatologique correspond à une rationalité, à une motivation idéologique que la notion de tabou exclut : le caractère distinctif du tabou, c'est que l'interdiction n'est pas motivée"(1).

Il faut remarquer que même si ces interdits dénotatifs motivés par la nature perçue et socialisée du référent viennent à faire partie des entrées d'un dictionnaire de langue, cela ne signifie pas la suppression de cette censure, celle-ci pouvant être reportée au contenu des articles. En effet, souvent la définition va être réduite à un synonyme (surtout euphémique), à une variante sociologique, à une périphrase synonymique ou à une définition descriptive ou métonymique qui ne livreront pas l'information directement. Autrement, le dictionnaire (pédagogique) aurait un caractère "pathologique et dramatique" par son "excès sexuel" ou ses déviations aux "bonnes manières".

Ainsi, la plupart des termes euphémiques se rapportant à la sexualité et à la scatologie sont passés dans le langage courant et ne sont plus sentis comme des euphémismes. On pourrait donc dire que le terme originellement euphémique perd son degré euphémique lorsqu'il est intégré dans le vocabulaire du langage courant; c'est dire que le processus du "gutsîinda" s'actualise. Nous prendrons par exemple, le cas de gufuungura pour kuryâ : manger, kwîituma pour kunya : faire ses besoins, kwîihagarika pour kunyâara : uriner, etc.

Ces termes sont passés dans le vocabulaire usité qu'on ne se rend plus compte que ce sont des euphémismes.

(1) S. DELESALLE, A. REY et Alii; "Dictionnaire, sémantique et discours" dans Langue Française, N°43, septembre 1979, p.89.

Les trois paramètres que nous venons de dégager motivent l'usage des euphémismes dans la culture rwandaise; ils nous permettent d'envisager, d'une façon virtuelle, une certaine vision du monde des Banyarwaanda, c'est-à-dire les segmentations qu'ils opèrent dans le monde qui les entoure sous l'angle de vue de l'euphémisme.

1.2.2. Classification taxinomique des euphémismes.

Comme nous le dit G. CALAME-GRIAULE

"L'expérience humaine ne se contente pas de distinguer les éléments de la réalité qui l'entoure, elle éprouve le besoin de les classer en catégories fondées sur des critères divers"(1).

De cette étude d'un fait de langage dans la société nous pouvons tenter de déduire une classification qui décrit et rend compte des actualisations du "gutsîinda" et ses motivations. Soulignons cependant, qu'on peut faire plusieurs grilles représentant la même réalité; tout dépend des paramètres saisis et il est impossible d'appréhender d'une façon rigoureuse de telles classifications et toute la vision du monde qu'elles impliquent.

Destinataires Motivations	les hommes	les animaux, maladies, objets naturels et les réalités désobligeantes
le respect	les parents familiaux du mari (et de la femme)	
	les personnes âgées respectables	
la peur	les personnes porte-malheur	les animaux féroces et porte-malheur, les maladies et les objets de mauvais augure
la bienséance		les réalités impudiques

(1) G. CALAME GRIAULE; op.cit., p.19.

Ces interdits lexicaux, avec l'opposition qu'ils font apparaître entre les interdits pour les hommes et les interdits pour les femmes d'une part, des remarques comme celle de l'opposition peur vs respect appliquée respectivement aux catégories animales et humaines d'autre part, semblent bien établir des correspondances qui fournissent une certaine classification que nous représentons par le schéma de la page précédente.

Ce schéma n'est pas définitif, l'on pourrait classer ad libitum les mêmes éléments suivant d'autres critères. Mais il montre clairement la réalité, qu'elle soit naturelle (monde animal et inanimé) ou culturelle (monde humain), telle qu'elle est appréhendée, classée, organisée, donc interprétée à travers le moule de la culture rwandaise.

Nous avons fait nôtres les méthodes d'approche prônées par les ethnolinguistes. Pour tout acte de communication, notamment un fait de langue, on étudie pour qui et par qui il a lieu, comment il se produit, dans quelles situations et à quelles fins. Nous venons tout juste de voir dans quelles situations s'actualisent les euphémismes dans la vie culturelle des Banyarwanda, la raison ou les motivations qui poussent tel individu à employer un euphémisme avec des exemples (des euphémismes) à l'appui. Lorsque nous définissions le verbo-nominal "gutsfinda" en acceptant sa diversité terminologique, nous avons défini le signifiant à la fois dans sa totalité, son unicité et sa particularité, ce qui nous a amené à parler sommairement du sujet-énonciateur. Mais pour circonscrire le fait dans l'étendue de la dynamique des structures sociales et les mécanismes linguistiques qui lui sont liés, un développement du sujet-émetteur est plus que nécessaire.

1.3. L'aspect différentiel du "gutsfinda"

"Tout homme porte en lui une culture, qu'il le veuille ou non, qu'il en soit ou non conscient.

Elle s'exprime à travers les moeurs et les pratiques sociales de la communauté à laquelle il se rattache. S'il refuse ces moeurs et les pratiques, s'il se sépare de la communauté, il devient alors un marginal et représente ce qu'on appelle

aujourd'hui une contre-culture, d'un mot qui marque bien la sphère dans laquelle se situe ce genre d'attitude"(1).

Que ce soit une institution sociale devenue coutume ou une convention entre individus qui se sont convenus que tel comportement vaut mieux que tel autre ou bien que ce soit une habitude socialisée, "gutsîinda" reste une affaire de tout le monde en tant qu'individu vivant dans la société.

Mais comme toute société opère des distinctions selon le sexe, l'âge, les classes sociales, etc.; cette manifestation langagière n'échappe pas à cette loi naturelle. L'aspect différentiel du "gutsîinda" se marque suivant le sexe, l'âge, l'importance et/ou classe sociale, le clan et l'ethnie, les relations parentales et sociales.

1.3.1. Le sexe.

Généralement quand on dit "gutsîinda", on le considère comme un interdit lexical auquel se plient seulement les femmes surtout lorsque le fait est saisi dans son sens d'éviter de prononcer le nom des beaux-parents. C'est aussi l'avis d'un grand nombre de nos informateurs et de quelques rares écrits relatifs au phénomène.

Nous disons, avec réserve, que "gutsîinda" est bien une particularité attribuée aux femmes mariées appelées à faire cas de leur performance garante de la maîtrise de l'outil linguistique témoignant d'une façon effective de leur respect envers les bénéficiaires (beaux-parents).

C'est ce que note P. SMITH :

"[...] le nom c'est la personne dit un proverbe rwandais, et ne pas se soumettre à cet umuziro serait une marque d'arrogance et de manque de soumission aux impératifs de la nouvelle position familiale de la femme mariée. L'habileté à se tirer d'affaire est considérée comme la marque de l'intelligence des femmes, c'est leur façon à elles de "vaincre", gutsinda (sous-entendu = l'umuziro, l'allergie symbolique"(2).

(1) G. MONTASSIER; op.cit., p.386.

(2) P. SMITH; op.cit., p34.

L'éducation de toute rwandaise affermissait cette pratique chez la femme devant les interdits de langage. Dès le jeune âge, on enseignait la fille à parler peu et à ne jamais prendre la parole les hommes étant réunis, à ne pas se montrer souvent, à rester à la maison, à avoir la pudeur dans son comportement et dans le peu de mots qu'elle disait et même dans le regard.

La fille croissait dans cet univers et, quand elle se mariait parce que "ntaawe utsîinda ayôbewe amazîna" dit un proverbe - si l'on travestit les noms de ses beaux-parents ce n'est pas qu'on les ignore -, elle devait éviter les noms de ses beaux-parents, celui de son mari en usant des formes d'adresse, ceux de leurs consanguins mais seulement ceux qui étaient mariés, et le fait s'arrêtant à la quatrième génération comme le précise A. KAGAME :

"...elle ne peut plus prononcer le nom de son beau-père, de sa belle-mère et de tous leurs consanguins de même degré généalogique jusqu'à la quatrième génération"(1).

On s'accorde donc à attribuer cet interdit aux femmes mais, comme nous l'avons éfleuré, dans certaines régions (les communes du nord de la préfecture de Byuumba formant le NDORWÂ), les hommes se plient également au même interdit. Ils évitent surtout de prononcer le nom des beaux-parents directs; dans notre corpus nous avons un exemple d'un homme qui a un beau-père appelé Byaarûgabâ : ceux du Donateur (Dieu), il évite cet anthroponyme en usant d'un emprunt Byaakatoonda : ceux de Dieu.

Quoi qu'il en soit l'inégalité reste apparente dans le système du "gutsîinda". La femme est rigoureusement soumise à cet interdit. Quant à l'homme, il use des expressions comme ab'îiwâanjyê : ceux de chez moi ab'îmuhirâ : ceux de la maison pour dire sa femme; umukêcuru : la vieille et umusâaza : le vieux pour les beaux-parents mais le fait ne s'étend pas à tous les membres de la belle-famille.

La femme devra éviter tous les animaux et objets porte-malheur surtout lorsqu'elle est enceinte pour ne pas mettre au monde un enfant semblable à ceux-là ou ayant leurs traits; elle devra aussi se garder de se moquer d'eux ou de faire des commentaires sur

(1) A. KAGAME; Les organisations socio-familiales de l'ancien Rwanda, Institut Royal Colonial Belge, Ed. J. Duculot, 1954, p.168.

eux. Elle doit aussi se garder de dire le nom de son mari, les termes d'adresse sont là pour voler à son secours.

Tout comme la femme, l'homme évite de dire les noms des réalités porte-malheur et ceux des animaux craints, ce n'est pas pour lui une contrainte sociale, s'il ne le fait pas, c'est à ses risques et périls. Et surtout il se gardera d'appeler par leurs noms ses ancêtres au cours du "gutêrekeera", ce qui est différent dans le "kubaandwa".

Il reste à se demander si "gutsîinda" commence ou prend fin avec un certain âge ou si à différents âges correspond un système défini du "gutsîinda".

1.3.2. L'âge.

Nous l'avons dit, une femme commençait à éviter le nom propre de ses beaux-parents lorsqu'elle venait à se marier, autrement elle n'aurait aucune raison de le faire.

L'évitement commence dès les fiançailles jusqu'à la septième naissance c'est-à-dire lorsqu'elle aura mis au monde sept enfants ou bien si le beau-père, fier de sa bru, lui demandera de s'en abstenir - il le confirmera en lui faisant par exemple don d'une vache -.

Au Ndurwâ, c'est-à-dire dans le nord de Byumba et au Bugarama à Cyâangugu, la femme restait sous le poids de l'interdit durant toute sa vie de femme. Ce qui est commun à toutes les régions est que si la femme venait à se séparer de son mari sous une forme ou sous une autre, elle était ipso facto dispensée de l'évitement jusqu'à ce qu'elle se remarie en secondes noces.

Avant que la fille ne devienne femme, elle est soumise à l'évitement mais sous une autre forme, tout comme le jeune homme, elle évite de nommer par leurs noms propres les parents, le détour par des adresses est le procédé usuel; elle devra éviter d'appeler par leurs noms toutes les personnes âgées et surtout elle vouera un respect particulier à la tante car celle-ci est attitrée par la société à maudire de façon efficace. Les termes d'adresse trouvent ici leur emploi par excellence.

Notons qu'au cours de son éducation, tout enfant rwandais apprend à éviter tous les éléments porte-malheur et il se peut qu'il s'en crée d'autres tout au long de son expérience personnelle quitte à

l'apprendre aux autres.

1.3.3. La classe sociale.

A toute personne âgée le respect était voué inconsidérément, quiconque passait outre se rendait maître d'une faute grave passible de punitions conséquentes.

Tout en haut de l'échelle sociale, le roi, maître de la terre et tout ce qu'elle contient, connaissait un respect sans égard. Tout manquement à cet éminent devoir social était considéré comme un lèse-majesté.

Ses brus ne pouvaient pas prononcer son nom de famille et à la limite son nom de règne, un nom dérivé de son panégyrique consacré était adopté. Le simple Munyarwaanda disposait de toute une gamme d'attributs : Nyagasani ou le détenteur de toutes les richesses, Umubyeyi : ou le parent par excellence, Imâana y'î Rwanda ou le Dieu du Rwanda, Nyirîngoma ou le détenteur des tambours, etc. De plus au roi et à certaines réalités qui étaient valorisées dans la société rwandaise était associé un vocabulaire consacré(1). Les chefs et les autres nobles, dans le système féodal d'"ubuhaké", étaient nommés par des euphémismes puisés dans leur panégyrique : "ibyîvugo". Même actuellement, une autorité est respectueusement appelée umubyeyi ou le parent, umuuntu mukurû ou le grand homme, nyakuubahwa ou qui est digne de respect et autres termes d'adresse que nous aurons à étudier plus loin.

Aucune société n'ignore le système des classes sociales. A cette segmentation de la société est lié un respect qui va croissant avec la montée sur l'échelle sociale. Par ricochet des euphémismes surgissent pour désigner les hautes personnalités, et on leur doit respect comme à la personne qu'ils désignent. Ce n'est pas le propre des Banyarwaanda de valoriser le nom, dans tout type de société les noms de divinités ou de personnages importants sont parfois tabous;

"C'est que, en s'adressant à la personne directement, en l'appelant par son nom, on se, en quelque sorte, l'impression de manquer de respect eu égard à sa véritable personne. Ici

(1) Les termes propres ou le vocabulaire consacré feront l'objet d'une étude particulière plus loin, dans le troisième chapitre.

le nom apparaît comme le substitut réel de la personnalité, de la personne réelle. Le secret du nom (sceau privé de la personnalité), devient l'expression condensée et matérialisée de l'essence de la personne. Le nom, plus qu'un symbole, est un signe vivant représentant la personne et en tenant lieu⁽¹⁾.

1.3.4. L'ethnie et le clan.

Il était communément reconnu que les Batwâ transgressaient allégrement toutes sortes d'interdits surtout l'interdit alimentaire lié à la consommation du mouton.

Puisque les Batwâ étaient considérés par les deux autres ethnies comme des bouffons ridicules et quelque peu des sous-hommes, on ne s'étonnait pas qu'ils outrepassent beaucoup d'interdits et on ne leur en tenait pas rigueur. C'est pourquoi ARNOUX et de LACGER trouvent la cause de cette liberté des Batwâ dans leur métier d'amuseur:

"Fins psychologues, ils notent à la volée les défauts, manies des Noirs... et des Blancs, puis excellent à les singer, aux applaudissements des spectateurs. Il est regrettable que dans les scènes reconstruites par ces comédiens, la délicatesse et la décence ne demeurent pas indemnes"(2).

Les Batwâ étaient capables d'aller loin dans leurs propos; ils ne s'empêchaient pas de blesser même le roi et ses chefs, ils se montraient particulièrement méchants pour les avarés qui restaient sourds à leurs belles paroles de quémandeurs. L'interdit lexical lié à la bienséance était remarquablement transgressé dans ce qu'on appelle gusheembana kw'Âbatwâ : les plaisanteries des Batwâ. Dans ces plaisanteries, ils s'adonnaient à des propos osés surtout par un vocabulaire remarquablement grossier; c'est pourquoi, en kinyarwaanda on dit de quelqu'un qui

(1) F. N'SOUGAN AGBLEMAGNON; Sociologie des sociétés orales d'Afrique Noire, Paris, Mouton, 1968, p.71.

(2) ARNOUX et de LACGER cités par L. MUNAKAZI; La situation sociolinguistique du Rwanda. Aspects endocentrique et exocentrique, Thèse pour le Doctorat de 3ème cycle, Nice, 1984, p.223.

tient des propos indécents, qu'"il a vaincu la honte comme les Batwâ". Ces plaisanteries étaient lancées au cours des "ibitâramo" ; les veillées, dans les séances de causeries à la cour royale qui se tenaient au moment où le soleil commence à diffuser une chaleur douce, ce qui est dit en kinyarwaanda "ku gasusuruko", ou lorsqu'ils vquaient à leur profession du "guseega" : quémander.

Quelquefois, il arrivait que les Batwâ se montrèrent exceptionnellement décents, mais les euphémismes qu'ils employaient étaient d'un humour souvent jaune surtout dans leurs plaisanteries. Cependant, on doit aux Abatwâ certains euphémismes parfaits qui constituent en fait une sorte de dérision à la personnalité qu'ils s'étaient forgées, les autres ethnies aidant.

En effet, c'est par exemple, nous dit-on, à une femme Twâ qu'on doit les euphémismes inyûbahiriza ou le respectable et kûubahiriza ou faire l'acte sexuel : une femme Twâ étant allée porter plainte d'avoir été violée s'exprime ainsi : "Twaahuuriye mu mukûbo, ahita akûura inyûbahiriza nuuko araanyubahiriza" : nous nous sommes rencontrés dans un endroit obscur, il a aussitôt dégainé le respectueux et il m'a témoigné du respect.

L'aspect différentiel du "gutsîinda" au niveau clanique est vu dans le gutêserana ubuse : forme de taquinerie et de plaisanteries qui existait entre les Banyarwaanda et leurs "Abase". L'appartenance aux clans des "Abasaangwabutaka" ou ceux qui ont été trouvés sur le sol, à savoir les Abazîgaaba, Abagesera et Abasiînga, conférait le droit d'exercer les attributions d'"ubuse" à l'égard des membres d'autres clans.

Les Abazîgaaba aux Abanyigînya, les Abagesera aux autres clans sauf aux Abazîgaaba, les Abasiînga aux Abagesera et aux Abazîgaaba.

Dans le cadre d'"ubuse", les plaisanteries de mauvais goût, dans un contexte normal, étaient tolérées;

"[...] lancer des injures et des gros mots sans que l'autre pût s'en offusquer était l'un des aspects les plus caractéristiques dans les relations de plaisanterie"(1).

(1) M. d'HERTEFELT; Eléments pour l'histoire culturelle de l'Afrique, Butare, I.N.R.S., 1971, p.6.

Quant aux autres membres de son clan, on n'était pas obligé d'éviter leurs noms sauf évidemment ceux dont l'âge inspirait respect.

Nous reviendrons sur le cas de "gutêerana ubuse" dans la partie consacrée à l'étude de l'euphémie vs dysphémie.

Des relations de plaisanterie existaient entre cousins croisés (les enfants de l'oncle maternel ou de la tante paternelle). C'est ce qu'on appelait "gutêerana ububyâarâ" ou se taquiner entre cousins.

Cependant, les plaisanteries n'étaient plus de mise lorsque la femme avait épousé un umubyâarâ : cousin; dans ce cas elle devait éviter et son père et sa mère ainsi que les autres membres de sa propre famille.

Dans le cadre des deux formes de plaisanteries, "gutsîinda" n'était pas respecté même si les cousins et les "abase" étaient d'âges différents, personne ne s'en offusquait et c'était une pratique courante dans le Rwanda traditionnel.

Toujours dans le cadre des relations parentales, il était formellement défendu d'appeler la tante par son nom propre. Le respect que lui voue le neveu et/ou la nièce dépasse à bien des égards celui que connaissent même les parents propres. Dans la société traditionnelle, il était reconnu que la tante pouvait maudire de façon efficace, ce qui explique le respect qu'on lui devait. Cette malédiction que la tante pouvait appeler sur quelqu'un nous permet d'aborder le problème de la transgression du "gutsîinda" et les sanctions qui lui sont liées.

1.4. La transgression, les sanctions hier et aujourd'hui.

A côté des interdits rituels ou religieux, l'interdiction liée au "gutsîinda" trouve sa place dans le concert des interdits sociologiques. Cette pratique se trouve donc sur l'échelon des valeurs reconnues positives par la société rwandaise. Plus qu'un non-respect, la transgression du "gutsîinda" est en soi une insulte proférée d'abord contre soi-même, puis contre autrui et enfin contre tout le corps social.

Pour nous résumer, nous pouvons dire avec P. SMITH que :

"[...] les transgressions d'imiziro sont des accidents symboliques significatifs conçus sur le modèle des accidents naturels révélateurs; ceux-là suggèrent ceux-ci, les provoquent ou les prolongent"(1).

La transgression d'un umuziro - interdit, qu'elle soit volontaire ou non, consciente ou inconsciente, déclenche automatiquement une sanction conséquente. Quiconque outrepassa "gutsfinda" déclenche une réaction dermique appelée ibisêkûruza : ce qui est issu des grands-parents.

La transgression explique "ibisêkûruza" et ceux-ci dénoncent celle-là. "Ibisêkûruza", une maladie dermique nous dit-on, implique une réaction négative symbolique qui sanctionne le non-respect. C'est une souillure autant physique que morale. Ils n'affectent pas directement la personne du transgresseur mais ses descendants directs.

Pour commencer par la femme, celle qui se rendait coupable une première fois de la transgression du "gutsfinda", subissait un reproche public avec son mari; à double reprise elle se voyait répudiée quitte à ne pas trouver un autre conjoint dans les environs parce qu'elle était désormais appelée ishyano : l'incarnation de l'insolite, évidemment "ibisêkûruza" s'attaquaient à sa progéniture. Pour les brus du roi, la mort était certaine en cas de transgressions répétées. Quant à l'évitement des autres éléments tels que les animaux, les personnes et les objets porte-malheur, la femme en subissait les sanctions à ses frais si elle l'outrepassait. Seulement, on plaindra l'enfant qui naîtra avec les écailles de crapaud ou avec une tête semblable à celle du margouillat à cause de sa mère.

Du côté de l'homme, le transgresseur du "gutsfinda" (dans les régions où "gutsfinda" pour les hommes existe encore) sera souvent frappé d'ostracisme c'est-à-dire d'une sorte de mise en quarantaine où il ne pourra pas s'associer avec les autres hommes autour de quelque cruche de bière, si le reproche public n'a pas eu d'effet. De ces reproches publics, la personnalité du transgresseur en sortait profondément écornée. S'il

(1) P. SMITH; op.cit., p.21.

n'arrive pas à se corriger, il est maudit par son père ou sa tante et est déclaré persona non grata dans la famille tout comme le jeune homme qui se montrait à plusieurs reprises irrespectueux envers ses parents et autres personnes dignes de respect. Quand l'homme n'évitait pas le nom propre des chefs et du roi, il était dépouillé de son troupeau après un reproche public où il était passible d'amende de lèse-majesté (donner de la bière ou une vache à la personne blessée dans son honneur), la sanction ultime étant la mort s'il devenait de plus en plus récalcitrant. Il était rare que cette sanction soit appliquée mais pour le transgresseur des interdits rituels que ce soit une femme ou un homme, une jeune fille ou un jeune homme, cette ultime sanction était appliquée car dans ce cas les sanctions déclenchées par la transgression de ce genre d'interdits sont des calamités qui s'étendent sur tout le pays.

La transgression socialement reconnue et admise est celle qui se faisait dans le cadre du kubaandwa et dans les relations de plai-santerie du gutêerana ubuse et gutêerana ububyâarâ. Dans ce cas et ce seul cas (sauf évidemment les cas d'injures, de jurons et autres écarts semblables) l'impudeur et l'obscène étaient tolérées : on avait le droit de dire n'importe quoi sans s'en offenser et de prononcer le nom propre des beaux-parents. Autrement, la levée de l'interdiction était faite par le beau-père à l'endroit de sa bru dans les cas que nous avons précisés.

Pour conjurer la sanction, surtout "ibisêekûruza", une mesure de prophylaxie adéquate existait : si la femme venait à prononcer le nom de ses beaux-parents d'une façon involontaire et qu'elle regrettait, elle projetait un jet de salive entre ses deux seins en disant : cuuka kaanaâka ou sois sevré un tel, en prononçant le nom de son enfant aîné. Nous avons cru voir dans ce geste une manière symbolique d'opérer une distanciation par rapport à son enfant afin de lui éviter la sanction.

En effet, avec le sevrage, l'enfant devient d'une certaine façon indépendant, il n'est plus tellement lié à la mère. La mère, par ce geste coupe le dernier cordon qui la lie à son enfant, le rendant indépendant, donc les fautes qu'elle commet ne peuvent être imputables à l'enfant. C'est ce que nous avons pu saisir des explications embrouillées de nos informateurs dont un grand nombre ignoraient cette pratique.

De nos jours, le modernisme et l'acculturation, deux principaux facteurs destructeurs du patrimoine culturel, ont encouragé la transgression du "gutsîinda" et, si vraiment "ibisêekûruza" étaient réellement effectifs, la race munyarwaanda s'éteindrait sûrement!

Le modernisme qui se manifeste avec l'introduction de l'écriture dans notre société, avec l'adoption des modèles socio-économiques, politiques et administratifs étrangers, ne permet pas d'avoir le temps de recourir à cette "gymnastique" langagière qu'est "gutsîinda".

Il serait, par exemple, ridicule et hors de normes socio-professionnelles si une journaliste ayant un beau-père qui s'appelle "Hategekimâana" venait à dire, en lisant le journal parlé à la radio :

"Le Ministre des Finances et de l'Economie, Monsieur Hategekingomôke, a ouvert un séminaire regroupant tous les commerçants à l'Hôtel Méridien Umubâano à Kigali".

(L'actuel Ministre des Finances et de l'Economie s'appelle Hategekimâana) c'est presque sûr qu'elle perdrait son emploi illico après une heure de blâmes tenues sur son inconsidération à jouer avec les noms des hautes personnalités; les auditeurs eux-mêmes auraient d'évidents embarras causés par cette malheureuse **traditionnaliste**.

Imaginez ce que serait une carte d'identité si tous les noms qu'emploient les brus à l'égard d'un honorable beau-père étaient marqués.

Que le lecteur ne trouve pas ici un alibi de notre part pour justifier la transgression du "gutsîinda"; nous considérons que les euphémismes peuvent être en vigueur dans le cadre social comme dans le temps et être autrement dans le cadre officiel.

D'ailleurs les femmes rwandaises et tous les Banyarwaanda peuvent remercier les missionnaires qui les ont dégagés d'une pratique dont paradoxalement, ils ne se plaignaient pas. En effet, les noms chrétiens permettent de transgresser allégrement "gutsîinda". C'est l'illusion du "gutsîinda" : quand on emploie un nom chrétien on a l'impression de ne pas avoir dit le nom de la personne. Est-ce que contrairement au nom rwandais, le nom

"Chaque fait culturel s'inscrit dans la problématique générale de la communication, mettant ainsi en jeu tout un faisceau de paramètres qui le relie à l'ensemble de l'univers culturel"(1),

nous venons de voir pour le cas du "gutsîinda", comment suite à des exigences culturelles, les Banyarwaanda ont eu recours à une dissociation des divers degrés du réel et à une redistribution de ces dissociations suivant les situations sociales et les partenaires de la communication par rapport à la société en général, à la lignée, au clan et par rapport aux relations sociales. Il est évident qu'un tel ménagement implique des exigences linguistiques et ethnologiques d'identification et de désignation de la personne d'abord, puis de la relation référentielle qui relie le mot à l'objet.

Bref, nous pensons avoir analysé "gutsîinda" dans ses différents aspects : la notion, le mécanisme social instigateur, les incidences sociologiques dans ces situations où il est actualisé. Avec cet interdit lexical nous nous orientons vers un domaine qui n'est pas celui des interdits - "imiziro" proprement dit, mais du beau langage et nous avons montré, comme le souligne P. SMITH, que

"La différence réside essentiellement dans le fait que le respect des imiziro vise d'abord d'éviter un malheur, tandis que la préciosité relève plutôt d'un souci de bonnes manières à l'égard de l'interlocuteur et du désir de souligner sa propre sensibilité raffinée. Cependant, la frontière reste floue dans la mesure où la préciosité consiste justement aussi à éviter les évocations malheureuses"(2).

Nous avons en fait répondu aux traditionnelles questions que tout ethnolinguiste doit se poser quand il aborde un fait de langage mu par un support culturel : à qui?, par qui?, quand?, pourquoi? et il ne reste que le "comment?".

C'est pour répondre à cette question par une analyse linguistique des processus de formation qui sous-tendent le fait "gutsîinda", que nous abordons le deuxième chapitre du travail.

(1) E. BONVINI; "L'ethnolinguistique est-elle une discipline à part entière?" dans G. CALAME GRIAULE, op.cit., p.52.

(2) P. SMITH; op.cit., p.32.

CHAPITRE 2 : PROCESSUS DE FORMATION DU VOCABULAIRE EUPHEMIQUE.

Lorsque nous avons demandé à nos informateurs comment ils s'arrangent pour trouver un euphémisme, ils nous ont répondu à l'unanimité : turagênekereza : nous opérons des commutations. De prime abord, nous pouvons dire que "kugênekereza" est une faculté, une opération mentale, la performance en la matière se jugeant au temps alloué à trouver un euphémisme adéquat. La performance du décodeur est l'aptitude à pouvoir saisir le sens de l'euphémisme et la réalité qu'il désigne grâce notamment aux signes indicateurs inclus dans l'euphémisme en question. En outre, on accepte volontiers qu'il ait plusieurs euphémismes possibles.

Bien plus, bon nombre d'euphémismes sont dans une certaine mesure connus de tout le monde. Il semble, en dernier lieu, qu'une compréhension globale de l'euphémisme et sa valeur sont plus importantes que l'explication de chacun des détails qui le composent ou le motivent et que son aspect cathartique est plus important qu'une compréhension intellectuelle. "Kugênekereza" se situe donc dans le cadre des rapports entre le langage et la pensée, cette dernière étant prise dans son sens le plus large : nous considérons non seulement la réflexion et la connaissance de la langue, mais aussi l'imagination, l'affectivité, l'espoir, la volonté, bref, toute la vie psychologique qui se traduit par le langage.

Ce mécanisme ne se fait pas au hasard; il nécessite une attention soutenue et la maîtrise de l'outil de communication, pour ne jamais blesser son esthétique linguistique. Entre l'émission du mot euphémique et sa conceptualisation mentale, une gamme de choix très nuancés définissent la capacité "non-intellectuelle" de l'émetteur, laquelle capacité déterminera l'estime de l'entourage.

P. SMITH fait remarquer que

"L'habileté à se tirer d'affaire est considérée comme la marque de l'intelligence des femmes; c'est leur façon à elles de 'vaincre', gutschinda (sous-entendu l'umuziro, l'allergie symbolique). On s'amuse, dans les conversations plaisantes,

à leur tendre des pièges pour les tester, et les ressources de leur imagination verbale sont sans limite à cet égard"(1).

Dans certains cas, les facteurs stylistiques comme par exemple, le jeu des assonances et des allitérations avec le mot taboué mènent à un certain choix de l'euphémisme, même lorsque celui-ci n'est pas le plus exact, par exemple, Mukâamusôni : la femme de Musôni, anthroponyme féminin est appelée Mukâamutôni : la femme de Mutôni. "Kugênekereza" requiert donc une maîtrise de l'outil linguistique, une distanciation par rapport à l'instrument verbal et la faculté de percevoir de façon unitaire et quasiment paradigmatique, de vastes ensembles originellement organisés de façon syntagmatique.

Comme le souligne P. GUIRAUD,

"Ces substituts, appelés euphémismes, représentent toujours sur un procès psycho-associatif mais d'une nature particulière, car il ne s'agit plus ici de motiver mais au contraire de briser une association"(2);

d'où "kugênekereza" est un cas de manipulation sémantique proche de la commutation en linguistique qui elle, consiste

"[...] à rapprocher par paires minimales des quasi-homonymes, c'est-à-dire des signifiants identiques, à l'exception d'un seul de leurs segments qui diffère d'un signifiant à l'autre, cette seule différence étant suffisante pour distinguer des signifiés"(3).

Toutefois, le mécanisme de cette substitution ressemble à la commutation en linguistique dans un sens général de remplacer des morphèmes d'un signifiant par d'autres désignant le même signifié.

C'est par cette nomination que la langue assure sa double fonction cognitive et expressive. Cette technique de création est donnée à chaque individu capable de jongler avec l'esthétique langagière offerte par le kinyarwaanda; cependant, il doit se garder d'en user immodérément et inconsidérément.

(1) P. SMITH; op.cit., p.34.

(2) P. GUIRAUD; La sémantique, Coll. "Que sais-je?", Paris, P.U.F., 1955, p.60.

(3) G. MOUNIN; Dictionnaire de la linguistique, Paris, P.U.F., 1974, p.72-73.

Il nous est donc loisible d'étudier la formation du mot euphémique sans que cette formation soit ni la base, ni le fondement de son caractère euphémique.

2.1. La néologie sémantique.

Nous lisons sous la plume de C. SANDOZ que

"Quelle que soit la nature d'une interdiction de vocabulaire, la langue y réagit normalement par ce qu'on appelle euphémisme"(1).

L'euphémisme est une forme particulière de néologie sémantique : il opère des changements de sens en usant de divers procédés de création lexicale offerts par la langue : la métonymie, la synecdoque, la métaphore, etc., qui se combinent avec d'autres procédés de la néologie morphologique tels que la dérivation, la composition, la troncation, etc.

Dans cette analyse linguistique du "gutsîinda" nous commencerons par la néologie de sens puis suivra la néologie de forme puisque l'euphémisme use simultanément des deux procédés dans sa création lexicale.

La néologie sémantique consiste à utiliser des signifiants existants en kinyarwaanda, en leur conférant un contenu sémantique nouveau. A ce niveau, la métonymie, la synecdoque et la synonymie constituent la trinité dominante dans la formation des euphémismes.

2.1.1. La métonymie.

La métonymie est un procédé qui consiste à nommer un objet ou une autre réalité au moyen d'un terme désignant une autre réalité unie à la première par une relation logique ou simplement habituelle.

H. MORIER précise qu'elle est

"Une figure par laquelle un mot désignant une réalité A se substitue au mot désignant une réalité B, en raison d'un rapport de voisinage, de coexistence, d'interdépendance,

(1) C. SANDOZ; op.cit., p.144.

qui unit A et B, en fait ou dans la pensée"(1).

La métonymie n'implique ni dépendance, ni inclusion, caractéristiques de la synecdoque. Comme le soulignent B. MEYER et J.D. BALAYN, la métonymie suppose deux instances : "l'entité qui porte le nom et l'entité sous-entendue"(2).

Sur le modèle métonymique, les euphémismes sont d'une part, des substituts totémiques : ils désignent les animaux, totems de tel ou tel clan. De même un membre d'un clan peut être désigné par le nom de son totem sauf quand celui-ci est supposé être porte-malheur ou de mauvais-augure comme impyisî : l'hyène et umusaâmbi : la grue couronnée.

1. impyisî : l'hyène est le totem des Abacyaâba et des Ababaanda; parce que l'hyène est un animal porte-malheur, elle sera appelée : incyaâba : du clan Cyaâba ou imbaanda : du clan Baanda.
2. inyamâanza : la bergeronnette est le totem des Abagesera; comme il peut entrer dans la composition de certains anthroponymes, il est dit ingesera : du clan Gesera; par exemple Kanyamâanza est nommé Kagesera.
3. igikerî : le crapaud comme totem des Abeêga et des Abakôno, il est taboué par les euphémismes : icyeêga : du clan Eêga ou igikôno : du clan Kôno; on dira aussi : umweêga ou umukôno pour le crapaud et dans ce cas quelqu'un qui porte le nom Gakerî sera appelé Keêga ou Gakôno.
4. igikôona : le corbeau, il est le totem des Ababaanda et puisqu'il est de mauvais-augure et entraîne

(1) H. MORIER; Dictionnaire de poétique et de rhétorique, 2e édit., Paris, P.U.F., 1975, p.778.

(2) B. MEYER et J.D. BALAYN; "Autour de l'antonomase du nom propre" dans Poétique, N°46, Paris, Seuil, avril 1981, p.184.

la malchance, il sera évité par le nom ikibaanda : du clan Baanda.

5. ingwe : le léopard, il est un animal craint, donc taboué. Totem des Abazigaaba, on évite à prononcer son nom et comme il peut aussi entrer dans la composition des noms propres, il est dit inzigaaba : du clan Zigaaba et le nom propre Mujawingwe sera dit Mujawâbazigaaba.
6. umusaâmbi : la grue couronnée; à partir de ce mot on peut former des anthroponymes, c'est pourquoi elle sera appelée umunyi-ginya : du clan Nyiginya ou umusiindi : du clan Siindi.
Ainsi Sêemusaâmbi est dit Sêemunyiginya.
7. ifuundi : le rouge-gorge, cet oiseau est le totem des Abuungura; il est dit par euphémisme inyuungura : du clan Abuungura et le nom propre Fuundi sera évité par Mwuungura.

D'autre part, sur le plan sémantique, la métonymie est une forme de la "dérivation implicite"; c'est pourquoi, comme le dit A. KIMENYI :

"Toutes les métonymies sont des indices parce qu'elles expriment des relations de cause à effet, de possession au possesseur, d'oeuvre à son artiste, d'agent à l'instrument, de la partie au tout, etc."(1).

(1) A. KIMENYI; "Analyse sémiolinguistique des noms des plantes médicinales et rituelles du Rwanda" dans Uburezi Ubuhanga n'Umuco/Education Science et Culture, N°8, Kigali, Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique, oct.-déc., 1983, p.50.

Nous présentons un échantillon d'euphémismes obtenus par métonymie dans le tableau suivant :

Lexème	Lexème métonymique	Traduction en français
ubwêenge : l'intelligence	umutwê	la tête
ibijuumba : les patates	imishoôre	"jeune tubercule en formation"
ingugê : le cynocéphale	inyarubabi	animal des herbes
imbeba : le rat	inyârubâriro	celui qui vit sur les entretoises
imbwâ : le chien	isega	le lycan
itaâbi : le tabac	irigoyi	du Bugoyi
isûka : la houe	imberuka	du Buberuka
umuheto : l'arc	umuroônko (terme poétique)	arbre servant à fabriquer l'arc
	umukôre (terme poétique)	arbre dont le bois sert à faire des arcs

2.1.2. La synecdoque.

Les frontières entre la synecdoque et la métonymie sont souvent floues pour celui qui veut entreprendre une étude de ces procédés de création lexicale. Ceci tient à ce que différents auteurs qui les ont définis ont mêlé leurs caractéristiques jusqu'à les confondre. Puis, les définitions modernes s'ajoutant aux traditionnelles ont provoqué un certain embarras chez celui qui consulte les ouvrages spécialisés. Cependant, il nous a semblé que H. MORIER a fait une étude minutieuse, claire et moderne de ces procédés, son oeuvre sera donc pour nous un ouvrage de référence tout comme celle de C. BAYLON et P. FABRE (1).

H. MORIER définit la synecdoque comme

"Une figure qui opère dans un ensemble extensif, en nommant l'un des termes d'un rapport d'inclusion pour exprimer l'autre. La synecdoque est essentiellement quantitative, la métonymie, qualitative"(2).

(1) C. BAYLON et P. FABRE; La sémantique avec des travaux pratiques d'application et leurs corrigés, Paris, Fernand Nathan, 1978.

(2) H. MORIER; op.cit., p.1056.

En kinyarwaanda, on recourt à la synecdoque pour former des euphémismes de ces types : la partie pour l'unité ou, inversement, l'unité pour la partie; l'espèce pour le genre ou le genre pour l'espèce. C'est le cas cité par C. BAYLON et P. FABRE où :

"Une synecdoque résulte soit d'une suppression partielle de sèmes (voile pour bateau) soit d'une adjonction simple (homme pour main)"(1).

Les substituts euphémiques obtenus par synecdoque sont nombreux, nous ne saurions les étudier tous, c'est pourquoi nous présentons quelques-uns dans le tableau qui suit

Lexème	Lexème synecdotique	Traduction en français
ihenê : la chèvre	itûungo	un animal domestique
intâre : le lion	igisiîmba	un animal
intôzi : les fourmis	ibikôokô	les insectes
ingwe : le léopard	rwâara	le griffu
intaama : le mouton	(2) igifûmbeeri [I.N.R.S.]	la queue
amasakâ : le sorgho	amahuundo	les épis
umutwê : la tête	impaânga	le crâne
umuriro : le feu	ikibâtsi	la flamme
ukuguru : la jambe	umuruûndi	le tibia
itaâbi : le tabac	ikibabi	la feuille de tabac
ingurube : le cochon	bitwî	les grandes oreilles
uburô : l'éleusine	ubuhêke	les grains
urutooki : la bananeraie	imbiîhire	les bananes amères

Etant donné que les anthroponymes sont souvent formés à partir des noms communs, dans l'évitement des noms propres ayant dans leur morphologie les mots taboués ci-dessus, l'anthroponyme euphémique sera formé en substituant le mot taboué par l'euphémisme correspondant.

(1) C. BAYLON et FABRE P.; op.cit., p.202.

(2) Les termes portant devant eux l'abréviation I.N.R.S., sont ceux que nous avons tiré du dictionnaire en préparation à l'I.N.R.S.

Ainsi par exemple, Maguru sera Miruûndi, Sêeburô sera Sêebuhêke, etc.

2.1.3. La synonymie.

La richesse des euphémismes consiste en une profusion de synonymes ou plutôt des quasi-synonymes parce que les termes n'ont pas exactement les mêmes emplois, ni la même valeur.

La synonymie désigne

"une relation entre deux mots ou expressions qui ont le même sens ou une signification voisine"(1).

Dans les synonymes employés comme euphémismes, nous classerons des variantes géographiques c'est-à-dire des termes issus de différents dialectes du kinyarwaanda, mais synonymes des mots du kinyarwaanda "standard". Cependant, il est délicat d'affirmer que tel lexème dialectal est employé sur la totalité d'une région, sauf pour les termes communs à tous les lieux d'enquête mais dont l'origine dialectale est connue. Il nous a semblé qu'il était plus juste d'indiquer le lexème dialectal avec le numéro de son utilisateur-informateur; ce numéro renvoie à la liste des informateurs établie en annexe au présent travail.

Les euphémismes dialectaux posent un problème de classement : en effet, tel locuteur utilise un terme euphémique issu d'un dialecte que son interlocuteur ne parle pas mais en sachant que celui-ci le connaît d'une façon ou d'une autre. Le problème qui se pose est que dans telle région le terme euphémique est le terme taboué dans une autre région, ce qui pose un problème de classement. Nous illustrons le cas par des exemples : les informateurs de la commune Muraâmbi évitent le terme courant inkonyâ : le rhizome par le synonyme euphémique inguûri tandis que pour les informateurs de Butâre, le terme usuel est inguûri qu'ils évitent par inkonyâ; c'est le même cas pour le terme uruuho : écuelle de calebasse servant d'ustensile dont les synonymes sont urubâkuzo, urukizâ, urukebano, indâambaanya; il est difficile de pouvoir déterminer, en tenant compte de toutes les régions,

(1) C. BAYLON et P. FABRE; op.cit., p.161.

quel est le lexème dialectal euphémique et quel est le lexème usuel sauf si l'on se réfère à une seule région. C'est pourquoi, pour de tels cas, notre classement se basera sur le lieu d'enquête qui compte le plus grand nombre d'informateurs, en l'occurrence, la commune Muraâmbi.

Lexème	Lexème synonymique	Dialecte	Informateur
guhîinga : cultiver	kubâanjura	rêera	tous sauf ceux de Gikoôngoro et Kibuye
ikigega : le grenier	umugurî	"	N°s 4, ..., 7, 28, ..., 30, 32, 34
urunyâaruvû : le caméléon	icyuumvû	"	N°s 3, ..., 5, 20, 21
amashaza : le petit-poids	amajeeri	"	tous
icyûuma : le fer	indiga	"	N°s 2, 4, 5, 22, 23, 32, ..., 34
icyoobo : le champignon	igihumyo	" ou goyi	N°s 2, 4, 5, 22, 23, 32, ..., 34
urutooki : la bananeraie	igituzî ingemu	sâka "	N°s 6, ..., 19 N°s 8, 15, 23, 24, 28, ..., 30
umugina : la termitière	umuhunnyi	"	N°s 8, 15, 23, 24, 28, ..., 30
umuvure : "récipient en bois en forme d'écuelle"	indeembera	goyi	N°s 20, 21, 24, 25, 30, 31, 34, 35
urweeso : petite cruche	umunôga	"	N°s 20, 21, 24, 25, 30, 31, 34, 35
igiseke : petit panier tressé	indêerero	"	N°s 20, 21, 24, 25, 30, 31, 34, 35
guhîinga : cultiver	gutêenda	shobyoy	N°s 24, 25, 34, 35
kwîiba : voler	gushaamba	"	N°s 24, 25, 34, 35
amarâso : le sang	inshyîgamo	"	N°s 24, 25, 34, 35
kugeenda : marcher	gutôga	" ou gâandâ	N°s 24, 25, 34, 35

Dans les euphémismes obtenus par synonymie abondent également des variantes "sociologiques" c'est-à-dire des synonymes fonctionnels liés à des registres de la langue ou à des niveaux de langues différents.

On pourrait distinguer dans ces synonymes euphémiques, de vrais synonymes répandus dans tout le pays, des synonymes anciens ou archaïques et des synonymes quelque peu régionaux.

Le tableau suivant nous en donne des exemples :

Lexème	Lexème synonymique	Traduction en français
uruhuho : écuelle de callebasse servant d'ustensile	urubâkuzo	qui sert à puiser un liquide (litt.)
	urukizâ	celle qui sauve, enrichit (litt.)
	urukebano	celle qui a été coupée (litt.)
	indâambaanya [I.N.R.S.]	
inkonya : rhizome	inguûri	synonyme
umugabo : l'homme	umugomokê	synonyme
	umugaanji	le vainqueur
	umureênderi	synonyme
	umushemêza	digne d'être loué
urugorî : la couronne de maternité	uruhetê	qui a une forme ronde, qui est recourbée
umugorê : la femme	umutêgarûgorî ou umuhetê	la porteuse de la couronne de maternité
imâana : Dieu	ingomôke	qui fait croître
gukûra : croître	kugomoka	synonyme archaïque
gutsîinda : éviter	gushemêza (terme poétique)	louer, magnifier
umuhutû : d'ethnie Hutû	umushobâ [I.N.R.S.]	?
umukara : noir	umuyuumbu (pour les personnes)	synonyme

2.1.4. L'emprunt aux langues étrangères.

Nous avons remarqué que "gutsinda" recourt quelquefois aux langues étrangères pour former des euphémismes. Nous présentons ces euphémismes - emprunts dans un tableau qui fournit toutes les précisions, en particulier sur les régions car ces emprunts sont surtout régionaux, ceux qui sont partagés par tous nos informateurs seront marqués par le mot "Tous", les autres par les numéros correspondant aux utilisateurs dans la grille réservée à l'informateur :

Lexème	Euphémisme	Langue prêteuse	Informateur
kugeenda : marcher	gutôga	kîga - hîma	N°s 4, ..., 19, 24, 29, 34
imyooobo : les trous	imyîina	"	N°s 4, ..., 8, 14, ..., 19
kurira : pleurer	kugaaya	"	N°s 4, ..., 6, 8
icyoobo : champignon	igituzî	" (ekituzî)	N°s 4, ..., 8, 14, ..., 19
imyôotsi : la fumée	imyîika	"	N°s 4, ..., 8, 14, ..., 19, 35
izûuba: le soleil	umushâna	nyoro - nkole (omusana)	N°s 4, ..., 19, 35
intaama : le mouton	indiga	" (indiga)	N°s 4, ..., 19
kuvûga : parler	kunyûmya	"	N°s 4, ..., 8, 15, 17, 19
umugabo : l'homme	umushayîja	gâandâ (musajja)	N°s 4, ..., 19, 29, 34, 35
umugorê : la femme	umukazî	" (mukazi)	N°s 4, ..., 19, 29, 34, 35
imâana : Dieu	Gatoonda	" (Katoonda)	N°s 4, 6, 7, 12, 13, ..., 19, 34
igicumâ : la gourde	indêku	"	N°s 4, 6, ..., 8, 14, 15, 17
ibishyîmbo : les haricots	ibyanjyaaro	"	N°s 4, 6, ..., 8, 14, 15, 17
umugorê : la femme	umudaâmu (récent)	français	tous sauf les vieux
umukoôbwa : la fille	umudamazêra (récent)	français	tous sauf les vieux et quelques cas

Lexème	Euphémisme	Langue prêteuse	Informateur
injâangwê : le chat imbwâ : le chien	ipusî idoôgi (récent)	anglais(pussy) " (dog)	tous tous sauf quelques vieux
ihenê : la chèvre umvuumbati : le manioc	imbuzî umuhogô	swahili(mbuzi) " (mhogo)	tous N°s8, ..., 12, 16, 20, 33
intaama : le mouton	ikoondo	" (kondoo)	N°s8, ..., 12, 16, 20, 33

2.1.5. La métaphorisation.

Avant d'aborder l'analyse des euphémismes produits par métaphorisation, il ne serait pas superflu de paraphraser une anecdote racontée par L.J. BEAUVOIS(1) :

Un enfant demande à ses parents la signification du terme "disparu" qu'utilise le prêtre en parlant d'un mort.

La mère explique qu'il s'agit là d'une métaphore; Monsieur de tempêter : "Non! c'est plutôt un euphémisme".

Euphémisme pour l'un, métaphore pour l'autre, il est évident qu'ils ne se réfèrent pas aux mêmes connotations, aux mêmes champs. L'auteur continue d'expliquer que l'usage "antique" de l'euphémisme avait pour finalité d'éviter des conséquences d'un mauvais-augure en rejetant son nom. A ce titre, dans son dynamisme, l'euphémisme se présente comme le négatif de la métaphore en insistant, lourdement, sur le "non-dit". Il note que la tradition académique donnerait raison à Monsieur.

Il est souvent difficile de distinguer la métaphore de l'euphémisme pourtant, ils ne sauraient être un seul et même procédé.

(1) L.J. BEAUVOIS; "Sur l'euphémisme" dans L'Homme, Revue française d'anthropologie, vol. 10, N°2, Paris, Mouton, avril-juin 1970, p.77-78.

Le même auteur explique qu'

"Il y aurait, en toute métaphore, un aspect euphémique qui serait d'abord, mais d'abord seulement, voilé. C'est évidemment déplacer la portée de l'incidence rhétorique du "dit-de-trop" sur le "non-dit". Loin d'être une scotomisation, la métaphore serait alors un jet - dans - la gueule du champ de l'euphémisme même, si elle s'accompagne de l'intervention parasitaire du champ rhétorique"(1).

Par métaphore nous entendons,

"un procédé de style qui confronte sans recourir à aucun signe comparatif explicite, l'objet dont il est question, le comparé(A), à un autre objet, le comparant(B), soit par apposition (A+B ou B+A), soit par juxtaposition directe dite aussi parataxe (A B ou B A), soit par assimilation de l'un à l'autre (A est B), soit par une qualification du comparé par le comparant représentant la substance imagée à l'état pur et laissant à deviner ce qu'il représente"(2).

Le tableau suivant présente quelques exemples euphémiques formés par métaphorisation :

Lexème	Lexème métaphorique	Traduction en français
amazûuru : les fosses nasales	amatoônzi	les trompes
inkeêsha : ce qui fait briller	impiîre	ce qui apporte le bonheur
ibihogô : la couleur brune	ibÿfizâ	le beau
igikerî : le crapaud	ikinyamaga / INRS /	qui a des écailles
igisaabo : la baratte	ikiizihiza	ce qui prouve l'envoûtement
ikinyogôte : le porc-épic	inyâmahwâ / INRS /	l'épineux
ishâ : la gazelle	ihenê y'âgasôzi	la chèvre sauvage

2.1.6. Les procédés complexes.

Nous les appelons des procédés complexes parce que leur formation englobe plus d'un procédé ou parce que leur statut ne peut

(1) L.J. BEAUVOIS; op.cit. p.80.

(2) H. MORIER; op.cit., p.646.

pas être définitivement fixé; ils peuvent relever des procédés dans lesquels nous les classons ou relever d'autres procédés. Il s'agit de la métalepse, les dénominations référentielle, descriptive et utilitaire et de l'attribution.

A. KAGAME montre par exemple, que l'attribution se fait par le passage de la synonymie ou de la métonymie(1).

2.1.6.1. La métalepse.

La métalepse est ce que "la tradition académique", comme dirait L.J. BEAUVOIS, appelle l'euphémisme. Si nous nous référons à l'explication de H. MORIER,

"La métalepse n'a souvent d'autre fonction que de détourner le regard d'une réalité qui offense la pudeur ou effarouche la superstition: c'est dire qu'elle est une forme particulière de l'euphémisme"(2).

Sous ce procédé nous classerons tous les euphémismes qui se rapportent à la scatologie, à la sexualité et aux autres réalités désobligeantes comme par exemple, les euphémismes se rapportant aux maladies contagieuses.

Il serait impossible de reprendre ici tous les termes euphémiques, nous illustrerons la métalepse par quelques exemples au choix dans tous les domaines; les autres euphémismes pouvant être lus en annexe :

A. Scatologie :

kunnya : déféquer

1. kwîituma : être émissaire de soi-même

2. kujya kwaa ntaawe utuma undi : aller chez on-ne-peut-envoyer-comme-émissaire-autrui

3. kwîihereera : être à l'abris des regards indiscrets

4. gusûtama : s'appuyer sur les talons

5. kujya kuu nâama : aller dans une réunion

6. kuugarira : mettre des remparts dans le passage de l'enclos; l'homme se couche en dernier lieu,

(1) A. KAGAME; op.cit., p.163.

(2) H. MORIER; op. cit., p. 643

après avoir tout contrôlé et fermé toutes les issues du "rugô" d'abord, de la maison ensuite. Alors il en profite pour faire ses derniers besoins; d'où umugabo ntâannyâ aruugarira : l'homme ne défèque pas, il met des remparts à travers les issues de l'enclos.

B. Sexualité :

guswêera : faire l'acte sexuel

Les termes généraux : 1. guhûura : être en contact, se rencontrer
2. kubônana : se rencontrer
3. kuryâamana : se coucher avec
4. gukûundana(récent) : s'aimer

Les termes circonstanciés : 1. gutêrura umwâana : soulever l'enfant

Le soir du 7^e jour après la naissance de l'enfant,

"Bumara kwira, abana bagataha bakajya iwabo. Umugore agasasa, noneho agataha ku buriri akararana n'umugabo we, aliko umwe akirinda undi. Igihe cyo mu museke, umugabo akabwira umugore we ngo baterure umwana (acte conjugal). Barangiza umugabo akajya hanze, akagaruka akicara ku ntebe mu irebe agafata umwana mu ntoki ati : "Kura, ujye ejuru, nkwise N..."(1) : A la tombée de la nuit, tous les enfants rentrent chez eux. La femme fait le lit, puis se couche avec son mari sans qu'ils se touchent jusqu'au petit matin où le mari dira à sa femme : "soulevons l'enfant" (ils font l'acte conjugal). Après, le mari sort, puis revient pour s'asseoir sur une chaise un peu après l'entrée. Il prend l'enfant dans ses bras et dit : "Que tu grandisses et gagnes en hauteur, je t'appelle un tel..."

2. kumara amavûta : consommer le mariage

Le jour du mariage, la mariée s'endouissait tout le corps d'une couche de beurre, ce pour donner la peine au nouveau-marié d'enlever toute cette couche par des chicanes nocturnes et, c'est une

(1) A. BIGIRUMWAMI; Imihango n'imigenzo, n'imizilirizo mu Rwanda, Nyundo, Imprimerie de Nyundo, 1974, p.57.

fois le beurre enlevé que le marié arrivait à maîtriser sa compagne pour enfin consommer le mariage.

3. kuryâ amêenyo : manger les dents
(litt.)

Après l'apparition de la première dent, la mère de l'enfant prépare de la pâte. "Igihe bagiye kurangiza kulya, umugabo agashitura ku mutsima, agakoza ku lyinyo ly'umwana akarya ho agahereza n'umugore we, agatamira akamira. Byarangira bakajya ku buriri bakakira amenyo y'umwana wabo"(1) : vers la fin du repas, le père prend un peu de pâte et touche avec la dent de l'enfant puis en mange un morceau, tend l'autre à sa femme qui en fait autant. Après ils montent sur le lit pour accueillir les dents de leur enfant.

4. kwaakiira : recevoir

Le terme est emprunté au vocabulaire consacré au roi : dans les cérémonies rituelles d'"ubwîiru", le roi devait entrer, après rite, dans la maison où une vierge du clan choisi l'attendait et il la recevait. Le sens rituel du terme signifie donc "faire l'acte sexuel, agréer par l'acte, célébrer rituellement."

5. kûbaka urugô : bâtir l'enclos

Après un long séjour à la cour royale, l'"umugarâgu" : le serviteur recevait une permission pour aller voir sa famille et bâtir son enclos troué par l'usure pendant son absence. Il rentre pour bâtir l'enclos, implicitement, savourer le repos du guerrier.

(1) A. BIGIRUMWAMI; op.cit., 1974, p.95.

Les parties génitales sont elles aussi soumises à la règle de l'interdit lexical, nous présentons quelques exemples dans le tableau suivant :

Mot taboué	Euphémisme	Traduction en français
imborô : le pénis	bavukânwa urugiingo rw'û- bugabo	on naît avec le membre de la masculinité
anabya : les testicules	ibisaabo by'û- bugabo ubugabo, ubu- hûngu ibyaâyo (imbeba yamânutse ku rubâriro ikubita ibyaâyo heejuru y'îishyîga...)	les barattes de la masculinité la masculinité les siens (par exemple dans le wellérisme : le rat est descendu de l'entretoise, a frappé les siens au dessus de la pierre du foyer...)
igituba : le vagin	ubukoôbwa umwaânya w'ûbu- byêeyi inda ibyâara ibyaangôombwâ (récent) iwaâbo w'âbaantu agapfûundikiye igipfâasôni ikigomôke umwaânya (w'û- bukoôbwa) urugiingo (rw'û- bukôobwa)	la féminité l'organe génital le ventre qui en- fante le nécessaire chez les hommes ce qui est fermé le respectable ce qui se soumet l'organe de la féminité le membre de la féminité

C. Les maladies : bwaaki : le kwashiorkor

1. kaneke : de la couleur de banane;

C'est une dénomination descriptive qui dérive de la couleur jaune, le jaune de banane mûre, d'une personne atteinte par cette maladie.

2. iruungu : la solitude;

dénomination descriptive qui fait référence à l'attitude de la personne atteinte de kwashiorkor, elle se refuse à parler et a tendance à se retirer dans la solitude.

3. imbêho : le froid;

dénomination descriptive désignant la maladie par un de ses symptômes, le froid.

4. inteêranya : qui sème la zizanie;

Les guérisseurs diagnostiquent le kwashiorkor comme une maladie causée par l'empoisonnement. Alors on recourt au devin pour désigner la personne empoisonneuse, une fois ignominieusement désignée, une haine acharnée s'installe entre les deux familles : celle du prétendu empoisonné et celle de l'empoisonneur. Cette haine pouvant dégénérer en une violence incontrôlée. La dénomination référentielle nomme la maladie par l'effet de zizanie qu'elle provoque.

uburagâza : le chancre mou dit ingenya ou qui opère une excision

ibisazi : la folie appelée 1. kurwâara mu mutwê : avoir mal à la tête

2. kubôna ubwâato : apercevoir des pirogues

Le roi Yuhi Mazimpâka, devenu fou, voyait dans les nuages dans le ciel, des pirogues sur le lac, ainsi est né la périphrase "kubôna ubwâato" pour désigner être fou ou devenir fou.

D. Les animaux de mauvais-augure ou porte-malheur

ishâ : la gazelle

1. ingerâgere : la coureuse;

la dénomination descriptive qui désigne l'animal par sa caractéristique de grand coureur.

2. ihenê y'âgasôzi : la chèvre sauvage;

obtenu par métonymie, ce terme opère un rapprochement de ressemblance entre la gazelle et la chèvre.

3. nyamwâangagusekwa : celle qui n'accepte pas qu'on se moque d'elle; il s'agit d'un attribut donné à la gazelle par la tradition orale, dans les contes surtout. Etant donné que la gazelle est jeteuse de mauvais-sort, celui qui se moque d'elle en subira l'effet.

ingugê : le cynocéphale

1. gisâamuuntu : qui ressemble à l'homme
2. inyarubabi : animal des herbes (par métonymie)

E/ Les réalités désagréables :

Suivant les sentiments qu'on porte sur le mort, on peut utiliser soit un vocabulaire positif, soit un vocabulaire négatif pour signifier gupfâ : mourir

Les lexèmes négatifs

1. kubwâanurâ : retirer du soleil (probablement la vie : ubuzima)
2. kurînaga : le lancer (probablement le cou : ijosi)
3. kubûshona(1)

Les lexèmes positifs

1. gusâaza : vieillir
2. kwîfigendera : s'en aller
3. gutaaha : rentrer

(1) I. JACOB trouve dans le - bu - infixé dans le verbe gushôna; le préfixe nominal de classe 14 du nominal ubunwa : les petites bouches. Cfr. I.JACOB; op.cit., T.3, p.123.

4. kwêegeka iboondo : déposer le ventre
5. gufuumbira umunaaba : ensemen- cer l'inutile
4. kwiiyanura : se retirer du soleil
5. gutabaara : aller sur le champ de bataille
6. kujya i Bureemba : aller à Bureemba
7. kujya kwaa Nyamuziinda : aller chez le maître de l'oubli
8. kwitaba imâana : répondre à l'appel de Dieu (récent).

Cette opposition vocabulaire positif / vocabulaire négatif est remarquable dans divers champs lexicaux de la langue suivant diverses catégories des existants. Le cas n'est donc pas spécifique au kinyarwaanda, le français distingue par exemple épidémie vs épizootie; mettre au monde vs mettre bas; etc. Nous pouvons donner un autre exemple, le kinyarwaanda distinguera trois lexèmes ; gutwîita : être enceinte pour les hommes; guhâka : porter, être pleine pour certains animaux; kubwêegeka : être pleine pour la chatte et la chienne.

2.1.6.2. La dénomination référentielle et utilitaire.

La dénomination référentielle et utilitaire sont deux procédés proches très productifs dans la formation des euphémismes.

La dénomination référentielle

"[...] renvoie à l'idée suggérée par l'objet. Celui-ci doit relever de l'ensemble des expériences des deux interlocuteurs qui doivent avoir un code commun"(1);

tandis que la dénomination utilitaire

"[...] exprime la finalité, la fonction de l'objet. Elle désigne son rôle pratique, instrumental"(2).

(1) F. MUGEMANA; La créativité lexicale en kinyarwanda : le cas de l'urutonde, Mémoire de Licence, Ruhengeri, U.N.R., 1983, p.50.

(2) F. MUGEMANA; Ibid., p.49.

Les deux procédés offrent plusieurs exemples dont nous citerons quelques-uns en guise d'illustration :

1. ingabê [I.N.R.S.] : un don pour inkâ : la vache

On possédait des vaches parce qu'on les avait reçues soit comme héritage, soit comme don par un ami ou un supérieur, un patron pour les services rendus, soit comme récompense si on s'était illustré au cours d'une bataille.

2. inkoôshwa : celle qu'on dote pour ingobyi : la peau de bête servant de portatif pour l'enfant

L'achat de la peau est dit "gukôosha", verbe signifiant normalement doter; le terme "inkoôshwa" ne traduirait-il pas un souhait anticipé adressé par ricochet à l'enfant, pour qu'elle soit un jour dotée ou qu'il dote ?

3. kwîiruka : courir pour guhîtwa : foirer

Celui qui a la diarrhée fait des visites incessantes dans les latrines pour se soulager. L'envie est souvent si fort et pressant qu'il est obligé de se dépêcher en courant.

4. ururushyâ : le dur pour urutâre : le roc

On se réfère à la caractéristique du roc qui est d'être dur et lourd; il donne du fil à retordre à celui qui voudrait le soulever.

5. ubuhôro : la fraîcheur pour amâazi : l'eau

L'eau est désignée par l'effet de fraîcheur qu'elle provoque; une sensation de bien-être qu'elle étend dans tout le corps surtout quand on avait grand soif.

6. igihunîkwa : lieu de stockage pour ikigega : le grenier

La fonction économique du grenier, le stockage de la moisson, sert à le désigner par euphémisme.

7. ubukûbyi : qui encercle pour uburô : l'éleusine

"urwuŋgwaane" : sorte de courge, "urukâamba" : sorte de sorgho amer, "isogi" : sorte d'épinard envahissant et "uburô" : l'éleusine dite "ubukûbyi" étaient les quatre "semences mystiques" : "imbûto nkurû".

Ubukûbyi dérive du verbe "gukûba" : encercler; dans la croyance populaire on attribuait à l'éleusine la capacité d'encercler et de vaincre le mauvais sort, d'où le terme "ubukûbyi" : qui encercle, qui conjure (le mauvais sort).

C'est sur le modèle de la dénomination utilitaire que sont désignées un grand nombre de plantes médicinales. Nous citerons quelques exemples tirés d'un ouvrage du Centre de Médecine Traditionnelle de Bare(1).

8. umurêrabâana : le plante nourricière pour umukoni :
le rumex (un vermifuge)
9. umugânashyâ : qui fait aller vers le bonheur pour
umusôroorô : sorte de rassule (une des composantes
des panacées : inzaratsi pour les femmes)
10. akaziraruguma : qui déteste la blessure (litt.),
l'agérate (un coagulant)
11. gisaayuura : la désembourbante (litt.), le rumex
(un anti-venin)
12. umumara : qui met fin (à la souffrance), l'alcaloïde
(un vomitif).

Il a été impossible de trouver les termes courants qui désignaient les trois dernières plantes médicinales et bien d'autres plantes se trouvent dans le même cas parce que les termes consacrés par l'utilité sont les seuls utilisés dans le langage courant. Cependant on peut supposer avec A. KIMENYI que la plupart de ces plantes avaient d'autres noms avant la découverte de leurs propriétés curatives et d'ailleurs, comme le souligne le même auteur,

"Quoi qu'en fut le cas, une chose très importante est claire. Les noms des plantes ne sont pas arbitraires. Certains noms sont liés à leurs effets. D'autres ont d'autres significations dans le langage"(2).

(1) Centre de Médecine Traditionnelle de Bare; ubuvuzi bwa kinyarwanda, Bare, 1980.

(2) A. KIMENYI; op.cit., p.48.

Pour de plus amples informations sur la dénomination de ces plantes, nous renvoyons le lecteur à l'article de cet auteur sur la sémiolinguistique des noms de plantes médicinales, précédemment cité.

2.1.6.3. La dénomination descriptive.

"Gutsîinda" recourt à la dénomination descriptive pour former des euphémismes surtout pour les animaux et les maladies. La dénomination descriptive

"[...]" procède par analogie de forme. Le locuteur essaye de nommer un objet en se référant à ses traits distinctifs. Ce peut être la couleur, la qualité physique ou morale, ou le mode de fonctionnement de cette chose"(1).

Nous citerons quelques exemples :

1. kaneke : de la couleur de banane mûre pour bwaaki : le kwashiorkor

Pour l'explication, on se référera au point 2.1.6.1. dans la subdivision C

2. byfiso : grands-yeux pour igihûnyirâ : le hibou

Le trait physique saillant chez le hibou et ses grands yeux qui font quelquefois peur.

3. rwâara : le griffu pour ingwe : le léopard

Le léopard attaque avec ses longs griffes recourbées qui déchirent sa proie. On dit que lorsqu'il attaque l'homme, il vise d'abord les yeux pour le rendre aveugle.

4. ikinyâmahwâ : l'épineux pour ikinyogôte : le porc-épic

Le corps du porc-épic est hérissé de sortes d'épines en forme de flèches qu'il projette de toutes parts lorsqu'il se défend.

5. biheêmbe : le cornu pour imbogô : le buffle

Le trait caractéristique du buffle outre sa masse qui le différencie de la vache est ses grosses cornes souvent recourbées jusqu'à se rencontrer entre les deux yeux.

(1) F. MUGEMANA; op.cit., p.48.

6. ikinyamaga : l'écailleux pour igikeri : le crapaud
Le corps du crapaud est recouvert d'une couche d'écailles qui a inspiré l'euphémisme par lequel on le désigne.

2.1.6.4. L'attribution.

Le système du "gutsinda" emploie deux sortes d'attributs pour former des euphémismes. Pour nommer certains animaux taboués ou ceux dont le nom entre dans la composition de l'anthroponyme à éviter, on recourt souvent aux attributs donnés à ces animaux dans la littérature orale surtout les contes; pour nommer des personnes qu'on doit éviter, on aime souvent user des attributs puisés dans leurs panégyriques - "ibyivugo". Il semble d'ailleurs que ces derniers attributs sont très appréciés par les bénéficiaires car ils sont la forme par excellence de valorisation de la personne dans la culture rwandaise. "Icyivugo", clamé pour honorer et glorifier le guerrier, est la manifestation publique de celui-ci, sa représentation solennelle et métaphorique.

A. Quelques attributs donnés aux animaux par euphémisme :

1. impyisi : l'hyène est appelée biheehe; mahuumâ : la hurleuse; nyamaruumba : celle qui vit dans les lieux ténébreux, les grottes; nyirâkanyâna : le fléau des génisses
2. urukwâavu : le lièvre est dit bakamê; nyaryenge : l'intelligent
3. intâre : le lion est dit umwâami : le roi (de la forêt); mugaara : le porte-crinière; rwuubuubiratamu : le guetteur de l'élan
4. igikeri : le crapaud est dit nyamaboondo : le ventru
5. inkotsâ : sorte d'oiseau crieur est dit kanwa : la mauvaise bouche
6. injâangwê : le chat est dit nyamabiinga : le joufflu
7. isekûrume : le bouc est dit ruhayâ; sacyaanwa : le barbu

8. inkwaâre : la perdrix est dite nyamuhenera : la jeteuse de mauvais-sort.

B. Quelques attributs dérivés des "ibyîivugo" :

Au cours de notre enquête, nous avons rencontré des euphémismes puisés dans le panégyrique des personnes évitées. Il est inutile de reprendre ici le nom propre de ces personnes, nous citerons seulement ces attributs :

1. Rutâneeshwâ : l'invincible
2. Imaanzi y'ûrwaanamiza : le héros par excellence
3. Mukiinzi : le pareur, le porte-bouclier
4. Intîigêreerwa : celui à qui on ne peut se mesurer
5. Indâhaangâarwa : celui qu'on ne peut affronter
6. Rutanîhubwôoba : celui qui ne connaît pas la peur
7. Ingabo : le bouclier; (par métaphore, le héros tout comme le bouclier résiste à tous les coups).

Ces euphémismes sont en fait des devises puissantielles, la puissance leur vient de leur qualité d'identificateurs idéals de la personne mais aussi de leur style. Ce paralangage qui leur permet de traduire au-delà des mots, une réalité qui précisément les dépasse : la personne vue en guerrier chevronné et hardi; c'est la quintessence de l'homme(1).

Avec l'attribution nous clôturons l'étude de la néologie sémantique qui sous-tend le processus de formation des euphémismes. Déjà nous remarquons combien cette "gymnastique" langagière qu'est "gutsîinda" use de tous les procédés de création lexicale offerts par la langue.

"Gutsîinda" opère une sorte de double mutation de niveaux : à un premier niveau, les mots euphémiques ont certes leur sens par synonymie surtout, mais c'est la manipulation à laquelle

(1) Le lecteur qui voudra être fixé sur les "ibyîivugo", voudra bien se référer au mémoire de F. KAMPAYANA; L'homme et la langue : étude ethnolinguistique du kwivuga, genre littéraire rwandais, Mémoire de Licence, Ruhengeri, U.N.R., 1984.

les soumettent les procédés stylistiques qui donne à ces mots leur sens euphémique véritable et complet, là s'instaure une seconde mutation qui, elle, est morphologique : elle établit l'harmonie du mot euphémique avec la morphologie de la langue.

L'analyse linguistique du "gutsfinda" qui s'arrêterait au premier niveau serait à coup sûr incomplète parce que celui-ci présuppose l'autre niveau étant donné que ces changements de sens s'accompagnent des changements de forme. La néologie de forme sera donc l'objet de la deuxième articulation de ce chapitre relatif à l'analyse des procédés de formation des euphémismes.

2.2. La néologie morphologique.

Les procédés de la néologie sémantique que nous venons d'étudier se combinent aux procédés de la néologie de forme pour former des euphémismes. Nous empruntons la définition de la néologie morphologique à M. DIKI-KIDIRI et Alii qui disent qu'elle

"consiste à créer une forme nouvelle (simple ou composée) pour dénommer une notion nouvelle"(1).

Dans cette étude de la néologie morphologique nous commencerons par deux procédés qui ne sont pas très usités et qui auraient dû être vus dans la néologie de sens; mais leur mécanisme faisant intervenir des changements morphologiques notoires qui provoquent des changements de sens, il inspire à les classer dans la néologie de forme plutôt que dans la néologie de sens. Il s'agit de l'annomination qui s'applique à un champ lexical fermé et à la variation lexicale liée aux changements de certains phonèmes.

2.2.1. L'annomination.

Dans l'article de A. COUPEZ que nous avons cité, il note que "The nouns wich may be interpreted as referring to the inter-

(1) M. DIKI-KIDIRI et Alii; Guide de la néologie, Paris, CILEP, 1981, p.50.

locutors tend to be modified in the common language. This reference may be due to the homonymy with another word including a morphem that belongs to the first or second grammatical person and acts as an object of the radical"(1).

Nous avons appelé ce procédé l'annomination suivant la définition de H. MORIER qui dit qu'elle est

"une reprise approximative d'un mot qui s'orne d'un affixe ou dont l'affixe vient à changer"(2).

Les termes concernés forment un champ lexical fermé à cinq mots, auxquels s'ajoutent deux énoncés qui provoquent des ambiguïtés dans le parler :

1. igikôna : le corbeau est dit icyiïyone

Le terme "igikôna" peut s'entendre comme un nom dérivé du verbe "kôna", analysé /ku-ôon-a/ signifiant endommager et être analysé morphologiquement /i-ki-ku-ôon-a/. Dans ce cas le déverbatif signifie "ce qui t'endommage"; dans le souci de ne pas blesser l'interlocuteur, on préfère appeler le corbeau - "icyiïyone", analysé /i-ki-ïiy-ôon-e/, "ce qui s'endommage soi-même". Le morphème -ku- qui est l'infixe de la 2e personne du singulier est remplacé par l'infixe réfléchi de forme -ïiy- pour former le mot euphémique "icyiïyone".

2. umudûha : l'euphorbe condélabrum est dite umwiîha.

Umudûha, analysé /u-mu-tu-hâ/, est entendu comme dérivant du verbe "guhâ" : donner, analysé /ku-hâ/, d'où le déverbatif signifie "ce qui donne à nous", mais comme l'euphorbe ne peut rien donner, il s'agit d'un non-sens qui suggère le terme "umwiîha" : ce qui donne à soi-même. La substitution de l'infixe de la 1ère personne du pluriel par l'infixe réfléchi remédie à la situation.

3. urugûha : la tique est appelée urwiîha.

Le nom "urugûha", analysé /u-ru-ku-hâ/, est aussi entendu comme un dérivé du verbe "guhâ" : donner, et comme cet insecte parasite ne peut rien donner à quelqu'un, on le désigne par

(1) A. COUPEZ; op.cit., p.219.

(2) H. MORIER; op.cit., p.110.

"urwiŋha" : ce qui donne à soi-même. L'infixe réfléchi se substitue à l'infixe de la 2e personne du pluriel -ku-.

4. umugûta : la peau de bête sèche est dite umwiîte.

Sous le même procédé de substitution, "umugûta" entendu comme un dérivé du verbe "gutâ" : jeter ; le déverbatif signifierait donc "ce qui te jette" ; c'est pourquoi on préfère appeler "umugûta" : ce qui te jette, "umwiîte" : ce qui se jette soi-même par substitution de l'infixe de la 2e personne du singulier par l'infixe réfléchi de forme -îi-.

5. indôrerwamô : le miroir est dit ikiîrore

Le terme "indôrerwamô", analysé /i-n-ror-ir-w-a-mo/, est un déverbatif muni d'un affixe locatif (mô) signifiant "ce dans lequel je me vois"; on préfère l'appeler pour la commodité de la forme, nous croyons, "ikiîrore" : ce qui se regarde soi-même.

Quant aux deux énoncés ambigus, il s'agit de mu rume : dans la rosée et nyina : sa mère.

"Mu rume", dans le parler pourrait s'entendre comme l'impératif du verbe "kurûma" : mordre, analysé /ku-rûm-a/, signifiant "mords-le". C'est pourquoi, pour éviter l'ambiguïté liée à l'homophonie avec l'impératif, mu rume : dans la rosée se dit mu kime; le substantif passe de la classe 11 avec le préfixe nominal -ru- à la classe 7 dont le préfixe nominal est -ki-.

Pour le cas de nyina : sa mère, A. COUPEZ note ce qui suit :

"The noun nyina (his mother), homonymous of a verbal form meaning 'give me a rectal injection' is replaced in certain circumstances by yîiyîné (may be give himself a rectal injection"(1).

La bienséance remplace la forme nyina : sa mère par des détours tels que umubyêeyi wê: son parent, mama we (emprunt au français): sa maman pour éviter toute ambiguïté malheureuse suivant l'interprétation de l'interlocuteur.

(1) A. COUPEZ; op.cit., p.220.

2.2.2. La variation lexicale par
assyllabation et changement
de sons.

L'assyllabation est un des procédés de variabilité lexicale connu en kinyarwaanda. Comme le souligne A. COUPEZ

"L'assyllabation ou addition syllabique est parmi les procédés de la variabilité, celui qui perturbe le plus la morphologie régulière. Elle suffixe généralement et infixe parfois une syllabe de type cv ou vc, choisie de manière à maintenir une alternance de consonnes et de voyelles dans la chaîne morphologique"(1).

L'euphémisme emploie l'assyllabation par infixation, suffixation ou retrait d'une consonne dans le mot. Nous citons quelques exemples :

1. inêezâ : la bonté, la gratitude dite inzîzîzâ/I.N.R.S.

L'euphémisme se fait par infixation de la consonne -z- et par le changement de la voyelle -e- qui devient -i- en gardant la quantité vocalique.

2. umutiindi : un pauvre démuni dit umuteende : un pauvre (terme propre pour désigner celui qui est incapable de doter une femme).

L'euphémisme "umuteende est produit par le changement de la voyelle -i- qui devient -e- en gardant la quantité vocalique à l'intérieur du mot.

L'assyllabation et le changement des sons sont exploités par les argots pour former certains euphémismes; ainsi dans le "rucûzi", on a les exemples suivants :

1. igishîsha : l'écorce pour igishîshwa
2. gukûga : devenir grand pour gukûra
3. gukaanya : presser pour gukaanda

(1) A. COUPEZ cité par A. NSABIMANA; La variabilité lexicale en rwanda, Mémoire de Licence, Butare, U.N.R., 1981, p.178.

4. kugâanyura : couper pour kumâanyura;
du lexique de l'urukoŋjo, nous tirons les exemples suivants :

1. igicyûku : une nuit noire pour igicûku
 2. umushyujji : le pet pour umusuzi
 3. umumogô : la gorge pour umuhogô
 4. kunyeêmba : récompenser pour guheêmba
- etc.

L'étude de l'assyllabation en tant que procédé de variabilité lexicale en kinyarwaanda a été faite par A. NSABIMANA(1).

2.2.3. La dérivation.

L. GUILBERT définit la dérivation comme

"une agglutination d'éléments lexicaux en une forme unique continue, un radical d'une part, un élément adjoind ou affixé d'autre part, appelé suffixe, s'il est placé après le radical; préfixe s'il est placé devant le radical"(2).

L'affixe peut être unique ou à un radical peut s'adjoindre simultanément un préfixe et un suffixe. La dérivation est soit nominale, soit verbale; nominale quand elle consiste à former un nom et verbale si elle forme un verbe. La dérivation nominale peut être dénomminative quand elle est dérivée d'un thème nominal ou déverbative quand le déverbatif est formé à partir d'un radical verbal.

2.2.3.1. La dérivation nominale dénomminative.

La dérivation nominale dénomminative consiste en une préfixation au thème d'un nom d'un préfixe de classe nominale

(1) Cfr. A. NSABIMANA, op.cit., p.98-103.

(2) L. GUILBERT; "Le lexique" dans Langue française, N°2, Paris, Larousse, avril 1969, p.30.

différent de celui qu'il a habituellement. Ce phénomène concerne tous les morphèmes préfixés que nous aurons à étudier dans le point relatif à l'étude de la composition. Mais cette règle connaît des exceptions qui s'inscrivent dans la dérivation normale qui consiste en une formation d'un nom (euphémisme) dérivé d'un substantif (ou un adjectif) ayant la même classe que le mot taboué.

Les exemples suivants rendent compte de tous ces faits :

1. ubuhêke 14 : les grains pour uburô 14 : l'éleusine

Normalement, le substantif "ubuhêke" est des classes 11,10; pour désigner par euphémisme "uburô", un substantif de classe 14, il est déclassé en prenant le préfixe nominal de la classe 14 pour des raisons que nous aurons à évoquer dans la partie consacrée à la composition.

2. amatoôenzi 6 : les trompes pour amazûuru 6 : les fosses nasales.

Le nom -toôenzi est de la classe 3 et forme son pluriel en classe 4, mais pour désigner "amazûuru", un substantif de la classe 6, au terme s'adjoint le préfixe nominal de la classe 6.

3. irigoyi 5 : du Bugoyi pour itaâbi 5 : le tabac.

Le toponyme -goyi est de la classe 14, par euphémisme il désigne "itaâbi" de la classe 5 en perdant son préfixe nominal habituel pour prendre le préfixe nominal -ri- de la classe 5.

4. imberuka 9 : du Buberuka pour isûka 9 : la houe

Le phénomène est le même que pour le cas précédent.

Les exemples de la dérivation nominale dénominative normale sont les suivants :

1. amahuundo 6 : les épis pour amasaka 6 : le sorgho
2. inyuumba 9 : une grande demeure pour inzu 9 : la maison
3. amajeeri 6 : synonyme de petit-poi¹⁴ pour amashaza 6 : le petit-poi¹⁴.

Ces exemples ne servent qu'à l'illustration, on pourrait en citer d'autres.

2.2.3.2. La dérivation nominale déverbative.

La dérivation nominale déverbative consiste à former un nom à partir d'un radical verbal (qui peut comporter un suffixe) auquel s'adjoignent les terminaisons des substantifs et les préfixes nominaux.

Nous citons quelques exemples en guise d'illustration :

1. inshubêere : celle qui court sur les collines pour
ihenê : la chèvre

L'euphémisme est dérivé du radical verbal -shûbeer- : courir sur collines, pérégriner; les chèvres sont lâchées en liberté pour aller brouter et comme elles ne se tiennent jamais tranquilles, elles courent n'importe où sur les collines. Au radical verbal s'adjoignent l'augment, le préfixe nominal -n- de classe 9 et la terminaison nominale -e.

2. nyamurigita : celle qui s'enterre pour ifukû : la taupe

"nyamurigita" est un déverbatif dérivé du radical verbal -rigit- disparaître sous terre. Les taupes se creusent des trous dans lesquels elles se terrent, elles en sortiront la nuit pour aller ravager les champs.

La formation de l'euphémisme adjoint au radical le préluce préfixé nya-, le préfixe nominal -mu- et la terminaison -a.

3. umukâmyi : celui qui traite pour umuhungu : le garçon

L'euphémisme est dérivé du radical -kâm- : traire.

Dans la société rwandaise le garçon était assigné à traire les vaches de son père et à les mener paître. Il était aidé par la fille, d'où l'euphémisme umukâmiisha pour la désigner.

Au radical verbal -kâm- on adjoint des affixes qui lui sont antéposés à savoir l'augment u- et le préfixe nominal -mu- puis la terminaison -yi pour le premier euphémisme, le suffixe -iish- et la terminaison -a pour le second.

4. umurêrabâana : plante nourricière pour umukoni : le
rumex

L'euphémisme est un composé dérivé du radical -rer- : élever, auquel s'adjoint en détermination le substantif -bâana qui a

perdu son augment; les affixes antéposés étant l'augment u- et le préfixe nominal de classe 3. Nous l'avons évoqué, le rumex sert de vermifuge chez les enfants. Nous citons encore quelques exemples sans les étudier un à un parce que le procédé reste le même :

5. umutûuzo : la quiétude pour umutîma : le coeur
 6. umubûumbyi : le potier pour umutwâ : d'ethnie Twâ
 7. ingêendagâsi : les coureuses du monde pour intôzi :
les fourmis
 8. ikidâheezwâ : ce dont on ne peut se passer pour
ikinyâankâri : le pot de chambre
 9. ubwîhereero : un endroit à l'abri des regards indis-
crets pour umusâraâne : le cabinet
- etc.

2.2.3.3. La dérivation verbale déverbative.

"Gutsîinda" recourt à la dérivation verbale déverbative pour former des euphémismes par suffixation; ce procédé est très productif.

La dérivation verbale déverbative consiste en la formation d'un verbe à partir d'un autre verbe et comme le note A. COUPEZ :

"La dérivation verbale est assurée par un peu de suffixes où l'irrégularité domine. A côté de quelques suffixes réguliers figurent des types de suffixes lexicalisés, des suffixes vides et des pseudo-suffixes"(1).

Nous n'entrerons pas dans ces distinctions, nous donnons seulement quelques exemples :

1. kunyûza ruguru : faire passer par le haut pour kurûka : vomir

"kunyûza" dérive du radical verbal -nyûr- : passer, auquel on

(1) A. COUPEZ; Abrégé de grammaire rwanda, T.2, Edition provisoire, Butare, I.N.R.S., 1981, p.345.

ajoute le suffixe causatif -y-; le déverbatif signifiant "faire passer".

A celui-ci on ajoute les "localisants" ruguru ou heepfô : en haut ou en bas pour désigner respectivement kurûka nô guhîwa : vomir et foirer ou avoir la diarrhée.

2. kwîgeendera : s'en aller pour gupfâ : mourir

L'euphémisme est obtenu par suffixation au radical verbal -geend- : aller, partir, marcher du suffixe applicatif (sinon formel) -ir-; l'infixe réfléchi intervient pour asseoir le sémantisme du verbe signifiant "s'en aller" pour "gupfâ" : mourir

3. kurâmbagira : marcher par agrément pour kugeenda :
marcher

"kurâmbagira" est un terme consacré signifiant marcher quand il s'agit du roi; il a été adopté par le lexique euphémique. Il dérive du radical verbal -raamb- : vivre longtemps auquel on ajoute le suffixe fréquentatif -agir- pour donner le sens de "marcher par agrément" qui désigne par euphémisme "kugeenda" : marcher.

4. kugarukwa : être retourné (par les aliments) pour
kurûka : vomir

Cet euphémisme dérive du radical verbal défectif -gar- auquel on ajoute le suffixe du quatuor -uk- et le suffixe passif -w- pour désigner par euphémisme "kurûka" : vomir.

5. guhîtiisha : faire passer pour gusura : péter

Le verbe euphémique dérive du radical verbal -hî- : passer, auquel on adjoint le suffixe causatif -iish-; le déverbatif -hî-iish- signifie "faire passer" et désigne par euphémisme "gusura" : péter, c'est-à-dire faire passer (le pet par le bas).

C'est le propre de la dérivation de tendre à l'irrégularité;

"Celle-ci est dûe à des facteurs externes aussi bien qu'externes; [...] les facteurs internes se rattachent à la lexicalisation. Celle-ci tend à inclure de la défectivité et de la spécialisation sémantique"(1).

(1) A. COUPEZ; op.cit., 1981, p.198-199.

Par la voie de cause les euphémismes obtenus par dérivation s'inscrivent dans la spécialisation sémantique.

2.2.4. La composition.

La composition nominale est, en plus de la dérivation, un des procédés les plus courants de l'enrichissement lexical interne d'une langue.

Elle reflète tous les procédés de construction syntagmatique; PH. NTAHOMBAYE note que

" "Le syntagme doit être compris non dans le sens de groupement de quelque signe que ce soit, mais au sens de groupement de constituants syntaxiques, ceux-ci étant l'association d'un morphème majeur (appelé modalité nominale pour le constituant nominal) à une base simple ou complexe"(1).

Il est une observation à faire sur cette composition comme procédé de formation du vocabulaire euphémique. Il faut distinguer une première forme de composition qui est ce qu'on peut appeler la composition "originelle" c'est-à-dire que le composé euphémique formé n'est que la traduction, le correspondant du mot taboué qui est lui aussi un composé. En fait il y a parallélisme de structure morphologique entre le lexème taboué et le lexème euphémique. C'est notamment le cas des euphémismes complétifs hétérofonctionnels dont le constituant déterminant n'est pas en relation avec le verbe, mais avec le nom qu'il détermine. Nous donnons quelques exemples :

1. Substantif + connectif + substantif / substantif + connectif + substantif

Mujawîngwe : anthroponyme (la servante du léopard)

Mujawâbazîgaba : la servante des Abazîgaba

Mâanayîrwaanda : anthroponyme (le Dieu du Rwanda)

Ngomôkeyîrwaanda : synonyme

(1) PH. NTAHOMBAYE; "Syntagmes nominaux de détermination et composition nominale en kirundi" dans Afrique et Langage, N°15, 1er semestre, 1981, p.8.

- Mujawayeêzu : anthroponyme (Le serviteur de Jésus)
- Mujawfimâana : synonyme (Le serviteur de Dieu)
2. Substantif + adjectif / substantif + substantif
- Nkurînzîizâ : anthroponyme (Bonne nouvelle)
- Nkurînzîezâ : la nouvelle réjouissante
3. Substantif + verbe / substantif + verbe
- Mâasarôra : anthroponyme (Les yeux qui voient)
- Mâasabôna : synonyme.
4. Verbe + complément / verbe + complément
- Mboonyinkîiko : anthroponyme (J'ai trouvé une demeure paisible)
- Mboonyinyêgamo : J'ai trouvé un appui
- Kaâjeguhâkwa : anthroponyme (celui qui est venu être serviteur)
- Kaâjegukêeza : synonyme
- Kaâjevubâ : anthroponyme (celui qui est vite venu)
- Kâajebwaangu : synonyme
- Mbonankîira : anthroponyme (Je me vois riche)
- Mbonabîrama : Je les vois durer
- Nkuliyingoma : anthroponyme (Je grandis pour le tambour)
- Nkuliyingoma : Je grandis pour le tambour anonciateur.

Cette correspondance des catégories morpho-syntaxiques entre le mot taboué ou le mot courant et le mot euphémique constitue un signe indicateur qui facilite le décodage des euphémismes. La règle générale est que si le mot courant est d'une structure morphologique simple, l'euphémisme correspondant sera aussi de la même structure simple de même, si le mot taboué ou courant est d'une structure complexe, le cas des composés ci-haut cités, l'euphémisme lui aussi aura la même forme complexe. Cependant, il y a des exceptions pour confirmer cette règle. Nous citons quelques exemples pour illustrer le parallélisme entre les lexèmes de structure simple dans le tableau suivant :

Lexème courant	Lexème euphémique
umugabo : l'homme	umugaanji, umureênderi, umushêmeza
umuhuŋgu : le garçon	umukâmyi
umugorê : la femme	umubyêeyi, umuhetê
gupfâ : mourir	gusâaza
gutsîinda : éviter	gushêmeza
Kamâana : anthroponyme	Kagomôke
etc.	

Au niveau morphologique, cette correspondance se traduit également sous différentes formes.

L'euphémisme revêt parfois la forme d'expansion d'un terme proscrit sous les espèces d'un composé ou d'un syntagme. La langue cherche des solutions au tabou lexical soit dans un remaniement partiel de la structure du mot taboué tel que l'échange d'un phonème à l'initial ou dans le corps du mot, cas de la variation lexicale, soit dans un remaniement profond du mot taboué en substituant surtout le radical de celui-ci par un autre radical euphémique, soit dans l'adoption d'un nouveau terme, tel que le cas de la synonymie et l'attribution. Le fait remarquable dans la formation des euphémismes est l'inclusion du signe taboué dans une unité compositionnelle euphémique qui a pour effet

"[...] de surprendre l'interdit, car la composition produit un signe nouveau, non équivalent à la somme des signifiés de ses composants"(1).

Cette inclusion d'un signe du mot taboué dans l'euphémisme comparable à ce qu'on appelle en littérature "clin d'oeil", permet une évocation indirecte du concept taboué et crée par là des possibilités d'identification par l'interlocuteur grâce à ce signe indicateur.

Ces signes indicateurs ont donc la fonction de rappels anaphoriques du mot taboué. Nous avons essayé d'opérer un relevé systématique de ces rappels dans la mesure du possible :

A. L'augment et le préfixe nominal.

L'augment et le préfixe nominal servent de rappels anaphoriques dans les euphémismes, que ceux-ci soient des noms communs

(1) C. SANDOZ; op.cit.; p.144.

ou des anthroponymes.

Nous citons quelques exemples :

1. uburô : l'éleusine et ubuhekê : les grains
2. igisaabo : la baratte et ikiizihiza : celle qui provoque l'envoûtement
3. umugabo : l'homme et umugaanji : celui qui doit vaincre
4. Umwaâri : anthroponyme (la fille) et umukoôshwa : celle qu'on doit doter
5. umukoni : le rumex et umurerabâana : la plante nourricière
6. Kagabo : anthroponyme (l'homme) et Kagaanji : le vainqueur
Kareênderi
Gashayija
7. Mureêbwa : anthroponyme (celle qu'on doit regarder) et Mubonwa : celle qu'on voit
8. Kagufi : anthroponyme (le court) et Gatô : le petit.

B. Les préluces : -nya-, -a-, -sa-

Ces préluces sont aussi des signes indicateurs du mot taboué surtout dans le cas des anthroponymes :

1. Munyâanêezâ : anthroponyme (le généreux, le bon) et Munyâanzfizâ : synonyme
2. Kaabihogô : anthroponyme féminin (celle de couleur brune) et Kaabyifzâ la dépositaire du beau
3. Sabûhoro : anthroponyme (le calme) et Sabunêezâ : le dépositaire de la bonté

C. Les amplexifs : -êene-, -nyira-, -mukâa-, -kâa-, -sêe-

Ces amplexifs servent de rappels anaphoriques dans les anthroponymes :

1. Bêenimâana : celles qui appartiennent à Dieu et Bêeningomôke : synonyme euphémique

2. Nyirantaama : celle qui a des moutons et Nyiranshu-reeza : synonyme euphémique
3. Nyirîmaanzi : celui qui a des tatouages de beauté ou le héros et Nyirîmwenzi : le possesseur de la bravoure
4. Mukâamâana : celle qui est de Dieu et Mukâangomôke : synonyme euphémique
5. Sêengeendo : qui est en voyages et Sêenzira : qui est en chemins
6. Kaampiîre : celle qui a la chance et Kaankéêsha : celle qui a des traits de beauté.

D. L'appendice : -kazi

Seul l'appendice -kazi reste dans l'euphémisme comme rappel anaphorique, les autres appendices tels : -daatâ, -kuru, -rume, -seenge, -buja, -bukwê subissent des substitutions suivant le système général du "kugênekereza".

Exemple : Muhutûkazi : une femme Hutû et Mushobakazi : synonyme euphémique

E. Le verbe conjugué : le sujet et la modalité aspectuelle, la modalité personnelle, le préverbe.

Ces signes indicateurs servent de rappels anaphoriques dans les anthroponymes

- Exemples :
1. Turatsîinze : nous vainquons et Turagaanje : synonyme euphémique
 2. Murêranyâna : celle qui élève des génisses et Murêrambyêeyi : l'éleveuse des vaches
 3. Niikuzê : que (Dieu) fasse grandir et Niirerê : que (Dieu) élève.

Avec cette correspondance morpho-syntaxique entre le mot taboué et l'euphémisme, et la présence des signes indicateurs dans l'euphémisme, rappelons que ces signes appartiennent

aussi au mot taboué, on pourrait se demander si à la limite on n'a pas dit le mot qu'on voudrait éviter. C'est surtout le cas des euphémismes obtenus par assyllabation où par exemple, on parle de umuteende : un pauvre incapable de doter une femme pour umutiindi : un pauvre démuné.

Les exceptions à cette règle de la correspondance morpho-syntaxique sont en fait la deuxième forme de composition où le mot taboué n'a pas la même structure morphologique que l'euphémisme correspond. Dans le cas général, le mot taboué a une structure morphologique simple tandis que l'euphémisme correspondant a une structure complexe, un composé surtout dont les constituants sont dans des relations syntaxiques avec le verbe. Nous donnons quelques exemples en guise d'illustration de cette forme de dérivation qui est en fait la dérivation proprement dite:

- | | | |
|---|---|--|
| 1. Nom simple | / | Nom composé |
| <u>intôzi</u> : les fournis | | <u>ingêendagâsi</u> : les coureuses
du monde |
| <u>umukoni</u> : le rumex | | <u>umurêrabâana</u> : la plante
nourricière |
| <u>umugorê</u> : la femme | | <u>umutêgarûgorî</u> : la porteu-
se de la couronne de mater-
nité |
| <u>imbogô</u> : le buffle | | <u>rwaarikamavuubi</u> : le porteur des
nids de guêpes |
| 2. Verbe | / | Périphrase |
| <u>kurûka</u> : vomir | | <u>kunyûza ruguru</u> : faire passer
par le haut |
| <u>gusura</u> : péter | | <u>kunyûza haâsi</u> : faire passer <i>par</i>
<i>le bas</i> |
| 3. Bon nombre des attributs, qu'ils soient ceux donnés aux animaux ou ceux donnés aux personnes à éviter en les tirant de leur panégyrique (cfr. 2.1.6.4. L'attribution). | | |

Il est à se demander, sur cette composition, si le signifié qui résulte de la contiguïté de deux signes en relation de détermination appartient ou n'appartient pas à la sphère de référence du terme déterminé.

Nous empruntons la réponse à M.HOUIS qui dit que

"L'adjonction d'un terme déterminant à un terme déterminé limite l'identification de celui-ci et cette limitation se traduit dans le signifié résultant. Tel serait le processus sémantique au sein du syntagme, impliquant un choix successif. Par contre, au sein du nom composé, le choix serait simultané, l'adjonction d'un terme déterminant (t A) non seulement limite, mais transforme le signifié du terme déterminé, le processus aboutirait à un signifié résultant nouveau"(1).

2.2.5. La périphrase et la troncation.

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 produire un autre effet. C'est le cas des locutions périphrastiques figées (dont certaines sont circonstanciées comme nous avons eu à le dire) telles que :

1. kumara amavûta : finir le beurre c'est-à-dire consommer le mariage
 2. gutêrura umwâana : soulever l'enfant c'est-à-dire faire l'acte conjugal
 3. kujya i Bureemba : aller à Bureemba c'est-à-dire mourir
 4. kujya kwaa Nyamuziinda : aller chez le maître de l'oubli c'est-à-dire mourir
- etc.

Notre corpus ne nous a fourni que trois mots où la troncation est appliquée :

(1) M. HOUIS; "La relation de détermination en syntagmes et composés nominaux" dans Afrique et Langage, N°16, 2e semestre, 1981, p.44.

1. Sarwaayâ : anthroponyme pour Maguru : anthroponyme
(les jambes)

L'anthroponyme euphémique dérive d'un conte "Maguru yâ Sârwaayâ", Maguru - fils - de - Sarwaayâ. Dans le système du "gutsînda" lorsqu'on évite le nom propre Maguru on dit Sarwaayâ; la périphrase anthroponymique est coupée de sa première partie : le nom Maguru et le connectif ya.

2. ihaângu pour izûuba : le soleil

En kinyarwaanda, la locution izûuba ry'fhaângu signifie un soleil que S. NAIGIZIKI aurait qualifié de "canicide", c'est-à-dire le soleil brûlant. Par troncation "ihaângu" vient à désigner "izûuba".

3. umuvuza : qui fait résonner pour umutwâ : d'ethnie
Twâ

Le terme euphémique en entier est umuvûzakônderâ : celui qui joue à l'ikônderâ (instrument musical en tige de bambou), les Batwâ étaient réputés initiateurs de la musique "ikônderâ". Le composé euphémique est tronqué de son déterminant pour désigner "umutwâ".

Lorsque les normes de l'usage proscrivent l'emploi d'un terme, les sujets parlants se servent d'un substitut de sens neutre, voilé ou amélioratif et, très souvent, issu des procédés que nous venons d'analyser. Ces procédés ne sont donc pas les seuls à produire des euphémismes, la stratégie discursive offre d'autres ressources qui vont faire l'objet du troisième chapitre du présent travail.

Et, puisque l'euphémisme est employé comme figure de style dans la création littéraire, nous verrons ses "avatars" dans différents genres de la littérature orale rwandaise.

L'euphémisme est aussi un procédé de création lexicale, c'est pourquoi nous verrons par la même occasion son emploi lexical dans différents langages particuliers. Ce qui nous conduira à voir les écarts qu'il subit, dans l'opposition euphémie vs dysphémie, dans certaines situations langagières particulières que nous avons ébauchées au chapitre premier.

CHAPITRE 3 : LE "GUTSIINDA" ET LA STRATEGIE
DISCURSIVE.

L'euphémisme portant sur une parole "malheureuse" recourt à beaucoup de procédés pour opérer des détours afin d'éviter de blesser soit la bienséance, soit la courtoisie par une association déplaisante.

Le chapitre deuxième vient de rendre compte des procédés linguistiques qui sont à la portée du locuteur pour lui éviter une éventuelle sanction. Mais ces procédés ne sont pas les seuls, le locuteur puise dans d'autres registres de la langue pour contourner l'interdit lexical. La tendance actuelle, d'ailleurs longtemps appliquée mais pas couramment, dans le "gutsîinda" est l'emploi d'un euphémisme issu du système des termes d'adresse en kinyarwanda car le processus du "kugênekereza" tel que nous l'avons défini, pose des contraintes; elle est une opération relativement difficile, les adresses se présentent donc comme des solutions de facilité et qui rendent sans en atténuer la portée le même effet que les euphémismes obtenus par "kugênekereza".

A côté de ce procédé, "gutsîinda" recourt également au domaine du mot propre ou du vocabulaire consacré lié à certaines personnes et/ou à certaines réalités qui connaissent un statut particulier dans la culture rwandaise. Ce sera surtout le roi, le tambour, la vache et ses corollaires. Comme nous l'avons souligné, l'euphémisme est un procédé de création lexicale très productif, c'est pourquoi il sera employé dans les différents genres de la littérature orale rwandaise.

Le présent chapitre analysera, après avoir étudié les deux procédés qui enrichissent le lexique du "gutsîinda", l'euphémisme dans son emploi stylistique et la poésie sera un domaine bien indiqué pour notre champ d'investigations, étant donné qu'elle se trouve être le domaine littéraire du voilement, du beau langage et étant donné que

"un des principaux objets de la poésie est de flatter agréablement l'oreille, on doit en bannir tous les mots qui pourraient

choquer, ou parce qu'ils seraient trop rudes, ou parce qu'ils auraient quelque conformité de son avec d'autres mots déjà employés dans le même vers"(1).

Dans les genres mineurs de la littérature orale rwandaise, l'"ubwîiru", le code ésotérique de la royauté, constitue un genre particulier de l'expression symbolique du rituel royal. Suite à son caractère secret, son langage voilé et hermétique pour décourager les curieux non assignés à la fonction d'"ubwîiru", l'euphémisme était un de ses procédés les plus utilisés. Ce code ésotérique sera pour nous un terrain de recherche de l'emploi des euphémismes dans les genres mineurs.

Par ailleurs, étant donné que

"En dehors des contraintes métriques et rythmiques qu'elle s'impose, la langue poétique est une langue spéciale. Elle l'est encore par un trait proprement linguistique : si on laisse de côté l'inversion, la langue de la poésie se distingue le plus souvent de la langue commune plus par son lexique et, en partie, sa morphologie que par sa phonologie ou sa syntaxe [...]. On comprend que la poésie puisse être rapprochée de l'argot : comme l'argot, elle comprend un vocabulaire technique et elle constitue un symbole spécial d'appartenance à une institution, l'institution poétique, qui, comme toute institution sociale, a tendance à vivre de façon en partie autonome. Et la comparaison avec l'argot permet de comprendre pourquoi l'hermétisme est une tentation récurrente dans l'histoire de la poésie"(2).

Cette pertinente remarque sur la comparaison de la poésie avec l'argot, nous poussera à voir l'emploi des euphémismes dans différents argots (3) notamment l'"urucûzi"; l'argot de certains

(1) J. MOLINO et J. JAMINE; Introduction à l'analyse linguistique de la poésie, Paris, P.U.F., 1982, p.106.

(2) J. MOLINO et J. JAMINE; Ibid., p.90.

(3) Dans l'introduction du travail, nous avons précisé dans le point relatif au corpus les sources des lexèmes argotiques que nous aurons à analyser; le lecteur voudra bien se référer au point 0.2.2.

groupes sociaux de la ville de Kigali et finalement l'"urukōonjo" qui nous permettra entre autres d'aborder l'étude la paire oppositionnelle euphémie/dysphémie ou blasphémie, laquelle opposition sera aussi étudiée dans les formes de plaisanteries qui étaient pratiquées couramment dans l'ancien Rwanda, à savoir "gutêerana ubuse" et "gutêerana ububyârâ".

Ainsi, nous aurons fait le tour d'horizon du phénomène "gutsîinda" dans la société rwandaise.

3.1. Les formes d'adresse dans le "gutsîinda".

Le système des termes d'adresse constitue un domaine auquel recourt le locuteur pour éviter de prononcer les noms propres des parents, des beaux-parents et de leurs consanguins ainsi que ceux des personnes auxquelles on doit respecter. Ce procédé de l'utilisation des adresses dans le "gutsîinda" est le plus simple et le plus exploité actuellement, tellement que "kugênekereza" tel que nous l'avons défini précédemment semble s'estomper jusqu'à une éventuelle disparition.

P. BERTAUX et LAROCHE-BOUVY cités par J.D. TURIKUMANA, définissent ce qu'il faut entendre par terme d'adresse :

"L'expression terme d'adresse désigne une classe de termes qui permettent de nommer, désigner ou interpell~~er~~er le ou les interlocuteurs au cours de l'échange verbal. Avoir une interaction verbale, c'est parler avec quelqu'un, c'est s'adresser à quelqu'un. Dans toutes les langues, il existe un certain nombre de procédés qui permettent de signaler à qui l'on parle. Ces procédés renseignent en outre sur la nature des relations établies entre les participants : relations familiales ou distantes, relation de parenté, relations hiérarchisées, etc."(1).

J.D. TURIKUMANA remarque que le système des termes d'adresse en kinyarwanda se divise en deux grandes catégories et forme un

(1) P. BERTAUX et LAROCHE-BOUVY; cités par J.D. TURIKUMANA; An Athno-sociolinguistic study of polite formulae in English and Kinyarwanda, Mémoire de Licence, Ruhengeri, U.N.R., 1985, p.113.

champ lexical limité :

"Form of address are limited in number, and their choice is predictable. That is, in English and Kinyarwanda there are two main categories of form of address : the morpho-syntactic category and lexical category. The morphosyntactic category is composed of pronoun of address varying according to languages. There is only one pronoun of address in English (you) and two in Kinyarwanda (u- and mu-). The lexical category comprises isolates items"(1).

Les formes d'adresse utilisées dans le "gutsinda" relèvent de cette dernière catégorie c'est-à-dire celle des items lexicaux : nyogokuru : grand-mère pour désigner "la belle-mère".

En kinyarwanda, le terme désigne normalement la mère de ses propres parents; cet adresse désigne aussi toute femme âgée par respect; sogokuru : grand-père pour désigner "le beau-père".

Cet adresse désigne normalement le père de ses propres parents, il peut aussi désigner tout homme dont l'âge inspire respect.

Umukecuru : la vieille pour désigner "la belle-mère".

Le terme désigne dans le langage courant une femme d'un âge avancé; il est utilisé comme euphémisme pour dire la belle-mère ou la mère quand il s'agit d'un enfant qui parle de sa maman.

Au lieu d'être vulgaire comme on le croirait de par la traduction, le terme est d'un emploi lourdement affectueux et respectueux.

Umusaza : le vieux pour désigner "le beau-père".

Habituellement, le terme désigne tout homme qui a atteint l'âge des cheveux blancs, mais son sens s'est étendu pour désigner tout homme auquel on doit respecter même s'il n'est pas vieux. Le beau-fils l'utilisera pour désigner le beau-père et l'enfant pour le père.

Umubyeyi : le parent.

Traditionnellement, ce terme est un adresse donné à une femme qui a des enfants. Mais actuellement, le terme désigne et la femme et l'homme; il désigne également une haute personnalité qu'il faut respecter pour son rang social ou les services rendus. Ce terme peut aussi désigner les parents et les beaux-parents par euphémisme.

(1) J.D. TURIKUMANA; op.cit., p.113-114.

Dans la communication courante, on désignera généralement les beaux-parents par les adresses : maabukwê : ma belle-mère et daatâbukwê : mon beau-père ou umukaambwe : le vieux, un terme qui désigne normalement une personne qui arrive au crépuscule de la vie, pour les deux beaux-parents ou leurs consanguins âgés il est dit abakaambwe : les vieux. Cependant, il faut souligner que ces adresses ne peuvent être utilisés pour appeler ceux qu'ils désignent.

Il y a aussi d'autres formes d'adresse pour désigner par respect soit la femme, soit le mari ou même les deux :
ab'âliwâanjyê : ceux de chez moi.
L'adresse désigne la femme ou le mari dépendant de celui qui parle des deux.

ab'âmuhirâ : ceux de la maison

Le terme désigne la femme car dans la culture rwandaise, la femme doit rester au foyer, elle ne peut s'en absenter que pour des raisons économiques comme le travail des champs ou pour d'autres raisons connexes. L'entretien et la gestion du foyer lui reviennent; c'est pourquoi pour parler de la femme on dira aussi : abô mu gikaari : ceux de l'arrière-cour ou ab'âfikâambrê : ceux de l'intérieur de la maison.

abaândi : les autres

L'adresse désigne le mari ou la femme ou même les deux.

D'autres formes d'adresse sont employées comme euphémismes pour désigner soit les parents, soit les beaux-parents :
daatâ ou daâwe : mon père; maamâ ou maâwe : ma mère; sheênge : terme affectueux pour la belle-mère. Pour désigner une personne respectable surtout pour son rang social, on dira : umuuntu mukurû : une grande personne, ce terme se dit normalement pour toute personne âgée, donc respectable.

Mais il est venu à désigner un personnage respectueux surtout une autorité même si elle est pratiquement jeune.

Un vieillard s'adressera au jeune bourgmestre nouvellement promu en disant : "Baântu bakurû turabasuhuuza": Grand(s) homme(s) nous vous saluons. Corrélativement, les beaux-parents seront appelés "abaantu bakurû" et pour désigner "abazîmu", les esprits on emploiera la même forme.

Pour désigner une personnalité respectable on use des termes d'adresse suivants : nyiricyûubahiro : l'honorable, le respectueux, excellence; nyakuubahwa : le respectueux et d'un emprunt qui vient du kiswahili, bwaâna : monsieur.

Un terme d'adresse employé comme euphémisme peut aussi dériver de l'identité sociale de la personne à nommer. Dans ce cas les titres de fonctions exercées accompagneront les adresses "bwaâna", "nyakûubahwa", "nyiricyûubahiro"; on aura par exemple, Nyakûubahwa Perefe : Monsieur le Préfet;

Nyiricyûubahiro Bwaâna Minisitiri : Excellence Monsieur
le Ministre;
Bwaâna Burugumesitiri : Monsieur le Bourgmestre;
etc.

En fait ces euphémismes sont des calques au système des formes d'adresse étrangères nouvellement intégrées dans le système des adresses du kinyarwaanda. Nous incluons dans cette catégorie la forme "Madaâmu kaanaakâ" : Madame un tel ou une telle.

L'emprunt au kiswahili a fourni au système des formes d'adresse en kinyarwaanda trois autres adresses : il s'agit de muzeêhe : le vieux, le vieillard.

Ce terme est utilisé pour désigner le père, le beau-père ou toute personne âgée;

biîbi : la vieille.

L'adresse est employé pour désigner la grand-mère, la belle-mère ou toute femme âgée;

maama kaanaakâ : la mère d'un tel

Le terme est surtout employé dans les milieux musulmans où la tradition musulmane veut qu'on désigne la mère par le nom de son enfant aîné précédé de l'adresse "maama".

Notons que les emprunts "bwaâna, muzeêhe, biîbi et maama kaanaakâ" sont surtout employés dans les milieux swahili-phones mais ils commencent à gagner du terrain dans les autres milieux qui les ont d'abord mal interprétés. En effet, les trois premiers adresses furent mal reçus, et d'ailleurs ils le restent dans une certaine mesure, le premier à cause de sa consonance avec "-bwâ : chien", le deuxième par une interprétation abusive (le mot est lourdement respectueux en kiswahili),

le terme désigne une personne âgée qui ne vaut plus rien , le troisième par une interprétation elle aussi abusive qui fait que pour certains, le terme signifie "une grosse vieille dame".

Pour désigner les autres personnes dont les relations parentales poussent au respect, le Munyarwaanda dispose des termes de parenté : masêenge : ma tante, maarûme : mon oncle maternel, daatâwâacu : mon oncle paternel, etc.

Cependant, une remarque générale concernant les termes d'adresse s'impose. Les emplois des formes d'adresse sont soumis à des facteurs complexes et multiples d'émission : tel adresse est utilisé seulement dans un discours apersonnel, c'est le cas des termes de parenté surtout, c'est-à-dire qu'on parle de la personne mais l'adresse ne servant pas à l'appeler par exemple; tel autre adresse sera employé suivant les affinités existant entre l'émetteur et le récepteur. En somme, il faut nuancer lorsqu'on dit que tel adresse désigne telle personne parce que les éléments extra-linguistiques et les situations jouent beaucoup sur l'usage des formes d'adresse et par ricochet, sur leurs sens.

Ces formes d'adresse prennent la valeur d'indices, elles ont des valeurs relatives impliquant de la part des locuteurs une analyse souvent très fine et ajustée des situations sociales de communication.

En effet, comme le soulignent habilement Jean et Claude DUBOIS :

"Le mot est une marque de reconnaissance"(1).

3.2. Les termes propres dans le "gutsfinda".

Nous lisons sous la plume de M. CRESSOT que

"Quelle que soit la chose que l'on veut dire, il n'y a qu'un mot pour l'exprimer. Celui qui cerne la pensée avec une exactitude à la fois qualitative et quantitative"(2).

(1) Jean et Claude DUBOIS; Introduction à la lexicographie : le dictionnaire, Paris, Librairie Larousse, 1971, p.101.

(2) M. GALLOT cité par M. CRESSOT; Le style et ses techniques, 6e éd., coll. Que sais-je?, Paris, P.U.F., 1969, p.53.

Chaque société, chaque culture a ses champs lexicaux de termes propres, consacrés à certaines réalités pour des raisons qui relèvent de la pudeur, de la bienséance, du tabou culturel, religieux ou politique, etc.

Tout près de nous, les Barundi avaient un vocabulaire spécial des "Bagânwa" : les nobles et il était défendu d'employer les mots ordinaires comme le note B. ZUURE(1).

Dans la culture rwandaise, au roi, à la vache et tous les objets qu'elle implique et au tambour, symbole de la dynastie royale, était lié un vocabulaire consacré, des termes propres pour signifier tel ou tel aspect du sujet d'énonciation. A ces domaines qui ont des termes propres, nous pouvons ajouter un autre domaine, celui des armes et des ustensiles ménagers. "Gutsîinda" puise certains euphémismes dans le lexique des termes propres. Le terme propre passe dans le langage euphémique pour exprimer un respect dû, tout en changeant de personne à laquelle il se rapportait originellement.

L'emploi d'un terme impropre pour une réalité qui était dotée d'un terme propre était considéré comme un umuziro : interdit dont la conséquence était variable : elle pouvait soit être une épizootie qui pouvait s'abattre sur le bétail, soit une sanction sévère parce qu'on traduisait un coupable sentiment de voir le tambour c'est-à-dire la dynastie disparaître ou parce qu'on souhaitait implicitement la mort du roi; etc. La portée d'un terme propre était donc plus que symbolique et l'usage d'un terme impropre était quelquefois fatal pour son auteur.

Si par exemple, on venait à dire inkâ zaashize mu rugô : les vaches sont finies dans l'enclos pour signifier inkâ zaahûumuje : les vaches ont fini d'être traitées et sont donc parties pour les pâturages; un procès pouvait être intenté par le possesseur des vaches à l'encontre de l'énonciateur de la phrase dévastatrice : la phrase était supposée provoquer ce qu'elle évoque. Au fond, l'emploi du terme propre a pour mobile la peur de voir le malheur s'abattre sur le roi et ses pairs, sur le royaume

(1) Valable aussi pour le Rwanda, B. ZUURE; Croyances et pratiques des Barundi, Bruxelles, Editions de l'Essorial, 1929, p.168-169.

par l'entremise du tambour d'une part, de voir une épizootie s'abattre sur le bétail ou rendre vulnérables les armes du guerrier d'autre part.

Ainsi celui qui outrepassait l'usage du terme exact était appelé umunyamahano : le déclencheur des calamités, l'abominable .

On ne dit pas que le roi est mort : yapfuuyê, mais qu'il a donné : yataanzê; on ne parle pas de ses jambes : amaguru, mais de ses marteaux : inyuundo; de sa litière : ingobyi, mais de l'insoulevable : ikitâbaashwâ, etc.

Comme le note P. SMITH :

"Les nombreux détours de langage concernant la personne du roi oscillent entre le souci d'éviter les inconvenances et celui d'éviter l'évocation allergique du malheur"(1).

Cette règle ressort encore mieux dans de nombreux interdits touchant les objets les plus valorisés dans la culture rwandaise ingoma, le tambour, inkâ, la vache et ses corollaires dont surtout igisaabo, la baratte et intwâaro, les armes. D'ailleurs presque tous les ustensiles de ménage sont frappés d'interdits comme le remarque P. SMITH :

"Soulignons surtout que, comme le disait le proverbe, il n'est guère d'objets, de substances, ou d'être sur lesquels ne porte quelque interdit spécifique, ou qui ne soient impliqués d'une façon ou d'une autre dans leur formulation. Il y en a ainsi pour pratiquement tous les objets courants du ménage : la marmite, la baratte, le cuiller en bois, la pierre à aiguiser, la pierre à moudre, le foyer, les cordes, les nattes, le lit, le sac pour porter le bébé, le couteau, les armes du père, son siège, la pipe, les pots à lait, etc."(2).

Les précautions symboliques attachées à ces objets survalorisés se marquent ainsi dans l'usage d'un vocabulaire consacré. En effet, dire du tambour, symbole de la royauté, yaamanîtswe, il a été pendu, serait une abomination, on dit plutôt yaajjishwe, il a été posé dans les cordes entrelacées; cette termi-

(1) P. SMITH; op.cit., p.27.

(2) P. SMITH; Ibid., p.17.

nologie s'applique également à la baratte : pendre la baratte serait marquer l'extinction des vaches du pays; on ne dira pas que le tambour ifashwê, est pris (dans le sens de prendre dans les bras), mais que isegûwe, on lui sert d'oreiller pour signifier qu'on le tient délicatement, les bras lui servant d'oreiller pour éviter des ambiguïtés de sens; etc. Pour le Munyarwaanda, la vache était plus qu'un mammifère à lait; les nombreux termes propres qui lui sont consacrées témoignent qu'elle est l'animal le plus noble au Rwanda. A propos de la valorisation de la vache au Rwanda nous lisons ses causes sous la plume de G. MBONIMANA, qui écrit :

"Dans l'ancien Rwanda, la vache était généralement considérée comme le bien par excellence. Elle était valorisée non seulement pour son intérêt économique, mais aussi pour son rôle politique, social, religieux (divination) et esthétique (poésie)"(1).

Les termes propres relatifs à la vache se rapportent aussi à ses produits comme le lait, qui est un breuvage précieux, aux pots servant à contenir le lait, à la baratte et à tous les objets qu'implique l'élevage des bovidés(2).

Cette terminologie symbolique véhicule le caractère sécurisant de la parole par son adaptation sur le plan social comme sur le plan esthétique et symbolique à toutes les circonstances et à toutes les réalités relatives à ces objets valorisés, ce qui donne au langage le moyen d'affermir son rôle cathartique.

Par ailleurs, les circonstances peuvent amener à atténuer la pensée par euphémisme, laissant à l'auditeur le besoin de conclure. Dans d'autres cas, l'esprit, en quelque sorte sur la défensive, refusant de se compromettre par une affirmation,

(1) G. MBONIMANA; "La métrique dans la poésie pastorale au Rwanda. Analogie entre le rythme poétique et le rythme musical" dans Y. CADIOU (éditeur); Le kinyarwanda : Etudes de morpho-syntaxe, Paris, B.I.G., 1985, p.151.

(2) Il serait inutile de reprendre tous les termes propres relatifs à toutes les réalités survalorisées, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage d'un auteur anonyme : Ikibonezamvugo cy'amashuli yo mu Rwanda, Kabgayi, vicariat du Rwanda, 1946, p.152-155.

usera de tours qui ne l'engagent en aucune façon. C'est ainsi que le Munyarwaanda ne dira pas que sa récolte est magnifique, mais qu'elle n'est pas mauvaise, il ne dira pas le nombre de têtes que compte son troupeau, mais si la question lui est posée, il répondra : Ntaa nkâ mfitê, ni uutunyâbwooyâ tubiri gusa : Je n'ai pas de vache, ce ne sont que deux chenilles seulement; il pourra même répondre : Ntaabwo arî inkâ, ni imbuzakurahira : Ce ne sont pas des vaches, mais une qui empêche de jurer.

Ainsi toute question qui tendrait à mettre en évidence la prospérité, la bonne santé, l'intelligence est sentie comme une indiscretion inconvenante, ce qui implique que la réponse sera escamotée par une tournure euphémique relativement vague et à caractère quelque peu négatif. Ou bien elle peut être un mutisme complet : c'est le cas pour toutes les questions dont la réponse peut susciter l'envie et la jalousie de l'entourage; elles buteront toujours contre la réticence et la méfiance de l'interrogé ; celui-ci préférera ne pas y répondre, ou s'il est obligé de répondre sa réponse sera un échappatoire quitte à ce que l'interlocuteur se débrouille pour en saisir la portée.

3.3. L'euphémisme dans la création littéraire.

L'euphémisme, en tant que procédé de création lexicale, peut être utilisé comme figure de style dans la création littéraire.

Le style est

"L'utilisation de la langue de la communication courante pour transmettre un message répondant à une intention littéraire, c'est-à-dire supposant des préoccupations esthétiques. Chaque littérature emploie pour cela des procédés déterminés par la langue et la culture qui l'ont produite.

C'est pourquoi l'étude des textes ne doit se faire qu'à travers elles"(1).

Dans l'emploi littéraire, le mot euphémique revêt un sens de voilement qui demande une certaine explicitation pour appréhender la réalité que le créateur a voulu dire. Le plus souvent pour

(1) B. POTTIER (sous la direction de); Le langage, Paris, Centre d'Etude et de Promotion de la Lecture, 1973, p.40.

comprendre la signification d'un euphémisme il faudra avoir une connaissance plus ou moins relative de l'environnement social, physique et humain du littéraire, de son contexte culturel et ethnologique, car l'euphémisme fait surtout référence à ces domaines et il serait pratiquement impossible de le comprendre sans se référer à eux.

On trouve dans chaque mot quatre types d'association comme l'énonce P. GUIRAUD(1) : le sens de base, le sens contextuel, la valeur expressive, la valeur socio-contextuelle.

Nous reprenons son tableau :

Sémantique	Stylistique
sens de base	valeur expressive
sens contextuel	valeur socio- contextuelle

Ce même auteur fait remarquer que selon les individus et les circonstances, il se produit à l'intérieur du mot des échanges constants entre les quatre associations. Dans cet ordre d'idées ce que note D. FRANCOIS sur l'argot peut être appliqué à l'euphémisme :

"Si indépendamment de tout jugement de valeur, on appelle style une certaine recherche d'imprévu, un sursaut d'information visant à un regain d'intérêt, qui utilise des moyens linguistiques, i.e. attire - de manière insolite - l'attention sur les matériaux même du message, il est clair que l'argot /l'euphémisme/ peut être utilisé à des fins stylistiques et, notons-le, cela contribue à en faire un bien commun"(2).

L'euphémisme imbu des valeurs expressives et socio-culturelle est un des procédés favoris du poète tout comme la métaphore et la

(1) P. GUIRAUD; La stylistique, 5e éd., coll. "Que sais-je?", Paris, P.U.F., 1967, p.35.

(2) D. FRANCOIS; "Les argots" dans A. MARTINET (sous la direction de); Le langage, la Pléiade, Paris, Gallimard, 1968, p.1312.

métonymie. C'est également la figure de style préférée des devins : "abapfumû", des sorciers : "abarozi", des guérrisseurs : "abavuuzi", des fabricants de charmes : "abacûnnyi", des faiseurs de pluie : "abavubyi", des purificateurs rituels : "abahannyi", des lance-sor-tilèges : "abacûraguzi", etc.; dans leurs formules incantatoires pour provoquer "la magie verbale" sous-tendue par un vocabulaire quasi-hermétique.

Pour revenir sur la poésie en général, nous dirons avec P. GUIRAUD que

"Le poète a [] à sa disposition, d'un côté les mots banals du langage courant et de l'autre côté les divers procédés d'enrichissement et d'écart par rapport à la langue commune. Le choix du poète peut s'analyser de deux point de vue complémentaires : le point de vue quantitatif et le point de vue qualitatif. Dans tous les cas, ils sont au service d'une même volonté d'altérité"(1).

Dans un poème -igisigo, il faut interpréter : "gusiguura" les figures de style dites "imizimizo" pour pouvoir saisir ce que le poète -umusizi a voulu dire.

D'après A. KAGAME :

"[] un umuvugo ne peut se comprendre à première vue : il faut réfléchir, l'interpréter, pour découvrir la signification réelle que l'auteur a voulu ainsi cacher. Employer les figures se dit (ku)zimiza : faire disparaître, voiler"(2).

C'est pourquoi à la cour royale, où les poètes : "abasizi" vivaient en professionnels, leurs auditeurs en l'occurrence le roi à qui le poème était dédié, devaient s'adonner à des opérations du "gusiguura" : interpréter les figures de style pour dégager les multiples sens cachés dans un mot particulier ou dans l'utilisation qu'en faisait le "musizi".

Dans les figures synonymiques, métonymiques et homonymiques que A. KAGAME(3) a dégagées dans les poèmes dynastiques

(1) P. GUIRAUD; op.cit., 1967, p.112.

(2) A. KAGAME; op.cit., 1969, p.164.

(3) A. KAGAME; Ibid., p.177-189.

qu'il a analysés, nous avons pensé trouver un certain effet euphémique. Cela ne veut pas dire que pour nous sa dénomination n'est pas correcte. Remarquons cependant que certains termes ne font pas nécessairement partie des figures de style dans lesquelles A. KAGAME les a classés.

Etant donné que le mot est un complexe d'association,

"une même expression peut [...] être à la fois archaïque, provinciale, familière, ironique, métaphorique, comique, [nous ajoutons euphémique], etc., autant d'épithètes traduisant un aspect particulier de l'énoncé"(1).

L'effet euphémique est vu dans le processus de changer un anthroponyme ou un toponyme par des remaniements lexicaux qui font glisser d'un signifiant à un autre par le procédé métonymique surtout.

Il est clair que la visée d'un euphémisme littéraire n'est pas la même que celle du "gutsîinda" tel que nous l'avons étudié en tant qu'un moyen de contourner une superstition, une indécence, un irrespect, un tabou, une réalité désobligeante ou l'interdit de prononcer les noms propres de certaines personnes; la visée de ces euphémismes stylistiques est purement poétique. C'est pour le souci du "kuzîmiza" que le poète emploie ces euphémismes.

A. KAGAME a relevé des anthroponymes et des toponymes formés par synonymie, métonymie et homonymie, mais comme nous l'avons dit dans le chapitre deuxième (2.1.5.) il y aurait dans ces figures, corrélativement à la métaphore

"[...] un aspect euphémique qui serait d'abord, mais d'abord seulement voilé"(2);

elles seraient donc "des jets - dans - la gueule du champ de l'euphémisme" dirait J.L. BEAUVOIS.

(1) P. GUIRAUD; op.cit., 1967, p.111.

(2) L.J. BEAUVOIS; op.cit., p.78.

Nous présentons ces termes poétiques euphémiques (1) dans le tableau suivant relevés dans l'igisigo N°129(2).

Source	Lexème courant	Lexème euphémique	Traduction en français
l'igisigo N°129	Murôrwa : le - -étant- regardé	Ruhâangwambôni	"le Dardé-de- la prunelle
	Nyirâgahayâ : la Parleuse	Nyiramuyaga	la Bavarde
	Seêra : Moudre pour ou Moudre à (nom propre)	Mushuunguzi	celui qui tamise
	Kariheejuru : qui est en haut	Nyamuhiinda	qui tonne, qui retentit
	Karîinga : le tambour royal du Rwanda	Muteêri	celui qui a l'initiative des expéditions guerrières
	Ndorwâ : le devant être re- gardé(Toponyme)	Mutukûra	le rouge
	Ijwî : la voix (Toponyme)	Bwâangaguhuma	qui se refuse à devenir aveugle
	Kabêgo : le Solliciteur (Anthroponyme)	Busôbanyamâka- râza	qui entremêle les notes (musicales) suraiguës
		Gisâbabâhutû	le Solliciteur- auprès-des- Bahutu.

(1) Le lecteur pourra lire les mécanismes de transformations formelles et sémantique à la base de ces euphémismes dans A. KAGAME; op.cit., 1969, p.177-189.
Bien d'autres exemples, des toponymes surtout, y sont également cités.

(2) Cfr. A. KAGAME; Ibid., p.169-177.

Ces mots euphémiques issus du "kugênekereza" sont employés dans la poésie comme imizimizo : les figures de style et dans le cas kugênekereza devient kuzimiza; ils provoquent un effet poétique de voilement ajoutant leur note au langage hors du commun de la poésie faisant de celle-ci ce qu'elle est. Le fait est remarquable dans tous les poèmes surtout les anciens et l'aptitude à employer ces sortes de contours était considérée comme une des caractéristiques d'un grand poète.

Comme l'explique M. CRESSOT, ces substituts sont :

"Un moyen de parer aux divers inconvénients qui se trouvent liés à l'emploi du mot propre. Par son volume, son allure apprêtée, elle (la périphrase) donne au style une certaine solennité, opportune ou hors de propos. Par son caractère de signe motivé, donc concret et pittoresque, elle évoque l'objet dans son cadre général. [...] Certains styles redoutent les arêtes vives et l'éclairage intense du mot exact; ils se complaisent, notamment en matière d'épithètes, dans des termes vagues créant une atmosphère poétique"(1).

Comme figure de style, l'euphémisme est utilisé dans les genres mineurs de la littérature orale rwandaise dont l'exemple choisi est l'ubwîiru pour des raisons évoquées dans l'introduction au chapitre.

Le code ésotérique de l'ancien Rwanda dit "ubwîiru" était aux mains des "Abîiru", hauts dignitaires vivant à la cour et constituant une assemblée. P. CREPEAU dit :

"Les gardiens de la tradition (abiru) ne formaient pas à proprement parler un conseil. C'étaient des dignitaires dont la fonction consistait à présenter et à accomplir les rituels qui concernaient la royauté et le royaume tout entier. Chacun occupait au sein du groupe un rang bien défini. Le roi pouvait créer de nouvelles charges ou démettre de ses fonctions l'un ou l'autre de ces dignitaires, mais son autorité sur ce collègue n'allait pas au-delà. Les charges étaient héréditaires et les activités,

(1) M. CRESSOT; op. cit., p. 98-99

jalousement gardés secrets"(1).

Tout le code de leurs fonctions et du rituel royal dont ils étaient gardiens était composé dans un langage profondément hermétique, symbolique, et littéraire, c'est pourquoi A. KAGAME s'accorde à dire :

"Ubwiru est sans conteste le genre littéraire le plus anciennement créé de nos traditions. L'histoire du Rwanda ne se comprendrait pas en dehors du Bwiru, car les événements les plus décisifs y ont trouvé leur fondement, bien que les acteurs agissaient sous l'emprise d'une logique magique, si bien que les résultats réels n'avaient aucun lien avec leur cause supposée"(2).

"Ubwîiru" est un assemblage de textes dits "inzira : les voies" qui relatent tout le rituel royal dont les "Abîiru" étaient les seuls dépositaires. Ces textes sont accompagnés de leurs "intêkerezô" ou historique et commentaire de ces textes. Nous présentons quelques exemples qui sont passés dans le lexique euphémique courant, le lecteur intéressé pourra consulter le lexique complet dans l'ouvrage de M. d'HERTEFELT et A. COUPEZ(3) :

1. ingomo : littéralement "les rivaux" pour signifier les vers qui sortent du cadavre royal; ces vers sont dits dans le langage courant "inyô ou imonyô".

2. umusezero : dans le langage courant, le mot signifie la ligne linéaire qui délimite l'emplacement du "rugô" : l'enclos, mais dans l'"ubwîiru", il signifie le cimetière ou le tombeau royal et il serait traduit littéralement : "l'endroit des adieux" dit dans le vocabulaire courant "irimbî ou imvâ, igitûuro".

(1) P. CREPEAU; Parole et Sagesse : valeurs sociales dans les proverbes du Rwanda, Butare, I.N.R.S., 1965, p.199.

(2) A. KAGAME; Un abrégé de l'ethno-histoire du Rwanda, I, coll. "Muntu", Butare, Editions Universitaires du Rwanda, 1972, p.11.

(3) M. d'HERTEFELT et A. COUPEZ; op.cit., p.394-446.

3. kwaasiira : le verbe signifie dans le langage courant "résonner" en parlant des tambours, mais dans le rituel d'"ubwifuru" il signifie d'une part que le tambour est décoré : "kwaambika", d'autre part qu'il est l'objet d'une cérémonie honorifique, "kũubahiriza".
4. amabāra : le sens courant du terme est les couleurs ou les robes (pour les vaches), mais dans le sens rituel il signifie "six troupeaux de vaches à robes de tons divers".

3.4. L'euphémisme dans la création argotique.

Plusieurs auteurs ont défini le terme "argot" qui, depuis son origine au XVIIe siècle n'a cessé d'étendre son sens jusqu'à l'acception que nous lui connaissons aujourd'hui. Nous emprunterons sa définition à J. MAROUZEAU cité par P. GUIRAUD; d'après cet auteur, l'argot est

"une langue spéciale pourvue d'un vocabulaire parasite, qu'emploient les membres d'un groupe ou d'une catégorie sociale avec la préoccupation de se distinguer de la masse des sujets parlants"(1).

Les types d'argots qui vont servir de source à notre étude sont d'une part, "urucũzi" : l'argot des forgerons de la colline Saavé, tel qu'il a été étudié par P. HAKIZIMANA(2), conjointement avec les termes argotiques des différents groupes sociaux de la ville de Kigali, tels qu'ils ont été relevés par L. NDISEBUYE(3) (ces groupes sociaux poussés par un besoin de différenciation, d'un secret qu'ils veulent seuls partager, se forgent un vocabulaire spécial caractéristique de leur communauté), d'autre part ce sera "urukoõnjo" : le langage rituel qu'emploient les officiants dans le rite du "kubaandwa" à des fins cryptologiques pour distinguer les initiés et les non-initiés pour cacher aux profanes leur

(1) J. MAROUZEAU cité par P. GUIRAUD; L'argot, coll. Que sais-je?, Paris, P.U.F., 1973, p.6.

(2) P. HAKIZIMANA; op.cit., p.56-122.

(3) L. NDISEBUYE; op.cit., p.9-29.

culte. L'article de S. BIZIMANA(1) et le mémoire de K. NDAGIJI-MÂANA (2) nous serviront de point de référence.

Les trois types d'argots corroborent l'affirmation de D. FRANCOIS sur l'argot :

"Dans tous les cas il indique une volonté de connivence, de solidarité, voir de défense sociale, signum social, il affirme la cohésion d'une communauté"(3).

Le caractère spécial de ces argots réside dans leur lexique qui reconse essentiellement des déformations morphologiques et des déplacements sémantiques imposés soit aux termes pris au kinyarwanda, soit à ceux empruntés aux langues étrangères. Les créations de nouveaux signifiants sont rares dans ces argots, cette carence de nouvelles unités lexicales va dans le sens de l'affirmation de l'auteur ci-haut cité qui dit que

"De manière plus générale, au reste, on peut dire que la création argotique, qui vise à doubler le vocabulaire usuel, est moins faite de nouveautés que de substitutions et de glissements : l'argot recourt beaucoup plus volontiers au jeu sur les signifiants déjà existants (substitution de suffixes, par exemple) ou sur le rapport établi entre signifiants et signifiés (emplois métaphoriques, par exemple), emprunte plus volontiers à d'autres systèmes qu'il ne crée des unités nouvelles"(4).

3.4.1. Dans l'urucûzi.

L'argot des forgerons dit "urucûzi" est parlé sur la colline Saavê située dans la commune Shyâanda en préfecture de Butâre par des locuteurs qui furent forgerons : "Abacûzi" puis abandonnèrent leur métier qui ne leur assurait plus le nécessaire pour survivre.

(1) S. BIZIMANA; op.cit., p.90-103.

(2) K. NDAGIJIMÂANA; op.cit., p.119-121.

(3) D. FRANCOIS; op.cit., p.630.

(4) D. FRANCOIS; Ibid., p.623.

Les membres du groupe se servaient du rucûzi, actuellement en voie de disparition, pour communiquer entre eux lors des séances de travail et des différents voyages effectués pour vendre leurs produits. Cet argot leur permettait de garder entre eux les secrets de leur métier. En dehors du cadre de travail, les locuteurs du rucûzi s'entretenaient dans leur argot sur des sujets divers quand ils se retrouvaient entre eux. Vu sous cet angle, le rucûzi marquait l'appartenance au groupe des forgerons et servait d'élément de cohésion entre les membres du groupe si nous reprenons P. HAKIZIMANA(1).

Comme le souligne cet auteur :

"L'argot cuzi est une spécialisation du rwanda ordinaire qui lui sert de langue mère d'où il puise. A cette langue commune, le cuzi emprunte la prononciation des sons, la phonologie, la morphologie et la syntaxe. Les seuls écarts du cuzi par rapport au rwanda ordinaire relèvent de la création lexicale"(2).

Dans le lexique du rucûzi, tel qu'il a été relevé par le même auteur, nous avons pu déceler quelques lexèmes qui sont passés dans le lexique euphémique : ils ont été créés à partir du kinyarwaanda sous le même processus du "kugênekereza" tel que nous l'avons défini sous ses nombreuses diversités mais d'une unité profonde.

Nous présentons en guise d'illustration quelques exemples de ces euphémismes; le lecteur intéressé pourra se reporter au mémoire ci-haut mentionné :

1. kwîtaaziira : déclamer pour kwîivuga : déclamer son panégyrique

Le terme "kwîtaaziira" dans le langage poétique a le sens de "déclamer"; par restriction sémantique il signifie dans le rucûzi, "déclamer son panégyrique".

2. agafuundi : le petit rouge-gorge pour umuhutû : d'ethnie Hutû

En kinyarwaanda, "ifuundi" désigne le rouge-gorge, sorte d'oiseau

(1) P. HAKIZIMANA; op.cit., p.2.

(2) P. HAKIZIMANA; Ibid, p.3.

de petite taille. Les locuteurs du rucûzi se réfèrent à la taille des Bahutû, généralement petite selon les dires traditionnels pour les désigner par le nom de l'oiseau minuscule.

3. inzûuru : les gros nez pour Abatuutsi : d'ethnie Tuutsi

En kinyarwaanda, "inzûuru" désigne le nez. Les locuteurs du rucûzi appellent le tout par la partie : traditionnellement, on disait que les Batuutsi avaient comme trait physique caractéristique un long nez. La création du lexème "inzûuru" s'accompagne d'un changement de classe nominale, le déclassement, un procédé très courant dans la création euphémique.

4. ubuseri : le sang mêlé à la sauce de viande pour amarâso :
le sang

Les terme "ubuseri" désigne en kinyarwaanda, du sang de bête qu'on mélange avec la sauce de viande et qu'on boit. Les locuteurs du rucûzi ont pris le terme en spécialisant son sens pour désigner "amarâso : le sang".

5. urubago : la béquille pour umukoôbwa : la fille

Le mot "urubago" signifie normalement la béquille.

Dans la société rwandaise, la femme est considérée comme le soutien moral et physique de l'homme et de toute la famille. L'image est que, toute fille étant appelée à devenir femme, comme le malade s'appuie sur la béquille, l'homme aussi est soutenu par la femme.

Pour terminer l'étude de ce lexique argotique, nous faisons remarquer que quelques-uns de ces termes argotiques et euphémiques sont passés dans le langage courant de tout le monde en revêtant toujours la même signification et le même caractère, soit en se spécialisant, soit en se généralisant.

3.4.2. Dans l'urukoônjo.

Le culte du "kubaandwa" s'adresse aux esprits qui correspondent, soit à des hommes, soit à des animaux. Ces esprits portent le nom "imaândwa", terme qui s'applique aussi aux officiants. Le nombre des "imaândwa" s'élève à une quarantaine dont le chef est "Ryângooombe", les autres étant ses parents, ses frères ou soeurs, ses serviteurs ou ses amis.

Et comme l'affirme S. BIZIMANA :

"Le jargon des imāndwa porte le non d'urukōnjo, dérivé du verbe gukōnja "déformer". Il consiste en distorsions du langage courant, tantôt régulières, tantôt irrégulières. Selon les cas, les distorsions sont originales ou sont empruntées soit à des formes du langage ordinaire, soit à des jargons, soit à des langues étrangères. Leur emploi n'est pas obligatoire : selon son degré d'entraînement, l'initié en fait un usage plus ou moins extensif [...]. L'un des caractéristiques du kubandwa est la grossièreté délibérée. Elle se manifeste dans le jargon par l'emploi des termes axés sur la sexualité et sur les fonctions physiologiques"(1).

L'on dit que dans ce rite du kubaandwa, les officiants deviennent des Batwâ ou font les Batwâ parce qu'

"[...] ils doivent prononcer des obscénités, mimer des actes licencieux, procéder à des interpellations interdites entre parents: ils ont vaincu la honte, ils sont des Twa"(2).

Il était communément reconnu que les Batwâ étaient capables de transgresser les interdits notamment celui de consommer la nourriture interdite comme le mouton, ils outrepassaient allégrement toutes sortes de tabous comme nous avons eu à le dire. Pendant les cérémonies,

"Les officiants se disent imandwa. Ils incarnent les divinités et croient en être possédés. Ils affirment qu'ils ne sont plus des hommes, mais des esprits"(3)

L'urukoōnjo se présente alors comme un laxisme langagier; c'est la violence du langage inégalée où les injures, les jurons, les mots obscènes et grossiers, des scènes érotiques simulées, des plaisanteries licencieuses ovationnent l'impérialisme sexuel et scatologique qui y prend pied. Ce laxisme langagier nous permet d'établir la paire oppositionnelle euphémie/dysphémie ou blasphémie.

(1) S. BIZIMANA; op.cit., p.89.

(2) J. KAGABO et V. MUDANDAGIZI; "Complainte des gens de l'argile. Les Twa du Rwanda" dans Cahiers d'Etudes Africaines, vol.14, N°53, Paris, Mouton, 1974, p.77.

(3) S. BIZIMANA; Ibid., p.89.

Nous présentons un échantillon de ces termes, échantillon qui sera appuyé par après par quelques énoncés prouvant le caractère dysphémique de cet argot(1).

1. umwaâmi : le roi est dit umwaâku : le mauvais-sort, la malchance

Etant donné le respect qui était immodérément voué au mwaâmi - roi, on se représente mal l'ampleur du terme "umwaâku : la malchance pour désigner le roi.

2. abagorê : les femmes sont appelées abatuba : les vagins
Dans le lexique euphémique les femmes sont normalement dites "ababyêeyi" : les mères; "abatêgarûgorî" : les porteuses de la couronne de maternité; etc. Mais l'urukoônjo par une synecdoque érotique, les appelle "abatuba" : les vagins.

3. abagabo : les hommes sont appelés ababorô : les pénis
Euphémiquement, "abagabo" sont dits "abashemêza" : les dignes d'être loués; "abagaanji" : les vainqueurs, etc., mais sous la même synecdoque que dans l'exemple précédent, l'urukoônjo les appelle "ababorô" : les pénis.

4. urukwî : le bois de chauffage est dit intinî y'âbavûmbyi : le pénis des quémandeurs de boisson

Le rituel du "kubaandwa" se fait autour d'un grand feu qui sert aussi bien à éclairer qu'à griller la viande rituelle, le bois qui alimente ce feu suite à sa forme lorsqu'on l'a fendu est désigné par "intinî y'âbavûmbyi" : le pénis des quémandeurs de boisson. Ce terme est assez blessant pour ceux qui répondent au nom propre en détermination avec "intinî" qu'on fait tout pour éloigner, car normalement "intinî" désigne la partie génitale du chien.

Les quelques énoncés, extorqués à nos informateurs, qui vont suivre traduisent un peu plus le caractère délibérément grossier et blasphématoire de l'urukoônjo. Cependant, comme le dit W. ALEXANDER :

"On ne saisit jamais si bien l'étroitesse

(1) Pour un lexique plus étendu de ces termes dysphémiques et euphémiques employés dans cet argot, on consultera l'article de S. BIZIMANA et le mémoire de K. NDAGIJIMÂANA précédemment cités.

des rapports entre spiritualité et sexualité
/et la scatologie/ que lorsque la relation
se trouve inversée, dans une intention
blasphématoire et parodique"(1).

1. nyaara mō hatabomā : urine dedans pour que le feu
s'éteigne

L'officiant utilise l'ironie pour dire le contraire de ce qu'il voudrait dire : l'idée est attiser le feu puisque dans l'urukoŋjo "kunyaara mō" signifie "kwaatsa umuriro" : attiser le feu, l'assyllabation que subit le verbe à l'ordre négatif "kutābonā"; he pas être clair, renforce l'ironie par sa forme "kutābomā"; bref le sens de l'énoncé est "éclairer en attisant le feu".

2. uragatinika rwaā Sōgokūru : que tu t'accouples avec ton
grand-père

Le sens de cet énoncé - insulte est que tu couches avec ta mère. Il s'opère dans l'énoncé un changement de signifié car normalement le mot "sogōkuru" signifie "grand-père" mais dans l'urukoŋjo, le signifié est la mère.

3. ibishino by'ābatuba n'īntinī zaa byaa rūborō birasokana :
les vulves des vagins et les pénis des gros pénis se
jaugent c'est-à-dire les femmes et les hommes font l'amour

Nous avons expliqué tous les mots qui composent cet énoncé dans le lexique analysé précédemment.

4. gumiririza ibirīmuunyo : avale ceux qui sont dans l'anus
c'est-à-dire mange les haricots

C'est la phrase que le grand officiant Ryāangoombe adresse à celui qu'on initie pour lui intimer l'ordre de manger les haricots rituels dits "ibirīmuunyo" : ceux qui sont dans l'anus. La forme impérative dérive du verbe kinyarwaanda "kumira" : avaler déformé par la création argotique qui lui adjoignent le suffixe applicatif -ir-, le suffixe causatif -y- et le morphème -gu-; d'où l'infinitif "kugumiririza" qui signifie manger, avaler.

Paradoxalement, urukoŋjo comporte des mots totalement euphémiques utilisés comme des lexèmes euphémiques courant à des fins

(1) W. ALEXANDER; "Les philosophes et la vie sexuelle "dans Diogène,
N°7, Paris, Gallimard, 1970, p.67.

du "gutsîinda". Nous présentons quelques exemples de ces termes dans le tableau suivant :

Mot courant	Euphémisme	Traduction en français
inkâ : la vache	inyigînya	du clan Nyigînya (on s'accordait d'affirmer que ce sont les Abanyigînya qui ont introduit la vache au Rwanda)
guhâ : donner inkâ : la vache	kugaba inyiizihiza	donner en cadeau qui égaye, qui provoque l'envoûtement
gusiinziira : dormir	kwîibiikiira (terme consacré au roi)	se bercer
ikibônobôno : le ricin	icyuuguragasani	la clé du bonheur, ce qui fait entrer le bonheur
umugabo : l'homme	umugaanji	le vainqueur
gupfâ : mourir umuhehâ : le chalumeau	kuryâangara umuyoboro	synonyme archaïque le canal d'écoulement

L'opposition euphémie vs dysphémie ou blasphémie se remarque également dans le "gut~~ê~~erana ubuse" et le "gut~~ê~~erana ububyâarâ", dans le "gusheemba des Batwâ" : les plaisanteries piquantes des Batwâ et dans le "gufâtira hô kw'âbasîzi" : le prendre sur le fait des poètes c'est-à-dire une sorte de poème improvisé et piquant que les poètes composaient sur les défaillances à l'"ubupfûra" que présentaient certains nobles. Nous prendrons l'exemple sur le "gut~~ê~~erana ubuse" et le "gut~~ê~~erana ububyâarâ".

3.4.3. Dans les plaisanteries.

Nous avons eu à définir ce qu'est gut~~ê~~erana ubuse et gut~~ê~~erana ububyâarâ lorsque nous abordions l'aspect différentiel du

"gutsinda (1.3.3.). Il s'agit de deux domaines distincts qui sont souvent confondus parce qu'ils sont tous les deux des sortes de plaisanteries non de mauvais goût, non animés de quelque intention malveillante, mais à caractère ludique : les premiers se font entre les Banyarwaanda et leurs "Abase" : "les parrains mystiques" et les deuxièmes entre les cousins. Ces plaisanteries ou taquineries étaient une pratique courante dans l'ancien Rwanda et, les partenaires dans cette communication ne pouvaient en aucun cas s'en offusquer, au contraire elles égayaient le plaisir des causes et de l'entourage en provoquant surtout le rire.

Si le fait est normal entre les "Ababyaarâ" : les cousins, sa motivation reste inexplicable entre les Banyarwaanda et leurs "Abase". En effet, ceux-ci étaient des personnages importants dans la société. Aucun Munyarwaanda ne pouvait accomplir aucun rite sans que son "umuse" ne soit utilement convié. Le rôle de l'"umuse" consiste notamment à servir d'intermédiaire entre les esprits et les familles et diverses tâches sont de sa compétence(1).

Nous citerons quelques unes de ces tâches :

- par une cérémonie opposée, il annule les effets de la contrainte magique qui pèse sur la famille;
- il préside aux installations sur de nouveaux emplacements et à l'appropriation de terres arables;
- il remet en place le bâton pointu terminal, agasoongerero, au toit de la maison; etc.

Le langage des relations de plaisanteries présente un terrain bien indiqué pour l'étude de la paire oppositionnelle euphémie/dysphémie ou blasphémie car comme le souligne L. MUNAKAZI :

"[...] tout en étant parfaitement conforme aux normes grammaticales et stylistiques reconnues par l'ensemble des locuteurs du kiñarwaanda, ce langage va délibérément à l'encontre des normes langagières de la société rwandaise.
Non seulement parce que les insultes et les

(1) Le lecteur voudra consulter M. d'HERTEFELT; Les clans du Rwanda ancien : éléments d'ethnosociologie et d'ethnohistoire, Tervuren, M.R.A.C., 1971, p.4-5.

injures sont socialement réprochées, mais également parce que la liberté qui caractérise le langage réduit à néant toutes les autres règles sociales de la communication"(1).

Etant donné que les deux formes de plaisanteries sont aujourd'hui ignorées parce que d'une part, les directives politiques et religieuses importées n'ont pas pu supporter leur cohabitation, elles étaient d'autre part l'apanage des personnes âgées aujourd'hui disparues; il nous a été impossible de trouver un corpus de ces plaisanteries. C'est pourquoi nous utiliserons pour illustrer notre propos, celui qu'a recueilli l'auteur ci-haut cité.

Dans la pratique rwandaise courante, on sait qu'à quelqu'un qui éternue on adresse le souhait : urakire : que tu sois sain et sauf de tous les dangers ou que tu sois riche; ce souhait est d'autant plus important que s'il ne lui est pas adressé par la personne présente, la croyance populaire stipule que ce silence pourrait occasionner la mort automatique de celui qui a éternué. Dans ces plaisanteries, souvent on renchérit la première partie du souhait positif "urakire" en lui ajoutant une gamme d'insultes assonantes.

Voici donc quelques exemples de ces taquineries; pour être fixé sur ces plaisanteries, il faudra consulter conjointement la thèse et l'article de L. MUNYAKAZI(2) précédemment cités.

1. urakire, ukizê rusêke usekêenyuze imbwa umutsima : que tu sois sain et sauf, que tu sauves le tibia et que tu croques le chien en accompagnement de la pâte.

On comprendra que la seconde partie du souhait constitue une insulte dans le contexte d'une société qui ne mange pas la viande de chien et il faudra noter qu'au Rwanda, le chien est un animal abject qu'on considère comme du poison.

2. urabigarure, uhiindukire ubiryê : que tu les régurgites et que tu t'en retournes pour les manger.

Quelquefois, l'éternuement s'accompagne d'une réaction spasmodique

(1) L. MUNYAKAZI; La situation sociolinguistique du Rwanda. Aspects endocentrique et exocentrique, thèse pour le Doctorat de 3ème cycle, Nice, 1984, p.217-218.

(2) L. MUNYAKAZI; Ibid. , p.215-226.
R. MUNYAKAZI; op.cit., GERLA, 1986.

de l'estomac", or ce souhait veut que celui qui vient d'éternuer en vienne à lécher ses propres vomissures.

La première partie de ce souhait c'est-à-dire "urabigarure" nous permet de faire une remarque liée au "paradoxe" que présente les genres dysphémiques ou blasphématoires.

En effet, le verbe kugarura : faire revenir (la nourriture) c'est-à-dire régurgiter est l'euphémisme désignant kurŭka : vomir. Dans ce cas, il serait paradoxal qu'un genre littéralement dysphémique arrive à employer des euphémismes. Dans l'étude des injures, domaine représentatif des genres dysphémiques, Ph. NKULIKIYUMUKIZA(1) explique le fait, présente quelques euphémismes utilisés dans le genre (et le lecteur intéressé pourra aussi compléter le lexique des termes dysphémiques en consultant le mémoire).

Il explique que cet emploi est dû soit au fait de rapporter les propos injurieux d'une autre personne pour ne pas se salir et salir son interlocuteur, soit pour voiler le concept pour produire un certain effet littéraire.

Notons en passant que le caractère dysphémique se retrouve également dans certaines situations codées, par exemple entre patient et médecin; dans certaines locutions consacrées : nous citerons la locution temporelle : mu musekê w'âbannyi : littéralement dans l'aurore de ceux qui vont déféquer c'est-à-dire très tôt le matin et dans l'énoncé consacré qu'on utilise pour s'enquérir des nouvelles du nouveau-né : murannya muranyâara? : déféquez-vous et urinez-vous?.

En parlant du caractère dysphémique de certains langages, il importe de noter une forme particulière du "gutsŭinda" qui se manifeste dans ces cas. Il s'agit de la rétention d'un mot après une ou deux syllabes émises. Cette forme particulière de l'euphémisme est usitée dans les injures où l'émetteur ne prononcera pas toute l'injure de sorte que le destinataire, halerté, posera souvent des questions.

Le sujet-émetteur dira par exemple, uraka.... : que tu....

(1) Ph. NKULIKIYUMUKIZA; op.cit., p.87-88.

3.4.4. Dans le lexique argotique des groupes sociaux de Kigali.

La ville de Kigali, capitale politique et économique du pays, est un lieu où se rencontrent des personnes d'origines et de classes sociales très diversifiées. Le mode de vie sous son aspect économique est à la source de formation de groupes liés par un même métier, une même profession ou une vie commune qui sont eux-aussi à la base de la création d'un langage spécial. Celui-ci se démarque par son lexique particulier vivant en osmose avec tout l'amalgame de langues parlées dans Kigali. Ce lexique que ces groupes voudraient être les seuls à comprendre assure la cohésion du groupe et le secret entre ses membres.

Ces groupes sociaux de la ville de Kigali tels qu'ils ont été recensés dans la Monographie citée sont formés de bandits, de domestiques, de commerçants, de femmes publiques, de chauffeurs, de la jeunesse citadine, d'enfants vagabonds et de prisonniers. Tout ce monde a un lexique cryptique propre à chaque groupe dont la fonction principale est de cacher aux étrangers la signification de leurs propos.

Ce type de lexique présente pour nous un autre intérêt, celui de traduire une certaine idée, une certaine image de ce qu'est un euphémisme "moderne" étant donné que les termes relevés datent plus ou moins d'entre 1978 et 1984.

Nous donnerons des exemples d'euphémismes argotiques pour certains groupes sociaux, le lecteur intéressé voudra consulter la monographie précitée de L. NDISEBUYE qui se propose d'en faire un sujet de mémoire :

A. "Ababaandi" : les bandits

1. agati k'ishyaamba: l'arbre de la forêt pour urumogi: chanvre

Puisque la culture du chanvre est prohibée sur toute l'étendue du pays, on ne s'aventurerait pas à le cultiver sur un terrain découvert. Ainsi, quelques habiles hors-la-loi ont trouvé l'idée diabolique de planter le chanvre dans la forêt où il prolifère avec des broussailles avec lesquelles on le confond.

Les bandits désigneront leur stimulant préféré : "urumogi" : le chanvre par le lieu où il est planté : "ishyaamba" : la forêt en détermination avec "agati" : petit arbre car le chanvre ressemble à un petit arbre.

2. fatimbâragâ : prends de la force pour ururûiro n'urunywêero : là où l'on boit, mange et fume le chanvre.

Les bandits appellent les lieux dans lesquels ils mangent, boivent et fument le chanvre, "fatimbâragâ", car les trois activités leur donnent la force d'accomplir à la perfection leur métier.

3. gushiitura ikiroondwe : enlever la tique pour kwîiba isâahâ : voler une montre.

Les bandits sont assez téméraires pour arracher aux gens les montres qu'elles portent sur le poignet; cette opération se fait comme si on enlevait une tique à un animal.

4. kwîica umuzaâmu : tuer le veilleur pour kwîiba amafaraanga : voler de l'argent.

Généralement les endroits abritant des sommes d'argent sont gardés pendant la nuit par des veilleurs; les bandits pour pouvoir s'emparer du butin, devront d'abord éliminer le veilleur en le tuant éventuellement. Ce moyen de voler l'argent, tuer le veilleur d'abord, leur permet de dénommer l'action même de voler.

5. Mukûura yaakinnye : Mukûura a joué pour Abapôolisî barafâta : la police fait des rafles.

Cette périphrase métonymique est dérivée de l'équipe de foot-ball Mukûura dont les maillots sont de couleurs noir et jaune, celle-ci étant la couleur des bérets de la police communale, pour le souci de voilement les bandits mettent en alerte leurs compaires que la police fait des rafles par l'énoncé : "Mukûura yakinnye : Mukûura est en train de jouer. Dans le même ordre d'idée, s'il s'agit des gendarmes qui ont procédé à des rafles, les bandits diront : Pantêeri yaakinnye : Panthère est en train de jouer. La locution vient du fait que les Panthères Noires est une équipe militaire.

B. "Abashôfeeri" : les chauffeurs.

1. gukâma : traire pour kwîiba lisaânsi : voler de l'essence

En kinyarwaanda, traire une vache se dit "gukâma"; pour les chauffeurs l'essence est considéré comme un liquide précieux comparable au lait. Ils se cachent et vidant une partie du réservoir pour la revendre ensuite. Comme le lait, l'argent issu de ces tractations assure leur subsistance. L'acte de cacher l'automobile se dit kujîisha : lier, comme si on liait les pattes d'une vache pour la traire.

2. iseeta : la table d'opération pour igaraâje (emprunt) ;
un garage.

Pour les chauffeurs, amener un véhicule dans un garage et comme si on amenait un malade sur une table d'opération, d'où le mot "iseeta" qui signifie en kinyarwaanda une table d'opération pour désigner un garage.

C. "Abasôre n'înkumî" : la jeunesse citadine.

1. kugeenda butoôre : marcher à la manière des danseurs-intoôre pour kugeenda n'âmaguru : marcher à pied

Celle locution est utilisée pour désigner les gens qui marchent à pied à la manière des intoôre qui frappent le sol de leurs pieds dans une danse athlétique et folklorique. Son emploi s'est généralisé, mais il paraîtrait qu'elle fut créée par les élégantes jeunes filles logeant dans les homes de Nyamiraambo lorsqu'elles parlaient de leurs visiteurs venus à pied.

2. kugeenda ubûguza : marcher en jouant au jeu de godets pour kugeenda muu mûdoka z'âbageenzi : user des moyens de déplacement communautaires

Cette locution est de même origine que la précédente, elle désigne les visiteurs qui ont usé des moyens de déplacement communautaires et généralement les taxis. Le fait de payer généralement une pièce de monnaie à la sortie est comparable au jeu de godets où des pierres sont déposées successivement dans les trous. Son sens s'est généralisé pour toutes les personnes qui se déplacent par ces moyens.

Dans le même champ lexical, on a : kugeenda unyâagirwa : marcher par la pluie pour kugeenda ku iipikipiki : se déplacer à moto; kugeenda ugîiye : marcher ou partir une fois pour toutes pour

kugeenda muu mōdokâ : se déplacer en auto (généralement la sienne).

Dans ce dernier cas on est très bien reçu et la parole prononcée est accueillie par un oui sans hésitation, d'où "kugeenda ugîye" a le sens véritable de "partir déterminé" c'est-à-dire avec des arguments convainquants dont le plus massu est l'automobile.

4. kugira inzōka mbi : avoir de mauvais vers intestinaux pour gutlungwa n'ābaāndi : vivre à la charge des autres

Cette locution est usitée en kinyarwaanda pour dire que les vers intestinaux empêchent quelqu'un à consommer tel aliment, mais elle revêt un sens ironique dans l'emploi argotique car elle désigne le fait de se complaire à vivre au dépens d'autrui, se comporter en parasite.

Nous venons de faire, dans ce dernier chapitre, un tour d'horizons des différentes occurrences du "gutsîinda", de certains domaines qui l'enrichissent et des situations qui outrepassent cette règle sociale qui se rapporte au langage. Avant de tirer une conclusion générale à cette étude, une remarque générale s'impose: Le phénomène "gutsîinda" a tendance à employer des termes qui font "sensation", des termes recherchés puisés dans les lexiques des termes propres, des termes poétiques et argotiques, la tendance actuelle étant celle de recourir à l'emprunt. Cet aspect traduit la présence des niveaux de langue dans l'euphémisme sous-tendus par les fondements mêmes du "gutsîinda"; les niveaux de langue étant

"[...] les indications qui définissent l'attitude de la communauté en face des comportements verbaux et la manière de considérer les discours oraux ou écrits"(1).

(1) Jean et Claude DUBOIS; op.cit., p.100;

Les éphémismes en kinyarwaanda prennent la valeur d'indice : ils marquent que le langage euphémique, ou plutôt les termes euphémiques ne sont pas ceux que les locuteurs utilisent dans la communication courante; ce sont plutôt des termes analysés, découpés dans différents réseaux et ajustés aux dimensions imposées par les règles sociales. C'est pourquoi les euphémismes sont particulièrement appréciés dans la culture rwandaise parce qu'ils

"[...] comblent le signe d'une densité et d'une intensité de signification auxquelles ne pourraient prétendre les autres noms"(1).

(1) C. SEYDOU; op.cit., p.187.

CONCLUSION GENERALE

"La vie en société est faite de contraintes et connaît bien des exigences : la recherche d'une communication efficace et adéquate fait partie de ces exigences : cette communication doit être claire, et tantôt expressive et tantôt décente et civile. Les hommes qui parlent se trouvent donc dans un réseau d'impératifs sociaux, []"(1).

Qu'on nous permette de faire nôtres les paroles de C. BAYLON et P. FABRE ci-haut citées; tant il est vrai que c'est dans ce réseau d'impératifs sociaux que se situe "gutsîinda", que nous venons d'analyser au cours de notre travail. Nous pensons avoir étudié les éléments extra-linguistiques qui entourent, conditionnent et éclairent le comportement linguistique du "gutsîinda" dans le premier chapitre de ce travail et des processus de formation linguistique qui sous-tendent le phénomène "gutsîinda" au deuxième chapitre. Les "avatars" du "gutsîinda" ont fait l'objet du troisième chapitre précisément, l'emploi des euphémismes dans les créations littéraire et argotique, ce qui nous a permis d'aborder l'étude de la paire oppositionnelle euphémie/dysphémie ou blasphémie.

Nous avons pu souligner que à cause des métamorphoses introduites par la rencontre avec les civilisations étrangères, "gutsîinda" s'est relativement estompé, mais qu'il reste vivace dans certaines régions du pays qui s'attachent encore tant bien que mal aux valeurs traditionnelles. Nous avons cité le Nord de la préfecture de Byumba, l'ancien Ndurwâ et le Bugarama, région naturelle de la préfecture de Cyâangugu.

A la base de cette désuétude du "gutsîinda" de multiples raisons ont été évoquées par nos informateurs : l'éclatement de la famille nucléaire; le progrès moderne qui a fait que les superstitions et les croyances populaires ont d'une certaine façon reculé devant les explications fournies par la science; les structures administratives et économiques importées qui ne permettent plus de s'adonner à la "gymnastique" langagière du "gutsîinda"; les changements introduits par l'indépendance et le refus de la

(1) C. BAYLON et P. FABRE; op.cit., p.207.

féodalité ont fait que certaines réalités qui étaient tabouées ne le sont plus, même si les termes qui leur étaient consacrés sont restés dans le langage euphémique mais sont employés dans de nouvelles situations, de même que certains objets valorisés dans le temps ne le sont plus tellement aujourd'hui. Nos informateurs parlent aussi de "démocratie" et des autres notions connexes qui, assurément mal interprétées ou comprises de travers mènent au relâchement. Le manque d'éducation culturelle est une autre raison qu'ils ont évoqué et surtout les éléments culturels importés et qui sont ovationnés par la jeunesse rwandaise.

Quelques uns de nos informateurs vont même jusqu'à identifier "gutsfinda" avec un certain passéisme féodal qui n'est plus de mise.

Finalement, la grande cause se trouve être les religions étrangères dont la religion catholique qui a fait que plusieurs des Banyarwaaanda se cachent derrière l'alibi du proverbe "Kiriziyâ yakûuye kirazira" : l'Eglise a levé l'interdit, pour transgresser toutes sortes d'interdits dont celui lié à "gutsfinda".

Cependant, ce proverbe est mal compris lorsqu'il est pris comme alibi parce qu'il désigne dans ce cas que les missions "salvatrices" auraient délivré les Banyarwaaanda, enchaînés, du "carcan des interdits". Ce proverbe serait donc pour ces "sauveurs providentiels" un triomphe libérateur. Mais, comme le note à coup sûr P. SMITH, ceux qui ont créé ce proverbe l'utilisaient

"[...] plutôt en guise d'excuse désabusée devant un fait qui contredit les règles de la culture rwandaise"(1).

Ce que les missionnaires ont apporté aux Banyarwaaanda, dans le cadre du "gutsfinda", c'est la facilité d'utiliser le nom chrétien lorsqu'on évite quelqu'un comme si le prénom chrétien n'identifiait pas la personne comme c'est le cas pour le nom propre. Actuellement, les euphémismes anthroponymiques sont automatiquement des prénoms chrétiens tellement que même ceux qui ne sont pas baptisés sont obligés d'en avoir un.

Outre que l'intérêt du "gutsfinda" est d'être une valeur sociale reconnue positive par la société rwandaise, est-ce que

(1) P. SMITH; op.cit., p.14.

son lexique ne pourrait pas constituer un domaine apte à dynamiser la création lexicale actuellement entreprise et combien nécessaire pour l'avenir du kinyarwaanda ?

Pour l'évident intérêt de constituer un réservoir de termes liés à nos valeurs culturelles, même si les Banyarwaanda ne pourraient pas d'une certaine façon revenir à "gutsfinda" surtout dans le cadre familial comme dans le temps, ne devrait-on pas envisager la confection d'un dictionnaire "culturel" parmi les objectifs que s'accorde la politique culturelle entreprise à l'échelle nationale? Malgré la diversité des mots à définir, le dictionnaire en préparation au département de linguistique de l'Institut National de Recherche Scientifique fait un effort louable par l'intégration des termes se rapportant à "gutsfinda".

Quoiqu'il en soit, le phénomène "gutsfinda", pris dans toutes les situations où il s'applique, n'est pas menacé d'une extinction prochaine car c'est notamment par la dénomination euphémique que la langue assure sa double fonction cognitive et expressive. Aussi, la langue ne cessera jamais d'exprimer les rapports entre le langage et la pensée, cette dernière étant prise dans le sens le plus général; de même si aucune dénomination ne semble cerner entièrement l'identité, combien complexe, de la personne, ni la désigner singulièrement, cette identité se cherchera toujours dans la somme de tous les noms collés à la personne; "gutsfinda" ne prendra assurément qu'une autre dimension, une autre forme.

A N N E X E S

Annexe I : Questionnaire

Ibibazo byerekeye gutsinda mu Rwanda.

I. Ibiranga ubazwa

Amazina :
Cellule :
Secteur :
Commune :
Préfecture :
Ikigero (imyaka) :
Umurimo :
Igitsina :

II. Gutsinda

1. Gutsinda ni iki ? Iryo jambo lyaturutse he ?
2. Muri aka karere mujya mutsinda ?
3. Batsinda iki ?
4. Batsinda ryari ?
5. Mu iyobokamana gakondo ntabyo mwatsindaga ?
6. Ku byerekeye ubwami n'umwami ntabyo batsindaga ?
7. Hari abandi bantu batsindaga ? Kuki ?
8. Ku byerekeye inka batsinda ibiki n'ibiki ? Kuki ?
9. Hari abavuga ko gutsinda ari ukubaha ? Kudatsinda se ni ugusuzugura ?
10. Hari izindi nyamaswa zitsindwa ? Zitsindwa na bande ? Kuki ?

III. Abatsinda

1. Ese hari ugutsinda kubaho gukurikije igitsina cy'utsinda ?
 - 1.1. Umugabo atsinda iki na bande ?
 - 1.2. Umukobwa atsinda iki na bande ?
 - 1.3. Umugore atsinda iki na bande ?
2. Hari ugutsinda gukurikije ikigero cy'imyaka.
 - 2.1. Umwana atsinda iki na bande ?
 - 2.2. Umusore cyangwa umwangavu atsinda iki na bande ?

3. Ese nta gihe umuntu yarekaga gutsinda ? Lyari ? Kuki ?
4. Ese hari ibihano byari biteganirijwe utarubahirizaga gutsinda ?
5. Umuntu ugomba kugutsinda atagutsinze, wabigenza ute ?

IV. Imisusire y'amagambo akomoka ku gutsinda

1. Hari amagambo asanzwe uzi abatsinda bose bakoresha ? Yambwire ?
2. Ese amagambo mukoresha mu gutsinda muyabona mute ?
3. Ese ayo magambo aba aziranyweho n'abantu bose ?
4. Umuntu utsindwa se abazi iryo jambo ?
5. Iyo mutsinda abantu mubita ayahe mazina ?
6. Ntabwo igitsindwa gishobora kugira amazina menshi ?
7. Iyo mutsinda ibintu se muhiha ayahe mazina ?
8. Iyo mutsinda inyamaswa muziha ayahe mazina ?

V. Gutsinda magingo aya

1. Ese na n'ubu gutsinda biracyariho ?

Yego

Oya

Byaragabanutse

Ntibikiriho

2. Uko ubibona biterwa n'iki ?
3. Gusezererwa kw'ingoma ya gihake ntacyo kwaba kwaragabanije ku gutsinda no ku byatsindwaga ?
4. Amadini nta ruhare yaba abifitemo, ko ngo Kiliziya yakuye kirazira ?
5. Uruhare rw'uburere buke rwaba rurimo ?
6. Nta turere waba uzi twaba tucyubahiliza cyane gutsinda ?

Nom et Prénom	Sexe	Age	Résidence actuelle			Fonction exercée
			Secteur	Commune	Préfecture	
1. BIZIMÀANA Simon	Masculin	50 ans	Mpâre	Huye	Butâre	Chercheur à l'I.T.P.S.
2. MUKÂAMUDENGE Agnès	Féminin	± 55ans	Mpâre	Huye	"	Cultivatrice
3. NYAMVÛRA Geneviève	Féminin	51 ans	Mukânde	Ndora	"	Cultivatrice
4. BYAA RÛGABÂ Mathieu	Masculin	45 ans	Miyovê	Cyungo	Eyumbè	Cultivateur
5. NYIRÂMAANA Thérèse	Féminin	39 ans	Koomê	Giti	"	Cultivatrice
6. MUJYAAMBERE Joseph	Masculin	49 ans	Bagarura	Munûra	"	Cultivateur
7. NZEESO Marc	Masculin	± 66ans	Kiburûra	Murâmbi	"	Cultivateur
8. NZAABARIRWA François	Masculin	50 ans	Kiramuruzi	"	"	Cultivateur
9. UMURUNGI Saada	Féminin	23 ans	"	"	"	Cultivateur
10. GAKURÂ Eugène	Masculin	24 ans	Kizîguro	"	"	Etudiant - U.N.R. - Butare
11. HABARUGIRÂ André	Masculin	23 ans	"	"	"	" - Ruhengeri
12. KABERUKA Jean Baptiste	Masculin	32 ans	Murâmbi	"	"	Enseignant
13. KARAGIRÊ Tharcisse	"	35 ans	Ndatemwâ	"	"	Enseignant
14. MUGENTI Nathalie	Féminin	40 ans	Kizîguro	"	"	Enseignante
15. MUJAWINGWE Marie	"	54 ans	Rubôna	"	"	Cultivatrice
16. MUTÊTHERI Françoise	"	22 ans	Kizîguro	"	"	Enseignante
17. NYIRAMA JÂANGWE Stéphanie	"	± 66ans	"	"	"	Cultivatrice
18. NYIRAMBERA Thérèse	"	± 62ans	"	"	"	Cultivatrice
19. SÊEGICOÛNDO Gamaliel	Masculin	35 ans	"	"	"	Enseignant
20. NKOOKO Vénantie	Féminin	42 ans	Buyerêri	Bugarama	Cyângugu	Cultivatrice
21. RWASAMAYOGI Jérémie	Masculin	± 60ans	"	"	"	Cultivateur

Nom et Prénom	Sexe	Age	Résidence actuelle				Fonction exercée
			Secteur	Commune	Préfecture		
22. NYIRAMA TÂWA Esther	Féminin	48 ans	Kiraâmbi	Rukondo	Gikoôngoro	Cultivatrice	
23. RUMWANA Martin	Masculin	50 ans	Gasakâ	Nyamagabe	"	Cultivateur	
24. BIJUGU Michel	"	52 ans	Gatêbe	Rubavu	Giseényi	Manoeuvre-J. H. R. -Ruhengeri	
25. KABIRIGI Callixte	"	65 ans	Roongi	Kibirira	"	Cultivateur	
26. TWÂAMUGABO Eliphaz	"	50 ans	Rûnda	Rûnda	Gitarâma	Enseignant	
27. KABÂNYANÂ Alvera	Féminin	± 58 ans	Ruyeenzi	Rûnda	"	Cultivatrice	
28. KAREKEZI	Masculin	57 ans	Kibâare	Mugesera	Kibûungo	Cultivateur	
29. MUKÂANDÔORI Véronique	Féminin	40 ans	Gahîni	Ruhara	"	Cultivatrice	
30. NYIRÂMAHÔRO Athanasie	"	42 ans	Kizihira	Mugesera	"	"	
31. MUKÂAMBIBI Anonciata	"	55 ans	Bisêsero	Gisinyitâ	Kibuye	"	
32. NYAMPUUNDU Agnès	"	48 ans	Muyumbu	Bicumbi	Kigali	"	
33. MUKÂAMURENZI Marie	"	45 ans	Muhîma	Nyarugeenge	"	Cultivatrice	
34. NYIRIMANA	Masculin	± 55 ans	Kaanzâ	Nyakînaama	Ruheengeri	Cultivateur	
35. NYIRANSEKUYE	Féminin	± 68 ans	Mukô	"	"	Cultivatrice	

Annexe III : Eléments de lexique.

Dans ce lexique, nous présentons les termes courants (ou taboués) et les euphémismes correspondants faisant partie de notre corpus, exception faite des euphémismes que le dictionnaire en préparation à l'Institut National de Recherche Scientifique a relevés.

Le lexème taboué (ou courant) est suivi en face par le(s) lexème(s) euphémique(s) correspondant.

- | | |
|----------------------------------|--|
| - âago (cl.7/8) : malheur | - uunamo (cl.7/8) |
| - aambi (cl.3/4) : flèche | - sakura (cl.3/4), - kârwe(cl.9/10) |
| - aâmi (cl.1/2), roi | - tanâge (cl.9/10), - kaambira(cl.3/4) |
| - âana (cl.1/2) : enfant | - roba (cl.1/2) |
| - aânsi (cl.7/8) : pot à lait | - boondo (cl.7/8) |
| - baanga (cl.5/6) : secret | - koongooro (cl.9/10), |
| - beba (cl.9/10) : rat | - bugâanizwa (cl.7/8) |
| - bogô (cl.9/10) : buffle | - menanda (cl.5/6) |
| - borô (cl.9/10) : pénis | - kêgesi (cl.9/10), |
| - bwâ (cl.9/10) : chien | - yûrizi (cl.9/10), |
| - bwaaki (cl.9/10) : kwashiorkor | - nyârubâriro (cl.9/10) |
| - bweêbwe (cl.9/10) : chacal | - biheêmbé (cl.9/10), |
| - bya (cl.5/6) : testicule | - rwaarikamavuubi (cl.9/10) |
| - byî (cl.6) : excréments | - ruvuunganyi (cl.9/10) |
| - cumâ (cl.7/8) : gourde | - bavuukânwa (cl.9/10) |
| - dâha (cl.3/4) : euphorbe | - giingo rw'ûbugabo (cl.11/10) |
| condélabrum | - hiîgi (cl.9/10), - sega(cl.9/10) |
| - dôrerwamô (cl.9/10) : miroir | - kaneke (cl.9/10), - ruungu(cl.5/6) |
| | - bêho (cl.9/10), - teêranya(cl.9/10) |
| | - kabura (cl.9/10) |
| | - gabo (cl.14), - huûngu (cl.14) |
| | - saabo byûbugabo (cl.8) |
| | - zirantoki (cl.6), |
| | - gwâakuzimû (cl.6) |
| | - rekû (cl.9/10) |
| | - îîha (cl.3/4) |
| | - îîrore (cl.7/8) |

- ãenge (cl.14) : intelligence - twê (cl.3)
- eeso (cl.11/10) : petite cruche - nõga (cl.3/4)
- fukû (cl.9/10) : taupe - nyamurigita (cl.9/10)
- fuundi (cl.9/10) : rouge-gorge - uũngura (cl.9/10)
- gabo (cl.1/2) : homme - gaanji (cl.1/2), - reẽnderi (cl.1/2)
- gabo (cl.9/10) : bouclier - shayĩja (cl.1/2), - shemẽza (cl.1/2)
- gega (cl.7/8) : grenier - hakê (cl.9/10), - heenzi (cl.9/10)
- geni (cl.1/2) : mariée - kiinzo (cl.9/10)
- gina (cl.3/4) : termitière - gurĩ (cl.3/4), - hunĩkwa (cl.7/8)
- gorê (cl.1/2) : femme - bãzi (cl.1/2)
- gobyi (cl.9/10) : peau portative - hunnyi (cl.3/4)
- goma (cl.9/10) : tambour - tegãrugõri (cl.1/2),
- goõrwa (cl.6) : vicissitudes - byẽeyi (cl.1/2),
guhĩtwa : foirer - kazĩ (cl.1/2), - hetê (cl.1/2)
gutsĩinda : éviter - bago (cl.11/10)
gutsĩinda : vaincre - heetso (cl.9/10),
- gũta (cl.3/4) : peau de bête - koõshwa (cl.9/10)
- gũha (cl.11/10) : tique - ramũtsa (cl.9/10)
guhã : donner - hina (cl.6)
- gugê (cl.9/10) : cynocéphale - kwĩiruka, kunyũza heepfõ
gushẽmeza
kugaanza
- iĩte (cl.3/4)
- iĩha (cl.11/10)
kugaba
- nyarubabi (cl.9/10)
- gisãamuuntu (cl.9/10)
- ruũndi (cl.3/4)
- bitwĩ (cl.9/10)
kubãanjura, gutẽenda
kugomoka
gucĩibwamo, guhĩtiisha haasĩ,
guhuumeeka
kurwãara mu mutwê, kubõna
ubwãato
gusãaza, gutaaha, gutabaara,
kwĩigeendera, kwĩianura,
kwĩitaba imãana, kujya i
Bureemba, kujya kwaa Nyamuziinda

- gorî (cl.11/10) : couronne de maternité
guswêera : faire l'acte sexuel
- gwe (cl.9/10) : léopard
- hâra (cl.11/10) : calvitie
- hehâ (cl.3/4) : chalumeau
- henê (cl.9/10) : chèvre
- heri (cl.7/8) : ulcère
- heto (cl.3/4) : arc
- hifre (cl.10) : le beau
- hogô (cl.8) : couleur brune
- huûngu (cl.1/2) : garçon
- huûnyirâ (cl.7/8) : hibou
- zi (cl.5/6) : eau
- juumba (cl.7/8) : patate
- jâangwê (cl.9/10) : chat
- kâ (cl.9/10) : vache
- kâri (cl.10) : urine
- kara (cl.3/4) : noir
- kerî (cl.7/8) : crapaud
- komêre (cl.7/8) : blessure
- kôona (cl.7/8) : corbeau
- kôota (cl.9/10) : épée
- hetê (cl.11/10)
guhûura, kubônana, kuryûamana,
gukûundana, kûubahiriza,
guhiindikira
- nyirâmahôre (cl.9/10),
- rwâara (cl.9/10),
- zîgaaba (cl.9/10), - muyaga (cl.9/10)
- haanzi (cl.9/10)
- yoboro (cl.3/4)
- himâ (cl.9/10), - buzî (cl.9/10)
- tûungo (cl.5/6),
- shubêere (cl.9/10)
- iînjure (cl.7/8)
- roônko (cl.3/4), - kôre (cl.3/4)
- keêsha (cl.10)
- fizâ (cl.8)
- kâmyi (cl.1/2)
- byfiso (cl.7/8)
- hôro (cl.14)
- shoôre (cl.3/4)
- pusî (cl.9/10)
- nyamabiinga (cl.9/10)
- tûuro (cl.9/10)
- korôge (cl.9/10), - gabê (cl.9/10)
- iizihiza (cl.9/10),
- nyigînya (cl.9/10)
- saâkaare (cl.10),
- shubâare (cl.10)
- yuumbu (cl.3/4)
- eêga (cl.7/8), - kôno (cl.7/8)
- nyamaga (cl.7/8),
- nyamaboondo (cl.7/8)
- saanza (cl.7/8)
- baanda (cl.7/8), - ifyone (cl.7/8)
- huûga (cl.9/10)

- koni (cl.3/4) : rumex
- kotsâ (cl.9/10) : oiseau crieur
- koôbwa (cl.1/2) : fille
- konyâ (cl.9/10) : rhizome
- kuryâ : manger
- kuraakara : être en colère
kuvûga : parler
kuragira : faire paître
kurira : pleurer
kugeenda : marcher
kubyibuha : prendre du poids
kunyâara : uriner
- kubôna : regarder, voir
kurûka : vomir
kunnya : déféquer
- kuuzana amagarâ : chute du rectum
- kwaâre (cl.9/10) : perdrix
- kwâavu (cl.11/10) : lièvre
- kwîiba : voler
kwîira : faire nuit
- nyamâanza (cl.9/10) : bergeronnette
- mâana (cl.9/10) : Dieu
- mburugu (cl.9/10) : siphyllis
- rêrabâana (cl.3/4)
- kanwa (cl.9/11)
- kamîisha (cl.1/2),
- aâri (cl.1/2), - koôshwa (cl.1/2)
- guûri (cl.9/10)
- gufuungura, kwîikora kumunwa
kwîikora mu bwaânwa, kujya
ku mîezâ
kubira, kuvooma
kugaamba, kubâra, kunyûmya
kubwîiriza, kwêemera
kugaaya
gutêrura integê, gutôga
guhôogaza
kwîihagarika, kwîituma
ibyôôroshye, gusûtama, kujya
inyuma y'ûrugô
guhweeza
kunyûza ruguru, kugarukwa
kwîituma, kujya kwaa ntâawe
utûma undî, kwîihereera,
gusûtama, kujya kuunâama,
kuugarira
kumurika
- tâbaambwâ (cl.9/10)
- nyamuhenera (cl.9/10)
- bakamê (cl.9/10)
- nyaryêenge (cl.9/10)
gushaamba
gukôka
- gesera (cl.9/10)
- rugabâ (cl.9/10),
- satoonda (cl.9/10),
- gomôke (cl.9/10)
- aâtsi (cl.3/4)

- nyâaruvû (cl.11/10) : caméléon
- nyogôte (cl.7/8) : porc-épic
- ôoba (cl.14) : peur
- oobo (cl.3/4) : trou
- oobo (cl.7/8) : chamignon
- ôotsi (cl.3/4) : fumée
- pyisî (cl.9/10) : hyène

- pfiizi (cl.9/10) : taureau
- ragâza (cl.14) : pian
- râso (cl.6) : sang
- riro (cl.3/4) : feu
- rô (cl.14) : éleusine
- ryâango (cl.3/4) : porte
- saabo (cl.7/8) : baratte
- sakâ (cl.5/6) : sorgho
- saâmbi (cl.3/4) : grue-cou-ronnée
- saâmbu (cl.7/8) : broussaille
- sâraâne (cl.3/4) : cabinet
- seke (cl.7/8) : panier tressé
- serû (cl.9) : rougeole
- sekûrume (cl.9/10) : bouc

- shaza (cl.6/6) : petit-poids
- shâ (cl.9/10) : gazelle

- shyîmbo (cl.7/8) : haricot
- soonga (cl.3/4) pneumonie
- sôroorô (cl.3/4) : sorte de rassule
- sûka (cl.9/10) : houe
- taâbi (cl.5/6) : tabac
- târe (cl.9/10) : lion

- uûmvu (cl.7/8)
- nyâmahwâ (cl.7/8)
- kuûnga (cl.6)
- iina (cl.3/4)
- humyo (cl.7/8), - tuzî (cl.7/8)
- iika (cl.3/4)
- cyaâba (cl.9/10),
- baanda (cl.9/10),
- biheeche (cl.9/10),
- mahuumâ (cl.9/10)
- terêkwa (cl.9/10)
- genya (cl.9)
- shyîgamo (cl.9), - seri (cl.14)
- bâtsi (cl.7/8)
- hêke (cl.14), - kûbyi (cl.14)
- rebê (cl.5/6)
- iizihiza (cl.7/8)
- huundo (cl.5/6)
- nyigînya (cl.3/4),
- siîndi (cl.3/4)
- nani (cl.7/8), - shugî (cl.7/8)
- fihereero (cl.14)
- rerero (cl.9/10)
- kaâteeye (cl.12)
- ruhayâ (cl.9/10),
- sacyaânwa (cl.9/11)
- jeeri (cl.5/6)
- henê y'âgasôzi (cl.9/10),
- gerâgere (cl.9/10)
- aanjyaaro (cl.7/8)
- mosô (cl.7), - gozî (cl.3)
- gânashyâ (cl.3/4)

- beruka (cl.9/10)
- goyi (cl.5/6), - babi (cl.7/8)
- siîmba (cl.7/8),
- mugaara (cl.9/10)
- rwoomoonganashyaamba (cl.9/10),
- aâmi (cl.1/2),

- târe (cl.11/10) : roc
- taama (cl.9/10) : mouton
- tîma (cl.3/4) : coeur
- tiindi (cl.1/2) : pauvre
- tooki (cl.11/10) : bananeraie
- tôzi (cl.11/10) : fourmi
- toôre (cl.9/10) : denseur
- tuba (cl.7/8) : vagin
- tuûmbi (cl.9/10) : cadavre
- twê (cl.3/4) : tête
- twâ (cl.1/2) : d'ethnie twâ
- twâari (cl.9/10) : héros, brave
- uuho (cl.11/10) : écuelle de
calebasse
- ûuma (cl.7/8) : fer
- uumbati (cl.3/4) : manioc
- vure (cl.3/4) : récipient en
bois en forme d'écuelle
- zê (cl.3/4) : andémie
- zu (cl.9/10) : maison
- zûuba (cl.5/6) : soleil
- zûuru (cl.5/6) : fosses nasales
- rwuubuubiratamu (cl.9/10)
- rushyâ (cl.11/10)
- shureeza (cl.9/10),
- diga (cl.9/10), - koondo (cl.9/10)
- tûuzo (cl.3/4)
- teende (cl.1/2)
- biîhire (cl.9/10), - gemu (cl.9/10)
- kôokô (cl.7/8),
- gêendagâsi (cl.9/10)
- katsa (cl.11/10)
- koôbwa (cl.14), umwaânya
w'ûbubyêeyi, inda ibyâara,
ibyaangôombwâ, - pfûundiki-
ye (cl.7/8), iwaâbo w'ûbaantu,
- pfâasôni (cl.7/8), gomôke
(cl.7/8), umwaânya w'ûbukoôbwa,
urugiingo rw'ûbukoôbwa
- raambo (cl.3/4)
- haânga (cl.9/10)
- bûumbyi (cl.1/2), - kaanda (cl.1/2),
- uûngaanda (cl.1/2),
- hera (cl.1/2), - vuza (cl.1/2)
- maanzi (cl.9/10),
- geenzi (cl.9/10)
- bâkuzo (cl.11/10),
- kizâ (cl.11/10),
- kebano (cl.11/10)
- diga (cl.9/10)
- hogô (cl.3/4)
- reembera (cl.9/10)
- yûsi (cl.5/6)
- uûmba (cl.9/10)
- shanâ (cl.3/4),
- haângu (cl.5/6)
- toônzi (cl.5/6).

Références bibliographiques.

I. Ouvrages et articles méthodologiques.

- ADLER, A. et CARRY, M.; "La transgression et sa dérision" dans L'Homme, vol.11, N°3, Paris, Mouton, juillet-décembre 1971, p.5-63.
- AGBLEMAGNON N'SOUGAN, F.; Sociologie des sociétés orales d'Afrique Noire, Paris, Mouton, 1969, 216 p.
- ALBERT, E.; "Culture patterning of speech behaviour in Burundi" dans CUMPEREZ, J. and HYMES, D. (ed.); Directions in sociolinguistics : the ethnography of communication, 1974, p.73-105.
- ALEXANDRE, W.; "Les philosophes et la vie sexuelle" dans Diogène N°71, Paris, Gallimard, 1970, p.120-140.
- ALVAREZ-PEREYRE, F.(éd.); Ethnolinguistique : contributions théoriques et méthodologiques, Paris, SELAF, 1981, 313p.
- BAYLON, C. et FABRE, P.; La sémantique avec des travaux pratiques d'application et leurs corrigés, Paris, Fernand Nathan, 1978, 219 p.
- BEAUVOIS, J.L.; "Sur l'euphémisme" dans L'Homme, vol.10, N°2, Paris, Mouton, avril-juin 1970, p.73-80.
- BONVINI, E.; "Le corps de l'injure Kasim (Haute-Volta)" dans Afrique et langage, N°17, 1er semestre, Paris, L'Harmattan, 1982, p.22-35.
- CALAME-GRIAULE, G.; - Langage et cultures africaines : essais d'ethnolinguistique, Paris, François Maspero, 1977, 364 p.
- "L'ethnolinguistique et la sociolinguistique africaines en France" dans Etudes africaines en Europe : bilan et inventaire, T.1, Paris, Karthala, 1981, p.476-498.
- CAUVIN, J. et DEMBELE, K.; "Les noms africains : sens, valeur, avenir" dans Pirogue, N°41, 2e semestre, avril-juin 1981, p.2-32.

- CRESSOT, M.; Le style et ses techniques : précis d'analyse stylistique, Paris, P.U.F., 1969, 342 p.
- CRESSWELL, R.; Éléments d'ethnologie, six approches, T.2, collection U, Paris, Armand Colin, 1978, 284 p.
- DELESALLE, S., REY, A. et Al.; "Dictionnaire, sémantique et culture" dans Langue française, N°43, Paris Larousse, septembre 1979, p.6-98.
- DERIVE, J.; "Pour une approche socio-linguistique de la littérature africaine, quelques réflexions à partir d'une recherche" dans Recherche, Pédagogie et Culture, N°34, Paris, Imprimerie Laboureur, mars-avril 1978, p.36-41.
- DIKI-KIDIRI, M. et Al.; Guide de la néologie, Paris CILF, 1981, 55 p.
- DUBOIS Jean et Claude; - Introduction à la lexicographie : le dictionnaire, Paris, Librairie Larousse, 1971, 206 p.
- DUBOIS, J.; "Dictionnaire et discours didactique" dans Langages, N°19, Paris, Larousse-Didier, septembre 1970, p.35-47.
- Encyclopaedia Universalis, 2e éd., vol.5, Paris, Encyclopaedia Universalis, France, 1975, 1196 p.
- FERRY, M.P.; "Sapir et l'ethnolinguistique" dans Langages, N°18, Paris, Larousse-Didier, juin 1970, p.40-53.
- GUILBERT, L.; "Le lexique" dans Langue française, N°2, Paris, Larousse, avril 1969, p.4-39.
- GUIRAUD, P.; - La stylistique, coll. Que sais-je?, Paris, P.U.F., 1967, 120 p.
- L'argot, coll. Que sais-je?, Paris, P.U.F., 1973, 126 p.
- La sémantique, coll. Que sais-je?, Paris, P.U.F., 1955, 125 p.
- HENAULT, A.; "A propos de l'ironie" dans Études de linguistique appliquée, N°22, Paris, Marcel Didier, avril-juin 1976, p.63-67.

- HOUIS, M.; - Anthropologie linguistique de l'Afrique Noire, Paris, P.U.F., 1971, 232 p.
- "La relation de détermination en syntagmes et composés nominaux" dans Afrique et langage, N°16, 2e semestre, Paris, L'Harmattan, 1981, p.6-47.
- HYMES, D.; Language in culture and society, New-York, Harper, 1966, 395 p.
- JAKOBSON, R.; Essais de linguistique générale 2 : rapports internes et externes du langage, Paris, Editions de Minuit, 1973, 319 p.
- JAMIN, J.; Les lois du silence : essai sur la fonction sociale du sacré, Paris, François Maspero, 1977, 135 p.
- JUILLERAT, B.; "Terminologie de parenté iafar (Nouvelle-Guinée) : étude formelle d'un système dakota - iroquois" dans L'Homme, vol.16, N°4, Paris, Mouton, octobre-décembre 1977, p.5-33.
- La linguistique, Revue de la société internationale de linguistique fonctionnelle, vol.14, Fascicule 2, Paris, P.U.F., 1978, 132 p.
- MARTINET, A. (sous la direction de); Langage (Le), La Pléiade, Paris, Gallimard, 1982, 1526 p.
- MAUSS, M.; - Oeuvres I : les fonctions sociales du sacré, Paris, Editions de Minuit, 1968, 635 p.
- Sociologie et anthropologie, Paris, P.U.F., 1980, 482 p.
- MOLINO, J. et TAMINE, J.; Introduction à l'analyse linguistique de la poésie, Paris, P.U.F., 1982, 232 p.
- MONTASSIER, G.; Le fait culturel, Paris, Fayard, 1980, 447 p.
- MORIER, H.; Dictionnaire de poétique et de rhétorique, Paris, P.U.F., 1985, 1263 p.
- MOUNIN, G.; Dictionnaire de la linguistique, Paris, P.U.F., 1974, 340 p.
- NOTHOMB, D.; Un humanisme africain : valeurs et pierres d'attente, Bruxelles, Lumen vitae, 1965, 283 p.

PHILIPPSON, G.; "Note de zoo-linguistique : les noms des grands carnivores dans les dialectes Chaga du Kilimanjaro (Tanzanie) dans Afrique et langage, N°14, 2e semestre, Paris, L'Harmattan, 1980, p.53-71.

Poétique, N°46, Paris, Seuil, avril 1981

spécialement les articles de :

MEYER, B. et BALAYN, J.D.; "Autour de l'antonomase du nom propre", p.183-199.

NICOLE, P.; "Personnage et rhétorique du nom", p.200-216.

POTTIER, B. (sous la direction de); Le langage, Paris, Centre d'Etudes et de Promotion de la Lecture, 1973, 512 p.

SANDOZ, C.; "Le tabou linguistique comme facteur de processus dérivationnels (à la lumière des faits indo-européens) dans Actes du colloque international : "E. Benveniste aujourd'hui", T.2, Paris, C.N.R.S., 1984, p.143-150.

SAPIR, E.; Le langage : introduction à l'étude de la parole, Paris, Payot, 1970, 104 p.

SEARLE, J.; "What is a Speech Act?" dans GIGLIOLI, P. (ed.); Language and social context, London, Penguin Education, 1985, p.136-194.

TIEROU, A.; Le nom africain ou langage des traditions, Paris, Maisonneuve et Larousse, 1977, 158 p.

II. Ouvrages et articles sur le Rwanda.

BIGIRUMWAMI, A.; - Imihango n'imigenzo, n'imizilirizo mu Rwanda, Nyundo, Imprimerie de Nyundo, 1974, 262 p.

- "La culture rwandaise" dans Foi et Culture, N°44, 1er trimestre, Nyundo, 1975, p.8-20.

- "Une culture pour six millions d'habitants" dans Foi et Culture, N°44, 1er trimestre, Nyundo 1975, p.1-33.

- COUPEZ, A.; - "Linguistic taboo concerning cattle among the interlacustrine Bantu", Koninklijk Museum voor Midden-Afrika, p.217-232 (article polycopié, s.d.)
- Abrégé de grammaire rwanda, T.2, Edition provisoire, Butare, I.N.R.S., 1980, 181 p.
- CREPEAU, P.; Parole et Sagesse : valeurs sociales dans les proverbes du Rwanda, Butare, I.N.R.S., 1985, 261 p.
- d'HERTEFELT, M.; - Eléments pour l'histoire culturelle de l'Afrique, Butare, I.N.R.S., 1971, 265 p.
- Les clans du Rwanda ancien : éléments d'ethnoscience et d'ethnohistoire, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1971, 91 p.
- DION, M. et ELITE, V.; Ubumenyi bw'umubili wacu, Kigali, Rafiki, 1980, 78 p.
- GASANA, A.; Dérivation verbale et nominale en kinyarwanda, langue bantoue du Rwanda, Thèse pour le Doctorat de 3e cycle, Paris, 1981, 326 p.
- HABIMANA, J.; Toponymie : étude linguistique et thématique, Mémoire de Licence, Butare, U.N.R., 1981, 140 p.
- IYAMUREMYE, H.; La dérivation nominale déverbative en kinyarwanda, Mémoire de Licence, Ruhengeri, U.N.R., 1982, 127 p.
- KAGABO, J. et MUDANDAGIZI, V.; "Complainte des gens de l'argile : les Twa du Rwanda" dans Cahiers d'Etudes Africaines, vol. 14, N° 53, Paris, Mouton, 1974, p 75-87.
- KAGAME, A.; - Introduction aux grands genres lyriques de l'ancien Rwanda, Butare, Editions Universitaires du Rwanda, 1969, 331 p.
- Les organisations socio-familiales de l'ancien Rwanda, Bruxelles, Institut Royal Colonial Belge, Editions Jean Duculot, 1954, 355 p.
- Un abrégé de l'ethno-histoire du Rwanda, I., Coll. Muntu, Butare, Editions Universitaires du Rwanda, 1972, 284 p.

- KAMPAYANA, F.; L'homme et la langue : étude ethnolinguistique du kwivuga, genre littéraire rwandais, Mémoire de Licence, Ruhengeri, U.N.R., 1984, 199 p.
- KIMENYI, A.; "Analyse sémiolinguistique des noms des plantes médicinales et rituelles du Rwanda" dans Uburezi, Ubuganga n'Umuco - Education, Science et Culture, N°8, Kigali, Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique, octobre-décembre 1983, p.41-61.
- LESTRADE, A.; Notes d'ethnographie du Rwanda, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1972, 291 p.
- MANIRAGABA-BALIBUTSA; - "Créativité intellectuelle et développement" dans Education et Culture - Uburezi n'Uburere, Actes du colloque national sur la politique culturelle, N°s 7-8, Kigali, Ministère de l'Education Nationale, juillet-décembre 1980, p.81-88.
- Ishakiro ry'umuco munyarwanda.
- Ubushakashatsi ku mibereho y'Abanyarwanda bo hambere : ibyagezweho muri 1984-1985, Ruhengeri, 1985, 538 p.
- MBONIMANA, G.; "La métrique dans la poésie pastorale au Rwanda. Analogie entre le rythme poétique et le rythme musical" dans CADIOU, Y. (éd.); Le kinyarwanda : études de morphosyntaxe, Paris, B.I.G., 1985, p.151-165.
- MUGEMANA, F.; La créativité lexicale en kinyarwanda : le cas de l'urutonde, Mémoire de Licence, Ruhengeri, U.N.R., 1983, 195 p.
- MUNAKAZI, L.; - La situation sociolinguistique du RWAANDA : Aspects endocentrique et exocentrique, Thèse pour le Doctorat de 3ème cycle, Nice, 1984, 415 p.
- MUNYAKAZI, R.; "Ishushansêbyo mu Rwanda rwô hambere", à paraître dans un ouvrage collectif du GERLA, 1986.
- NKULIKIYUMUKIZA, P.; Les formes d'injure en kinyarwanda : essais d'ethnolinguistique, Mémoire de Licence, Ruhengeri, U.N.R., 1983, 183 p.

- NKULIYINGOMA, J.B.; La poétique de la chanson rwandaise traditionnelle, Mémoire de Licence, Ruhengeri, U.N.R., 1984, 171 p.
- NKUSI, L.; - "Dire et ne pas dire au Rwanda", Communication présentée lors du symposium sur "Sagesse et vie quotidienne en Afrique", Kigali, août 1983.
- "Bilan des travaux lexicographiques et terminologiques au Rwanda" dans Colloque sur l'aménagement linguistique et terminologique au Rwanda, MINEPRISEC, Kigali, 1984, 20 p.
- NSAEIMANA, A.; La variabilité lexicale en Rwanda, Mémoire de Licence, Butare, U.N.R., 1981, 120 p.
- RUBERANDINDA, J.; Etude d'un genre littéraire rwandais : les jurons - indahiro, Mémoire de Licence, Ruhengeri, U.N.R., 1982, 143 p.
- SMITH, P.; "L'efficacité des interdits" dans L'Homme, vol.14, N°1, Paris, Mouton, janvier-mars 1979, p.5-47.
- TURIKUMANA, J.D.; An ethno-sociolinguistic study of polite formulae in English and Kinyarwanda, Mémoire de Licence, Ruhengeri, U.N.R., 1985, 148 p.
- ZUURE, B.; Croyances et pratiques religieuses des Barundi, Bruxelles, Elisabethville, Essorial, 1929, 208 p.

III. Dictionnaires et autres sources lexicales.

- ANONYME; Ikibonezamvugo cy'amashuli yo mu Rwanda, Kabgayi, Vicariat du Ruanda, 1946, 163 p. (exemples nombreux repris dans GUSOMA, umwaka wa 3, 4, 5, 6, Ibiro bikuru by'ubushakashatsi bw'ubuhanga mu byo kwigisha, Ministeri y'Amashuli Abanza n'Ayisumbuye).
- BIZIMANA, S.; "Le langage des imandwa au Rwanda" dans Cahiers d'Etudes Africaines, vol.14, N°53, Paris, Mouton, 1974, p.88-103.
- Centre de Médecine Traditionnelle de Bare, Ubuvuzi bwa kinyarwanda, Bare, 1980, 38 p.

- DAVIS, M.B.; A Lunyoro-Lunyankole - English and English - Lunyoro-Lunyankole dictionary, Mac Millan & Co. limited, Great Britain, London, 1952, 332 p.
- d'HERTEFELT, M. et COUPEZ, A.; La royauté sacrée de l'ancien Rwanda : texte, traduction et commentaire de son rituel, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1964, 520 p.
- HAKIZIMANA, P.; Etude d'un argot du Rwanda : urucuzi, Mémoire de Licence, Butare, U.N.R., 1981, 149 p.
- I.N.R.S.; Le dictionnaire rwandais-français, en préparation à l'I.N.R.S.
- JACOB, I. (édition abrégée et adaptée par); Dictionnaire rwandais-français de l'Institut National de Recherche Scientifique, 2 Tomes, Kigali, Imprimerie Scolaire, 1984 (T.1, 598 p.), 1985 (T.3, 609 p.).
- MEEUSSEN, A.E.; Bantu lexical reconstructions, Pro manuscripto, Tervuren, 1969.
- MUDEENGE, G.; Phonétique, phonologie et morphosyntaxe du kirceera, dialecte du kinyarwanda, Mémoire de Licence, Ruhengeri, U.N.R., 1985, 134 p.
- MUREKEZI, J.B.; Description, phonétique et phonologie du kikiga, langue bantu du Nord-Est du Rwanda, Mémoire de Licence, Ruhengeri, U.N.R., 1984, 206 p.
- NDAGIJIMAANA, K.; Ifâtizo ry'ifiyiganyito ry'amuuga yo kubaandwa : uburyo bwô kuunganira iyigarutonde ry'ikinyarwanda, Mémoire de Licence, Ruhengeri, U.N.R., 1985, 123 p.
- NDISEBUYE, L.; Invugo ifefetse y'udutsiko tw'abantu bo mu mugî wa Kigali, Monographie, Ruhengeri, U.N.R., 1984, 56 p.
- RODEGEM, F.M.; Dictionnaire Rundi-Français, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1970, 644 p.
- SCHUMACHER, P.; Dictionnaire phonétique Français-Runyarwanda, Runyarwanda-Français, Kabgayi, s.c., 1956, 364 p.
- SNOXALL; Luganda-English dictionary, Oxford, Clarendon Press, 1967, 357 p.

T A B L E D E S M A T I E R E S

	<u>Page</u>
AVANT-PROPOS	2
0. INTRODUCTION GENERALE	3
0.1. Intérêt et limites du sujet	3
0.2. Méthodologie de la recherche	7
0.2.1. Méthode d'approche	7
0.2.2. Composition du corpus	9
0.3. Articulation du travail	10
0.4. La transcription phonologique	11
CHAPITRE 1 : <u>LE STATUT SOCIAL DU GUTSIINDA</u>	12
1.1. Définition	12
1.2. L'aura du "gutsîinda".....	18
1.2.1. Origine et occurrences du "gutsîinda"	18
1.2.2. Classification taxinomique des euphémismes....	25
1.3. L'aspect différentiel du "gutsîinda"	26
1.3.1. Le sexe	27
1.3.2. L'âge	29
1.3.3. La classe sociale	30
1.3.4. L'ethnie et le clan	31
1.4. La transgression, les sanctions hier et aujourd'hui	33
CHAPITRE 2 : <u>PROCESSUS DE FORMATION DU VOCABULAIRE</u>	
<u>EUPHEMIQUE</u>	39
2.1. La néologie sémantique	41

	<u>Page</u>
2.1.1. La métonymie	41
2.1.2. La synecdoque	43
2.1.3. La synonymie	46
2.1.4. L'emprunt aux langues étrangères	49
2.1.5. La métaphorisation	50
2.1.6. Les procédés complexes	51
2.1.6.1. La métalepse	52
2.1.6.2. La dénomination référentielle et utilitaire	58
2.1.6.3. La dénomination descriptive	61
2.1.6.4. L'attribution	62
2.2. La néologie morphologique	64
2.2.1. L'annomination	64
2.2.2. La variation lexicale par assyllabation et changement de sons	67
2.2.3. La dérivation	68
2.2.3.1. La dérivation nominale dénominative	68
2.2.3.2. La dérivation nominale déverbative	70
2.2.3.3. La dérivation verbale déverbative ..	71
2.2.4. La composition	73
2.2.5. La périphrase et la troncation	79
 CHAPITRE 3 : <u>LE GUTSIINDA ET LA STRATEGIE DISCURSIVE</u>	 81
3.1. Les formes d'adresse dans le "gutsîinda"	83
3.2. Les termes propres dans le "gutsîinda"	87
3.3. L'euphémisme dans la création littéraire	91
3.4. L'euphémisme dans la création argotique	98

	<u>Page</u>
3.4.1. Dans l'urucūzi	99
3.4.2. Dans l'urukoŋjo	101
3.4.3. Dans les plaisanteries	105
3.4.4. Dans le lexique argotique des groupes sociaux de Kigali	109
CONCLUSION GENERALE	114
ANNEXES	
ANNEXE I : Questionnaire	117
ANNEXE II : Liste des informateurs	119
ANNEXE III : Eléments de lexique	121
REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES	127
TABLE DES MATIERES	135