

LEGENDES DU PAYS DE KAE – ZANZIBAR -

Odile Racine-Issa

Les deux textes présentés ici, intitulées « La légende de Majipeponi » et « La légende de Mnyali Mungu » sont en kikae, dialecte swahili du sud¹ parlé à Makunduchi. Le pays de Kae, comme l'appellent ses habitants, est une grosse agglomération située au sud de l'île d'Unguja, laquelle forme avec Pemba l'archipel de Zanzibar.

Ces récits ont été recueillis au début des années 1990 auprès de Bi Maryam Fadhil Pandu². *mvyale* des *mizimu*³ de Majipeponi, Mnyali Mungu et Kijibwe Shomoo⁴. Nous nous rencontrions régulièrement pour parler du *mwaka* ou nouvel an sur lequel je menais des recherches. Ses remarques, ses réflexions, les termes qu'elle employait m'ont souvent permis de retrouver le sens de rituels en pleine mutation. Elle savait aussi retracer les liens généalogiques qui la reliaient aux *wavyale* que J. Gray avait rencontrés au milieu des années 1950⁵. Ses explications, parfois

¹ Les dialectes swahili sont classés en dialectes du nord, parlés sur la côte kenyane et dialectes du sud, répartis le long de la côte tanzanienne jusqu'au nord du Mozambique. Ces deux groupes se distinguent essentiellement par des différences dans la phonologie et le système verbal. Le kikae est aussi connu sous le nom de kihadimu.

² La légende de Majipeponi a été enregistrée le 23 mai 1991 à notre domicile, dans la ville de Zanzibar et celle de Mnyali Mungu surgit le 30 août 1999 au cours d'une conversation, chez elle à Mzurikaja, à laquelle participait mon époux Issa Simai Issa. Bi Maryam Fadhil Pandu est décédée en 1999, âgée de plus de quatre-vingt-cinq ans.

³ *Mvyale* (*wa-*), terme kikae qui a pour radical *-vyaa* « avoir des enfants », signifie « celui qui a été enfanté » et désigne le responsable d'un *mzimu* (plur. *mizimu*) « bosquet consacré au culte des ancêtres ». Cette charge, qui se transmet de génération en génération aussi bien aux femmes qu'aux hommes amenait autrefois le *mvyale* à être présent à toutes les étapes du cycle agricole. De nos jours, uniquement considéré comme un intermédiaire entre les hommes et l'esprit du *mzimu*, il y conduit les visiteurs et, à chaque nouvel an, change le linge rouge ou blanc qui indique le caractère sacré du lieu.

⁴ Kijibwe Shomoo « la petite pierre du *shomoo* » qui marque la limite sud de Kae était autrefois une étape importante dans le rituel d'invocation de la pluie.

⁵ Elle était une des rares personnes à pouvoir reconstituer sa généalogie jusqu'au 19^{ème} siècle. Elle faisait remonter la légende des *wavyale* de Majipeponi à son aïeule Mamiye Hodi qui, disait-elle, avait le don de marcher sur la mer pour aller rejoindre les *wamavua* sur la barrière de corail. Elle nageait à leur rencontre ou bien les invoquait en revêtant un linge de coton blanc et en faisant brûler de l'encens. Alors le vent se levait et ils l'emportaient dans les airs. Mamiye Hodi est le nom que les *wamavua* lui avaient attribué comme ils le font pour tous les enfants nés dans ce lignage. Dans le civil elle s'appelait Sunna Vuai Hatibu et était la fille de Mwanduani, elle même fille de Nduani et petite fille de Najuta Binti Kantola. D'un premier mariage, Mamiye Hodi eut Vatima Haji alias Mamiye Mnakolwa et Kazija Haji. Elle eut ensuite deux enfants hors mariage à savoir Vatima Haji et Kazija Haji. Puis elle épousa Hamisi alias Kidete qui lui donna cinq enfants dont Acha Kidete que l'on appelait Mnakolwa et qui était la mère de Bi Maryam. Une autre de ses filles, Mwana Kidete alias Umazi Kidete hérita elle aussi du don de marcher sur la mer pour aller rejoindre les *wamavua*. Les autres *wavyale* cités par J. Gray (1955) : Acha Haji Saadi et Umazi sont les descendants de Najuta Binti Kantola et de Vuai Hatibu par des branches cadettes. Bi Maryam reconstruisait toujours sa généalogie en ligne utérine, ce qui corrobore l'impression de J. Gray sur le rôle important des femmes dans ce culte (Cf. O. Racine-Issa, 1998). Au cours de nos entretiens elle me fit remarquer qu'il arriva que les *wavyale* de Majipeponi n'accordèrent la main de leurs filles que si les futurs gendres s'engageaient à s'installer parmi eux alors qu'il est de règle qu'un couple s'installe chez l'époux. Cette exigence visait à ce que les femmes qui en étaient les héritières puissent continuer à assurer leurs charges religieuses.



BI MARYAM FADHIL PANDU (EN ROSE) ACCOMPAGNEE DE SA BELLE SCEUR BI NYAUSI JOZOLE (EN BLEU) AU MZIMU DE KIJIBWE SHOMOO - MZURIKAJA, KAE - EN AOUT 1992

reprises à plusieurs années d'intervalle ainsi que les recoupements que je pu faire grâce à elle, me convainquirent de l'authenticité de ses propos. Le récit de Bi Maryam est présenté sur la page de droite, découpé en phrases numérotées suivies d'une décomposition linéaire ; sur la page de gauche, est proposée une traduction plus achevée comportant d'importantes notes sur la culture. L'orthographe adoptée est celle suivie dans *Description du Kikae*⁶.

Le premier texte a pour thème l'initiation des humains aux secrets de la procréation. Les Anciens, d'abord endormis dans une grotte, constatent un jour l'impossibilité des fillettes à devenir femmes et à enfanter. Les Wamavua, les esprits tutélaires de Kae, leur révèlent les secrets d'une médication que de nos jours les responsables de leur culte détiennent toujours. Mais l'acquisition de cette connaissance est conditionnée à un retour dans la grotte.

Le second texte explique l'origine du bosquet sacré de Mnyali Mungu. Dieu envoya un messager qu'il fit descendre du ciel par un fil d'araignée. Le jeune homme mourut dès son atterrissage à l'emplacement qui porte maintenant son nom. Les hommes qui s'occupaient de son inhumation s'aperçurent que le vêtement qu'il portait était trop court et dévoilait sa jambe. Dans le coin du pagne qui l'enserrait, ils découvrirent des graines. Ils enterrèrent à la fois l'homme et les graines.

D'un point de vue littéraire, le premier récit est structuré à la fois comme un conte et comme un rite de passage avec :

- 1) un manque initial qui provoque un désordre : les jeunes filles ne deviennent pas nubiles et ne peuvent enfanter ;
- 2) une transition sous la forme d'une traversée de la rocaïlle qui s'accompagne d'une transformation des héros ;
- 3) l'acquisition d'une connaissance grâce à l'aide des Wamavua ;
échange de la perte de l'immuabilité.
- 4) le retour à une situation d'équilibre dont la différence d'avec la situation initiale est l'acquisition de la capacité de procréer en

Le second texte reprend un thème commun à bon nombre de sociétés bantu : celui de l'araignée, lien entre ciel et terre, entre Dieu et les hommes, créature toujours associée à la magie et à la mort⁷.

La justification d'un culte de fécondité

Ces deux récits ont pour objectif de justifier le culte des *mizimu* (sing. *mzimu*) ou culte des ancêtres⁸ répandu dans l'ensemble de l'Afrique orientale et australe⁹. Le terme *mzimu* désigne avant tout un lieu. Souvent camouflé par une épaisse végétation, ce peut être un arbre de grosse

⁶ O. Racine-Issa, 2002.

⁷ Voir A. Werner, 1934 : 61, 66 et 1964 : 135 ; D. Paulme, 1976 ; J. Knappert, 1977 : 152-154.

⁸ Sur la justification de cette dénomination voir O. Racine, 1994 ; O. Racine-Issa, 1998, 2001.

taille, une excavation en haut d'un tumulus ou une grotte. On y trouve fréquemment une petite pergola rectangulaire, longue d'environ deux mètres, orientée est-ouest. Le caractère sacré de ce lieu est indiqué par la présence d'un linge blanc ou rouge¹⁰ et de demi coques de noix de coco vides ayant servi à faire brûler de l'encens. Le terme *mzimu* désigne aussi l'esprit qui habite ce lieu. On considère aujourd'hui que ce type de créature ne peut pas provoquer de troubles individuels ni se manifester par la transe mais il s'agit d'une évolution récente. Ce culte a en effet beaucoup perdu de son importance depuis les époques coloniales. Dans sa lettre du 1er juillet 1869, le Père Horner note par exemple que « ces esprits font l'objet d'un culte de possession au sein d'associations de quartiers (*vilinge*) et que les *mizimu* ne sont rien d'autre que les tombes des responsables de ces cultes. » Bien qu'actuellement les gens de Kae ne considèrent plus les esprits des *mizimu* que comme des intermédiaires entre les hommes et Dieu, la langue les trahit puisqu'ils continuent d'employer le terme « ancêtre » [*mzee (wa-)*]¹¹ pour les désigner et admettent aisément la présence d'une tombe dans le lieu qui les abrite¹². Ils continuent d'ailleurs de s'y rendre pour résoudre des problèmes familiaux (éducation des enfants et stérilité des femmes) semblables à ceux traités dans les *vilinge* auxquels le Père Horner fait référence.

Cependant le culte des *mizimu*, même s'il se transmet au sein des lignages, ne se limite pas à une vénération des ancêtres chargés de résoudre des difficultés d'ordre privé. Les cérémonies concernant l'ensemble de la communauté (désordres sociaux, épidémies, disette, etc.) comportent aussi des propitiations auprès de *mizimu* particuliers. Ainsi celui de Majipeponi est au cœur de la célébration du nouvel an (*mwaka*) et du rituel d'invocation de la pluie (*shomoo*) tandis que celui de Mnyali Mungu est lié à la fête des semailles (*tunduu*). Le *mwaka* et le *tunduu*, célébrations à visée prophylactique, faisaient autrefois partie des *miganga ya ch^hi* ou « médecines du pays » qui se déroulaient quatre fois par an au rythme du calendrier agricole. De nos jours, le *mwaka*, qui est devenu la fête la plus importante de l'île, célèbre, à travers des séquences rituelles semblables à celles observées autrefois lors des naissances et des funérailles des humains, la mort d'une année et de la naissance d'une autre. Et, tout comme l'obscénité de rigueur chez les parents à plaisanterie lors des funérailles dans nombre de cultures de la région¹³, certaines séquences du *mwaka* font référence à la sexualité. Sans que la métempsycose soit clairement affirmée, la philosophie sous-jacente au culte des *mizimu* est, d'une part, qu'une naissance ici bas équivaut à une mort dans l'au-delà et vice versa et, d'autre part, que la sexualité est à la base de la rotation des générations conçues comme une succession d'états successifs de l'être¹⁴. Le *tunduu* ou fête des semailles est aujourd'hui abandonné. Il consistait, selon certains,

⁹ Il est mentionné entre autres par Mgr Gaume, 1872 : 100, Mgr. de Courmont, 1885 : 465, J. Mawinza, 1968 : 421, 426 ; J.L. Brain, 1973, 123, 130-133 ; 1978 : 177 ; T.O. Beidelman, 1967 : 18-19, 49, 63 ; 1971 : 33-34 ; 1986 : 112-114 ; L. de Heusch, 1986 : 116 ; H.A. Junod, 1936 : 340 ; M.L. Swantz, 1970 : 180-182, 243 ; J.S. Trimmingham, 1964 : 116-117.

¹⁰ *Mleka* en kikae désigne le pagne utilisé pour porter les enfants sur le dos.

¹¹ En réalité il n'y a pas en swahili de terme pour dire « ancêtre », *mzee* signifie seulement « ascendant », qu'il soit vivant ou mort.

¹² C'est le cas du *mzimu* de Mabuko, à Kigaeni en bordure de plage où repose la dépouille d'un lépreux.

¹³ J.L. Brain 1978 ; T. Mac Vicar, 1945 ; R.E. Moreau, 1941 et 1944 ; F.J. Pedler, 1940 ; V.W. Turner, 1969 ; E.E. Evans-Pritchard, 1971.

¹⁴ O. Racine, 1994, O. Racine-Issa, 1998, 2001.

à cuisiner des graines de pois d'Angola, de haricots, de millet, de mil et de maïs (?) et à les apporter en offrande à Majipeponi¹⁵. Selon d'autres sources, ces graines étaient mélangées à une médication, une partie était plantée tandis que le reste était consommé¹⁶.

Ainsi, même si de nos jours le culte des *mizimu* a perdu de sa cohérence, il est possible de reconstituer la vision du monde qui le sous tendait. Toute vie, de la faune ou de la flore, y était liée à la notion de temps qui passe et revient en cycles comme les saisons.

La légende de Majipeponi ou l'origine du principe féminin

Ces deux légendes qui lient intrinsèquement vie et mort, valorisent la force de l'âge et la maturité, la notion de *mt^hu mzima* ou « personne complète ».

Le mythe de l'origine de Majipeponi, transmis dans l'intention de démontrer que le culte de ce *mzimu* était avant tout une affaire de femmes, montre le lien entre les initiations thérapeutiques et les rituels d'initiations pubertaires aujourd'hui disparus, que le Père Horner associe et où est employé un vocabulaire identique¹⁷. L'incipit de ce récit présente les Anciens endormis, autrement dit en état de vie potentielle. Envoyés par les esprits dans les entrailles de la terre, ils remontent à la surface et prennent conscience qu'ils ont changé de nature. Ils sont devenus des hommes après une naissance symbolisée par la traversée de la rocaïlle. La terre comme principe féminin est un thème fréquent dans des sociétés de la région où il est directement lié à la découverte de la sexualité. Ainsi le mythe kaguru, en Tanzanie continentale, situe le pays des esprits de l'autre côté de la roche, elle même considérée comme un principe féminin¹⁸. Chez les Zaramo, sur l'autre rive du canal de Zanzibar, on considère que le premier être humain était une femme issue de la terre et que les êtres humains ne purent se reproduire qu'après avoir pris connaissance de leurs propres capacités biologiques lesquelles continuent d'être enseignées aux jeunes filles lors de rituels d'initiation pubertaires et de maternité. Sans cette initiation, une femme ne pourrait mettre au monde un enfant totalement humain¹⁹. Quant à la légende de Majipeponi, elle se conclut en soulignant que la connaissance des moyens de procréer, au départ acquise auprès des Wamavua, s'est transmise depuis en ligne utérine.

L'idée de terre matrice est aussi présente dans le *shomoo* ou invocation de la pluie qui comporte une procession dans tout le village accompagnée de haltes dans certains *mizimu*. Cette cérémonie n'est exécutée qu'en cas de besoin extrême, lors d'une sécheresse prolongée. Étant donné que les Wamavua ou « enfants de la pluie » sont intraitables sur la propreté, on considère que la pluie ne peut tomber que si la terre est vierge de toute souillure. Mais les hommes aux desseins néfastes pratiquent la sorcellerie pour se venger de leurs ennemis et enterrent des

¹⁵ Ali Kichimbe, enr. EACROTANAL du 4/11/1980.

¹⁶ Mbaraka Mtobwe, Kajengwa le 30/11/89 ; Maryam Fadhil Pandu le 30/8/92.

¹⁷ Voir note b dans la légende de Majipeponi.

¹⁸ T.O. Beidelman, 1971 : 34-35, 1973 : 143.

¹⁹ M.L. Swantz, 1970 : 239.

maléfiques destinés à leur nuire. Lorsque la terre en est infestée, il ne pleut plus. Il faut alors la purifier, littéralement en faire « la lessive » (*fuo*) » grâce à un *shomoo* qui consiste à extraire (*kuchomoa*) du sol toutes les impuretés²⁰.

Ainsi le *shomoo* révèle implicitement, non seulement que la terre est conçue comme un principe féminin mais aussi que la pluie, dans sa verticalité venue du ciel, est un principe masculin.

La légende Mnyali Mungu ou l'origine du principe masculin

Comme la pluie, Mnyali Mungu descend du ciel et sa légende est une affaire d'hommes à l'exception de toute femme. Toutes les activités décrites sont considérées comme masculines. Les funérailles auraient pu, comme c'est le cas dans le *mwaka*, conserver quelques séquences antéislamiques or il n'en est rien. Conformément à la tradition musulmane, la toilette mortuaire et l'enterrement sont sous la responsabilité exclusive des hommes. De même autorité et pouvoir y relèvent exclusivement d'un monde masculin. En effet, les seules fonctions à être mentionnées sont celles de *sheha* ou représentant de l'administration et de chef de lignage (*wat^hu wane*). Ces titres, font référence à la société swahili de la fin du 19^{ème} siècle et de la première moitié du 20^{ème} siècle, époques où la communauté rurale de Kae, encore peu différenciée, était administrée par les Sultans de la ville.

Enfin ce texte de Mnyali Mungu met en scène une symbolique phallique. L'intérêt, la curiosité et l'émoi provoqués par la vue d'une jambe nue puis par la découverte d'un nœud dans un coin du pagne contenant des graines n'ont d'autre explication. Cependant cette symbolique n'est jamais de nature érotique. Car il ne peut s'agir, pour reprendre les termes de F. Héritier dans une étude sur la représentation symbolique du pied unique ou déformé, « ni d'une fantaisie ni d'une nécessité pratique mais bien souvent d'un rite d'ordre funéraire (y compris par anticipation), mais aussi agraire ou de fécondité »²¹.

La vie contre l'éternité

Ces deux récits, comme le culte qu'ils justifient, imbriquent toujours vie et mort. Les fillettes de la caverne ne verront leur seins se développer et leurs menstrues apparaître que si les ancêtres acceptent de retourner dans le giron de la terre. Quand au messager Mnyali Mungu, descendu du ciel grâce à un cordon, il reste une créature en transition, une chrysalide qui n'achève pas sa naissance et finalement reste du côté du divin. Son

²⁰ O. Racine, 1992.

²¹ F. Héritier, 1996 : 181.

nom²², sa taille et ses particularités physiques sont identiques à celles des Wamavua « les enfants de la pluie ». Bâillonné, incapable de pousser le cri de la vie, il meurt de soif, tel une semence non arrosée et son enterrement est concomitant à l'enfouissement des graines. Car

« de tous les aliments humains, la graine est peut-être le seul à se voir octroyer des dimensions humaines : aucune autre variété alimentaire n'est aussi intimement mise en rapport avec l'homme qu'elle, aucune autre ne reçoit de telles références humaines. La graine naît, meurt : elle s'inscrit dans un cycle biologique analogue à celui de l'homme. Elle participe comme lui à la vie cyclique du monde (...) car la pensée conceptualise ensemble la plante en tant que support de la graine et la graine elle-même. Une fois moissonnée, la plante meurt ; par contre la graine dont elle est porteuse, naît à sa vie propre. »²³

La société swahili vue par elle-même : dichotomie et syncrétisme

Ces deux légendes non seulement justifient le culte des *mizimu* mais réaffirment que chaque individu est un maillon indispensable dans l'enroulement perpétuel des générations. Immuable est le rôle des femmes qui doivent avant tout assurer la reproduction du groupe tandis que les hommes ont à se préoccuper de sa survie et de son équilibre. Cependant cette dichotomie tout à fait classique revêt, quand elle s'applique à la culture swahili, des particularités issues du métissage originel de celle-ci.

T. Spear et D. Nurse ont démontré, à travers leur analyse du mythe et de la légende de Shungwaya²⁴, que lorsque la société swahili s'analyse elle-même, elle oppose une sphère masculine à une sphère féminine dont les attributions sont les suivantes :



Rien d'étonnant donc que des deux textes présentés ici, celui qui traite de la sphère masculine soit aussi celui qui ait intégré des formes historiques de pouvoir et d'autorité et qu'il soit plus perméable à l'islam. Il est d'ailleurs relativement courant de nos jours d'entendre à Kae des remarques qui opposent respectivement les *vilinge* à la mosquée, perçus respectivement comme des sphères féminine et masculine, rurale et citadine.

²² Peut on considérer que Mnyali est de même racine que le verbe *kunya* 1) déféquer, 2) pleuvoir ? Un proverbe swahili dit en effet *Mwenye kunyesha mvua ni Mungu* « Celui qui fait tomber la pluie, c'est Dieu ». Ch. Sacleux (1939 : 694).

²³ D. Zahan, 1995 : 122-123.

²⁴ T. Spear, 1984, D. Nurse et T. Spear, 1985.

S'organisent ainsi deux ensembles référentiels grâce auxquels l'individu se situe dans le temps et dans l'espace. D'une part le lignage l'incite à se placer sur une chaîne diachronique qui, telle les saisons, revient en cycles réguliers. Cette façon de se positionner est à la base de toutes les règles de politesse, de relations de plaisanterie, d'attribution du nom et des termes d'adresse²⁵. D'autre part l'islam en intégrant l'individu dans la communauté des croyants (*umma*) le fait accéder à un horizon politique ouvert mais stratifié. Il véhicule aussi l'idéologie des élites urbaines qui, à moins d'une récupération mercantile et touristique²⁶, n'ont que le plus grand mépris pour le culte des *mizimu*.

Ainsi ces deux légendes, non seulement permettent de retrouver la cohérence du culte des *mizimu*, mais contribuent ainsi à reconstituer le puzzle d'une culture paysanne traditionnelle qui, bien que dominée et peu étudiée, n'en continue pas moins d'être à la base de toutes les règles du savoir être en société.

²⁵ O. Racine-Issa, 2001.

²⁶ O. Racine-Issa, 1998.

LA LEGENDE DE MAJIPEPONI²⁷

1. Il y a très longtemps, les Anciens étaient endormis. 2. Un jour, ils furent emportés par les Wamavua²⁸ 3. et mis dans un trou là-bas. 4. Ils s'interrogèrent : « Allons-nous sortir d'ici ? »

²⁷ Considéré comme le plus grand *mzimu* d'Unguja - le second est à Nungwi où les Wamavua se rendent chaque année lors de la fête du nouvel an – Majipeponi se trouve dans la partie sud du pays de Kae, à plus d'une heure de marche des dernières habitations. On dit que celui qui n'est pas accompagné ne peut en trouver l'entrée si bien dissimulée par les broussailles qu'il est impossible d'en retrouver seul l'accès. Il est d'ailleurs interdit d'y conduire des étrangers sous peine de perdre la vue. Par le haut de la falaise, on accède à un territoire délimité par une haie de ronces au delà de laquelle, comme pour tous les *mizimu*, il est interdit de cultiver. En bas, on découvre une grotte divisée en deux salles éclatantes de blancheur. Un oiseau aurait pour tâche d'ôter toute feuille jonchant le sol. Cette propreté doit impérativement être respectée et il est préférable, vous avise t'on, si l'envie vous en prend, d'aller vous soulager ailleurs sous peine de vous retrouver enduit de vos propres excréments. L'accès par la mer est dangereux car une pirogue ne peut y stationner sans crainte d'être fracassée contre les rochers.

²⁸ Les Wamavua, esprits tutélaires du pays de Kae, habitent le *mzimu* de Majipeponi. Selon A. Germain (1868 : 555) « Les Mavoua, esprits tutélaires des champs sont noirs et de taille ordinaire, les Mohadimous réservent pour eux une partie du champ ensemencée et, après la récolte, les invitent au son du tambour, à venir prendre ce qui leur est destiné ; on leur bâtit de petites chaumières où l'on dépose de la nourriture ». Pour W.H. Ingrams (1924 : 14 et 1967 : 486-487) ce terme est la contraction de *wana wa mvua* « les enfants de la pluie ». Cette traduction est étayée par la description qu'il fait d'une cérémonie dans une grotte (*genge la mavua*) extrêmement propre où se trouve un linge blanc et dont les « habitants » se nourrissent de coquillages. De nos jours on prétend que les Wamavua sont très vieux mais ne meurent pas et se nourrissent de coquillages (*chwale*) que l'on retrouve entassés à Majipeponi. On peut apercevoir leurs silhouettes se découper à l'horizon à la tombée de la nuit lorsqu'ils se promènent sur la barrière de corail à la recherche de leur nourriture. Selon les cas ils sont décrits comme invisibles, polymorphes ou anthropomorphes auquel cas ils ont les pieds tournés vers l'arrière, les yeux placés derrière la tête et parlent du nez. Très propres et si puissants qu'aucun autre esprit ne peut se mesurer à eux, ils sont organisés en lignages et se distinguent par des noms : Mzee Kibaba, est le grand-père, Mwamtowe, et Mwamlowe sont des mères de famille, il y aussi Kipishi, Lakina, Luwaliwali, Mnyali, Mbasi ou Mwambasi, Mbashu, Mambashu. On considère qu'il est impératif de les tenir informés de toutes les naissances mais non des décès. Ils ont coutume de rendre visite à la femme qui vient d'accoucher et de lui apporter un fagot de bois qu'elle est tenue d'utiliser. Maryam Fadhil Pandu, ajoute : « Un *Mmavua* n'est pas mauvais. Un *Mmavua* sa seule nuisance c'est qu'il peut par exemple, empêcher le développement des seins lorsqu'une jeune fille qui a atteint la puberté ne devient pas nubile. Ce sont ces remèdes que je prépare. »

ASILI YA MAJIPEPONI

1. Iyo kale wazee walala.
le/ autrefois/ vieux/ étaient endormis//
Il y a très longtemps, les Anciens étaient endormis.
2. Waka-ja waka-chukulwa nyi walya Wamavua.
et il leur arriva/ et ils furent emportés/ par/ les/ Wamavua//
Un jour, ils furent emportés par les Wamavua.
3. Wakenda waka-tiwa kulya tunduni.
et il leur arriva/ et ils furent mis/ là-bas/ trou + dans//
Et ils furent mis dans un trou là-bas.
4. Tena ika-wa: 'Njo tucha-lawu ku ?'
alors/ et ce fut// emphase/ nous sortirons/ là//
Alors ce fut: « Allons-nous sortir d'ici ? »

5. Il leur fut répondu : « Vous sortirez. » 6. Cette réponse venait des Wamavua qui s'étaient emparés d'eux. 7. « Mais faites en sorte de revenir ici. » 8. Ils passèrent par la rocaïlle 9. et s'aperçurent qu'ils étaient à la surface. 10. Ils se demandèrent : « Est-ce que ce n'était pas un esprit ? » 11. Car ils avaient été emmenés chez les esprits. 12. Ils restèrent chez eux. Il y avait des fillettes.

5. Waka-ambiwa: 'Mcha-lawā.'
et il leur fut dit// vous sortirez//
Il leur fut répondu : « Vous sortirez. »
6. Wajibigwa nyi walya Wamavua waoja-wachukua.
il leur fut répondu/ par/ les/ Wamavua/ qui étaient venus#les+prendre//
Cette réponse venait des Wamavua qui étaient venus les prendre.
7. « Heya mtende mkaja ku. »
mais/ faites/ et vous viendrez/ ici//
Mais faites en sorte de revenir ici.
8. Waka-vita mnamo mabwe.
et ils passèrent/ là où il y a/ pierres//
Et ils passèrent là où il y a des pierres.
9. Wakona wame-wa juu.
et ils virent/ ils sont/ dessus//
Et ils s'aperçurent qu'ils étaient à la surface.
10. Wao wazee: 'Si pepo yo ?'
eux/ vieux// n'est-ce pas/ esprit/ celui-ci//
Les Anciens : « Est-ce que ce n'est pas un esprit ? »
11. Lakini wevu wachukulwa peponi^a.
mais/ ils étaient/ ils ont été emmenés/ esprits + chez//
Mais ils avaient été emmenés chez les esprits.
12. Waka-kaa nyumbani. Vawa wanak^hele.
et ils restèrent/ maison + à// il y avait/ enfants//
Et ils restèrent à la maison. Il y avait des fillettes.

^a Pepo « esprit » et a le même radical que upepo « vent » et les Wamavua, les « enfants de la pluie » se manifestent par un vent qui souffle durant les quarante jours qui précèdent le *mwaka*. Peponi désigne en swahili contemporain le paradis tel qu'il est décrit dans le Coran mais son sens étymologique est « le lieu des esprits ».

13. Elles ne devenaient pas nubiles. Elles ne devenaient pas des jeunes filles. 14. Nos ancêtres reçurent une autre visite : 15. « Certaines jeunes filles ne s'épanouissent pas. » 16. « Eh bien allez leur chercher telle et telle plante. 17. Qu'on lui prépare avec du poisson kikande²⁹. 18. Qu'on fasse une décoction de telle et telle plante.

13. Yaani hawana-sitalimu. Hawana-wa wari^a.
C'est-à-dire/ elles ne deviennent pas nubiles// Elles ne deviennent pas/ jeunes filles//
C'est-à-dire qu'elles ne deviennent pas nubiles. Elles ne deviennent pas des jeunes filles.
14. Wazee wetu wa kale wakendewa:
vieux/ nos/ de/ aurefois/ on leur rendit visite// Les Anciens reçurent une visite :
15. 'Wanak^bele fulani hawana-kua^b.'
enfants/ certaines/ elles ne grandissent pas//
« Certaines fillettes ne grandissent pas. »
16. 'Heya mwende muka-watafutie mti kadha na mti kadha.
Eh bien/ allez/ et vous irez leur chercher/ plante/ une telle/ et/ plante/ une telle//
« Eh bien allez leur chercher telle et telle plante.
17. Avikiwe kwa samaki kikande.
qu'on lui cuisine/ avec/ poisson/ kikande//
Qu'on lui cuisine avec du poisson kikande.
18. Mti kadha na mti kadha uvikwe.
plante/ une telle/ et/ plante/ une telle/ qu'elle soit cuisinée//
Qu'on fasse une décoction de telle et telle plante.

²⁹ *Kikande* est un nom commun à plusieurs poissons peu estimés. Ils appartiennent au genre nason, baliste et monacanthé. (C. Sacleux, 1939 : 369).

^a Bien que l'on entende aussi très souvent le terme de *mwere* (*were*) « malade », *mwari* (*wari*) désigne de nos jours une jeune fille à marier ainsi que la femme qui se soumet à une initiation thérapeutique dans le cadre d'une association de quartier (*kilingé*). Ce terme est très répandu dans toutes les sociétés de la région où il s'applique généralement à la jeune initiée à un rite pubertaire. (H. Cory, 1947-1948 ; J.L. Brain, 1978).

^b Le verbe *kukua* qui signifie « grandir » est aussi un euphémisme pour « être nubile ».

19. Qu'elle fasse une fumigation et qu'ensuite elle boive la décoction. 20. Mais il faudra que tu viennes à Majipeponi. » 21. Il fit tout cela. 22. Mais surprise ! C'est que les fillettes ne se développaient pas davantage ! 23. Ils se rendirent là-bas parce qu'ils ne connaissaient pas les plantes. 24. On les leur montra. Ils les cueillirent et attendirent. 25. Et voilà qu'un jour on appelle les Anciens : « Un tel, un tel. » 26. En fait une jeune femme venait d'accoucher. 27. (Ils se disent) : « une jeune femme a sans doute accouché ».

- 19 Nyungu^a ajifukize. Tena kesa anywe dawa.
fumigation/ qu'elle s'enfume// alors/ qu'elle boive/ médicament//
Qu'elle fasse une fumigation et qu'ensuite elle boive la décoction.
20. Heya uje kuko Majipeponi.
mais/ que tu viennes/ là-bas/ Majipeponi//
Mais il faudra que tu viennes là-bas à Majipeponi. »
21. Akenda kadha kadha kadha.
il alla/ ceci/ ceci/ ceci//
Il fit ceci et ceci et cela.
22. Haja njo wano wanak^bele waka-kawa!
étonnement/ emphase/ les/ enfants/ et elles furent en retard//
Mais ! C'est que les fillettes étaient en retard !
23. Wakenda valya, ilya miti waka-wa hawajji.
et ils allèrent/ là-bas/ les/ plantes/ ils étaient/ ils ne les connaissent pas//
Ils se rendirent là-bas parce qu'ils ne connaissaient pas les plantes.
24. Waka-wa wana-ongolwa tu. Waka-kat^ha, waka-kaa.
et ils furent/ on leur montre/ seulement// ils cueillirent/et ils restèrent//
On les leur montra. Ils les cueillirent et attendirent.
25. Tena hwenda waketwa: 'Fulani, fulani.'
et puis/ il arriva que/ et ils furent appelés// un tel/ un tel//
Et voilà qu'un jour on les appelle : « Un tel ! Un tel ! »
26. Sasa mt^hu kavyaa.
maintenant/ une personne/ elle a accouché//
En fait une femme venait d'accoucher.
28. 'Mwanak^bele kacha-wa ka-vyaa.' Wana-kwenda:
enfant/ elle sera probablement/ elle a accouché// il vont//
Une jeune femme aura probablement accouché. Ils arrivent

^a *Nyungu*, de même radical que *chungu* (-) « pot, marmite », désigne une décoction de plantes (souvent sept) ainsi que la médication administrée matin et soir durant les cinq à sept jours que dure une initiation thérapeutique. L'initiée est douchée ou enfumée de la vapeur de cette décoction.

29. Les Wamavua arrivent : « Peut-on entrer ? Nous sommes venus rendre visite à une telle. 30. Sa fille a accouché. Le nom sera un tel³⁰. 31. Quant à nous nous retournons à Mijipeponi³¹. » 32. Mais nous les humains, nous en avons fait Majipeponi³² 33. à cause de la marée haute. 33. Parce que lorsque la mer monte, tu vois l'eau arriver à ça de haut. 34. Voilà l'origine, depuis nos mères et même nos grands-mères jusqu'à nous.

29. 'Hodi. Tuja-mdawia fulani.
demande pour entrer// Nous sommes venus + la saluer/ une telle
Peut on entrer ? Nous sommes venus rendre visite à une telle.
30. Mwanawe kavyaa. Jina licha-wa fulani.
// fille + sa/ elle a accouché// nom/ il sera/ un tel//
Sa fille a accouché. Le nom sera un tel.
31. Tena sue tuna-kwenenda vyo Mijipeponi.'
eh bien/ nous/ nous allons/ là-bas/ Mijipeponi//
Eh bien, nous retournons à Mijipeponi. »
32. Bali sue hutenda Majipeponi kwa valya majiji.
mais/ nous/ nous faisons habituellement/ Majipeponi/ à cause de/ les/ augmentatif + eaux//
Mais nous nous en avons fait Majipeponi à cause des grandes eaux.
33. Kwani maji yaka-jaa kuna-yona huvita ja uko chini.
parce que/ eau/ quand elle monte/ tu la vois/ elle passe habituellement/
comme/ là-bas/ en bas//
Parce que lorsque la marée monte, tu la vois passer à ça de haut.
34. Asili tangu mama zetu hata bibi zetu mpaka tuna-kwenda sue.
origine/ depuis/ mères/ nos/ et même/ grands-mères/ nos/ jusque/ nous allons/ nous//
C'est l'origine depuis nos mères et nos grands-mères jusqu'à nôtre tour à nous aussi.

³⁰ On dit que les Wamavua ont l'habitude de rendre visite aux *wavyale* de leurs lignages lors des naissances. Grâce à une apparition dans le rêve d'un *mvvyale*, ils transmettent le nom religieux à donner au nouveau né.

³¹ Mijipeponi peut s'interpréter comme « les villes du pays des esprits » et c'est à ce sens que la conteuse fait ici allusion. Mais le *kikae* permet aussi de former un augmentatif en classe 4 ce qui signifie alors "les nombreux lieux des grands esprits".

³² En swahili standard Majipeponi peut se s'interpréter comme « l'eau du paradis », « l'eau du pays des esprits » ou encore « le lieu des très grands esprits ».

LA LEGENDE DE MNYALI MUNGU

1. Mnyali Mungu c'est quelqu'un venu d'en haut. 2. On lui avait attaché des graines dans son pagne³³. C'était un homme. 3. Il avait plein de graines : des pois d'Angola, du sorgho, du millet, des haricots. 4. Il était enroulé dans un petit pagne avec sept sortes de graines³⁴. 5. Il était entortillé comme ça³⁵. 6. Il était ligoté avec du fil d'araignée qui passait là devant³⁶. 7. Autrement dit on l'avait bâillonné afin qu'il ne parlât pas des choses de là-bas. 8. On lui avait bandé les yeux puis on le fit descendre, chiii, avec le fil d'araignée.

³³ La tournure employée signifie qu'il avait fait un nœud avec le coin d'un pagne destiné à porter les enfants sur le dos. C'est pour cette raison que la conteuse précise ensuite qu'il s'agit d'un homme.

³⁴ Le chiffre sept est récurrent dans les rituels swahili. Cf. O. Racine-Issa, 2001.

³⁵ Elle fait un signe autour de la taille.

³⁶ Elle montre la bouche.

ASILI YA MNYALI MUNGU

1. Mnyali Mungu mt^{bu} kalawa iko juu.
Mnyali Mungu/ personne/ elle est sortie de/ là-bas/ haut//
Mnyali Mungu c'est quelqu'un venu d'en haut.
2. Aka-fundikiwa mbegu mlekani. Mwanamme.
on lui avait attaché/ graines/ pagne + dans// homme//
On lui avait attaché des graines dans son pagne. C'était un homme.
3. Kacha kacha mbaazi, mtama, mawelee, chokoa, khundeb.
plein/ plein/ pois d'Angola/ sorgho/ millet/ haricots/ haricots//
Plein, plein, des pois d'Angola, du sorgho, du millet, des haricots et des haricots.
4. Mbegu saba, kazongwa nazo njelekanic ivyo.
graines/ sept/ il a été enroulé/ avec elles/ petit pagne dans/ ainsi//
Sept graines, il était enroulé dans un petit pagne ainsi.
5. Kafungwa ja vino.
il a été attaché/ comme/ cela//
Il était entortillé comme ça.
6. Tena vano aka-fungwa uzi wa bui, uka-vita mno
Et/ là/ il a été attaché/ fil/ de/ araignée/ il a passé/ là dedans//
Et là, il était ligoté avec du fil d'araignée qui passait là devant.
7. Yaani kafungwa hebu hachowee maneno ya iko.
c'est-à-dire/ on l'a attaché/ afin de ne pas/ qu'il ne parle pas de/ paroles/ de/ là-bas//
Autrement dit on l'avait bâillonné afin qu'il ne parlât pas des choses de là-bas.
8. Kazibwa macho. Tena aka-chelezwa, chiii, ulya uzi wa bui ulya.
il a été bouché/ yeux// et puis/ on le fit descendre/ onomatopée/ le/ fil/ de/ araignée/
celui-ci//
On lui avait bandé les yeux puis on le fit descendre, chiii, avec le fil d'araignée.

^a *Choko* est l'ambéric de La Réunion. Il s'agit d'une sorte de haricot (*Phaseolus mungo*) (C. Sacleux, 1939 : 149).

^b *K^hunde* désigne le haricot de *Vigna Catiang* ou *Vigna sinensis* (C. Sacleux, 1939 : 450).

^c *Njeleka* est le diminutif de *mleka* « pagne qui sert au transport des enfants ».

Ensuite on le prit et chuui, on le fit descendre tout doucement.

10. ISI : D'où ?

11. MFP : D'en haut, de là où est Dieu. Chwi. On le fit descendre à Mchangani³⁷. (...) 12. Il fut jeté là, à l'Est. On l'avait fait descendre, chwaa, à l'aide d'un fil d'araignée. 13. Alors ouf ! Il s'allongea sur place. 14. Mais je crois qu'il avait soif. Il mourut. Il s'étendit. 15. C'était une tombe vraiment très longue ! Comme d'ici au pilier là-bas. 16. Quelqu'un qui se rendait au pâturage passa par là

9. Akesa aka-chukulwa chuui. Tena aka-chelezwa kidogo kidogo.

ensuite/ et il fut pris/ onomatopée// alors/ on le fit descendre/ un petit peu/ un petit peu//
Ensuite, on le prit, chuui et on le fit descendre tout doucement

10. ISI : Kulawia wapi?

ISI : sortir/ où//

ISI : En provenance d'où ?

11. MFP : Juu ya Mungu^a. Chwii. Aka-shushwa Mchangani. (...) ^b

haut/ de/ dieu// onomatopée// et on le fit descendre/ Mchangani//

De là où est Dieu. Chwii. On le fit descendre à Mchangani.

12. Basi aka-tupwa vano. Tena aka-chelezwa chaaa, kwa uzi wa bui.

alors/ il fut jeté/ là-bas// D'ailleurs/ et on le fit descendre/ onomatopée/ avec/ fil/ de/ araignée//

Et il fut laissé là. On l'avait fait descendre, chwaa, à l'aide d'un fil d'araignée.

13. Tena ofwe! Aka-lala vavo.

alors/ onomatopée// et il s'allongea/ là même//

Alors ouf ! Il s'allongea sur place.

14. Basi namba kana kiu. Aka-fwa. Aka-jioosa

Mais/ je crois/ il a/ soif// et il mourut// il s'étendit//

Mais je crois qu'il avait soif. Il mourut. Il s'étendit.

15. Kaburi defu kweli! Tena ja vano na ja iko p^handani.

Tombe/ longue/ vraiment// Et même/ comme/ ici/ et/ comme/ là-bas/ pilier + au//

C'était une tombe vraiment très longue ! Comme d'ici au pilier là-bas.

16. Tena vaka-vita mt^hu, kenda ushungani.

alors/ et il y passa/ personne/ elle allait/ pâturage + au//

Quelqu'un qui se rendait au pâturage passa par là.

^a *Mungu* (*mi-*) est un vieux terme bantu bien antérieur à l'introduction des religions monothéistes. De nos jours il signifie "Dieu" et fait partie des rares termes – tous du domaine religieux – des classes $\frac{3}{4}$ à désigner des êtres anthropomorphes. Si on considère que *mungu* comme *mzimu*, est d'abord un nom de lieu, la tournure employée ici signifie « du lieu où se trouve la divinité ».

^b La répétition dans le récit est due au fait que nous avons dû faire une coupure car la conversation dévie alors sur un tout autre sujet.

³⁷ Mchangani « là où il y a du sable » est situé en face de Msikiti Kichaka, à la limite est de la zone habitée.

17. et vit un individu très grand : « Qu'est-ce que c'est ? Je passe par ici tous les jours. (...) 18. Tous les jours je passe par ici. » Mais un homme est un homme³⁸ ! Il s'approcha. 19. Il ne pouvait pas voir son visage. 20. Alors il s'écria : « Mais cet homme a le visage bandé ! 21. Ah ! Un sorcier ! C'est les Wamavua ! » s'exclama t'il en accusant les miens³⁹.

22. Il se rendit dans les quartiers⁴⁰ à l'Ouest et dit aux gens : 23. « Allons vite faire un saut à Mchangani. 24. J'y ai aperçu quelque chose très très vite. Allez vérifier. » 25. Environ quatre⁴¹ personnes s'y rendirent. Yap, yap, faisaient leurs pas. « 26. Mais cet individu ! Oh ! » L'homme portait une robe large et trop courte.

³⁸ Autrement dit il est courageux.

³⁹ Remarque de Bi Maryam Fadhil Pandu à l'adresse de son auditoire puisqu'elle était responsable du culte des Wamavua.

⁴⁰ La localité de Kae est organisée en quartiers [*kiambo (vi-)*] où s'établissent les membres d'un même lignage. En général les frères d'un même père bâtissent leurs demeures de façon à former un pâté de maisons ou une rue.

⁴¹ Sans que le texte le dise explicitement, ce chiffre rappelle les « quatre personnes » (*wat^hu wane*) aussi appelés *wakubwa wa mji* « les notables de la ville », qui formaient, au moins jusqu'à l'indépendance, le conseil chargé de régler les affaires locales. Ils étaient choisis parmi les aînés des principaux lignages. Selon Pakenham (1947 : 4-5) « ce chiffre quatre signifie que l'on couvre l'ensemble du territoire du village (les quatre points cardinaux) et symbolise aussi la solidarité et l'idée que quelque chose est complet (les quatre coins de la maison). »

17. Akona mt^hu mdefu. 'Nini hii ? Navita siku zot^hi. (...)
et il vit/ individu/ long// quoi/ ceci// je passe/ jours/ tous//
Il vit un individu très grand : « Qu'est-ce que c'est ? Je passe (par ici) tous les jours. (...)
18. Siku zot^hi navita.' Mwanamme njo mwanamme. Akenda.
jours/ tous/ je passe// homme/ c'est/ homme// et il alla//
Tous les jours je passe. » Un homme est un homme. Il s'approcha.
19. Uso hana-ona yulya mt^hu. Aka-tenda:
visage/ il ne le voit pas/ le/ homme// et il fit//
L'homme ne voit pas son visage. Alors il fit :
20. 'Na yuno mt^hu kafungwa usoni!
et/ cette/ personne/ elle a été bandé/ visage + au//
« Mais cet homme a le visage bandé !
21. 'A! Mchawi! Wamavua o!' Keme-sema, asingizia wat^hu wangu.
ah/ sorcier/ Wamavua/ ceux-là// il a dit/ il accuse/gens/miens//
Ah ! Un sorcier ! C'est les Wamavua ! » s'exclama t'il en accusant les miens.
22. Aka-rudi viamboni uchwejua. Aka-wambia:
et il retourna/ quartiers + dans/ ouest// et il leur dit//
Il retourna dans les quartiers à l'ouest et dit aux gens :
23. 'Jama twenendeniga kuno Mchanganiga.
compagnons/ allons + immédiatement/ là-bas/ Mchangani + d'abord//
« Allons vite faire un saut à Mchangani.
24. Nyono kwa gafula gafula. Muka-ntazamie.'
j'ai vu/ avec/ soudain/ soudain// Allez regarder pour moi//
J'ai aperçu quelque chose très vite. Allez vérifier.'
25. Wakenda upata wat^hu wane. Yap! Yap! Wavyo-kwenda.
ils allèrent/ environ/ personnes/ quatre// yap/ yap/ quand ils marchaient//
Environ quatre personnes s'y rendirent. Ils faisaient yap yap en marchant.
26. 'Heya mt^hu uyo! !' Uyo mthu bali na jikazu^a pindi.
mais/ personne/ celle-ci// oh/ le/ homme/ mais/ avec/ augmentatif + robe/ morceau//
« Mais cet individu ! Oh ! » L'homme portait une robe large et trop courte.

^a *Jikazu* est un double augmentatif ou augmentatif d'intensité.

27. On l'avait habillé pour qu'il ne soit pas nu. 28. Ils s'écrièrent : « Eh ! Les amis ! » Les hommes s'approchèrent : « Oh ! C'est un homme ! Allons appeler les autres. » 29. Alors ils allèrent appeler les gens et ceux-ci arrivèrent. 30. Certains se rendirent chez le *sheha*⁴². 31. A leur arrivée, celui-ci leur dit : « Il faut laver cette personne. 32. Qu'on aille chercher de l'eau et qu'on apporte un linceul. » 33. Alors ils cousirent un drap et firent sa toilette. 34. Celui qui était chargé de la toilette tâtonnait. 35. Alors qu'on lavait le corps, au moment de le couvrir d'un linceul assez grand pour qu'il ne laissât pas les jambes découvertes,

27. Kavwiswa asiwe uchi. Tena : 'A! He jamani!
il a été habillé/ pour qu'il ne soit pas/ nu// alors/ eh ! compagnons//
On l'avait habillé pour qu'il ne soit pas nu. Alors : « Eh les amis ! »
28. Wakenda: 'E yuno mt^hu! Twendeni tuketeni wat^hu.'
ils allèrent// oh/ le/ homme// allons/ que nous appelions/ gens//
Ils s'approchèrent : « oh c'est un homme ! Allons appeler les gens. »
29. Mba wakenda kwita wat^hu. Tena wat^hu wakenda.
alors/ et ils allèrent/ appeler/ gens// alors/ gens/ vinrent//
Alors ils allèrent appeler les gens. Et les gens arrivèrent.
30. Walya wakenda kwa sheha.
ceux-là/ et ils allèrent/ chez/ sheha//
Certains se rendirent chez le *sheha*.
31. Kukendwa: 'Yuno mt^hu, sasa oswe.
être visité// cette/ personne/ maintenant/ qu'il soit lavé//
A leur venue : « cette personne doit maintenant être lavée.
32. Yaka-chukulwe maji na nguo na ije.'
qu'on aille chercher/ eau/ et/ vêtement/ et/ qu'il vienne//
Qu'on aille chercher de l'eau et qu'on apporte un linceul. »
33. Waka-shona nguo, akoswa.
et ils cousirent/ linge/ et il fut lavé//
Alors ils cousirent un linge et firent sa toilette.
34. Akesa, tena yulya mna-kosa kana-pekua^a yulya.
ensuite/ alors/ celui/ qui fait la toilette/ il fouille/ lui//
Puis celui qui faisait la toilette tâtonnait.
35. Kuviswa nguo ilya kubwa isimkatae kuno miguuni vilya, akoswa:
être revêtu/ vêtement/ le/ grand/ qu'il ne lui coupe pas/ là-bas/ jambes +aux/ comme
cela/ au moment où il était lavé//
Au moment de le couvrir du linceul, assez grand pour qu'il ne laissât pas la jambes
découvertes, alors qu'on lavait le corps :

⁴² *Sheha* (plur. *masheha*) est une charge administrative qui remonte au moins au 19^{ème} siècle. Disparue sous le régime de parti unique, elle a été rétablie lors de l'introduction du multipartisme dans les années 1990. Dans un premier temps, les *sheha* étaient choisis par les représentants des lignages et puis approuvés par le *Mwinyi Mkuu*, le souverain qui régna sur la partie sud de l'île jusqu'à l'arrivée des Britanniques. Le *sheha* était alors chargé de tenir le registre d'état civil et le cadastre, de prélever une capitation deux fois par an lors de la petite saison des pluies et de la célébration du *mwaka* ainsi qu'une taxe sur les transactions. Il devait aussi recruter des journalistes pour la cueillette des clous de girofles et autres corvées ainsi que régler les petits différends locaux. Certaines familles conservèrent cette fonction durant plusieurs générations. (J. Last, 1901 : 3-4, 7 ; R. Lyne, 1905 : 238 ; M.F. Lofchie, 1965 : 39). Au milieu du 20^{ème} siècle, Kae comptait deux *masheha*, l'un pour la partie nord, l'autre pour le sud, chargée de tenir les registres d'état civil et du cadastre ainsi que de prélever une capitation et une taxe sur toutes les transactions.

^a Lors de la toilette mortuaire, le corps du défunt est recouvert d'un linge qui oblige ceux qui le préparent à travailler en tâtonnant.

36. il dit : « Bon ! Dégageons-lui aussi le visage, **37.** pour le lui couvrir avec le linceul et que l'eau purifie sa tête. » **38.** Alors on se pencha sur lui. Il y avait un nœud. **39.** Alors les hommes commencèrent à s'y intéresser : « Oh ! Qu'est-ce que c'est ? » **40.** Ailleurs : « Qu'est-ce que c'est ? » Ca c'était les Anciens. **41.** « Et ce truc là qu'est-ce que c'est ? » « Allons le planter ! » **42.** Alors les graines furent plantées et l'homme fut inhumé. **43.** Et là où il fut enterré c'est un *mzimu*. Nous en avons fait le bosquet sacré de Mnyali Mungu. **44.** Connais-tu cet endroit de Mnyali Mungu ?

36. 'A! Na tumfungueni na uno uso,
ah/ et/ ouvrons lui/ avec/ le/ visage/
« Bon ! Dégageons lui aussi le visage,
37. afunikwe uso, maji yamfike kichwani.'
qu'on lui couvre/ visage/ eau/ qu'elle lui arrive/ tête + sur//
pour qu'on lui couvre le visage et que l'eau arrive aussi sur la tête. »
38. Aka-lolwa. Kuwa fundo^a.
et il fut regardé// il y a/ nœud//
On le regarda. Il y avait un nœud.
39. Tena wanaume waka-chaga shuguli: 'E ino nini?'
alors/ hommes/ et ils commencèrent/ occupations// oh/ ceci/ quoi//
Alors les hommes commencèrent à s'intéresser : « Oh ! Qu'est-ce que c'est ? »
40. Na kulya: 'E ino nini?' Wazee wa kale o.
et/ là-bas// oh/ ceci/ quoi// vieux/ de/ autrefois/ ceux-ci//
Ailleurs : « Oh ! Qu'est-ce que c'est ? » C'était les Anciens ça.
41. « Ino kit^hu gani? » « Twendeni tuka-pande.'
ceci/ chose/ laquelle// allons/ que nous allons planter//
« Ce truc là qu'est-ce que c'est ? » « Allons le planter. »
42. Tena vika-pandwa, aka-zikwa.
alors/ elles furent plantées/ et il fut enterré//
Alors elles furent plantées et il fut inhumé.
43. Tena valya avozikwa njo mzimu. Tutende Mnyali Mungu.
ainsi/ là/ où il fut enterré/ emphase/ mzimu// nous avons fait/ Mnyali Mungu//
Et là où il fut enterré c'est un mzimu. Nous en avons fait Mnyali Mungu.
44. Kuna-vatambua avo Mnyali Mungu?
tu le connais/ là-bas/ Mnyali Mungu ?
Connais-tu cet endroit de Mnyali Mungu ?

^a Fundo (ma-) désigne le nœud que l'on fait dans un coin du pagne en guise de poche.

45. D'ailleurs de nos jours nous plantons toujours ces mêmes graines : le sorgho, le millet, etc. 46. Mais pas les haricots rouges ni les haricots du Cap que nous avons découverts nous. 47. Les choses qui nous ont été transmises par le Tout Puissant en haut, ont été apportées par Mnyali Mungu.

45. Tena mbegu hata mpaka leo tuna-panda: mtama, mawele, nini.
d'ailleurs/ graines/ même/ jusqu'à/ aujourd'hui/ nous plantons/ sorgho/ mil/ etc./
D'ailleurs de nos jours nous plantons ces mêmes graines : sorgho, millet, etc.

46. Bali kali yao maharagwe, fiwi, tuvumbuu swiswi
mais/ excepté/ celles-ci/ haricots rouges/ haricots du Cap/ nous les avons découverts/ nous//
Mais pas les haricots rouges ou les haricots du Cap que nous avons découverts nous mêmes,

47. Vit^hu tuyoletewa nyi Mwenyue iko juu ivyo, vija na Mnyali Mungu.
choses/ qui nous ont été apportées/ par/ Puissant/ là-bas/ en haut/ ainsi/ elles ont
venues/ avec/ Mnyali Mungu.
Toutes ces choses qui nous ont ainsi été transmises par le Tout Puissant en haut, ont
été apportées par Mnyali Mungu.

BIBLIOGRAPHIE

- BEIDELMAN, Thomas O. 1967, « The Matrilineal Peoples of Eastern Tanzania (Zaramo, Luguru, Kaguru, Ngulu, etc. », *East Central Africa*, part XVI, International African Institute, Londres.
- BEIDELMAN, Thomas O., 1971, *The Kaguru : a Matrilineal People of East Africa*, Londres.
- BEIDELMAN, Thomas O., 1986, *Moral Imagination in Kaguru Modes of Thought*, Bloomington, Indiana University Press.
- BOMBWE, Gaspard, 1983, *Luguru Ancestors Cults and Christian Morals*. Rome, 1983.
- BRAIN, James L., 1973, « Tales from Uluguru in eastern Tanzania », *Anthropos*, n°68, ½ : 113-136.
- BRAIN, James L., 1978, « Symbolic Rebirth : the *Mwali* Rite among the Luguru », *Africa*, n° 48, 2 : 176-88.
- CHRISTENSEN, James Boyd, 1963, « Utani : Joking, Sexual Licence and Social Obligations Among the Luguru », *American Anthropologist*, n° 65 : 1314 - 1327.
- CORY, Hans, 1947-1948, « Jando », *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Part I : vol LXXVII : 159-168 ; part II : vol LXXVIII : 81-95.
- CORY, Hans, 1962, « Tambiko (fika) », *Tanzania Notes and Records*, n° 58-59 : 274-282.
- DE COURMONT, Mgr. Roger, 1885', « Une tournée dans le Vicariat apostolique du Zanguebar », *Missions catholiques*, n°17 : 462-548.
- DE HEUSCH, Luc, 1986, *Le Sacrifice dans les Religions africaines*, Paris, Gallimard, NRF.
- EVANS PRITCHARD, E.E., 1971, « Quelques expressions de l'obscénité en Afrique », dans *La femme dans les sociétés primitives et autres essais d'anthropologie sociale*. Traduit de l'anglais par A. et C. Rivière, Paris, Presses Universitaires de France: 68-92.
- GAUME, Mgr. Joseph, 1872, *Voyage à la Côte orientale de l'Afrique pendant l'Année 1866*, Paris, Gaume Frères et J Duprey éditeurs.
- GERMAIN, Adrien, 1868, « Note sur Zanzibar et la Côte orientale d'Afrique », *Bulletin de la Société de Géographie*, Paris, vol 16 : 530-59.
- GRAY, John, 1954, « Nairuzi or Siku ya Mwaka », *Tanzania Notes and Records*, 38 : 1-23.
- GRAY, John, 1954, « Notes: Nairuzi. Some Additional Notes », *Tanzania Notes and Records* 41 : 68-72.
- HERITIER, Françoise, 1996, *Masculin/Féminin. La Pensée de la Différence*, Paris, Odile Jacob.
- HORNER, Père A., 1869, *Lettre du R.P. Horner, Supérieur de la Mission du Zanguebar à Mgr Joseph Gaume, Protonotaire apostolique, du 1er Juillet 1869*. Archives de la Congrégation du Saint Esprit. Chevilly la Rue. (Boite 196.A/XII)
- INGRAMS, William Harold, 1924, « The People of Makunduchi, Zanzibar », *Man*, n° 86.
- INGRAMS, William Harold, 1967, *Zanzibar : its History and its People*, London.
- JUNOD, Henri Alexandre, 1936, *Mœurs et Coutumes des Bantous. La Vie d'une Tribu sud africaine*, T1 : *Vie sociale*. T 2 : *Vie mentale*. Paris, Payot.
- KNAPPERT, Jan, 1977, *Bantu Mtyh and other Tales*, Leiden, E.J. Brill.
- LAST, J.S. (?), *Wahadimu in Chwaka Province*, Archives de Zanzibar : AC 4/5.
- LOFCHIE, Michael F., 1965, *Zanzibar : Background to Revolution*, Nairobi, Princeton, Oxford University Press.
- LYNE, Robert Nunez, 1903, *Zanzibar in Contemporary Times*, Londres, Hurst and Blackett Ltd.
- MAC VICAR, Thomas, 1945, « Death Rites among the Waluguru », *Primitive Man*, n° 18 : 26-35.
- MAWINZA, J., 1968, « Reverence for Ancestors in Tanzania with Reference to the Luguru and other Bantu Tribes », *Cahiers de religions africaines*, n° 4 : 239-48.
- MOREAU, R.E., 1941, « The Joking Relationship (*utani*) in Tanganyika », *Tanzania Notes and Records*, n° 12 : 1-11.
- MOREAU, R.E., 1944, « Joking Relationships in Africa », *Africa*, vol XIV : 386-400.

- NURSE, Derek et SPEAR, Thomas, 1985, *The Swahili. Reconstructing the History and Language of an African Society, 800-1500*, Philadelphia. University of Pennsylvania Press.
- PAULME, Denise, 1976, *La Mère dévorante. Essai sur la Morphologie des Contes africains*, Paris, NRF, Gallimard.
- PEDLER, F.J., 1940, « Joking relationship in East Africa », *Africa*, n° 13 : 170-173.
- RACINE, Odile, 1992, « *A Purification Ritual: the Shomoo* », International Conference on the History & Culture of Zanzibar, Zanzibar, December 14-16.
- RACINE, Odile, 1994, « The *Mwaka* of Makunduchi, Zanzibar », dans D. Parkin (ed.), *Continuity and Autonomy in Swahili Communities. Inland Influences and Strategies of Self-Determination*, Vienne, Veröffentlichungen der Institute für Afrikanistik und Ägyptologie der Universität Wien, n° 65, p.167-175.
- RACINE-ISSA, Odile (1998), « La Mise en Mourisme du *Mwaka kogwa* de Makunduchi », dans F. Le Guennec-Coppens et D. Parkin (eds.), *Autorité et Pouvoir chez les Swahili*, Paris, Karthala IFRA, p.203-219.
- RACINE-ISSA, Odile, 2001, « Le *Mwaka* de Kojani, Pemba », dans B. Drinka et D. Nurse (eds) *African Language and Culture in Historical Perspective : Essays in Memory of Edgar C. Polome*, Special issue of General Linguistics, vol. 38, n°1.
- RACINE-ISSA, Odile, 2002, *Description du Kikae, parler swahili du sud de Zanzibar, suivie de cinq contes*, 325 p. (carte et index) Louvain, Éditions Peeters; coll. SELAF n° 399.
- SACLEUX, Père Charles, 1939, *Dictionnaire Swahili-Français*, Paris, Institut d'Ethnologie, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XXXVI & XXXVII.
- SPEAR, Thomas, 1984, « The Shirazi in Swahili Traditions, Culture and History », *History in Africa* 11.
- SWANTZ, Marja-Liisa, 1970, *Ritual and Symbol in Transitional Zaramo Society with Special Reference to Women*, Lund, Gleerup.
- TRIMINGHAM, James Spencer, 1964, *Islam in East Africa*, Oxford.
- TURNER, Victor W., 1969, *Les Tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, traduit de l'anglais par M.C. Giraud, Paris, Gallimard. VI, n° 3, pp. 275-94.
- WERNER, Alice, 1934, *Myths and Legends of the Bantu*. London, Harrap
- WERNER, Alice, 1964, *The Mythology of all African Races*, New-York, Cooper Square Publishers.
- ZAHAN, Dominique, 1995, *Le Feu en Afrique*, Paris, L'Harmattan.