UNIVERSITÉ DU BURUNDI
GRENIER DU SAVOIR DU BURUNDI
Dépôt institutionnel officiel
https://repository.ub.edu.bi

La notion de parole à travers les jurons et les serments dans la culture burundaises

Nduwimana, Emmanuel; Sous la Direction de MM. NDUWUMWAMI Louis; NIZIGIYIMANA Domitien

1993

UB, Faculté des lettres et sciences humaines

https://repository.ub.edu.bi/handle/123456789/1220

Document téléchargé depuis le **Grenier du Savoir du Burundi** — https://repository.ub.edu.bi

UNIVERSITE DU BURUNDI
FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
LANGUES ET LITTERATURES AFRICAINES

LA NOTION DE PAROLE A TRAVERS LES JURONS ET LES SERMENTS DANS LA CULTURE BURUNDAISE

Sous la Direction de MM.

- NDUWUMWAMI Louis
- NIZIGIYIMANA Domitien

Mémoire présenté par
NDUWIMANA Emmanuel
en vue de l'obtention
du grade de "Licencié
en Langues et
Littératures Africaines"

Bujumbura, Juin 1993

DEDICACE.

A nos parents

A nos frères et soeurs

A nos amis et connaissances

A ma future épouse

A tous ceux qui luttent pour la vérité

A tous ceux qui sont conscients que
la vie est un combat

Nous dédions ce mémoire.

AVANT-PROPOS.

Au terme de ces quatre années d'études à l'Université du Burundi, nous aimerions remercier toutes les personnes qui, de près ou de loin, ont contribué à faire de nous ce que nous sommes.
Nous remercions tout d'abord tous les professeurs de le Faculté des Lettres et Sciences Humaines en général et du département des Langues et Littératures Africaines en particulier, pour la formation tant humaine qu'intellectuelle qu'ils nous ont donnée.

Nos remerciements sont ensuite et spécialement adressés à Messieurs NDUWUMWÀMI Louis et NIZIGIYIMÂNA Domitien qui ont accepté de diriger ce travail. Leur savoir-faire, leurs conseils judicieux et leur dévouement nous ont rendu un service précieux. Que ces personnalités trouvent donc ici l'expression de notre profonde gratitude.

Que tous nos parents, nos frères, nos soeurs et tous nos amis qui nous ont soutenu tant moralement que matériellement, trouvent en ce travail, le fruit de leurs efforts.

NDUWIMÂNA Emmanuel

0. INTRODUCTION GENERALE.

0.1. CHOIX DU SUJET.

Durant toute notre formation univeristaire, nous avons été particulièrement intéressé par des questions d'ordre littéraire et anthropologique.
En effet ce sont ces deux branches qui nous ont permis le mieux de nous imprégner de la culture africaine en général et de la culture burundaise en particulier.
Notre sujet qui s'intitule " La Notion de Parole à travers les jurons et les serments dans la culture burundaise " sera donc essentiellement axé sur ce double aspect revêtant à la fois l'antropologique et le littéraire.

0.2. LES BUTS.

Notre préoccupation majeure, c'est de pouvoir étudier le genre "indahiro" en suivant une démarche parologique. Celle-ci, comme on va le constater en parlant des motivations et de la méthodologie, a déjà prouvé qu'elle permet le mieux de saisir la signification d'un genre littéraire dans une culture donnée.
Et il faut dire qu'au Burundi la parole revêt une importance toute capitale. C'est par la parole en effet que l'homme révèle son état d'âme. C'est aussi par la parole que l'homme s'intègre ou se désintègre dans sa société. Nous avons donc l'intention de vérifier ces différentes affirmations dans le genre "indahiro" puisque lui-aussi c'est un des types de paroles sociales burundaises.
D'autre part et c'est peut-être ici que réside le noeud de notre travail, nous savons que la parole connaît différents niveaux d'appréciation: on parle notamment d'une parole forte, d'une parole faible, d'une parole de vérité, etc.
Nous voulons donc dans notre travail montrer dans quelle mesure l'"indahiro" peut être rapproché à ces différents niveaux de la parole burundaise.

0.3. LES MOTIVATIONS.

L'idée d'entreprendre une telle étude nous est venue du souci toujours croissant de vouloir définir les genres littéraires burundais en s'appuyant surtout sur les conceptions qu'a la société burundaise sur ces genres. Concrètement, cela veut dire que l'appelation que l'occident a donnée, à propos de nos genres littéraires, souffre souvent d'une certaine inexactitude, voire une certaine inadéquation.
Le premier problème dont souffre cette appelation est une antinomie sémantique certaine.

En effet, l'expression "littérature orale" qui est attribuée aux genres littéraires africains signifie " belles lettres écrites" ce qui est une contradiction.
Le deuxième problème est la vacuité référentielle pour les productions littéraires elles-mêmes.
En effet ce serait vraiment se tromper en voulant par exemple établir une équivalence entre la devinette occidentale et la devinette africaine. Il faudrait donc étudier les productions littéraires africaines en s'appuyant davantage sur les réalités africaines.

C'est ainsi que par sa préoccupation d'étudier les productions africaines en restant le plus possible dans les réalités africaines que le Béninois Georges A.G.GUEDOU a introduit la notion de "parologie". Nous avons trouvé cette notion très importante car nous pensons qu'en étudiant les oeuvres littéraires africaines en situation d'oralité,

> "tout peut et doit d'abord se définir à partir de la parole qui est perçue comme le donné du langage de même que la société est le donné de la culture" (1).

---

(1) GUEDOU, G.A.G XO et Gbè. Langage et culture chez les Fon (Bénin), Paris, 1985, p. 18.

La Parole devient donc un noyau des productions littéraires africaines et à juste titre.
En effet chaque texte littéraire africain contient en son sein la notion de "parole". D'où il faut attacher une importance particulière à cette parole avant toute autre préoccupation de l'oeuvre littéraire.
Cette approche parologique donc nous permet, en parlant des productions orales africaines, de remplacer " la littérature orale" par "la parole".
En effet une bonne définition de la parole permet de résoudre les deux problèmes énoncés plus haut, à savoir: l'antinomie sémantique et la vacuité référentielle.
Les productions littéraires africaines peuvent donc être appelées des paroles sociales parce que ces premières contiennent des termes signifiant ou traduisant la notion de parole.
En conséquence cette approche parologique peut rendre la classification des genres littéraires africains plus réaliste et objective.
En effet, chaque genre littéraire se définissant en fonction de la parole, il importe tout simplement d'analyser la teneur de la parole contenue dans le genre considéré et de tirer les conclusions qui s'imposent.

Notre deuxième motivation consiste en l'identification de la place qu'occupent les serments et les jurons dans tout ce que nous venons de dire.
Il faut dire que notre étude se veut être un complément aux autres travaux effectués dans ce domaine parologique.
Nous pensons entre autres au mémoire de Athanasée NTIRUHĀNGÛRA intitulé:

Ijāmbo
La Notion de parole chez les Barundi: Essai de définition.

Nous pensons aussi au mémoire de Frédéric NZEYIMÂNA intitulé:

Ijāmbo ry'Ínáraribônye ou la parole vue.

Pour le travail de NTIRUHĀNGÛRA, celui-ci insiste sur la notion de parole d'une façon générale et n'a pas pu établir une classification des différentes paroles qu'on rencontre dans la culture burundaise.

Quant à NZEYIMÂNA, cet auteur a aussi parlé de la notion de parole, mais en insistant sur la qualité de la personne qui produit cette donnée. Dans notre travail, nous pensons pouvoir compléter ces deux travaux en insistant sur une parole donnée et déterminée de la culture burundaise. Cette parole s'appelle **"indahiro"**, expression que peut traduire soit "juron", soit "serment".

D'autre part nous avons remarqué que le genre "indahiro" a intéressé plus d'un auteur, mais il reste une source d'intérêt. Ces auteurs auxquels nous pensons sont notamment Frédéric KAZUNGU qui a parlé des "jurons" dans son mémoire intitulé "Messages à travers quelques souhaits en Kirundi.
Nous pensons aussi à Hilaire NTAHOMVUKIYE qui fait une certaine réflexion sur les "juréments" dans sa thèse intitulé: Particularités linguistiques des ethnotextes burundais. Niveau lexical et structures syntaxiques, Vol 1.
Pour ces auteurs, c'est surtout l'approche linguistique du genre "indahiro" qui les a intéressés.

D'autres personnes ont travaillé sur le genre "indahiro". Nous pensons notamment à BARANYIZIGIYE Jean-Gédéon dans " Les serments et les peines" in Q.V.E.S. N°36, 1988, pp.26-32. Dans la même lignée, nous retrouvons nombres d'auteurs burundais, dont BARAMBARIRA Liboire et NGENDAKURIYO Athanase qui ont parlé de ce genre dans Q.V.E.S ? N°54, 2° trimestre, 1984. Leurs essais respectifs méritent une attention particulière, avec cette limite cependant qu'ils ont seulement essayé de distinguer le serment du jurement, mais en les souscrivant dans les contextes sémiologiques offerts par les dictionnaires français. Il aurait fallu faire parler les utilisateurs de ce genre pour qu'ils puissent apporter certaines autres nuances.

L'originalité de notre travail est que nous nous donnons un point de départ: l'identification des jurons et des serments en tant que parole sociale. Ce point de départ implique une méthodologie parologique, ce qui est un écart par rapport aux auteurs précédents.

Cette approche parologique nous permet de nous intéresser davantage à la personne qui produit ces "indahiro". Et de cette manière nous espérons pouvoir distinguer un "indahiro" de ce qui ne l'est pas.
En effet, comme toute parole, l'importance d'un "indahiro" dépend de la qualité de son proférateur, mais aussi des circonstances de profération.

0.4. LES HYPOTHESES.

Si tant de motivations nous ont poussé à entreprendre une telle étude, c'est que nous avons des hypothèses qu'il faudra vérifier. Certaines de ces vérités sont les suivantes:

1. Il nous semble qu'au niveau parologique, l'"indahiro" peut être qualifié de parole forte, parole d'engagement, parole de vérité, etc.
2. L'indahiro prend ses racines sur les valeurs culturelles intrinsèques de l'âme du Burundais.
   Ces valeurs sont principalement l'honneur, la parenté et la solidarité sociale.

0.5. METHODOLOGIE.

Notre sujet relevant du domaine parologique, il ne peut emprunter que la méthode particulièrement spécifique à la matière et qui a été initiée par le Béninois Georges A.Gangbê GUEDOU.
La méthode parologique consiste à aller au milieu des gens et s'enquérir des informations sur les proférateurs d'une parole donnée, sur le lieu et les circonstances d'énonciation de cette parole, sur son contenu, etc.

La première étape de notre démarche méthodologique est donc d'approcher la population qui produit et qui utilise cette parole sociale afin qu'elle puisse nous livrer son vrai sens.

C'est pour cela que nous avons mené des enquêtes orales dans les communes de BUYENGERO et de RUMONGE. Pendant ces enquêtes nous interrogions n'importe qui, qu'il soit enfant ou adulte, qu'il soit homme ou femme.
En effet au Burundi, presque tout ce monde jure. Il reste à vérifier que les "indahiro" de toutes ces différentes personnes peuvent être perçus de la même manière.
Ce sont les "Bashingantahe" qui nous ont aidé à vérifier cette hypothèse. N'est-ce-pas qu'ils sont supposés posséder un sens aigu de jugement? Ceci constitue le fondement de notre première démarche.

La deuxième démarche est de nous servir des théories dont nous disposions déjà sur la notion de parole, de juron et de serment pour compléter les enquêtes orales.
Il s'agit ici de consulter les différents écrits déjà existant sur ces notions.

En somme, notre préoccupation majeure est de pouvoir apporter des solutions aux interrogations que toute tentative d'exploitation du champ lexical et conceptuel en la matière devrait éclaircir: qui jure? qu'est-ce qu'on jure ? quand est-ce qu'on jure? comment jure-t-on? etc. Nous voulons aussi apprécier la teneur de la parole qui se dégage de ce genre burundais "indahiro"

0.6. ARTICULATION DU TRAVAIL.

La méthodologie de notre travail étant déjà fixée, il est maintenant nécessaire de montrer les points saillants qui constituent la charpente de ce travail.Notre sujet donc se subdivise en trois chapitres:

0.6.1.Descriptions et spécification du genre "indahiro".

Nous tenterons dans ce chapitre une signification du genre "indahiro" pour les Burundais. C'est ainsi que nous allons le définir, donner sa structure, sa typologie, mais aussi les circonstances de profération de ce "genre".

0.6.2.La Notion de parole dans l'indahiro.

Ce chapitre est très important car il s'agit de bien analyser la notion de parole telle qu'elle se dégage à travers "indahiro". Nous allons pour cela cerner d'abord la notion de parole en Afrique, ensuite nous allons parler succintement de la notion d'indahiro" en Kirundi avant de parler de la spécificité et de l'efficacité de l'indahiro.

0.6.3.Le soubassement culturel de l'indahriro.

L'indahiro, pensons-nous, privilégie certaines valeurs de la culture burundaise.
Dans ce chapitre nous allons parcourir diverses situations du patrimoine culturel burundais pour bien saisir la signification de ces valeurs et ainsi pouvoir comprendre pourquoi l'indahiro y recourt souvent.

CHAP.I. DESCRIPTION ET SPECIFICATION DU GENRE INDAHIRO.

Nous voulons montrer dans ce chapitre ce qui distingue l'indahiro des autres genres de la littérature burundaise. C'est ainsi que nous allons le définir, donner sa structure, sa typologie et ses circonstances de profération.
Mais avant tout cela nous trouvons utile de présenter d'abord un corpus d'"indahiro" que nous avons cueilli chez nos informateurs. C'est ce corpus qui va nous indiquer la piste pour définir le genre "indahiro" mais surtout pour établir la structure de ce genre. Notons également que l'établissement de la typologie va nous servir tout au long de ce travail.
C'est en effet grâce à cette typologie que nous pouvons dégager les différentes caractéristiques du genre "indahiro".

I.O. PRESENTATION DU CORPUS.

1. Ndakavyārira kwēnda /Que j'enfante/épouser/
   "Que j'enfante pour épouser".

2. Ndakīnjira mū nzu y'úmukóbwa /Que j'entre/dans/maison de/fille.
   " Que je sois incestueux avec ma fille".

3. Ndakēnda imbwá / Que j'épouse/chien
   " Que j'aie des relations sexuelles avec un chien.

4. Ndakātururwa " Que je sois chassé de la communauté des notables" (1)

5. Ndagaswēra māma / Que je fasse l'amour/ma mère/
" Que je sois incestueux avec ma mère".

6. Ndagatinika māma / Que je fasse l'amour/ma mère/
" Que je sois incestueux avec ma mère.

7. Ndagaswēra imbwa / Que je fasse l'amour/chien/
" Que j'aie des relations sexuelles avec un chien."

8. Ndakāmbura dāta / Que je déshabille/mon père
" Que je sois incestueuse avec mon père."

9. Ndagaca mu bāntu nâmbaye ubusa / Que je passe/dans/les gens/ si je m'habille/vide/
" Que je passe devant des gens étant nue".

10. Dāta mberé / Mon père/même/
" Mon père lui-même"

11. Máze ni dāta / D'ailleurs/C'est mon père/
" C'est mon père"

12. Ndakazūra umwânānje " Que je déterre mon fils"

13. Ndakazūra dāta " Que je déterre mon père"

14. Ndakāmbura ikizira " Que je déshabille /un interdit/
" Que je commette l'inceste"

---

(1) Nous notons que quelque fois les traductions littérales se confondent aux traductions littéraires.

15. Ndakāmbura abakwé / Que je déshabille/les gendres/
" Que je commette l'inceste" avec les gendres

16. Ni ukuri kw'Imâna " C'est la vérité de Dieu"

17. Ndagakubitwa n'inkuba " Que je sois frappé par la foudre".

18. Ni ukuri " c'est la vérité "

19. Ndagahanwa n'Imâna " Que je sois puni par Dieu".

20. Ndakagōka " Que je sois déshonoré".

21. Mwinshwānje / Ma nièce/
" Que je sois incestueux avec ma nièce"

22. Ndakakwāmbura " Que je te déshabille"

23. Abakurú barahírwa / Les autorités/on les jure/
" L'autorité qui fait objet de serment".

24. Abakuru " L'autorité"

25. Ndakāmbura abāntu " Que je déshabille les gens".

26. Abakurú bamvyāye / Les autorités/ils m'ont engendré/
"Les respectables qui m'ont engendré"

27. Ndagatwārwa n'ûrûzi " Que je sois emporté par la rivière".

28. Ndagatērana intébe na kirānga / Que nous nous lancions/ des chaises/avec/Kiranga
" Que je me bagarre avec Kirānga".

29. Nī imfúra yānje / C'est/aîné/mon/
C'est mon fils aîné.

30. Ndagahāmba imfúra / Que j'enterre/aîné/
" Que j'enterre mon fils aîné.

31. Ndagacumura ku mwámi / Que je pèche/sur/roi/
" Que je pèche contre le roi".

32. Ndagahūmirwa " Que des malheurs s'abattent sur moi".

33. Ndakāmbura abakwé / Que je déshabille/les gendres
" Que je commette l'inceste"

34. Nīnjíre mū nzu y'umwânānje / Que j'entre/dans/maison/ de/mon enfant/
" Que je sois incestueux avec ma fille".

35. Nkagōka " Que je sois déshonoré"

36. Ndagacībwa umutwé / Que je sois coupé/la tête/
" Qu'on me coupe ma tête"

37. Ndagapfa " Que je meure".

38. Nī izína ry'Imâna / C'est/nom/de/ Dieu
" C'est le nom de Dieu"

39. Umúsi mubí " Le mauvais jour".

40. Umúsi wankôkōye " Le jour qui m'a tout pris".

41. Ndakava mu bāntu / Que je quitte/dans/les gens.
" Que je sois banni de la société des hommes".

42. Ndakēnda māmá / Que j'épouse/ma mère/
" Que je sois incestueux avec ma mère".

43. Ndakēnda mwǐshwānje / Que j'épouse/ma nièce/
" Que je sois incestueux avec ma nièce".

44. Ndakāmbura mārumé / Que je déshabille/mon oncle maternel /.
" Que je sois incestueuse avec mon oncle maternel ".

45. Mārúme mberé / Mon oncle maternel /même/.
" Mon oncle maternel lui-même".

46. Ndakēnda umukǒbwa nāká / Que j'épouse/fille/telle
" Que je sois incestueux avec ma fille telle".

I.1. DEFINITION DU GENRE "indahiro".

Indahiro est une parole. En effet comme NTIRUHĀNGÛRA le dit,

> " Tout ce que le Murundi émet peut être dit "ijāmbo", bien entendu avec certains critères d'appréciation.
> Le conte, le proverbe, le chant, la parole, le discours(...) sont aussi l'un l'autre appelés ijāmbo ". (1)

Or, l'indahiro est aussi produit verbalement, c'est une parole de communication entre individus.

Mais à côté de cette définition un peu générale, il faut souligner que le terme "indahiro" vient du verbe" kurahira" (jurer). Il s'agit d'engager toute la conscience individuelle pour indiquer que ce qu'on dit n'est que le reflet de la vérité. Et ici, la culture sert de fonction référentielle pour cautionner le sérieux de la parole dite.

Quand on jure on s'attribue une sanction qui peut être exécutée si on dit des mensonges. Ainsi l'homme se condamnera par exemple à coucher avec sa fille ou sa nièce, à pécher contre le Roi, à se déshonorer, etc. La femme se condamnera à coucher avec son fils ou son gendre, à manquer de respect envers les notables, etc. Un notable aussi peut se condamner à être expulsé du rang des autres notables.
L'"indahiro" fait donc recours à des biens matériels, animaux ou célestes qui sont considérés comme des interdits ou sacrés.

---

(1) NTIRUHANGURA, A., Ijāmbo
La notion de parole chez les Barundi : Essaie de définition,
Mémoire, U.B. 1987, p.11

On prend ces éléments sacrés ou ces interdis comme gage de sa bonne foi. Si on manque à cette vertu sociale,on s'expose soit aux sanctions déjà prévues par la conscience populaire, soit à la nature même de certains de ces éléments qui peuvent se retourner contre le menteur.

De tout ce que nous venons de dire nous pouvons retenir quatre idées principales pour définir le genre "indahiro".

1. C'est une parole qu'on prononce pour affirmer l'authenticité de ses propos ou de son témoignage.
2. C'est une sanction à laquelle on s'expose consciemment devant les juges et qui doit normalement être exécutée si on manque à sa vérité.
3. C'est un engagement devant la société.
4. C'est une parole sociale.

Nous discuterons toutes ces idées, mais précisons que l'"indahiro" se comprend dans un cadre précis.
Et ici nous insinuons son caractère de nécessité et d'obligation. D'autre part, l'"indahiro" suppose qu'il soit prononcé par un adulte, un homme qui comprend ce qu'il dit.
L'indahiro d'un enfant ou d'un malade mental est rarement considéré.

I.2. STRUCTURE DU GENRE INDAHIRO.

Schématiquement, les différents syntagmes de la syntaxe d'un "indahiro" sont les suivants:

1. SV + SV
   Ex: Ndakavyārira kwēnda

2. SV + SN
   Ex: Ndakēnda imbwá

3. SV
   Ex: Ndakātururwa

4. SN
   Ex: - Dātá mberé
       - Abakuru.

A la lumière de ce petit schémas, nous pouvons dire que ce sont les syntagmes verbaux qui sont les plus fréquents dans un énoncé d'indahiro.
Ceci nous emmène à nous occuper davantage de la structure du syntagme verbal parce qu'il est le plus important.

En analysant donc le verbe contenu dans une formule juratoire, on peut remarquer qu'il peut connaître quatre formes syntaxiques:

1. Ndakavyārira kwēnda

/ n -	raka -	vyar -	ir -	a/ ku - ēnd-a/
↓	↓	↓	↓	↓
1ère Pers sing.	Morph.	Radical	Suffixe	Final

2. Nkazūra dātá

/n -	ka -	zūr -	a / dātá
↓	↓	↓	↓
1ère pers sing.	Morph	Radical	Final

3. Nzūré dāta

/ n -	zūr -	é / dātá
↓	↓	↓
1ère pers. sing.	Radical	Final

4. Ni ukuri

C'est une forme elliptique commençant par la copule ni.
Les indahiro comme "umusi mubi" répondent aussi à cette quatrième structure. En effet on peut dire "Ni umusi mubi".
Et de la sorte ni revient.

Cette identification des différentes structures d'un "indahiro" étant déjà faite, nous pouvons faire remarquer que NTAHOMVUKIYE Hilaire avait déjà dit que

> "Les formules juratoires répondent toutes principalement à une seule règle syntaxique: le verbe à la première personne de l'optatif (-raka-) ou rarement de l'adhortatif" (1)

Cependant il y a lieu de penser que ce n'est pas le morphème-raka- qui est la caractéristique principale des formules juratoires, mais c'est plutôt le morphène-ka-.
En effet l'effacement du-ra- dans-raka n'entrave en rien la structure de l'énoncé juratoire. Par contre on reste avec-ka- qui est un morphène attesté dans certaines formules juratoires.
Mise à part cette précision sur les morphènes-raka-et-ka-, il est exact d'affirmer que le verbe est conjugué à la première personne du singulier.
En effet, le " n " équivaut au " je ".
L'indahiro est donc un " discours auto-implicatif ".(2)

---

(1) NTAHOMVUKIYE, H., Particularités linguistiques des ethnotextes burundais. Niveau lexical et structures syntaxiques. Vol.1 Louvain-la-Neuve,1990-1991, P.52.

(2) Idem, p. 62

I.3. TYPOLOGIE DU GENRE "INDAHIRO".

1. "Indahiro sur " sa fille pour un homme.

- Ndakavyārira kwēnda
- Ndakīnjira mū nzu y'úmukóbwa
- Nīnjíre mū nzu y'umwânānje
- Ndakēnda umukóbwa nāká.

2. "Indahiro sur " sa mère pour un garçon ou un homme.

- Ndagaswēra māmá
- Ndagatinika māmá
- Ndakēnda māmá

3."Indahiro sur " son fils pour une femme.

- Ndakazūra umwânānje.
- Nī imfúra yānje.
- Ndagahāmba imfúra.
- Ndakakwāmbura.

4. "Indahiro sur " son père pour une fille ou une femme.

- Ndakāmbura dātá.
- Dātá mberé
- Máze ni dātá
- Ndakazūra dātá

5. "Indahiro sur "sa nièce pour un homme.

- Mwishwānje.
- Ndakēnda mwishwānje.

6. "Indahiro sur "son oncle maternel pour une fille.

- Ndakāmbura mārúme.
- Mārúme mberé.

7. "Indahiro sur "son gendre pour une femme.

- Ndakāmbura abakwé.
- Nkāmbura abakwé.
- Ndakāmbura ikizíra.

8. " Indahiro sur " la solidarité sociale.

- Ndakava mu bāntu.

9. "Indahiro " sur Dieu.

- Ndagahanwa n'Imâna.
- Nī izína ry'Imâna.

10. "Indahiro sur " kirānga.

- Ndagatērana intébe na kirānga.

11. "Indahiro sur " la vérité.

- Niukuri.
- Ni ukuri kw'Imâna.

12. " Indahiro sur " le chien pour les hommes.

- Ndakēnda imbwá.
- Ndagaswēra imbwá.

13. "Indahiro sur " la foudre.

- Ndagakubitwa n'ínkubá.

14. " Indahiro sur " la mort.

- Ndagacībwa umutwé.
- Ndagapfa.

15. " Indahiro sur "la rivière.

- Ndagatwārwa n'urûzi.

16. " Indahiro sur " le mauvais sort.

- Ndagahūmirwa.

17. " Indahiro sur " les mauvais souvenirs.

- Umúsi mubi.
- Umúsi wankôkōye.

18. "Indahiro sur l'honneur.

- Ndakagōka.
- Ndakātururwa.
- Ndagaca mu bāntu nâmbaye ibusa.
- Nkagōka.
- Ndakāmbura abāntu.

19. " Indahiro sur "l'autorité.

- Abakurú barahírwa.
- Abakuru.
- Abakurú bámvyāye.
- Ndagacumura ku mwámi.

REMARQUES.

- L'expression "indahiro sur" se traduit par "jurer sur".
- Tous ces éléments sur lesquels on jure ont chacun, une signification particulière pour les Burundais.
  Mais au cours de notre travail nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire de revenir à chacun de ces éléments.
  Cependant nous allons revenir sur certains thèmes que nous estimons être très significatifs culturellement et qui puissent nous aider à dégager les grandes caractéristiques de l' "indahiro" par rapport à la parole.

I.4. CONTEXTES DE PROFERATION D'"INDAHIRO".

Deux individus appelés à vivre ensemble établissent nécessairement des liens, des relations. Celles-ci sont multiples et diversifiées. Nous pouvons en citer quelques-unes comme les relations d'échanges verbaux par la causerie, les disputes, les palabres de toutes sortes, etc.
Il peut aussi y avoir des relations d'échanges de services, lesquelles relations sont souvent matérialisées par la solidarité, l'entraide, etc.
Ces relations resteront bonnes aussi longtemps que les deux individus observeront une confiance mutuelle.
Mais il peut arriver que cette confiance soit rompue. En ce cas-là il y aura nécessité de rétablir l'équilibre.
Cet établissement d'équilibre se fait par plusieurs moyens qu'on ne peut pas citer tous ici.

Disons toutefois que le genre "indahiro" s'inscrit dans cette volonté de rétablir l'équilibre, la confiance rompue.
Un indahiro sera donc proféré par un locuteur chaque fois que son interlocuteur manifestera une certaine méfiance vis-à-vis de lui.
Le locuteur peut lui-même décider d'accompagner ses dires d'un "indahiro" s'il voit que c'est le seul moyen qu'il a pour être cru. Dans cette logique donc, les occasions de proférer un "indahiro" sont diverses. On peut jurer pour prouver son innocence, pour arrêter une dispute, etc.
Mais essayons de développer deux occasions où un "indahiro" était exigé tout en reconnaissant que les occasions de profération d'indahiro étaient aussi nombreuses que diversifiées.

* La première occasion est une occasion de jugement.
Si deux individus étaient en désaccord, soit qu'ils étaient des voisins et qu'ils se disputaient les limites de leurs propriétés foncières, soit qu'ils s'étaient donné des coups de poings, ils appelaient les Bashingantahe pour analyser leur cas et donner justice à qui de droit.

Au cours de cette palabre donc, où étaient présents les Bashîngantâhe, les justiciables ainsi qu'une autre assistance composée d'hommes, de femmes et quelques fois d'enfants, chaque justiciable devait exposer son cas, mais après avoir mis à l'écart les témoins. Par la suite, les Bashîngantâhe devaient répéter les grandes articulations des propos tenus par les justiciables pour prouver que chacun de ces derniers a été bien compris. On faisait ensuite venir les témoins.
Avant leur témoignage, le témoin devait prononcer un "indahiro" reconnu fort pour que le public ait réellement confiance en la véracité de son témoignage.
Ainsi comme nous l'ont affirmé nos informateurs, ces indahiro des témoins étaient relatifs à la parenté, à l'honneur personnel et à l'autorité. BARĀMBARIZA Liboire et NGĒNDAKURÍYO Athanase abondent dans le même sens quand ils disent que:

> "....dans le cadre restreint des palabres, il y avait une catégorie privi_légiée de serments. Tout le monde doit jurer sur la parenté, sur l'honneur de la nation" (1)

Concrètement, les indahiro exigés pour un témoin sont par exemple:

- Ndakēnda umukŏbwa nāka´	" Que je sois incestueux avec ma fille telle.
- Ndakavyārira kwēnda	" Que j'enfante pour épouser".
- Ndakātururwa	" Que je sois expulsé du rang des notables".
- Ndagaca mu bāntu nâmbaye ubusa´	" Que je passe devant les gens étant nue".
- Ndagacumura ku mwămi	" Que je pèche contre le roi".

(1) BARAMBARIZA, L. et NGENDAKURIYO, A., Q.V.E.S.? N°54, P.4-5.

Après avoir entendu les témoins, les Bashingantahe redemandaient aux justiciables s'ils étaient d'accord avec les témoins. Et si cela avait été le cas, les Bashingantahe délibéraient à huis clos et rendaient justice en toute impartialité. Notons qu'un témoin menteur s'exposait aux sanctions contenues dans son indahiro tout en n'oubliant pas que l'auditoire pouvait prévoir une sanction supplémentaire.
En effet, un "indahiro" est aussi une sanction, une caution.

Une deuxième occasion de profération d'"indahiro" et qu'on peut citer pour exemple, c'est le cas de l'investiture d'un notable. Nous devons préciser ici que l'opportunité d'"indahiro" à cette occasion n'est pas conditionnée par un manque de confiance. Mais cet "indahiro" est plutôt considéré comme l'une des différentes manifestations qui devaient avoir lieu ce jour.

A l'occasion de cette fête d'investiture d'un notable donc, le maître des cérémonies présentait l'intahe (baguette de Sentence) au nouveau postulant et lui posait toute une série de questions dont voici un exemple:

> " Acceptes-tu d'obéir aux lois du pays,
> d'être un homme de pitié pour servir les
> malheureux ?
> Acceptes-tu d'être la lumière du pays,
> de rendre justice en toute équité et d'éviter
> la corruption dans les palabres ? (1)

Le nouveau notable devait répondre par l'affirmative, une affirmation d'ailleurs qui était renforcée par la déclaration d'un "indahiro " qui était en gros formulé comme suit:

> " J'accepte et jure par le roi et par les
> Bashingantahe de toujours servir la cause de
> la vérité dans les conflits que j'aurai à
> arbitrer " (2)

---

(1) et (2) GAHAMA, J., "Analyse du serment dans l'institution des Bashingantahe au burundi", in Raymond VERDIER, Le sement Vol II Théories et devenir, Ed.du CNRS, 1991, p.376.

Les étapes pour la profération de l'" indahiro ".

Nous venons de voir que les circonstances de profération de l'"indahiro" sont aussi nombreuses que variées. Nous venons de voir également qu'au départ il y a un manque d'équilibre qu'il faut établir. On comprend donc que l'"indahiro" n'est pas parachuté, il vient quand le besoin se fait sentir . Cependant, il faut souligner que parfois des gens peuvent proférer des "indahiro" non pas parce que la situation en vaut vraiment la peine, mais tout simplement parce qu'ils en ont l'habitude. De toutes façons l'"indahiro" intervient dans une certaine suite logique de la communication. Il connaît des étapes dont nous allons parler dans les paragraphes suivants:

La première étape est le cadre d'échanges à propos duquel survient ou naît l'objet de l'"indahiro".
Normalement dans une conversation ordinaire, on ne programme pas son "indahiro". L'indahiro intervient au cours d'une conversation soit pour confirmer ou infirmer une idée émise, soit pour stopper une discussion, etc.

La deuxième étape est l'identification des termes exacts de l'objet. C'est le moment où le jureur détermine clairement les propos ou les éléments qui font qu'il soit amené à jurer. C'est le moment où il montre ce à quoi il est prêt à engager son honneur, sa parenté, etc.

La troisième étape est le moment de l'"indahiro" sur son honneur, sa parenté, son autorité, etc.
En fait tous les "indahiro" ne s'équivallent pas. Au cours d'un procès par exemple, on privilégie surtout l'"indahiro" relatif à l'inceste. Là aussi il y a lieu de nuancer. En effet l'"indahiro" sur sa mère n'est pas cru en palabre. Pour être cru donc, l'homme jurera soit sur sa nièce, soit sur sa propre fille. Selon la situation donc, on peut être amené à proférer un tel "indahiro" plutôt que d'un tel autre.

La quatrième étape est la sanction positive ou négative selon la conformité ou non à la parole donnée. Il faut savoir que dans la culture burundaise une personne qui est fidèle à sa parole s'intègre facilement dans sa société. Celle qui ne la respecte pas participe plutôt à sa désintégration sociale.
Etre coupée de sa société, était donc l'une des punitions qu'on donnait à quelqu'un qui n'avait pas été fidèle à son "indahiro".

En synthèse, l'"indahiro" est perçu comme le sommet d'une situation communicationnelle. Il est toujours proféré à un moment donné de la communication, mais il ne vient jamais au début d'une communication.

CHAP.II. LA NOTION DE PAROLE DANS L'INDAHIRO.

Dans le chapitre précédent nous nous sommes préoccupés de saisir le genre "indahiro" par sa définition, sa structure, sa typologie ainsi que ses circonstances de profération.
Le chapitre que nous entamons quand à lui, nous permet d'appréhender l'"indahiro" en tant que parole avec toutes les acceptions que cette notion peut avoir.
C'est ainsi que nous allons d'abord parler de la conception africaine de la parole et ensuite de la notion d'"ijambo" en Kirundi. Ces deux aspects vont nous permettre de comprendre ce qu'est réellement la parole pour les Africains en général et pour les Burundais en particulier. Enfin nous allons nous intéresser à la spécificité et à l'efficacité du genre indahiro. C'est en ce moment que nous dégagerons les différentes caractéristiques parologiques de l'indahiro. C'est en ce moment-là en effet que nous parlerons de l'indahiro en tant que parole forte, parole de vérité, parole sociale et parole d'engagement.
Nous parlerons aussi de la force et de la faiblesse d'"indahiro".

II.1. LA CONCEPTION AFRICAINE DE LA PAROLE.

Chaque société a sa manière d'appréhender la notion de parole. Ceci s'observe par les productions littéraires, les rites et les pratiques culturelles ainsi que les expressions langagières qui ne sont pas identiques dans toutes les sociétés. D'autre part chaque groupe humain, chaque individu a sa manière de concevoir, de nuancer ses productions langagières. Notons en passant qu'au premier stade d'une communication orale se trouve un langage ordinaire qui, grâce à des nuances qu'en font les usagers de cette communication, aboutit au deuxième stade qui est la parole. Toutefois il existe certaines constantes de la parole qui peuvent être identifiées dans toutes les sociétés africaines.

En Afrique, la parole est tout d'abord perçue comme une Faculté de parler propre aux humains et aux humains adultes. Dans la conception africaine, un enfant par exemple n'a pas de parole. Voici ce qu'en dit Génevième CALAME-GRIAULE:

> <<Sous le rapport de la parole, la pensée dogon divise le monde en deux catégories:
> Celle des "Etres qui parlent la parole"
> ....et celle des Etres qui ne parlent pas la parole>>.
> Dans la seconde, se trouve le petit enfant, ce qui nous indique déjà que le terme " que nous cherchons à définir désigne essentiellement la Faculté de parler un langage articulé et doué de signification, telle que l'exerce l'individu adulte. Pas plus que le petit enfant, l'animal ne possède pas de sò : (1)

Il ressort de cet extrait que le langage d'un adulte est appelé parole parce qu'il peut être articulé et il est doué de signification. Le langage d'un animal n'est donc pas une parole parce qu'il n'est pas articulé.
Ce langage peut être appelé une voix ou un bruit, mais non pas une parole. Cependant un enfant peut articuler son langage, lequel langage a d'ailleurs parfois un sens.
Pourtant ce langage n'est pas une parole. L'on peut donc se demander pourquoi. En fait, bien que l'enfant puisse être capable de produire un langage articulé, il lui manque encore cette capacité de réfléchir à ce qu'il dit, de soumettre son langage à la critique. Il ne suffit donc pas d'émettre une idée, mais faut-il aussi savoir en mesurer les conséquences.
La maturité humaine est donc nécessaire pour qu'une parole puisse acquérir sa vraie signification.

---

(1) Geneviève CALAME-GRAULE, Ethnologie et langage. La Parole chez les Dogons, Paris, 1987, p.21

La parole serait aussi perçue en Afrique comme quelque chose qui provient de l'intérieur de soi.
On parle soit d'une "parole intérieure", soit d'une "parole pensée".
Pour ce faire, les Africains arrivent à détermier certains organes du corps qui sont chargés de modeler, façonner cette parole avant qu'elle n'arrive à son stade communicatif. Pour le cas du Burundi par exemple le "Coeur"
(umutima) est considéré comme le régulateur d'une parole exprimée. A quelqu'un qui parle avec une attitude assurée, pondérée on dira :

" Avugana umutima mū nda"

/Il parle avec un coeur dans son ventre/

Le "ventre" aussi, est, au Burundi, considéré comme une caisse qui renferme la parole. C'est lui qui renferme la bonne ou la mauvaise parole.
A quelqu'un qui est tourmenté, on peut dire

" Inda yîwe yūzuye amaganyá"

/ Son ventre est plein de tourments/.

Des exemples analogues peuvent être observables dans d'autres pays africains. Ainsi par exemple chez les Dogons "le foie est vraiment le centre de la personne".(1)

Les Dogons pensent que

<< Les individus extrêmement sensibles et émotifs ont "le foie mal accroché" >>. (2)

On voit donc que chez les Dogons aussi, certains organes du corps jouent un rôle prépondérant dans l'accomplissement de l'acte de parole. Mais pour être plus complet, suivons Geneviève CALAME-GRIAULE dans son récit à propos de la conception de la parole chez les Dogons.

---

(1) Geneviève CALAME-GRIAULE, op.cit, p. 60.

(2) Idem, p.61

<<Lorsque l'homme parle, le verbe sort sous forme de vapeur, l'eau de la parole ayant été chauffée par le coeur. Si le sujet parlant renonce à exprimer sa pensée, c'est-à-dire "sa parole intérieure", celle-ci est "refroidie" par le pancréas et demeure dans l'organisme sous forme d'eau, mais il sera toujours possible de l'exprimer en la "réchauffant".
La pensée est donc une parole intériorisée, à l'état latent. Pour un esprit dogon, une pensée qui ne chercherait pas à s'exprimer en parole n'existe pas>>. (1)

En plus de cela la parole est perçue comme un véhicule de la culture et une forme d'enseignement. Et ceci ne devrait étonner personne car étant dans une civilisation d'oralité, la transmission de la culture n'a d'autres moyens que la parole. En Guinée par exemple, Malick SOUMAH rapporte que:

" Jusqu'à nos jours, dans les milieux ruraux, de plus en plus assaillis par la modernité, les populations guinéennes ne cessent de cultiver la parole comme véhicule principal de la vie sociale et culturelle". (2)

La transmission culturelle se fait donc par enseignement oral ce qui implique une connaissance conférée à celui qui la reçoit. En effet ce dernier a le rôle de transmettre à son tour l'enseignement reçu. Cette parole africaine est donc vivante, transmise de génération en génération.

Enfin, disons que cette parole africaine suppose des contextes déterminés de profération. Tous les textes littéraires africains ne se profèrent pas aux mêmes moments ni par les mêmes hommes.

---

(1) Geneviève CALAME-GRIAULE, Op.Cit, p.25

(2) Malick SOUMAH, "La littérature orale" in Notre librairie N°88/89, Sept, 1987, p.22

Chacun de ces textes a des spécificités qui lui sont propres. Et on peut dire que le contexte de profération d'une parole donne nécessairement des indications sur la qualité de cette parole. Fatima MOUNKAILA dit que

> "La parole africaine bien dite et dans la circonstance qui convient, donne accès à presque tout et permet de dénouer quasiment tous les problèmes, mais celle mal dite, la méchante parole, donc, peut faire très mal, si mal que la marque qu'elle imprime sur l'individu ou le groupe demeure toujours". (1)

Chaque parole a donc son temps de profération. Un texte d'"amazina y'ubuhizi" (autolouange) proféré à un moment de deuil serait par exemple une mauvaise parole.
Il n'aurait aucun sens. De même on ne peut pas introduire un discours politique pendant que l'on prie. Certaines situations sont d'ailleurs frappées d'interdits pour montrer que ce caractère contextuel doit être rigoureusement observé.
Il est par exemple interdit de conter pendant la journée.

---

(1) Fatima MOUNKAILA, "Aux sources de la littérature orale: Beaux parleurs et maîtres de la parole" in Notre librairie N°107, Oct.-Déc. 1991, p. 34

II.2. LA NOTION D'"IJAMBO" EN KIRUNDI.

Cet aspect a été bien analysé par NTIRUHÃNGÛRA Athanase dans son mémoire intitulé "Ijãmbo.La Notion de Parole chez les Barundi: Essai de définition".
Notre tâche ici sera donc de revenir sur certains de ses résultats qui nous servent de tremplin pour pouvoir avancer dans notre analyse du genre "indahiro".
Notons également que le travail de NZEYIMÂNA Frédéric intitulé "Ijãmbo ry'Ináraribônye ou la parole vue" est aussi très intéressant.

Pour commencer, disons que les aspects, que nous avons déjà identifiés en parlant de la parole en Afrique valent aussi pour la notion d'ijãmbo en kirundi.
Ainsi au Burundi on reconnaît l'existence de la "parole intérieure" et le "coeur" serait son siège. La vraie parole doit donc être préalablement pensée. Et ici il faut bien saisir le rôle du coeur (umutíma) dans ce processus du mûrissement de la parole.
Les Burundais croient que c'est le "mutíma" qui décide; c'est aussi le"mutíma" qui est le support matériel des sentiments,des émotions. Il faut donc avoir interrogé son "mutíma" avant de s'exprimer publiquement.

L'on peut se demander le pourquoi de tout ce soin qui est accordé à la parole burundaise.
C'est que l'on sait que la parole aboutit à des fins communicatives. Or, toute communication suppose un proférateur et un auditeur qui peut être un seul ou tout un public. Celui-ci joue principalement le rôle d'écouter, de comprendre et de juger. Et c'est ce dernier terme qui inquiète beaucoup un émetteur de parole. En effet le fait que son interlocuteur le jugera par sa parole invite le locuteur à accorder le soin qu'il faut à son message. Toute parole exprimée est, au Burundi, sujette à de nombreuses critiques positives ou négatives de la part de son destinataire.

C'est ainsi qu'une parole peut être jugée forte si elle est prononcée par une autorité ou si son contenu est dense ou utile. Cette parole forte est traduite en kirundi par "ijāmbo ry'úmukurú", "ijāmbo rihāmbâye", "ijāmbo ngirakamaro".
Cette parole forte n'est donc pas attribuée à n'importe qui. Elle est souvent attribuée aux personnes mûres, adultes, des personnes qui ont acquis une certaine maîtrise interne, laquelle maîtrise leur permet d'être droit dans leur parole.
Au Burundi, ces personnes sont par exemple les Bashîngantâhe, les Ináraribônye.

On peut donc dire que la maîtrise est la qualité essentielle pour un homme de parole.
Elle signifie en effet que cet homme a appris toute une série de techniques pour rendre sa parole agréable à l'oreille ou la rendre plus touchante du point de vue sentimental.
Ces techniques sont par exemples les diverses figures de style, l'élevation ou la diminution de la voix à certains moments du discours, etc. Mais la maîtrise signifie aussi une certaine disposition interne qui fait qu'un homme puisse se sentir à l'aise dans son acte de parole.
En effet, comme le dit Karlfried DURCKHEIM,

> "Celui qui perd son calme et est troublé par quelqu'un qui l'observe en train de travailler n'est pas un véritable maître.
> Il l'est seulement du point de vue de la technique. Il ne l'est pas en ce qui concerne sa propre personne. Il maîtrise la technique qu'il a apprise, mais non lui-même. Et lorsque son savoir-faire est supérieur à son savoir-être, le savoir-faire peut faire défaut au moment décisif".(1)

---

(1) K.DURCKHEIM, Hara.Le centre vital de l'homme cité par NZEYIMÂNA, F., Op. Cit., p. 88

Une parole peut aussi être jugée de faible surtout si son contenu est vide de sens. Nous pouvons mettre dans cette catégorie les paroles des femmes dites "amajāmbo y'ábakécuru". Dans la tradition burundaise, on croit rarement à l'utilité des paroles proférées par des femmes.
Les paroles des enfants sont aussi déconsidérées.
On dira en effet pour des propos non sérieux,

" Ni ayó abâna "
" Ce sont des propos des enfants ".

En fait, comme le souligne NTIRUHĀNGÛRA,

<< pour le Murundi, l'" ijāmbo " est soit forte, soit faible, soit mauvaise, soit belle, etc.>>(1)

II.3. SPECIFICITE ET EFFICACITE DE L'INDAHIRO.

Si on se réfère à ce qui vient d'être développé dans les chapîtres précédents, il y a lieu de constater que la parole burundaise est échelonnée, elle connaît différents niveaux. Dans le présent chapître nous allons voir lesquels des différents niveaux de la parole conviennent à "indahiro". C'est ainsi que nous parlerons de l'"indahiro" comme parole sociale, "indahiro" comme parole de vérité, "indahiro" comme parole d'engagement et nous terminerons notre analyse en parlant de la force et de la faiblesse d'"indahiro".

(1) NTIRUHĀNGÛRA, A., Op. cit, p.148.

II.3.1. INDAHIRO COMME PAROLE FORTE.

Définissant une parole forte, NĪZIGIYIMÂNA Domitien affirme que :

> "il s'agit soit d'une parole d'autorité (ijāmbo ry'úmukurú), soit d'une parole dense (ijāmbo rihāmbâye), qui sont dignes d'intérêt et de respect et qui doivent être prises en considération ; la parole forte dans un autre sens est également celle qui blesse, qui choque et peut entraîner son auteur dans un procès. La force de la parole provient de son utilité".(1)

Nous référant à cette définition, nous pouvons affirmer que l'" indahiro" est une parole forte surtout parce qu'elle est dense (ijāmbo rihāmbâye). Elle doit cette densité à son contenu. En effet quand on jure on met en gage soit son honneur, soit ses parents ou sa nation, etc. Ces différents thèmes sont très significatifs pour les Burundais pour dire que s'ils apparaissent dans le genre "indahiro", le caractère de force qu'ils impriment à ce genre est très justifié.
Nous allons nous en rendre compte en parlant de l'un de ces thèmes ci-haut cités, à savoir : l'autorité.
Les "indahiro" sur l'autorité sont de type "ndagacumura ku mwâmi" et "abakuru barahírwa".

En parlant de l'autorité burundaise, nous nous intéressons surtout au Roi, aux Princes et aux Bashîngantâhe qui sont des personnalités très importantes dans la société burundaise.
En effet non seulement ces personnalités doivent leur importance pour leur mission de rétablir l'ordre dans le pays, mais aussi parce qu'elles étaient bienfaitrices. Notons par exemple qu'au cours de la fête d'"umuganuro", fête nationale, il y avait une séance où le Roi distribuait des dons de vaches, de houes, etc. à la population.

---

(1) NĪZIGIYIMÂNA, D., "La conception de la parole et ses implications dans les narrations orales au Burundi" in A.C.A n°6, 1984, pp356-357

Les Princes eux-aussi étaient des bienfaiteurs.
Et à ce sujet, la pratique d'"amasabo" en dit long. Cette pratique consistait à ce qu'une personne aille chez un Prince et grâce à son art oratoire, elle pouvait recevoir un don de vaches ou une propriété de terre. Un homme qui ne se présentait jamais à la cour pour demander (gusaba) était déconsidéré.
En effet un Prince pour un Burundais était à la fois donnateur et protecteur.

Bref, dans le Burundi traditionnel, loin de l'autorité l'individu seul était peu de choses. Ceci veut dire que la personne humaine n'avait de valeur en soi, elle ne valait que si elle s'appuyait sur l'autorité qui était tout, qui donnait l'avoir et l'être. Dieu peut aussi être entendu dans ce sens-là, mais il est plus que cela. Il est par excellence source de bonheur.

Cet aperçu culturel sur la notion d'autorité nous montre à suffisance que l'indahiro sur son autorité est très fort. En effet dans l'entendement le plus normal, c'est très bête de penser à se couper de cette main protectrice et bienfaitrice par la profération d'un faux "indahiro".
De toutes façons l'"indahiro" sur l'autorité tire son importance du grand respect que les Burundais devaient à l'autorité d'une manière générale et sur le Roi d'une manière particulière. De là on comprend toute l'importance de l'"indahiro" du nouveau notable qui jurait au nom du Roi et des Bashingantahe.
Disons aussi que d'autres thèmes véhiculés dans une formule juratoire sont aussi très significatifs du point de vue contenu. Nous aurons assez de temps d'en discuter quand nous aborderons le chapitre du soubassement culturel.

Nous venons de montrer que l'"indahiro" est une parole dense. Cette densité de l'"indahiro" implique aussi que "l'indahiro" choque.

L'auditoire d'un indahiro est choqué par le contenu d'un indahiro parce qu'il se dit que si le proférateur n'honore pas ses engagements, il subira une lourde sanction. Il peut aussi être choqué quand l'"indahiro" est prononcé dans une situation qui n'en vaut pas la peine ou s'il est prononcé par un mineur qui ne comprend pas encore le contenu de ce qu'il dit.

Terminons notre démonstration sur la force d'indahiro en disant qu'il est aussi utile. En effet il permet de mettre la confiance là où il y avait des doutes. En palabre par exemple, l'"indahiro" d'un témoin, rassure. C'est une piste pour pouvoir déceler où se trouve la vérité.

Bref, dans la culture burundaise, l'"indahiro" est dense, choquant et utile.
Voilà pourquoi nous disons que c'est une parole forte.

II.3.2.INDAHIRO COMME PAROLE SOCIALE.

II.3.2.1. Indahiro comme une rencontre communicationnelle.

Comme toute autre parole, l'indahiro est avant tout une rencontre communicationnelle. On ne jure pas pour soi-même, mais on jure devant quelqu'un qui peut juger de la valeur de l'"indahiro " proféré et par là juger la personnalité du jureur lui-même; car ne l'oubions pas "parole et personnalité ne sont pas à envisager séparément".(1)
Dans les paragraphes suivants, nous allons voir le rôle de l'émetteur et de l'auditeur dans une situation communicationnelle d'"indahiro".

---

(1) NTIRUHÂNGÛRA, A., Op. Cit, P. 147

II.3.2.1.1.Le rôle de l'émetteur d'"indahiro".

Toutes les personnes qui ont appris des "indahiro" peuvent les proférer. L'"indahiro" n'exige pas de spécialiste. Il peut être proféré par un enfant, un adulte, un veillard, une femme, un homme, etc. Seulement il semble que son appartenance sociale est déterminante pour se familiariser avec ce genre. Ainsi nombre d'informateurs disent par exemple que les Princes ne juraient pas. L'argument avancé pour cela est que les Princes considéraient que jurer équivaut à s'injurier et qu'ils ne voulaient donc pas s'injurier. Voici comment KABWA Antoine traduit cette idée.

"Abagánwa ntibárahira cârazíra kukó
uwurâhira yirorēshakó ikizíra.
Na bó bacikūrakó kuko umugánwa
yōrahíra yîrorēshakó yōba yîtutse".

"Il était interdit que les Princes jurent
car une personne qui jure s'attribue un
interdit. Or eux, doivent s'en écarter
car un Prince qui jurerait en s'en
attribuant serait en train de s'injurier".

Cependant certains autres milieux, ceux des bergers par exemple, semblent être des excellents producteurs d'"indahiro". Voici ce qu'en disent BARĀMBARIZA Liboire et NGĒNDAKURÍYO Athanase.

"Les indahiro-jurements s'entendent dans les rassemblements sur la colline, sur la cour de récréation; ils fusent dans la compagnie des adultes ivres. Les enfants eux-mêmes s'y habituent assez vite selon que leur cercle d'amis s'en sert". (1)

(1) BARAMBARIZA, L., et NGENDAKURIYO,A., Op. Cit. p.2

De toutes façons le proférateur d'" indahiro " doit toujours avoir à l'esprit qu'il parle à autrui.
C'est pourquoi il doit préalablement réfléchir sur les conséquences de son "indahiro". En effet comme le dit Jean CAUVIN,

> "spécialiste ou non, l'émetteur s'engage dans ce qu'il dit....il a conscience de parler au nom de la tradition".(1)

Nous pensons que cet engagement dont parle CAUVIN exige une maturité, c'est-à-dire une capacité d'interroger d'abord sa conscience avant de jurer.
En effet la sagesse burundaise nous dit:

> "irirênze umunwa riba rirênze agahinga".
> "une parole exprimée arrive loin ".

C'est pour cela que l'indahiro d'un mineur n'était pas toujours tenu en considération. En effet son état de mineur lui empêchait de pouvoir appréhender la signification profonde de l'indahiro proféré.

Bref, non seulement le proférateur d'" indahiro " doit connaître son " indahiro"; mais doit aussi connaître les normes culturelles en rapport avec cette production parologique.
C'est à cette condition que son interlocuteur accordera l'attention voulue à la valeur de son " indahiro ".

II.3.2.1.2.Le rôle du récepteur.

Le récepteur d'" indahiro " peut être une seule personne ou tout un public. Nous notons en passant que l'émetteur lui, est toujours seul. L'" indahiro " peut donc être proféré devant n'importe quelle personne connaissant la culture burundaise. Mais les " indahiro " peuvent varier suivant les contextes, le public ou l'appartenance sociale donnée.

---

(1) Jean CAUVIN, Comprendre la parole traditionnelle. Ed. St.Paul, 1980.

En contexte de palabre par exemple, l'" indahiro " d'un témoin était relatif soit à la parenté, à l'honneur personnel ou à l'autorité. L'appartenance à une classe sociale influence aussi la profération d'un indahiro. Un berger parmi les autres berges peut jurer en disant " ndakēnda māmá " (que je sois incestueux avec ma mère), mais se refuser de proférer le même "indahiro " quand il est devant sa mère. Le récepteur d'" indahiro " est donc conscient de tous ces éléments qui entrent en jeu dans la profération d'un " indahiro " et il en tient compte pour juger de sa pertinence.

II.3.2.2.Les Fonctions d'indahiro.

L'indahiro est une parole d'engagement qui permet d'établir la confiance là où elle est rompue, la vérité là où on la doute. L'indahiro est un engagement pour dire la vérité, mais il est aussi une sanction que l'on se donne au cas où on manquerait à cet engagement. la transgression d'un indahiro (kurênga indahiro) est donc sanctionnée.

Cette réfléxion nous pousse à reconnaître quatre fonctions suivantes:

II.3.2.2.1.La Fonction oratoire.

L'indahiro intervient toujours au cours d'un discours. Et dans une conversation par exemple, l'indahiro constitue toujours une phase ultime. L'on peut donc dire que l'"indahiro" ne vient jamais avant.

II.3.2.2.2.La Fonction socio-culturelle.

L'indahiro recourt à des valeurs culturelles très chères pour la société burundaise. La vérité par exemple était une valeur très recherchée. Et de fait, pour être investi "umushîngantâhe ", c'est qu'on avait fait preuve d'un sens aigu de vérité. L'honneur était aussi une préoccupation des burundais.

II.3.2.2.3.La Fonction psychologique.

Quand on avait proféré un faux indahiro, l'esprit n'était plus tranquille. On voyait partout le spectre de la sanction sociale et on était sûr d'être puni d'une manière ou d'une autre. Par contre celui qui avait été conforme à son "indahiro" ressentait une fierté.
En effet la fidélité à sa parole est aussi une valeur qui fait que l'on puisse facilement s'intégrer dans sa société.

II.3.2.2.4.La Fonction juridique.

L'"indahiro" joue un rôle prépondérant en cas de jugement. C'est un élément qui peut contraindre le témoin à dire la vérité. Or c'est cette vérité qui est recherchée.

II.3.3.INDAHIRO COMME PAROLE DE VERITE.

Comme on l'a certainement senti, l'objet d'être d'un " indahiro ", c'est de rechercher la vérité. Mais comme nous le dit GUSDORF,

"il n'y a pas de dire vrai sans être vrai".(1)

La vérité donc pour un Burundais devrait être une vie et il a où puiser cette vie-là.
En effet la vérité dont nous parlons semble provenir de quelque chose de très haut. Elle provient en premier lieu de Dieu, Imâna. Si non comment pourrions-nous interprêter l'indahiro comme

" Ni ukuri kw'Imâna "
" C'est la vérité de Dieu ".

C'est qu'on veut affirmer que Dieu est vérité et que l'homme doit tout faire pour vivre cette vérité.

---

(1) Georges GUSDORF, La parole, PUF, 8e éd.,1977, P.121

On peut remarquer que certaines personnes sont considérées comme étant la vérité même. Il s'agit du Roi, des Princes, des Bashîngantâhe. Ces personnes tirent cette considération de leur caractère sacré.

En effet au Burundi le Roi était presque confondu à Dieu lui-même. Et le fait qu'il était supposé naître avec des semences dans les mains est un exemple éloquant qui montre que le Roi n'était pas une simple personne, mais une divinité. De cette constatation, l'on peut facilement comprendre le caractère sacré des Princes qui étaient ses descendants.L'on peut aussi comprendre le caractère sacré des Bashîngantâhe investis comme tels au nom du Roi. Ils étaient en effet ses représentants et devaient par conséquent lui ressembler. On dit en effet en Kirundi: " imbwa y'úmukwé ni yó mukwé ".

" un chien d'un gendre est aussi un gendre ".

De toutes façons ces institutions burundaises, c'est-à-dire le Roi, les Princes, les Bashîngantâhe n'étaient là que pour répandre et promouvoir le sens de vérité. C'est pour cela que les Burundais, définissant le terme "umushîngantâhe" disent souvent:

" Ni umūntu w'íjāmbo ".

" C'est un homme de parole ".

Et GUSDORF nous dit que:

> " l'homme de parole est celui qui, dans un monde troublé, s'efforce de contribuer à la réalisation de la vérité ".(1)

Pour les Burundais donc la vérité est un idéal. Elle n'est donc pas à prouver seulement lorsqu'on jure mais doit être une préoccupation quotidienne de chacun.

C'est de cette manière qu'on forme aussi sa personnalité. Et pour cela il est toujours utile de rechercher cet idéal, cette vérité, même si les autres ne le font pas, au moins pour donner l'exemple aux autres.

---

(1) GUSDORF,G.,Op.Cit, p.120

C'est du moins une leçon que GUSDORF nous donne quand il nous dit que:

" il faut être vrai sans attendre que d'autres le soient, et justement pour que les autres le soient".(1)

Cependant même si nous disons que la vérité était une grande préoccupation des Burundais, si on observe certaines pratiques, on peut se demander si réellement dans la culture burundaise, c'est la vérité qui est toujours recherchée.
En effet, certaines expressions de la sagesse burundaise connotent plutôt une autre réalité. Voici quelques exemples:

" - utabeshe ntasumira umwana ".
Si tu ne sais pas mentir, tu n'obtiendras pas de quoi nourrir ton gosse.

- Ikinyoma c'umukuru giharirwa intebe
Le mensonge d'un grand a parfois le droit d'avoir un siège à lui dans l'assemblée ".(2)

En fait, au lieu de voir dans ces expressions un idéal, il faut y voir autre chose dont nous parle Adrien NTABONA en ces termes:

" Mais au fond quand on voit la chose de près, on voit plutôt que ce sont des cris de déception ou d'alarmes: d'amères constatations qui crèvent à la fois les yeux et les coeurs et ne sont approuvés pour autant. Cela se produit dans toutes les cultures: des affirmations plutôt déconcertantes qui ont pour but de faire réfléchir que de proposer une ligne de conduite".(3)

---

(1) Idem, p.122

(2) Ces deux expressions et leurs traductions sont tirés de l'article de NTABONA Adrien, " Dire la vérité, devoir de tout homme " in A.C.A, N°2, Juillet, 1972, p.53

(3) Idem. page ?

II.3.4. INDAHIRO COMME PAROLE D'ENGAGEMENT.

Nous avons déjà dit qu'indahiro est un "discours auto-implicatif ". Cela veut dire que le diseur est directement impliqué dans son discours. Quand une personne jure, cela veut dire qu'elle s'investit dans son acte de jurer, dans sa parole. Et cette dernière, selon GUSDORF,

> " peut dénoncer l'Etre:
> la promesse, le serment affirment directement
> une attitude en valeur où l'homme fait corps
> avec ce qu'il dit ".(1)

Nous pensons qu'il faut effectivement entendre l'engagement dans cette situation où " l'homme fait corps avec ce qu'il dit ". Et c'est aussi ici qu'il faut comprendre l'auto-implication car d'après LADRIERE " les engagements... sont auto-implicatifs"(2)

Selon toujours LADRIERE, il existe deux sortes d'engagement: un engagment indéfectible et un engagement de première vue. De part ses définitions, nous retenons qu'

> " un engagement indéfectible est un engagement" à propos duquel je ne puis nier que je me suis engagé à avoir telle conduite".
>
> et " un engagement de première vue est un engagement " à propos duquel je puis nier que je me suis engagé à avoir telle conduite".(3)

Le genre " indahiro " est donc une parole d'engagement indéfectible et il faut savoir que tout engagement suppose une conduite future. Quand on jure on n'a plus le droit de faire retour en arrière, on est obligé d'accomplir son engagement.

---

(1) GUSDORF, G.,Op.Cit, p.83

(2) LADRIERE, J., L'articulation du sens . Discours scientifique et parole de la foi. Ed.CERF, Paris, 1984, P.115

(3) Idem, p.105

C'est comme si on s'engage au mariage. C'est qu'en ce moment là on choisit une vie. Et dans la culture burundaise si quelqu'un manque à son engagement on l'appelle

" ikimenabānga ".

" celui qui a violé son engagement ".

Et nous pensons qu'en ce cas précis l'engagement signifie effectivement " ibānga ".

L'indahiro est un engagement parce que c'est une parole qui a été exprimée haut et fort, devant tout un public.
Et comme le dit Adrien NTABONA',

> " quand on avait (...) donné sa parole, on s'était donné soi-même et on ne s'appartenait plus. On n'avait donc plus le droit de se reprendre (kwisubirako). On s'identifiait plutôt à son engagement, au point que, quand l'on disait " moi " on entendait ce à quoi on devait être fidèle "(1)

Le fait de jurer donc, c'est déjà un engagement, En kirundi on dit:

" umugabo yihindukiza mu kirago ntiyihindukiza mw'ijambo ".

" un homme se retourne dans sa natte mais jamais dans sa parole ".

Mais pour que l'engagement soit total, certaines conditions doivent être remplies.
Nous parlerons de ces conditions quand nous aborderons la théorie austinienne sur la force illocutionnaire. Néanmoins disons qu'entre autres ces conditions, il y a la maturité. En effet au Burundi tout le monde jure, mais leurs indahiro ne sont pas toujours considérés de la même manière.

---

(1) NTABONA', A., Le concept d'umushingantahe et ses implication sur l'éducation de la jeunesse d'aujourd'hui au Burundi in A.C.A, Tome XXV N°5, Sept-Oct, 1985, p.285.

Les enfants par exemple peuvent jurer, mais ne sont pas très poursuivis pour leur engagement. NTIRUHÀNGÛRA affirme qu'

> " au Burundi traditionnel, les paroles d'un enfant, d'un ivrogne ou celle d'un fou, ne sont nullement considérés ".(1)

L'indahiro vaut donc plus pour une personne adulte et saine d'esprit.

II.3.5.FORCE ET FAIBLESSE D'INDAHIRO.

II.3.5.1.Théorie austinienne de la force illocutionnaire.

Pour construire sa théorie de la force illocutionnaire Austin a procédé par une distinction fondamentale entre un énoncé constatif et un énoncé performatif.
L'énoncé constatif est une assertion ou une description.
Il décrit un état de choses tel qu'il est. Mais un énoncé performatif est un énoncé qui accomplit une action. (2)
Exemple d'un constatif: Il pleut.
Exemple d'un performatif: je déclare close la réunion.
Pour être opérant un performatif doit remplir certaines conditions. Ainsi si le locuteur n'est pas dans une position appropriée ou si l'objet est inadéquant on a affaire à un raté et l'aspect performatif n'est donc pas justifié.
De même si le locuteur n'est pas sincère on a affaire à un abus et là aussi le performatif n'est pas opérant.

---

(1) NTIRUHÀNGÛRA, A., Op. Cit, p.79

(2) LADRIERE, Op. Cit, pp 93-97
- John R.SEARLE, Les actes de langage.
Essai de Philosophie du langage,
Herman, Paris, 1972, pp 14-32

De la notion performative du langage, Austin est arrivé à la force illocutionnaire. Les performatifs deviennent inclus dans la théorie illocutionnaire. En effet

" l'illocution est ce que je fais en énonçant une phrase" (1)

La force illocutionnaire comporte trois sortes d'actes:

- L'acte locutionnaire qui veut dire que mon expression a un sens et une référence.
- L'acte illocutionnaire qui veut dire que mon expression a une force caractéristique: un énoncé, une promesse, un ordre, etc.
- L'acte perlocutionnaire qui veut dire que mon expression entraîne un certain effet psychologique chez mon auditeur, soit son approbation, sa satisfaction, etc. (2)

II.3.5.2.Conditions de crédibilité de l'indahiro.

Le genre " indahiro " est un acte illocutionnaire. En effet l'" indahiro " a une force caractéristique qui est l'auto-implication et l'engagement.

Pour que l'"indahiro " soit crédible certaines conditions doivent être remplies. Il doit être proféré par une personne adulte et saine d'esprit. Cette personne est en effet capable de peser la profondeur de son indahiro, ce qui fait qu'elle peut être poursuivie au cas où elle manquerait à son engagement. L'indahiro d'un fou n'est donc pas crédible. L'indahiro d'un enfant est aussi rarement crédible.

D'autre part, dans certaines situations, pour qu'un indahiro soit crédible, certains thèmes sont privilégiés. Ainsi en palabre par exemple les " indahiro " crédibles sont ceux sur l'honneur, sur l'autorité et sur la parenté, l'" indahiro " sur sa mère n'est pas accepté.

---

(1) J. LADRIERE, Op.Cit, p.97

(2) J. LADRIERE, Op. Cit, p. 97

De l'avis de nos informateurs, on pense qu'il est impossible qu'un homme pense à accomplir un acte sexuel avec sa mère. Il faut aussi dire que l'" indahiro " sur sa fille est crédible si on se souvient de mentionner le nom de cette fille. Autrement si on dit seulement

" Ndakēnda umukǒbwa "

" Que je sois incestueux avec ma fille ",

il y a une confusion. En effet même sa femme peut être appelée " umukǒbwa ",(fille). Ceci parce qu'en kirundi toute personne de sexe féminin est dite " umukǒbwa ".

Un " indahiro " est aussi crédible quand le jureur manifeste une intention réelle de jurer.
En effet il y a des cas où on penserait qu'une personne est en train de jurer pendant qu'il est en train de blaguer. On s'en rend compte quand cette personne révèle son intention réelle en disant " nàjândajānda " c'est-à-dire " je blaguais ".
Mais disons qu'au cours d'un procès on ne blague pas.

Bref, la crédibilité d'un " indahiro " dépend du jureur, de son intention, mais aussi des situations d'emploi.

II.3.5.3. Conséquence sanctionnelle de la parole manquée: kurênga indahiro.

La punition la plus grave qu'on donnait à celui qui avait manqué à son indahiro c'était le " bannissement de sa communauté de vie (kwāngāzwa, gucîbwa)." (1)
Cette punition était très grave parce que le banni ne pouvait être reçu nulle part ailleurs sur ce territoire.
D'autre part cette punition s'accompagnait d'une razzia de tout son avoir. Un banni n'avait donc aucune protection sauf s'il se réfugiait chez les gardiens des tombes royales où il devait exercer des travaux très durs.

Pour un mushîngantâhe qui avait manqué à son "indahiro", la punition qu'on lui donnait souvent c'était de l'expulser du rang des autres bashîngantâhe. Il n'avait plus le droit de partager la parole avec eux.(2)

---

(1) NINTUNZE, Jean Bosco, Les "serments par rapport à l'inceste" in Q.V.E.S. N°55-56, p.47

(2) NTIBURUMUNSI, A., Une étude lexico-sémantique du vocabulaire relatif à la parole, Mém., Buja, 1991, p.127

CHAP.III. SOUBASSEMENT CULTUREL D'INDAHIRO.

Au stade de notre recherche sur " indahiro ", nous avons pu identifier la nature d'" indahiro " en tant que parole sociale pouvant intervenir en situation de la communication entre plusieurs partenaires. C'est aussi une parole forte, d'engagement et de vérité. Nous avons aussi pu montrer que, mis à part les quelques " indahiro " spontanés produits en discours quotidien

- Quelque fois même sans que l'émetteur s'en rende compte ou mesure la portée de son indahiro, l'indahiro véritable connaît quelques étapes: la première étape est le cadre d'échanges à propos duquel survient ou naît l'objet de l'" indahiro ".

La deuxième étape est l'identification des termes exacts de l'objet. D'où souvent la reprise par les parties impliquées à l'aide des intermédiaires - les juges ou l'assistance - des mêmes termes de l'objet.

La troisième étape est le moment de l'" indahiro " sur l'honneur, les parents, l'autorité, etc.

La quatrième étape est la sanction positive ou négative selon la conformité ou non à la parole donnée.

De même que la structure de l'" indahiro " ne connaît pas une infinité de variétés, il nous est apparu que les valeurs fondamentales sur lesquelles on jure sont aussi limitées.

Ils tournent principalement autour de l'honneur, la parentét et la solidarité sociale.

Toutes ces valeurs collent à la personne de l'être humain, ce qui semble normal pour un discours auto-implicatif. C'est donc sur ces valeurs que nous aimerions revenir dans le soubassement culturel du genre " indahiro ".

III.1.L'HONNEUR.

L'indahiro qui nous montre le plus que l'honneur était une valeur recherchée dans la tradition burundaise est " ndakagōka ". Et d'après F.M. RODEGEM, le verbe " kugōka " veut dire: " transgresser un interdit, se déshonorer, se rendre coupable d'un inceste "(1)

Si on analyse bien toute cette définition que donne RODEGEM on peut conclure que le terme " kugōka " équivaut tout simplement à " se déshonorer ". En effet transgresser un intérdit et l'inceste sont des maux très punis dans la société burundaise. Ils ne peuvent donc qu'être déshonorant. On peut étendre la définition du terme " kugōka " en disant que c'est être déconsidéré. C'est en effet ce que BATSĒMBEYEKÓ semble affirmer quand il définit le terme " kugōka " en disant:

" Ni ukubúra urupfâsóni; itēká ".

" C'est manquer de noblesse, d'honneur ".

Ces deux termes " urupfâsóni " et " itēká " sont lourds de sens. Il s'agit de bien accomplir son devoir, d'être sérieux avec soi-même, d'être maître de soi, de respecter les autres, reconnaître la dignité des autres. Tous ces actes font honneur. Et on peut voir que cet honneur tel que les Burundais le conçoivent rejoint ce que la Bruyère appelle " politesse ". Il définit en effet la politesse en disant que c'est :

" Une certaine attention à faire que par nos paroles nos manières, les autres soient contents de nous et d'eux-mêmes ". (2)

Une personne qui tient à son honneur veillera donc à ce qu'elle ne soit pas discréditée par son " indahiro " . Mais en déhors des situations d'" indahiro " , d'autres situations montrent que l'honneur était très recherchée.

---

(1) RODEGEM, F.M. Dictionnaire Rundi-Français, Tervuren, 1970, p. 118

(2) La Bruyère, cité par ZUURE, B., Op. Cit, p.209

L'honneur de soi se cultive d'abord à la maison, dans sa famille. En effet un chef de famille par exemple doit veiller à la tranquillité dans son foyer, à l'entente entre lui et son épouse ou ses enfants. D'autre part un homme digne de ce nom est quelqu'un qui utilise toutes ses forces pour subvenir aux besoins de sa famille. Un homme d'honneur doit pouvoir nourrir et habiller sa famille. Le travail est donc honnorant.

Un homme qui a de l'honneur se remarque aussi dans ses relations qu'il entretient avec son entourage. C'est un homme qui oeuvre pour la paix et la tranquillité dans son milieu.
C'est aussi un homme qui respecte ses promesses et ses engagements. Un homme qui ne rembourse pas ses dettes contracttées, un homme qui ne respecte pas les rendez-vous qu'il a lui-même donnés, cet homme-là n'est pas un homme d'honneur.

Dans le Burundi traditionnel, la participation à la guerre est un autre exemple de recherche de son honneur. Mais il falait effectivement combattre et ne pas avoir peur.
Celui qui avait eu peur à la guerre était humilié.
En effet au retour de la guerre on le punissait en le condamnant à manger la lie pendant que les autres compagnons de guerre buvaient une bonne bière. Avoir peur à la guerre était donc déshonnorant et il falait lutter contre cela.

L'honneur n'engage pas seulement un individu. Il est souvent collectif et surtout familial. On dit en effet en kirundi:

" Umuryāmbwá aba umwé agatukīsha umuryāngo ".
" Un mangeur de chien peut être seul, mais il déshonnore toute sa famille ".

Ici l'image du chien est choisi sciemment du fait que c'est un animal très méprisé dans la culture burundadise. Ce proverbe se dit pour quelqu'un qui a commis un délit quelconque.
On veut souligner le fait qu'un individu engage dans certains cas tous les membres de son groupe social (famille, catégorie sociale...)

Bref, l'honneur est une valeur très recherchée pour tout Burundadis. Cet honneur s'acquiert par de bonnes actions, par un langage qui ne trahit pas, etc.
Cependant même si cet honnneur est recherché individuellement, il est collectif. Il y avait en effet certaines erreurs déshonnorantes qui étaient toujours punies collectivement.
Un homme qui avait par exemple refusé d'aller à la guerre, était soit spolié, soit exilé avec toute sa famille.

III-2-LA PARENTE-

En observant la typologie qu'on a faite sur "indahiro", on peut remarquer que le genre " indahiro "exploite beaucoup le thème de la parenté. En effet on jure soit sur sa fille, sur sa nièce, sur sa mère, sur son père, sur son fils et sur son gendre. La conception de la parenté dans la culture burundaise doit donc avoir une signification très profonde. Nous voulons déceler cette signification en nous appuyant sur deux idées qui sont l'inceste et la procréation.

III.2.1. L'inceste.

L'inceste est universellement défendu. Et c'est pourquoi il fait objet d'" indahiro " au Burundi. Dans notre pays donc les relations sexuelles entre un père et sa fille, entre une mère et son fils, entre un homme et sa nièce, entre une femme et son gendre, sont interdites. Ce concept n'est pas seulement perçu au niveau de l'acte sexuel. En effet d'autres pratiques étaient aussi interdites sous peine d'être elles-aussi taxées d'inceste. Il est par exemple interdit pour un homme d'entrer dans la maison de sa fille ou de sa nièce. Un homme ne pouvait ni injurier ni punir publiquement sa fille pubère. (1)
S'il transgressait ces interdits, il était considéré comme quelqu'un qui avait commis l'inceste et devait payer de nombreuses cruches de bière pour réintégrer sa société.

---

(1) NINTUNZE, Jean-Bosco, Op-Cit, p.31

Un homme qui voulait punir ou conseiller sa fille pubère devait le faire par l'intermédiaire de la mère de cette fille.
L'inceste est donc l'un des actes odieux que le Burundais n'eut osé accomplir. Si non il était appelé umugoke (celui qui a commis l'inceste) et devenait un banni.

III.2.2.La procréation.

La procréation est une valeur profondément ancrée dans la mentalité du Burundais.
Et non seulement il suffit d'avoir un ou deux enfants, mais il faut en avoir beaucoup. En effet comme le dit très bien NAVAS Juan,

> " Le prestige et l'orgueil de posséder une longue et grande descendance est le trait fondamental de la pensée sociale de tout Burundais.
> C'est par là qu'il s'intègre dans le corps constitué. C'est même la grande voie d'accès, de progrès et d'ascension dans la hiérarchie sociale".(1)

Pour le Burundais, cette descendance nombreuse est une protection. En effet le Burundais est toujours hanté d'avoir des personnes qui le soutiennent tant moralement que spirituellement. Et l'enfant est l'idéal pour cela. Une descendance nombreuse est aussi une richesse. En effet elle constitue une grande main-d'oeuvre ce qui augmente la production. Notons qu'au Burundi les différentes activités agricoles, pastorales et artisanales se font manuellement, d'où la nécessité d'une main-d'oeuvre nombreuse.

Mais cette utilité de l'enfant se comprend davantage quand on sait que c'est lui qui confère le caractère d'humanité à la mère.

---

(1) NAVAS, J.et alli Famille et Fécondité au Brundi, approche sociologique, presses Lavigerie Bujumbura, 1977, p.78.

En effet dans les berceuses on peut souvent entendre les mères dire:

" Hora wangéze mu bavyêyi
Kéra narabatînya.
Nari imfyisi, nari intāmbwe.
" Calmes-toi, tu m'as hissé au rang des mères
Je les craignais jadis
J'étais l'hyène, j'étais le lion".

Par ce texte on comprend que l'enfant procure la dignité.
Sans enfant, une femme ne peut pas être appelée mère, elle craint même les autres mères. Notons que ce qui arrive souvent pour une femme sans enfant, c'est le divorce. On peut donc dire que l'enfant procure la sécurité pour sa mère.

Comme l'enfant est d'une si grande valeur pour sa famille, celle-ci doit tout faire pour préserver sa santé.
En effet les parents ont conscience d'avoir des ennemis qui peuvent faire du mal à leur enfant en le tuant. Ce sont par exemple les voisins jaloux ou les femmes stériles frustrées.
Ces parents vont alors tout faire pour que leur enfant conserve, dans la mesure du possible, sa santé.
La première chose qu'on peut faire c'est de donner un nom à cet enfant. Ce nom peut jouer le rôle d'avertir l'entourage et surtout les ennemis qu'on voit leurs machinations; leurs plans. Ainsi on stigmatise le mal et on diminue ainsi les dégats. On peut aussi préserver la vie de l'enfant en consultant le sorcier pour qu'on soit toujours informé de l'état de santé de cet enfant. En effet, de l'avis des Burundais, le sorcier peut donner des gris-gris protecteurs, peut connaître les ennemis etc.

De toutes façons ce qu'il faut retenir c'est que l'enfant est une valeur incommensurable pour un Burundais. C'est pourquoi on fait tout pour préserver sa vie.
Cependant le Burundais est aussi conscient que la mort est omniprésente, inévitable et peut emporter cet être si cher.
Devant ce constat le Burundais ne peut que quelquefois exprimer sa résignation.

III.2.3.Synthèse.

En nous référant sur cette brève analyse du thème de la parenté au Burundi, nous pouvons remarquer qu'il est riche de significations. D'une part il est clair que les relations de parenté sont très complexes. Elles sont en effet entourées d'interdits, ce qui fait que le Burunais a des limites dans ses relations avec sa parenté.
D'autre part on remarque que pour le Burundais, la parenté est une sorte de richesse, de sécurité et de bonheur. Et sur ce, l'exemple de la conception de la descendance chez les Burundais, est très parlant.

III.3.LA SOLIDARITE SOCIALE.

La solidarité sociale est au Burundi, une réalité bien vivante et qui date de très longtemps. Cette solidarité est vécue par trois principaux groupes d'individus.
Le premier groupe est composé de personnes qui partagent entre elles des liens de sang. Il s'agit alors de la famille composée de frères, de soeurs, de parents, d'oncles, de tantes, de grand-parents, d'arrières grands-parents. La famille est ici un groupe de personnes qui se réclament descendants d'un même ancêtre commun. Le deuxième groupe est composé de personnes qui sont liées entre elles par des liens d'alliance matérialisés surtout par des gages matrimoniaux.

Pour ces deux premiers groupes, la solidalité est vécue de façon gratuite, mais aussi obligatoire. Les parents par exemple, doivent une éducation tout à fait gratuite à leurs enfants.

" Umwâna uramúha ntimugurá ".

" A un enfant on donne, on ne marchande pas ".

Le cas de figure se présente quand une personne atteint l'âge relativement avancé.

Ses proches doivent lui témoigner une assistance inconditionnelle. Là aussi un proverbe burundais est éloquent:

" Urukwâvu rurakúra rukōnka umwâna ".

" Quand un enfant grandit, il tète son petit ".

Le troisième groupe est celui d' " abaryāngo ", les voisins. Ceux-ci sont aussi très importants car, comme le dit Philippe NTAHOMBĀYÉ,

> " Le voisin, umuyânyi, est la personne avec laquelle on partage la vie de tous les jours: on se côtoie sur les chemins de la fontaine, des champs, on recourt aux mêmes notables en cas de conflit. Le voisin connaît vos qualités et vos défauts et vice-versa. On partage donc l'espace vital; le bétail aussi partage les mêmes pâturages; on assure en commun la protection de l'enclos contre les voleurs, etc.
> Bref, on ne peut pas vivre sans lui ". (1)

Nous pouvons dire que la formation, de tous ces trois groupes d'individus n'est motivée que par le souci toujours permanent de vivre une solidarité sans faille. Et celle-ci est souvent possible si le lien unificateur est le sang.
En effet on a toujours cru qu'avoir une descendance nombreuse c'était " se dilater ". C'était comme si l'on devenait plusieurs " soi-même ". Et de cette manière, on était presque sûr que sa vie était protégée. Le lien par alliance et surtout l'alliance matrimoniale répond aussi à cet objectif d'avoir une protection assurée. Les individus liés par le sang et par alliance se doivent une totale solidarité car il s'agit " d'un même sang qui coule dans leurs veines ".

La solidarité au niveau du voisingage n'est pas aussi naturelle qu'au niveau familial et parental; mais disons qu'elle se fonde surtout sur la réciprocité. On rend service à un voisin pour que celui-ci rende le même service en cas de besoin.

---

(1) NTAHOMBĀYÉ, Ph., Des noms et des hommes, Aspects Psychologique et sociologique du nom individuel au Burundi. Ed. KARTHALA, Paris, 1983, P. 217

De toutes façons la solidarité sociale, est au Burundi très recherchée car:

> " Dans la conception traditionnelle de la personne, l'homme comme individu est incomplet et incapable pratiquement de gérer sa vie ". (1)

III.4.SYNTHESE.

Ce soubassement culturel des principales valeurs auxquelles recourt souvent l'" indahiro " nous aura appris d'être sensible à un fait: une formule juratoire est d'autant plus importante que l'objet sur lequel onjure est aussi important dans la vie des Burundais. Et pour montrer que l'honneur, la parenté, la solidarité sociale sont chargés de sens, nous avons recouru à diverses situations dont les proverbes, les cas de guerre, les berceuses, etc. Bref nous avions l'intention de parcourir tout le pratrimoine culturel du Burundi pour montrer que ces thèmes ne valent pas seulement dans une formule juratoire.

Ce soubassement culturel nous aura aussi appris qu'en fin de compte le Burundais jure sur quelque chose d'interdit (ikizira). Et d'après H. NTAHOMVUKIYE,

> "...les miziro sont tout simplement un ensemble d'actes et de comportements évités ou à éviter pour leur caractère magiquement dangereux, ou interdits par la société en raison de leur caractère anti-sociétaire ".(2)

---

(1) SINDÂYIGAYA, S., Une approche des dimessions du concept d'umuryango à travers quelques proverbes rundi. D'après une enquête menée sur la colline Kanyami en commune Kayokwe. Mémoire, Bujumbura, 1985, P. 93

(2) H. NTAHOMVUKIYE, Les Miziro Eléments d'éducation morale et religieuse: Description linguistique et Essai d'évaluation pastorale. Mémoire, Louvain-la-Neuve, 1981, P.18

A partir de cette définition, H. NTAHOMVUKIYE distingue deux sortes de " miziro " à savoir les " miziro-tabous" et les "miziro interdits ". Nous pensons que notre genre " indahiro " recourt beaucoup plus aux " miziro-interdits " qui

> " Sont de réelles prohibitions d'ordre moral ou purement social; ou simplement de l'ordre de convenance ".(1)

En effet on peut dire que quand on jure on s'attribue un acte qu'on ne pourrait pas accomplir dans une situation normale.
On s'attribue des comportements qui étaient défendus par la société. Ainsi coucher avec sa nièce, se couper de sa société... sont autant de comportements interdits par la société et auxquels recourt l'" indahiro ".

---

(1) Idem

CONCLUSION GENERALE.

Nous avons axé notre travail sur trois étapes principales. En premier lieu nous avons parlé de la description et de la spécification du genre " indahiro ". Nous aurons retenu dans ce chapitre que l'" indahiro " est une parole qu'un jureur profère, après avoir engagé son honneur, sa parenté ou autre valeur sacrée, pour indiquer que ce qu'il dit n'est que vérité. On aura aussi retenu que les occasions de profération d'"indahiro " sont aussi nombreuses que variées. D'autre part l'indahiro intervient dans un discours comme une phase ultime de la communication.

Le deuxième chapitre a concerné la notion de parole dans l'" indahiro ". Dans ce chapitre l'" indahiro " s'est révélé comme étant une parole forte, une parole de vérité, une parole sociale et une parole d'engagement. Ce qui est important dans ce chapître, c'est que la force de l'" indahiro " tient beaucoup sur son contenu qui est dense. Et cette densité provient des différents thèmes qui sont véhiculés dans l'" indahiro " et qui sont très significatifs pour les Burundais.
L'" indahiro " est aussi utile dans la société burundaise parce qu'il remplit une fonction importante à savoir la fonction juridique.

En troisième lieu, nous avons parlé du soubassement culturel du genre " indahiro ". Dans ce chapitre, notre préoccupation a été de nous intéresser à la signification profonde des principaux thèmes véhiculés dans le genre "indahiro". Cette investigation nous a permis de conclure que les différents thèmes ne signifient pas seulement dans le genre "indahiro", mais signifient aussi dans diverses situations de la culture burundaise.

Qu'est-ce qu'il faut donc tirer de l'" indahiro "? Certaines personnes pensent que l'" indahiro " appartient à un langage déplacé, à un mauvais langage.

Pour notre part, nous pensons que l'" indahiro " sera toujours là parce qu'il vient dans des situations nécessaires. Qu'on l'apprécie donc ou qu'on le déprecie, le genre " indahiro " est toujours là parce qu'il permet de cristaliser une certaine morale autour des valeurs humaines très chères aux Burundais.
C'est un genre qui connaît des structures limitées et des thèmes qui sont observables dans d'autres contextes culturels burundais.

BIBLIOGRAPHIE.

A.DICTIONNAIRES.

1. ROBERT, P., Le Petit Robert, 1988.
2. ROBERT, P., Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Ed.Société du nouveau littré, Paris (2°), 1959
3. RODEGEM, F-M, Dictionnaire Rundi-Francais, Tervuren, 1970

B. OUVRAGES GENERAUX.

4. CALAME-GRIAULE, G.,Ethnologie et langage. La parole chez les Dogons, Paris, Gallimard, 1968
5. GUEDOU, Georges, XO et Gbè Langage et culture chez les Fon (Bénin), SELAF, Paris, 1985
6. GUEDOU, Georges A-G, XO et Gbè Langage et culture chez les Fon, Dahomey (1). Tome I. Thèse de doctorat de 3e cycle en linguistique, 1957-1976
7. GUSDORF, G., La Parole, P.U.F. 1952.
8. HOUIS, M., Anthropologie linguistique de l'Afrique, P.U.F., Paris, 1981
9. LADRIERE, J. L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi, Ed.CERF, Paris, 1984
10. LEVI-STRAUSS, C. Anthropologie structurale, Plow, Paris, 1958.
11. MAYUGI, N., Ijāmbo ryā gíshingantáhe, ubushikirangānji bw'índero, ibiro vyáshīnzwe inyígisho mu mashúre yísúmbuye, Bujúmbura, Nzéro 1985.
12. NTAHOKAJA, J.B., Imigēnzo y'íkirúndi, Université du Burundi, Bujumbura, 1978.

13. NTAHOMVŪKÍYE, H., Particularité linguistiques des ethnotextes burundais. Niveau lexical et structures syntaxiques. Vol$_1$. Thèse de doctorat de 3e cycle, Louvain-la-Neuve, 1990-1991.

14. NTAHOMBÀYÉ, Ph. Des noms et des hommes. Aspects psychologiques et sociologiques du nom individuel au Burundi. Ed.KARTHALA, Paris, 1983.

15. VARDIER, Raymond, Le serment. 1. Signes et fonctions. Ed. du CNRS, 1991.

16. VERDIER, Raymond, 2. Théories et devenir. Ed. du CNRS, 1991.

17. Dr. ZUURE, Bernard, L'âme du Murundi, 3e éd.,Paris, 31/10/1931.

18. SEARLE, J.R, Les actes de langage. Essai de Philosophie du langage, Hermann, Paris, 1972.

C. ARTICLES ET REVUES.

19. BARÀMBARIZA, L. et NGĒNDAKURÍYO, A., Q.V.E.S N° 54, 2e trimestre, 1984.

20. BARANYÎZIGIYE, J.G., " Les serments et les peines " in Q.V.E.S. N°36, 1978. PP 26-52.

21. NÎNTÛNZE, J.B., " Les serments par rapport à l'inceste ", in Q.V.E.S. N°55-56.

22. NĪZIGIYIMÂNA, D., "La conception de la parole et ses implications dans les narrations orales au Burundi" in ACA N°6, 1984, PP 351-364.

23. NTABONÁ, A., " Dire la vérité, devoir de tout homme" in ACA N°2, Juillet, 1972.

24. NTABONÁ, A., " Le concept du mushingantahe et ses implications sur l'éducation de la jeunesse au Burundi" in ACA, Tome, 21, N°5, sept-Oct., 1985.

25. XXX, " Littérature guinéenne " in Notre Librairie N°88/89 Juillet-Septembre, 1987.

26. XXX, " Littérature nigérienne " in Notre Librairie N°107 Oct-Déc. 1991.

27. XXX, " Madagascar. 1. La littérature d'expression malgache " in Notre Librairie N° 109, Avril-Juin, 1992.

28. XXX, " Littérature de côte d'Ivoire.
1. La mémoire et les mots " in Notre Librairie N°86 Janvier-Mars, 1987.

29. HOUIS, M., " Pour une taxinomie des textes en oralité ", revue Afrique et langage, L'Harmattan, 1978.

D. MEMOIRES.

30. HAKIZIMÂNA, I., L'institution des "Bashingantahe", Mémoire, U.B., 1975-1976.

31. NTIBURUMUNSI, A. Une étude lexico-sémantique du vocabulaire relatif à la parole, Mémoire, Bujumbura, 1991.

32. NTIRUHÂNGURA, A., Ijāmbo.
La Notion de parole chez les Barundi: Essai de définition.Mémoire, U.B.,Bujumbura, 1987.

33. KAZUNGU. F., Message à travers quelques souhaits en kirundi, Bujumbura, 1985.

34. KIGEME, Cl., A pragmatic analysis of some Kirundi swearing expressions, Mémoire, Bujumbura, Feb. 1992.

35. NDUWIMÂNA, M.-G. Une approche des fonctions du personnage "Imana" et leurs significations à travers quelques contes rundi, Mémoire, U.B. 1988.

36. NTAHOMVUKIYE, H., Les Miziro.
Eléments d'éducation moral et religieuse: Description linguistique et Essai d'évaluation pastorale, Mémoire, Louvain-la-Neuve, 1981.

37. NZEYIMÂNA, F., Ijambo ry'Inararibonye ou la parole vue, Mémoire, Bujumbura, sept., 1990.

38. SINDÂYIGAYA, S. Une approche des dimensions du concept umuryango à travers quelques proverbes kirundi. D'après une enquête menée sur la colline Kanyami en commune Kayokwe. Mémoire, Bujumbura, 1985.

TABLE DES MATIERES.

Page

0.INTRODUCTION GENERALE.....1
0.1. CHOIX DU SUJET.....1
0.2. LES BUTS.....1
0.3. LES MOTIVATIONS.....2
0.4. LES HYPOTHÈSES.....5
0.5. MÉTHODOLOGIE.....5
0.6. ARTICULATION DU TRAVAIL.....6
0.6.1. Decription et spécification du genre "indahiro".....7
0.6.2. La Notion de parole dans l'"indahiro".....7
0.6.3. Soubassement culturel de l'"indahiro".....7

CHAP.I. DESCRIPTION ET SPECIFICATION DU GENRE INDAHIRO.....8
I.0. PRESENTATION DU CORPUS 8
I.2. STRUCTURE DU GENRE INDAHIRO.....14
I.3. TYPOLOGIE.....17
1.4. CONTEXTES DE PROFERATION.....21

CHAP.II. LA NOTION DE PAROLE DANS L'INDAHIRO.....26
II.1. LA CONCEPTION DE LA PAROLE EN AFRIQUE.....26
II.2. LA NOTION D'IJAMBO EN KIRUNDI.....31
II.3. SPECIFIITE ET EFFICACITE DE L'INDAHIRO.....33
II.3.1. Indahiro comme parole forte.....34
II.3.2. Indahiro comme parole sociale.....36
II.3.3. Indahiro comme parole de vérité.....40
II.3.4. Indahiro comme parole d'engagement.....43
II.3.5. Force et faiblesse d'indahiro.....45
II.3.5.1. Théorie austinienne de la force illocutionnaire.....45
II.3.5.2. Conditions et crédibilité de l'indahiro.....46
II.3.5.3. Conséquence sanctionnelle de la parole manquée: kurenga indahiro.....48

CHAP.III. SOUBASSEMENT CULTUREL.....49
III.1. L'HONNEUR.....50
III.2. LA PARENTE.....52
III.2.1. L'inceste.....52
III.2.2. La procréation.....53
III.3. LA SOLIDARITE SOCIALE.....55
III.4. SYNTHESE.....57

CONCLUSION GENERALE.....59

BIBLIOGRAPHIE.....61