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

Une approche narrative et anthropologique de la double fonction "interdiction-transgression" à travers les contes rundi

Karenzo, Zéphirin; Sous la direction de : Dr. Nizigiyimana Domitien

2004
UB, FLSH
https://repository.ub.edu.bi/handle/123456789/1716

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

UNIVERSITE DU BURUNDI

FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

DEPARTEMENT DES LANGUES ET LITTERATURES AFRICAINES

UNE APPROCHE NARRATIVE ET ANTHROPOLOGIQUE DE LA DOUBLE FONCTION « INTERDICTION-TRANSGRESSION » A TRAVERS LES CONTES RUNDI

Par

KARENZO Zéphirin

Sous la direction de :
Dr. NIZIGIYIMANA Domitien

Mémoire présenté et soutenu publiquement en vue de l'obtention du grade de licencié en Langues et Littératures Africaines

Bujumbura, Mai 2004

DEDICACE

A notre regretté père ;

A notre chère maman ;

A notre grand frère NTAHONZIRIYE Edouard ;
à qui nous devons nos études ;

A toute personne qui lutte pour la dignité humaine.

SIGNES CONVENTIONNELS.

A.C.A.	: Au cœur de l'Afrique (Revue)
Chap.	: Chapitre
C.N.R.S.	: Centre National de Recherche Scientifique
Ed.	: Edition
Etc.	: Et Cetera (Et le reste)
F.L.S.H.	: Faculté des Lettres et sciences Humaines
Fas.	: Fascicule
Ibid.	: Ibidem
Id.	: Idem
L.	: Ligne
L.L.A.	: Langue et Littératures Africaines
N°	: Numéro
Op. cit.	: Opere Citato (ouvrage déjà cité)
P.	: Page
P.A.	: Présence Africaine
PP.	: De la page ... à la page...
P.U.F.	: Presse Universitaire de France
P.U.L.	: Presse Universitaire de Lyon
Q.V.E.S.	: Que Vous En Semble (Revue)
T.	: Tome
U.B.	: Université du Burundi

AVANT—PROPOS

La réalisation du présent travail est le résultat des efforts de longue haleine. Se l'attribuer seul, serait plus qu'égoïste et non reconnaissant.
C'est pourquoi, nous tenons à remercier tous les professeurs de la faculté des Lettres et Sciences Humaines particulièrement ceux du département des Langues et Littératures Africaines pour la formation tant intellectuelle que morale qu'ils nous ont dispensée.

Nos sincères et profonds remerciements s'adressent plus particulièrement au professeur NIZIGIYIMANA Domitien qui, malgré ses multiples occupations a bien voulu accepter de diriger ce travail. Ses conseils judicieux et sa rigueur scientifique nous ont été d'une importance capitale.

Nous remercions également le gouvernement du Burundi qui ne ménage aucun effort pour promouvoir l'éducation.

Que toutes les personnes qui ont contribué à la réalisation du présent travail ; nous pensons en premier lieu aux familles NTAHONZIRIYE Edouard, MBONEKO Benoît, SABUSHIMIKE Fidèle et aux autres qui, de près ou de loin ont apporté une certaine contribution, qu'ils trouvent ici l'expression de notre profonde reconnaissance.

KARENZO Zéphirin.-

0. INTRODUCTION GENERALE

Chaque communauté humaine possède sa manière de voir le monde. Elle a aussi sa culture et sa civilisation propres. Le Burundais à qui l'attention sera focalisée dispose d'un héritage d'il y a longtemps, véhiculé à travers le langage, les coutumes et les textes du style oral.

En ce qui concerne la présente étude, le sujet qui la sous-tend s'intègre effectivement dans le domaine de la littérature orale. Celle-ci comprend en effet « *tous les genres et aborde tous les sujets : mythes cosmogoniques, romans d'aventure, chants rituels, poésie épique, courtoise, funèbre, guerrière, contes et fables, proverbes et devinettes.* »[1]

Ainsi, il est constaté que ce domaine est aussi vaste que complexe. C'est pourquoi nous nous sommes intéressé à un seul élément de cet ensemble ; les contes. Ceux –ci constituent le véhicule privilégié du patrimoine culturel du peuple et un des éléments d'éducation par excellence surtout dans les sociétés à tradition orale comme la nôtre. Pour M. HOUIS :

> « *A travers les textes du style oral, c'est toute la vie de la société qui s'exprime. C'est pourquoi nous voyons une restriction de leur champ quand on en fait uniquement l'expression des traditions et d'une histoire passée.* »[2]

En outre, ce ne sont pas tous les contes qui ont attiré notre attention. Seuls ceux qui renferment dans leur trame la double fonction INTERDICTION-TRANSGRESSION nous ont intéressé. Nous prendrons en compte essentiellement la double fonction INTERDICTION–TRANSGRESSION dont nous ferons une approche anthropologique.

Nous aurons alors l'occasion de voir, au cours de cette étude, pourquoi cette succession de ces deux fonctions dans les contes, les enseignements sous-tendus par celle–ci et ses implications dans le vécu quotidien à travers les concepts d' «i*bãnga* » et d' « *imiziro* ».

---

[1] L. KESTELOOT, **Anthologie négro-africaine**, collection Marabout, éd. Gérard et Co, Verviers, 1967, p. 6.
[2] M. HOUIS, **Anthropologie linguistique de l'Afrique noire**, éd. P.U.F. Paris, 1971, p. 54.

Enfin, on aura une conclusion générale à travers laquelle on pourra voir les résultats auxquels on est abouti.

Avant d'aborder l'étude de la double fonction proprement dite, il importe de présenter les préliminaires dans le but de montrer l'orientation du sujet et de faire preuve de sa compréhension.

0.1. Définition du sujet

Avant de définir le conte , il importe de comprendre d'abord le grand ensemble dont il est issu ; la littérature orale. Celle –ci est l'expression même de l'homme en vue de la transmission du patrimoine culturel qui constitue son identité. Selon S.M. ENO BELINGA :

> « *C'est un produit de la société conçu pour permettre l'échange et la communication entre individus membres du groupe. Les contes, les proverbes, les devinettes et les légendes ainsi que le anecdotes sont des paroles sociales parce qu'ils sont le reflet des attitudes sociales qui caractérisent les faits de la parole* »[3].

En effet, N. AGBLEMAGNON dit:

> « *Le mot conte dans la littérature, recouvre des réalités différentes (...). Certains auteurs semblent ne faire aucune distinction entre les contes proprement dits d'une part et les récits mythiques, les fables, les devinettes, les historiettes, les histoires orales des civilisations archaïques sans écriture d'autre part. Une telle confusion est souvent possible à cause du caractère «touffu» de ce genre littéraire.* »[4]

Quant à D. NIZIGIYIMANA :

> « (...) l*e conte entretient des rapports évidents avec la culture et la société qui le produisent (...) Les contes fournissent à l'ethnologue un certain nombre*

[3] S.M. ENO BELINGA, **Comprendre la littérature orale africaine,** collections des classiques africains, éd. St. Paul, Paris, 1976, p. 18.
[4] N. AGBLEMAGNON, **Sociologie des sociétés orales d'Afrique noire,** éd. Mouton, Paris, 1969, p. 137.

d'indices utiles pour l'approcher de la culture matérielle, du mode de vie, de l'organisation sociale, politique et culturelle, etc. »[5]

D'après les différentes acceptions qu'a le conte, il apparaît clairement qu'il est souvent pris pour d'autres genres littéraires notamment les légendes, les proverbes, les anecdotes.

Effectivement, les contes rundi n'échappent pas à cette confusion. En effet, comme le souligne D. NIZIGIYIMANA, On distingue les « *miganí* » c'est–à–dire des contes continus et les « *bitito* » c'est-à-dire des contes à refrain[6]. Tous ces deux types de récits sont connus en Kirundi sous le nom générique de « *imiganí* » les contes. Il n'y a pas une différence fondamentale entre ces deux types de récits car le même récit peut être rapporté sous forme du « *muganí* » ou du « *igitito* » selon les proférateurs. Aussi, dans la littérature rundi, on peut parler du mugani pour désigner le proverbe.

Nous allons aborder l'étude de quelques fonctions des personnages de quelques contes rundi. La fonction est définie selon V. PROPP comme :

« L'action d'un personnage défini du point de vue de sa signification pendant le déroulement de l'intrigue.»[7]

Dans cette perspective, la fonction ne doit en aucun cas être définie en tenant compte du personnage exécutant, elle sera tout simplement désignée par un substantif exprimant l'action (éloignement, fuite, interrogation, ...). De même l'action ne peut pas être définie en dehors de sa signification dans le cours du récit. On doit tenir compte de la signification que possède une fonction donnée dans le déroulement de l'intrigue.[8] Dans le conte, chaque fonction appelle une autre et un grand nombre de fonctions sont assemblées par couples. Ainsi, l'interdiction appelle la transgression, l'interrogation appelle l'information, le manque appelle la réparation du manque, etc. C'est ce caractère binaire qui retiendra notre attention dans le cas de la présente étude.

---

[5] D. NIZIGIYIMANA, **Les contes d'ogres (IBISIZIMWE) : Contribution à l'analyse des textes narratifs de la littérature orale au Burundi**, thèse de doctorat du 3ème cycle, Université de la Sorbone Nouvelle (Paris III), 1985, p. 335.

[6] D. NIZIGIYIMANA, **Idem**, p. 93.

[7] V. PROPP, **Op. Cit.**, p. 36.

[8] V. POPP, **Idem**. p. 30.

Ces couples de fonctions ont été observés par PROPP à travers les contes merveilleux russes. Cette fois-ci, il sera question d'étudier l'un de ces couples à travers les contes rundi. Il s'agit de la double fonction INTERDICTION-TRANSGRESSION. Ainsi, une personne à qui on signifie une interdiction et qu'elle la transgresse est punie par la suite. C'est en fait une évidence que cette personne subisse le sort qu'elle mérite.

Ces fonctions sont définies à travers les actions des personnages. Il importe ainsi de souligner que les personnages peuvent être humains ou animaliers. B. ZUURE le souligne en disant :

> *« L'homme prête par exemple des paroles aux animaux pour leur prêter en même temps ses goûts et ainsi mieux se regarder et se reconnaître à travers eux. »*[9]

Pour cela, il y a des personnages classiques qu'on retrouve dans les contes. A titre d'exemple, pour les personnages humains, nous avons : Le roi, la marâtre, Imâna, le devin, la belle –mère et sa bru, ... tandis que pour les personnages animaliers, on a le lion, le lièvre, le crapaud, l'araignée, l'hirondelle, la grue-couronnée, le rossignol,...

Par ailleurs, même si l'étude porte sur la double fonction INTERDICTION-TRANSGRESSION et non sur chacune d'elles prise isolément, il est nécessaire de préciser la signification de chaque fonction pour l'élucider.

En effet, dans le langage courant, l'interdiction est le fait d'empêcher quelqu'un de faire quelque chose sous peine d'en subir des conséquences fâcheuses. En tant que fonction, elle se manifeste dans les contes sous des formes plus ou moins complexes. On empêche par exemple à quelqu'un de ne pas sortir de la maison, de ne pas manger tel ou tel autre aliment, de ne pas regarder derrière au cours d'un long voyage,... En plus; l'interdiction peut être renforcée ou affaiblie. Dans ce dernier cas, elle se présente sous l'aspect d'une prière ou d'un conseil.

---

[9] B. ZUURE, **L'âme du murundi**, éd. Beauchesure, Paris, 1932. p. 308.

En général, le conte mentionne d'abord l'éloignement puis l'interdiction, mais une interdiction peut être signifiée sans aucun rapport d'éloignement. La forme inverse d'éloignement est l'ordre ou la proposition. Un ordre joue parfois le rôle d'interdiction, en témoigne par exemple le fait d'ordonner aux enfants d'aller aux champs ou dans la forêt qu'on retrouve dans quelques contes. Nous constatons en outre que l'interdiction peut être signifiée implicitement ; c'est-à-dire qu'il y a des normes sociales préétablies que chaque membre de la communauté humaine ou d'une société spécifique donnée doit observer. Ces normes se trouvent inscrites explicitement ou implicitement au sein de la littérature populaire ; celle-ci étant le véhicule privilégié de la culture d'un peuple. Ainsi, celui qui veut connaître ce peuple doit d'abord s'atteler à comprendre sa littérature naïve. Nous rejoignons de ce fait F.EQUILBECQ qui dit :

> *« Pour bien connaître une race humaine, pour apprécier sa mentalité, pour dégager ses procédés de raisonnement, pour comprendre sa vie intellectuelle et morale, il n'est rien de tel que d'étudier son folklore, c'est–à–dire la littérature naïve et sans apprêts issue de l'âme populaire et nous la livrant dans sa nudité primitive. »*[10]

Par exemple, il n'est pas nécessaire de rappeler qu'il est interdit de voler, de tuer, de mentir, ... ou que la gourmandise, l'indiscrétion, le mensonge, l'incontinence,... sont condamnés dans la société. Pour cela, celui ou celle qui passe outre les normes établies ou qui porte atteinte aux valeurs est susceptible de subir une punition bien que cela ne soit pas annoncé à l'avance.

Par contre, lorsque l'interdiction est transgressée, la fonction correspondante est la transgression. Les formes de la transgression correspondent aux formes de l'interdiction. Les fonctions *«INTERDICTION»* et *«TRANSGRESSION »* constituent un double élément dont la deuxième peut parfois exister sans la première.

Cette double fonction met en évidence l'obéissance et la désobéissance, la discrétion et l'indiscrétion, le respect des normes et le non respect des normes. Bref, elle oppose les vertus et les vices. Lorsque l'interdiction est signifiée implicitement, la transgression peut aussi être implicite. Ce n'est que lorsqu'un

---

[10] F. EQUILBECQ, **Contes populaires d'Afrique occidentale**, éd. Maisonneuve et Larose, Paris, 1972, p. 17.

personnage subit des conséquences néfastes après avoir accompli certaines actions qu'il comprend que ce qu'il a fait était hors normes. *« Ainsi, le conteur renseigne t-il aux jeunes la nécessité d'une bonne conduite et leur montre–t-il que le plein épanouissement de l'individu n'est possible si son comportement s'inscrit dans le cadre de la collectivité entière. (...) tout le monde apprend qu'il a tout à gagner en obéissant aux croyances de la communauté. (....) ceux qui se mettent à l'écart de l'organisation sociale et économique, ceux qui ne cherchent que leur intérêt personnel sont condamnés. L'individu doit se consacrer à la recherche de son bonheur sans mettre en danger l'existence de toute la communauté.»*[11]

Par ailleurs dans la société burundaise, lorsque l'interdiction est signifiée, elle devrait être intégralement observée dans les conditions normales d'éducation. Mais dans les contes, c'est-à-dire dans les fictions narratives, nous remarquons que l'interdiction est toujours suivie de la transgression, appelant ainsi des sanctions de l'agent transgresseur.

Donc, l'approche anthropologique de la double fonction dont il sera question, consistera alors à approcher le contenu de celle-ci à la vie quotidienne de l'homme dans ses relations avec les autres. Pour D. PAULME :

> *« Certains traits dégagés à travers les contes laissent entrevoir certaines valeurs idéales auxquelles les sociétés dont ils émanent attachent une importance particulière»*[12]

Le conte parle toujours de l'homme bien qu'il fasse intervenir souvent des animaux ou d'autres êtres non animés (foudre, eau,...). Les actions accomplies par les hommes au sein de la société sont attribuées à ces êtres. En lisant les contes, l'homme est invité à faire un exercice d'esprit. Ainsi, il se mire à travers ceux-là, ce qui lui permet de corriger certains défauts.

---

[11] J. CHEVRIER, **Littérature nègre**, collection U, éd. Armand colin, Paris, 1984, pp. 201-202.
[12] D. PAULME, **La mère dévorante : Essai sur la morphologie des contes africains**, éd. Gallimard, Paris, 1977, p. 49.

Selon D. NIZIGIYIMANA :

« Il focalise les éléments de son contenu sur l'homme, ses besoins et les réponses à ceux-ci. L'homme est en effet l'élément central de tout le sujet du conte. »[13]

0.2. Problématique

Le conte est un genre très répandu dans toutes les sociétés à tradition orale. Ces sociétés n'ont connu l'écriture que très récemment avec l'avènement des missionnaires. La plupart des fois, les expériences de la vie quotidienne et les différents enseignements sont transmis de bouche à oreille et de génération en génération, le soir souvent autour du feu ou sur des places publiques, par le biais des contes. Nous pouvons de ce fait souligner la didactique spéciale qui existe dans les contes entre la tradition et la vie. De plus, les valeurs véhiculées à travers les contes sont intangibles et remontent loin dans le temps ; pourtant elles correspondent bel et bien au vécu quotidien de la société actuelle. Ainsi, nous pouvons affirmer que le conte est vivant.

Pour M. HOUIS :

« Ce qui fait la vie des textes oraux, c'est qu'ils dévoilent à la société sa propre identité, son histoire, son présent. »[14]

En effet, au Burundi comme ailleurs en Afrique, la séance des contes a lieu le soir. Les enfants racontaient à leurs parents ce qu'ils avaient fait pendant la journée. Dès qu'ils terminent leurs narrations, c'est le tour des parents de proposer un ou plusieurs contes en fonction des événements que les enfants ont vécus. Ces contes sont choisis selon le type d'enseignements ou de conseils que les parents voulaient donner à leurs enfants. Ainsi, certains types de personnages et leurs fonctions sont mis en jeu.

[13] D. NIZIGIYIMANA, **Op. Cit.**, p. 239.
[14] M. HOUIS, **Op. Cit.**, p. 55.

En effet, dit N. AGBLEMAGNON :

« Le conte, par le choix de ses personnages et de ses types, par le choix des thèmes, par la manière particulière d'organiser son jeu dramatique et son dénouement, (...) exprime une caractéristique essentielle du peuple, de la société qui l'utilise. Il peut être le reflet de la définition, l'expression, la justification des cadres sociaux réels. »[15]

Souvent, lorsque les anciens veulent transmettre certains types de messages aux plus jeunes, ils recourent aux proverbes, aux anecdotes ou aux contes. Lorsqu'ils utilisent le conte, on se rend compte que souvent, le nœud du message ne se trouve pas à travers tout le conte. Le message peut être localisé dans telle ou telle fonction prise isolément ou par paire ou groupe de fonctions.

En guise d'exemple, les contes dans lesquels se trouve exprimée la double fonction INTERDICTION-TRANSGRESSION renferment des personnages à qui on interdit de faire quelque chose et qui le font. Il y en a même qui outrepassent les normes sociales ou pèchent contre l'éthique sociale sans vergogne.

Pour F.M. RODEGEM :

« Les châtiments frapperont ceux qui transgressent les règles élémentaires. (...) la fatalité s'acharnera sur celui qui a prêché contre les vertus claniques : Solidarité, dignité, prudence, discrétion. »[16]

Ensuite, tout se passe dans ces contes comme si l'interdiction à elle seule ne suffit pas. En outre, nous remarquons que les personnages des contes rundi ne sont pas de simples personnages fictifs jouant de simples rôles. Ce sont des personnages allégoriques, de véritables symboles et par conséquent leur choix ainsi que leur fonction ne sont pas de simples jeux de hasard.

---

[15] N. AGBLEMAGNON, **Op. Cit.** , p. 138.
[16] F. M. RODEGEM, **Patrimoine culture rundi : T.7 Fas.1 Contes et légendes,** Centre de langue, Bujumbura, 1962, p. 10.

Nous voyons, dit AGBLEMAGNON :

«Des personnages se comporter d'une certaine façon, utiliser certaines techniques, illustrer une certaine mentalité, révéler certaines croyances, valoriser certains types de conduites. »[17]

Les multiples actions et rôles qu'accomplissent les personnages des contes rundi ne nous ont pas laissé indifférent. Nous nous sommes posé alors une série de questions : pourquoi le choix de ces personnages ? Est-ce que le proférateur de ces contes a des leçons ou des recommandations à donner en passant par les personnages de ces contes ? Pourquoi ces personnages ne respectent pas l'interdiction qui leur est signifiée ? Pourquoi est-ce que l'interdiction est toujours suivie de la transgression dans les contes ? Y aurait–il un intérêt de la double fonction par rapport aux autres fonctions ? Face à ces interrogations, nous postulons déjà quelques hypothèses de départ.

0.3. Hypothèses

Chaque fois que nous avons rencontré un conte dans lequel interviennent des personnages à qui on empêche de faire quelque chose et qui outrepassent la mesure, nous nous sommes toujours posé des questions telle qu'énoncées dans la problématique. Celle–ci nous a poussé à formuler quatre hypothèses dans le but d'essayer de répondre à ces questions ne fût ce que provisoirement.

1°) Cette double fonction pourrait servir de correction de fautes qui ont été commises ou qui se commettent encore dans la société.

2°) Les contes contenant cette double fonction offriraient à toute personne attentive une occasion de réfléchir davantage sur sa vie et sur son comportement en général.

3°) L'étude de cette double fonction pourrait contribuer à la promotion de l'éthique et des valeurs culturelles dans la société.

4°) Cette double fonction constituerait un mécanisme interne d'éducation et de correction permettant la sauvegarde des valeurs fondamentales qui guident l'homme dans la vie de tous les jours.

---

[17] N. AGLBLMAGNON, **Op. Cit.**, p. 145.

0.4. Intérêt du sujet

Il s'agit d'un sujet qui ne manque pas d'intérêt dans la vie courante surtout dans une société comme la nôtre où la retenue et le sens de la mesure se sont presque institutionnalisés et sont devenus obligatoires. Comme ces vertus seront mises en évidence à partir des contes, F.V. EQUIBECQ signale déjà :

> *« Les contes et les fables (...) prônent la discrétion, parfois même aux dépens de la franchise car la vérité n'est pas toujours bonne à dire et mieux vaut la taire quand elle est trop désagréable à entendre (...). De même, ils sont sévères pour l'intempérance de la langue mais au moins au point de vue moral qu'au point de vue pratique. »*[18]

De surcroît, le sujet est choisi pour son originalité. En effet, beaucoup de recherches sur la littérature orale burundaise ; le cas des contes, ont été effectuées mais aucun travail n'a été fait sur les fonctions des personnages assemblées par paires ou leur pertinence. C'est pourquoi, nous nous sommes proposé d'exploiter un parmi les couples de fonctions mis en évidence par V. PROPP dans les contes merveilleux russes. Il s'agit de la double fonction INTERDICTION–TRANSGRESSION, mais qui, cette fois-ci sera étudiée à travers les contes rundi.

0. 5. Objectifs

Notre travail se fixe d'atteindre les objectifs suivants :

- Montrer les dilemmes auxquels sont confrontés les acteurs de la double fonction dans leurs actions, notamment ceux à qui une interdiction est signifiée et qui mettent en cause certaines exigences de la vie ;
- Remettre à l'honneur l'éducation basée sur les valeurs culturelles ancestrales.

[18] F.V. EQUILBEQ, **Op. Cit.**, p. 97.

0.6. Articulation du travail

Le travail est subdivisé en deux grandes parties :

- La première concerne le corpus (sa présentation théorique et pratique), la méthodologie d'analyse et l'application de celle-ci sur le corpus ;
- La deuxième partie quant à elle concerne la dimension narrative et anthropologique de la double fonction INTERDICTION-TRANSGRESSION et son expression dans le vécu quotidien.

PREMIERE PARTIE

GENERALITES, CORPUS, METHODOLOGIE D'ANALYSE ET ANALYSE DU CORPUS

CHAPITRE I. GENERALITES

I. 1. Les sens d'un récit dans la société d'oralité

Des récits existent dans toutes les sociétés du monde mais ils n'ont pas partout le même niveau de sens. J.M. AWOUMA et J.I. NDAH[19] nous révèlent les différents sens d'un récit dans la société d'oralité.

I. 1.1. Le sens allégorique

Il s'agit ici de passer par les personnages animaliers pour viser les hommes. Ainsi, par exemple dans les contes, le personnage du léopard symbolise la brutalité et la sottise. La tortue, le singe, le lièvre, l'araignée –toilière sont rusés et malicieux, l'éléphant fort et débonnaire. Quant au phacochère et l'hyène, ils sont gourmands, stupides, prétentieux, ...

I. 1.2. Le sens symbolique

Ici, on se réfère aux comportements des individus des groupes ou des espèces du conte pour en tirer une morale. Dans ces comportements, on y rencontre également une philosophie pratique, une sagesse usuelle, quotidienne : danger de la gourmandise, du mensonge, de l'ambition, de l'égoïsme.

I. 1.3. Le sens initiatique ou ésotérique

Le sens caché d'un récit ne peut parfois être révélé qu'à une minorité d'initiés. L'explication symbolique des êtres et des objets contenus dans le récit demeure secrète. Il faut une initiation préalable pour comprendre les actions des personnages et la signification des objets qu'ils utilisent.

I. 2. Les fonctions des personnages des contes

Dans le domaine des contes, il importe de signaler qu'il existe deux types de fonctions en l'occurrence celle des contes en général et celles des personnages en particulier. D'abord, le terme « *fonction* » admet plusieurs acceptions selon le

[19] J.M. AWOUNA et J.I. NDAH, **Contes et fables du Cameroun : Initiation à la littérature orale**, éd.clé, Yaoundé, 1976, pp 24-25.

domaine dans lequel il est employé. Il se rencontre en mathématique, en biologie, en mécanique,... Pour le cas précis qui nous concerne, nous étudierons la fonction telle que définie par V. PROPP.[20]. Celui-ci, après avoir analysé une centaine de contes russes, a pu dégager des valeurs constantes et d'autres valeurs dans le déroulement de l'intrigue. Pour lui, la question de savoir ce que font les personnages est importante, les autres de savoir le sujet de l'action ou la manière dont il l'accomplit retombe dans l'accessoire.

Le conteur recourt à plusieurs actions pour mieux stigmatiser le défaut ou vanter la qualité de ses personnages. Il s'en suit alors que dans un même conte, les multiples actions engendrent plusieurs fonctions. Cependant, plusieurs actions peuvent aussi donner lieu à une seule et même fonction.

I. 2.1. Fonctions des personnages des contes russes selon V. PROPP

Les fonctions des personnages sont des éléments constants, permanents du conte quels que soient les personnages et quelle que soit la manière dont celles –là sont remplies. La définition de ces dernières ne doit jamais tenir compte de personnage exécutant. Dans le plus grand nombre des cas, une fonction est désignée par un substantif exprimant l'action (interdiction, interrogation, fuite, ...) Aussi, l'action ne peut être définie en dehors de sa situation dans le cours du récit. On doit tenir compte de la signification que possède une fonction donnée dans le déroulement de l'intrigue.

En outre, les fonctions sont les parties constitutives fondamentales du conte. Une fois isolées, il se pose la question de savoir dans quel ordre, quel groupement, celles-là se présentent. En effet, il constate que la succession des fonctions est toujours identique. Cependant, il faut savoir que tous les contes ne donnent pas, et de loin toutes les fonctions. Mais cela ne modifie nullement la loi de leur succession. L'absence de certaines fonctions ne change pas les dispositions des autres. C'est pour cette raison qu'il considère que les fonctions des contes merveilleux russes se succèdent dans un ordre non immuable. Aussi ajoute-il, ces fonctions peuvent s'assembler par paire ou par groupe sachant bien sûr qu'une fonction appelle une autre. Selon l'ordre dans lequel V. PROPP range ces fonctions, on peut avoir les paires de fonctions suivantes : 'interdiction–transgression ;

[20] V. PROPP, **Op. Cit.**, p. 36.

interrogation–information ; ... tandis que d'autres fonctions restent isolées (départ, punition, éloignement, mariage, ...). Au cours de son étude, il est arrivé à tirer des conclusions suivantes :

- Le nombre de fonctions est très limité : on ne peut en isoler que trente et une ;
- L'action de tous les contes du corpus, sans exception et celle de très nombreux autres contes originaires des nations diverses se déroule dans les limites de ces fonctions ;
- Aucune fonction n'en exclut une autre ;
- Chaque fonction découle de ce qui précède ;
- Un grand nombre de fonctions sont rassemblées par couple (interdiction-transgression, interrogation-information, combat-victoire, poursuite–secours,...).

Après avoir esquissé globalement quelques considérations sur les fonctions des contes russes d'après V. PROPP, nous allons essayer de voir ce qu'il en est des contes rundi.

I. 2.2. Qu'en est–il des contes rundi ?

Les contes rundi, comme tous les textes du style oral ne sont pas de simples textes. Ils sont caractérisés par une structure qui leur est propre. Ils commencent par l'exposition de la situation initiale au cours de laquelle on cite des personnages dont les noms, compte tenu de leur sens, révèlent déjà le rôle ou le sort de chacun au cours du conte.

Certes, les contes rundi comprennent un certain nombre de fonctions qui se suivent dans un certain ordre. Aussi, les trente et une, découvertes par V. PROPP pour les contes merveilleux russes se suivent dans un ordre qui est le leur. Du point de vu morphologique, V. PROPP appelle conte merveilleux :

> « *Tout développement partant du méfait ou d'un manque, et passant par les fonctions intermédiaires pour aboutir au mariage ou à d'autres fonctions utilisées comme dénouement. La fonction terminale peut être la récompense,*

la prise de l'objet, des recherches ou d'une manière générale la réparation des méfaits, le secours et le salut pendant la poursuite, etc. »[21].

Par ailleurs, nous nous rendons compte que V. PROPP donne des dénominations au préalable aux fonctions qui constituent le conte merveilleux russe.

Parmi les contes rundi, on peut trouver certes des contes merveilleux, mais ceux-ci s'écartent des contes merveilleux russes tels qu'ils sont définis par PROPP. Ainsi, B. ZUURE définit les contes merveilleux comme suit :

« (...) les contes où interviennent le monde invisible avec ses forces bienfaisantes ou tracassières. C'est là vraiment du conte proprement dit qui évolue en dehors du monde ordinaire, qui ne tient presque plus aucun compte de la marche habituelle des choses.»[22]

Dans ce même ordre d'idées, ce même auteur nous montre comment le Burundais conçoit le merveilleux :

« Les Burundais savent qu'il existe au-delà de l'horizon du sens, un monde peuplé d'êtres qui interviennent dans la vie des hommes. Ils parlent de « gikoko » (animal fabuleux), de « bihume » (revenants), d' « akantu » (quelque chose), d' « akanyoni » (un certain petit oiseau), etc. Ils assimilent tout cela comme dans un rêve avec la grande force, l'origine de tout, qui s'appelle «Imâna ».[23]

En outre, compte tenu de la manière dont B. ZUURE appréhende les contes merveilleux, nous pouvons dire que certains contes rundi, entre autres les contes théophores sont proches des contes merveilleux russes étudiés par V. PROPP. En effet, à partir de la quatorzième fonction (réception de l'objet magique), nous constatons que, comme les contes merveilleux rundi, ces contes commencent à ressortir des actions qui sortent de l'ordinaire.

Les contes théophores rundi ont fait l'objet d'études et il a été constaté que la structure d'ensemble est proche de celle des contes merveilleux russes que V. PROPP lui-même a étudiés. Aussi, la succession des actions des personnages dans

[21] V. PROPP, **Op. Cit.**, p. 112.
[22] B.ZUURE. **Op. Cit.**, p. 328.
[23] B. ZUURE. **Idem.**, p. 328.

les contes rundi n'est pas due au hasard. Celle-ci obéit à une logique interne du texte narratif. Cette logique narrative des contes théophores rundi ne semble pas fort éloignée de celle du conte merveilleux russe.[24]

Alors après avoir passé en revue d'une part les différentes fonctions constitutives des contes merveilleux russes telles que découvertes et définies par V. PROPP et d'autre part les fonctions des contes rundi, nous allons seulement focaliser notre attention sur la double fonction INTERDICTION-TRANSGRESSION dans les contes rundi. Donc, la double fonction exprimée de différentes manières à travers les contes mis en annexe va constituer l'essentiel du corpus.

[24] M.G. NDUWIMANA, **Une approche des fonctions du personnage « Imâna » et leurs significations à travers les contes rundi**, Bujumbura, U.B. , F.L.S.H. , Département de L.L.A. , 1991, pp. 180-181.

CHAPITRE II. PRESENTATION DU CORPUS ET METHODOLOGIE D'ANALYSE

II. 1. Présentation du corpus

II. 1.1. Présentation théorique

Le corpus que nous allons présenter est constitué par un ensemble de doubles fonctions INTERDICTION–TRANSGRESSION tirées à travers des contes que nous mettrons en annexe pour éviter des surcharges. Les contes mis en annexe sont traduits. Nous nous servirons des ouvrages de F.M RODEGEM.[25] et de VAN DER BURGT [26] respectivement **Dictionnaires rundi–français** et **Dictionnaire français–rundi**. Pour faciliter la traduction, les contes sont subdivisés en unités de lecture douées de sens que A.J. GREIMAS et COURTES appellent « *lexies.*»[27]

A chaque lexie, nous faisons correspondre une traduction littéraire en français. En outre, les contes qui constituent notre corpus sont choisis selon qu'ils renferment la double fonction INTERDICTION-TRANSGRESSION formellement exprimée ou de manière tacite. Ces contes sont tirés respectivement des ouvrages de J.B. NTAHOKAJA[28] et de F.M RODEGEM.[29] Enfin, notre corpus sera constitué comme suit :

- Le résumé du conte en français ;
- La double fonction INTERDICTION–TRANSGRESSION en Kirundi.

Pour les contes dans lesquels l'interdiction n'est pas explicitement exprimée, cette dernière sera représentée par I. En effet, I remplace tout ce qui, dans notre société est interdit et qu'il n'est plus nécessaire de rappeler.

---

[25] F.M. RODEGEM : - **Dictionnaire rundi –français**, éd. Musée royal de l'Afrique centrale, Tervuren, 1970, 644p.
- **Inyizamvugo y'ikirundi : essai de dictionnaire explication rundi**, éd. Presse Lavigerie, Usumbura, 1961.

[26] VAN DERBURGT, **Dictionnaire français–rundi**, Leydé, G.F. théonville, 1903, 647p.

[27] A.J. GREIMAS et COURTES cité par J. CicéronBIZINDAVYI in **Samandari juge de l'autorité royale : une étude à travers trois contes de son cycle**, U.B., Bujumbura,1984, p. 10.

[28] J.B.NTAHOKAJA, **Imigani, ibitito**, U.B. Bujumbura, 1977, 166p.

[29] F.M. RODEGEM, **Patrimoine culturel rundi : Tome 7 Fas. 1 contes et légendes**, Centre de langue, Bujumbura, 1973, 156 p.

II. 1.2. Le corpus proprement dit

Conte A : Comment la chienne s'est vengée contre la femme de son maître

Un homme va séjourner dans la forêt avec sa chienne pour fuir la faim qui sévit dans le pays. Dans la forêt, ces deux compagnons chassent et partagent chaque fois le gibier. Dès le retour à la maison, tous les deux sont devenus gros. Sans traîner, l'homme décide d'aller à la cour. Il interdit formellement la chienne de ne jamais dire un mot à propos de leur vie dans la forêt. Dès son départ, la femme commence à demander à la chienne ce qu'ils mangeaient dans la forêt et celle-ci se retient de dire quelque chose. Après, la chienne met bat et la femme de son maître lui refuse à manger. L'octroi de la nourriture est conditionné par le dévoilement dudit secret. La chienne réitère sa retenue, se résolvant ainsi à tout supporter malgré elle.

Plus tard, tenaillée par l'atrocité de la faim et malgré l'interdiction formelle de son maître, la chienne révèle le secret à la femme pour se secourir. Celle-ci promet de ne pas la trahir, mais manque pourtant à sa parole. Ainsi, dès qu'elle aperçoit son mari étant de retour de la cour, elle manifeste un comportement de dédain envers lui. Elle lui sert à manger mais jure de ne jamais manger sur le même plat avec lui. Voyant cette attitude, le mari comprend que la chienne n'a pas pu garder le secret, se tourne vers elle. La chienne disculpe et promet de tirer vengeance. Finalement, la chienne saisit l'occasion. En l'absence de la femme, elle trempe son chiot dans un pot plein de lait. De retour, la femme assoiffée ingurgite le lait dans lequel baigne le chiot et en devient ridicule au vu de la chienne et son maître. Enfin, la chienne et son maître en deviennent réconfortés et se moquent d'elle.

Ce conte comprend deux doubles fonctions :

La première double fonction :

- (...) ntǔze umené ibāŋga nâhɔ́ bazôkugíra gúte, máze ntǔze uvugé kɔ́ twǎsāngiye L 13 (a,b)
- (...) máze mwīshāmba naráhīga, ngo nīcé agakôkɔ́ akakábāga tugasāngira, hānyuma nawé ngo ahwāné n'ákǎndi ngo akarasé tukagira kwâ kūndí ukɔ́

bukēyé uko bwījé túgira gúrtyo, ni co gitúma ubona twǎgīye tukavyibuha tukayoberana. L33 (a –g)

La deuxième double fonction :

- (...) Nōné nínakubwĭra ntuzôhéza ngo umenére ibānga ? L 31 b ;
- (...) ngo ashiké umugoré amuha utwo yīhêmbūza máze aca acîra inyéri, ntivyāsāngira, eka ntíyakora nó kurí nyā nkóno (...) ngo arí jēwé dusāngíra ? Ngo gēnda musāngíre na yâ mbwá yāwé mwāhorá músāngíra. L 42-47 (a, b).

Conte B : Ce qui a empêché aux vaches de parler

Autrefois, les vaches parlaient. On leur disait d'aller paître et elles exécutaient. Un jour une femme passe près d'elles et leur demande pourquoi elles ne broutent pas les cultures. Elles répliquent qu'on leur a interdit de manger les cultures d'autrui. Cette femme les trompe et leur intime l'ordre d'aller manger les cultures et de ne répondre que par « *baaa* » chaque fois qu'on leur demandera pourquoi. Ces vaches s'en vont ravager les champs. Une fois vues, on leur demande ce qui se passe et celles-ci répondent par « *baaa* ». C'est pourquoi depuis lors, elles ne s'expriment que par « *baaa.* »

La double fonction contenue dans ce conte :

- Bǎratwĭhanije ngo ntitúryé imirimá ya Bárŭndi ; L 5
- Zâ nká zirēngera murí yâ mirimá zirānzaganya. L 7

Conte C : Le chien et la guêpe

Le chien accompagne la guêpe qui va solliciter la main d'une fiancée. La guêpe supplie le chien de ne pas le ridiculiser en faisant montrer sa maigresse du corps, si jamais il arrive un incident qui provoque la bagarre. Dès leur arrivée, le chien éprouve lui aussi le besoin d'avoir la main de cette fille. Au moment où la famille se rassemble et que la bonne viande est servie, le chien court dehors pour attraper un os. Tout le monde se moque de lui. De retour, le chien trouve la guêpe en train de rigoler, il se jette sur lui et commencent à se bagarrer sérieusement. Tous ceux qui étaient là s'indignent. Ainsi, le père juge bon de ne donner sa fille à personne.

La double fonction contenue dans ce conte :

- Níhagirá ikibá tukarwāna ntŭngaragaze kukó atāgatŭmba mfisé ngo batwēngé. L 2 (a, b) ;
- Imbwá ngo isāngé ivūbi naryó ririkó riratwēnga, n'íshavú n'ákāntu, irisīmbiyekó biravugutanye. Imbwá iratabaguye uduhŭzu tw'ívūbi. L13-17.

Conte D : INAMUNYIKA ou la femme engloutie

Une femme laide supplie « *Imâna* » pour qu'il lui octroie la beauté. Imâna se présente sous l'image d'un oiseau et lui donne cette beauté. Il lui interdit formellement de ne jamais révéler à qui que ce soit l'origine de cette beauté. Dans le cas contraire, elle encoure le risque de mourir sur le champ. Lorsqu'elle arrive à la maison, sa belle-mère devient jalouse à sa vue. Elle jure de la lui faire perdre. Des jours passent et la femme met au monde le premier enfant. Quand l'enfant commence à marcher, sa belle-mère lui dit d'aller demander à sa mère ce qui l'a rendue si belle et que, si elle refuse, il va pleurer à mort. La maman refuse et l'enfant pleure à mort. Puis, le second fait la même chose jusqu'au sixième. Voyant que son dernier–né, c'est-à-dire le septième enfant, veut suivre les autres, la maman décide de ne pas le laisser mourir seul. Ainsi, en présence des membres de sa famille et celle de son mari, elle dévoile le secret. L'Imâna qui s'était déguisé en grand oiseau surgit et la maudit. INAMUNYIKA et son septième enfant s'enfoncent dans la terre qui les engloutit devant la consternation de tout le monde.

La double fonction contenue dans ce conte

- Nōné nínabugúha ntawe uzôbibwîra (...) ? Ego ng'ûbwó yamará níwabivugá uzōca upfá. L 9 (a, b), 11(a –c) ;
- Nacîwe intûnga n'íkinyoni RUGABIRABATA mwănānje. L 41

Conte E : L'orphelin qui est sauvé par le crapaud

Un homme avait trois cent vaches. A sa mort, il lègue sa femme de bien garder son fils unique bien que ce ne soit pas elle qui l'a mis au monde, mais

plutôt sa première femme défunte. Après la mort de son père, la marâtre n'a plus donné de la nourriture à ce garçon. Le soir en rentrant les vaches, il recevait des injures au lieu de recevoir du lait. Il dormait sans manger. Un jour, pendant qu'il gardait les vaches, il se met à se lamenter en implorant « *Imâna* » pour qu'il le sauve de cette situation. « *Imâna* » se montre à l'enfant sous forme d'un crapaud et promet à l'enfant d'intervenir à sa faveur. Le soir, l'enfant rentre les vaches comme d'habitude. Au lieu de lui donner du lait sa marâtre commence à le traiter de tous les maux. C'est ainsi que le crapaud qui s'était faufilé dans les herbes qui couvrent la tombe du père de l'enfant, commence à bouger les herbes dans tous les sens. Il terrorise la femme en répétant tous les malheurs qu'elle fait subir à l'enfant. La femme s'excuse auprès d' « *Imâna* » qui menace de venir la corriger. Celle-ci promet désormais de bien traiter l'enfant. La femme ne manque pas à sa parole et commence à nourrir l'enfant. Quant au crapaud qui a sauvé l'enfant, celui-ci lui promet une vache du nom de MWAKA en guise de récompense. Malheureusement, l'enfant n'a pas pu honorer sa promesse. Jusqu'à maintenant, le crapaud continue à appeler la vache promise.

Ce conte comprend deux doubles fonctions :

La première double fonction :

- (...) Uratūnga umwâna , nûko ntŭzōmuryé kukó ataríwe wamúvyāye yavyâwe na mugēnzāwe yahwêreye L 4 (a –d) ;
- (...) Wâ mugoré mukâsé wa wâ muhŭngu arânka kumugaburira ivyó kuryá, ngw'ahāzé n'înká́ akamwīma amakámano, akamwīma n'ínzogá́ n'ûbûki kándi arívyo sé yamúsigaranye. L6–10.

La deuxième double fonction

- Nōné́ ntâsura ga (L37). wagíze gútrya ngo uzōmpa inká (L 38) ;
- Ngīryá́ ishâshi yînká́ ya mwâka, ndakugorōreye Mâna yí Burŭndi L 39 (a,b)... Hānyuma yâ nká́ ireka kuguma murí câ gitănga c'âmâzi, irajabuka isubira mu zĭndi L 43, 44.

Conte F : Une femme qui voulait aller visiter sa famille d'origine

Il y avait une femme qui voulait aller visiter sa famille d'origine et demande à son mari de lui chercher une compagne. Celui-ci lui donne son chien. Il interdit à sa femme de ne rien manger sans donner à sa compagne et la femme consent. En cours de route, la femme rencontre un ogre qui, chaque fois tente de la dévorer, mais celle-ci est sauvée par le chien. Une fois arrivée, la famille l'accueille avec enthousiasme. On la sert beaucoup de viande et de poisson. A sa compagne qui lui a été si fidèle durant tout le trajet, elle ne donne qu'un os et un petit morceau de chair.

Surpris, le chien dévore ce qu'il vient de recevoir et file à l'insu de la femme. Celle-ci ne se souvient encore du chien que quand il est temps de retourner à la maison. En ce moment, le chien était de retour depuis belle lurette. La femme se décide finalement de retourner seule. Arrivée à l'endroit où elle avait rencontré l'ogre, celui-ci était là. Il lui demande son itinéraire et celui qui l'accompagne. La femme appelle le chien en vain et l'ogre la dévore. La famille de la femme envoie un messager pour voir si la femme serait arrivée à la maison. Il se rend compte que la femme a été dévorée par l'ogre. Ainsi, les deux familles s'organisent et vont à la chasse de l'ogre. Elles l'attrapent, le tuent et récupèrent tout ce qu'il avait déjà avalé.

La double fonction contenue dans ce conte :

- (...) Ukabona rēró ushitsé iwǎnyu, ukárya ukǎyima, urabāga wífashe. L3(b, c)
- Baramuzimāna inzǐhebé zibiri z'ínyama na zīndi zibiri z'îfí, ayiha amagúfa gusa n'ágashītwá kó kumanutsa kâ kagúfa. L46-48

Conte G : Imâna et la femme stérile

Il y avait un couple sans enfant. Ces deux personnages n'étaient pas heureux, ce qui a occasionné leur séparation. La femme abandonnée eut beaucoup de chagrin. Elle va à la recherche d'« *Imâna* » pour solliciter un enfant. Elle

rencontre « *Imâna* » *et* celui-ci lui indique le moyen d'avoir cet enfant : « Vas, si tu rencontres une bête sauvage, que tu la prennes en mains, mais n'éprouve pas de dégoût à sa vue ». La femme part chez sa sœur pour lui rendre visite. Elle trouve des enfants en train de jouer dans la boue. Un d'entre eux l'approche et la femme le rejette. Directement la mère de l'enfant surgit et prend l'enfant sans dégoût, l'essuie et le laisse retourner à ses jeux. La femme attend l'enfant en vain. Elle retourne voir « *Imâna* » pour demander la raison de ce qui s'est passé. Imâna la fait savoir qu'elle n'a pas respecté sa recommandation et la maudit : « *Tu mourras sans avoir jamais enfanté.*»

La double fonction contenue dans ce conte :

- Gēnda níwahwānáa n'ágakôkó uragaterura aríko ntikágushishe. L 10 (a-d) ;
- Wâ mugoré avûye aho aja kuramutsa mukúrúwé hakaba hâri abâna baríko barakinira mu vyǒndo umwé murí bo aca yēgēra wâ mugoré wǐntávyārá nawé wâ mugoré aramwîrukana ngo igirayó ntǔnyanduze ivyǒndo L 11-17 (a –b)

Conte H : INASANKIMA

Une veuve très riche, INASANKIMA se sent malheureuse parce qu'elle n'a pas d'enfant qui héritera de ses biens. Elle confie ses problèmes à un sorcier grâce auquel elle parvient à avoir un enfant qu'elle appelle SANKIMA à partir d'un os. Cependant en aucun cas, elle ne peut pas révéler l'origine de cet enfant. Tout va bien jusqu'au moment où sa cousine, en la harcelant de questions, lui arrache le secret. Le malheur ne se fait pas attendre. SANKIMA disparaît avec tous les enfants, toutes les femmes, tous ces biens et INASANKIMA reste seule.

La double fonction contenue dans ce conte :

- Gēnda utōré akagúfa mwītōngo ry'ábatūtsi (...) uhezé ukajǎne ugashiré mu gisukú gitēréra amatá uhezé uzé urasukakó amatá wōngére upfūndíkire (...) Umǔsi cātāyé umutemére uraja kurāba uzōsāngamwó uruyoyá, aríko níwarusǎngamwó urarutōra, uraja mu kiriri ntǔze ugiré uwó ubaríra (...) Ahó urí aho ntuzômubárira ? L 6-8 ; 10 ;

- Gēnda ushūshe inyoni zōse uhezé ndakubarírе (...) Akabimubarira ukó wâ mupfumú yamubaríye L 45–49.

Conte I : Le crâne qui parle

Un homme va à la cour du roi et rencontre sur son chemin un crâne. Il se moque de lui en le perçant d'un coup de sa lance. Le crâne lui dit : « *s'il te plaît, ne te moque pas de moi, j'ai connu une mort des hommes tandis que toi, tu mourras à cause de ta langue.* » une fois à la cour, l'homme raconte à ses camarades qu'il a rencontré un crâne qui parle. Les courtisans à leur tour le racontent au roi. Celui-ci envoie cet homme avec son favori accompagné des autres courtisans pour aller vérifier l'exactitude de ce que l'homme a dit. Il leur donne l'ordre de tuer cet homme au cas où ce crâne dont il a parlé refuserait de parler. Arrivés à l'endroit où se trouve le crâne, celui-ci refuse de parler et l'homme est tué. Voyant que l'homme vient d'être abattu, le crâne se met à parler en se moquant lui aussi de cet homme indiscret.

La double fonction contenue dans ce conte :

- I ;
- Mū nzira ahasānga agahǎnga k'úmūntu. Arahéjeje atōyé umuhǔnda wîcúmu ryîwé aracúmise káno gahǎnga. L 2 –4. Amáze gushika i bwǎmi, aragāniriye n'ábashēngezi ati : « jēwé mu kūza, nacīye ku gahǎnga k'úmūntu mū nzira. Káno gahǎnga ndagashīngakó umuhǔnda , karahéza kavuga kati : « *Nyǎbuna shǎhu wincurîra, jēwé nǐshwe nûrw'ábagabo nǎwe uzīcwa n'úrǔndi L 8-9.*

Conte J : L'aigle et le crapaud

L'aigle s'est méfié du crapaud en lui disant qu'il peut le devancer en courant, d'autant plus que celui-ci ne se déplace qu'en se traînant par terre. Le crapaud décide de parier avec l'aigle. Il informe tous les crapauds de la région. Le jour du concours, tous les deux sur le départ, comptent jusqu'à trois et s'en vont. Après avoir parcouru des distances et des distances, l'aigle demande au crapaud, comme pour se moquer de lui, où il arrive. Un crapaud qui l'entend et qui se trouve dans les marais réplique. Chaque fois que l'aigle demande au crapaud où il arrive, il y avait un crapaud qui répond et l'aigle redouble chaque fois de vitesse

pour éviter des surprises. Finalement, il en meurt et le crapaud de rigoler : « *Je viens de t'avoir.*»

La double fonction contenue dans ce conte :

- I ;
- Inkôna yarákēngereye igikeré ngo cāma gíkukūmba hāsí L 1-2. Mpíga na wêwé wā mbwá wé utarágurika gusa L 4a–c.

Ces deux derniers textes ont été choisis expressément pour montrer que dans ces textes, la double fonction n'est pas toujours exprimée explicitement.

II. 2. Méthodologie d'analyse

Chaque fois que l'on veut aborder un travail de recherche quel que soit le domaine, on doit adopter une méthodologie, compte tenu du sujet qui fait objet de ladite recherche. Ainsi, on recourt aux travaux d'éminents chercheurs dans le domaine concerné, en guise de référence.

En effet, « *une méthodologie est l'ensemble de méthodes et des techniques d'un domaine particulier.* » [30] La méthode quant à elle « *constitue un ensemble de cheminements par lesquels la pensée peut atteindre ou atteint une certaine fin.* »[31]

Pour le cas qui nous concerne, nous allons nous référer à deux auteurs à savoir D. PAULME[32] et Cl. BREMOND[33]. Après avoir montré la manière dont chacun présente sa méthode, nous tâcherons d'élaborer une méthodologie qui sera adaptée à l'étude que nous comptons faire de la double fonction INTERDICTION-TRANSGRESSION à travers les contes rundi.

---

[30] **Grand dictionnaire encyclopédique,** librairie Larousse 1984, p. 685.
[31] A. NTABONA: « Proposition d'une méthode d'analyse des textes littéraires rundi », in **A.C.A** T.20. n° 5,1980.
[32] D. PAULME – « Typologie des contes du décepteur », in **Cahiers d'Etudes Africaines** n° 60, 1975, pp. 569-600.
- **La mère dévorante** : **Essai sur la morphologie des contes africains,** éd. Gallimard,1976, 321p.
- « Morphologie du conte africain », in **Cahier d'Etudes Africaines** n° 45 , 1972 pp 131-162

[33] Cl. BREMOND, - **La logique du récit**, seuil, Paris, 1973, 439 p.
- « Principes d'un index des ruses » in **Cahiers d'Etudes Africaines**, n°60, V.15, 1975, pp601-633.

II. 2.1. Méthodologie initiée par D. PAULME

Tout en n'écartant pas ce qu'avait découvert V. PROPP sur les contes, D. PAULME a entrepris l'analyse des contes africains en vue d'une typologie. Pour y parvenir, l'auteur commence par décomposer ces contes en leurs parties minimales qu'elle appelle « mouvements. » Un mouvement étant composé de phases d'améliorations et de détériorations alternées.

Les différents mouvements qui constituent le conte seront ensuite interprétés dans la perspective du trompeur. Selon l'auteur, le récit peut évoluer suivant une démarche ascendante ou descendante. C'est-à-dire que d'un côté, le récit peut partir d'une situation de manque (déséquilibre, puis équilibre retrouvé) tandis que de l'autre, une situation normale peut aller en se détériorant.

Après avoir analysé un bon nombre de contes du décepteur et sur base des catégories, elle formule une loi qui, présume-t-elle, est applicable à toutes les structures narratives et surtout au conte. Celle-ci veut que :

> « *Dans tout récit un peu long, une amélioration soit tôt ou tard suivie d'une détérioration.* »[34]

En décomposant le conte en un certain nombre de mouvements, D. PAULME parvient à établir la typologie de chaque conte à partir du nombre de mouvements. Celle-ci est établie à partir de son sens ascendant et descendant, de la présence ou de l'absence d'une ruse dans le mouvement considéré ou à partir du succès ou de l'échec, de cette ruse s'il y a en a une. C'est ainsi qu'elle va mettre sur pied un codage permettant d'analyser ce type de conte. Elle notera A+ si l'amélioration due à la ruse du trompeur réussit, A- si la ruse du partenaire échour, D+ une déterioration causée par la réussite de la ruse du partenaire, D- si la ruse du décepteur échoue, A° ou D° s'il y a une amélioration ou déterioration sans ruse. En conséquence, eu égard à ce qui précède, il apparaît clairement que D. PAULME prend pour unité de base la fonction de V. PROPP.

[34]D. PAULME, **Op. Cit.**, p. 574.

En gros, la méthodologie de D. PAULME aboutit à une méthode permettant de décomposer le conte en mouvements.
En outre, elle va constater que l'organisation interne des mouvements est régie par une solidarité organique des moyens qui concourent au même but (amélioration–détérioration). De cette manière, PAULME aboutit à ce qu'elle appelle caractérisation fonctionnelle. En effet, il s'agit d'une description correspondant aux différentes actions des personnages du conte dans un mouvement. On met ainsi en relief les caractéristiques de chaque actant selon que la situation dans laquelle il se trouve évolue ou pas.

II. 2.2. Méthodologie initiée par Cl. BREMOND

Comme D. PAULME, Cl. BREMOND va focaliser son attention sur le conte du décepteur. Il considère lui aussi que la fonction est très importante et qu'elle participe à la structuration d'un message narratif. Pour lui, il ne s'agira plus (contrairement à ce que V. PROPP dit) d'une succession toujours identique des mêmes fonctions, mais de regroupements plus souples, dont la base est une série élémentaire de trois termes correspondant aux trois temps qui marquent le développement d'un processus : Virtualité, passage à l'acte, achèvement.[35]

Après chaque fonction, une alternative est ouverte : La virtualité peut évoluer en passage à l'acte ou rester à son état initial tandis que le passage à l'acte peut aboutir ou manquer son achèvement.

Schématiquement, ce processus est représenté comme suit :

Eventualité { Passage à l'acte { achèvement ; inachèvement
Non passage à l'acte

En ce qui concerne la fonction et son personnage, Cl. BREMOND estime qu'on ne peut pas les dissocier. C'est ainsi que dans l'analyse qu'il fait, il va essayer de passer en revue tous les rôles possibles qu'un personnage peut jouer dans un processus donné. En effet, un personnage peut jouer le rôle de « *patient* » comme il peut jouer le rôle d'«*agent*».

[35] Cl. BREMOND, **Op. Cit.**, p. 131.

Par patient, l'auteur entend :

« *Toute personne que le récit présente comme affectée, d'une manière ou d'une autre par le cours des événements racontés.* »

Quant à l'agent, il dit :

«*C'est un patient virtuel dans la mesure où le processus qu'il cherche aura pour résultat une modification de cette situation, donc un état nouveau de sa propre personne* ».

Voici donc leurs rôles respectifs :

1°) Le rôle du patient [36]

Dans un récit, une personne est dite « *patient* » s'il remplit deux rôles :

a) Il y a d'abord les influences qui s'exercent sur la conscience subjective que le patient prend de son sort et par lesquelles il est ou non pourvu d'information de satisfaction ou d'insatisfaction, d'espoirs ou de craintes.
b) Il y a encore les actions qui s'exercent objectivement sur le sort du patient soit pour le modifier (amélioration–détérioration) soit pour le maintenir dans le même état (protection ou frustration).

2°). Le rôle de l'agent[37]

Le patient influencé peut être victime d'une action quelconque ou sauvé d'un quelconque méfait. Dans ce processus, l'agent influenceur est soit le frustrateur, soit le protecteur. Cl. BREMOND distingue deux types d'agents influenceurs :
L'agent volontaire qui est initiateur d'un processus conçu par lui pour atteindre un but et l'agent involontaire qui est victime des situations lui obligeant à en chercher involontairement des actions qui peuvent ou non lui être fatales. Pour l'auteur,

[36] Cl. BREMOND, **Op. Cit.**, pp. 139-179.
[37] Cl. BREMOND, **Idem.**, pp. 242-280.

c'est parmi tous ces rôles en particulier celui de l'exercice de l'influence qui constituent la fonction du personnage. Il faut que le rôle de l'influenceur vise à provoquer une réaction quelconque de la part de l'influencé pour conclure si oui ou non le processus a réussi ou échoué.

A l'instar de D. PAULME pour ce qui est de la démarche poursuivie, Cl. BREMOND commence par décomposer le conte en épisodes, c'est-à-dire en parties minimales du conte. Après décomposition, il découvre que dans chaque épisode, la ruse joue le rôle de moyen pour atteindre un certain but. En conséquence, c'est le but atteint ou manqué qui justifie l'efficacité ou l'inefficacité des moyens utilisés par l'influenceur.

En faisant l'analyse, Cl. BREMOND emprunte le codage de D. PAULME :

A+ : Une ruse du décepteur qui réussit ;
A- : Une ruse du partenaire qui échoue ;
D+ : Une ruse du partenaire qui réussit ;
D- : Une ruse du décepteur qui échoue ;
A° : Réussite sans ruse ou amélioration ;
D° : Echec sans ruse ou détérioration.

Dans tout ce codage, A exprime l'amélioration et D la détérioration.

II. 2.3. Méthodologie d'analyse proprement dite

Après avoir confronté les méthodes initiées par D. PAULME et Cl. BREMOND, nous nous rendons compte qu'ils mettent l'accent sur la structure du récit et les éléments qui participent à sa structuration. D. PAULME[38] subdivise le récit en mouvements et chaque mouvement est caractérisé par une alternance d'amélioration et de détérioration ; celle-ci étant rendue possible par une série de manipulations. Sachant que chaque mouvement est régi par la solidarité organique de moyen concourant au même but, on peut faire l'étude d'un ou des mouvements selon le (s) lien (s) qu'ils ont en commun sans toutefois étudier tout le conte. Quant à Cl. BREMOND, il subdivise le récit en épisodes et focalise son

[38] D. PAULME, **Op. Cit.**, p. 571.

attention sur le message narratif, c'est-à-dire un message véhiculé par le récit compte tenu de son évolution.

En outre, ces deux auteurs ont cherché à savoir si l'amélioration ou la détérioration d'une situation peut être le résultat d'une ruse quelconque ou pas. C'est ainsi qu'ils s'accordent à préciser celui qui fait l'action, celui qui la subit et les moyens utilisés pour en être au bout. Il importe de signaler que l'alternative décrite par Cl. BREMOND en ce qui concerne l'évolution de la virtualité en passage ou non à l'acte, n'est pas ici valable pour ce qui est de la double fonction INTERDICTION-TRANSGRESSION. En effet, chaque fois qu'une interdiction est signifiée, elle doit être obligatoirement violée. Ce qui fait que la transgression doit toujours suivre l'interdiction dans les contes.

La notion de lexies sera intéressante à plus d'un titre car, c'est celle-ci qui nous permettra de subdiviser les textes du corpus en vue de pouvoir bien isoler et localiser la double fonction INTERDICTION-TRANSGRESSION dans chaque conte. Elle permettra également de mettre en relief les fonctions qui précèdent ou suivent la double fonction afin de s'en servir au besoin.

En outre, chaque fois qu'une interdiction est lancée, sa transgression peut être conditionnée par un agent influenceur ou autres formes de manipulations internes ou externes qui s'exercent sur l'individu à qui cette interdiction est signifiée : les manipulations peuvent être des tromperies (ruses), intimidations, présentation d'un appât,... En empruntant les termes de Cl. BREMOND, nous pouvons appeler celui qui subit l'action le « *patient* » tandis que cet autre qui pousse un personnage du conte à transgresser l'interdiction peut être appelé à l'« *agent*».

Ainsi, on se rend compte que les contes qui constituent le matériel d'étude ne sont pas trop éloignés des contes du décepteur sur lesquels D. PAULME a travaillé en vue d'une typologie. Egalement la notion de « *patient* » et d'« *agent* » telle qu'ébauchée par Cl. BREMOND semble convenir à l'étude de la double fonction INTERDICTION–TRANSGRESSION surtout pour ce qui est des acteurs de la double fonction qui constituent le noyau du travail. En effet, par acteurs de la double fonction, on entend des personnages qui sont actifs au sein de celle-ci.

Pratiquement l'analyse portera sur quatre points :

1°) Pour commencer, il est pratique de procéder à la précision des rôles narratifs des acteurs de chaque double fonction, c'est-à–dire, montrer les états dans lesquels ils se trouvent et l'amélioration ou la détérioration de leur situation. En quelque sorte, il s'agira de caractériser les états et les transformations qu'ils subissent au sein même de cette double fonction.

2°) Ensuite, on va utiliser le codage de D. PAULME, c'est-à-dire, marquer A+ si le trompeur réussit son coup en utilisant la ruse, A- si son partenaire échoue malgré sa ruse, D+ si la ruse du partenaire réussit, D- si la ruse du décepteur échoue. L'absence d'une ruse sera codée A° et D° selon qu'il y a amélioration ou détérioration.

Prenons l'exemple du conte 256 chez V. PROPP; le prince part en voyage en recommandant à son épouse de ne pas quitter la maison. Une vieille femme se présente : « *pourquoi n'allez–vous pas donner un coup d'œil au monde du bon Dieu ? Si seulement vous alliez faire un tour au jardin, etc.* » La princesse cède aux sollicitations du méchant et se rend au jardin.

Nous dégageons d'abord la double fonction contenue dans ce conte :

- Le prince part en voyage en recommandant à son épouse de ne pas quitter la maison ;
- La princesse cède aux sollicitations du méchant (la vieille femme) et se rend au jardin.

Nous analysons donc notre double fonction comme suit : nous nommons ce conte par A et la double fonction par 1 puisque nous en avons une.

Conte	Double fonction	La vieille femme	La princesse	Caractérisation fonctionnelle
A	1	D°	A°	- La vieille femme n'est pas contente à cause de la bonne situation dans laquelle se trouvait la princesse. Celle-ci restait tranquillement à la maison ;
		A+	D°	- La vieille femme parvient à tromper la princesse et elle quitte la maison contrairement à l'ordre reçu de la part de son mari.

En effet, il importe de préciser qu'au sein de la double fonction, si une interdiction est signifiée, il y a celui qui lance l'interdiction qui doute d'un danger virtuel qu'il essaie d'éviter en posant l'interdiction. Il y a également celui vers qui l'interdiction est lancée. Celui-ci peut se trouver dans une situation normale ou de manque. Il joue le rôle de patient. Par ailleurs, celui qui va influencer la violation de l'interdiction n'est pas à ce moment tranquille. Il retrouvera peut être son équilibre après que l'interdiction ait été violée, mais ce n'est pas toujours le cas car la violation de l'interdiction peut se solder par les résultats contraires à ce qu'il escomptait avoir.

Par ailleurs, lorsqu'une interdiction est exprimée de manière tacite ou explicite, il peut y avoir auto manipulation. Si l'interdiction est tacite, la double fonction n'est pas clairement exprimée. C'est-à-dire que seule la transgression y est explicitement exprimée. Ceux-là deviennent par conséquent des témoignages parlant du caractère discret qu'incarne la société qui est dépositaire de ce genre de conte. Il importe cependant d'essayer d'en faire une analyse similaire à celle que l'on a faite des autres. On se rend également compte qu'au sein de ces textes (ils sont nombreux dans le domaine des contes) la fonction interdiction est constituée par l'ensemble de toutes les valeurs fondamentales qui sous-tendent notre société, lesquelles, une constitution avant la lettre veut qu'il n'y ait personne qui les viole. C'est celle–là qui porte le code I.

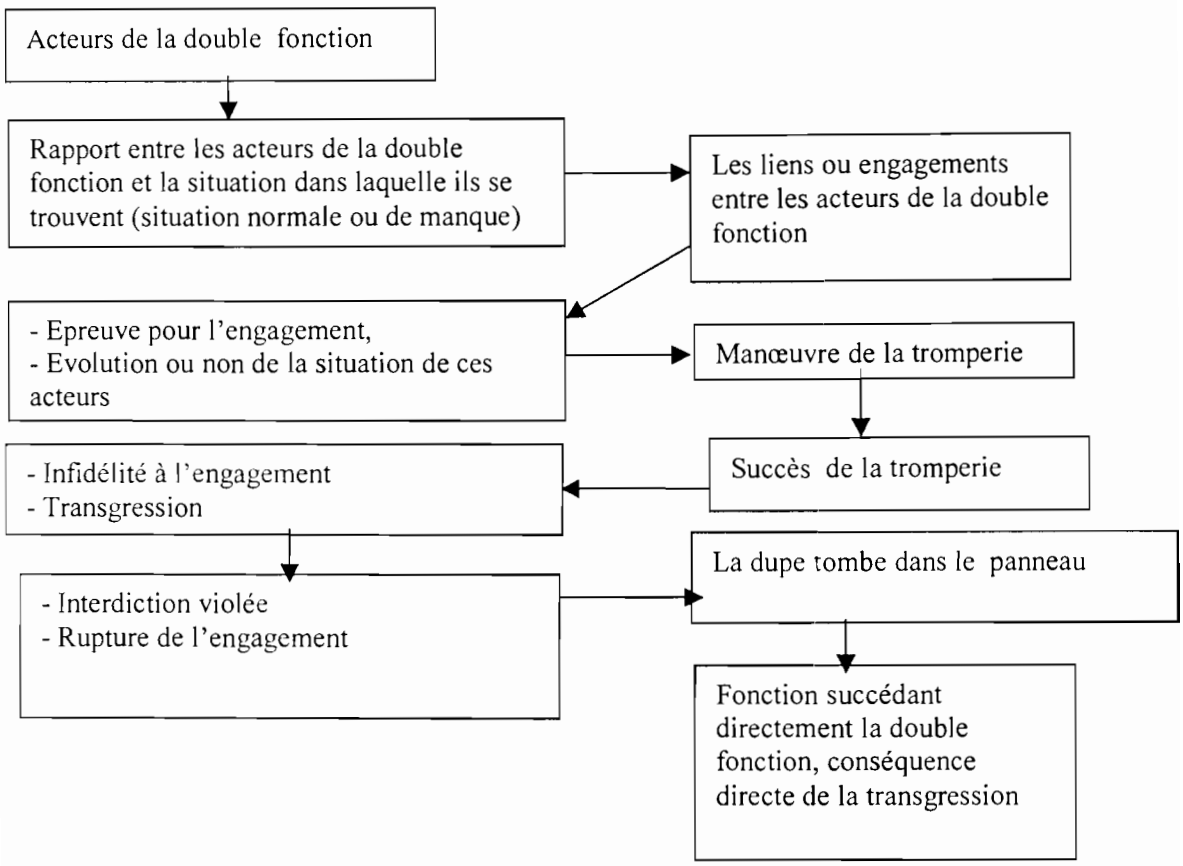
En outre, si l'interdiction est transgressée, il y aura des situations dans lesquelles se trouvent les acteurs de la double fonction qui vont quelques fois s'inverser du moins selon les cas ; c'est pourquoi l'analyse de chaque double fonction fera apparaître une situation double pour chaque personnage jouant un rôle éventuel au sein de celle-ci.

3°) De surcroît, on aura également à préciser les relations unissant les acteurs de la double fonction et leur évolution selon la situation dans laquelle se trouve chacun d'eux. Les fonctions qui viennent avant ou après cette double fonction seront d'une importance capitale surtout dans la compréhension de ce qui a été à l'origine de l'interdiction et les conséquences qui en découlent.

En outre, bien qu'il ait été question d'étudier la double fonction INTERDICTION–TRANSGRESSION, il apparaît que l'interdiction n'est pas toujours directement suivie de la transgression. Quelques autres fonctions s'intercalent entre l'interdiction et la transgression, ce qui pousse à croire que même l'une ou l'autre fonction s'intercalant entre les deux pourrait éclairer sur les différents moyens mis en œuvre pour que la transgression ait lieu. Sans toutefois les mettre en évidence, on constate qu'elles correspondent aux différentes sortes de manipulations que l'agent a à sa disposition pour faire violer l'interdiction.

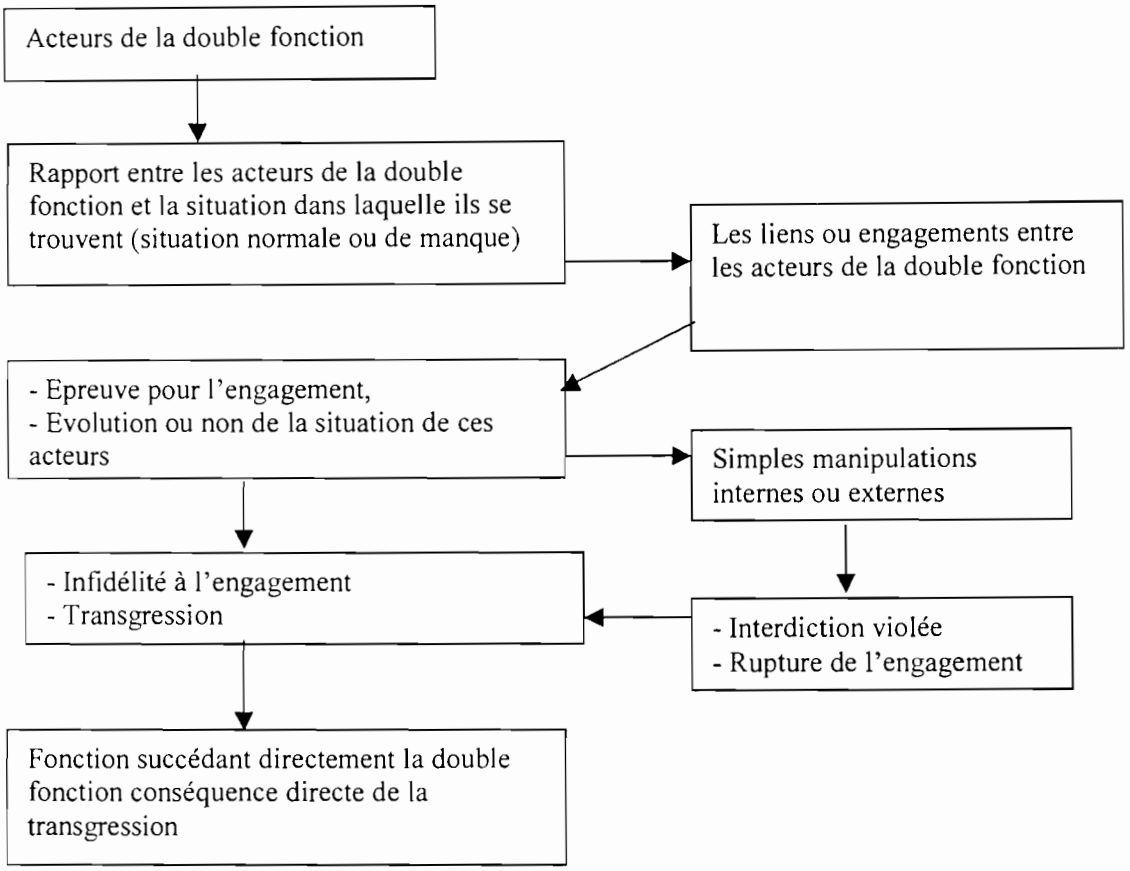
Pour visualiser ce que nous venons d'écrire, il est nécessaire de le résumer dans le schéma suivant. Celui-ci est emprunté à Cl. BREMON [39] lorsqu'il parle de V. PROPP pour ce qui est de la double fonction morphologique, puis enrichi pour qu'il puisse incarner effectivement ce qui vient d'être énoncé ci -haut.

[39] Cl. BREMOND, **Op. Cit.**, 30-39.



En outre, il est important de préciser que ce dernier schéma sera suivi si les contes à analyser font apparaître la ruse ou d'autres mécanismes de tromperie visant à faire violer l'interdiction.

Dans le cas contraire, le schéma sera réduit comme suit :



Au cours de l'analyse du corpus, on utilisera les lettres majuscules (A, B, C...) pour nommer les contes, tandis que les chiffres (1,2,...) quant à eux seront utilisés pour nommer les doubles fonctions contenues dans les contes. En guise d'illustration, le conte que l'on a donné comme exemple est nommé A, la double fonction que l'on a tirée de ce conte est représentée par 1 parce que bien sûr, ce conte ne comprend qu'une seule double fonction. S'il y en avait deux doubles fonctions, la deuxième se nommerait 2.

4°) Enfin, on fera la synthèse. Celle-ci montrera d'abord les catégories de la double fonction rencontrée au cours de l'analyse du corpus. Elle mettra ensuite en évidence les valeurs positives et négatives exprimées explicitement ou non à travers la double fonction. Enfin, elle précisera ce qui, en général est interdit dans la société burundaise à travers les contes.

Eu égard à cette synthèse, il sera question de montrer les fonctions de la double fonction INTERDICTION–TRANSGRESSION à travers les contes rundi ; c'est-à-dire sa dimension narrative et anthropologique. On montrera aussi l'expression de cette double fonction dans le vécu quotidien des Burundais à travers certains concepts sous -tendant des valeurs fondamentales de la société burundaise à savoir le concept d « *'ibanga* » et d' « *imiziro.* » Cela constitue en quelque sorte la portée culturelle de la double fonction.

En somme, la méthodologie utilisée s'inspire des analyses faites par les auteurs précités. Cependant, on s'est appliqué à adapter ces outils à la nature du corpus et à la problématique posée dans l'analyse de la double fonction INTERDICTION-TRANSGRESSION.

CHAPITRE III. ANALYSE DU CORPUS

Conte A. Comment le chien s'est vengé contre la femme de son maître

Conte	Double fonction	Chienne	homme	Caractérisation fonctionnelle
A	1	A°	A°	- De retour de la forêt, la chienne et son maître sont devenus gros. Avant d'aller à la cour, l'homme interdit formellement à son chien de parler de leur séjour dans la forêt.
		D°	D°	- Tenaillé par la faim, la chienne se trouve dans l'obligation de transgresser le secret pour pouvoir préserver sa vie. Son sort ainsi que celui de son maître se détériorent

Pour la deuxième double fonction, nous remarquons que les acteurs ne sont plus les mêmes que pour la première.

Conte	Double fonction	Chienne	Femme	Caractérisation fonctionnelle
A	2	D°	D°	- La femme soupçonne son mari et veut savoir de la part de la chienne ce que celui-ci mangeait dans la forêt. Elle n'est pas donc à l'aise. Dès le départ de son mari, la chienne est privée de la nourriture aussi longtemps qu'elle ne révèle pas le secret.
		D°	A+	- La chienne trompée et ne pouvant plus résister à l'atrocité de la faim, dévoile le secret. Son sort se détériore en effet, tandis que la femme de son maître s'en réjouit.

Les acteurs de la première double fonction sont la chienne et son maître. Un contrat de fidélité les unit. La chienne doit en effet se garder de dire comment elle vivait dans la forêt avec son maître et cela à n'importe quel prix. Au départ, la chienne et son maître vivent une situation normale. Celle-ci se détériore dès le départ de son maître à la cour. Ainsi, toutes les manœuvres sont mises en jeu pour soutirer l'information de la chienne y compris même la privation de la nourriture après qu'elle ait mis bas.

La chienne tente de tenir en vain. Finalement, elle décide de se sauver in extremis, cède aux sollicitations de la femme et livre le secret. Elle rompt par conséquent l'engagement qu'elle a envers son maître.

La fonction qui suit directement cette double fonction et qui est intéressante est le retour de l'homme de la cour .En effet, dès son arrivée à la maison, l'homme est accueilli avec dédain. Il comprend par là que la chienne n'a pas pu garder le secret. Pris d'horreur, il toise forcément sa chienne pour lui montrer tout simplement qu'elle n'a pas respecté la parole de son maître. La chienne devient ridicule et jure de tirer vengeance.

Les acteurs de la deuxième double fonction sont la chienne et la femme de son maître. La chienne est la domestique qui garde la maison tandis que la femme est la cheftaine du ménage. La chienne donc lui doit du respect au même titre que son mari. Leur situation n'est pas bonne car tous deux ne sont pas tranquilles. D'une part, la femme a trop de soupçons envers son mari et veut à tout prix que la chienne lui dise ce qu'ils mangeaient dans la forêt pour dissoudre ces soupçons. D'autre part, la chienne se trouve dans un dilemme énorme. En effet, la chienne doit garder le secret de son maître. Aussi, elle est rongée par la faim après avoir mis bas. Et pour avoir de la nourriture, elle doit divulguer le secret. Finalement, elle décide de le dire mais en essayant d'obtenir une garantie de la part de sa maîtresse. En effet, Cette dernière accepte de ne pas divulguer le secret à son tour. Il importe de souligner ici que la chienne qui lance à son tour l'interdiction est l'un des acteurs de la double fonction. Malheureusement, hantée par son caractère versatile et indiscret, la femme ne cache pas à son mari qu'elle a tout su. Elle n'a donc pas honoré son engagement envers la chienne.

La fonction qui suit cette double fonction peut être appelée la vengeance de la chienne contre sa maîtresse ou tout simplement la sanction infligée à la femme indiscrète.

Aussitôt dit, aussitôt fait, la vengeance jurée par la chienne contre sa maîtresse est désormais au comble. La chienne profite en effet de l'absence de sa maîtresse et trempe son chiot dans un pot à lait. La femme rentre assoiffée et ingurgite le lait dans lequel est trempé le chiot. Ainsi, cet acte vient concilier la situation dans laquelle se trouvent la chienne et son maître, et celle que connaît

désormais la femme après avoir bu le lait dans lequel est trempé le chiot. Ils se trouvent finalement tour à tour dans les mêmes conditions.

Conte B : Ce qui a empêché aux vaches de parler

Conte	Double fonction	Vaches	Femme	Caractérisation fonctionnelle
B	1	A°	D°	- Les vaches parlaient autrefois et il leur était interdit de brouter les champs de culture, même sans être gardées. Elles étaient en bon terme avec les hommes ce qui n'a pas plu à une femme qui passait près d'elles.
		D°	A+	- Une femme qui passe trompe les vaches et les incite à brouter désormais les champs de culture.

Les acteurs de la double fonction sont les vaches et une femme qui passe. Aucune relation n'existe entre les vaches et cette femme. Cependant, cette dernière les approche dans le but de les induire en erreur. Elle les fait croire qu'elles sont défavorisées en ne broutant pas les champs de culture. Etant dans cette situation, les vaches étaient en bon terme avec les hommes et n'avaient pas de soucis. Elles avaient aussi la faculté de parler. Par leur naïveté et leur ignorance, les vaches se laissent trompées et se jettent dans les champs d'autrui en croyant que leur sort sera amélioré, compte tenu de ce que la femme leur dit. Elles transgressent ainsi une interdiction qu'elles avaient vécue et respectée depuis longtemps ; une sorte de règle qui les liait avec la société des hommes d'autant plus qu'elles communiquaient par la parole. La fonction qui suit directement est la perte de la parole par les vaches ; celle-ci étant la conséquence directe de la violation du contrat qui unissait les vaches et les hommes ; celui de ne pas endommager les champs de culture.

Conte C : Le chien et la guêpe

Conte	Double fonction	Guêpe	Chien	Caractérisation fonctionnelle
C	1	A°	A°	- La guêpe met le chien en garde en lui demandant de ne pas le dénuder si jamais il arrive qu'ils se battent, pour que sa maigreur ne soit pas découverte ; ce qui mettrait en cause son statut de prétendant.
		D°	D°	- Le chien se ridiculise en courant croquer des os alors que la bonne chair est servie. On se moque de lui. De retour, il se jette sur la guêpe, la roue des coups, déchire ses vêtements, mettant ainsi la maigreur de son ami en évidence alors que celle-ci devrait rester secrète.

Les acteurs de la double fonction sont la guêpe et le chien. Ils sont des amis intimes. Ils sont liés par une amitié et une confiance sans reproche. Ce qui fait que l'un ne s'attend pas à ce que l'autre puisse lui causer des ennuis. Ils sont au départ dans une bonne situation à part que chacun est hanté par le désir d'avoir une fille en mariage bien que le chien ne l'ait pas manifesté explicitement avant. Le chien doit se garder de ridiculiser la guêpe ce qui diminuerait ses chances d'avoir la main de la fille. Malheureusement, ses sales comportements surtout après avoir vu la viande, le mettent dans une situation qui fait de lui l'objet de raillerie. Tout le monde se met à rire et le chien se jette brutalement sur la guêpe. Comme pour se décharger, il déchire les habits de celle-ci. On constate aussi que la personne qui interdit est l'un des acteurs de la double fonction.

La fonction qui suit cette double fonction et qui est intéressante est le retour bredouille de ces deux prétendants. En effet, après s'être rendus ridicules, on leur refuse tous, la fille en mariage.

Conte D : INAMUNYIKA ou Femme engloutie

Conte	Double fonction	INAMUNYIKA	Sa belle-mère	Caractérisation fonctionnelle
D	1	A°	D°	- L'oiseau -Imâna octroie à la femme INAMUNYIKA la beauté qu'elle a longtemps souhaitée. Mais, il met une condition que si jamais elle révèle l'origine de celle-ci, elle mourra. Cette beauté va mécontenter sa belle-mère qui jure de la lui faire perdre.
		D°	D°	- INAMUNYIKA qui a promis à l'oiseau-Imâna de garder le secret est obligée de révéler l'origine de sa beauté à cause du mauvais tour que sa belle-mère lui joue et qui la fait perdre ses enfants.

Les acteurs de la double fonction sont INAMUNYIKA et sa belle-mère. INAMUNYIKA est considérée comme l'enfant et la belle-mère comme sa mère. Malheureusement, cette dernière a une jalousie et une haine agissante envers elle. Elle est jalouse de la beauté que sa belle fille (INAMUNYIKA) vient d'acquérir de la part de l'oiseau-Imâna et jure de la lui faire perdre. C'est ainsi que cette femme jalouse va agir en persuadant son petit-fils pour qu'il fasse dévoiler à sa mère l'origine de sa beauté. La mère se retient et ses enfants meurent en chaîne. Ne pouvant plus résister à cette hécatombe, elle livre le secret, acceptant ainsi de subir le sort qu'elle connaît à l'avance (la mort).

La fonction qui succède directement la double fonction est la disparition de INAMUNYIKA. On constate que cette disparition est due à la rupture du contrat entre l'oiseau-Imâna et INAMUNYIKA. Cette rupture est motivée par le personnage de la belle-mère qui ne veut pas que sa belle-fille soit belle. Cependant, ni l'un ni

l'autre, personne n'a profité de cette situation car même la belle-mère ne veut pas que sa belle fille meure. C'est pourquoi, le sort de la belle-mère ne s'est jamais amélioré. Son sort aurait dû être amélioré, si sa bru, dépourvue de la beauté qu'elle vient d'acquérir, reste vivante.

Conte E : L'orphelin qui est sauvé par le crapaud

Conte	Double fonction	Marâtre	Enfant	Caractérisation fonctionnelle
E	1	A°	A°	- La marâtre et l'enfant sont dans de bonnes conditions. La marâtre reçoit l'ordre de ne pas se passer de l'enfant en prétextant que ce n'est pas elle qui l'a enfanté.
		A°	D°	- Dès la mort de son père, l'enfant voit sa situation se détériorer. En effet, il ne reçoit plus de soins, non plus de la nourriture de la part de sa marâtre, tandis que celle-ci ne se soucie de rien.

Les acteurs de la double fonction sont la marâtre et l'enfant. Cette femme entretient une haine envers l'enfant orphelin. Ainsi, l'enfant souffre de la mort successive de ses parents. La marâtre quant à elle, est dans une situation normale sans se soucier de rien. Elle ne ménage aucun effort pour maltraiter l'enfant, se tenant ainsi à l'écart de l'ordre donné par son mari. Rien n'a poussé la femme à agir de la sorte à part son mauvais cœur, son esprit manichéen, son ignorance, son ingratitude, son manque de pitié et sa méchanceté.

La fonction qui suit la double fonction est la correction orchestrée à l'endroit de cette femme qui n'a pas respecté la parole de son mari. En effet, elle a été obligée de nourrir l'enfant malgré elle. Et la situation dans laquelle se trouve l'enfant s'améliore en conséquence.

Pour la deuxième double fonction, les acteurs ne sont pas les mêmes que pour la première.

Conte	Double fonction	Le crapaud	L'enfant	Caractérisation fonctionnelle
E	2	A°	A°	- Le crapaud, après avoir délivré l'enfant, exige de lui une vache en guise de reconnaissance. L'enfant consent.
		D°	A^+	- L'enfant trompe le crapaud, feint de lui donner une vache du nom de MWAKA. Le crapaud commence à appeler cette vache alors qu'elle est retournée dans le troupeau. Le crapaud appelle dès lors YAMWAKA jusqu'à maintenant.

Les acteurs de la double fonction sont le crapaud et l'enfant orphelin. A part le sentiment de pitié que le crapaud a éprouvé envers l'enfant après avoir entendu ses lamentations, il n'y a aucune autre relation qui les unit. Plus tard, après que l'enfant est sauvé in extremis par le crapaud, il se conclut entre eux une sorte de contrat selon lequel l'enfant accepte de donner une vache au crapaud en guise de reconnaissance. Cette deuxième double fonction est un peu différente des précédents car l'interdiction se présente sous forme d'un ordre. Quant à la transgression, on remarque que celui à qui l'ordre est donné fait le contraire de ce qu'il devrait faire pour l'exécuter. Ainsi, suite à son ingratitude, celui-là manque à sa parole.

La fonction qui suit directement la double fonction met en évidence la déception dont le crapaud est victime. En effet, Il a fait du bien croyant avoir une récompense en contre partie mais en vain. Cette déception a occasionné une sorte de psychose chez le crapaud. C'est ainsi que, même maintenant dit-on, il continue à appeler la vache Mwâka que le garçon a feint de lui donner.

Conte F : Une femme qui voulait aller visiter sa famille d'origine

Conte	Double fonction	Femme	Chien	Caractérisation fonctionnelle
F	1	A°	A°	- Le chien et la femme se trouvent dans de bonnes conditions. Le chien reçoit l'ordre d'accompagner cette dernière chez sa famille d'origine. Celle-ci reçoit à son tour l'ordre de ne rien manger sans donner à son compagnon. - La situation se détériore pour le chien. Arrivée chez la famille de sa compagne, celle-ci est bien nourrie en viande, et au chien elle ne donne que des os accompagnés d'un petit morceau de viande.
		D°	D°	

Les acteurs de la double fonction sont le chien et la femme. Le chien est le domestique et la femme sa maîtresse. Sous l'ordre de son maître, le chien accepte d'être le compagnon fidèle de la femme de son maître. Dès le départ les relations entre le chien et la femme vont de bon train et ils sont tous dans de bonnes conditions. Une fois arrivée chez sa famille, la femme est bien accueillie et nourrie en viande. Malheureusement, la gloutonnerie, la gourmandise et le manque de reconnaissance vont envenimer les relations entre le chien et la femme. Celle-ci se passe de ce que son mari lui a dit et ne donne à son compagnon que des os accompagnés d'un petit morceau de viande. La situation dans laquelle se trouve le chien se détériore. Celle de sa maîtresse se détériore aussi car elle sera victime de son infidélité.

Les fonctions qui suivent directement la double fonction sont successivement la déception du chien et la désolation de la femme de son maître. En effet, après s'être rendu compte que celle-ci semble l'oublier, le chien est déçu et file incognito. Quant à la femme, elle ne se souvient du chien que quand il est temps de retourner à la maison. Hélas ! Le chien était parti depuis belle lurette ! La désolation ne fait que s'installer chez la femme. Elle décide de retourner seule et est dévorée par l'ogre en cours de route.

Conte G : Imâna et la femme stérile

Conte	Double fonction	Femme stérile	Imâna	Caractérisation fonctionnelle
G	1	D°	A°	- La femme stérile est abandonnée à cause de sa stérilité. Elle rencontre Imâna qui lui promet un enfant à condition de ne pas manifester un dégoût à l'égard d'une bête sauvage qu'elle rencontrera en cours de route.
		A°	D°	- La femme rencontre un enfant couvert de boue. Celui-ci lui tend les mains et la femme le repousse.

Les acteurs de la double fonction sont Imâna et la femme stérile. Imâna éprouve l'amour et la pitié envers cette femme abandonnée à cause de sa stérilité. Celle-ci est digne de pitié raison pour laquelle Imâna décide de courir à son secours. On constate que celui qui lance l'interdiction est l'un des acteurs de la double fonction. En outre, on remarque que la femme est dans une situation qui laisse à désirer. Imâna décide de lui donner un enfant pour la sauver sous condition qu'elle ne dédaigne pas une bête qu'elle va rencontrer (Imâna lui a parlé dans un langage voilé, c'est tout simplement un enfant sale qu'il désigne par « *agakôkoˊ* »)

Suite à sa mauvaise compréhension des propos d'Imâna, à son manque de pitié, à son ignorance et à sa présomption, elle rejette un enfant qui lui tend la main parce que seulement celui-ci est couvert de boue.

La fonction qui succède cette double fonction et qui constitue la conséquence directe de celle-ci est la malédiction de la femme. Celle-ci écope une sanction exemplaire ; celle de ne jamais avoir un enfant parce qu'elle n'a pas su exploiter la promesse d'Imâna.

Conte H : INASANKIMA

Conte	Double fonction	INASANKIMA	Sorcier	Caractérisation fonctionnelle
H	1	A°	A°	- La veuve riche INASA-NKIMA reçoit mystérieusement l'enfant qui héritera de ses biens comme elle le souhaite. Pour l'obtenir, il s'est fait aider par le sorcier bienfaisant. Celui-ci l'interdit de ne jamais révéler l'origine de l'enfant.
		D°	A°	- Harcelée de questions par sa cousine, INASANKIMA révèle l'origine de l'enfant et sa situation se détériore.

Les acteurs de la double fonction sont INASANKIMA et le sorcier. Il n'y a aucune autre relation particulière entre ces deux personnages à part que le sorcier compatisse aux malheurs de la pauvre veuve INASANKIMA qui se lamente de n'avoir pas d'enfant à léguer ses biens. Le sorcier n'a pas de problèmes, mais une fois pris de pitié, il décide d'agir pour aider la pauvre INASANKIMA à avoir un enfant. Ensuite, ces deux personnages sont liés par une sorte de contrat, c'est-à-dire que INASANKIMA doit taire le secret (l'origine de l'enfant) en vue de rester avec l'enfant jusqu'à le léguer ses biens. Cette double fonction se comporte aussi comme celle relevée au sein du conte G. En effet, celui qui lance l'interdiction est aussi l'un des acteurs de cette double fonction. Aussitôt après avoir eu l'enfant, INASANKIMA devient cible d'une série de tentations ayant pour but de connaître d'où est venu l'enfant, mais elle se retient d'en dire un mot. Malheureusement, après avoir longtemps résisté à toutes les manipulations visant à la faire transgresser le secret, elle devient incapable de tenir devant les sollicitations de sa cousine. Elle révèle enfin l'origine de l'enfant, brisant ainsi l'engagement conclu entre lui et le sorcier.

La fonction qui succède la double fonction est la sanction. En effet, tous les biens que la pauvre veuve a et tout ce qu'elle a acquis après l'obtention de l'enfant, disparaissent et elle reste seule.

Les contes (I et J) qui vont suivre sont ceux qui ne font pas ressortir explicitement la double fonction ; mais ils seront analysés comme les autres, sachant que tout ce qui est implicitement interdit est représenté par I.

Conte I : Le crâne qui parle

Conte	Double fonction	Homme	Crâne	Caractérisation fonctionnelle
I	1	A °	D °	- L'homme paisible rencontre un crâne qui parle.
		D°	D°	- Il se moque de lui en le perçant avec la pointe de sa lance. Le sort du crâne ne fait que s'empirer. Arrivé à la cour, l'homme parle du crâne aux courtisans. Ceux-là le disent au roi. Ce dernier envoie ses hommes pour aller vérifier la véracité des propos de cet homme. Au cas où cet homme aurait menti, le roi donne l'ordre de le tuer.

Les acteurs de la double fonction sont l'homme et le crâne. L'homme est en bonne situation tandis que le crâne est malheureux parce que tout simplement il est crâne au lieu d'être homme complet. Il y a une interdiction tacite qui lie ces deux personnages ; ça veut dire qu'il ne faut pas se moquer des infirmes, les dédaigner, les faire du mal ou faire d'eux un objet de rigolade.

Nous constatons qu'il y a eu une double auto manipulation de la part de cet homme. D'abord l'ignorance, l'arrogance et son caractère inhumain l'ont poussé à maltraiter le crâne. Et puis, l'ingénuité et l'indiscrétion ont fait qu'il se met à raconter ce qu'il a vu et fait sans que personne ne le lui demande.

Cette double fonction est suivie par une sanction extrême. En effet, après avoir alerté la cour, le roi envoie ses hommes pour aller vérifier la véracité de ce que l'homme a dit et leur intime l'ordre de tuer cet homme si jamais celui-ci aurait menti. Aussitôt dit aussitôt fait, l'homme est assommé car le crâne refuse de parler en présence des hommes envoyés par le roi. Ce n'est qu'après la mort de cet

homme que le crâne parle en se moquant à son tour de l'homme inhumain et indiscret.

Conte J : L'aigle et le crapaud

Conte	Double fonction	L'aigle	Le crapaud	Caractérisation fonctionnelle
J	1	A°	A°	- L'aigle et le crapaud sont au départ dans une situation normale.
		D°	A+	- Bien que l'aigle soit plus rapide que le crapaud, il ne doit pas en être orgueilleux L'aigle commence à se vanter en se moquant du crapaud. Il l'injurie, puis lui propose de concourir en courant, croyant qu'il va le ridiculiser en le dévançant. Il annonce ainsi la détérioration de sa situation. Dans l'entre temps, le crapaud s'en réjouit car son sort va s'améliorer grâce à sa ruse.

Les acteurs de la double fonction sont l'aigle et le crapaud. Ils sont au départ dans de bonnes conditions. Malheureusement, suite à l'orgueil de l'aigle qui veut à tout prix montrer au crapaud qu'il ne vaut rien devant lui au grand jour, les situations de ces deux personnages vont s'inverser au détriment de l'aigle. C'est-à-dire que le crapaud finit par triompher grâce à son humilité et sa ruse. Signalons qu'il n'y a aucun rapport entre eux, à part que ceux-là doivent se respecter l'un de l'autre quelle que soit leur différence. Il y a aussi ici une auto manipulation car tout ce que l'aigle a fait lui a été dictée par son intérieur intime.

La fonction qui suit la double fonction est la mort de l'aigle. En effet, après que l'aigle ait proposé au crapaud de concourir pour démontrer sa suprématie envers lui, le crapaud informe les autres afin qu'ils puissent le tirer d'affaires. Ceux-là répondent tous présents au rendez-vous, et se coalisent contre l'aigle. En conséquence, l'aigle voulant montrer qu'il est fort, meurt fatigué.

SYNTHESE

D'après le **Grand Dictionnaire Encyclopédique**, « *une synthèse est une opération intellectuelle par laquelle on réunit en un tout cohérent, structurée et homogène divers éléments de connaissance concernant un domaine particulier.* »[40]

Ainsi, l'analyse inspirée de Cl. BREMOND[41] et de D. PAULME[42] appliquée à la double fonction INTERDICTION-TRANSGRESSION à travers les contes rundi nous a permis de dégager certaines valeurs. Celles–ci sont des valeurs duelles et tout à fait opposées chaque fois l'une à l'autre.

Pour P. NTAHOMBAYE et D. NIZIGIYIMANA:

> « *Les valeurs sont des principes, des normes ou des qualités que l'on juge souhaitables et auxquelles on attache un prix, une importance.* »[43]

D'ores et déjà, nous constatons que cette analyse fait apparaître deux catégories de doubles fonctions selon que celui qui lance l'interdiction figure ou pas parmi les acteurs de la double fonction considérée. Ainsi, les doubles fonctions pour lesquelles celui qui lance l'interdiction est l'un des acteurs de la double fonction considérée sont:

- (A, 1) : La première double fonction tirée du conte A ;
- (A, 2) : La deuxième double fonction tirée du conte A ;
- (C, 1) : La double fonction tirée du conte C ;
- (E, 2) : La deuxième double fonction tirée du conte E ;
- (G, 1) : La double fonction tirée du conte G ;
- (H, 1) : La double fonction tirée du conte H.

Celles pour lesquelles celui qui lance l'interdiction est en dehors des acteurs de la double fonction considérée sont :

---

[40] **Grand Dictionnaire encyclopédique, Op. Cit.**, p. 959.
[41] Cl. BREMOND, **Op. Cit.**
[42] D. PAULME, **Op. Cit.**
[43] P. NTAHOMBAYE et D. NIZIGIYIMANA, « Les fondements socio –culturels de la paix dans la société traditionnelle » in **colloque national pour une culture de paix au Burundi : fondements et perspectives éducatives**, Bujumbura, 1984, p. 80.

- (B, 1) : La double fonction tirée du conte B ;
- (D ,1) : La double fonction tirée du conte C ;
- (E ,1) : La première double fonction tirée du conte E ;
- (F, 1) : La double fonction tirée du conte F ;
- (I, 1) : La double fonction tirée du conte I ;
- (J, 1) : La double fonction tirée du conte J.

Nous constatons que pour toutes ces deux catégories , les interdictions exprimées au sein de toutes ces doubles fonctions , hormis celles rencontrées dans I (1) et J (1) sont toutes temporaires et circonstancielles. Quant à celles rencontrées dans ces dernières doubles fonctions, elles sont valables partout et pour toujours, du moins dans des sociétés qui les incarnent.

En outre, les valeurs qui résultent de la double fonction INTEDICTION-TRANSGRESSION sont différentes selon les contes où elle est exprimée. En effet, celle exprimée dans les contes A, D,H met en évidence la discrétion d'une part ; celle–ci y est représentée respectivement par les expressions : « *ntŭzoméne ibānga* » : il ne faudra pas divulguer le secret, », « *ntawe uzôbibwîra* ? », tu ne diras à personne » ? « *ntŭze ugiré uwó uzôbibwîra* », « il ne faudra le dire à personne. » De ces expressions, se dégage une isotopie sémantique : *l'interdiction* de dire ; « *kirazira kuvúga* ». D'autre part, l'indiscrétion est provoquée par les différentes manipulations qui obligent de dire « *kuvúga* » alors que c'était prohibé. Celles–ci sont la faim, l'incontinence, la versatilité (A), la jalousie et la haine (D), l'esprit faible et l'ivresse de richesse (H).

La double fonction qui est exprimée dans les contes B, E, F fait ressortir le respect des recommandations sous diverses manières. Dans le conte B, l'expression utilisée est « *kwĭhanikiriza* », « interdire formellement ». Nous remarquons ici que le non-respect des recommandations est dū à l'ignorance et à l'ingénuité de la part des vaches.

A travers le conte E, la double fonction nous met en présence d'un orphelin et sa marâtre. Cette dernière ne devrait pas maltraiter l'orphelin. « *Ntŭzōmuryé* », « il ne faudra pas le maltraiter » a recommandé le père de l'enfant avant d'aller à la cour. La recommandation du père de cet enfant a été mise en cause par le non-

respect de la parole du mari, la méchanceté et l'esprit manichéen qui hante la marâtre. Le crapaud quant à lui, après avoir sauvé l'enfant demande une récompense en contre partie et l'enfant consent. « n*g'īryá ishâshi y'ínká ya mwâka ndakugorōreye mâna y'í Burŭndi* ». Voilà la génisse Yamwâka, je te la donne. » Malheureusement, suite à son ingratitude, l'enfant manque à sa parole. Et le crapaud dupé, appelle toujours Yamwâka.

Pour le conte F, la double fonction mentionne des recommandations que le mari formule à l'endroit de sa femme à propos des relations qu'elle va entretenir avec son compagnon de voyage ; le chien. « *Ntŭze uryé ngo uyĭme.* » « Il ne faudra pas manger sans lui donner. » La gourmandise et l'ingratitude n'ont pas laissé la femme dans le strict respect des paroles de son mari et elle en a payé le prix.

Dans le conte C, nous retrouvons exprimées à travers celui–ci, les valeurs comme le respect de la dignité humaine et le respect de soi. On utilise l'expression «*kugaragaza*», «*déshonorer.*» Ici, c'est le manque de retenue devant la nourriture qui a occasionné le non respect de soi et de sa dignité. C'est–à –dire concrètement que ce manquement est dû à la gourmandise, à la goinfrerie et à la gloutonnerie.

La double fonction exprimée à travers le conte G, met en évidence l'amour de l'enfant quel que soit son état. En effet, en s'adressant à la femme qui a soif d'être une mère, Imâna a utilisé un langage imagé. « *Uragaterura ntikágushishe* » daigne le prendre dans les mains que ça ne te dégoûte pas. Ka : morphème de classe 12. Il remplace « *agakôkó* ». Cependant, il ne s'agit pas d' « agakôkó » mais d'un petit enfant rencontré dans un mauvais état par exemple. Suite à son manque de finesse d'esprit et son ignorance, la femme rencontre un enfant couvert de boue et manifeste un air dédaignant à son égard, mettant ainsi en péril sa promesse.

Enfin, la double fonction qu'on trouve dans les contes I et J met en évidence des valeurs ancrées dans chaque individu bien éduqué et épris de sa culture. En effet, à travers le conte I, ces valeurs sont brisées par le fait d'avoir une langue pendue «*kuvúgavuga* » ainsi que le non respect des morts ou des infirmes « *ugucúmānga agahănga.* » Nous pouvons aussi dire que l'ignorance, l'ingénuité, l'arrogance et l'indiscrétion sont à l'origine de cette violation. Ensuite, à travers le conte J, c'est la vantardise qui a mis en cause le respect des ces valeurs. En effet,

l'aigle a taxé le crapaud de tous les maux en le méprisant et en l'injuriant à travers les expressions « *gukúkūmba* » : Se traîner par terre, « *wa mbwa we utaragurika* » toi le chien, qui ne fait que sautiller. »

En somme, nous constatons qu'à travers les dix contes que nous avons analysés, il est strictement interdit en général de divulguer le secret ou d'avoir une langue pendue : « *Kirazira kuména ibānga cânké kuvúgavuga (A, H, D)* », de maltraiter les autres surtout les orphelins : « *Kirazira kuryá impfûvyi* » : (E,1)[44], de mentir : « *Kirazira kubêsha* » (E, 2)[45], de mettre la raison en jachère au profit de l'INDA : « *Kirazira gukûnda inda* » (F), de ridiculiser les autres : « *Kirazira kugaragaza cânké kumâramaza abǎndi* » (C), d'être dégoûté par les enfants : « *Kirazira gushíshwa n'âbâna* » (G), de ne pas respecter ou de dédaigner les autres : « *Gukēngēra abǎndi*»(I), de se vanter ou d'injurier les autres « *kirazira kwîshīma cânké gutúka abǎndi.* »

Ainsi, nous nous rendons compte que l'expression « *Kirazira* » : il est interdit, est partout à l'honneur raison pour laquelle il s'avère nécessaire de l'approfondir. Aussi, cette expression est là pour éduquer en vue du respect d'une valeur fondamentale qui semble sous–tendre toutes les autres valeurs qui font de l'homme un homme digne de ce nom, qui incarne la dignité humaine dans son intégralité, un « *umūntu qui a de l'ubūntu.* » Cette valeur est l'« *ibānga* ». *« (...) il se révèle comme la base de toutes les valeurs morales et civiques ».*[46]

Par ailleurs, le conseil ou l'interdiction véhiculée par la double fonction sous toutes ses formes répond à une conduite protectrice devant le péril latent ou présent. La prudence est suggérée par la culture ou par un personnage allié au héros. La réponse contraire : témérité, étourdissement, négligence, entraînent des conséquences néfastes.

Enfin de compte, il n'est plus impossible de constater que cette double fonction met aussi en évidence la notion du bien et du mal à travers les actes posés par les acteurs de celle–ci. En effet, si une interdiction est signifiée, on empêche à un des acteurs de la double fonction de faire du mal du moins selon le

[44] Conte E, La première double fonction.
[45] Conte E, La deuxième double fonction.
[46] F. BARINAKANDI, **Le concept d'ibanga d'après les contes rundi**, U.B, F.L.S.H, Bujumbura, Département des Lettres, 1983. p. 4.

cas. Au cas où cette interdiction est respectée, on aspire au « *bien* » tandis que si elle est violée, des sanctions vont suivre. Le « mal » va s'installer, et la vie en pâtit en conséquence. Selon E.N. MUJYNYA :

> *« (...) les actes censés susceptibles de favoriser l'éclosion de la vie, de conserver cette dernière, de la protéger, de l'épanouir ou d'augmenter le potentiel vital de la communication et des individus, sont de ce fait considérés comme bons, et c'est à ce titre que la société les recommande et oblige parfois ses membres à les accomplir. Par contre, tout acte considéré comme étant de nature à porter préjudice à la vie et aux intérêts de la communauté et de ses membres, passe pour être mauvais.*[47]

Cet acte devient de ce fait un interdit qu'il faut observer quelles que soient les embûches :

> *« Est mauvais tout acte qui attente à la vie humaine, tout ce qui nuit aux biens des groupes ou lèse les intérêts de l'individu. Dans cette perspective, sera considérée comme bon et utile tout ce qui protège et renforce la vie ainsi que tout ce qui concourt à créer autour d'elle un climat favorable à son maintien et à son entier épanouissement. »*[48]

Ainsi, cette double fonction dont il est question pointe du doigt le mal dont il est strictement interdit de faire pour enseigner le bien, surtout en passant par les conséquences de la violation d'un interdit. En outre, avant d'aborder l'approfondissement des concepts d'*«ibānga »* et d « *'imiziro* », sous-tendus par l'expression « *Kirazira* », nous allons voir la dimension narrative anthropologique et de la double fonction INTERDICTION-TRANSGRESSION et son expression dans le vécu quotidien.

---

[47]E.N. MUJNYA, **L'homme dans l'univers des Bantu**, Thèse présentée à la faculté des lettres de l'université de Fribourg (Suisse) pour obtenir le grade de docteur, Presse de l'université nationale du Zaïre, Lubumbashi, 1972, p. 106.

[48]E.N. MUJYNYA, **Idem**, p. 107.

DEUXIEME PARTIE

LA DIMENSION NARRATIVE ET ANTHROPOLOGIQUE DE LA DOUBLE FONCTION « INTERDICTION-TRANSGRESSION » ET SON EXPRESSION DANS LE VECU QUOTIDIEN

CHAPITRE IV. DIMENSION NARRATIVE ET ANTHROPOLOGIQUE DE LA DOUBLE FONCTION « INTERDICTION-TRANSGRESSION »

IV. 1. Du point de vue narratif

Il s'agira ici de voir le rôle des actions qui sous-tendent la double fonction INTERDICTION-TRANSGRESSION compte tenu de leur succession ou de leur place par rapport aux autres fonctions environnantes, et partant leur impact dans l'évolution du récit. Puisque nous sommes en train d'étudier la double fonction du point de vue formel, voyons d'abord ce qu'on entend par la double fonction morphologique.

IV. 1.1. La double fonction morphologique

En parlant de la double fonction morphologique, on sous-entend une même action qui remplit deux rôles différents selon sa place dans le récit ou selon son contexte. Prenons l'exemple donné par V. PROPP[49] « ... une reine demande au héros de construire un palais magique. C'est un cas typique de la tâche difficile. Mais, il peut aussi arriver que le héros ayant accompli ses tâches et atteint tous ses buts, se construise un palais magique. Nous n'avons plus alors à faire à la fonction tâche difficile, mais à la transfiguration. Nous nous rendons compte qu'il s'agit d'une forme qui a été assimilée à une autre. C'est pourquoi, ces deux fonctions ne sont seulement différenciées que par référence à leur contexte. V. PROPP ajoute qu'il suffit qu'une action intervenant à un point du récit cumule les deux fonctions par rapport à la suite du récit pour parler de la double fonction morphologique.

En outre, il y aura double fonction morphologique si le héros par exemple, tout en bâtissant le palais pour exécuter la tâche prescrite, construit le cadre dans lequel, il s'installera après son accession au trône. Cl. LEVI-STRAUSS[50] abonde dans le même sens et dit qu' (....) une fonction doit être définie en tenant compte de sa place dans le récit : un mariage par exemple peut avoir des fonctions différentes, selon son rôle. A des actes identiques, s'attachent des

[49] V. PROPP Cité par Cl. BREMOND, **Op. Cit.**, p. 30.
[50] CL. LEVI–STAUSS, **Anthropologie structurale II**, éd. Plon, Paris, 1973, p. 143.

significations différentes et inversement, on ne peut trancher qu'en replaçant l'événement parmi les autres, c'est-à-dire en le situant par rapport à ses antécédents et conséquents. Donc, la double fonction morphologique comprend une même action qui remplit deux fonctions différentes selon les buts visés par celui qui accomplit cette action. Ainsi, nous allons passer directement à l'étude proprement dite de la fonction INTERDICTION-TRANSGRESSION.

IV. 1.2. La double fonction « INTERDICTION -TRANSGRESSION »

Selon L.R. STELLA,[51] les fonctions peuvent être classifiées en deux grands groupes : FONCTIONS PERFORMANTIELLES, qui représentent l'action d'un personnage qui est significative (nécessaire) du point de vue du déroulement de l'intrigue, à travers elle, peut s'opérer un processus de transformation d'un état de choses, transformation qui peut être quantitative (renforcement ou affaiblissement d'un état) ou qualitative (disparition d'un état), et FONCTIONS D'ETAT, qui représentent un état de choses qui est nécessaire du point de vue de l'intrigue car il déclenche ou dénoue un processus de transformation. La double fonction INTERDICTION-TRANSGRESSION dont il est question figure dans la catégorie des fonctions performantielles.

En effet, si une interdiction est signifiée et puis transgressée, celui à qui l'interdiction est lancée se heurte à un problème. En transgressant l'interdiction, il désobéit à celui qui a lancé l'interdiction en obéissant à celui qui a motivé la transgression. Il importe de souligner que celui qui transgresse l'interdiction peut être auto-influencé. Dans ce cas, il obéit, soit à son ignorance, à sa gourmandise, à sa vanité, à son indiscrétion, à son manque de retenu, ... et en devient victime en conséquence.

En guise d'illustration, V. PROPP[52] donne l'exemple du conte 265. Le prince part en voyage en recommandant à son épouse de ne pas quitter la maison. Une vieille femme se présente : « pourquoi n'allez-vous pas donner un coup d'œil au monde du bon Dieu ? Si seulement vous alliez faire un tour du

---

[51] L.R. STELLA, L'analyse des versions trouvées en Argentine du conte 313 in **Conte, Pourquoi ? Comment ? Folk tales, why and how?**, éd. C.N.R.S, Paris, 1984, p. 125.

[52] V. PROPP cité par Cl. BREMOND, **Op. Cit.**, pp 31 -39.

jardin, etc. ». La princesse cède aux sollicitations du méchant et se rend au jardin. En faisant tout à la fois, elle transgresse l'interdiction et elle tombe dans le piège du méchant. Ainsi, cette femme a obéi à la vieille femme en désobéissant à son époux, transgressant par ce fait l'interdiction que lui avait signifié celui-ci.

En outre, dit V. PROPP [53] la fonction interdiction peut être précédée par l'absence , signifiant qu'une protection vient à manquer , ce qui ouvre à la possibilité de péril virtuel. C'est ainsi que la fonction interdiction va s'enchaîner à la précédente comme un essai de protection contre le danger représenté par l'absence. En même temps, elle pose un ordre et ouvre par-là la possibilité de désobéissance d'une part et de l'obéissance d'autre part.

Quant à la transgression, elle implique l'obéissance et la désobéissance selon le cas. Ainsi, il y a le non respect de l'ordre donné et l'échec de la tentative faite pour se protéger du danger. On peut également considérer que la fonction absence exprimée ou tacite dans le texte du conte, comporte l'indication d'un ennemi virtuel. Une fonction malveillante est donc au moins implicitement présente.

En somme, nous nous rendons compte que dans tout conte comportant en son sein la fonction interdiction, la fonction transgression ne peut pas ne pas la suivre soit directement ou après d'autres fonctions qui s'intercalent entre les fonctions formant la paire INTERDICTION-TRANSGRESSION. C'est la raison pour laquelle cette double fonction et susceptible de retenir une attention particulière. Aussi, il importe de chercher à comprendre le caractère impératif de la succession de ces deux fonctions.

IV. 1.3. Pourquoi l'interdiction est toujours suivie de la transgression ?

A part cette parité de fonctions qui se suivent toujours dans les contes, on constate que les fonctions dans un conte se suivent selon un certain ordre. Mais on ne peut pas dire que cette succession est toujours identique comme le

[53] V. PROP cité par Cl. BREMOND, **Op. Cit.**, p. 40.

confirme V. PROPP[54]. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est qu'il y a des fonctions, à l'instar de l'INTERDICTION-TRANSGRESSION qui se succèdent formant aussi d'autres paires de fonctions tandis que d'autres demeurent isolées. Selon L.R. STELLA :

> « *A côté de l'ordre de succession qui caractérise les fonctions, il y a aussi un ordre d'intégration : quelques fonctions sont liées entre elles d'une façon si solidaire qu'elles constituent des ensembles fixes, des séquences.* »[55] Ainsi, dans les contes que nous avons analysés, nous avons remarqué effectivement que l'interdiction est toujours suivie de la transgression.

En effet, selon l'auteur russe, « *la série de fonctions contient un élément de nécessité en sorte qu'un interdit est toujours enfreint, un défi est toujours relevé.*[56] » Par ailleurs, si dans un conte, l'interdiction est respectée scrupuleusement, le conte s'arrêterait là-même au niveau de cette fonction. C'est pourquoi, pour que le conte puisse continuer, le narrateur insère dans un conte des personnages qui ont des comportements bizarres. Ceux-là vont transgresser l'interdiction, ce qui permet l'évolution du conte. Nous rejoignons de ce fait D. PAULME qui dit :

> « Le *narrateur qui entend prolonger son plaisir et celui de l'auditoire peut également recourir à un procédé simple qui est le redoublement : par exemple le héros ayant commis une imprudence s'est tiré non sans mal d'un danger grave, l'histoire va s'achever mais le conteur invente un nouvel interdit qui n'est pas plutôt énoncé qu'enfreint, l'infraction entraîne des épreuves non moins insurmontables en apparence que les premières mais on sait à l'avance que le héros pour finir échappera. Il existe ainsi toute sorte de combinaisons auxquelles un bon conteur fait appel sans que la progression générale du conte se trouve modifié pour autant.* »[57].

---

[54] V. PROPP, **Op. Cit.**, p. 32.
[55] L.R. STELLA, **Op. Cit.**, p. 127.
[56] D. PAULME, **Op. Cit.**, p. 22.
[57] D. PAULME, **Idem**, p. 25.

D. NIZIGIYIMANA[58] le confirme bien quand il dit que dans les contes, il peut apparaître des séquences qui s'écartent du comportement normal des parents responsables ou d'autres déviations marginales ; le fait par exemple que ce soit particulièrement en période de famine que les enfants sont entourés de beaucoup de soins car ils sont plus fragiles que les autres contraste à ce qui apparaît dans certains contes où ceux-là sont au contraire chassés pendant cette période. Evidemment, selon la logique du conte, si les enfants n'étaient pas chassés, ils resteraient avec leurs parents et la rencontre avec l'ogre par la suite dans la forêt n'aurait pas lieu, le conte n'aurait pas par conséquent la suite.

Donc, dans ce genre de conte, l'interdiction est, tôt ou tard, suivie de la transgression pour que le conte ne s'arrête pas. Il importe en outre de souligner que la double fonction est environnée par d'autres fonctions. Les unes viennent avant et après, et ont une certaine incidence sur elle. Egalement, l'interdiction peut ne pas être directement suivie de la transgression, d'où l'existence d'autres fonctions et d'autres éléments auxiliaires servant de liaison entre les fonctions qui peuvent s'intercaler entre l'interdiction et la transgression. Nous allons alors voir si ces fonctions présentent un certain intérêt par rapport à la double fonction INTERDICTION-TRANSGRESSION.

IV. 1.4. L'intérêt de la double fonction par rapport aux autres fonctions environnantes

De prime abord, « *on reconnaît la fonction narrative grâce à un critère positionnel dans le syntagme narratif : être avant « x », être après « y »et non par le rapport que le contenu d'une proposition peut avoir avec la présentation sémantique utilisée pour dénommer ladite fonction.* »[59]

Nous constatons en effet que la double fonction INTERDICTION-TRANSGRESSION est toujours précédée par des fonctions qui traduisent une situation de manque ou de déséquilibre. Il s'agit d'un danger virtuel qui est imminent et il faut à tout prix instaurer une interdiction pour essayer de contrer le danger.

---

[58] D. NIZIGIYIMANA, **Op. Cit.**, p. 245.
[59] L-R. STELLA, **Op. Cit.** , p.125.

Aussi, toutes les fonctions se suivent et chacune implique une autre, ce qui fait qu'on reconnaît une fonction en se référant à ses conséquences. Non seulement les fonctions se suivent, mais aussi elles peuvent être assemblées par couple. Ainsi, on peut avoir comme couple (interdiction–transgression, interrogation–information, tromperie–complicité, combat–victoire, poursuite–secours etc. et cela dans un même conte. En outre, la double fonction INTERDICTION–TRANSGRESSION présente un intérêt non moins négligeable au sein des contes qui l'incarnent.

En effet, selon V. PROPP :

> « *Le héros transgresse l'interdiction reçue car il se trouve dans une situation d'impuissance. Cette situation est générée par l'agresseur qui prépare ainsi la réussite de son coup (méfait). Par conséquent, si le conte a utilisé pour rendre le méfait possible, le couple (interdiction–transgression) ou (tromperie–complicité involontaire) l'autre se révèle inutile. De la même façon, le fait de donner ces informations à l'agresseur peut souvent se confondre avec la rupture de l'interdiction par le héros. Si la partie préparatoire présente plusieurs couples, on peut toujours penser qu'on se trouve devant une double signification morphologique (en transgressant l'interdiction, le héros se livre à l'agresseur.)* »[60]

Entre l'interdiction et la transgression qui constituent la double fonction, on peut trouver d'autres fonctions, si bien sûr ces deux fonctions ne se suivent pas directement. Mais la plus importante est celle qui précède directement la transgression car c'est celle–ci qui est à la base même de cette transgression. Après la double fonction se trouvent également d'autres fonctions dont le rôle est d'organiser le conte en assurant son évolution. La fonction qui est très importante parmi celles–là est celle qui termine le conte. En effet, elle constitue le dénouement de l'intrigue et partant la conséquence de la double fonction bien qu'elle ne la suive pas directement.

---

[60] V. PROPP, **Op. Cit.,** p. 82.

Par ailleurs, bien que des fonctions puissent s'assembler en couples, V. PROPP [61] constate aussi que les deux paires de fonctions entre interdiction–violation et déception–soumission sont souvent incompatibles dans un même conte. Par ailleurs, nous allons ensuite nous permettre d'emboîter le pas à D. PAULME. Selon elle :

> *«L'analyse morphologique n'est pas une fin en soi mais un moyen pour mieux comprendre la démarche de l'esprit humain tel qu'il s'exprime à travers une création particulière qui est ici l'œuvre littéraire. »*[62].

Ainsi, nous pourrons aborder le rôle de la double fonction du point de vue anthropologique.

IV. 2. Du point de vue anthropologique : Une pédagogie traditionnelle par la narration

La double fonction focalise son attention sur l'homme et les actions qu'il accomplit dans un milieu donné et en relation avec les autres. En passant par la double fonction, les contes montrent les règles de conduite convenables selon les situations dans lesquelles l'on est plongé. Ils montrent aussi certaines attitudes à adopter pour la réussite de la vie personnelle et la bonne marche de la communauté. Le conte constitue par-là une source de lumière pour la conduite personnelle et l'intégration harmonieuse dans un milieu où l'on est appelé à vivre. Il contribue en outre au développement du sens moral en présentant des aspects visibles du bien et du mal. Il renforce l'expérience de la vie et constitue une sorte de vaste répertoire de conduite à bannir ou à adopter et à partir desquelles, il lui sera loisible de guider sa vie. Cette expérience se transmet de génération en génération et profite aussi bien aux enfants qu'aux adultes.

---

[61] V. PROPP, **Op. Cit.**, p. 82.
[62] D. PLAUME, **Op. Cit.**, p. 44.

Selon J.M. Gilling :

> « *Le conte participe au processus de socialisation dans la mesure où son héros, anonyme le plus souvent pourrait être tout un chacun, c'est un être jeune et les épreuves qu'il subit doivent lui permettre de devenir adulte, c'est-à-dire se marier et hériter d'un royaume, donc gouverner au lieu d'être gouverné. Pour ce faire, il doit se libérer des images parentales (...). Cette mise en scène d'un conflit avec les parents trouve un heureux dénouement : le héros réintègre notre monde. Le conte dessine une vision optimiste de l'existence. Tout en se présentant explicitement comme une fiction son usage auprès des jeunes enfants est donc nécessaire à leur maturation.* »[63]

Il s'agit bel et bien d'une éducation transmise par le truchement de la narration.

En outre, le rôle éducatif de la littérature orale n'est plus à rappeler : « *elle enseigne par exemple les avantages du « bon » comportement notamment dans les contes en parallèles ou un miroir où l'on voit deux héros affronter successivement les mêmes épreuves ; le premier est récompensé, son compagnon jaloux veut l'imiter, mais là où l'autre s'était montré courtois, discret, patient, attentif aux conseils reçus, celui -ci s'avère grossier, brutal, trop avide et trop pressé et est puni en conséquence.*[64] Pour l'agencement des séquences et par le choix de certains personnages et les actions respectives, le narrateur transmet des enseignements de caractère à éduquer et à intégrer l'homme dans son milieu.

En effet, en transmettant ces enseignements, le conte procède par deux méthodes. D'une part la première se charge de mettre en évidence les bienfaits émanant des personnages qui manifestent de bons comportements envers les autres et les récompenses y relatives. Elle est dite positive. D'autres part, l'autre dite négative nous met en face des personnages qui commettent des forfaits sciemment, par ignorance ou parce qu'ils ont été trompés et ceci malgré les

---

[63] J.M. GILLING, **Le conte en pédagogie et en rééducation**,éd. DUNON, Paris, 1997, p. 21.
[64] D. PAULME, **Op. Cit.**, p. 10.

interdictions tacites ou explicites signifiées à leur endroit. Ceux–là sont punis en conséquence. Nous sommes alors peu disposés à suivre le même itinéraire que ces personnages qui n'arrivent à une vraie conception de la vie qu'après de multiples expériences malheureuses.

En outre, nous avons deux réalités qui se trouvent face à face et qui sont incontournables dans la vie. Il s'agit du bien et du mal. Selon P. NZOHABONIMANA :

> « *D'ailleurs, l'esprit humain aime procéder par contraste, par antithèse, pour la compréhension d'une chose. Le bien ne s'enseigne que par rapport au mal. Isolé, il risquerait d'apparaître sous un jour trop banal. Cette morale tirée directement de l'expérience se présente sous la forme d'un empirisme pratique et n'est pas érigée en système. Mais cela ne l'empêche pas d'avoir l'influence sur le comportement des gens.* »[65]

La double fonction INTERDICTION–TRANSGRESSION à travers les contes rundi que nous sommes en train d'étudier ici, est d'une importance non moins négligeable. Elle va mettre en évidence certaines valeurs positives que tout homme a besoin pour réussir sa vie. Ces valeurs constituent une matière à enseigner au Burundais pour promouvoir son éducation intégrale, afin qu'il devienne un homme complet jaloux de la préservation de sa culture. Ces valeurs sont la prudence, la discrétion, le respect. Les contes et les fables d'où est tirée la double fonction constituent d'après D. ZAHAN[66] le moyen qui permet de prendre connaissance de la vie sociale et des institutions qui la régissent. Ils constituent un enseignement intégral à la portée de tous et qui ne nécessite aucune initiation préalable. D'une façon plus précise encore, ils permettent à tous de se familiariser avec les notions qui sont à la base même du savoir. Selon B. Holas :

> « *Les personnages de ces récits quelle que soit la manière dont ils se comportent remplissent un rôle de modèle dont s'inspirent à l'avenir les*

---

[65] P. NZOHABONIMANA, « L'éducation du Burundais à l'obéissance » in **Q.V.E.S,** n° 4, 4ème trimestre, 1968, p. 17.

[66] D. ZAHAN, **La dialectique du verbe chez les bambara,** éd. Mouton & Lahaye, 1963, p. 110.

comportements des membres de la communauté. »[67] Nous allons alors voir comment le Burundais est éduqué à toutes ces valeurs.

IV.2.1. L'éducation du Burundais à la prudence

Selon le **Dictionnaire de la langue française** : « *La prudence est une vertu qui fait connaître et pratiquer ce qui convient dans la conduite de la vie.* »[68]

Elle consiste à peser à l'avance tous les actes, à percevoir les dangers qu'ils comportent et à agir de manière à éviter tout danger, toute erreur, tout risque inutile.

Quant à l'éducation, elle est définie comme :

> « *L'ensemble des actions et des influences exercées volontairement par un être humain sur un autre être humain, en principe par un adulte sur un jeune, et orientée vers un but qui consiste à la formation dans l'être jeune des dispositions de toute espèce correspondant aux fins auxquelles, parvenus à la maturité, il est destiné.* »[69]

Cette définition semble stipuler que seul l'enfant a besoin d'être éduqué. Cependant, on remarque qu'à tout âge, l'homme a besoin d'acquérir et d'intérioriser certaines valeurs morales qui font de lui un homme complet.

La double fonction met en évidence l'imprudence avant d'apprendre à l'homme la prudence. L'imprudence figure parmi les éléments qui motivent quelque fois la transgression d'une interdiction exprimée. Le proférateur du conte nous met en face d'une valeur négative qu'ont certains acteurs de la double fonction. Celui–ci le fait pour transmettre de bonnes leçons de morale et partant pour nous apprendre de bons comportements. Eu égard à ce qui est exprimé ci-haut, d'aucuns pourraient nous reprocher de faire dire au proférateur du conte ce qu'il n'a pas dit. Mais est–il que cette manière de procéder est une des caractéristiques du Burundais de montrer davantage

---

[67] B. HOLAS, **Contes kono : Tradition populaires de la forêt guinéenne**, éd. G.P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1975. p. 20.

[68] **Dictionnaire de la langue française**, Gallimard /Hachette, 1958, T.6, p. 574.

[69] R .HUBERT, **Traité de pédagogie générale**, P.U.F, Paris, 1954, p. 5.

l'aspect négatif à déconseiller plutôt que de viser directement son objectif. Dans cette optique, Montaigne conseille de procéder de la sorte :

> « *Il faut apprendre soigneusement aux enfants de haïr les vices de leur propre contexture et leur en faut apprendre la naturelle difformité, en ce qu'ils les fuient non, en leur action seulement, mais surtout en leur cœur, que la pensée même leur en soit odieuse en quelques masques qu'ils portent.*[70]

En effet, une maman dira par exemple à son enfant « gēnda uvōmé uhezé uce wîgumirayó. » « Va puiser de l'eau et prière rester là longtemps. » Par ces propos, la maman ne dit pas à son enfant de rester à la rivière. Plutôt, la maman veut montrer à l'enfant qu'elle a besoin de cette eau urgemment, l'exhortant ainsi à ne pas traîner. Par le ton même utilisé par la mère, l'enfant se rendra compte d'abord du caractère inhabituel de celui-ci et comprend par-là qu'on vient de lui dire juste le contraire de ce qu'il doit faire.

Ainsi, il va se résoudre à puiser le plus rapidement possible de peur que la maman ne soit en colère, ce qui pourrait occasionner des punitions éventuelles. En outre, la prudence est de rigueur dans la vie de tous les jours. Avant de poser n'importe quel acte, c'est mieux de réfléchir d'abord sur ses conséquences éventuelles pour éviter des surprises et des regrets.

Devant des résultats contraires à ce qu'il escomptait avoir, le Burundais ne manque chaque fois de dire : « Iyó nkaménya », « si je savais ». Ainsi, par le biais de la double fonction INTERDICTION-TRANSGRESSION, le Burundais est éduqué au tact et à la délicatesse, surtout il faut que l'acte posé ne nuise pas à soi ou à autrui. En effet, la double fonction se trouvant dans le conte I « **Agahǎnga kavugá** » est une bonne illustration d'un homme qui a été victime de son imprudence ; d'abord par les actes qu'il a posés envers le crâne, puis par les paroles qu'il a lancées à propos aussi du crâne. Dans le conte F, « **Umugoré yashâka kuja i wǎbo** » la double fonction montre également

[70] Montaigne, **Essais**, éd. Bordas, 1967 p. 41.

l'imprudence commise par la femme en ne donnant pas comme il faut la nourriture à son compagnon de voyage ; le chien.

IV.2.2. *L'éducation du Burundais à l'obéissance et au respect*

La formation d'un homme trouve toujours la base dans le milieu familial. Celle reçue sur le banc de l'école ne peut tenir debout que si elle est basée sur l'éducation de base donnée par les parents dans le cercle familial. Ainsi, dès que l'enfant commence à comprendre certaines choses, on lui inculque désormais certaines vertus entre autre « ukugâmburuka » « l'obéissance », « ukûbaha » « le respect. » En effet, on dira par exemple à un enfant qui hésite ou qui résiste lorsqu'un supérieur lui demande d'aller apporter ceci ou cela, qu'il ne grandira pas « ngo ugāmbáraye ntúzōkúra » ou bien on lui dit que Dieu n'aime pas des enfants désobéissants » Imâna ntíkūndá abâna bagāmbárara » ou si tu désobéit, il va pousser des queues sur toi « ugâmbaraye uzōmera imirīzo ». Dès les jeunes âges, on fait savoir qu'un enfant obéissant reçoit les bénédictions de la part de ses parents et la culture burundaise donne une place très importante aux paroles des parents proférées à l'endroit des enfants.

Grâce à cette éducation qui commence aux bas âges et qui continue à être donnée au fur et à mesure qu'on grandit, les Burundais osent espérer qu'un adulte ne peut pas désobéir d'où la sagesse rundi selon laquelle « *uwǎnka kugâmbararirwa atuma uwukúze* » « *Celui qui ne veut pas qu'on lui désobéisse s'adresse à un adulte.* »

En fait, un enfant ou un adulte qui obéit à ce qu'on lui dit fait preuve du respect même s'il s'agit des injonctions qui peuvent occasionner des sanctions en cas du non respect de celles-ci. Lorsqu'on veut éduquer les enfants à la vertu d'obéissance et au respect, on doit commencer dès la tendre enfance. Ainsi, « *Les parents s'appliqueront à ce que les enfants agissent conformément à l'ordre reçu. C'est-à-dire fais ceci, ne fais pas cela, sinon gare à toi. On dira à l'enfant qu'il y a un monstre qui rôde autour de la maison en quête des enfants désobéissants et grognards. Ce qui fait que souvent, l'enfant acquerra de bonnes*

habitudes par la crainte d'être avalé par le monstre invisible ou par la crainte de punition (...). »[71]

L'obéissance aux conseils des supérieurs est la manifestation extérieure du respect qu'on a envers eux et qui doit guider notre agir.

En somme, l'obéissance et le respect constituent deux vertus très importantes qui ont une grande estime dans la société burundaise. Nos ancêtres recommandaient ces vertus à leurs enfants, car elles permettaient de bien réussir la vie. Il n'était pas rare d'entendre parler » Umwâna azôkwitūnga mu Burŭndi umumenyera mu bugâmburutsi nó mu bwûbashi. » C'est par l'obéissance et le respect que l'on reconnaît un enfant qui saura bien vivre en société.

IV.2.2.1. Le respect de la parole donnée

La parole dans toute sa conception apparaît comme quelque chose de valeur et qui est respectée. « *La thématique qui s'y trouve enveloppée est vaste et s'articulerait autour de deux thèmes majeurs à savoir : la parole comme force et la parole comme fait social.* »[72] En effet, quand on s'engage en parole à faire quelque chose, on engage aussi sa personne toute entière. Le non respect de ce qu'on a accepté entraîne le rabaissement et les conséquences néfastes tandis que le respect de la parole donnée rehausse le concerné au rang d'un homme digne de ce nom ayant une place considérable dans la société. Il lui confère aussi la chance et l'honneur.

Au sein de la deuxième double fonction du conte A « **Comment le chien s'est vengé contre la femme de son maître** ». Nous remarquons que la femme, pour obtenir l'information qu'elle veut, a promis au chien de garder le secret. Elle a donc donné sa parole. Malheureusement, elle a manifesté le contraire dès l'arrivée de son mari et en est devenu elle aussi victime plus tard. Il en est de même pour le conte F. « **Une femme qui voulait aller visiter sa famille**

[71] P. NZOHABONIMANA, « L'éducation du Burundais à l'obéissance » in **Q.V.E.S**, n°4, 4è trimestre, 1968, p. 17.

[72] D. NIZIGIYIMANA, « Le bon usage de la parole comme facteur valorisant de l'institution des bashingantahe » in **L'institution des bashingantahe au Burundi : Etude pluridisciplinaire**, 1999, p.245.

d'origine. » Celle–ci avait accepté devant son mari qu'elle ne va rien manger sans donner à son compagnon de voyage ; le chien. En passant outre son engagement, elle a été dévorée par l'ogre en cours de route car une fois déçu, le chien l'a laissée seule.

Donc, la parole donnée est un engagement qu'il faut honorer quelles que soient les embûches. Le respect de la parole donnée est une des vertus que doit incarner un mushingantahe car, selon D. NIZIGIYIMANA :

> *« La parole d'un mushingantahe vaut un engagement et même un acte. En donnant sa parole, le Mushingantahe veut s'engager dans la voie qu'il choisit à utiliser toutes ses ressources pour être à la hauteur des exigences du devoir de fidélité. Lors de la prestation du serment la parole prononcée devient le gage et l'engagement de la signature d'un contrat entre lui et tous les autres à toujours s'élever par le respect de la vertu promise. »*[73]

Quant à Austin :

> *« Celle-ci a la valeur de l'acte lui-même et cet acte est dit « perlocutoire », actes que nous provoquons ou accomplissons par le fait de dire une chose. »*[74]

Enfin de compte, il importe de préciser qu'en respectant la parole donnée, l'homme reste aussi dans le strict respect des normes sociales.

IV. 2.2.2. Le respect des normes sociales

Il s'agit des habitudes adoptées dans une société et qui au fur du temps ont été institutionnalisées. Les normes sociales sont comme des lois qui régissent une société. Celle-ci prévoit des sanctions pour ceux qui les violent J. CAUVIN définit la norme comme suit :

---

[73] D. NIZIGIYIMANA, **Op.Cit.**, p.255.
[74] J.L. AUSTIN, **Quand dire c'est faire**, Seuil, Paris, 1970, p.119

« Nous appelons « normes » tout ce qui constitue une règle ou un critère régissant la conduite des hommes. Il s'agit d'un modèle culturel qu'une société propose à ses membres et que ceux-là acceptent. Ce modèle est explicitement exprimé dans diverses circonstances de la vie : remarque à un enfant, justification d'une décision au cours d'une palabre,...ce modèle peut être exprimé positivement (conseil à un jeune, louange d'un homme dont la conduite est exemplaire), ou négativement, murmure, réprobation, moquerie envers tel personnage. »[75]

Nous remarquons que dans la société burundaise, certaines formules de politesse et certains gestes observés dans les relations inter-humaines font partie des normes sociales. En effet, on apprend par exemple à l'enfant dès son jeune âge qu'il ne faut pas appeler les parents par leurs noms. Ainsi, il les appelle « papa » si c'est son père et « maman « si c'est sa mère. Si l'enfant ose appeler les parents par leurs vrais noms, celui qui l'entend dira que l'enfant n'a pas été bien éduqué. Dans ce cas, la personnalité des parents a fortiori celle de la mère est compromise. La personne de la mère est visée en premier chef car *« l'enfant en bas âges est laissé totalement aux soins maternel . C'est à la mère qu'incombait le devoir de lui donner la première éducation et de lui inculquer de bonnes habitudes »*[76]

En effet, on apprend à l'enfant à répondre par « sǎ » une fois appelé, de saluer avec les deux mains, de se courber lorsqu'il passe à côté de ses supérieurs rassemblés, de ne jamais se tenir debout devant des gens qui sont en train de manger,... Il s'agit donc de tout un ensemble de valeurs que la société a mis en place pour faciliter sa bonne marche. Aux garçons, on exigera par exemple dans le cours normal des choses, une tenue différente de celle d'une fille et vice versa.

---

[75] J. CAUVIN, **Comprendre la parole traditionnelle**, Collections les classiques africains, éd. St Paul, Paris, p. 37.

[76] P. NZOHABONIMANA, **Op. Cit.**, in **Q.V.E.S**, n°4, 4è trimestre 1968, p. 17.

IV. 2.3. .L'éducation du Burundais à la discrétion

La discrétion est cette attitude qu'a quelqu'un qui ne veut pas s'imposer. C'est aussi le tact, la réserve. Le Burundais est ici éduqué à ne pas dire n'importe quoi, à n'importe quel endroit, n'importe quel moment et à n'importe qui, à ne pas exhiber ses sentiments, bref à se contenir.

Nous rejoignons en quelque sorte l'adage français selon lequel « *toute vérité ne pas bonne à dire* ». Parlant de la manière de vivre des Burundais, F.M. RODEGEM ne manque lui aussi d'en dire un mot :

> « *Le principe fondamental de l'éducation dans certaines familles consiste à apprendre aux enfants à ne pas trahir leurs sentiments. Un enfant est bien éduqué s'il sait cacher ce qu'il pense (...). Si l'interlocuteur est intelligent qu'il devine les sentiments profonds de celui à qui il a à faire.* »[77]

Cette éducation va très loin à tel enseigne qu'on puisse se permettre de qualifier les Burundais d'hypocrites ou d'ironiques.

En outre, F.M. RODEGEM continue à nous dire ce qu'il pense des Burundais :

> « *Profond, impénétrable, un tel n'extériorise ses sentiments, ne se met jamais en colère, promet sans intention de tenir, serre cordialement la main de son interlocuteur, même si son père ennemi, tout en lui donnant extérieurement de belles marques d'amitié.* »[78]

Pour corroborer ces propos de F.M. RODEGEM, la sagesse rundi dit : « *Uwûtwé akwēreka kó akwǎnka nǎwe ukamuhisha kó ubǐzi.* » C'est-à-dire que si quelqu'un extériorise sa haine envers vous, vous lui montrez au contraire la bonne face.

---

[77]F.M. RODEGEM, **Op. Cit.**, p. 4.
[78]F.M. RODEGEM, **Idem**, p. 33.

Encore, au sujet de la discrétion, la sagesse rundi ne manquera pas de nous apprendre que «*uwǐhoreye ahōnga bikḗ* ». Qui garde le silence ne devra pas payer de grosses amendes. Il ne faut pas ne pas écouter mais surtout savoir se taire. Selon un adage français, « *Bien parler est un avantage mais se taire est souvent plus sage* ». En général, nous savons que le fait de dire la vérité est une bonne chose. Cependant dans la manière de vivre des Burundais comme nous le précise encore F.M. RODEGEM, la vérité est, un certain moment déconseillée à dire car « *Ceux qui disent la vérité sans fards sont traités de rustres sans éducation, des indistes (sic) mentaux qui dévoilent sans vergogne leurs sentiments.* »[79]

En outre, la retenue et le sens de la mesure sont à l'honneur chez les Burundais. En effet, on dira à l'enfant qu'il ne faut jamais dire où se trouve son père à quelqu'un qu'il ne connaît pas même si le père est à la maison. Ainsi, si quelqu'un se présente à la maison et qu'il demande à l'enfant : « où est ton père ? » L'enfant répondra tout simplement « je ne sais pas. » On lui apprend aussi qu'il est strictement interdit de révéler ce qu'il a mangé. Et à celui qui lui demande : « Qu'est-ce que tu as mangé ? » ; Il répond spontanément : « De la nourriture. »

Dans les stéréotypes de salutation, quand on se salut et qu'on demande à son interlocuteur : « Mbḕga urakomeye ? » ou bien « Mbḕ mwārâye ? » « Est-ce que vous êtes bien portant ? Ou bien « Est ce que vous vous êtes bien réveillé », le vrai Burundais répondra : « bukêbukḗ » « un peu », même si tout va très bien. Ce qui est étonnant, c'est que même si il est malade ou si il a d'autres problèmes, la réponse reste d'emblée la même mais il prendra soin d'apporter des précisons par après.

De même pendant les périodes de récolte, même si le Burundais a récolté beaucoup de greniers, on le rencontrera dans la rue en train de se lamenter qu'il va crever de faim. En outre, au cours des échanges, les Burundais sont habitués à un langage oblique pour éviter de nommer ce qui, selon eux sonnent mal à l'oreille.

---

[79]F.M. RODEGEM, **Op. Cit.**., p. 4.

Selon F.M. RODEGEM :

« Les termes crus, vulgaires, scatologiques sont exclus. Il y a de nombreux euphémismes pour exprimer les choses nécessaires. Les grands gestes, les mots violents, les affirmations tranchées, catégoriques, absolues sont mal vus. C'est tout un art de louvoyer, de parler sans s'engager, sans donner tort à l'interlocuteur qu'on désapprouve, sans dévoiler ses pensées. Un certain nombre d'expressions sont employées dans les conversations, elles ne veulent strictement rien dire qui soit en rapport avec le sujet traité. Elles permettent de réfléchir prudemment à ce que l'on doit dire, à ce que l'on doit taire (...) [80]

Nous constatons en somme que le tact, la réserve, la retenue et le sens de la mesure sont de rigueur chez les Burundais et le manquement à ce savoir vivre entraîne des sanctions sociales, dont le ridicule, en sachant que *« la peur du ridicule et le besoin d'estime constituent le fondement de la vie sociale. »*[81] Pour les Burundais, si le savoir-vivre est bien intériorisé, les membres de la société vivent en symbiose et on aspire à l'harmonie sociale.

IV. 2.4. L'éducation du Burundais au maintien de l'harmonie sociale

La société est constituée d'individus différents et des choses différentes. L'ensemble forme un tout et chaque constituant de la société a son rôle spécifique à jouer. La complémentarité de ces rôles participe à la confection du tissu social. C'est alors cette différence observée entre les constituants de la société qui fait son harmonie. Selon A. NTABONA :

« L'harmonie est un accord bien réglé entre les parties d'un tout avec ce tout lui-même. »[82]

---

[80] F. M. RODEGEM, **Op. Cit.**, p. 5.
[81] F. M . RODEGEM, **Op. Cit,**. P. 5.
[82] A. NTABONA, **Itinéraire de la sagesse. Les bashingantahe, hier, aujourd'hui et demain au Burundi,** Edition CRID, Bujumbura, 1999, p. 188.

Qui dit harmonie sociale suppose alors l'entente, la compréhension et l'entraide mutuelle qui doivent sous-tendre les relations entre les différentes composantes d'une société quelles que soient leurs différences. Et d'ailleurs, si les membres d'une société parviennent à vivre en symbiose en faisant fi de leurs différences, en s'attelant plutôt à exploiter leurs ressemblances en vue de leur cohésion, c'est là qu'on peut parler réellement d'une réelle harmonie sociale. Dans ce cas, on a une société dépourvue de conflits de tout genre. Que ce soit dans le domaine politique, social, économique et religieux tout se trouve désormais au bon fixe. La sagesse rundi ne manque pas en effet de nous faire un coup d'œil, là-dessus. « *Ibigîye inâma bigira Imâna.* »Là où règne l'entente, tout se met en ordre grâce à l'intervention de Dieu.

Pour le professeur A. NTABONA[83], l'harmonie que tout Burundais aimerait avoir dans sa vie est de quatre sortes :

- L'harmonie intérieure ;
- L'harmonie anthropo–sociale ;
- L'harmonie politique ;
- L'harmonie anthropo-religieuse.

En effet, ces quatre types d'harmonies constituent un prolongement nécessaire l'une de l'autre, elles sont intimement liées à tel enseigne que l'une ne peut pas exister sans les trois autres.

L'harmonie intérieure est indispensable pour que l'homme puisse se sentir en paix. En ce cas, le « mutíma », « le cœur » ; siège de l'affectivité sensible et le centre de gravité de tout homme, est en repos et se trouve à sa place dans l'intérieur intime de la personne. « Umutíma uba uri mū nda. » Sans quoi un remord cuisant s'installe dans l'homme. En Kirundi, l'on dira que le cœur adresse des reproches au concerné. « Umutíma uramútōnganya. » Or, pour que le remord soit évité, il faut qu'il y ait cette harmonie.

[83]A .NTABONA, **Op. Cit.**, pp. 188-189.

Cette harmonie intérieure permet de créer aussi la stabilité et l'unité intérieure de la personne et l'empêche d'être balancé par le vent, le mettant ainsi dans un état d'instabilité. Elle aide l'homme à acquérir une force d'âme qui lui permet de résister à toute épreuve.

En outre, on est en harmonie quand on a quelqu'un avec qui on peut s'identifier. Celui-ci s'appelle un frère « umuvukanyi, umuvandimwe. » Au sens restreint du terme, un frère est celui avec qui on a partagé le même sein. Cependant, hormis la religion qui nous dit que nous sommes frères parce que nous descendons des mêmes ancêtres, Adam et Eve, dans la culture burundaise, est frère, tout individu avec qui on est en bon terme. Nous avons aussi le voisin « umubanyi » qui joue un rôle important dans cette harmonie. En kirundi on dit « umubanyi niwe muryango. » « Le voisin c'est lui la famille», « umuryango uva ku muryango », la famille part du seuil de la porte. Les voisins étaient solidaires et se défendaient ensemble en cas d'attaque. Le voisinage était marqué par la dynamique de partage « gusangira », le partage étant la preuve d'une solidarité. Nous avons le système de dons « kugabirana », de visites « kugenderanira », échange des filles en mariage « guhana abageni « qui viennent harmoniser les relations interpersonnelles.

De surcroît, nous avons également la dynamique d'entraide. En effet au Burundi traditionnel, l'entraide qu'on peut appeler aussi la mise en commun des énergies était fondée sur une maxime « *Ubugirigiri bugira babiri.* » Ça veut dire que mieux vaut mettre les énergies ensemble en vue de la réalisation d'un travail quelconque que de s'isoler. C'est pourquoi si quelqu'un avait une fête « urubanza », il faisait appel à des amis proches et lointains pour qu'ils puissent l'aider à rassembler le nécessaire « gutererezа.»

Au cours des saisons culturales, l'entraide se manifestait par « uguhana ikivi », travailler tour à tour dans les champs. Il s'agissait d'une entente entre deux personnes. Et puis, « guhinda ikibiri. » Il s'agissait de plusieurs personnes qui, après s'être entendues se rencontraient à tour de rôle chez chacune d'elles pour cultiver. Lorsqu'on voulait construire une maison, ça se faisait de la même façon et la hutte était construite en une journée. Lors d'une incendie, on venait

en masse pour secourir « gusidukana n'iyónka. » et après, on devrait construire pour la victime et lui apporter à manger et à boire. Quand la foudre s'abattait sur le bétail, il y avait le phénomène d' « ukuvyûkiriza inká », « reconstituer le troupeau. » Dans ce cas, la victime recevait plus qu'il en avait. Enfin de compte, pour se moquer des gens qui s'isolent, les Burundais disaient « Nyamwīgēndako aragōwe ni wé nyamubura ikimúhāmba », pour dire que malheureux est celui qui s'écarte des autres.

L'harmonie communautaire, à la fois sociale et politique quant à elle part de la conception de l'intérieur intime de la personne « inda ». Pour permettre une sortie de soi, on engendre d'autres humains, ou on se prolonge dans un moi communautaire qu'on assume et vers lequel on canalise ses énergies intérieures, conscient qu'on y trouve le meilleur de soi enrichi. Tel est le cas par exemple d'un « mushîngantahe », au vrai sens du mot. Selon A. NTABONA[84], le partage d'un même secret de la vie, d'un même engagement et d'une même mission (gusāngira ibānga) crée pour moi d'autres moi-même en dehors de moi. Ceux–là m'habitent et je les habite dans un climat de solidarité commune partagée et assumée. Cette identité commune finalement pour un vrai mushîngantáhe, c'est le fait d'être homme.

Au Burundi ancien en effet, la foi en Dieu Imâna allait de soi. C'est l'Imâna qui était, qui est et qui sera toujours, j'espère le garant de l'harmonie de l'univers. Cela était tellement fort que l'on croyait à une justice immanente. La vie punissait elle–même celui qui la violait.

En somme, nous pouvons affirmer sans nous tromper qu'un Burundais éduqué à toutes ces valeurs et qu'il grandit avec, devient intègre. Et la société traditionnelle insiste particulièrement sur l'intégration sociale : une série de coutumes, très tôt inculquées à l'enfant maintiennent l'individu dans les marges de la moralité. Sans parler de nombreux interdits, il y a lieu de signaler les normes proposées au comportement de l'enfant. Il faut être un enfant sage ; un « umwâna w'úmutíma» bon, « yītônda », discret. L'entourage est toujours prêt à sanctionner par les remarques, les enfants turbulents « batagumá hamwé »,

[84] A. NTABONA, **Op. Cit.**, p. 89.

ceux qui injurient les passants « batukaʹ abahíta », bref des enfants qui manifestent des comportements en marge de ceux acceptés par la société.

Un Burundais qui a acquis ces vertus dès son jeune âge devient « umūntu w'úbūntu. » Ceux qui le voient et observent ces actions diront qu'il a été bien éduqué « Bavuga ngo yaráezwe », ce qui fait le bonheur de ses parents. Ainsi, la bonne éducation est une des valeurs morales connues des Burundais. Un enfant bien élevé est une gloire pour ses parents et fait la joie de ceux qui le voient. « Umwâna yarézwe nêzaʹ aratêra itêkaʹ abǎmwībarutse, agatēra igomwe abamúbona. » Au contraire, une mauvaise éducation se reflète à l'extérieur, au détriment des parents. Les Burundais disent eux-mêmes « *Uvyāra nâbíʹ ugatukwa (ukaramutswa) n'ábakwéʹ* ».[85]

Il importe de signaler que les bonnes manières s'apprennent dès la tendre enfance « *Igitíʹ kigorōrwa kíkiri gitoʹ.* » RODEGEM le confirme en disant :

> « *C'est de la tendre enfance qu'on forme aux bonnes habitudes car dans l'âge adulte nous sommes en partie ce qui a été notre jeune âge.* »[86]

Donc, cette éducation que le Burundais acquiert ici par la narration doit lui permettre de faire ce qui lui est nécessaire pour assurer sa survie.

Selon E.N. MUJNYA,

> « *Parmi les actes considérés comme bons et recommandés (...) on peut citer en premier lieu, l'obéissance aux parents et à l'autorité, la soumission à la loi et à la coutume, le respect de l'ordre moral et social ainsi que celui des institutions établies, l'entretien de la famille, l'éducation des enfants, la pratique de l'hospitalité à l'égard des membres du clan et aussi des étrangers, et en général, tout ce qui concourt à faire régner l'ordre ou un climat favorable à l'épanouissement de la vie et de l'homme tout en entier.* »[87]

---

[85] F.M. RODEGEM, **Op. Cit.**, p. 32.
[86] F.M. RODEGEM, **Idem.**
[87] E.N.MUJNYA, **Op. Cit.**, p. 109.

Cette éducation dont l'homme a besoin, demande des efforts tant moraux qu'intellectuels étant donné que la vie est une lutte. Montaigne[88] n'en dit pas moins quand il affirme que l'éducation doit avant tout préparer à l'action et à la vie. Donc, dans cette lourde tâche d'éduquer l'enfant, trois catégories de personnes sont concernées au grand chef. Il s'agit respectivement des parents, des adultes et des éducateurs.

Selon S. RUZENZA :

> *« Les adultes, parents et éducateurs se donneraient pour tâche d'amener la jeunesse à grandir dans cette compréhension de la vie, à l'intérioriser, à l'intégrer et en faire une règle quotidienne d'existence afin de vivre plus humainement. »*[89]

Après avoir essayé de montrer la dimension narrative et anthropologique de la double fonction INTERDICTION–TRANSGRESSION à travers les contes rundi, nous allons en faire un approfondissement anthropologique. Il s'agira de montrer son expression dans le vécu quotidien en passant par deux concepts que nous qualifions de fondamentaux ; le concept d'« ibānga » et celui d'« imiziro. »

---

[88] MONTAIGNE, **Op. Cit.**, p.61

[89] S. RUZENZA, « Quelle éducation pour une culture de paix au Burundi », in **colloque national pour une culture de paix au Burundi : Fondement et perspectives éducatifs**, Bujumbura, 14-17 décembre, 1994, p. 24.

CHAPITRE V. L'EXPRESSION DE LA DOUBLE FONCTION « INTERDICTION-TRANSGRESSION » DANS LE VECU QUOTIDIEN A TRAVERS DEUX CONCEPTS : IBANGA ET IMIZIRO

La double fonction INTERDICTION–TRANSGRESSION à travers les dix contes rundi qui ont fait l'objet d'analyse fait apparaître des expressions qui sous-tendent des pratiques quotidiennes des Burundais.

Il importe de préciser que celles-ci ne se manifestent pas seulement à travers certaines expressions de la vie courante mais à travers l'ensemble de la littérature orale (les contes) qui renferme la double fonction. En effet, il a été constaté que : *« ...la littérature orale est directement liée à la pulsation de la vie quotidienne. Elle aide souvent (...) à valoriser le présent comme tel. »*[90]

Ici, les pratiques dont il est question font penser à des concepts sous-jacents à savoir l' « ibānga » et l' « imiziro ». Si l'on fait une gymnastique d'esprit, on se rend compte que les faits humains de tous les jours sont exprimés à travers ces deux concepts du moins si on se fie à la culture burundaise. Ainsi, à l'instar de BIMWENYI KWESHI[91] qui dit qu'il y a une osmose entre la littérature orale et les faits humains de tous les jours, on est en raison de confirmer l'interpénétration entre la littérature orale burundaise et les pratiques quotidiennes des Burundais.

En outre, en observant son « ibānga » et en respectant les « miziro », le Burundais devient intègre au sein d'une société dans laquelle il vit et devient promoteur d'une harmonie sociale sans reproche. Pour A. NTABONA,[92] c'est en faisant le travail d'approfondissement anthropologique qu'on atteint réellement tout enracinement et tout l'arrière–fond du texte et son message. En faisant ce travail, on aura atteint l'arrière-fond de la double fonction qui a fait l'objet de cette présente étude. Ainsi, cet approfondissement visera essentiellement le concept d' « ibānga » et celui d' « imiziro ». Aussi, il importe de souligner que les termes « ibānga » et « imiziro » seront chaque fois utilisés tels qu'ils sont

---

[90] A. NTABONA, **Op. Cit.**, p. 609.
[91] BIMWENYI KWESHI, **Discours théologiques négro-africain. Problèmes de fondements**. Thèse de doctorat en Théologie, Louvain, 1977, p. 386, cité par A. NTABONA in **Idem**, p. 609.
[92] A.NTABONA, **Op. Cit.**, p. 77.

d'autant plus que nous n'avons pas trouvé leurs vrais équivalents en français. Nous rejoignons par-là l'idée de A. KAGAME qui, selon lui :

> *« Il est préférable que lorsque ce terme à traduire d'une langue bantu n'a pas d'équivalent en telle langue européenne, on transcrive tel quel en indiquant sa signification au départ et qu'on utilise ainsi plutôt que de lui attribuer une signification incorrecte »*[93]

V.1. Le concept d' « ibanga »

V.1.1. Analyse morpho–sémantique

Dans le **Dictionnaire rundi–français**[94]., le terme « ibānga » est défini comme étant la discrétion, le secret, la profession. Ce mot est de la même famille que le radical « *bāng-* » du verbe « *kubāng*a. » Celui–ci signifie bander, tendre, tresser. On a les expressions « kubānga ingáta » : faire un tortillon, faire un coussinet, « kubānga umuheto », tendre l'arc, bander un arc, courber, faire un arc. Partout, nous avons l'idée de lier qui est là. Que ça soit pour faire un tortillon ou fabriquer l'arc, on se sert des objets qui lient, ce sont des cordes. De cela, on peut poser que l' « ibānga » serait donc ce qui lie, ce qui donne la forme.

D'autres expressions renfermant le vocable « ibānga » se rencontrent d'ici et là dans la vie quotidienne. Nous avons entre autre : « kugumya ibānga, /ku –gum –i –a / /i –bāng–a/. » Le radical « gum- » veut dire être dur, ferme, intransigeant, permanent, rester. Le verbe « ku –gum – a » peut être appliqué aussi bien aux hommes qu'aux choses. Pour les hommes, ce verbe peut être compris sous deux angles :

1°) Quand on demande à quelqu'un « imuhirá baragumye? » Est–ce que ceux de la maison se portent bien. Sous cet angle, le verbe « kuguma » signifie se porter bien.
2°) En disant : « Uryá mugabo aragumye » Cet homme est dur, ça veut dire que celui–ci est sérieux, ferme, intransigeant. Il s'agit d'un homme de caractère, un homme respectueux. L'expression est utilisée aussi pour désigner un

[93] A. KAGAME, **La philosophie bantu comparée**, éd. P.A. , Paris 1976, p. 302.
[94] F.M. RODEGEM, **Op. Cit.**, p. 23.

homme qui ne donne pas facilement ce qu'il a, un homme avare par opposition à un homme généreux. Concrètement, on dit de celui–là : « urya mugabo aragumye ntaco yīkûra »; cet homme est dur, il ne donne rien.

De surcroît, « kuguma » peut signifier rester, demeurer. On dira à l'enfant « guma hamwé », rester là où tu es. Alors, selon les contextes, le verbe « kuguma» peut signifier à la fois être dur, être solide, être ferme, être intransigeant, être permanent ou être constant.

Pour les choses en effet, on peut dire d'un arbre qu il est dur lorsqu'il est difficile de le morceler pour trouver le bois de chauffage, ou bien si l'arbre ne peut pas être attaqué facilement par les intempéries. Toutes ces expressions peuvent s'applique à l' « ibānga ». C'est pourquoi on dit couramment :

- Kuguma kwībānga : rester ou demeurer sur l' « ibānga ». Ca veut dire précisément rester fidèle à l' « ibānga ». Cette expression renvoie à l'idée de constance et de fermeté. On exprime la nécessité de s'accrocher, de se cramponner à l' « ibānga » ;
- Kugumya ibānga : tenir l' « ibānga ». Il s'agit de garder l' « ibānga » de façon ferme et permanente. Dans ce cas, on remarque que l' « ibānga » est ce qui doit être gardé jalousement. Cette expression équivaut aux deux autres : « kubîka akabānga » : conserver « le petit ibānga », garder le secret et « kuzígama akabānga » : garder ou épargner « le petit ibānga », garder le secret. Ces deux verbes « kuzígama » et « kubîka » traduisent le fait de ranger, de mettre dans un lieu sûr ce qu'on veut conserver. Il y a donc l'idée de précautions à prendre. Aussi, la prudence n'y est pas exclue. Ainsi, l' « ibānga » apparaît comme ce à quoi on tient fermement. Cette idée de ténacité se retrouve confirmée également dans l'expression « gupfîra ibānga » : « mourir pour l'ibānga. » L'ibānga devient quelque chose à laquelle on tient au prix même de la vie.

Du moment qu'on sait garder jalousement l' « ibānga », on devient « umubānga », « umugumyabānga », « nyenîbānga », « impfîrabānga. » En effet, « umugumyabānga » celui qui garde le secret désigne une personne discrète et

par extension une personne fidèle aux devoirs.[95] C'est en fait un homme digne, assumant convenablement son statut social. Ainsi, le terme « ibānga » admet des acceptions comme la discrétion, le secret, la fidélité voire la chasteté. Quand on dit, « nāká ni umugumyabānga, ntavugávuga », ça veut dire que celui-ci est discret, il ne dit pas tout à tort et à travers. Aussi, on dit « umugoré w'úmugumyabānga » :« une femme fidèle »[96] c'est une femme qui sait garder le secret du ménage. Même si elle a des problèmes avec son époux, elle n'en fait pas l'objet de chantage, en vue de sauvegarder l'honneur du foyer. On dit d'elle, « arâzi kwûbaka » : pour dire qu' « elle sait maintenir la cohésion du ménage en gardant le secret familial. »

Quant à l'expression « umubānga », elle désigne une personne discrète, pitoyable et généreuse. Un homme raconte par exemple « umubānga yamútabāje agahŭzu ». C'est une personne généreuse qui lui a donné un habit.[97] Dans ce cas, « ibānga » signifie aussi la générosité, la pitié. Dans le même ordre d'idée, nous avons le terme « nyenívbānga » le détenteur de l' « ibānga ».C'est l'initiateur dans les cérémonies rituelles du « kubāndwa »[98]. Dans ce contexte, l' ibānga correspond à une connaissance ésotérique qu'ont seuls les initiés. Nous avons aussi le terme « impfírabānga » celui qui meurt pour l' « ibānga » Celui-ci préfère la mort au lieu de trahir l' « ibānga ».Ici « ibānga » désigne la fidélité à toute épreuve.

Eu égard à ce qui précède, il importe de signaler qu'il s'agit de la démonstration de la moitié de notre double fonction. Ça renferme ce qu'on ne peut pas outrepasser dans les conditions normales des choses. Et cela est résumé par l'expression » kugumya ibānga ». Cependant, étant dans un domaine bien précis ; la narration, on ne doit pas rester là. Cet « ibānga » ne doit pas être tenu pour toujours. Il doit être brisé en vue de la continuité du récit, ce qui fait que nous allons rencontrer parmi les acteurs de la double fonction, ceux qui, selon leur volonté ou pas, vont le briser. Ainsi ceux-là méritent d'être qualifiés d' « ibimenabānga »ou « ibitābānga ».

---

[95] F.M. REDEGEM, **Op. Cit.,** p. 23.
[96] F.M. REDEGEM, **Idem.**
[97] F. M. RODEGEM, **Ibidem**.
[98] F.M. RODEGEM, **Ibidem.**

En effet, le terme « igitābānga » du pluriel « ibitābānga » celui qui jette l' « ibānga », « traitre », indiscret » est celui qui ne sait pas conserver l' « ibānga » tandis que « ikimenabānga » du pluriel « ibimenabānga » : celui qui brise l' « ibānga », c'est celui qui trahit l' « ibānga ». C'est un traître, un homme qui ne mérite pas aucune considération, un homme indigne.

Quand on dit « kumēna » : casser, ça suppose que ce qu'on peut casser est fragile. Alors si ce verbe est appliqué à l'« ibānga », ça veut dire que l'ibānga est fragile. Il peut se casser, se briser comme un pot ou un verre. Dans ce verbe, nous avons aussi l'idée de ce qu'on ne peut pas récupérer une fois cassé. On parle aussi d' « ubumenabānga » pour désigner l'indiscrétion.

Dans la vie quotidienne, on dira de quelqu'un « nākā bāmushīnze ibānga » ou « yīhebeye ibānga. » Il ressort de ces expressions, d'autres expressions plus ou moins claires permettant d'éclaircir davantage le concept d' « ibānga ». Il s'agit entre autre de « gushīngwa ibānga » et « kwîhebera ibānga ». « Gushīngwa » est un verbe dérivé de « Gushīnga ». Celui-ci signifie investir, nommer quelqu'un à un emploi, charger quelqu'un à faire quelque chose, commissionner, assigner, imposer une tâche.

Quand on dit par exemple, « bāmushīnze guserukira igihúgu cîwe mu mahǎnga » « on l'a chargé de représenter son pays dans d'autres pays ». Donc « gushīngwa »signifie : être chargé de. Quant à « gushīngwa ibānga » ça veut dire « être chargé d'une mission, d'une responsabilité ». Par-là « ibānga » désigne également responsabilité, mission, emploi. S'agissant de « Kwîhebera ibānga », cette expression recouvre un autre aspect de l'ibānga. En effet, « Kwîhebera » vient de kwîheba » et signifie « s'abandonner pour » ; « se renoncer pour », « se sacrifier ». Ainsi, on dit « kwîhebera ibānga ry'úbupâtíri », « se consacrer à la vocation de prêtre ». L'ibānga traduit donc la vocation, profession. On parle par exemple de l' « ibānga ry'úmwǐgīsha » : « la vocation d'enseignant ».

Ce faisant, il importe de faire une nuance entre » ibānga » et « ibāngo ». En parlant par exemple d' « ibānga ry'úmwǐgīsha » on insiste plus sur le sens de

responsabilité qu'il a en exerçant son métier tandis qu'en parlant d' « ibāngo ry'úmwīgīsha », on veut tout simplement parler du travail qu'il accomplit.

En somme, nous constatons que le terme « ibānga » comporte principalement trois sens :

- Le sens du secret ;
- Le sens de l'engagement ;
- Le sens du devoir : ce qui s'impose comme nécessaire ; c'est-à-dire ce qui ne peut pas ne pas être.

V. 1.2. Définition du concept

L' « ibānga » est une grande qualité du cœur, source de vertus et de comportement irréprochables. L'ibānga est l'apanage et la caractéristique de l'homme correct et bien accompli. Il englobe la discrétion et le secret, la profession et la vocation, le sens du devoir et de la responsabilité, l'engagement, la fidélité radicale à la parole donnée et à son état d'homme digne et responsable.[99]

En effet, un homme complet a l' « umutíma » ; le cœur au sens culturel du mot. Celui-ci accepte d'être guidé par son « umutíma » en tout et partout. Il est ainsi un homme d' « ibānga ».Par rapport à l'être humain *l' « ibānga » demeure au plus profond de son être. Il se rattache à l' « umutíma » le cœur, meilleur conseiller de l' « homme vrai ». Celui qui, dans la communauté assure des services comme la responsabilité foncière devant laquelle il ne peut se dérober sans trahir sa personne.*[100]Celui qui possède l'ibānga possède nécessairement l' « ubūntu ». C'est-à-dire une pleine conscience humaine. Aussi celui qui obéit à son « umutíma » a de l' « ubūntu ».

« L' « ubūntu » quant à lui « évoque l'état d'un homme parfaitement accompli. C'est-à-dire bien éduqué, épanoui, responsable et conscient de vivre une vocation, une mission par laquelle il se tient et se maintient en personne vraie. »[101]

---

[99] F. BARINAKANDI. **Op. Cit.**, p.31.
[100] F. BARINAKANDI. **Idem.**
[101] F. BARINAKANDI. **Ibidem**.

Donc, l'« ibãnga » se conçoit par rapport à l'homme en tenant compte de son état d'être moral, social, psychologique et matériel. L'exemple parlant étant celui d'un homme dit « umushĩngantãhe » dans notre société. Enfin, l'« ibãnga » étant fragile comme nous l'avons souligné ci-haut, nous allons voir que son maintien est très difficile contrairement à sa perte.

V. 1.3. Le maintien de l'« ibanga »

Le maintien de l'« ibãnga » exige une force morale incommensurable. Celui qui s'engage à garder jalousement son « ibãnga » doit fournir des efforts de soi sur soi. Il accepte même de mourir pour son « ibãnga ».

En effet, il faut être prêt à endurer toutes les épreuves pour garder le secret qui ne doit être révélé à personne, en témoigne l'assertion suivante : *« La nécessité de garder le secret se trouve renforcée par son aspect grave et dangereux »*[102]. Ça fait partie des difficultés qui entourent la vie et on est appelé à fournir ses dernières énergies pour rester soi-même du moins quand on l'a été un jour.

Pour B. BETTELHEIM :

> *« La lutte contre les graves difficultés de la vie est inévitable et fait partie intrinsèque de l'existence humaine, mais que si, au lieu de se dérober, on affronte fermement les épreuves inattendues et souvent injustes, on vient à bout de tous les obstacles, et on finit par remporter la victoire. »*[103]

Ici l'accent particulier est mis sur le courage et la persévérance ; quelques uns des facteurs promoteurs de la réussite dans la vie.

Le maintien de l'« ibãnga » implique aussi le fait de respecter scrupuleusement son engagement ; c'est-à-dire en quelque sorte la parole donnée. Ce respect est intimement lié au fait d'avoir un « umutíma » au sens culturel du mot. « *Normalement, tout engagement, est une donation de son*

[102] F. BARINAKANDI, **Op. Cit.**, p.107.
[103] B. BETTELHEIM, **Psychanalyse des contes de fées**, éd. Laffont, Paris, 1980, pp. 18-19.

umutíma. »[104]. Il faut aussi que l'on fasse ce que l'on doit faire pour ne pas manquer à son « ibānga ». Celui qui n'observe pas les exigences d' « ibānga » encourt des sanctions sociales prévues par la coutume.
Par exemple, un « mushíngantáhe » qui dévoilait ce qui a été dit au cours d'une délibération d'une palabre avant la proclamation, était puni. La punition servait de correction. Après avoir exécuté la punition, il pouvait être réintégré dans la famille des « bashíngantáhe ».

Grâce à son « ibānga », un « mushíngantáhe » n'a pas peur de s'exprimer sur ce qu'il connaît ou d'intervenir en cas de conflit même si il est menacé de mort. Malheureusement, à cause de sa fragilité, l' « ibānga » se heurte à plusieurs problèmes poussant ainsi les esprits faibles à ne pas tenir pour l' « ibānga » jusqu'au bout, d'où la problématique de la perte de celui-ci.

V.1.4. La perte de l' « ibanga »

Quand quelqu'un a perdu l' « ibānga », on dit « nāká yātâye « ibānga » » ou qu'il l'a cassé « ngo yārimény e ».

Pour A. NTABONA :

« La cassure de l' « ibānga » consiste en violation du secret, la violation d'interdits d'ordre sexuel, matrimonial et familial ; le manquement à ses devoirs fondamentaux : d'époux, de père, de mushingantahe. »[105]

Celui qui casse l' « ibānga », le perd en quelque sorte. Il est qualifié d' « ikimenabānga » ou d' « igitābānga ».

Souvent cette valeur aussi noble est mise en cause par plusieurs facteurs qui font que celui qui est habité par celle-ci ne parvient pas à résister pour la garder. La philosophie rundi exprimée à travers les proverbes ne manquent pas de faire souvent les illustrations de la vie courante pour avertir les ignorants.

---

[104] A. NTIBARUFATA, **Le personnage de SEBITWI VYAMAKERA à travers les variantes de son conte,** Bujumbura, U.B., F.L.S.H., Département de L.L.A, 1984, p. 109.
[105] A.NTABONA, **Op. Cit.,** p.174.

Voici ce qui compromet l'« ibānga » et les proverbes correspondants selon A. NTABONA[106] :

« - le mensonge : « *ukuyāga n'úmubêshi (umuhûmvyi) n'úkuména ibānga.* » Causer avec un menteur c'est déverser par terre le secret de sa vie.
- La gourmandise : « *Ntawurôndera umukûnzi ku mukûnzi w'índa* ». On ne cherche pas un ami bien cher auprès d'un gourmand. »
- indiscrétion : « *urupfú uruyāgira uwutâbuze ukaba uménye ibānga.* » Parlant de la mort à celui qui n'a jamais perdu un membre de sa famille c'est comme répandre par terre le secret de sa vie» ».

L'indiscrétion peut être liée à l'ignorance et à la naïveté. Quelqu'un peut divulguer un secret sans toutefois savoir effectivement qu'il devrait le garder jalousement. Aussi, quelqu'un peut facilement se laisser tromper et déverser le secret. Egalement, on constate que même le mensonge est ici mis en évidence.

Quant à la gourmandise, elle est liée à l'« inda » le ventre qui est le siège des instincts incontrôlables. On l'identifie souvent à l'ingratitude. Au cours d'une fête, quand on prononce un discours de circonstance relatif à la bière offerte, il y a une formule stéréotypée qui revient souvent : « ... *muruhé umutíma ntimúruhe inda kukó inda ni bahomora, ni sēhuzána.* » Je vous prie de prendre ce verre de bon coeur, ne le donnez pas au ventre car celui-ci est insatiable. Ça veut dire que le ventre n'est jamais comblé, il réclame toujours. Encore une fois, les Burundais disent « *Inda wōyibarira icó wayirărije ntiwōyibarira icó wayihăye.* » Au ventre, on lui dit ce qu'on a conservé pour lui et non ce qu'on lui a donné.

Donc, le mensonge, la gourmandise et l'indiscrétion sont très condamnés dans la société burundaise. Ils compromettent l'homme et lui fait perdre les valeurs d'« ubūntu » et son « ibānga ». D'où celui ou celle qui est frappé de ce péché « kuména ibānga » encourt des conséquences néfastes envers sa personne

[106] A. NTABONA, **Op. Cit.**, pp.179-181.

dont souvent le ridicule social. Il devient « ikimaramare » « qui est couvert de honte ». Selon A. NTABONA :

> *« (...) il en recevait une marque indélébile, qui le fait démarquer de loin et le marginalise très fort, il en devient ainsi objet : la sous humanité l'a envahi. C'est là où on arrive quand on perd son ibanga (igitabanga), quand par exemple on manque à son devoir lié à l'engagement de base des bashingantahe pour comprendre l'institution des bashingantahe. »*[107]

V. 2. Le concept « Imiziro »

V. 2. 1. Analyse morpho-sémantique

Dans le **Dictionnaire rundi-français**,[108] « umuziro » du pluriel « imiziro » est un nom de classe 3/4. Il signifie défense, prohibition, interdit. Il vient du verbe « kuzira ». Il signifie être défendu, illicite. En Kirundi, quand on dit : « kirazira », ça signifie que c'est défendu, prohibé. Cette expression se placera toujours devant les autres dont leurs significations renvoient à tout ce qui peut porter atteinte à la personnalité de l'individu concerné ou et des autres. Ainsi on rencontre les expressions comme :

- Kirazira kwíba : il est interdit de voler ;
- Kirazira kubêsha : Il est interdit de mentir ;
- Kirazira kwíca : Il est interdit de tuer ;
- Kirazira gutúkana : Il est interdit de s'insulter.

Tous ces verbes qui suivent « kirazira » entre autre kubêsha, kwíba, gutúkana, font apparaître l'idée de faire du mal. Les Burundais interdisent formellement de faire du mal quelles que soient les circonstances. C'est -à- dire que personne ne peut justifier un mal fait à l'endroit d'autrui.

---

[107] A. NTABONA, **Op. Cit.,** p.185.
[108] F.M.RODEGEM, **Op. Cit.**, pp . 581-582.

Le vocable « kirazira » peut signifier détester, haïr, abhorrer, être hostile à.[109] Ainsi, il n'est pas rare d'entendre les Burundais dire « twīpfūza amahóro azirá amaganyá, irūngu, n'ámarira. » Nous voulons la paix sans souci, sans ennuis ni larmes. On dira aussi « urya mwâna baramuzira. » Cet enfant, on le déteste, on le hait. Le nom dérivé du verbe « kuzira » est aussi « ikizíra » du pluriel « ibizíra ». Ces noms sont de classes 7/8. Comme « umuziro » ; ça signifie « tabou, prohibition, défense. »

Dans la culture burundaise, l'enfant de la sœur est un « umuziro » ou « ikizíra » pour son frère. C'est-à-dire que celui-ci ne peut pas entrer dans sa maison. Une fille est un « umuziro » pour son père, un garçon est un « umuziro » pour sa mère, ... Ainsi, celui qui transgresse un « umuziro » est puni soit directement ou indirectement par la société. Soulignons aussi que la punition peut être aussi morale. Un « umuziro » devient en effet comme une sorte de loi qui règle les relations entre les membres du groupe considéré et qui réprime des types de comportements non considérés par la société.
N. AGBLEMAGNON souligne :

> *« Dans toute société, il y a une sorte de loi fondamentale, une constitution avant la lettre et en vertu de laquelle toutes les normes sont organisées et tous les comportements sanctionnés. Ce fondement, ce noyau, ce cœur de la tradition doit pouvoir à la fois permettre la résolution des conflits nés des culs de sac de la dynamique sociale et laisser la porte ouverte au progrès, prévoir ou contenir en germe certaines formes d'adaptation. »* [110]

Ensuite, il convient de définir le concept en empruntant les définitions aux différents chercheurs qui y ont réfléchi avant nous. Celles-ci permettront de comprendre à fond le concept.

[109] F.M. RODEGEM, **Op. Cit.**, p. 52.
[110] N. AGBLEMAGNON, **Op. Cit.**, p. 140.

V.2.2. Définition du concept

Certains chercheurs qui ont réfléchi sur la question ont traduit le terme « umuziro » par tabou. Selon l'**Encyclopédie française** :

« Le terme tabou désigne dans les civilisations préindustrielles, le caractère d'un objet, d'une personne ou d'un comportement qui le désigne comme interdit et dangereux aux membres de la communauté. Ce terme est emprunté au polynésien et a pour antonyme « noa » (profane, ordinaire, accessible à tout le monde). Il désigne une défense, un interdit à caractère sacré, par exemple l'obligation d'éviter le contact avec un objet prohibé sous peine de devenir soi-même tabou ou interdiction de tuer ou de consommer un animal. »[111]

Pour H. NTAHOMVUKIYE:

« Les miziro sont 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 quelque peu antisociétaire.[112]

Quant à G. THINES et A. LEMPEREUR :

Le tabou est tout acte, tout objet ou personne qui comporte un danger pour l'individu ou la collectivité et qui doit être évité parce que frappé d'interdit ; (...) pour les ethnologues actuels, le tabou est un phénomène premier relevant de la saisie immédiate d'une puissance émanant de l'objet lui-même et donnant lieu à l'institution d'une règle d'interdit. La violation volontaire ou involontaire de cet interdit le plus souvent par contact, frappe le transgresseur d'une sanction automatique.[113]

---

[111] **Encyclopédie française**, librairie Larousse, Paris, 1976, v. 19, p. 1164.
[112] H. NTAHOMVUKIYE, **Les miziro : éléments d'éducation morale et religieuse : Description linguistique et essais d'évaluation pastorale**, Louvain–La Neuve, Université catholique de Louvain, Faculté de théologie, 1981. p. 18.
[113] THINES et A. LEMPEREUR, Cité par H. NTAHOMVUKIYE, **Idem** , p. 14.

Parlant de la culture rwandaise, D. NOTHOMB dit :

> *« Les miziro sont des interdictions comportant d'une façon immanente les sanctions automatiquement infligeables à quiconque les transgresse volontairement ou à son insu.»*[114]

R. Bourgeois quant à lui définit le « *muziro comme étant une interdiction observée en vue d'éviter magiquement des accidents, des maladies, la stérilité, la malchance, la mort, la dégénérescence du bétail ou la diminution des récoltes, etc.* » [115]

P. NTAHOMBAYE ne manque pas à dire aussi à propos des « miziro » :

> *« Imiziro (...) sont donc l'ensemble de paroles, d'actes, de comportements ou de gestes interdits et dont la transgression entraînerait pour le sujet ou pour le groupe des sanctions telles la malchance, la maladie, la stérilité et même la mort. »*[116]

Eu égard à toutes ces définitions, nous constatons que certains « miziro » sont imbus du sacré. Ce sont des « miziro–tabous » tandis que les autres ne le sont pas : ce sont « des miziro–interdits. »

En effet, les miziro–tabous inspirent la crainte. Le terme « tabou » désigne souvent des réalités qui ne doivent être ni touchées, ni approchées parce qu'on les considère comme sortant d'ordinaire.

Les prescriptions auxquelles on attribue des puissances particulières qui y sont honorées comme divines ou sacrées ou qui, plus généralement exige d'être évitées selon la tradition. La transgression des commandements relatifs au tabou entraîne une punition qui comporte souvent des conséquences sociales.[117] Le tabou apparaît donc comme l'interdiction de bouleverser l'ordre établi ou d'entrer en contact avec ce qui symbolise un tel bouleversement. Son

---

[114] D. NOTHOMB, **Un humanisme africain : Valeurs et pierre d'attente**, éd. Lumen Vitae, Bruxelles, 1962 p. 222.
[115] R. BOURGEOIS, **Banyarwanda et Barundi : T.III. Religion et magie,** éd. Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles, 1954, V. 3, p. 222.
[116] P. NTAHOMBAYE, **Des noms et des hommes. Aspects psychologiques, et sociologiques du nom au Burundi**, éd. KARTHALA, Paris, 1983, p. 139.
[117] J.P. CHEVROLET, « Le sacré et l'interdit » in **Q.V.E.S** n° 19, 3e trim. 1972, p. 241.

existence remonte de loin dans le temps et son respect est inconditionnel. R. BOURGEOIS continue en disant :

« *(...) la majorité des tabous existe de façon immémoriale et sont toujours scrupuleusement observées.* »[118]

A ce titre, le tabou joue un rôle de premier rang dans la préservation et la transmission de la culture en tant qu'il contraint l'individu à se subordonner aux fins sociales. C'est-à-dire que le tabou remonte loin dans le temps et joue presque partout le même rôle.

Selon H. NTAHOMVUKIYE :

« *Ils passent pour être doués d'une grande énergie occulte appartenant à un monde invisible et s'imposant d'elle-même.* »[119]

En guise d'illustration, on peut donner quelques exemples de « miziro-tabou » :

- Kirazira kwûrira umumanda ngo inkuba yohava igukubita : il est interdit de grimper sur un ficus ancestral, la foudre te frapperait ;
- Umugore ntiyurira inzu aba asema umugabo : il est défendu à une femme de grimper sur le toit de la maison car cela porterait malheur à son mari.

Nous constatons que ces miziro-tabous constituent une expression de la volonté du monde invisible et s'imposent d'elles-mêmes, elles possèdent une puissance maléfique qui frappe tôt ou tard le coupable, même si la violation est involontaire. Ainsi, elles sont comme une menace immanente et constante de malheur.

Quant aux miziro-interdits, ils sont d'intérêt presque exclusivement social sans aucune contrainte. Les miziro-interdits suscitent moins la peur contrairement aux tabous liés aux forces de l'univers. Les interdits sont des lois qui, originairement circonstanciées, relèvent des autorités d'une époque donnée

[118] R. BOURGEOIS, **Idem.**, pp. 221-222.
[119] H. NTAHOMVUKIYE, **Op. Cit.**, p. 17.

et peuvent par conséquent être levées par elles. Ce sont de réelles prohibitions d'ordre moral ou purement social, ou simplement de l'ordre des convenances. H. NTAHOMVUKIYE poursuit en précisant :

> *« (...) alors que la transgression d'un tabou semble motiver nécessairement la sanction, la violation d'un interdit motive aussi une sanction, mais sans la nécessité, il faut pour qu'elle entraîne une sanction que la société soit au courant de la transgression » . »*[120]

Voici quelques illustrations de ces miziro-interdits :

- Kirazira kó umugabo akubûra inzu : il est interdit à l'homme de balayer la maison ;
- Kirazira ko umukôbwa yîcára atâmbikije : Il est interdit à une fille de s'asseoire les jambes écartées ;
- Kirazira gukúbitira umugoré mu rutára : Il est interdit de battre la femme sous le lit ;

En outre la société a prévu des interdits spécifiques aux enfants dès les bas âges, pour leur faire acquérir de bonnes manières. Ces interdits permettent à l'enfant de comprendre mieux ce qui l'entoure.

- Kirazira gutúka abakurú wõmera imirîzo : Il est interdit d'insulter les supérieurs car les queux pousseraient sur toi ;
- Kirazira gutúka abavyêyi wõca upfá hátarâgera : Il est interdit d'insulter les parents car on risque une mort prématurée ;
- Kirazira kuryá wênyené uba uríko uraséma abândi : Il est interdit de manger sans donner aux autres, tu leur serais un porte-malheur ;
- Kirazira kwîca inyámânza : il est interdit de tuer la bergeronnette ;
- Kirazira kwîca igikeré : Il est interdit de tuer la grenouille ;

Chaque fois que l'enfant n'observe pas ces interdits, il est corrigé et au fur du temps, il finira par les intérioriser. Ceux-là servent à la formation de sa personne. Ainsi, les miziro constituent un des précieux éléments d'éducation et

[120] H. NTAHOMVUKIYE, **Op. Cit.**, p. 20.

touchent presque tous les domaines de la vie. Comme le précise R. BOURGEOIS :

> « *Le tabou (...) concerne seulement certains objets dangereux d'une manière occulte, mais encore des attitudes, des comportements, des états, des paroles, des gestes interdits.* »[121]

En somme, bien que nous venions de voir que les miziro sont répartis en deux catégories à savoir les miziro –tabous et les miziro – interdits selon qu'ils suscitent la peur ou pas, les Burundais désignent tout cela par le terme « umuziro » du pluriel « imiziro. » Ceux -là se transmettent de génération en génération, touchant le groupement tout entier et lui défendant catégoriquement tel acte, tel comportement ou usage de tel ou tel objet. Ils jouent dans la société un rôle très important qu'il convient de préciser.

V. 2.3. Fonctions des « miziro »

Les « miziro » remplissent une fonction prépondérante dans une société qui en est dépositaire. En effet, ces « miziro » ne sont pas tombés du ciel, ils sont crées par les hommes pour répondre à certaines exigences de la vie. Ainsi, le Burundais va essayer de créer ces « miziro » pour répondre à un complexe besoin de vie et de la société.

Parmi tant de besoins auxquels l'homme doit couvrir, figure le besoin de transmettre et de perpétuer la vie. Il est souvent entouré des « miziro » qu'il a lui même inventés pour assurer sa survie. Ainsi, il est à constater que l'homme a toujours peur de disparaître. Pour E.N. MUJNYA:

> « *Le muntu sait que c'est à l'homme qu'il appartient de faire son salut ou son bonheur qui consiste à se survivre en tant que force vitale grâce au processus de la transmission de la vie dans sa progéniture. C'est pour atteindre ce but que le muntu a mis sur pied des institutions sociales, qu'il a inventé les tabous et qu'il a donné à la coutume, aux interdits et aux*

[121] R. BOURGEOIS, **Op. Cit.**, p. 220.

prescriptions de tout genre que l'on trouve dans le monde bantu la force de loi que tous les bantu leur reconnaissent. C'est en fait la coutume, les tabous et les prescriptions revêtent un cachet moral et exercent une influence considérable sur le comportement des individus dans la société bantu. Tous ces moyens ont été inventés avant tout pour créer autour de l'homme le climat d'ordre et de sécurité indispensable pour le développement et l'épanouissement de la vie. »[122]

Quand il s'agit des « miziro–tabous », ceux–là mettent l'homme dans une situation d'angoisse car le tabou est présenté comme une interdiction de bouleverser l'ordre établi. Dans ce cas, le tabou joue un rôle très important dans la préservation et dans la transmission de la culture. L'homme est ainsi amené à respecter un cérémonial pour ne pas ébranler l'ordre établi et vivre dans un monde de rites auxquels il doit participer activement.

Parlant des sociétés tribales L.L. MAKARIUS dit :

« Les interdits ont la fonction de sauvegarder et de perpétuer l'ordre social qui lui sert de fondement. Sans les interdits poursuit–il, les sociétés tribales iraient à leur perte par désintégration de leur structure sociale.[123]

Par-là, on peut affirmer que les « miziro » assurent la cohésion sociale d'autant plus qu'ils permettent à sa structure de ne pas se désagréger.

En outre, le Burundais d'antan a su protéger l'environnement en se servant des « miziro ». A travers l'éducation de base qu'il donnait aux enfants, il leur disait qu'il est strictement interdit de tuer les lézards, les bergeronnettes et d'autres petits beaux oiseaux, les crapauds,... En protégeant l'environnement, le Burundais aspirait ainsi à l'harmonie des éléments de la nature. Ainsi, « *Les hommes se représentent la nature comme un ordre harmonieux. Cette harmonie ne doit pas être troublée d'autant plus qu'elle est une oeuvre répondant à une intentionnalité et de plus la demeure élective de nombreuses puissances.* »[124]

---

[122] E.N. MUJNYA, **Op. Cit.**, pp. 107-108.
[123] L.L. MAKARIUS, **Le secret et la violation des interdits**, éd., PUF, Paris, 1974, p. 27.
[124] M. HOUIS, **Op. Cit.**, p. 78.

De surcroît, H. NTAHOMVUKIYE[125] en dit long quand il signale que les « miziro » cherchent le bien être de chacun et la bonne tenue dans la compagnie. En effet, une femme ne fait pas ses petits besoins debout, une fille ne s'asseoit pas les jambes écartées, le maître de la maison ne s'asseoit pas du côté retiré du foyer familial, ne bat pas sa femme réfugiée sous le lit nuptial, ne mange pas les derniers restes de la nourriture collée aux parois de la marmite, etc. L'enfant veillera à rester assis aussi longtemps que les adultes le sont, à ne pas siffler la nuit, à ne jamais injurier un plus grands que lui, à ne pas crier pour rien... Le garçon ne traira pas la vache sans laver les mains, ne boira pas du lait debout, n'enjambera pas sa sœur ou ne lui touchera pas les seins, ne s'amusera pas à toucher une fille n'importe où ou n'importe comment. A la fille, il est interdit de siffler ou faire des exercices de gymnastiques réservés aux garçons (spécialement la culbute), évitera des compagnies masculines, ... Et la femme devra se tenir devant son mari et devant toute assemblée avec la pudeur et la dignité qui s'imposent.

A tout moment, les miziro interviennent pour indiquer à l'homme la conduite à adopter en vue d'un comportement responsable. Pour L.L. MARKARIUS :

> *« le tabou impose un ensemble de comportements qui doivent être observés sous peine des conséquences graves et sévères châtiments »*[126].

Il continue aussi en disant :

> *« Pour imaginatives et fantastiques qu'elles puissent être, les représentations motivant des comportements qui favorisent la survie du groupe, se stabilisent et se maintiennent de ce fait indépendamment de leur conformité à la réalité. Ainsi, les hommes évitent les dangers réels en fuyant les dangers imaginaires et s'adonnent à des pratiques ayant valeurs de survie en s'inspirant des motifs les plus rationnels ».* [127]

---

[125] H. NTAHOMVUKIYE, **Op. Cit.**, pp. 34-35.
[126] L.L MAKARIUS, **Op. Cit.**, p. 52.
[127] L.L. MAKARIUS. **Idem**, p. 13.

En suivant scrupuleusement la morale des « miziro », le Burundais a pu éviter de tristes expériences dans ses préoccupations quotidiennes.

Selon E.N. MUJNYA :

> « *Eviter à l'homme de faire des faux pas et surtout créer autour de lui une atmosphère de paix et de tranquillité en vue de lui permettre de poursuivre plus facilement son idéal, tel est le rôle principal que doivent remplir les institutions sociales mises sur pied par les fondateurs de la société.* » [128]

Les exemples illustratifs se trouvent exposés à travers ces quelques « miziro » : Défense de porter la baratte de lait dans les mains, de brasser debout, de traire une vache endormie, de faire du feu de la vache (gucanira) la journée, ... En rencontrant quelqu'un qui porte une cruche de l'eau sur la tête, il est interdit de boire à la cruche avant que celle–ci ne soit pas déposée par terre.

En outre, si on veut éduquer l'enfant dans l'esprit des « miziro » on lui dira qu'il est strictement interdit de : toucher l'enfant de sa sœur (neveu ou nièce) sans avoir rien à offrir, refuser de prêter une meule, une houe, ... refuser de donner de la semence aux voisins, refuser de donner du feu, refuser quelque chose à l'enfant ou à l'infirme, donner une seule fois quand on donne du sel, s'asseoir n'importe comment pour une fille, s'habiller n'importe comment,... Selon P. NTAHOMBAYE :

> « *le but de ces interdits est de maintenir la cohésion du groupe et d'assurer sa survie, de protéger l'ordre social et moral, il est également éducatif. ...* »[129]

Nous pouvons dire somme toute que les « miziro », comme les contes ont un rôle éducatif très important. En tant que revers de l'obligation, les « miziro » jouent un rôle primordial d'intégration sociale. Ils visent initialement et sans

[128] E.N. MUJNYA, **Op. Cit.**, p. 109.
[129] P. NTAHOMBAYE, **Op. Cit.**, p.139.

que l'on ait conscience, à faciliter l'orientation vers la réalisation meilleure des valeurs communes qu'ils symbolisent et traduisent dans un rituel. Du fait qu'ils excluent des possibilités d'action, ils se posent comme une garantie de l'ordre culturel et social propre à une collectivité organisée. Dans cette optique, l'**Encyclopédie française** précise :

> « *Dans les sociétés dites archaïques, le devoir imparti à tout membre du groupe étant de s'assurer si son voisin respecte bien la loi pour éviter qu'une éventuelle infraction n'entraîne une catastrophe pour tous, il s'ensuit que les règles du tabou tendent à établir et maintenir la solidarité sociale, elles servent donc d'éléments d'autoconservation sociale.* »[130]

Du point de vue psychosociologique, les « miziro » peuvent être considérés dans leurs fonctions protectrices du statut des personnes éminentes (chefs, prêtres) de l'ordre des rôles culturels (femmes enfants, artisans) de l'épanouissement d'être fragiles (les miziro liés à la grossesse, à la naissance, à l'initiation, à la maladie, à l'absorption d'éléments dits nocif, de la valeur de certains objets de la propriété.

Concrètement, « *Préserver les faibles des dangers naturels, nuisances humaines et de la colère des dieux, protéger le pouvoir garant de la production sociale, tels sont les buts indirectement poursuivis par l'institution des tabous.* »[131]

Egalement, les « miziro » remplissent la fonction socialisatrice. En effet, l'observation de ceux-là requiert la maîtrise sur les impulsions et devient ainsi l'élément indispensable d'un caractère socialement accepté et valorisé. Ils ont aussi une fonction ségrégative dans la mesure où chaque groupe, clan caste ou classe peut se créer des interdits spécifiques. A un Burundais de tout âge, ils lui inculquent des valeurs comme la maîtrise de soi, la fidélité, la bonté, la serviabilité, la générosité et l'accueil. Nous allons aussi nous rendre compte que la transgression des miziro revêt un rôle non moins important du point de vue sociologique et idéologique.

---

[130] **Encyclopédie Française, Op. Cit.**, p 11615.
[131] **Encyclopédie française, Idem**.

V. 2.4. Rôle sociologique et idéologique de la transgression des miziro

Le caractère ambivalent que fait apparaître la transgression des « miziro » est observée aussi bien chez les Burundais que chez les autres peuples. En effet, nous reconnaissons d'emblée que la transgression d'un « muziro » entraîne tôt ou tard des malheurs sur le transgresseur lui-même et sur la société du moins selon ce que pensent ceux qui y croient. Cependant, nous remarquons curieusement qu'à un certain moment cette même transgression devient profitable pour le transgresseur. Ainsi, *« (...) au Burundi comme ailleurs en Afrique, des interdits ou des tabous sont violés impunément sous la couverture de certaines circonstances de la vie.»* [132] Cependant même si la violation a lieu quelquefois, le caractère caché de celle-ci s'impose de peur que le « muziro » cesse d'être un.

Parlant encore une fois des sociétés tribales, L.L. MAKARIUS[133]affirme que les interdits sont strictement observés par les membres des sociétés. Malheureusement, il y a des individus qui les violent délibérément croyant obtenir par la transgression des résultats favorables. En guise d'exemple, on ne connaît pas dit–il de société primitive ou archaïque où le sang menstruel ne soit considéré comme une matière dangereuse, devant être soustraite au contact et interdite. Mais dans de nombreux cas, il sert de talisman pour assurer la santé, l'invulnérabilité et le succès. Les jeunes filles à la puberté poursuit–il sont assujetties à de rigoureux tabous d'isolement, mais on leur attribue la faculté de guérir certaines maladies, de dispenser la chance et la longévité. Ce qui touche à la mort est normalement objet d'interdit mais cependant, des médecines à l'effet bienfaisant sont extraites dans des cadavres et des tombes. Le meurtre d'un consanguin représente un crime grave. Malheureusement, de tels meurtres sont perpétrés parce qu'ils sont censés donner des pouvoirs magiques à ceux qui les commettent. Il est ici constaté qu'un rapport constant relie la violation du tabou à la saisie et à la maîtrise du pouvoir magique. Les pratiques inspirées de la violation du tabou sont exceptionnelles par définition, puisqu'elles ont pour condition que le tabou violé soit un tabou généralement respecté.

---

[132] J.P. CHEVROLET, **Op. Cit.,** p. 254.
[133] L.L. MAKARIUS, **Op. Cit.,** p. 19.

Dans les sociétés organisées de manière à éviter tout risque d'union incestueuse entre ses membres, et où ce crime est puni avec la grande sévérité continue-t-il,[134] l'inceste est délibérément commis avec l'idée que son accomplissement aura des effets magiques favorables à celui qui s'y résout. Ainsi, avant que le chasseur parte pour une chasse difficile, il fera venir sa fille dans une hutte et aura des rapports sexuels avec elle, le fils s'unira secrètement à sa mère dans le but de s'enrichir.

Au cours de toutes ces violations d'interdits, les résultats que l'on croit avoir en brisant l'interdit de l'inceste, sont bien les mêmes que ceux que l'on croit atteindre en transgressant le tabou de sang. Nous avons entre autre la protection personnelle, l'invulnérabilité, la santé, la victoire sur l'ennemi, la chance, le succès, la richesse et autres facultés telles que la sagesse, la connaissance, les capacités divinatoires, les pouvoirs créateurs (l'adresse),...

Le tabou de sang constitue la charpente idéologique de l'ordre social, puisque à lui seul se ramènent les tabous contre l'épanchement de sang, c'est-à-dire qu'il est interdit de tuer un membre du groupe. A ces tabous correspond également l'interdiction de s'unir à un membre du groupe également et cela impose la loi d'exogamie.

Par ailleurs la violation du tabou ne doit jamais être commise ouvertement, explicitement, en pleine lumière par l'ensemble du groupe. Il doit être maintenu et violé sensiblement par voie d'exception car si le tabou est violé de manière répétée ou ouverte ou par un nombre important de personnes, il cesserait d'exister et sa transgression n'aurait plus de sens ni résultat.

En somme, la transgression des « miziro » fait acquérir croit-on, aux transgresseurs certaines valeurs entre autre la prospérité, la richesse et tous les dons comme l'adresse, la sagesse, le savoir, la voyance, etc. Cependant, la transgression peut également causer des malheurs individuels et collectifs. Ainsi, la société va respecter les « imiziro » ce qui va occasionner l'ordre et le

[134]L.L. MAKARIUS, **Op. Cit.**, pp. 37-44.

respect de la coutume. L'observation des règles en rapport avec les « miziro » constitue de riches enseignements de la non violence.

Enfin de compte, les « miziro » constituent un moyen de défense de la société pour sa survie. Ils servent de préservation d'une intégrité idéologique et morale, éprouvent de la soumission de l'individu au groupe notamment aux détenteurs du pouvoir. Les « miziro » se présentent comme un système de contrôle des hommes de telle sorte que le langage du pouvoir se confond souvent au langage des « miziro.» De là vient la possibilité d'une fonction oppressive ou coercitive des tabous lorsque le pouvoir outrepasse ses droits et restreint le champ de liberté.

CONCLUSION GENERALE

En faisant une approche anthropologique des doubles fonctions INTERDICTION-TRANSGRESSION tirées à travers les dix contes rundi, nous nous sommes fixé deux objectifs principaux :

- Montrer les dilemmes auxquels sont confrontés les acteurs de la double fonction dans leurs actions ; notamment ceux à qui une interdiction est signifiée, et qui mettent en cause certaines exigences de la vie.
- Remettre à l'honneur l'éducation basée sur les valeurs ancestrales.

Ensuite, nous avons fait une corrélation entre cette double fonction et le vécu quotidien. Ainsi du point de vue narratif, contrairement à ce qui devrait se passer dans des conditions normales d'éducation, une interdiction est toujours transgressée. C'est pourquoi l'interdiction est toujours suivie de la transgression. Il s'agit de tout faire pour que le récit ne s'arrête pas. C'est-à-dire que si l'interdiction est transgressée, on ouvre la voie à d'autres péripéties. D'autres personnages entrent en scène et l'auditoire peut toujours continuer à veiller.

Aussi, bien que nous ayons fait l'étude de la double fonction, nous n'avons pas négligé d'autres fonctions d'autant plus que celle-ci n'est pas isolée. D'autres fonctions et plus particulièrement la sanction nous ont intéressé. En effet, tôt ou tard, tous ceux qui outrepassent l'interdiction quelles que soient les raisons ou la manière dont celle-ci a été violée sont punis.

De surcroît, ce trio de fonctions INTERDICTION-TRANSGRESSION-SANCTION ou PUNITION ouvre la voie à une véritable pédagogie par la narration. Ainsi, confronté aux réalités de la vie quotidienne, ces interdictions ressorties de la double fonction, une fois violées et suivies par la punition infligée à l'endroit du transgresseur, pourront éclairer tout un chacun sur la manière de se comporter en vue du strict respect des normes sociales. Celles-ci sont sous-tendues par certaines vertus comme la prudence, l'obéissance, la

discrétion et le respect. Si l'enfant est éduqué à toutes ces valeurs et partant toute la société, l'harmonie sociale à laquelle le Burundais aspire s'implante.

Cependant, nous nous sommes rendu compte que ces valeurs sont souvent mises en cause par la faim, l'ignorance, la gourmandise, le manque de retenu, le manque de reconnaissance et l'indiscrétion envers le bienfaiteur. En effet par exemple, il est difficile voire impossible de garder le secret jusqu'au bout si l'octroie de la nourriture est tributaire du dévoilement de celui-ci. La sagesse burundaise en est claire là -dessus « *Hā gupfá wōzānzama* ». Il vaut mieux dévoiler le secret que d'accepter la mort. D'où le dilemme : faut-il dévoiler le secret ou faut-il, accepter la mort ? Devant cette épreuve, la réussite est le résultat d'une éducation de longue durée qui commence dès la jeune enfance et qui privilégie les valeurs ancestrales. Celui alors qui réussit, fait preuve d'une maîtrise de soi, d'une certaine ascendance de l'esprit, écartant le concerné du commun des mortels.

Enfin de compte, ces pratiques de la vie quotidienne qui obligent l'homme à ne pas poser tel ou tel acte malgré lui, correspondent d'une manière ou d'une autre à deux concepts fondamentaux ; il s'agit du concept d' « ibanga » et celui d' « imiziro ». En effet, selon la mentalité et la peur qu'alimentent ces « miziro » dans les cœurs des Burundais, il vaut mieux mourir que transgresser les « miziro » car sa violation entraîne les malheurs aussi bien sur le transgresseur que sur la société toute entière. Le fait de respecter les « miziro » quel qu'en soit le prix correspond en quelques sortes à l' « ibānga », une valeur sans égale que doit incarner un homme digne de ce nom, un homme d' « ubuntu », un « mushingantahe ». Le respect de ces « miziro » fait que les membres d'une société qui en est dépositaire soit cohérent, solidaire ce qui aboutit à l'organisation de celle–ci.

En outre, dans pas mal de sociétés dites archaïques au sens anthropologique du mot, le sang menstruel est considéré comme tabou. Dans certains cas, il est strictement interdit aux femmes pendant la période des règles de toucher certains ustensiles, d'approcher les hommes ou de faire quelques travaux. Cependant, il n'est pas rare d'observer dans ces sociétés des

hommes qui s'en servent comme talisman pour assurer la santé, l'invulnérabilité et le succès. De plus, des filles à la puberté sont normalement soumises à de rigoureux tabous, mais on leur attribue la faculté de guérir certaines maladies. Il n'existe pas de société au monde où il n'est pas strictement interdit de tuer, a fortiori, un membre de la famille. Mais de tels meurtres sont perpétrés soi–disant qu'ils confèrent des pouvoirs magiques à ceux qui les commettent. Celui ou celle qui veut être initié en vue d'entrer dans une société secrète (sorcier, divin...) est obligé de tuer fièrement son cher enfant. L'inceste qui est partout prohibé se voit commettre par un homme sur sa fille par exemple la veille de la chasse croyant obtenir par l'acte des chances et des forces surnaturelles.

Après cette mise au point, nous pensons que notre étude a touché les pratiques de la vie quotidienne des Burundais et les problèmes auxquels celles-ci sont confrontées. Elle nous a permis de constater combien la vie est une lutte. Selon B. BETTELHEIM :

> *« la lutte contre les graves difficultés de la vie est inévitable et fait partie intrinsèque de l'existence humaine, mais que si au lieu de se dérober, on affronte fermement les épreuves inattendues et souvent injustes, on vient à bout de tous les obstacles et on finit par remporter la victoire »*[135].

L'étude en soi a permis de découvrir après avoir trempé la double fonction dans le bain de la culture, ce qui est permis de faire et ce qui ne l'est pas, ce qui est bien et ce qui est mal. Donc, la question du bien et du mal est posée. Pour D. NIZIGIYIMANA :

> *« Le problème du bien et du mal est tellement fondamental qu'il se trouve transposé dans toutes les littératures populaires. Celles-ci sont également construites le plus souvent sur les mêmes leitmotive et reflètent les préoccupations universelles de l'homme ».* [136]

[135] B. BETTELHEIM, **Op. Cit.**, pp.18-19.
[136] D. NIZIGIYIMANA **Op. Cit.**, p. 362.

Ensuite, nous avons pu découvrir sans nous tromper que la lutte que l'on mène pour être à bout des éléments qui entourent la vie ne sera victorieuse que si l'on puise les armes–vertus dans l'éducation basée sur les valeurs ancestrales. Il s'agit entre autres du respect, de l'obéissance, de la discrétion, ... ce sont les vertus que l'on doit inculquer aux enfants dès leur tendre enfance.

Enfin, nous espérons que cette étude sur la double fonction aidera tout un chacun du moins ceux qui s'y intéresseront, à bien corriger ou améliorer leurs comportements vis-à-vis des autres en particulier et vis–à–vis de la société en général.

Cependant, nous ne pouvons pas prétendre avoir tout épuisé concernant le modèle d'enseignement que représente la double fonction INTERDICTION–TRANSGRESSION au cours de cette modeste étude. C'est pourquoi nous exhortons ceux qui nous succéderons, de nous compléter en approfondissant par exemple l'aspect narratif ou religieux.

BIBLIOGRAPHIE

I. Dictionnaires et encyclopédies

1. **Grand dictionnaire encyclopédique de la langue française**, V.10, Librairie Larousse, Paris, 1983.
2. **Dictionnaire de la langue française**, T.6, éd. Gallimard/Hachette, 1985.
3. **Encyclopédie française**, V.19, Librairie, Larousse, Paris 1976.
4. RODEGEM F.M., -**Inyizamvugo y'ikirundi : essai de dictionnaire explication rundi**, Presse Lavigérie, Usumbura, 1961.

   - **Dictionnaire rundi-français,** Musée royal de l'Afrique centrale, Tervuren, 1970, 644 p.
5. VAN DER BURGT, **Dictionnaire français-rundi,** 2 Vol., Leyde, G.F Théonville, 1903, 647p.
6. **Encyclopaedia universalis**, V.6, Larousse, Paris, 1990.

II. Ouvrages généraux

7. AGBLEMAGNON N., **Sociologies des sociétés orales d'Afrique noire,** Mouton, Paris, 1969, 216 p.
8. AUSTIN J.L., **Quand dire c'est faire.** Seuil, Paris, 1970, 182 p.
9. AWOUMA J.M et NDAH J.I., **Contes et fables du Cameroun : initiation à la littérature orale**, Clé, Yaoundé, 1976, 71 p.
10. BETTELHEIM B., **La psychanalyse des contes de fées**, Laffont, Paris, 1976, 404 p.
11. BOURGEOIS R., **Banyarwanda et Barundi : T.III Religion et magie**, Institut Royal Colonial belge, Bruxelles, 1954, v.3, 376p.
12. BREMOND Cl., **La logique du récit,** Seuil, Paris, 1973, 349 p.
13. CAUVIN J., **Comprendre la parole traditionnelle,** Collection, les classiques africains, éd. St Paul, Paris, 1980, 87 p.

14. CHEVRIER J., **Littérature nègre**, collections U, éd. Armand colin, Paris, 1984, 272 p.

15. Colloques internationaux du C.N.R.S., **Le conte, Pourquoi ? Comment ? Folktales, why and how?** éd. C.N.R.S, Paris, 1984, 628 p

16. ENO BELINGA (S.M), **Comprendre la littérature orale africaine,** Collections classiques africaines, éd. St Paul, Paris, 1976, 143 p.

17. EQUILBECQ F.V., **Contes populaires d'Afrique occidentale**, Maisonneuve et Larose, Paris, 1972, 512 p.

18. GILLING J.M., **Le conte en pédagogie et en rééducation**, DUNON, Paris, 1997, 234 p.

19. HOLAS B., **Contes Kono : traditions populaires de la forêt guinéenne,** G.P. Maisonneuve et Larose 1975, 342 p.

20. HOUIS M., **Anthropologie linguistique d'Afrique noire**, P.UF., Paris, 1971, 232 p

21. HUBERT R., **Traité de pédagogie générale,** P.U.F., Paris, 1954, 662 p.

22. KAGAME A., **La philosophie bantu comparée,** P.A., Paris, 1976, 334 p.

23. KESTELOOT L., **Anthologie négro-africaine,** collection Marabout éd. Gérard et co, verviers, 1967, 432 p.

24. LEVI-STRAUSS Cl., **Anthropologie structurale II,** éd., Plon, 1973, 422 p.

25. MAKARIUS L.L., **Le sacré et la violation des interdits ,** Payot, Paris, 1974, 376 p.

26. MONTAIGNE, **Essais,** Bordas, Paris, 1967, 254 p.

27. NTABONA A., **Itinéraire de la sagesse : Les bashingantahe, hier, aujourd'hui et demain au Burundi**, éd. CRID, Bujumbura, 1999, 303 p.

28. NOTHOMB D., **Un humanisme africain : Valeurs et pierres d'attente,** 3è éd. LUMEN VITAE, Bruxelles, 1962, 159 p.

29. NTAHOKAJA J.B. , **Imigani, ibitito,** U.B. Bujumbura, 1976, 166 p.

30. NTAHOMBAYE P. , **Des noms et des hommes : Aspects psychologiques et sociologiques du nom au Burundi**, éd. Karthala, Paris, 1983, 281p.

31.NTAHOMBAYE P. **et alii**, L'**institution des bashingantahe au Burundi** : **Etude pluridisciplinaire**, 1999, 283p.

32. PAULME D., **La mère dévorante : Essai sur la morphologie des contes africains**, Gallimard, Paris, 1977, 321 p.

33. PROPP V., **Morphologie du conte,** Seuil, Paris, 1973, 254p.

34. RODEGEM F.M., - **Patrimoine culturel rundi** : **T.7. Fas.1 contes et légendes**, centre de langue, Bujumbura, 1962, 156 p.

-**Anthologie rundi,** Paris, 1973, 417 p.

-**Patrimoine culturel rundi**. **T.3 Savoir-vivre vie individuelle**, centre de langue, Bujumbura, 1965, 23 p.

35. UNESCO : **Colloque national pour une culture de paix au Burundi Fondements et perspectives éducatives**, Bujumbura, 14-17, décembre, 1994, 133 p.

36. ZAHAN D., **La dialectique du verbe chez les Bambara,** éd. Mouton & co, Lahaye, 1963, 207 p.

37. ZUURE B., **L'âme du murundi,** Beauchesne, Paris, 1932, 506 p.

III. ARTICLES ET REVUES

38. Cl. BREMOND « Principes d'un index des ruses » in **Caliers d'Etudes africaines**, n°60, V.15, 1975, pp 601-633

40. CHEVROLET J.P., « Le sacré et l'interdit » in **Q.V.E.S** n° 19, 3ème trimestre, 1972.

41. NTABONA A., **Proposition d'une méthode d'analyse des textes littéraires rundi,** in A.C.A. T20 n° 5, 1980.

42. NZOHABONIMÂNA P., « L'éducation du murundi à l'obéissance et au respect » in **Q.V.E.S**, n° 4, 4ème trimestre, 1968.

43. PAULME D., « Typologie des contes du décepteur » **in cahiers d'Etudes Africaines** n° 60, 1975.

- Morphologie du conte africain du décepteur in **cahiers d'Etudes Africaines** n° 45, 1972.

IV. Mémoires et thèses

IV.1. Mémoires

44. BARINAKANDI F., **Le concept d'Ibanga d'après les contes rundi**, Bujumbura, U.B., F.L.S.H., Département des lettres, 1979, 160 f.

45. BIZINDAVYI J. Cicéron, **Samandari, juge de l'autorité royale**, Bujumbura, U.B, 1991, 145 f.

46. NDUWIMANA M. Goretti, **Une approche des fonctions du personnage « Imâna » et leurs significations à travers les contes rundi,** Bujumbura, U.B, F.L.S.H, Département de L.L.A 1988, 192, f.

47. NIZIGIYIMANA D., **Le personnage de « IGISIZIMWE » à travers les contes de son cycle**, Bujumbura, U.B, F.L.S.H / Groupe français-Kirundi, 1979, 172 f.

48. NTAHOMVUKIYE H., **Les miziro : éléments d'éducation morale et religieuse : Description linguistique et essai d'évaluation pastorale**, Université catholique de Louvain -la -Neuve, faculté de théologie, 1981, 160 p. 43. NTAMATUNGIRO E., **Le thème de la**

vengeance à travers quelques contes rundi, Bujumbura, U.B, F.L.S.H., groupe français-Kirundi, 1980, 225 f.

49. NTIBARUFATA A., **Le personnage de SEBITWIVYAMAKERA à travers les variantes de son conte,** Bujumbura, UB., F.L.S.H., département de L.L.A., 119 p.

IV.2. Thèses

50. MUJNYA E.N., **L'homme dans l'univers des bantu**, thèse présenté à la faculté des lettres de l'université de Fribourg (Suisse) pour obtenir le grade de Docteur, Lubumbashi, Presse de l'université nationale du Zaïre, 1972, 186 p.

51. NIZIGIYIMANA D., **Les contes d'ogres (IBISIZIMWE) : contribution à l'analyse des textes narratifs de la littérature orale au Burundi.** Thèse de doctorat de 3ème cycle, université de la Sorbonne Nouvelle, 2 vol.,542 p.

TABLES DES MATIERES.

Pages

Dédicace.....i

Signes conventionnels.....ii

Avant-propros.....iii

0. Introduction générale.....1

0.1 Définition du sujet.....2

0.2 Problématique.....7

0.3 Hypothèses.....9

0.4 Intérêt du sujet.....10

0.5 Objectif.....10

0.6 Articulation du travail.....11

IERE PARTIE : GENERALITES, CORPUS, METHODOLOGIE D'ANALYSE ET ANALYSE DU CORPUS.....12

CHAPITRE I : GENERALITES.....13

I.1. Le sens d'un récit dans la société d'oralité.....13

I.1.1. Le sens allégorique.....13

I.1.2. Le sens symbolique.....13

I.1.3. Le sens initiatique ou ésotérique.....13

I.2. Les fonctions des personnages des contes.....13

I.2.1. Fonctions des contes russes selon V. PROPP.....14

I.2.2. Qu'en est-il des contes rundi ?.....15

CHAPITRE II : PRESENTATION DU CORPUS ET METHODOLOGIE D'ANALYSE.....18

II.1. Présentation du corpus.....18

II.1.1. Présentation théorique.....18

II.1.2. Le corpus proprement dit.....19

Conte A : Comment la chienne s'est vengée contre la femme de son maître.....19

Conte B : Ce qui a empêché aux vaches de parler.....20
Conte C : Le chien et la guêpe.....20
Conte D : Inamunyika ou la femme engloutie.....21
Conte E : L'orphelin qui est sauvé par le crapaud.....21
Conte F : Une femme qui voulait aller visiter sa famille d'origine...23
Conte G : Imâna et la femme stérile.....23
Conte H : Inasankima.....24
Conte I : Le crâne qui parle.....25
Conte J : L'aigle et le crapaud.....25

II.2. Méthodologie d'analyse.....26
II.2.1. Méthodologie initiée par D. Paulme.....27
II.2.2. Méthodologie initiée par Cl. Brémond.....28
II.2.3. Méthodologie d'analyse proprement dite.....30

CHAPITRE III : ANALYSE DU CORPUS 38

SYNTHESE.....50

IIEME PARTIE : LA DIMENSION NARRATIVE ET ANTHROPOLOGIQUE DE LA DOUBLE FONCTION « INTERDICTION-TRANSGRESSION » ET SON EXPRESSION DANS LE VECU QUOTIDIEN.....55

CHAPITRE IV : DIMENSION NARRATIVE ET ANTHROPOLOGIQUE DE LA DOUBLE FONCTION « INTERDICTION-TRANSGRESSION ».....56

IV.1. Du point de vue narrative.....56
IV.1.1. La double fonction morphologique.....56
IV.1.2. La double fonction *Interdiction-Transgression*.....57
IV.1.3. Pourquoi l'*interdiction* est toujours suivie de la *Transgression*.....58

IV.1.4. Intérêt de la double fonction par rapport aux autres fonctions environnantes.....60
IV.2. Du point de vue anthropologique : Une pédagogie traditionnelle par la narration.....62
IV.2.1. L'éducation du Burundais à la prudence.....65
IV.2.2. L'éducation du Burundais à l'obéissance et au respect.....67
IV.2.2.1. Le respect de la parole donnée.....68
IV.2.2.2. Le respect des normes sociales.....69
IV.2.3. L'éducation du Burundais à la discrétion.....71
IV.2.4. L'éducation du Burundais au maintien de l'harmonie sociale.....73

CHAPITRE V : EXPRESSION DE LA DOUBLE FONCTION « INTERDICTION-TRANSGRESSION » DANS LE VECU QUOTIDIEN A TRAVERS DEUX CONCEPTS : IBANGA ET IMIZIRO.....79

V.1. Le concept « Ibanga ».....80
V.1.1. Analyse morpho-sémantique.....80
V.1.2. Définition du concept.....84
V.1.3. Le maintien de l' « Ibanga ».....85
V.1.4. La perte de l' « Ibanga ».....86
V.2. Le concept « Imiziro ».....88
V.2.1. Analyse morpho-sémantique.....88
V.2.2. Définition du concept.....90
V.2.3. Fonction des « miziro ».....94
V.2.4. Rôle sociologique et idéologique de la transgression des miziro 99
CONCLUSION GENERALE..... 102
Bibliographie.....106
Tables des matières..... 111
Annexes

ANNEXES

LES CONTES DESQUELS EST TIRE LE CORPUS

CONTE A

INGENE IMBWA YIHOYE INABUJA	**COMME LE CHIEN C'EST VENGE CONTRE LA FEMME DE SON MAITRE**
1. Hǎbāye umugabo	1. Il était une fois un homme
2. Umǔnsi umwe´amapfa´aratêra	2. Un jour la famine sévit
3. Afata imbwa´yîwe´	3. Il prend sa chienne
4. Agēnda mwīshāmba	4. Il va séjourner dans la forêt
5. Imbwa´ihîga agakôko´	5. La chienne chasse le gibier
6. Ngo ikǐce igasāngira na shêbuja	6. Et quand elle l'attrape, elle partage avec son maître
7. Shêbuja ngo yīce´nawe´ bigasāngira	7. De même quand le patron tue le gibier, il partage avec sa chienne
8. Ma´ze imyâka ikîtuma igahéra	8. Des années s'écoulent
9. Nōneho´shêbuja n'îmbwa´	9. Et puis le maître et sa chienne
10. Bagahīndukira bâravyībushe	10. Ils regagnent la maison étant devenus gros et gras
11. Imǐsi ngw'ihere´	11. Quelques jours après
12 Wâ mugabo ashēngeye ibwǎmi	12. Cet homme se rend à la cour du roi
13. Asiga aba´riye yâ mbwa´ati:	13. Avant de partir, il dit à sa chienne :
a) ntǔze umene´ibānga nâho´ bazôkugīra gúte	a) Ne me trahit pas même si on te traite de tous les maux
b) Ma´ze ngo aze´kurênga irêmbo	b) Ne dis jamais que nous avons partagé le repas
14 Nōneho´ngo aze´kurênga irêmbo	14. A peine eut-il franchi le seuil de la maison
15. Wâ mugore´arēngeye kurí yâ mbwa´	15. La femme s'avance vers la chienne
16. Arayíbaza ico´bāhora´bakora be´ nashêbuja mwīshāmba nîco bǎrya	16. Elle lui demande ce qu'ils faisaient dans la forêt, elle et son maître, et cequ'ils mangeaient
17. Irânka kubímubwîra	17. Elle refuse de lui dire
18. Ngo utâmbariye nzōkwīma indya´	18. Si tu ne me le dis pas, dit-elle je te refuserai à manger
19. Nayo´ngo:	19. Et la chienne de répondre
20. « Ntāco´nzōbirīnda »	20. "Ça ne fait rien, je supporterai »
21. Nōneho´yâ mbwa´ibwâguye	21. La chienne ne tardera pas de mettre bas
22. Igīye mu bwāri	22. Elle va dans sa niche
23. Ima´ze imǐsi ibiri	23 Elle passe deux jours
24. Ita´rōnse´utwo´isubízayo´na dukēyí	24. Elle ne reçoit rien à remettre dans l'estomac
25. Wâ mugore´nawe´ati :	25. Cette femme lui dit :
a) Nǎnje aho ního dutegániye	a) C'est ça mon piège
b) Utâmbwǐye ico´mwāhora´ mukora mwe´na shôbuja mwīshāmba	b) Si tu ne me dis pas ce que vous faisiez dans la forêt
c) Ntuzôgēnda urônse icǐtwa indya´	c) Tu n'auras jamais de la

mu minwe yānje	nourriture de mes mains
26. Nayó igīye ngáho irîgonya	26. Et le chien se recroqueville
27. Imĭsi itanu ngo ihere	27. Cinq jours passent,
28. Wâ mugore yōngera kugaruka ati	28. Cette femme revient et lui dit :
a) « Kūmbura umbwĭre	a) « Allons dis- le moi,
b) Ntiwîcwe n'ínzara	b) Ne meurs pas de faim
c) Indya zítabuze	c) Alors que la nourriture ne manque pas
d) Nca ndákugaburira »	d) Je vais te nourrir tout de suite »
29. Emwe ibānga rirahéberwa	29. Certes, la fidélité est un lourd devoir
30. Mugábo inda nayó ni agahâmbāye	30. Mais la faim a ses exigences
31. Yâ mbwa yĭbwīra iti :	31. La chienne se dit :
a) « Hā gupfa wōzānzama	a) Plutôt souffrir que mourir
b) Nōne ninakubwĭra ntuzôhéza ngo umenére ibānga? »	b) Si je te le révèle, est-ce que tu n'oseras pas me trahir ? Demande-t-il ?
32. Nawé ngo:	32. La femme répond :
a) « Jēwe	« a) Moi
b) Ntŭsubīre ndakúze sínkivuga utwó nūmvîse twóse »	b) Ne t'en fais pas je suis suffisamment adulte pour divulguer le secret que l'on me confie ».
33. Iti:	33. Elle dévoile le secret en disant:
a) Máze mwĭshāmba narahīga	a) Dans la forêt,
b) Ngo nīce agakôko	b) Et quant j'attrapais le gibier
c) Akakábāga tukagasāngira	c) Il le dépeçait et on mangeait ensemble
d) Hānyuma nawé ngo ahwāne n'ákándi	d) Ensuite, s'il rencontrait un autre
e) Ngw'akarase tukagasāngira	e) Il le chassait et on partageait
f) Uko bukēye uko bwīje túgira gútryo	f) Jour après jour, on procédait de cette façon
g) Nicó gitúma ubona twágīye tukvyibuha tukayoberana	g) C'est pourquoi nous sommes devenus gros et sommes à peine reconnaissables
34. « Ngo nī uko nyéne ? »	34. « C'est sérieux ce que tu viens de me dire
35. Iti : « nī uko ntâkūndí »	35. Elle répond : c'est la pure vérité, rien que ça »
36. Akagēnda rēro akayigaburira nēza	36. La femme la nourrit alors bien
37. Akayārika	37. Elle lui assure tous les soins nécessaires
38. Eka irasúbira gutôra akabiri	38. Et le chien redevient gros et gras
39. Imĭsi ngo ihere	39. Les jours passent
40. Wâ mugabo arashēnguruka	40. L'homme revient de la cour du roi
41 Ngo ashike,	41. A son arrivée
42. Umugore amuha utwó yĭhêmbūza	42. Sa femme lui donne à manger
43. Máze aca aracîra inyéri	43. Elle manifeste un dégoût
44. Ntivyāsāngira	44. Elle ne partage pas l'assiette avec son mari
45. Eka ntiyakora nó kurí nyā nkōko	45. Elle ne touche même pas sur

46. Nawé wâ mugabo arîhagararako ati : « Enda dusāngíre .»	l'assiette 46. Et le mari se retient et lui dit : « Viens que nous partageons le repas »
47. Uwurí uwŭndi ngo : a) Arí jēwé dusāngíra, b)Gēnda musāngíre na yâ mbwá yāwe mwāhóra músāngira »	47. Celle-ci répond : a) Est-ce avec moi que tu veux partager le repas? b) Vas partager avec la chienne comme vous le faisiez dans la forêt
48. Ngo avyŭmve ishavú riramuniga	48. En entendant cela, la colère l'assaille
49. Abura uko abigirá	49. Il manque quoi faire
50. Mugábo aba umugabo	50. Mais se retient
51. Arîrēnganiza gushika aheze kwîhēmbūza túno dufŭngurwa	51. Il réussit à se contenir jusqu'à ce qu'il termine le repas
52. Ngo aje gusohoka	52. Lorsqu'il sort
53. Aca yīruka kwā yâ mbwa	53 Il se hâte vers la chienne
54. Arayítūngīra igitsŭre	54. Il la toise
55. Nayó ica imenya icó yakóze	55. Celle-ci reconnaît aussitôt sa faute
56. Irasaba ikigōngwe iti : a) « Ntabāra umbabárire b) Natêwe n'ínzara c) Yamájije gatānu kóse ndí mu rwāri ataco ndya d) Ngo nūmvé nārēmvye e) Nikó kubímubwîra f) kăndi yĕmeye ko atazómenera akabānga g) Nōné ko yabígize h) Ihorere nzōguhōra i) Umŭnsi nzókubwîra j) Urapfa yó kwĭgumira mu buriri k) Uheze wīnúmire »	56. Elle demande pardon en disant a) De grâce, pardonne-moi b) c'est à cause de la faim, c) Votre femme m'a fait passer cinq jours à jeun au moment où je venais de mettre bas » d) N'en pouvant plus e) Je lui ai tout révélé f) Et, elle m'avait promis de ne pas me trahir g) Puisqu'elle s'est moqué de moi h) Ne vous tracassez pas, je vous vengerai i) le jour où je vous dirai j) Vous n'aurez qu'à vous tenir dans votre lit k) Vous resterez silencieux
57. Ngo bucé wâ mugore azīndutse kare cāne	57. Le lendemain, la femme se réveille de bonne heure
58. Agîye kwăhira	58. Elle va chercher de la paille
59. Wâ mugabo nawé agîye ku buriri	59. Le mari se met au lit
60. Akajîsho arabárika	60. Il reste éveillé
61. Yâ mbwa ivūye mu rwāri	61. La chienne quitte sa niche
62. Irayômbōtse	62. Elle va doucement
63. Ifata ikibwâna câyo	63. Elle prend un de ses chiots
64. Igiye mu cănsi kirí ku rusēnge gicāgátiye amata	64. Elle prend un pot à lait rempli à moitié
65. Ifāta câ kibwâna idīmbukirizamwo	65. Elle plonge son chiot dedans
66. Wâ mugabo arâho arabóna	66. L'homme est là et voit
67. Ica yīsubirira iwăyo, irîgonya	67. Il se retourne et se recrequeville
68. Nōneho agasáse kararamye	68. Le soleil ne tarde pas à monter haut dans le ciel
69. Wâ mugoré kamukubíteko	69. Touchée par le soleil

70. Aza atázámbaye
71. Ngo ashike
72. Ubwátsi abuta ku musaya w'ínzu

73. Aca yītēra mūnzu
74. Eka ntáco yíkēka na gátōyi
75. Afata câ cánsi
76. Ashira ku munwa ararírikiza
77. Ngo agire gúrtya aza yûmva utwánwa twā câ kibûnda turiko turamuhūha ku munwa
78. Ati: « Oya »
79. Ashira ahabóna arāraba

80. Asānga ni busa ngo yuu

81. Yâ mbwa aho iri mu rwāri iti :
    a) Ntúnige muyo
    b) oya uri umuvyêyi ntíwōvyūbahuka
    c) Uheze uyisubíze ikibōndo câyo
82. Wâ mugabo aho ari mu buriri ati:

    a) « Oya ntiwíce
    b) Fata ukōmbe nêza
    c) Uheze uyisubíze ikibōndo câyo »
83. Araheza arakômba nêza
84. Câ kibûnda arashîra yâ mbwa

70. La femme rentre brusquement
71. Quand elle arrive,
72. Elle depose l'herbe le long du mur de la maison
73. Elle se précipite dans la maison
74. Elle ne se doute de rien
75. Elle saisit le pot à lait
76. Elle se met à boire avidement
77. Soudain, elle sent les moustaches du chiot lui chatouiller la bouche
78. Elle s'étonne : « Non »
79. Elle met le pot à lait à la lumière pour voir
80. Elle se rend compte que c'est le chiot et pousse un cri d'horreur
81. De sa niche, la chienne dit :
    a) Je vous en prie, ne tue pas
    a) Non, tu es une mere, tu n'oserais pas
    c) Remets-le doucement à sa place
82. Son époux qui est dans son lit surenchérit :
    a) De grâce, ne tue pas
    b) Récure bien le pot
    c) Et rends-lui son petit
83. La femme récure le pot
84. Puis remets le chiot à la chienne

CONTE B

ICABUJIJE INKA KUVUGA	CE QUI A EMPECHE AUX VACHES DE PARLER
1. Kěra inka zăravúga	1. Autrefois, les vaches parlaient
2. Bǎgira bati :	2. On leur disait :
a)Gēnde murīshé kurí irya misózi	« a) Allez brouter sur cette colline là,
b) Ntimwǒne	b) N'endommagez pas les cultures
3. Zikagēnda	3. Elles acceptaient
4. Hānyuma aho zirīshá haca umugoré azibwīra ati:	4. Et puis une femme passe là où elles broutent et leur dit :
a) Mbě mwā nka	« a) vous, vaches
b) Ni kukí murya ubwǎtsi imirima irího?"	b) Pourquoi vous broutez les herbes alors que les champs de cultures sont là ?
5. Nazó ziti:	5. Elles répondent :
« Bǎratubújije ngo ntitúrye imirima y-ábǎndi ».	« On nous a formellement interdit d'endommager les champs d'autrui
6. Ati:	6. La femme insiste :
a)Erega muri ibijûju	a) Vous êtes bêtes,
Muzé kurya ivyǎtsi imirima iryōshé irího?	b) Vous broutez les herbes alors que les cultures appétissantes sont là ?
c) Gēnde muyirye	c) Allez les manger
d) Ni bābǎmira	d) Si on vous injurie
e) Ntimúvuge	e) Ne parlez pas
f) Mugiré muti :baaaa!"	f) Dites seulement ! baaa !
7. Zâ nka zirēngera muri ya mirima zirānzaganya	7. Les vaches se dirigent vers ces champs et les dévorent
8. Abǎri ahabóna	8. Ceux qui sont là où ils peuvent voir ces vaches,
9. Barasemerera bati:	9. Ils crient en disant :
a) « Mběga mwā nka mwǎbāye múte?	« a) Vous, vaches, qu'est-ce que vous êtes devenues ?
b) Ntimwōva muri iyo mirima y'ábǎndi ? »	b) Vous ne pouvez pas quittez les champs d'autrui ? »
10. Ziranúma.	10. Les vaches se taisent.
11. Ngo baze kuzikūrayo	11. Lorsqu'on vient les chasser de là,
12. Barazibáza ico zǎbāye	12. On leur demande ce qu'elles sont devenues
13. Inyishú yâzo yarí baaa	13. Leur réponse est "baaa"

CONTE C

IMBWA N'IVUBI	LE CHIEN ET LA GUEPE
1. Ivubi ryahamagaye imbwa ngo iriherekeze gusaba umugeni	1. La guêpe a demandé au chien de l'accompagner pour aller demander la main d'une jeune fille en mariage
2. Rigenda ryayihanikirije riti: a) « Ni hagira ikiba tukarwana b) Ntungaragaze kuko atagatumba mfise ngo bantwenge »	2. Avant de partir, la guêpe le met en garde en disant : « Si l'incident éclate et que nous nous chamaillons Ne me mets pas à nu sinon on va se moquer de ma maigresse »
3. Bishitse	3. Quand ils arrivent
4. Imbwa nayo ishaka umugeni	4. Le chien a aussi besoin de la jeune fille
5. Sebukwe arateguye	5. Le beau père prépare
6. Azimanye abashitsi	6. Et nourrit les hôtes
7. Aha umuryango wose wakoranye	7. Quand la famille se rassemble
8. Imisoso myizamyiza yandagaye	8. La bonne chair servie
9. Sinzi uwatereye akagufa hanze	9. Quelqu'un jette un os dehors
10. Ya mbwa iriruka	10. Le chien court
11. Ija kukanoba	11. Il part pour le ramasser
12. Bose bihaye akamo	12. Tout le monde se met à crier
13. Imbwa ngo isange ivubi naryo ririko riratwenga	13. De retour, le chien trouve la guêpe en train de rire,
14. N'ishavu n'akantu	14. En colère,
15. Irisimbirako	15. Le chien saute dessus la guêpe
16. Biravugutanye	16. Ils se battent
17. Imbwa iratabaguye uduhuzu tw'ivubi	17. Le chien déchire les habits de la guêpe
18. Abari ngaho baja mu vyo kurimarima	18. Ceux qui étaient là s'indignent
19. Nawe nyene urugo ati : « Nta mukobwa wanje mpa uwo aja gutora amagufa bataye Kandi inyama zuzuye N'uwo nyene w'inda inigirije ntawe atwara ».	19. Et le chef du ménage dit : « a) Je ne donne pas ma fille à ce gars qui ramasse les os dehors b) Alors que la bonne viande est abondante c) Même ce malingre ne part pas avec elle
20. Si ivubi si mbwa vyose bibura imbwa n'imbwebwe	20. Ni la guêpe, ni le chien, tous rentrent bredouille

CONTE D

INAMUNYIKA	INAMUNYIKA OU FEMME ENGLOUTIE
1. Hábāye umugore	1. Il était une fois une femme
2. Akaba mubí	2. Elle était laide
3. Uko bukēye uko bwīje	3. Chaque matin, chaque soir
4. Akāma atákāmbira imâna	4. Elle priait incessamment Imana
5. Ngo imuhé ubwîza	5. Pour qu'il la rende belle
6. Umúnsi urí izína	6. Un jour
7. Ahwāna n'ínyoni	7. Elle rencontre un grand oiseau
8. Ati : a) Ní waba urí imâna b) Ntabāza ubwîza	8. Elle dit : a) Si tu es « Imana » b)Je t'en prie, rends-moi belle
9. Câ kínyoni kiti : a) Nōne ninabugúha b) Ntawe uzôbibwîra	9. L'oiseau lui dit : a) « Si je te rends belle b) Ne le dira-tu pas à personne ».
10. Ati : "Ntúzusubíre"	10. 10. Elle répond : « N'insiste pas »
11. Kiti : a) Ego ng'ûbwo b) Yamara niwabivuga Uzōca upfa	11. Il dit : « a) D'accord, la voilà (la beauté) b) Mais si tu le dis Tu mouras sur le champ ».
12. Ngw'aze gushika imuhira	12. Arrivée à la maison
13. Inábukwe ngw'amubone,	13. Quand la belle-mère la voit,
14. Aratāngāra	14. Elle en devient furibonde
15. Ishavú riramuniga	15. La fureur la ronge
16. Arakúbita urutoke ruracîka	16. Elle promet de la lui faire perdre
17. Ati : « maze aze yirâbire »	17. Elle dit : « Eh bien, elle verra. »
18. Nōneho ubugīngo búshitse	18. Le moment venu
19. Wâ mugore aravyâra umwâna wā mbere	19. La femme met au monde son premier enfant
20. Aha atānguye kwîruka	20. Quand il commence à poser les premiers pas
21. Aca yīruka agênda kwā ínakúru	21. Il se dirige vers sa grand-mère
22. Nawe ngo amubone	22. Et quand il le voit
23. Ati : a) « Gēnda urîruka kwā nyoko b) Ushike umúbaza uti : c) Mâ mbarira icágucīye intúnga d) Ní wānka ndire mpwēre ».	23. Elle dit : « a) Cours vite chez ta mère b) Demande-lui : c) « Mère, qu'est-ce qui t'a rendu si belle d) Si tu refuse de me le dire, je pleure jusqu'à mourir ».
24. Wâ mugore ati : Mwâna ntaco nkubwîra Ní washāka pfa	24. La femme dit : « Fils, je ne te le dis pas Si tu veux, en meurs
25. Wâ mwâna agahwêra	25. L'enfant pleure et meurt
26. Umwâna wa kábiri akāza	26. Le deuxième enfant vient
27. Agíra gūrtyo	27. Il fait de la même façon
28. Uwa gátatu kwâ kūndí gushika ku w'índwi	28. Le troisième fait de même, jusqu'au septième
29. Wâ mugore ngo yūmve umuhérerezi wîwe aramúbajije icámucīye intûnga	29. La femme, quand elle entend le dernier enfant lui demander ce

		qui l'a rendu belle,
30.	Aramúbwīra ati :	30. Elle lui répond :
	« a) Mwǎna weho ́ntunsiga ́	« a) Fils tu ne mourras pas seul
	b)Turajāna	b) Nous mourrons ensemble
31.	Ati :	31. Elle ajoute :
	Nūrorêre	« Attends
	Ndakúbarira	Je vais te dire »
32.	Máze akabikoza umugabo	32. Elle avertit son mari
33.	Ati :	33. Elle lui dit :
	« a) Abâna bānje batāndátu, narábahévye	« a) Tous mes enfants, je les ai abandonnés
	b)Kubêra inzigo ya mâbukwe ́	b) Tout cela à cause de la jalousie de ma belle mère ».
34.	Ati :	34. Elle continue :
	a) « Uyu wé turajāna	« a) celui-ci, nous mourrons ensemble
	b) Icōbo kimwe ́».	b) Nous serons dans une même tombe ».
35.	Baca batumako ́umuryāngo wőse	35. On réunit toute la famille
36.	Uw'íbugoré n'úw'íbugabo	36. Du côté du mari et du côté de la femme
37.	Ishēngero rirakînja	37. La foule immense se rassemble
38.	Hárya bőse bashitse ́	38. Quand tout le monde se trouve là
39.	Wâ mwâna arasúbira ati :	39. L'enfant reprend :
	« a) Mǎ, mǎ, mbarira icǎgucīye intûnga	« a) Mère, dis-moi ce qui t'a rendu belle
	b) Ni wānka ́ndiré mpwēre ́	b) Si tu refuses, je pleure à mort ».
40.	Nacîwe intûnga n'íkinyoni rugabirabata ́ mwǎnānje	40. Fils, c'est l'oiseau bienfaiteur des négligents qui m'a rendue belle
41.	Câ kinyoni gica kiraseruka	41. 42. Et l'oiseau réapparaît
42.	Gitako ́kivuga kiti :	42. 43. Et, il dit :
	« a) Inamunyika, inamunyika	« a) Inamunyika, Inamunyika
	b) Urakīcwa na ryâ jāmbo twǎyāga túri babiri. »	b) Que tu meures victime de la parole échangée entre nous deux »
43	44. Búno nyéne	43. Tout de suite
44.	Amaguru ya wâ mugoré akanyika háno nyéne	44. Les pieds de la femme s'enfoncent
45.	Yarí ahagaze n'ûmwâna mu kwâha	45. Elle se tient debout, son enfant dans ses bras
46	Wâ mwâna agasúbīra ati :	46. Et l'enfant reprit
	a) « Mǎ, urāmbarira icǎgucīye intûnga	« a) Mère, mère, dis-moi ce qui t'a rendue belle
	b) Ní wānka ́ndiré mpwēré »	b) Si tu refuses, je pleure à mort
47.	Nacîwe intûnga n'íkinyoni rugabirabata ́ mwǎnāje	47. Fils, c'est l'oiseau bienfaiteur des négligents qui m'a rendu belle
48.	Câ kinyoni naco ́kirasúbīra :	48. Et l'oiseau réapparaît
	« a) Inamunyika, inamunyika	a) Inamunyika, Inamunyika
	b) Urakīcwa na ryâ jāmbo twǎyāga túri babiri. »	b) Que tu meurs victimes de la parole échangée entre nous deux » ».
49.	Wâ mugoré akamirwa gushika mu gikiríza	49. La femme s'enfonça jusqu'à la poitrine
50.	Kubwā gátatu	50. La troisième fois

51.	Cȃ kinyoni gíhejeje kuvúga ngo a) Inamunyika, Inamunyika b) Urakīcwa na ryȃ jāmbo twȃyāga túri babiri. »	51.	Quand l'oiseau eut fini de dire : a) « Inamunyika, Inamunyika b) Que tu meurs victimes de la parole échangée entre nous deux »
52.	Wȃ mugoré aranyika rwóse	52.	La femme s'enfonçe de plus belle
53.	Umugabo ngo asīmbe gufáta	53.	Le mari s'élance pour la saisir
54.	Umutwé umuca mu minwe urarênga	54.	La tête passe entre ses mains et disparaît.
55.	Umwȃna na nyina barajāna	55.	L'enfant et sa mère disparaissent ensemble
56.	Si je nōhahéra	56.	Ce n'est pas moi qui y trouverai fin
57.	Hōhera Inamunyika na ínabukwé	57.	Y périssent Inamunyika et sa belle mère.

CONTE E

IMPFUVYI YAROKOWE N'IGIKERE	L'ORPHELIN QUI EST SAUVE PAR LE CRAPAUD
1. Hari umugabo yarí atûnze inka´ amajana atatu	1. Un homme possédait trois cents vaches
2. Yarí afise umwâna umwé w'úmuhŭngu	2. Il avait un seul enfant ; garçon
3. Noné´ho wâ mugabo arapfa´	3. L'homme meurt
4. Asiga aráze umugore´ wîwe´ ati :	4. Il lègue à sa femme en disant
a) Uratūnga umwâna	a) « Prends soin de cet enfant
b) Ni ūko ntŭzōmurye´	b) Ne le maltraite pas
c) Kuko´ atarí wewé wamúvyāye	c) Parce que ce n'est pas le tien
d) Yavyâwe na mugēnzāwe yahwêreye	d) Il est de mon épouse défunte ».
5. Hānyuma rēro´ amáze gupfa´	5. Après sa mort
6. Wâ mugore´ mukâsé wā wâ mwâna w'úmuhŭngu arânka kumugaburira	6. La marâtre refuse de la nourrir
7. Ngw'ahāze n'înka´	7. Quand bien même il rassasie les vaches
8. Akamwîma amaka´mano	8. La marâtre lui refuse le lait
9. Akamwîma n'ínzoga´ n'ûbûki	9. Elle lui refuse aussi la bière et le miel
10. kŭndi arîvyo´ sé yamúsigaranye	10. Alors que ce sont les biens que son père lui a laissés
11. Hānyuma rēro´ agēnda kuragira inka´	11. Comme d'habitude, il va garder les vaches
12. Acûye inka´ ngo : Bonera inka´	12. En rentrant les vaches, il dit : « Voilà les vaches »
13. Uwo mukâse ngo :	13. La marâtre réplique :
a) urakaboneka wâráshwe	a) « Que tu sois vu étant tué par l'arc
b) Ntawubúra ngo arōnke	b) Personne ne manque et recevoir en même temps
c) Wā kuzimú nyaguhāmvya so´	c) Toi affreux , que tu rejoignes ton père
d) Uragapfa utávugiye ngŭho	d) Que ta voix ne s'entende plus ici
14. Wâ muhŭngu akarāra ubusa´	14. Le garçon passe la nuit sans manger
15. Nōnehó´ inzara irí mu kumwîca	15. Lorsqu'il allait mourir de faim
16. Yâgîye kuragira inka´	16. Il est allé garder les vaches
17. Búkēye arîdodōmba ati :	17. Le lendemain, il se lamente en disant
a) Ewe mâna y'í Burŭndi	a) « Toi Mâna du Burundi
b) Urabóna mukâ dāwé	b) Voilà ma marâtre
c) Akāza kŭnyicīsha inzara	c) Elle me fait mourir de faim
d) Dāweyarānsígaranye inka´	d) Mon père m'a laissé des vaches
e) Akānsigarana ibitémbagazwa vy'ûbûki	e) Il m'a laissé des ruches de miel

f) Akānsigarana ibitōke	f) Il m'a laissé une bananeraie
g) Akānsigaran`íbigega vy'ámasaka	g) Il m'a laissé des greniers de sorgho
h) Nkaja kwícwa n'ínzara ga mâna y'í Burúndi	h) Et je vais mourir de faim Mâna du Burundi »
18. Nōneho rēro igikere kiramúbwīra giti :	18. Le crapaud alors lui demande :
Mbé wā mwâna uvuze ngw'íki	« Eh l'enfant, qu'est ce que tu dis ? »
19. Nawé ati :	19. L'enfant répond :
a) Ndagōwe mâna y'í Burúndi	a) « Je suis malheureux mâna du Burundi
b) Dāwé yansígaranye itûnga ryínshi	b) Mon père m'a laissé une grande richesse
c) Inká amajana atatu	c) Trois cent vaches
d) N'íbigega vy'ámasaka	d) Et les greniers de sorgho
e) N'íbitémbagazwa vy'ûbûki	e) Et les cruches de miel
f) N'îtûnga ryóse	f) Et toute la richesse
g) Nōne mukâ dāwe arabíndiyemwo	g) Pourtant la marâtre me fait du mal
h) Ngirango ncūye inka	h) Si je rentre les vaches
i) Ntibonera inka:	i) Et que je dis : « voilà les vaches »
20. Ngo ndakaboneka nābi	20. Elle me répond : « que je sois mal vu »
21. Akatako akāndāza ubusa	21. En plus, elle me fait passer la nuit sans manger »
22. Hānyuma rēro nico gitúma cámubwīra kiti	22. Et puis, le crapaud lui a dit :
a) Nōne tāha	a) « Rentre
b) Ko ucūra inka	b) En rentrant les vaches
c) Jēwe ndāza kuguhanira urusaku ku kagari	c) Je vais venir punir cette sale habitude
d) Kándi uza kúnsānga i muhira	d) Tu me retrouveras à la maison
23. Wâ muhúngu ati :	23. Le garçon réplique
Urakóze mâna y'í Burúndi	Je te remercie mâna du Burundi
24. Acûye inka ati	24. Lorsqu'il rentre les vaches, il dit :
Bonera inka	Voilà les vaches !
25. Uno mukâsé asubira kumútuka nka kwâkūndí	25. La marâtre le gronde comme d'habitude
26. Câ gikere naco câgīye cīfukurira mū nka	26. Le crapaud s'était faufilé entre les vaches
27. Kuko kéra bábata mu rugo	27. Car autrefois, on enterrait à l'intérieur de l'enclos
28. Bakûbaka urugo bakarēnzako ivyátsi	28. Ils construisaient une sorte d'enclos qu'ils couvraient avec des herbes
29. Câ gikeré kirasūmira ivyátsi ngo :	29. Le crapaud remue les herbes en disant :
a)Ndāje	a) « Je viens
b) Ingéne wandîriye umwâna	b) Tu as maltraité mon enfant
c) Nagíze ngo uzômutūnga	c) Je t'ai recommandé de l'entretenir

d) umugabúrire nêza nône uza kumúrya mû nka nasize

e) Ndâje

30. Umwe mukâse ati :
Guma hîyo mâna y'i Burûndi

31. Arakóma amashí ati :
a) Ndâzi iyo nagúsize
b) Guma hîyo ntûmpûmire
c) N'ûbu ndamusasira ndamusize
d) Ndamugaburira nêza

32. Hânyuma rêro uwo mukâse aramuzimâna

33. Ní uko ntiyabâye akimutêra inzara

34. Yahêngereye atúrukije inka

35. Câ gikere kiramúbaza
« Mbêga yâ marwâra ntárâkíra ? »

36. Ati :
a) Mâna y'i Burûndi uragahoraho
b) Waráye ungíriye nêza
c) Nône uragahoraho mâna y'i Burûndi

37. Nône ntâsuraga

38. Wagíze gúrtya ngo uzômpa ínka

39. Nawe wâ muhûngu ati :
a) « Ng'îrya ishâshi y'înka Yamwâka
b) Ndakugorôreye mâma y'i Burûndi »

40 Câ gikere kiti
« Urakóze »

41. Wâ muhûngu nawe arayobora

42. Kija imbere kígira ngo
a) Ngo, ngo ngo Yamw^ka
b) Ngo, ngo ngo Yamwâka

43. Hânyuma yâ nka ireka kuguma murí câ gitânga c'âmâzi

44. Irajabuka isubira mu zîndi

45. Nône n'ûbu wâ muhûngu yaratêkânye
murí rwâ rugo

d) Et tu le maltraites en l'empêchant de profiter les vaches que j'ai laissées

e) Je viens

30. La marâtre riposte en disant
« Reste là mâna du Burundi »

31. Il bat les mains en disant :
a) « Je sais là où je t'ai laissé
b) Reste là, ne me fais pas du mal
c) Maintenant, je vais le coucher, je vais l'oindre
d) je vais bien le nourrir »

32. Après, la marâtre lui donne à manger

33. Désormais, elle n'a jamais recommencé à lui causer la faim

34. Au moment où le garçon conduit les vaches au pâturage

35. Le crapaud lui demande
« Est-ce que les problèmes ne sont pas encore terminés ? »

36. Il répondit :
a) « Mâna du Burundi, que tu sois éternel
b)Hier , tu m'as fait du bien
c) Soit donc éternel mâna du Burundi »

37. Récompense -moi donc

38. Tu as dit que tu me donneras la vache Yamwâka

39. Et ce garçon dit :
a) « Voilà la belle génisse Yamwâka
b) Je t'en fais cadeau mâna du Burundi ».

40. Le crapaud dit :
« Merci »

41. Le garçon amène la vache

42. Le crapaud se met devant et dit :
a) Viens, viens, viens vache Yamwâka
b) Viens, viens, viens vache Yamwâka

43. La vache ne reste pas dans l'étang d'eau

44. Elle traverse l'étang et retourne dans le troupeau

45. Maintenant, le garçon vit traquillement

46. Câ gikeré naço aho muzôca hose muzōsānga gihamagara Yamwâka	46. Et le crapeau,partout où vous passerez, vous l'entendrez appeler la vache Yamwâka
47. N'ubu kiracâgira ngo :	47 Même maintenant le crapaud appelle en disant
ngo, ngo ngo, ngo Yamwâka	Viens, viens, viens génisse Mwâka

CONTE F

	UMUGORE YASHAKA KUJA I WABO	UNE FEMME QUI VOULAIT ALLER VISITER SA FAMILLE D'ORIGINE
1.	Hábāye umugoré yashâka kuja iwábo	1. Il y avait une femme qui voulait aller visiter sa famille d'origine
2.	Abarira umugabo wîwé ati :	2. Elle dit à son mari :
	a) Ndōnderera uwúmperekeza	a) « Cherche-moi une compagne
	b) kuko nshāká kuja kurāba ko umuryāngo nasíze ko ukirího	b) Car j'aimerais aller chez ma famille d'origine.
3.	Uwo mugabo ati :	3. L'homme dit :
	a) Hīnge nguhé imbwá yānje	a) « Attends, je vais te donner mon chien
	b) Ukabona rēró ushítse iwányu ukarya ukayîma	b) Mais, si tu arrives chez ta famille et que tu manges sans lui donner
	c) Urabāga wīfashe	c) Apprête - toi à endosser les responsabilités
4.	Wâ mugoré nawé ati :	4. La femme réplique :
	Nibāramúka bágize icó bāmpá tuzōgabura	« Si jamais on ne me donne pas quelque chose, nous partagerons ».
5.	Wâ mugoré na yâ mbwá bifata inzira	5. La femme et le chien prennent le chemin
6.	Biragēnda n'í wábao wā wâ mugoré	6. Ils marchent jusqu'au domicile de la famille de la femme
7.	Ngo bashiké mw'ishāmba bêne rimwé rivugamwo imínzerere	7. Dès qu'ils arrivent dans la forêt sombre où chantent les cigales
8.	Yâ mbwá igasigara inyuma	8. Le chien reste derrière
9.	Ubona ko újanye n'îmbwá itázi kugumya urugēndo rw'ínzira imwé	9. Tu sais , lorsqu'on voyage avec le chien, celui-ci n'a pas l'habitude d'emprunter le droit chemin
10.	Mu gihe yâ mbwá yaríko irayérēra	10. Pendant que le chien rôde
11.	Wâ mugoré ahūra n'ígisîzimwé	11. La femme rencontre un ogre
12.	Ngw'agiré ararāba iruhánde	12. En regardant à côté
13.	Asānga yâ mbwá siho irí	13. Elle remarque que le chien n'est pas là
14.	Ubwôba buramwîca	14. La peur l'envahit
15.	Aja muvyó guhámagara	15. Elle se mit à appeler
	a) Ye yeee Murikubēnga	a) Ye yeeee Murikubenga
	b) Segumugu aríko arîgōndagura	b) L'ogre est en train de s'étirer
	c) Segumugu aríko arîgōndagura	c) L'ogre est en train de s'étirer
16.	Búno nyéne yâ mbwá yarí yámwúmvise nk'éjo	16. D'un coup, le chien l'avait déjà entendu
17.	Ica iraseruka iti :	17. Il apparaît et crie
	Hwa, hwa hwa	Hwa, hwa, hwa
18.	Câ gisîzimwé kiramureka aríko kikamubwīra kiti :	18. L'ogre la laisse partir et lui dit
	Gēnda aho imbere murahûra n'íkirí n'ámabêre abiri	« Pars, tu rencontrera devant l'ogre à deux seins »

19. Akabāndānya akagēnda	19. Elle continue son chemin
20. Ngw'ágeré imbere agahwāna na cā kíndi cíhīnduye kiti : Mbé wa mugoré uvá hé ukaja hé?	20. Plus loin, elle rencontre le même ogre qui s'est déguisé et lui demande : « Tu viens d'où tu vas où ? »
21. Ati : « Mva i Bujíji nkaja i Buyogoma »	21. Elle répond : « Je viens de Bujiji et je vais à Buyogoma »
22. Muri kumwé na ndé ?	22. L'ogre demanda de nouveau : « tu es avec qui ? »
23. Turi kumwé na Murikubēnga	23. La femme répond, je sui avec Murikibenga
24. Muhamagare turābe	24. L'ogre ajoute : "Appelle–lui qu'on le voit
25. Ye yee yee Murikubēnga, Mukuribēnga	25. Ye yee yee Mukuribenga, Mukuribenga
26. Yâ mbwá ikāza iti : « Hwa , hwa »	26.Le chien vient et crie : « Hwa, Hwa »
27. Kíno gisízímwe kikagēnda kigasiga kívuze kiti : "Aho imbere murahûra n'ígifíse amabêre umunáni"	27. L'ogre part et dit : « Plus loin, tu rencontreras celui qui a huit cornes »
28. Wâ mugoré akabāndānya	28. La femme continue son chemin
29. Ngw'atēré imbere aza abóna bugûngwe kirahūndaraye	29. Plus loin encore, elle rencontre un gros monstre
30. Ngo kimubone kiraroha bimwé vy'úbugesera	30. En le voyant , le monstre mugit d'une façon extraordinaire
31. Nawé úmutíma urí mu kirêre	31. Elle éprouve trop de peur
32. Yíyumvīra ko ubu kitamusiga	32. Elle croit que cette fois–ci, elle sera dévorée
33. Aragēnda	33. Elle continue son chemin
34. Ngo agishikíre umutíma ngo kwa	34. Lorsqu'elle l'approche, le cœur bat très fort
35. Wâ mugoré uja hé ?	35. L'ogre vocifère « femme où vas–tu ? »
36. Mva i Bujîji nkaja i Buyogoma	36. Je viens de Bujiji et je vais à Buyogoma, répond–elle
37. Muri kumwé na ndé ?	37. L'ogre demanda de nouveau :« tu es avec qui ? »
38. Turi kumwé na Múrikubēnga	38. La femme répondit : « je suis avec Mukuribenga »
39. Muhamagare	39. L'ogre exige : « appelle–lui »
40. Ye ye ye Murikubēnga Ye ye ye Murikubēnga Sagumungwa ariko arîgonyōnzora Ariko arîgonyōnzora	40. La femme appelle Ye ye ye Murikubenga Ye ye ye Murikubenga L'ogre est en train de s'étirer
41. Yâ mbwá ikāza igasúbīra igakúga	41. Le chien vient et aboie de nouveau
42. Ikírukana câ gisízimwe	42. Il chasse l'ogre
43. Naco kikagēnda kiranága umutwé kiti : « urapfa ubusá sinzôbura aho tuzôhûrira »	43. L'ogre part en hochant la tête et dit: "ça ne fait rien, je ne manquerai pas l'occasion de l'attraper
44. Vyâkabāye kéra akaja yâshika iwábo	44. Après un long parcours, elle arrive finalement chez sa famille
45. Baramuramutsa nawé nyéne urâzi úgeze iwábo ingéne bamugira	45. Ils la saluent et l'accueillent bien.

46. Baramuzimāna inzîhébe zibiri z'ínyama na zíbiri zîfi	46. On lui donne deux cruches de viandes et deux cruches de poissons
47. Wâ mugoré yībagira ivyîza yâ mbwá yamúkoreye,	47. La femme oublie les bienfaits qu'elle a eus de la part du chien
48. Ayiha akagúfa gusa n'ágashîtwa ko kumanutsa kâ kagúfa	48. Elle lui donne un petit os et un petit morceau de chaire pour descendre l'os
49. Imbwá nayó ikībaza ku gatíma iti : « Mbéga bāco, aka níko kagúfa antéreye kuva aho twāvāníye i muhirá ? »	49. Le chien se lamente : « C'est ce petit os qu'elle vient de me donner depuis que nous avons quitté la maison ensemble »
50. Imáze kugovya túno ayihâye	50. Après avoir raflé ce qu'elle venait de lui donner
51. Ica yīsubirira i muhirá iyó bāvūye	51. Il retourne à la maison, d'où ils sont venus
52. Ngo hagere gusúbira inyuma	52. Dès qu'il est temps de retourner à la maison
53. Wâ mugoré aba arího yībúka yâ mbwá	53. La femme se souvient du chien
54. Nayo yarí yarimijūkiye kurí sé wâ Kaguba	54. Le chien était parti depuis bien longtemps
55. Arayíhamagara	55. Elle l'appelle
56. Kuzôgira icómwītaba mpēre umbone	56. Rien ne répond à l'appel
57. Afata indêngwa ngo agīye i muhirá	57. Elle prend la corbeille et veut retourner à la maison
58. Ngw'agere hamwé vyâhūrira na câ kigesera	58. Arrivée à l'endroit où elle avait rencontré l'ogre
59. Asānga cābāmvye	59. Elle le trouve là
60. Kiramúbaza kiti : « Wâ mugoré uva hé ukaja hé ?	60. Il lui demande : « femme , d 'où viens –tu , où vas –tu ?
61. Mvūye i Buyogoma nkaja i Bujîji	61. Je viens de Buyogoma et je vais à bujiji
62. Muri kumwé na nde ?	62. Il ajoute : Tu es avec qui ?
63. Na Múrikubēnga	63. La femme réplique : « je suis avec Murikubenga
64. Muhamagare tumurâbe	64. L'ogre exige : « Appelle –lui qu'on le voit !
65. Ye ye, ye Murikubēnga Ye ye, ye Murikubēnga	65. La femme appelle : « Ye ye, ye Murikubenga Ye ye, ye Murikubenga »
66. Wâ mugoré akarorēra icôza kumutabāra arabúra	66. La femme attend ce qui puisse venir à son secours en vain
67. Câ gisîzimwé kikashāka kumwîcīsha ubwôba kiti : « Gēnda icómuhūrira aho imbere cóntukiva imbere»	67. L'ogre voulant la terroriser, lui dit : « Pars, mais tu n'échapperas à celui que tu rencontreras devant »
68. Ngw'azé kwígira imbere aza abóna bugûngwe c'ámahêmbe umunâni	68. A quelques pas, elle voit un géant à huit cornes
69. Aca yībaza ico Imâna yamúremeye	69. Elle met en cause son existence
70. Kiramúbaza kiti : « Wā mugoré uva hé ukaja hé ?	70. L'ogre lui demande : « Femme , d'où viens–tu, où vas–tu ?

71	Mvūye i buyogoma nkaja i Bujīji	71.	Elle répliqua : « je viens de Buyogoma, et je vais à Bujiji ».
72.	Urikumwe na nde ?	72.	L'ogre insiste en disant : « tu es avec qui ? »
73.	Na Murikubēnga	73.	La femme répond : « je suis avec Murikubenga »
74.	Muhamagare tumurabe	74.	L'offre ajoute : « appelle–lui qu'on le voit »
75.	Ye ye, ye Murikubēnga Murikubēnga Sugumungw'arikw'arigōndagura	75.	La femme appelle : « Ye ye, ye Murikubenga Murikubenga » L'ogre est en train de s'étirer
76.	Cā gisizimwe kiti : a) « Ubu hontaho ukīnjanye b) Wampēnze kera ubu hobigira ngo bigutekurukane c) Tūra ico giseke"	76.	L'ogre dit : a) « Maintenant tu ne vas pas m'échapper b) Tu m'as trompé depuis bien longtemps maintenant tu n'as plus que faire c) Dépose cette corbeille par terre ».
77	Agatūra kigaca kirotsa	77	Elle dépose et l'ogre l'avale
78.	Abiwabo b'umugore bakarūngika uja kurāba ko yashitse	78.	La famille de la femme envoie quelqu'un pour aller voir que la femme est arrivée à la maison
79..	Agasānga igisizimwe caramuriye mu kugaruka	79.	Celui-ci se rend compte que l'ogre l'a dévore de retour
80	Bāmwāha bagakorana	80.	Les parents des deux familles se rassemblent
81.	.Bafata amacumu n'imiheto	81.	Ils prennent les lances et des arcs.
82.	.Bakajāna n'imbwa	82.	Ils partent avec les chiens
83.	.Bakaja guhīga cā gisizimwe	83.	. Ils vont chasser l'ogre
84.	.Ariko bakagisānga muri vyinshi	84.	Mais il le trouvent parmi les autres
85.	.Bakayoberwa icamurīye	85.	.Ils ne parviennent pas à identifier celui qui l'a dévorée
86	. Bakavyīmbira ikinogo biza biracamwo	86.	Ils creusent un trou au-dessus duquel les ogres doivent passer tour à tour.
87.	. Ikitāmurīye kigasīmba nyā kinogo	87.	Celui qui ne l'a pas dévoré passe dessus le trou
88.	Icā mbere kigatangura kiti : « a) sije namurīye b) Dēde yariwe na Karipopo c) Mushiki wa Sūnzu Dēde »	88.	Le premier commence et dit : « a) Ce n'est pas moi qui l'ai mangée b) Dede a été mangée par Karipopo c) La sœur de Karisunzu Dede »
89.	Hānyuma ngo taru	89.	Et puis il saute
90.	.Ibindi bitāndātu bikagira nkicāmbere	90.	Les six autres font comme le premier
91.	.Batēye k'umunani, naco kikāza kiti : « a) sije namurīye b) Dēde yariwe na Karipopo c) Mushiki wa Sūnzu Dēde »	91.	Lorsque c'est le tour du huitième, celui-ci vient et dit : « a) Ce n'est pas moi qui l'a mangée b) Dede a été mangée par Karipopo c) La sœur de Karisunzu Dede. »
92.	.Hānyuma ngo taru	92.	Et puis il prend l'élan
93	Aho cotarutse, kiti :. a) « Hīnge nsubire b) sije namurīye c) Dēde yariwe na Karipopo d) Mushiki wa Sūnzu Dēde »	93	Au lieu de sauter comme les autres, il dit : a) « Attends que je recommence b)Ce n'est pas moi qui l'a mangée c) Dede a été mangée par Karipopo d) La sœur de Karisunzu Dede ».

94	.Aho cō tarútse nk'ibíndi	94	Au lieu de sauter comme les autres
95	.Kikarwa mu kinogo	95	Il tombe dans le trou
96	Kikarwayo kígaramye	96	Il y tombe couché sur le dos
97	.Bakakibwīra bati : Ntubona shāhu ko aríwe wa múrīye	97	Ils lui disent : « Tu ne vois pas cher ami que c'est toi qui l'a mangée ».
98	Naco kiti : « Ni muce agatoke gahera n'ákano gahera mutwāre n'ívyányu vyóse »	98	Et l'ogre répond : « Coupez l'auriculaire et prenez tout ce que j'ai dévoré pour vous.
99.	Baraca kâ gatoke	99	Ils le coupent
100	Basangayo ibīntu vyínshi	100	Ils y trouvent tant de choses
101	Câ gisîzimwe gipfa gútyo	101	C'est ainsi que l'ogre mourut
102	Sije nōhahera	102	Que ce ne soit pas ma fin.

CONTE G

IMANA N'UMUGORE W'INTAVYARA	IMANA ET LA FEMME STERILE
1. Hábāye umugabo n'úmugore	1. Il y avait un homme et une femme
2. Bamara igihe kiníni atâ kâna	2. Ils vivent longtemps ensemble sans enfant
3. Bica bituma batabāna nêza	3. Pour cela, leur ménage n'est pas heureux
4. Umugabo aramúta	4. Le mari finit par l'abandonner
5. Arōngora uwúndi mugoré	5. Il épouse une autre femme
6. Wâ mugore wíntábwa biramútera agahīnda	6. La femme délaissée en devient triste
7. Niko kuja kurōndera Imâna	7. Elle va consulter Imana
8. Ashikiriye Imâna imubaza iti : « urōndera iki ? »	8. Arrivée devant Imana, celui-ci lui demande : « Que veux-tu ? »
9. Nawe ati : « a) Mâna y'i Burúndi b) Jēwe ndī intávyāra c) Nkaba nîpfūza akâna na kamwe kōko	9. Celle-ci répond : « a) Mana du Burundi b) Moi, je suis stérile c) Je voudrais au moins un enfant ».
10. Imâna iti : « a) Gēnda b) Ni wahūra n'agakôko c) Uragaterura d) Aríko ntikagushishe »	10. Imana lui dit : a) Vas b) Si tu rencontres une bestiole c) Prière la prendre en main d) Mais n'éprouve pas de dégoût à sa vue
11. Wâ mugore avúye aho	11. La femme quitte les lieux
12. Aja kuramutsa mukuruwé	12. Elle va rendre visite à sa grande sœur
13. Hakaba hári abâna	13. Il y avait des enfants
14. Bakaba bariko barakinira mu vyóndo	14. Qui jouent dans la boue
15. Umwe muri bo	15. Un d'entre eux
16. Aca yēgēra wâ mugore w'íntávyāra	16. Il s'approche de la femme stérile
17. Nawe wâ mugore aca aramwîrukana ngo : a) « Igīrayo b) Ntúnyanduze ivyóndo »	17. Celle-ci le repousse en disant : a) « Eloigne-toi de moi » b) Ne me souille pas avec la boue ».
18. Nyina wúwo mwâna nawe aho ari	18. La mère de cet enfant, là où elle est
19. Aca arāza aterura wâ mwâna	19. Elle vient et prend l'enfant dans ses mains
20. Aramúhanagura	20. Elle l'essuie
21. Aca aramurekura	21. Puis, elle le lâche
22. Asubira gukina n'ábandi.	22. Il retourne jouer avec les autres
23. Wâ mugore w'íntávyāra aca arasēzera	23. La femme stérile dit au revoir
24. Aratahūka iwé	24. Elle rentre chez elle.
25. Yarí yízigiye ko agīye kubá umuvyéyi	25. Elle espère qu'elle va devenir une mère
26. Arajaho	26. Elle reste là,
27. Arārīndīra ko yókwībaruka	27. Elle attend l'enfant
28. Aríko ntiyabónye n'íyikóroka	28. Elle ne voit rien.
29. Niko gusúbira kurōndera Imâna	29. C'est alors qu'il retourne auprès d'Imana

30. Ati :
« a) Mâna y' í Burúndi
b) Vyágēnze bite
a) Kó gushika ubu ntávyāye ? »
31. Imâna iti :
« a) Agakôko nakúbwīye
b) Ntiwakábōnye ? »
32. umugoré nawé ati :
« Eka haba namba »
33. Imâna iti :
« a)Warákabônye ivyó ari vyó vyóse
b) Aríko ntiwúbahutse kugáterura
34. Umugoré abāndānya aráhira
35. Kó atako yabônye
36. Imâna iti :
« a)Umve nkubwíre
b)Waragīye kwā múkuru wāwe
c)Uhasānga abâna bakina
d)Bívūmbagaza mu vyóndo
e)Baragushisha
f)Umwé muri bo akwêgereye
g)Uca uramúshibura
h)Nyina wé yamúkūnda
i)) Yarámutéruye
j)Aramúhanagura ».
37. Imâna iti :
« a) Nōné gēnda
b) Uzōpfa utávyāye
c)Urya yakûnze urya mwâna
d) Niwé azôvyâra ».
38. Si je nōhahera
39. Hōhera iyo ntávyāra

30. Elle dit :
« a) Mana du Burundi
b) Qu'est-ce qui s'est passé
a)Jusqu'ici, je n'ai pas enfanté »
31. Imana lui dit :
a) « La petite bête dont je t'ai parlé
b) Ne l'as-tu pas vue ? »
32. La femme nie en disant :
« Non pas du tout »
33. Imana insiste :
a) « Cependant tu l'as vue
b) Mais tu ne l'as pas daigné la prendre dans tes mains»
34. La femme continue à nier
34. Qu'elle ne l'a pas vue
36. Alors Imana lui dit :
a) « Ecoute moi te dire
b)Tu es allée chez ta sœur aînée
c) Tu y as trouvé des enfants en train de jouer
d) En train de se rouler dans la boue
e) Ils t'ont dégoûtée
f) L'un deux s'est approché de toi
g)Tu l'as repoussé
h)Sa mère qui l'aime
i)Elle l'a pris en mains
j) Elle l'a essuyé ».
37. Imana continue :
« a) Et maintenant va-t-en ;
b) Tu mourras sans avoir jamais enfanté
c)celle-là qui a aimé cet enfant ;
d)C'est elle qui enfantera
38. Ce n'est pas moi qui y périrait
39. Y périt cette femme stérile.

CONTE H

	INASANKIMA	**INASANKIMA**
1.	Inásānkíma yarí umugore	1. Inasankima était une femme
2.	Araja murugo	2. Elle va dans une famille
3.	Arābīrwa	3. Elle se marie
4.	Araheza aragūmbaha	4. Et elle reste stérile
5..	Hānyuma rēro agēnda ku mupfumu	5.. Elle va consulter le devin
6.	Uwo muphumu aramúbwīra ati : « Gēnda utōre akagúfa mw'itōngo ry'ábatūtsi »	6. Le sorcier guérisseur lui dit : « Vas trouver un os dans le champ des batutsi
7.	Yōngera ati : a) « Uheze ukajáne b) Ugashire mu gisuku gitērera amata c)Uheze uze urasúkako amata d)Wōngere upfūndíkire »	7. Il ajoute : a) Transporte–le b) Mets-le dans une baratte c) Verse le lait dessus d) couvre-le
8.	Ati : a) Umúnsi cātāye umutemere b) Uraja kurāba c)Uzōsāngamwo uruyoya d) Aríko ní warusángamwo e)Urarutōra f) Uraja mu kiriri g) Ntúze ugire úwo ubaríra	8. Il ajoute : a) « le jour où le couvercle sera projetée b) vas voir c) Tu y trouveras un bébé d) Mais si tu le trouves dedans e) Prière le prendre f) Vas dans ton lit g) Ne le dis à personne
9.	Ati : « Ego »	9. Elle répond : « Oui »
10.	« Aho uri aho ntúzōmubarira ? »	10. Est–ce que tu ne le diras à personne ?
11.	Ati : « Eka ntáwe nzôbarira »	11. Elle dit « Non, je ne le dirai à personne »
12.	Ati : a)« Uzōtūnga vyínshi b)Nya mwâna uzōmwīta Sānkíma c) Sānkíma azōba nk'úmugánwa d)Yābîre abámikazi babiri e) Ngo bavyāre bóse f)Ngo aríko uze uhore ntúze.... g)Nâho azôba nyoko h)Nâho azôba mwéne nyoko i)Nâho azôba musâzāwé j) Urahora ntúze ubivuge	12. Il dit : « Tu seras très riche Cet enfant , tu l'appellera Sankima Sankima sera comme un prince Il épousera deux princesses Elles procréeront toutes Mais , tu te tairas, ne... Même si ça sera ta mère Même si ça sera ta sœur Même si ça sera ton frère Tu te tairas, ne le dis à personne ».

13.	Ati : « Ego »	13	Elle dit : "Oui"
14.	Akagēnda mw'ītōngo ry'ábatūtsi	14	Elle va dans le champ des batutsi
15.	Agatôra rya gúfa	15	Elle trouve l'os
16.	Akāza agatêrera ùu gisuku	16.	Elle l'amène et le jette dans une baratte
17.	Agasukako amata	17.	Elle verse du lait dessus
18.	Akamara amêzi abiri	18.	Elle passe deux mois à le faire
19.	Akāza abóna	19.	Subitement , elle voit
20	Cā cākirizo gítaye umutemére	20.	Le pot projette le couvercle
21.	Ngo arābe	21.	Quand elle regarde
22.	Asāngamwo umwâna w'úruyoya	22.	Elle y trouve un bébé
23.	Imâna yarí yamugiriye igitāngāro	23.	Imana lui avait fait un miracle
24.	Akaja mu bwîba	24.	Elle va dans la couche
25.	Agatérura	25.	Elle le prend dans ses mains
26.	Aca agēnda kuryâma	26.	Elle va dans son lit
27.	Ati : « Nāvyâye »	27.	Elle dit : « J'ai mis au monde »
28.	Bakamwîbarutsa	28.	On le félicite
29.	wâ mwâna agakúra Sānkíma	29.	L'enfant Sankima grandit
30.	Akaba umusore	30.	Il devient un jeune homme
31.	Nōneho agakwa	31.	Enfin, il présente la gage d'alliance
32.	Akarōngora	32.	Il se marie
33.	Bâza bámubaza : a) « mbéga mwâna wa mâma b) Uwó mwâna wa múkūye he ? »	33.	On vient , on demande à Inasankima a) « Dites, enfant de ma mère b) Où as-tu trouvé cet enfant ? »
34.	Ati : « Naramuvyâye »	34.	Elle répond : « Je l'ai mis au monde »
35.	Akaja arôngora abagoré babiri	35.	Il épouse deux femmes
36.	Akaba nk'úmugánwa	36.	Il devient comme un prince
37.	Bâ bagoré bakaba nk'ábamikazi	37.	Les femmes deviennent comme des princesses
38.	Bakavyāra bóse	38.	Toutes les deux mettent au monde
39.	Umwé batāndátu	39.	Une six enfants
40.	Uwúndi batāndátu	40.	Une autre six
41.	Hānyuma akaja kurāba inyāmbo ziri ku rugomero arí n'ábagēndanyi n'íncoréke	41.	Il va voir son troupeau à l'abreuvoir accompagnés de ses courtisans et ses servantes
42.	Mukúru wa Inasānkíma arāza	42.	La sœur de l'héroïne vient
43.	Hakāza mwéne nyina	43.	Un jour vient la sœur de l'héroïne
44.	Ati : a) Ntābāra sé mwâna wa mâma b)Umbaríre c) Iyo wakûye uwó mwâna	44.	Elle dit « Je t'en supplie enfant de ma mère Prière me dire Où tu as trouvé cet enfant »
45.	Ati : a) Gēnda ushūshé inyoni zóse	45.	Elle lui dit : « Vas chasser tous les oiseaux

	b) Uheze uze ndakubarire	Et reviens , je te dirai
46.	Akagenda	46. Elle exécute
47.	Agashusha	47. Elle chasse tous les oiseaux
48.	Inyomvyi nayo igasigara yigobetse mu gasika	48. Mais le rossignole reste caché sous le toit
49.	Akabimubarira	49. Elle lui raconte :
50.	Uko wa mupfumu yabimubariye	50. Comme le devin lui avait dit de faire
51.	Haah . Ya nyoni ikavyumva	51. Hâaa ! le rossignol l'entend
52.	Ikagenda ku rugomero	52. Il va à l'abreuvoir
53.	Aha ariko araba inyambo ziwe zihodotse	53. Au moment où Sankima regarde son troupeau qui quitte l'abreuvoir
54.	Iti :	54. Le ressignol dit
	a) Sabijeje, Sabiyogera	« Sabijeje, Sabiyogera
	b) Nahora ngira ngo uri umwana w'ingabe	Je croyais que tu es l'enfant d'un chef
	c) Naho uri akagufa	Alors que tu n'es qu'un os
	d) Batoye	Qu'on a trouvé
	e) Mw'itongo ry'abatutsi	Dans le champ des batutsi (x2)
55.	Akaza yibungenze	55. Il vient doucement
56.	Akava hasi	56. Il se met debout
57.	Nayo iriko imuvugira ku mutwe	57. Et le rossignol jacasse au-dessus de la tête
58.	Akazana Abamikazi	58. Il amène ses reines
59.	akabarira incoreke	59. Il s'adresse aux servantes
60.	Bakazana ibirago	60. Elles amènent des nattes
61.	Bagasasa iruhande y'igicaniro	61. Elles les étendent au milieu de la cour
62.	Ya nyomvyi igashishikara	62. Le rossignol continue à jacasser
63.	Noneho akicara	63. Alors, il s'asseoit
64.	Akicurikira	64. Il prend la tête entre deux mains
65.	N'ibibondo vyiwe	65. Avec ses enfants
66.	N'abamikazi biwe	66. Avec ses reines
67.	N'incoreke ziwe	67. Avec ses servantes
68.	Akabwira abungere ati: " cura izo nyambo"	68. Il dit aux bergers « Rentrez ces vaches »
69.	Bakazicura	69. Ils les rentrent
70.	Zikaja mu rugo	70. Elles vont dans la cour
71.	Ya nyonvyi ikavuga kwa kundi:	71. Le rossignol dit de nouveau la même chose :
	a) Nahora ngira nturi akagufa	Je croyais que tu n'es pas un os
	b) Batoye mw'itongo ry'abatutsi	Qu'on a trouvé dans le champ des batutsi
72.	Noneho nyina akaza	72. Finalement sa mère vient
73.	Ati:	73. 73. Elle dit :
	a) Sankima mwananje	Sankima, mon enfant
	b) Mbega uriko ugira ute?	Qu'est-ce que tu fais
74.	Ati:	74. Il répond :
	a) Erega mama Inasankima	« Ecoute mère Inasankima
	b) Wakunze kuvuga	Tu as préféré parler

	c) Ntiwakûnze ibîntu		Tu n'a pas aimé posséder les biens
75	Ati: a) « Wavúze ngo ndi akagúfa b)Natôwe mw'itôngo ry'ábatûtsi ».	75	Il dit : « Tu as dit que je suis un os Que j'ai été trouvé dans les champs des batutsi »
76	Akanyikana na vyâ bîntu vyóse	76	Il disparut avec tous les biens
77	Nyina agasigara mu gahínga	77	Sa mère reste désolée.
78.	Sije nôhahera	78.	Ce n'est pas moi qui périrait

CONTE I

AGAHANGA KAVUGA	LE CRANE QUI PARLE
1. Kera habaye umuntu yari ashengeye i bwami	1. Autrefois, il y avait un homme qui allait à la cour
2. Munzira ahasanga agahanga k'umuntu	2. En cours de route, il racontre un crâne humain
3. Arahejeje atoye umuhunda w'icumu ry'iwe	3. Il prend l'embout de sa lance
4. Aracumise kano gahanga	4. Il perça d'un coup le crâne
5. Nako karamubariye kati « a) Nyabuna shahu ntaco uncurira b) Je nishwe n'urw'abagabo c) Nawe uzokwicwa n'urundi	5. Et le crâne lui dit : «a) s'il te plaît cher ami ne te moque pas de moi b) J'ai connu une mort naturelle c) Et toi, tu mouras autrement
6. Uno mugabo aragenda, arateba arashika i bwami.	6. L'homme part jusqu'à la cour du roi
7. Amaze gushika i bwami	7. Une fois à la cour du roi
8. Araganiriye n'abashengezi ati : « a) Jewe mukuza b) Naciye ku gahanga k'umuntu mu nzira c) Kano gahanga ndagashingako umuhunda d) Karaheza kavuga kati: " Nyabuna shahu wincurira, jewe nishwe n'urwabagabo nawe uzicwa n'urundi."	8. Il cause avec les courtisans et leur dit : « a) Moi, quand je venais b) J'ai passé à côté d'un crâne humain en cours de route. c) J'ai enfoncé en lui l'embout de ma lance d) Et le crâne s'est mis à dire : a) « S'il te plaît cher ami ne te moque pas de moi, j'ai connu une mort naturelle et toi tu mouras autrement»
9. Bano ariko aravyiganira baraheza babibarira umwami bati : a) Uyu muntu yaciye ku gahanga kavuga b) Ngw'agashingeko umuhunda c) Karaheza karavuga	9. Les courtisans le racontent alors au roi en disant : a) Cet homme a trouvé un crâne sur son chemin b) Dès qu'il enfonce en lui la pointe de la lance c) Le crâne se met à parler »
10. Umwami ati : « Urabesha »	10. Le roi dit : « Tu mens »
11. Nawe wa mugabo ati : a) « Ni washaka numpe umuntu tujane b) Azoheza akubarire ».	11. Et l'homme réplique : « a) Si cela vous intéresse, faites-moi accompagner par quelqu'un b) Il te dira des nouvelles
12. Umwami rero atuma umuntu w'umutoni wiwe kugenda kuraba	12. Le roi envoie alors son favori pour aller s'en rendre compte
13. Amurungikana n'abagendanyi ati : a) Ni mwumva ako gahanga katavuze b) Muheze muce mumwica ntagaruke ngaha	13. Il l'envoie accompagné de ses courtisans en leur disant : a) Si vous remarquez que le crâne ne parle pas b) Tuez-le qu'il ne revienne pas
14. Barahejeje baragiye	14. Ils se mettent en route
15. Bungingo bashitse aho ako gahanga kari	15. Une fois arrivés à l'endroit du crâne
16. Bafashe imihunda barazibaguye	16. Ils le transpercent avec des pointes de

CONTE J

INKONA N'IGIKERE	L'AIGLE ET LE CRAPAUD
1. Inkôna yarákëngereye igikeré	1. L'aigle à mépriser est le crapaud
2. Ngo cāma gíkukūmbira hāsí	2. Soi-disant que celui-ci se traîne toujours par terre
3. Nacó gica kirayíhīgīsha kiti : « a) Urāza shǎhu b) Umǔnsi umwé c) Tuzé dusigánwe d) Turābé ǔsiga uwǔndi	3. Le crapaud décide de parier avec lui et dit : a) « Viens cher ami b) Un jour c) Nous allons concourir d) Nous allons voir celui qui va distancer l'autre ».
4. Inkôna iragiseka iti : « a) Mpiga nǎ wéwe b) Wā mbwá we c) Utarágurika gusa	4. L'aigle se moque de lui et dit : a) « Moi, parier avec toi b) Toi chien c) Qui ne fait que sautiller ».
5. Igikeré kiti : « Urapfa kūza »	5. Le crapaud réplique : « Ça ne fait rien, force-toi de venir
6. N'ūkó rero birahâna indagano	6. Ainsi, ils se donnent rendez-vous
7. Máze câ gikeré kibwīra ikicégereye	7. Le crapaud informe celui qui lui est proche
8. Nacó kibwīra ikǐndi	8. Et celui-ci informe l'autre
9. Gúryto,gúrtyo gushika ibikeré vyóse vyó mu myônga bímenye yâ ndagano	9. Et ainsi de suite, jusqu'à ce que tous les crapauds des marais soient informés sur ce rendez-vous
10. Umǔnsi urí izína	10. Un jour
11. Inkôna irasókoza	11. L'aigle se coiffe
12. Câ gikeré nacó kiti : « Harūra gatatu dutāngúre »	12. Et le crapaud dit : « Compte jusqu'à trois, nous allons commencer »
13. Iti : « Ego »	13. L'aigle réplique : « oui »
14. Inkôna irahárūra	14. L'aigle compte
15. Ica iramanya	15. Il court aussitôt
16 Câ gikeré nacó cīryāmira ngǎho	16 Le crapaud s'en dort là
17. Bugīngo imazé imirǎmbi n'ímirǎmbi,	17. Quand l'aigle eut parcouru des distances et des distances,
18. Iti : « Ugeze hé ga gikeré shǎ, »	18. Il demande : »Où arrives-tu cher crapaud ? »
19. Kimwé kirí mu mwônga w'ímbere kiti : a) « Uracâvúgira hǐyo? » b) Ndi inó	19. Le crapaud se trouvant dans les marais lui demande à son tour. « a) Tu es encore là ? b) Je suis là. »
20. Ya nkôna iti : « Ndaryāmbaye »	20. L'aigle s'indigne : « Je suis désolé »
21. Ifashakó	21. Il augmente de vitesse
22. Bugīngo irēnzé imirǎmbi nk'ǐne,	22. Quand il eut dépassé à peu près quatre montagnes
23. Iti : « Mbǎga ugeze hé ? »	23. Il demande encore : « Où arrives-tu maintenant ? »
24. Kimwé kirí mu mwônga w'ímbere kuré kiti :	24. Celui se trouvant dans la vallée avant répond :

a) ooo!
b)Wâ̂nguha,
c)Ntā̄ bugabo bwā̄we,
d) Iyo nī́ yo ukirī́?"
25. Inkǒna irâniira
26. Iraruha irasâ̂ndāba
27. Ikorokera hāsī́
28. Igikeré kiti :
« Ndagúhā̄ye »

« a) ooo !
b) Tu mens
c) Tu n'es pas homme
Tu es encore là ? »
25. L'aigle vole à haute altitude
26. Il finit par mourir de fatigue
27. Il tombe par terre
28. Le crapaud dit :
« Je viens de t'avoir. »

****