

1988-06

Une approche des fonctions du personnage Imana et leurs signification à travers quelques contes rundi

NDUWIMÂNA, Marie-Goretti

UB, Faculté des lettres et sciences humaines, département des langues et littératures africaines

<https://repository.ub.edu.bi/handle/123456789/1084>

Téléchargé depuis le dépôt institutionnel officiel de l'Université du Burundi

Université du BURUNDI
Faculté des LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
Département des LANGUES ET LITTÉRATURES AFRICAINES.

**Une approche des fonctions du personnage
"Imâna" et leurs significations à travers
quelques contes rundi.**

Sous la direction de:

M.l'Abbé Adrien NTABONÁ
M.Domitien NĪZIGIYIMÂNA

Mémoire présenté par
Marie-Goretti NDUWIMÂNA
en vue de l' obtention
du grade de LICENCIE
en LANGUES ET LITTÉRATURES
AFRICAINES.

Bujumbura, Juin, 1988.

A toute ma famille,

**A Monsieur Jean-Pierre Tilquin pour
son aide et sa compréhension,**

A tous mes amis.

Remerciements.

Au terme de ce travail, l'occasion m'est offerte pour manifester ma gratitude à tous ceux et celles qui ont contribué à sa réalisation.

J'exprime ma profonde reconnaissance à M. l'Abbé Adrien NTABONA, directeur et promoteur de ce mémoire. Malgré ses multiples obligations, il a su me faire profiter de son savoir et de sa compétence. Je lui suis reconnaissant pour l'aide précieuse qu'il m'a généreusement prodigué tout au long de ce travail. Ses critiques m'ont été d'une grande utilité.

Il m'est agréable de pouvoir remercier vivement M. Domitien NIZIGIYIMANA, co-directeur du mémoire, pour ses conseils combien judicieux.

Mes sincères remerciements vont à tout le personnel de la Faculté des LETTRES ET SCIENCES HUMAINES. Je pense particulièrement aux professeurs qui m'ont formé et initié au domaine de la recherche scientifique. Qu'ils trouvent ici le mérite de leurs efforts et de leur dévouement.

Je tiens à remercier aussi tous ceux et celles qui, à des titres divers, ont contribué au bon déroulement de ce travail par leur aide et leur compréhension. Qu'ils trouvent ici le témoignage de toute ma reconnaissance.

Marie-Goretti NDUWIMANA.

Signes et sigles conventionnels.

- A.C.A. : Au coeur de l' Afrique (Revue)
E.N.S. : Ecole normale supérieure
P.U.F. : Presses universitaires de France
Q.V.E.S. : Que vous ensemble (Revue)
U.B. : Université du Burundi
Vs : Versus (opposé)
L : Ligne

Système tonal.(1)

- ˆ = Ton modulé descendant (ex. umwāna)
√ = Ton modulé montant (ex. umukōbwa)
/ = Ton haut (ex. umugoré)
— = Voyelle longue (ex. Sānkima)
.. = Redoublement du ton haut (ex. rwōse)

(1) Nous adoptons le système tonal de J.B.NTAHOKAJA, Imigenzo y'ikirundi, Université du Burundi, Bujumbura, 1978, p.1-11.

Introduction.

Le présent travail a pour but d'exploiter "les fonctions d'Imâna" dans quelques contes rundi.

Par fonction, nous entendons avec Propp :

"l'action d'un personnage définie du point de vue de sa portée significative dans le déroulement du récit". (1)

Il s'agit d'un sujet dont l'étude a été motivée par l'appréciation d'une éducation transmise à travers les textes de "style oral " c'est-à-dire "un style adapté aux peuples privés de l'usage courant de l'écriture et moulés au type d'expression "Psycho-physiologique"(2)

Depuis longtemps, en effet, nous avons été marquée par ces récits d'aventure où l'on entend les gens philosopher, parfois en riant. Le cours d'Introduction à la littérature rundi et plus spécialement celui d'Explication des textes littéraires rundi ont attiré toujours plus notre attention entr'autres sur ces narrations toujours vivantes.

Au Burundi, comme partout ailleurs en Afrique, on aime se regrouper certains soirs, pour entendre et raconter des petits récits mettant en scène des hommes ou des animaux se mouvant dans un espace imaginaire, et pourtant bien proche de la vie quotidienne. Dans leur "Ecole familiale du soir", les parents demandaient à leurs enfants de leur tracer le bilan de la journée: c'est-à-dire l'expérience vécue, les gens rencontrés, les succès réalisés et les échecs essuyés.

De là, ils leur proposaient un conte. Celui-ci était une mise en scène de situations bien réelles, mais transportées dans un monde imaginaire qui leur servait de miroir.

Les parents aidaient leurs enfants à interioriser ce qu'ils avaient vécu en l'insérant dans ce grand ensemble si complexe qu'est la société. Ainsi, le présent intégrait le passé pour préparer l'avenir.

1. Vladimir PROPP, Morphologie du conte., éd. Gallimard, 1975, p. 36

2. Marcel JOUSSE, L'anthropologie du geste. La manducation de la parole.; N.R.F., 1975, p. 9

Un non-Initié croirait que ces soirées éducatives traditionnelles ne sont qu'un passe-temps ou qu'il s'agit pour les anciens de rappeler aux jeunes l'origine de telle coutume ou l'obligation de telle règle morale . Bien au contraire, pour le conte qui y trouve le contexte naturel de profération, il s'agit plus que d'un passe-temps. Elles le montreront, nous l'espérons , les approches qui suivent.

Les contes constituent, en effet, un des genres les plus adaptés à ces rencontres. A travers eux, le narrateur fait part aux autres de sa pensée, de sa réflexion, de sa conception du monde : non seulement par la parole mais aussi par le geste, la mimique, et un maniement spécifique de la voix .

De plus, le conteur, en narrant son récit, n'invite pas seulement l'auditoire à goûter ses paroles, mais il l'incite plutôt à s'en servir dans la vie . Ce qu'on a remarqué même ailleurs dans le monde:

*"il ne s'agit pas seulement d'"auditionner"
ses leçons ,mais aussi de les "actionner"
à travers tous les gestes quotidiens". (3)*

C'est donc une occasion ,pour tout auditeur attentif, de réfléchir sur sa vie et surtout sur son comportement en général. Le conte a donc une place de choix dans la pédagogie traditionnelle.

Malheureusement ,cette éducation est en voie de déperdition au profit de la culture occidentale .

Grâce à cette étude ,nous voudrions donc voir dans quelle mesure nous pourrions apporter une modeste contribution à la sauvegarde de notre patrimoine culturel.

Le conte Africain est d'une richesse culturelle rare,comme l'est du reste l'ensemble de la tradition orale. L'UNESCO en est bien conscient. Son programme l'atteste bien:

*"---avec le projet d' Histoire générale de l'AFRIQUE,
l'action de l'UNESCO s'oriente vers l'étude des traditions
orales comme support des connaissances et des valeurs
ethiques des peuples africains". (4)*

Ainsi,il est de notre devoir de tout faire pour ne rien perdre de ce riche patrimoine.

3. *Idem, Ibidem, p. 43*

4. Maurice HOUIS, L'anthropologie linguistique de l'Afrique noire,
p. 197

1. Intérêt du sujet.

Le domaine des contes offre beaucoup de possibilités de recherche. Toutefois, pour notre part, nous nous sommes seulement limitée aux contes théophores et particulièrement *"aux fonctions d'Imâna"*: c'est-à-dire aux actes de ce dernier définis selon leur signification dans le déroulement de l'intrigue des contes considérés comme un tout.

Le Murundi a, en effet, continuellement le nom d' *Imâna* à la bouche, aussi bien dans le bonheur que dans le malheur. Nous voudrions donc mieux comprendre cette valeur-clé de la culture rundi.

On entend souvent dire:

"Ndi n'Imâna "

*/je /suis /avec /Imâna /
"Je suis avec Imâna".*

Cela pour dire : j'ai échappé à un malheur ; j'ai repris courage après de dures épreuves.

On entendra aussi quelqu'un dire tout spontanément:

"Imâna yānyānse "

*/Imâna /il/ me/ a /hai/
"Imâna m' a abandonné"*

Quand il dit cela, le conteur a l'intention de signifier qu'il a affronté plusieurs obstacles et essuyé toujours des échecs. Il constate ainsi qu'il n'est plus soutenu par *Imâna*, qu'il est délaissé par Lui.

C'est suite à des constatations du genre que nous nous sommes proposée de nous interroger sur la conception religieuse traditionnelle des Barundi.

Nous aimerions savoir pourquoi, au Burundi, on relie spontanément la personne à la divinité; pourquoi l'on reconnaît sans détour sa présence dans la vie. Pour ce faire, nous nous sommes alors tournée vers les contes théophores. Et pour arriver à une étude bien circonscrite, nous nous sommes limitée à douze contes. Nous y analyserons les *"fonctions d'Imâna"*

Qu'il nous soit permis de signaler ici que, pour notre part, nous ne distinguons pas conte en prose, *"umugani"* et conte chanté, *"igitito"*.

Nous les considérons tous sous leur nom générique de "conte".

Ceci dans le but d'élargir notre corpus et surtout grâce à l'homogénéité des fonctions dans les deux cas.

Et comme l'analyse commence toujours par la subdivision d'un tout en ses parties constituantes, nous segmenterons d'abord ces contes en fonctions présentes.

Celles-ci seront regroupées ensuite en séquences qui sont des tous narratifs, des chaînes par lesquelles les fonctions s'ordonnent de proche en proche. C'est-à-dire que nous devons réarticuler le schéma des fonctions autour d'unités plus petites que le récit mais plus grandes que la fonction.

"Chaque unité est une séquence de fonctions qui s'impliquent nécessairement selon le principe posé par PROPP."(5)

Ces unités sont les séquences pour nous. Et l'entrelacement des fonctions conduit à intercaler selon les dispositions variables, les éléments d'une séquence d'un conte dans d'autres séquences d'autres contes.

Au lieu de voir la structure du récit comme une chaîne unilinéaire de termes se succédant selon un ordre constant, nous l'imaginerons comme la juxtaposition d'un certain nombre de séquences qui se superposent, se nouent et s'entrecroisent. La subdivision des contes en séquences et la constatation d'une certaine itérativité serviront de base pour nos travaux de comparaison. Cela nous permettra d'établir des constantes que nous vérifierons ensuite en passant en revue d'autres genres littéraires rundi, à savoir les proverbes, les genres lyriques et musicaux, les devinettes, les wellermismes, les souhaits, les salutations;....

Il y a des textes qui sont d'une rare pertinence en ce domaine.

Qu'il nous suffise de signaler à titre d'exemple un morceau des berceuses:

*"Hara murimé w'isangi
Dusangiye n'imana
Mama sinakuvyaye
Mama narakuvomye
Mw'iriba ry'imana. "*

*"Tout doux champ commun
Que je cultive en collaboration avec Imana
Je ne l'ai pas enfanté
Je l'ai puisé
A la source d'Imana."*

En plus de sa valeur poétique qui ne peut malheureusement pas être rendue dans une traduction; en plus de sa valeur musicale que nous ne pouvons que deviner, cette berceuse contient un témoignage théophile des plus significatifs.

(5) Claude BREMOND, "Le message narratif". in Communications, V4, 1964, p.18

C'est une brillante illustration des sentiments les plus profonds que le Murundi nourrit à l'égard d' *Imâna*, grâce à la religion ancêtreale qui l'a fait naître dans nos cœurs.

La mère reconnaît que, sans *Imâna*, elle n'aurait pas eu son enfant. Il lui a donné ses enfants. C'est pourquoi elle les appelle:

"champ commun que je cultive en collaboration avec Imâna"

La vie a en effet un caractère sacré au Burundi. Elle relève d'Imâna seul. De quelqu'un qui meurt, on dira:

"Imâna yâmuhâmagaye"

*/Imâna/ il/ le/a/ appelé/
"Imâna l'a appelé".*

"yîtevye Imâna"

*/il/ a /répondu/ à /Imâna/
"il a répondu à l'appel d'Imâna".*

Imâna seul peut donc décider d'un tel appel et d'un tel départ.

2. Portée et limite de ce travail.

L'étude du conte au Burundi n'est pas fréquente.

De plus, la plupart des méthodes appliquées sont des analyses de contenu à base d'études surtout thématiques. Pour notre part, nous voudrions partir de la structure interne de chaque conte pour pouvoir mener des conclusions mûries et sûres.

Notre but est d'essayer de systématiser notre approche en partant d'une analyse formelle pour atteindre une exploitation sémantique. Cependant, pour repérer et expliciter les contenus, il est nécessaire, comme nous l'avons dit plus haut, de s'appuyer au préalable sur un découpage objectif:

"C'est à partir de l'analyse en structure narrativo-discursive que nous pouvons effectuer le découpage nécessaire à la recherche d'une interprétation du texte manifesté" (6).

Pour plus d'objectivité, nous avons ainsi vérifié sur le terrain les constatations que la structure interne du texte nous révélait.

De plus guidée par le même souci, nous nous sommes limitée aux contes de notre corpus et nous avons chaque fois porté notre attention sur ce qu'Imâna fait.

(6) Robert GAUTHIER, "Le conte dans la civilisation de l'oralité. Pour une interprétation d'une ethmolittérature" in *ACA*, T. XXVII, n° 4-5, 1987, p. 211.

Signalons que nous ne pouvons pas éviter de dégager de temps en temps les actes des personnages qui concourent avec Imâna.

Nous partons des fonctions contenues dans chacun de nos contes au niveau de la forme afin de dégager ensuite des constantes au niveau du contenu. Il s'agira ainsi d'une interprétation des contes à partir des récurrences découvertes.

Les enquêtes orales ont été menées dans la Province de Bujumbura en communes de Mugongo-Manga et Mukike.

Nous nous permettrons ainsi de penser que les mêmes données se retrouvent à travers tout le pays.

3. Les problèmes rencontrés.

Les difficultés matérielles ne favorisent guère l'élaboration d'une telle étude. Du fait qu'on ne dispose pas d'écrits suffisants, notre recherche s'est basée sur des résultats des enquêtes orales. Et l'enquête en milieu rural n'est pas toujours aisée.

L'informateur peut ne pas fournir les informations. Cela est parfois dû à l'ignorance, à l'oubli ou au manque de bonne volonté. Souvent ces enquêtes sont suspectes, aux yeux des informateurs.

Quand nous demandions à des gens de nous raconter certains récits en rapport avec *Imâna*, ils narraient n'importe quelle histoire où l'on ne voit apparaître ni Dieu ni un moindre symbole lié à lui. Mais ils ne manquaient pas de tirer la conclusion suivante :

"Ni Imâna yabigize."

"C'est Imâna qui l'a fait."

Il y en a d'autres qui, s'ils parviennent à donner un conte théophore, n'arrivent pas à l'interpréter. Ils s'en remettent au conformisme habituel lié au bon sens:

"Ni kukí uwu muganí uhāra ūko, utāhāra gūrtya?"

"Ēh, ni uko vyātegerezwa kugenda"

*"Pourquoi ce conte se termine comme cela et pas comme ceci"
Eh, c'est comme cela que cela devait se passer."*

De plus, toujours dans le cadre des problèmes rencontrés, le passage du texte original kirundi au texte français n'est jamais aisé. Certains mots qui désignent des réalités bien déterminées n'ont pas leurs correspondants en français. On essaie alors de paraphraser l'idée pour arriver à donner tout le contenu. Mais, à vouloir trop paraphraser, on risque de se retrouver loin de la traduction exacte. C'est pourquoi, face à un tel problème, nous avons trouvé bon de nous situer entre la traduction littérale et la paraphrase. La traduction littérale que nous proposons sauvegarde à la fois le souci d'exactitude et l'intelligibilité dans la langue cible.

4. Articulation du travail.

Le travail dont il est question se développera autour de trois points:

1. Une approche du conte en général comme ensemble signifiant nous amenant à dégager et à formuler une méthode d'analyse et d'interprétation de nos contes.

2. La présentation du corpus suivie de son analyse permettra de définir la structure-type des contes théophores Rundi analysés.

3. Enfin l'analyse des figures habillant les fonctions découvertes nous aidera à dégager les significations des fonctions en présence.

Chapitre 1: Une approche du conte comme ensemble signifiant.

Introduction.

Le conte est un genre qui semble se rencontrer dans toutes les civilisations de l'oralité. Par celles-ci, nous voulons signifier les sociétés longtemps privées de l'écriture où la culture se transmet dans le contexte de la vie de tous les jours, spécialement le soir.

Adrien NTABONA nous apprend comment cela se passait dans le Burundi traditionnel:

"La littérature était proférée le soir au coin du feu ou dehors à la veillée autour des vaches. On parlait des faits de vie (...).

Le Burundi traditionnel avait un art de permettre une certaine conscientisation du vécu, spécialement par l'école familiale du soir".(6)

Au début, les enfants racontaient à leurs parents ce qu'ils avaient vécu la journée, et à la fin de leur narration, les parents proposaient un texte, souvent un ou plusieurs contes en fonction des événements.

De la sorte, l'éducation du soir avait lieu par la littérature; ce qui *"permettait une transmission par osmose de codes et modèles culturels". (7)*

Les lignes qui suivent, nous l'espérons, pourront le montrer.

(6) Adrien NTABONA, "Symbolisme et message des personnages animaux des Miganzi au Burundi", in ACA, Bujumbura, 2/1987, p. 87

(7) Idem, "Codes culturels et éducation au Burundi", in ACA, Bujumbura, 6/1987, p. 356

A. Les conditions anthropologiques du conte.

A.1. Le sens du mot.

Vu sa multiformité, le mot "conte" ne recouvre pas partout les mêmes réalités. Et au Burundi, les différents termes kirundi traduits en français par le terme "conte" ne sont pas nécessairement des "contes" au sens français du terme.

Il est donc préférable pour nous de partir du terme kirundi *"umugani"*.

Le substantif *"u-mu-gán-i"* est dérivé du verbe *"ku-gan-a"* comme il apparaît dans le proverbe suivant:

"u-mu-gán-i/ u-gan-a/ akarího"

Le conte / raconte / ce qui existe.

"Le conte vise toujours des situations bien réelles".

Malgré que les deux termes "conte" et *"umugani"* ne se recouvrent pas, pour ne pas excéder le cadre de ce travail nous nous permettons, dans ce mémoire, d'utiliser le terme français "conte" pour rendre toute narration dont les épisodes ont valeur de symbole. Et au départ, nous tenons à élargir l'étude et voir ce qui se passe ailleurs dans le monde à propos du conte.

Il en est de même du verbe dont ce substantif dérive.

Et ce verbe *"ku-gan-a"* connaît trop de significations où le sens ne peut être bien compris que grâce au contexte.

1. *ku-gan-a* "brasser des bananes pour en extraire le jus destiné à devenir un vin après fermentation"

2. *ku-gan-a* "viser"

Pour illustrer ce deuxième sens l'on peut donner l'exemple suivant:

u-gan-a / he?

vous vous dirigez / où?

"Quelle direction prenez-vous?"

3. *ku-gan-a* "raconter, narrer."

C'est ce troisième sens qui est reproduit dans le substantif *"umugani"*.

De plus, celui-ci peut signifier à la fois un conte, un proverbe, une maxime, un dicton ou une parole célèbre.

Pour pouvoir cerner davantage cette réalité du conte, observons tout d'abord ses conditions de profération.

A.2 La tradition et la situation dans le conte.

Le récit met en scène bien entendu, une société fictive : des animaux aussi bien que des hommes . Mais tout le monde sait bien que, dans des mots à peine voilés, le conte parle de la société actuelle . De ce chef, il faut souligner la didactique très spéciale qui existe dans le conte entre la tradition et la vie . La tradition est assez rigide : les contes existent avant les individus qui les récitent. C'est au nom de ce principe qu'on peut reprendre un narrateur qui se trompe . De plus, les principes moraux et sociaux que véhiculent les contes sont intangibles et remontent au passé reculé des commencements. Et pourtant , c'est bien de la société actuelle dont on parle . Les réactions des auditeurs le montrent clairement.

Ce qui est dit en premier lieu, ce sont, bien entendus, des personnages emprunts de merveilleux; mais ils sont le reflet de codes culturels véhiculés dans une société. Les personnages, comme chacun le sait, représentent, "mutatis mutandis", certains types d'hommes qu'on rencontre dans la vie de tous les jours. Il ya un ensemble de thèmes qui les concernent de près : la famine, la mort, le mariage, la rivalité, ... Il ya même des personnages qui sont classiques: le roi, la marrâtre, la belle-mère, ... Les dénouements , aussi sont classiques: la punition du méchant, la récompense du héros, le triomphe du bon droit, ... Mais, disons que tout cela est fait pour moraliser le présent.

De plus, malgré tout cet ensemble très traditionnel , un bon émetteur peut nuancer ses récits. Même s'il n'en invente pas de nouveaux , il peut développer une séquence et en emprunter une autre ailleurs .

Mohamadou KANE fait état ainsi d'un phénomène que nous retrouvons souvent au Burundi:

"...s'appuyant sur la tradition il entretient le public de ce qui ne lui est pas totalement étranger et parvient facilement à le concerner "(1)

(1) M. KANE, Essai sur les contes d'Ahmadou Coumba, N. E. A. 1981, p52

Le conteur peut ainsi attirer l'attention sur tel ou tel aspect .
Et finalement apparaît, comme résultat, la situation souhaitée par la société actuelle ,la conduite valorisée en ce moment.

Il y a là tout un cours à la fois traditionnel et adapté ,menant à l'observation de la communauté ambiante ,avec les valeurs morales qui y sont distillées. Et, qui plus est, ce n'est pas une vue abstraite de la société, même si l' on y fait appel à des sentiments autant qu'à des explications intellectuelles . De toutes les façons, le conte rapproche deux pôles: celui de l'émetteur et celui du récepteur provoqués par la situation. Et l' on puise dans la tradition de quoi l'interpréter .

Il s'agit d' *"une communication à chaud, sur le vif du vécu ,où l'émetteur et le récepteur venaient d'être en contact, ne fût -ce que symboliquement, avec un même fait".(1)*

Bref, il est question d' *"une communication à chaud"* qui produit immédiatement ses effets.

A.3.Les interférences des textes littéraires et faits de vie.

Le conte parle de la société, mais la préoccupation sociale modifie et manipule les contes.

A.3.1. Le conte parle de la société.

Comme décrit dans le paragraphe précédent,une société s'exprime entr'autres à travers ses contes. Ceux-ci invitent à découvrir le monde invisible en dévoilant le dedans des hommes et des choses.

"... le conte dans et pour l'enfant, est antérieur à tout autre type de communication en effet, c'est le conte qui est porteur d'argumentativité et d'historicité,c'est à travers les contes, dans toutes ses formes ,que l'enfant se socialise."(2)

Le monde du conte, en dénotation première , est un monde volontairement situé en dehors du monde réel. Il est imaginaire et là, tout peut arriver.

(1)Jean CAUVIN "comprendre la parole traditionnelle" Ed. St Paul, coll. Les classiques africains,N°882,Paris,1980, p. 7

(2)Herman PARRET,"Le conte dans la civilisation de l'écrit", Narrativité chez les Grecs, in A.C.A.4-5/1987, p. 263

En dénotation seconde, il s'agit bien de la société actuelle et chacun peut s'y situer et s'y reconnaître. D'où, la fonction éducative des contes. Elle est *"...un levier bien puissant à garder toujours devant Les yeux."*(3)

Le conte fait appel à l'affectivité par ce qu'il met en scène des situations de la vie de tous les jours et valorise des modèles culturels vite repérables. Et sur un ton ludique enfin, le conte met en face des grandes valeurs de la société: les relations normatives entre les hommes, l'ordre social des alliances et des échanges à respecter mais à ne pas laisser détruire par la bêtise et l'égoïsme.

A.3.2. La société modifie le conte.

Si le conte décrit la société et influe sur elle à cause de toute la force des normes qu'il véhicule, la réciproque est vraie aussi. Le conte est un donné traditionnel mais il peut être modifié. Chaque conteur insiste sur tel ou tel aspect selon ses préoccupations ou selon les préoccupations du groupe.

Nous savons qu'il y a des dénotations secondes presque classiques à propos de certains contes ,mais chacun peut en trouver d'autres.

"Ainsi, un conte qui décrit des relations entre co-épouses en vient à parler des relations de la mère à l'enfant." (4)

Dans un tel cas, le conte a changé de sens parce que le narrateur en a modifié l'axe et le centre d'intérêt.

Il y a dans tout cela une didactique entre le conte et la société, une interaction qu'il serait utile d'étudier en elle-même .Mais elle montre bien que l'étude d'un conte relève à la fois de l'étude du texte en lui-même et de l'étude de la société. La confrontation des deux pôles ouvrirait des perspectives très intéressantes pour l'interprétation du conte en tant que manifestation de l'oralité.

(3)Adrien NTABONA, p.g. ,p. 357.

(4)CALAME GRIAULE, Ethnologie et langage, Paris ,1965

B. Le conte comme texte.

De la sorte, après avoir appréhendé le conte comme une manifestation de la société qui le produit, il faut le considérer en lui-même, comme texte.

Nous n'oublions pas que s'il est texte, c'est qu'il a été tissé, et qu'il continue de l'être par la parole d'une société précise. Nous pouvons donc voir comment se déroulent le récit, les personnages.

Nous pourrions ainsi nous familiariser aux lois qui forment son ressort.

B.1. Le déroulement narratif du conte.

Le récit consiste à produire des phrases qui le constituent. Le texte du conte n'est pas une simple phrase comme l'est le proverbe. Il est fait d'une succession d'états et de transformations. Son unité provient précisément d'une succession organique de ces états et transformations.

Il y a une situation initiale, une situation finale et, entre les deux, une certaine évolution d'événements divers. Ce qui signifie que *"nous assistons au début, à la description d'un état; or le récit ne s'en contente pas, il exige le déroulement d'une action, c'est-à-dire le changement, la différence."* (1)

Le conte commence toujours par une formule d'introduction presque toujours la même:

"Hārabāye ..."

*Il y a eu ...
"Il était une fois..."*

Par cette formule, on sous-entend que ce qu'on va raconter s'est produit dans des temps reculés que le public présent ignore. Parfois au Burundi, cette formule d'introduction peut-être longue et plus engagée:

*"Hārabāye harakaba;
Hapfā imbwā n'imbaba;
Hakira inkā n'ingoma."*

*"Il était une fois, que cela soit;
Que crevent chiens et rats;
Que vivent vaches et tambours."*

Cette formule crée une sorte d'évasion qui nous conduit dans un monde d'aventures qui ne lasse pas, même quand on l'a souvent parcouru.

Bien au contraire, il ne cesse de charmer.

Dans cette formule, on veut signifier l'importance qu'on donne à la vache et au tambour, et combien le chien et le rat sont dénigrés.

De même, introduit par un préambule figé, le conte se clôture par une formule également figée qui marque la fin du charme.

La finale simple communément usitée est:

*"Si je nōhahera
Hōhera Nāká na Nāká."*

*"Ce n'est pas moi qui y périt
Que trouvent ici leur fin un tel et un tel."*

Cela signifie que le déclamateur avait épousé pour ainsi dire les personnalités des acteurs du récit. Et à la fin du conte, il dépose les masques en déclarant qu'il quitte cette société imaginaire. La formule finale peut aussi être allongée:

*"Mārúme atereye agatásho mw'ibanga;
K'ibira kaja epfo;
Nānje niburuka njá hējuru..."*

*"Mon oncle maternel jette une pierre égrugeoire dans le fossé;
Elle plonge jusqu'au fond;
Et moi, je réapparais à la surface..."*

Cette formule peut toujours être allongée.

La fonction principale de ces formules est littéraire:

*"Une introduction et une conclusion pour dire attention,
je commence ..., et, n'attendez plus rien, j'ai terminé" (1)*

Pour ce qui nous concerne, vu notre objectif de nous atteler aux fonctions d'Imâna, nous n'avons pas jugé nécessaire d'alourdir nos récits par la répétition de ces formules.

Pour le reste, le conte, au Burundi comme ailleurs, apparaît comme un récit organisé, dans lequel, à une situation de départ fait suite une situation finale souvent fort différente après de nombreuses péripéties qui peuvent se reproduire plusieurs fois.

(1) B. MUZUNGU, Le Dieu de nos pères, V.1, Presses Lavigeries, Bujumbura, 1975, p. 67

"La situation initiale brosse un tableau idyllique et de prospérité, parfois très beau. Ce bonheur fait contraste avec le malheur qui va suivre."(2)

Le conte consistera donc dans le développement de cette situation initiale par le développement de différents épisodes plus ou moins complexes. Là, se dessine le sujet propre du récit et l'intrigue se forme jusqu'au suspens.

A ce niveau, le déclamateur trouve l'occasion d'exprimer son originalité, son talent propre, par un choix d'images et de de termes appropriés où il réalise des variations sur des termes connus mais aussi par sa façon d'animer le récit. Par l'actualisation du sujet, le conteur se transforme en acteur.

Pour dégager tout cela, il a fallu nous atteler à la recherche des fonctions du personnage Imâna.

Et pour bien saisir les enjeux en présence, nous devons voir les lois à partir desquelles se déroulent nos récits en commençant par le statut des personnages.

B.2. Les personnages.

Au niveau narratif, les personnages se situent autour d'un projet central, à la réalisation duquel ils participent tous de loin ou de près. Ce projet peut se cristalliser, selon trois axes: un désir à réaliser, une communication à effectuer, une lutte à soutenir.

En général, *"bien des contes mettent en scène des héros persécutés qui par la ruse, le hasard et l'aide d'animaux ou d'objets magiques réussissent à l'emporter sur leurs oppresseurs."(3)*

Parmi les personnages, il y en a qui ont des caractéristiques constantes et, comme il s'agit souvent dans nos contes, d'une recherche d'harmonie comme solution aux problèmes posés par une lutte pour la vie, quatre catégories de personnages sautent aux yeux: le héros, l'antagoniste, le donateur (le pourvoyeur), l'auxiliaire magique.

Chaque personnage a son rôle bien défini à jouer.

Mais notons toutefois qu'un même personnage peut embrasser plusieurs sphères d'actions ou une même sphère d'action peut-être partagée entre plusieurs personnages.

(2) V. PROPP, o.c., p. 141

(3) Robert GAUTHIER, o.c., p. 217

B.3. Le sens du récit.

Il est vrai qu'à l'intérieur du récit, il y a des lois: les épreuves du héros ne précèdent jamais le contrat initial; l'objet qui fait l'enjeu du conte permet de situer les différents personnages comme indiqué plus haut.

Il y a donc des lois qui forment la grammaire du récit, au même titre qu'il y a une grammaire pour les phrases de la langue.

Si on étudie la grammaire de celle-ci, ce n'est pas pour le plaisir de voir fonctionner le système, mais pouvoir exprimer des phrases qui ont du sens. Et celui-ci est au-delà de la grammaire.

De la même façon, l'émetteur et le récepteur d'un conte respectent les mécanismes du récit pour transmettre un message situé au-delà de ces mécanismes. Cela se fait inconsciemment le plus souvent, mais apparaît à l'évidence lorsque le conteur se trompe ou omet une séquence: l'auditoire le reprend et rectifie le fil du récit.

Disons que, si le narrateur et son public se conforment au mécanisme du récit, c'est que celui-ci en tant que tel, leur dit quelque chose: il a du sens à différents niveaux bien entendu.

En effet, si on interroge un enfant, puis un vieillard sur le sens d'un même conte, on n'a pas les mêmes explications, les mêmes réponses.

La société reconnaît donc des niveaux d'interprétation différents. Observons cela de plus près.

Ce que nous venons de dire concerne la dynamique visible du conte: on nous parle d'un héros, il réussit ou il échoue.

Mais, en fait, pour montrer l'opposition d'un héros et d'un anti-héros, les contes mettent en scène une multitude de personnages.

En parlant de héros et d'anti-héros, nous ne nous plaçons donc plus au niveau de l'audition du conte, mais à celui de l'analyse. L'auditeur perçoit le conte dans sa manifestation concrète. Mais l'analyste perçoit sous cette manifestation des éléments qui se retrouvent dans de nombreux contes; ainsi, dévoiler le secret est un méfait qui peut prendre plusieurs formes.

Dans les contes merveilleux russes analysés par V. PROPP, par exemple, face à un manque initial, le héros est invité à se mettre en route. C'est la fonction d'éloignement. Là, il subit de nombreuses épreuves avant d'obtenir l'objet de sa recherche. Il revient chez lui et il est récompensé.

A ce niveau d'analyse qu'on appelle niveau narratif, Propp, et les structuralistes après lui, ont mis en évidence certaines lois qui gouvernent le récit:

- le conte est un récit ordonné dans une suite d'actions;
- ces actions peuvent être regroupées dans des types: interdiction,méfait,départ,médiation,épreuves diverses,etc,...
- ces actions se déroulent normalement dans le même ordre pour tout conte;
- ces actions sont celles des personnages .

Mais l'analyse ne s'arrête pas là ,on peut aller à un niveau plus profond: le niveau sémantique .

A ce niveau, ce ne sont plus les personnages qui s'opposent et les types d'événements qui s'enchaînent ,mais les oppositions fondamentales qui se partagent la vie humaine et qui sont comme des structures qui organisent en profondeur le récit.

Nous le saisissons mieux en observant le conte du point de vue de la méthodologie d'approche.

C. Perspectives méthodologiques sur l'analyse du conte.

Dans un premier temps , nous voudrions voir comment l' étude du conte a été entreprise au cours du temps,et les difficultés qu'il a fallu affronter pour finalement la mener à bon port.

Nous ne prétendons évidemment pas retracer ici une histoire complète de l'étude du conte . D'une part ,dans le cadre d'un bref chapitre comme celui-ci, ce serait impossible; d'autre part , ce n'est guère nécessaire , car cette histoire a déjà été écrite plus d'une fois.

Notre intention est simplement de mettre en lumière, d'un point de vue critique, les tentatives qui ont été faites pour résoudre certains problèmes ,afin de bien situer la méthode qui sera proposée.

C.1.Le contexte historique de l'oeuvre de Propp.

On ne peut guère mettre en doute le fait que les objets et les phénomènes qui nous entourent peuvent être étudiés de divers points de vue. L'on peut étudier leur structure ou leur composition ,tout comme l'on peut être attiré par les processus et les changements auxquels ils sont soumis depuis leur origine .

Le conte, par exemple, a toujours été étudié principalement du point de vue génétique, sans être soumis au préalable à une description systématique .

On commençait par recueillir et collectionner un matériau folklorique considérable. On se retrouvait ainsi devant une multiplicité des contes. On ne pouvait pas s'empêcher de remarquer leurs similitudes et leurs différences. Ce qui a conduit, avec le temps, à des approches scientifiques:

"On voulut donc, suivant l'exemple de la linguistique comparée du 19^e siècle et des débuts du 20^e siècle, qui rassembla les langues par regrouper les contes. La méthode fut essentiellement comparative" (1)

Cette analyse n'a pas permis d'isoler les éléments constitutifs des messages narratifs et n'a fait qu'additionner sans fin des résidus non signifiants. Le but de cette méthode était de rechercher l'origine des contes dans l'espoir de jeter une lumière sur les processus et les transformations auxquels ils avaient été soumis dans la suite des temps.

Face à cette perspective, Propp apporta à l'analyse du conte, ce que Ferdinand de SAUSSURE avait apporté à l'analyse de la langue, à savoir le fait que :

"la langue est un assemblage de signes dont on peut atteindre le "système" après avoir fait la différence entre "langue" (institution mouvante mais relativement stable et permanente) et "parole" (acte particulier, événement en un locuteur qui dit quelque chose)" (2)

De SAUSSURE a opté donc pour "l'analyse descriptive et synchronique" d'une langue, en laissant de côté le mouvement et les transformations produits à la langue par ceux qui la parlent. C'était donc l'étude de la langue en elle-même et pour elle-même.

De même, PROPP constata l'impasse où aboutissait le classement des contes dans une perspective génétique. Les classifications ne disposaient guère d'un principe de classement tiré des contes eux-mêmes. C'est pourquoi ils se rabattaient vite sur les thèmes de l'histoire racontée.

Après avoir critiqué cette méthode, il indiqua dans la Morphologie du conte, les éléments qui permettaient d'étudier le conte en lui-même et pour lui-même. Il insiste beaucoup sur la description systématique des contes.

(1). POMEROL (Patrice Jullien de), Quand un évangile nous est conté.

Analyse morphologique du récit de Matthieu.
éd. Lumen Vitae, p. 13

(2). Idem, ibidem.

C'est la découverte de la forme du conte et des lois de sa structure qui peut mieux permettre son étude éventuelle:

"l'étude structurale de tous les aspects du conte est la condition nécessaire de son étude historique"(3)

Ce qu'un de ses collègues avait dit trois ans auparavant:

"l'étude génétique des contes conduit à des absurdités si on ne s'arrête pas à leurs formes "(4)

Pour notre part , l'étude génétique des contes ne nous préoccupera guère. Et en cela, nous nous situons dans la même perspective que Propp:

"tant qu'il n'y aura pas d'étude morphologique valable , il n'aura pas non plus d'étude historique valable." (5)

En d'autres mots , tant que nous ne saurons pas décomposer un conte en ses parties constituantes,nous ne saurons pas non plus effectuer des comparaisons correctes.

De là,on peut donc expliquer les ressemblances entre les contes de telle région et de telle autre région. Nous voyons donc que beaucoup de choses dépendent de l'étude des formes . C'est donc cette voie que nous suivrons et elle nous conduira,pensons-nous, à des généralisations légitimes.

C.2.Méthode d'analyse adoptée.

De ces considérations,nous avons fini par dégager une méthode, celle d'une analyse formelle ,telle qu'initlée par V. Propp.

Celui-ci , il est vrai, a conçu sa recherche en fonction d'un objet défini , *"le conte populaire russe"*. Toutefois, la méthode qu'il emploie nous paraît pouvoir s'appliquer aux contes théophores rundi pour ce qui est de l'étude comparée des fonctions des personnages.

3. Idem. Ibidem.p25

4.CHKLOYSKI Victor, Théorie de la prose ,Moscou-Léningrad ,1925, p.24.

5. PROPP (Vladimir) . o.c. . p.10

Propp propose premièrement de commencer par dégager les parties constitutives du conte merveilleux pour que ces parties puissent servir par la suite de base pour les travaux de comparaison.

Pour ce qui nous concerne, nous devons tout d'abord découvrir les différentes fonctions de nos contes et les analyser une à une ; conte par conte et dans leur ensemble ensuite.

Le résultat en sera l'établissement d'une morphologie du conte théophile rundi, c'est-à-dire une description de ce corpus selon ses parties constitutives et d'après les rapports qu'elles entretiennent entre elles et avec l'ensemble. Une fois les fonctions dégagées, nous décelerons les contes présentant des fonctions identiques. A cet effet, on établit les tableaux comparatifs susceptibles de nous permettre de dégager des constantes. Toutefois une description ne suffira pas.

Une fois ces résultats obtenus, une étude au niveau discursif sera nécessaire pour déceler ce qui sous-tend les fonctions découvertes

Pour y arriver, nous dégagerons tout d'abord les figures exprimant les fonctions observées et nous nous mettrons sur la piste de leur signification.

Par figure nous entendons *"ces unités du contenu qui servent à qualifier, en quelque sorte, à habiller les rôles actanciels et les fonctions qu'ils remplissent."*(6)

Nous essayerons de comprendre la signification de ces figures en les retrouvant dans les différents usages que la langue et le langage courant en font, et en les retrempeant éventuellement dans l'ensemble de la culture rundi. Tout cela pour chercher à comprendre la résonance qu'elles provoquent dans les oreilles et les coeurs des auditeurs des contes.

Ce qui nous permettra de chercher à comprendre à fond la signification réelle que revêtent les fonctions d'Imâna dans les contes rundi.

Nous essaierons alors de retrouver cette signification dans d'autres genres littéraires rundi et dans l'ensemble de la culture. On pourra atteindre des approfondissements utiles d'une réalité qui a tant marqué la culture rundi.

(6). Groupe d' Entrevernes, Analyse sémiotique des textes, Presses universitaires de Lyon, Lyon 1985, p80.

CHAPITRE II: Présentation et analyse du corpus.**A. Analyse morphologique.****1. HŪNGIZA. (1)****a. Umugani wa Hūngiza****a. Le conte de Hūngiza.**

Version de KIBIRIZI Pierre;
Agé de 68 ans;
Né à NYAGIKARANKA;
Commune MUKIKE;
Province BUJUMBURA.

La version a été enregistrée le 18-6-1986 à la demeure du proférateur.

- | | |
|---|---|
| 1. Hūngiza yarí umugoré; | 1. Hūngiza était une femme |
| 2. Yarí umugoré yāma avyāra abāna;
bakāma bāmugora; | 2. C' était une femme qui engendrait des enfants
difficiles |
| 3. Ntihakire icó yōbakorāna; | 3. Ils ne lui permettaient pas de travailler |
| 4. Bagatakú bagahwēra bákiri bató. | 4. En plus, ils mouraient en bas âge. |
| 5. Bākūnda gupfá bémaze nk' amēzi
indwi cānké umunāni. | 5. Souvent, ils mouraient à l' âge de 7-8 mois |
| ó. Yarí yāragōwe yāragōngotse. | 6. Elle était malheureuse à l' extrême. |
| 7. Yāma yāmbaza Imāna; | 7. Elle priait toujours Imāna; |
| 8. Ati:
a. "icōmpa n' akazirukanyo,
b. Imāna ikakāndérera". | 8. Elle disait:
a. "Si je pouvais avoir ne fût- ce qu' un
semblant d' enfant
b. et si Imāna pouvait me le garder". |
| 9. Umusi umwe avyāye akāna k' akīgame; | 9. Un jour, elle mit au monde une petite fille; |
| 10. Kā kāna yagirá ngo afashije hāsí; | 10. La petite, quand elle la couchait par terre; |
| 11. Nōnehó kakarira rwāse;
Ahó nógupfá kōpfá. | 11. Elle pleurait à en mourir. |
| 12. Eka ntíyōfashije hāsí! | 12. Non, jamais elle ne la couchait par terre! |
| 13. Agashíra mu mugōngo; | 13. Elle la mettait au dos; |

(1) Version A

14. Agashīshītira, agahēndahēnda ngo:
 a. "Hora mwāna w'Imāna,
 b. Iyó ubā uwānjé,
 c. Nōkwīhāye batānu.
 d. Yo ungōra ngōwe,
 e. Hora n'iyó mfise irabāye.
 f. Imāna yakūmpāye,
 g. Ntiyōza ikakūndérerai
 h. Nōyisīga isēnga,
 i. Nkayisāsira indāva".
15. Imīsi yōse akāma ar'irīmba uko;
 16. Imīsi igahera.
 17. Umwāna yariré ariko arakōra,
 18. Akamūshīshītira,
 19. Yamaré gusīnzīra,
 20. Akamūryāmika ahó akorá.
 21. Máze akaza abóna akanyámēnza,
 22. Kariko karatēmbatāmba iruhānde yiwé.
 23. Kagaca kāmuguma iruhānde,
 24. Kakamukinīsha,
 25. Kakanóbagura mu busōge bwīwé,
 k'umunwa, kūnda,
 26. Kánoba akātsi kāmushira kó,
 27. Kánoba agakōkó kāmushira kó,
 28. Gāshirakó gākūra kó
 29. Gāshirakó gākūra kó.
 30. Umwāna bikamūhīmbara,
 31. Ntāsubīre gukákaza.
 32. Nyīna yarīnda agodoka,
 33. Umwāna adāsubīye kumugōra.
14. La berçait en chantonnant:
 a. "Calme-toi enfant d' Imāna,
 b. Si tu étais mlen,
 c. Je m' en donnerai encore cinq.
 d. Ne me chagrine pas davantage,
 e. Calme-toi, le chagrin que je porte suffit
 f. Imāna qui m' a fait don de toi,
 g. Ne viendrait-il pas te bercer!
 h. Je le parfumerai d' encens,
 i. J' étendrai sous ses pieds une natte de
 qualité
15. Tous les jours elle chantonnait de la sorte;
 16. Les jours passèrent.
 17. Quand l' enfant pleurait au cours du travail,
 18. Elle la portait au dos et la tapotait .
 19. Quand elle s' était endormie,
 20. Elle la couchait là où elle travaillait.
 21. Et alors, elle voyait une petite bergeronnette
 22. Entraîn de voleter près d' elle.
 23. Et elle restait près d' elle,
 24. Elle lui faisait jouer ,
 25. Elle touchait ,de son bec, ses mèches de cheveux
 Elle faisait semblant de picorer sur la bouche
 et sur le ventre,
 26. Elle ramassait un brin d' herbe, la déposait ,
 27. Elle ramassait une bestiole,
 28. Elle la déposait sur elle, la retirait,
 29. Elle la déposait sur elle, elle la retirait.
 30. L' enfant était charmée,
 31. Elle ne bougeait plus.
 32. Sa mère rentrait des champs,
 33. Sans que l' enfant l'ait encore dérangée.

34. Vyākabāye kēra,
 35. Ivyīshimo bīramumaze,
 36. Abībīra umugabo,
 37. Ati:
 a. "Ubuhó ndahīrīwe,
 b. Umwāna ntákīngōra".
 38. Ngo:
 "Kubēra ikí?"
 39. Ati:
 a. "Harīhó inyámānza imūnderera,
 b. Iramukinīsha rwōse,
 c. Hānyuma ntāsubīre kurīra".
 40. Ati:
 a. " Ohō, abagoré ntā bwāngel
 b. Uzīré umuziro,
 c. Ntize imenére ijīsho umwāna!
 d. Nzōrāra ndágusogósé wā mvá wél
 e. Wárabōnye uwurágira inyána
 mū ntāmbwe?
 f. Umūnsi yamusizé amāso arí
 ibihonogori,
 g. Uzōja hēhé?"
 41. Ēmwe aramúluka aramugōtsa.
 42. Nōnehó wā mugoré asúbīye gukóra,
 43. Arūrutsa umwāna,
 44. Aramúryāmika.
 45. Kā kanyámānza karagaruka,
 46. Kagakinīsha wā mwāna.
 47. Wā mugoré atōye inkoni,
 48. Ngo: "Máshu".
 49. Nakó karasīmba,
 50. Akubīta ahó kavūyé.
34. Longtemps après,
 35. Par vanité,
 36. Elle le révéla à son mari,
 37. Disent:
 a. "Cette fois-ci je suis heureuse,
 b. Mon enfant ne m'embête plus".
 38. Il lui demanda:
 "Pourquoi?"
 39. Elle répondit:
 a. "Il ya une bergeronnette qui me la garde
 b. Elle la divertit beaucoup,
 c. Et elle ne pleure plus."
 40. Le mari dit:
 a. "Voilà, les femmes vous êtes idiots!
 b. Prends garde,
 c. Qu' elle ne creve pas l' oeil à mon
 enfant
 d. Je te logerai une épée dans le corps,
 espèce de sépulcre"
 e. As-tu vu quelqu'un garder les veaux
 parmi les lions?
 f. Le jour où il lui laissera des trous à la
 place des yeux;
 g. Où iras-tu?"
 41. Il l' insulta jusqu' à l' humilier profondément
 42. Le lendemain quand elle retourne travailler,
 43. Elle mit son enfant sur le sol,
 44. Elle le coucha.
 45. La bergeronnette revint,
 46. Elle commença à faire jouer l' enfant.
 47. La femme prit un bâton,
 48. Et: "paff".
 49. Et l' oiseau sautilla,
 50. Elle frappa sur ses traces.

51. N' úbũndi umwāna asubira kumugōra, 51. L' enfant l' embête de nouveau,
52. Aguma arira, 52. Elle continua à pleurer,
53. Arabūra icó yōmukorána 53. Elle ne put plus rien faire,
54. Aratāha. 54. Elle rentra.
55. Ngo abibwĩre umugabo wĩwé, 55. Quand elle le dit à son mari,
56. Nawé atĩ:
 a. "Hāko mburá umwāna,
 b. Nōbura icó ndyá.
 c. Urakĩca n' úbũndi nkagarúka". 56. Celui-ci répliqua:
 a. "Au lieu de perdre mon enfant,
 b. Je manquerai de quoi manger.
 c. Tue-le s' il revient encore."
57. Búkēye ngo asubire yó, 57. Le lendemain quand elle y retourna,
58. Arũrutsa umwāna, 58. Elle déposa l' enfant,
59. Aramũryāmika ahó akorá. 59. Elle le coucha là où elle travaillait.
60. Kā kanyāmānza kakagaruka kurera umwāna, 60. La bergersonnette revint garder l' enfant,
61. Ngo ajé kugákubita, 61. Quand elle alla la frapper,
62. Aragáhusa, 62. Elle la manqua.
63. Nōnehó umugabo amubwĩra 63. Alors le mari lui dit
64. Kó abigirá ibigirānkána. 64. Qu' elle fait exprès de ne pas l' atteindre.
65. Ngo azōmwĩyerekerá. 65. Il lui promit alors de lui montrer comment l' on fait.
66. Barajānye gukóra, 66. Ils allèrent alors travailler ensemble,
67. Wā mugoré arũrutsa umwāna, 67. La femme déposa son enfant,
68. Araryāmika. 68. Elle le coucha.
69. Kā kanyāmānza karāza, 69. La bergersonnette vint,
70. Karatāmbatāmba, 70. Elle voltigea,
71. Kagũye iruhānde ya wā mwāna, 71. Elle tomba près du berceau de l' enfant,
72. Karamukinĩsha, 72. Elle le fit jouer comme d' habitude,

73. Wā mugabo ahó arí, 73. L' homme, de là où il était,
74. Afashe isúka, 74. Il prit alors une houe,
75. Ngo: 75. En disant:
 a. "Uzōgaya abayacuze, a. "Tu diras que les forgerons ne savent pas forger
 b. Ngo ubuhó si bimwé vy' ábakěcuru". b. Aujourd' hui c' est différent de ce que font les vieilles femmes
76. Arítāza, 76. Il prit bien de l' élan,
77. Ngo: "Rímu" 77. ET : "paff".
78. Kā kanyámēnza gaca karídūmūkira, 78. La bergeronnette vola dans les airs,
79. Arimura umwēna wīwél 79. Il coupa son enfant en deux!
80. Aca avyza Indūrú: 80. Il cria alors:
 a. "Ewe kivāgūndu kirí háno, a. "Oh, sale bête,
 b. Ayó kīnkoréya". b. Qu' est-ce-que tu me causes".
81. Nakó ku gití katí: 81. Et l' oiseau perché sur un arbre répliqua:
 a. "Ayó wīkórēya, a. "Ce que tu te causes
 b. Wā kijúrí c' úmugabo". b. Bête de mer!!".
82. Si je nōhaherá, 82. Ainsi ce n' est pas moi qui y finit mes jours
83. Hōhera uyo mugabo n' úwo mugoré, 83. Y périssent cet homme et cette femme,
84. Bó bāhāwe n' Ímāna, 84. Eux qui ont eu tant de faveurs de la Divinité,
85. Bakayímānūza. 85. Et les ont éloignées d' eux.

a.2. Analyse du conte: "Hūngíza".

a.2.1. La situation initiale.

Le narrateur nous présente l'héroïne. Dès le début du conte, on mentionne son nom: "*Hūngíza*". C'est une femme malheureuse: elle n'a pas d'enfant. Cet état de manque d'enfant est détaillé:

*"Yāma avyāra abāna,
bakāma bāmugōra,
ntihégire icó yōbakorāna,
bagatakó bagahwēra bākiri bató".(1)*

*"Elle engendrait toujours
des enfants difficiles
Ils ne lui permettaient pas de faire quoique ce soit,
Et en plus, ils mouraient en bas âge".*

Comme nous le constatons, le conte part d'une situation de manque: de privation. Cette situation détermine le moment qui va suivre. Nous proposons ainsi de regrouper les six premières lignes(LL1-6) sous le vocable de "situation initiale".

a.2.2. Première séquence.

a.2.2.1. Prière.

*"Yāma yāmbaza Imāna
Ati:
"Icōmpa n'ākazirukanyo,
Imāna ikakāndérera".(2)*

*"Elle suppliait toujours Imāna
Elle disait:
"Si je pouvais avoir ne fût-ce qu'un semblant d'enfant
Et si Imāna pouvait me le garder".*

(1)cfr L2-4

(2)cfr L7-8

La femme priait toujours ainsi *Imāna* pour qu' Il lui vienne en aide: pour qu' Il lui donne un enfant.

Par cette première fonction "prière", entre en scène un nouveau personnage "*Imāna*" que nous pouvons appeler à la fois Donateur et Auxiliaire relevant du merveilleux. Il a pour rôle de répondre aux demandes de l' héroïne.

a.2.2.2. Secours spécial d' Imāna.

"Umūsi umwé avyāye akāna k' ākigeme"(3)

"Un jour, elle mit au monde une petite fille":

L' héroïne a obtenu le secours d' Imāna; elle a un enfant. Il s' agit d' un don d' *Imāna* Mais, malheureusement, le bébé est aussi difficile que ses aînés morts auparavant:

*"...nānehó kakarira rwāse,
ahó nógupfá kōpfá".(4)*

*"... alors elle pleurait beaucoup
à en mourir".*

Elle la mettait au dos et la berçait:

*"Hora mwāna w' Imāna,
lyó ubá uwānjé
nākwihāye batānu..."(5).*

*"Calme-toi, enfant d' Imāna,
Si tu étais mien,
Je m' en donnerai encore cinq.."*

Son chant contient un témoignage théophore des plus significatifs. Elle reconnaît que la petite ne lui appartient pas. C' est un don qu' elle a reçu d' *Imāna*; c' est même un enfant d' *Imāna* (L14.a).

(3)cfr L9

(4)cfr L11

(5)cfr L14.a-c

Elle demande ainsi *Imāna* de venir la bercer; lui saurait la calmer, la faire taire. De la sorte, elle lui serait reconnaissante:

*"Nōyisīga isēnga,
Nkayisasira indāva" (6).*

*"Je le parfumerai d'encens,
Je lui offrirai comme tapis, une natte de qualité".*

La berceuse fut sa prière habituelle pendant des jours et des jours. Et voilà que le donateur poursuit son oeuvre.

a.2.2.3. Le bercement.

Voilà qu' un jour le donateur entre en scène:

*"Māzo akazo abōna akanyāmānza,
Kārikó karatāmbatāmba iruhānde yīwé" (7)*

*"Et alors, elle voyait une petite bergeronnette;
Entrain de voleter près d'elle"*

Le Donateur qui est *Imāna* se présente déguisé en une petite bergeronnette: "*akanyāmānza*" (8). Il vient remplir sa mission: bercer l' enfant.

*"Kagaco kāmuguma iruhānde
ka kamukinisha" (9)*

*"Et elle restait près d'elle,
Elle l'ui faisait jouer".*

De la sorte, la deuxième et la troisième fonctions peuvent être regroupées: *Imāna* donne l' enfant et il veille sur lui.

(6)cfr L14. h-i

(7)cfr LL21-22

(8) D' après le proférateur, "*Inyamānza ni intunwa y' Imāna*"
"La bergeronnette est le messenger d' Imāna"

(9)cfr LL23-24

L' équilibre est complètement rétabli et la femme peut vaquer à ses activités tranquillement:

*"...nyina yarinda agaboka,
umwana adashyize kumugāra" (10)*

*"... la mère rentrait des champs
sans que l' enfant l' ait encore dérangée "*

Toutefois, un événement survient pour changer la situation de manque, dans laquelle se trouve l' héroïne: *"Hungiza"*. Elle avait besoin d' un enfant, elle l' a eu. Elle en voulait un qui soit calme; la bergeronnette intervient pour calmer l' enfant et permettre ainsi à la mère de travailler.

a.2.3. Deuxième séquence.

Avec cette séquence, l' antagoniste entre en scène. "Son rôle est de troubler la paix de la famille heureuse, de provoquer quelque malheur, de causer un tort ou un dommage" (11).

a.2.3.4. Renseignement.

*"Vyakabaye kera,
Ivyishimo biramumaze,
Abibwira umugabo" (12)*

*"Longtemps après,
Par vanité,
Elle le révéla à son mari".*

Il ya une information sans qu' il y ait eu une interrogation. Disons que la révélation tourne finalement en imprudence. Le mari est informé sur l' état actuel de sa femme et de son enfant sans qu' il l' ait demandé au préalable.

(10)cfr LL32-33

(11)PROPP, V. , o. c. , p. 49.

(12)cfr LL34-36

a.2.3.5. Interrogation.

"Kubêra ikí?" (13)
"Pourquoi?"

Les deux fonctions 4 et 5 peuvent être couplées. Normalement, dans l'analyse proppienne la fonction " Interrogation" précède celle "Renseignement". Dans ce cas, les deux sont données sous la forme d' un dialogue.

a.2.3.6. Tentation.

Après avoir obtenu les renseignements nécessaires, le mari, que nous jugeons d' antagoniste (14), donne un conseil erroné à sa victime, soi-disant pour la ramener à la raison.

"Ohôô! abegoré ntê bwénga..
...warábánye uwurégira inyána mū ntāmbwa?" (15)

"Voilà, les femmes vous êtes stupides!
...as-tu vu quelqu' un garder les veaux parmi les lions?"

La bergeronnette est ainsi comparée aux lions, et la petite enfant aux veaux. Entre les deux types d' animaux, il ya une incompatibilité radicale. Le lion est dangereux, et devant lui, le veau ne peut pas se défendre. Il en sera donc le cas pour l' enfant. L' oiseau pourra nuire à sa vie.

Le mari, l' antagoniste fait donc comprendre à sa femme (l' héroïne) combien la bergeronnette constitue un danger pour la vie de l' enfant.

(13) cfr L38. a

(14) cfr note 11

(15) cfr L40. a-e

*"Umúsi yamusizé amáso arí ibihonogori,
uzóje hêhé?" (16)*

*"Le jour où il lui laissera des trous à la place des yeux,
Où iras-tu?"*

Par ces propos, la femme se laisse abuser par son mari.

a.2.3.7. Complicité involontaire.

L'héroïne se laisse convaincre par l'antagoniste. C'est ainsi qu'elle cherche à tuer la bergeronnette.

*"..wá mugoré atōye inkoni,
Ngo: "máshú!" (17)*

*"..la femme prit un bâton,
Et: "paff!"*

Malheureusement, elle ne l'atteint pas. Cet attentat contre la vie de la bergeronnette est une sorte de méfait imputable à l'héroïne elle-même:

*"N'úbúndi umwána asubira kumugóra,
Aguma ar íra,
Arabúra icó yámukorána,
Aratáha" (18)*

*"L'enfant l'embêta de nouveau,
Elle continua à pleurer,
Elle ne put rien faire,
Elle rentra".*

(16)cfr L40. f-g

(17)cfr LL47-48

(18)cfr LL51-54

a.2.3.8.Malfaisance- Méfait.

L' antagoniste va agir à la place de l' héroïne.

"...az̄m̄w̄iyerekera"(19)

"... il promet alors de lui montrer comment on fait"

Il se reconnaît habile.

"w̄a mugabo...afashe isũka..."(20)

"l' homme... prit une houe..."

Assuré , il prend tout son élan et frappe. Malheureusement, il n' atteint pas l' oiseau mais c'est plutôt son enfant qu' il coupe en deux.

*"K̄a kanȳm̄anza gaca ker̄ idũmũk̄ira,
arimura umw̄ana w̄iw̄e"(21)*

*"L' oiseau s' envola,
il coupa son enfant en deux"*

La mort de l' enfant est le méfait proprement dit. L' antagoniste tue son propre enfant, il se cause un dommage à lui même.

Comme dans le conte merveilleux russe, le méfait a lieu sous la forme d' un meurtre. Ici aussi, il y a un meurtre (22). Chez Propp *"Cette fonction est d' une extrême importance: c'est elle qui met en mouvement l' action proprement dite du conte"* (23)

(19)cfr L65.

(20)cfr L74

(21)cfr LL78-79

(22)V.PROPP, o. c. , p.57

(23)Idem, ibidem, p.53

La prière, le pourvoi d' un moyen relevant du merveilleux, le bercement de l' enfant, le renseignement, l' interrogation, la tentation, tout cela préparait cette fonction. Elles la rendaient possible. Toutes ces fonctions sont à considérer comme préparant de loin l' issue du conte: le méfait autour duquel l' intrigue se noue.

a.2.4. La situation finale.

*"...ěwě kivěgúndu kirí háno
Ayó kīnkoréyě"(24)*

*"...oh, sale bête,
qu'est-ce-que tu me causes"*

L' antagoniste s' en prend au Donateur. Celui-ci fait sa réplique pour se moquer du stupide. Il lui fait savoir que c' est plutôt de sa propre faute.

"Ayó wīkoréyě wā kijúri c' úmugabo"(25)

"C' est ce que tu te causes espèce de mari idiot".

Ainsi prend fin le conte qui laisse une impression amère et fait penser à des proverbes tels que:

*"Intárábóna ibwīrwa n' úkó aměso atukúyě"
"Celui qui ignore le mal, ne le verra que quand ses yeux
deviendront rouges".*

*"Icīmenyēre c' úmugoré gikubita impfizi urushi"
"La femme gâtée frappe d' une main un taureau".*

Ce qui peut, mutatis mutandis, correspondre aux proverbes français:

"Qui sème le vent récolte la tempête"

et encore:

"Tel est pris qui croyait prendre".

(24) cfr L80. a-b

(25) cfr L81. a-b

Reprenons les différentes fonctions découvertes sur un tableau qui nous permettra, nous l'espérons, de mettre en évidence la succession et l'enchaînement des fonction du conte . Ce qui conduit vers le dégagement de sa structure.

Nous avons découpé notre conte en une suite linéaire de 8 fonctions et celles-ci sont regroupées en deux séquences notables.

Tableau récapitulatif des fonctions découvertes.

Situation initiale	Prière	Secours	Bercement
1-6	7-8	9	21-22
Renseignement	Interrogation	Télation	Complicité
34-36	38.a	40.a-e 40.f-g	47-48
Malfaisance	Situation finale		
78-79	80.a-b 81.a-b		

De par le conte et spécialement ce tableau qui en est le résumé, les fonctions d' *Imâna* se ramènent à deux. Il s'agit de la deuxième et de la troisième: apporter un secours spécial et le poursuivre.

C'est-à-dire le don de la petite fille et le fait de la faire jouer. Par ces fonctions, *Imâna* est le donateur (pourvoyeur): il veille sur ces biens qu'il offre.

L'héroïne demande à avoir un enfant et *Imâna* le lui accorde: la fonction de "prière" entraîne celle de secours spécial d' *Imâna* qui la suit immédiatement.

Elle le supplie encore pour qu'il berce l'enfant et la prière est de nouveau exaucée: les deux premières fonctions entraînent la troisième: "le bercement".

Ces trois fonctions se suivent dans un ordre logique; aucune d'entre elles ne peut changer de place sans provoquer quelques incohérences au récit. Le "bercement" ne peut pas avoir lieu avant "le secours spécial".

Avec la situation finale, *Imâna* a aussi une fonction à jouer: "la punition". Le conte ne le montre pas, mais avec ce qui advient à l'antagoniste, on remarque que la fonction est sous-entendue.

L'antagoniste (*umugsbo*) veut tuer *Imâna*, le Donateur, mais c'est son enfant qui en meurt.

Le Donateur échappe à l'attentat contre sa vie et, pour punir l'ingrat, il lui reprend ce qu'il lui avait donné de plus cher. De la sorte, la situation finale est quelque peu semblable à la situation initiale.

Au début du conte, la famille de l'héroïne accuse un manque: un enfant. Avec le développement du conte, la situation initiale change, le manque est complètement supprimé. cfr L9; LL21-31.

Mais malheureusement, avec la fin du récit, le manque est de nouveau là. cfr L79. La situation finale est une sorte de reprise de la situation initiale, à cause de la fonction du "méfait".

2. "Umugoré varérewa umwāna n'imāna. (2)

Version de Nzikoruriho Athanasie
Agé de 36 ans
Colline Ruhororo
Commune Mugoango-Manga
Province Bujumbura.

La version a été cueillie le 3/1/1987.

Umugoré varérewa umwāna n'imāna.

La femme dont l'enfant fut bercé par Imāna.

- | | |
|--|--|
| 1. Hābāye umugoré; | 1. Il y eut une fois une femme ; |
| 2. Akagira umwāna; | 2. Elle avait un enfant difficile; |
| 3. Mukugāambarara ntāwe vyānganya. | 3. En désobéissant, il était sans nul autre pareil. |
| 4. Yirirwa ararira; | 4. Il pleurait à longueur des journées; |
| 5. Nyina ntihāgire icó amukorāna. | 5. Sa mère ne pouvait pas travailler. |
| 6. Arāhāva arātēra ikigōngwe Imāna. | 6. Elle fit ainsi pitié à Imāna. |
| 7. Imāna nayó icó yitūmye ntigitebá; | 7. Et Imāna ce qu'il décide ne tarde pas à venir ; |
| 8. Irahāva Irōndera Ingēne yōmubānira. | 8. Il chercha alors comment faire pour être un bon voisin. |
| 9. Nikó kwihindura mu kanyonl k'inyāmānza. | 9. Il se changea en une petite bergeronnette. |
| 10. Kā kāna gāsubirirye kurira; | 10. Quand l'enfant pleurait encore; |
| 11. Yā nyāmanza arfyo Māna; | 11. La bergeronnette, Imāna; |
| 12. Igaca itāmbatāmba imbere yāko; | 12. Elle voltigeait devant lui; |
| 13. Nakó kagaca kāmira amōsozi; | 13. Il cessait de pleurer; |
| 14. Kakarāngārira yā nyāmānza nzizá. | 14. Il regardait la jolie bergeronnette. |
| 15. Wā mugoré abona gúrtyo gukóra. | 15. La femme put ainsi travailler. |

16. Akanyoni kakāza kārīrīm̄ba ngo:
 a. "nderére Nyawiyánka
 b. azé yīyánke."
17. Abāndi bagoré bāhorá bábona umwāna arīra;
 18. Baratāngāra ;
 19. Batī:
 a. "mbēga bayobé kó yahorá arī rwīrīrira;
 b. ubuhó yabaye até?"
 20. Barēgāra wā mugoré;
 21. Baramúbaza icó vyāvūyekó.
 22. Nawé ukó bāmye arabívuga.
 23. Nabo batī:
 a. "Erega bwā būndi wabāye urī ikijjū;
 b. Wabuze kukīcal
 c. Ubu kāmumenye ijisho;
 d. cānké kāmūtwaye
 e. ntuzōrīra ndamījaguye,
 f. ukabura igikorwā n'ūmwāna?"
 24. Bamuhanūra ngo azé yīrūkane kâ kanyoni,
 25. Kugīra ngo umwāna azé abāndānye kumugōra;
 26. Ahezé ntārīme.
 27. Kâ kanyoni kagarutse;
 28. Arōmbōka,
 29. Aragānda kugakubita umuhīni w'isūka;
 30. Nakó karasīm̄ba
 31. Aragāhusha.
 32. Ngo kázé ubwā kabiri;
 33. Arakúbita,
16. L'oiseau venait chantant:
 a. "J'éduque pour" l'ennemi de soi-même
 b. elle va se haïr"
17. Les voisins qui voyaient l'enfant pleurer
 18. Elles furent étonnées;
 19. Elles dirent:
 a. "Dites, l'enfant qui pleurait tout le temps;
 b. que s'est-il passé aujourd'hui?"
 20. Elles se rapprochèrent de la femme;
 21. Elles lui demandèrent la cause.
 22. Et elle, indiscrettes, le dit.
 23. Et elles lui dirent:
 a. "Oh! pauvre idiotie;
 b. pourquoi ne l'as-tu pas tué!
 c. s'il lui crève un oeil;
 d. ou s'il l'emporte
 e. tu ne vas pas pleurer sans secours;
 f. tu ne vas perdre et le travail et l'enfant?"
 24. Elles lui conseillèrent de chasser l'oiseau;
 25. Pour que l'enfant continue à l'embêter;
 26. Et qu'elle ne puisse plus cultiver
 27. L'oiseau quand il revint;
 28. Elle alla sur les pointes des pieds;
 29. Elle alla la frapper avec la manche de la houe;
 30. Et lui il sauta;
 31. Elle le manqua.
 32. Quand il revint pour la deuxième fois;
 33. Elle frappa,

34. Arũngikanya ngo ntikámusige.
35. Ngo arimúre ,
36. Arimura umwána wíwe;
37. Arakúbita aregarama.
38. Ká kanyoni karaguruka ;
39. Ku gití ahó karí kamubwĩra;
40. Kati:
 a. "Mbega sínāmye ndakubwĩra
 b. Kó aríwewé uzókwĩyanka?
 c. Narí náje kukurerera umwána,
 d. Nóné rāba ayó wĩkóreyel"
41. Bā bagoré ngo bũmve wā mwána yāpfũye;
42. Bagaruka kumutwēnga;
43. Bati:
 a. "ubwo ntibwārĩ ubujúju;
 b. iryá nyoni yóteruye umwána;
 c. ikamútwāra ,ikamúherana?"
44. Báhejeje kumurwĩsha mu rudubĩ;
45. Basubira i wābo.
34. Elle frappa encore pour qu'il ne s'échappe pas .
35. Quand elle frappa;
36. Elle trancha son enfant;
37. Elle frappa et il mourut.
38. L'oiseau s'envola;
39. Sur l'arbre où il était;
40. Il lui dit:
 a. "ne t'avais-je pas dit
 b. que tu deviendras ton propre ennemi?
 c. J'étais venu garder ton enfant;
 d. Alors regarde ce que tu viens de te causer!"
41. Les femmes quand elles apprirent qu'il est mort
42. Elles revinrent la railler ;
43. En disant:
 a. "c' est plus que de l'idiotie cela;
 b. cet oiseau aurait-il pu prendre l'enfant;
 c. l'emporter au loin ?"
44. Elles dirent cela après l'avoir méchamment trompées;
45. Elles retournèrent chez elles.

b.2. Analyse du conte "Umugoré warerewe umwāna n'Imāna.

b.2.1. La situation initiale.

Dans cette situation initiale, le narrateur signale l'héroïne qui est une femme:

"Hébāye umugoré..."

"Il y eut une fois une femme..." (1)

et l'état dans lequel elle se trouve:

*"...akagira umwāna
mukugāambarara ntiyavurwa..." (2)*

*"...elle avait un enfant
en matière de désobéissance, il était sans nul autre pareil..."*

La femme accuse un manque de tranquillité à cause de son enfant difficile. Elle ne peut pas vaquer librement à ses activités:

*"yirirwa ararira
...ntihagire icy amukorāna" (3)*

*"Il pleurait toute la journée
...elle ne pouvait pas faire quoique ce soit"*

Cette situation initiale crée une atmosphère qui détermine le moment qui va suivre. Elle comporte les quatre premiers énoncés du conte: L1-4.

Ainsi entre en scène un nouveau personnage: "Imāna":

"Arakāva mbera aratēra ikigōngwe Imāna" (4)

"Elle fit donc pitié à Imāna"

(1) cfr L1

(2) cfr L1-2

(3) cfr L3-4

(4) cfr L5

Imāna est présenté pour modifier la situation de la pauvre femme:

"Irahéza irōndera ingéne yōmubānira"

"Il chercha comment être un bon voisin pour elle".

Voyons cela avec les séquences qui suivent.

b.2.1. Imāna se transforme en une petite bergeronnette.

"Nikó kwihindura mu kanyoni k'ākanyāmānza"(5)

"C'est ainsi qu'il se déguisa en une petite bergeronnette".

Imāna n'agit jamais en personnage découvert; il se change en un de ses symboles: *"inyāmānza"* (la bergeronnette) par exemple .

b.2.2. L'émerveillement de l'enfant.

"Ikaza guk inīsha wā mwāna.."(6)

"Il vint faire jouer l'enfant"

L'action d' *Imāna* est d'un grand effet; l'oiseau se présentait à chaque fois que l'enfant pleurait. Et quand celui-ci le voyait, il cessait de pleurnicher et ne regardait que le bel oiseau venu le distraire.

Imāna se propose donc d'émerveiller l'enfant difficile et il y arrive.

Personne ne peut douter de ce succès.

L'enfant est calme et sa mère peut vaquer normalement à ses travaux des champs.

A ce niveau nous pouvons dire que le manque initial est complètement éliminé.

(5)cfr L8

(6)cfr L9

b.2.3. Abolition du mal initial.

"..wā mugoré abona gúrtyo uburyó bwó gukóra"(7)

"...la femme put ainsi travailler"

Nous devons toutefois souligner la fonction du chant de la bergeronnette:

*"ndarére Nyawiyanka
azé yiyáke".(8)*

*"j'éduque pour celle qui deviendra l'ennemi de soi-même
Elle se haïra elle-même".*

"*Nyawiyanka*" est un sobriquet donné à la bonne femme. Il est à la base du verbe "*kwiyanka*" qui signifie être pour soi-même son propre ennemi. Ce chant a une signification profonde. L'oiseau sait bien qu'il perd son temps en gardant cet enfant. C'est un avertissement pour la mère. Et, pour l'analyste, ce chant annonce un malheur qui va suivre: un malheur qui va de loin contraster avec le bonheur qu'il ya jusque là. Apparaissent ensuite de nouveaux personnages, les antagonistes;

"abāndi bagoré.."(9)

"les autres femmes.."

Leur rôle, comme pour tout conte merveilleux, ne nous est pas ignoré.

b.2.4. Interrogation.

*"Barēgēra wā mugoré
baramúba..."(10)*

*"Elles s'approchèrent de la femme,
elles lui demandèrent..."*

Le verbe "*baramúba*" montre bien qu'il s'agit de la fonction :interrogation. Elles sont étonnées de voir l'enfant calme, et elles veulent savoir le pourquoi de cela et c'est pourquoi elles interrogent leur victime.

(7) cfr L15

(8) cfr L16. a-b.

(9) cfr L16

(10) cfr L20-21

b.2.5. Information-Renseignement.

*"Nawó, ukó bámye,
arabivuga" (11)*

*"Et elle, indiscrètes qu'elles sont,
elle le révéla".*

Le verbe **"arabivuga"** cadre bien avec la fonction "information".
Les antagonistes obtiennent directement une réponse à leur question.
Les fonctions 4 et 5 peuvent être couplées: Interrogation-Information.

b.2.6. Tromperie.

Elles essaient donc de la persuader: elles lui font comprendre qu'elle est idiote et que l'oiseau est un danger pour la vie de l'enfant. Elles lui conseillent alors de tuer cet oiseau. Toutefois nous n'ignorons pas l'intention qui les anime:

*"Bamuhánūra ngo azé akirukane,
kugira umwāna obāndānye kumugōra,
ahezé nterime". (12)*

*"Elles lui conseillèrent de le chasser,
pour que l'enfant continue à être pour elle source d'ennuis,
et qu'elle ne puisse pas travailler".*

b.2.7. Complicité involontaire.

L'héroïne se laisse abuser par les antagonistes.

*"...arāmbōka,
agēnda kugākubita.. (13)*

*"...elle marcha doucement,
elle alla frapper l'oiseau..."*

L'héroïne s'est laissée convaincre par les antagonistes et elle met en oeuvre ce qu'elles lui ont suggéré.

(11) cfr L22-23

(12) cfr L25-27

(13) cfr L 29-30

b.2.8. L'oiseau échappe à l'attentat contre sa vie.

*"Nakó karesimba,
aragáhusa"(14)*

*"Et lui sauta,
elle ne l'atteignit pas".*

Mais la femme n'abandonne pas, elle continue ses tentatives.

b.2.9. Méfait.

Le méfait ne tarde pas à se produire:

*"Ngo arimúre,
arimura umwána wíwé".(15)*

*"Quand elle frappa,
Elle coupa son enfant en deux".*

L'héroïne se crée un tort à elle-même, elle commet un meurtre. Elle tue son propre enfant.

Par cette fonction, nous saisissons le sens du chant de la bergeronnette cfr(16a-b). La femme était avertie mais elle n'a rien compris.

L'héroïne qui pensait avoir liquidé complètement son mal, ne fait que se créer un autre beaucoup plus grand: la perte de son enfant.

C'est comme le disaient les antagonistes:

"Abuze igikorwé n'umwána"(16)

"Elle manque le travail et l'enfant".

b.2.10. Retour de l'oiseau.

L'oiseau revient pour lui faire des reproches. Il lui rappelle ce qu'il lui avait toujours dit:

*"Mbéga sinámye ndakubarira
kó'arí wewé uzókwiyanika"(17)*

*"Ne t'avais-je pas prédit
que tu seras pour toi-même ton propre ennemi? "*

(14) cfr L31-32

(15) cfr L37-38 : c'est la quatorzième forme de cette fonction

(16) cfr L24.g.

(17) cfr L40.a-b

A ce point, nous saisissons combien le message de l'oiseau avait un sens et en quoi il était un avertissement. La femme a été ingrate et elle est la seule responsable de ses actes.

b.2.11.Retour des antagonistes.

*"Báhejaja kumugwīsha mu rudubi,
basubira kumutwāngø" (18)*

*"Après l'avoir induite en erreur,
Elles la dénigrèrent".*

Nous constatons, dans ce conte, qu'*Imāna* prend soin de ses créatures. Il en est de même dans la version précédente. Il se donne le plaisir de garder les enfants pour permettre aux mères de travailler. Dans ce cas, la femme n'a pas été reconnaissante pour ce geste . Elle va plutôt jusqu'à tenter de tuer Imāna. Elle paye cher son ingratitude: elle tue son enfant. Comme il apparaît clairement, les deux versions n'accusent guère de différences au niveau des fonctions des personnages. Représentons les différentes fonctions découvertes sur le tableau suivant:

b.3. Tableau récapitulatif des fonctions découvertes

"Umugoré yaréwe umwóna n' imóna.

Situation initiale	Imána-bergeronsette	Emerveillement	Abellion du mal
1-4	8	9	15
Interrogation	Information	Tromperie	Complicité
20-21	22-23	24.(a-g)	29-30
Attentat	Méfait		
31-32	37-38		
Retour de l'oiseau	Retour des antagonistes		
40.(a-b)	45-46		

De par la version, et spécialement le tableau, les fonctions d' *Imāna* sont les suivantes:

- 1° *Imāna* se transforme en une petite bergersonnette;
- 2° Il fait jouer l'enfant;
- 3° L'oiseau échappe à l'attentat contre sa vie;
- 4° L'oiseau retourne faire des reproches à la mère.

Par ces fonctions, *Imāna* est le protecteur de ses créatures. Mais il punit les ingrats et se moque même d'eux pour finir.

Le déroulement du conte est le même dans les deux versions. La deuxième possède une séquence en plus: la raillerie de l'oiseau et des antagonistes.

Mais voyons comment se réalisent les différentes fonctions d' *Imāna* dans les deux versions. Essayons maintenant de découvrir des variantes susceptibles de nous permettre de mieux saisir la cohérence qui existe malgré tout dans l'interaction de ces fonctions ainsi que le caractère du personnage qui nous préoccupe.

1° Présence d'Imāna.

"Maze akaza abāna akanyāmānza" (a.21)
"Ainsi elle vit une petite bergersonnette"

"Niko kwihindura mukanyoni k'akanyāmānza" (b.8)
"Il se transforma alors une petite bergersonnette".

2° Secours miraculeux d'Imāna.

"Umusi umwe avyaye akāna k'ākigeme" (a.9)
"Un jour, elle mit au monde une petite fille"

3° Bercement de l'enfant.

*"...kagaca kāmuguma iruhānde
 kakamukinīsha" (a.23-24)*
*"...elle restait près d'elle,
 elle jouait avec elle"*

" ikāza gukinīsha wā mwāna (b.9)
" elle vint faire jouer l'enfant"

"...káríkó karatāmbatāmba imbere yīwé" (a.22)
 "...elle sautillait devant elle"

"igaca itāmbatāmba imbere yāko" (b. 12)
 "elle sautillait alors devant elle".

Dans tous les cas, *Imāna*-bergeronnette est parvenu à émerveiller l'enfant. Les deux mères sont secourues de la même façon.

4° Survie à l'attentat contre sa vie.

"...nako' karfīsīmīra" (a. 49)
 "...et elle sauta"

"..nako' karasīmba,
 aragahusha" (b.31-32)
 "...elle sauta,
 elle ne l'atteignit pas".

5° Retour d'Imāna.

"kâ kanyoni kakagaruka..." (b.39)
 "L'oiseau revint"

6° Railleries.

"ayó wīkóreye wā kijūri c'ūmugabo" (a.8a-b)
 "ce que tu te causes, espèce de mari idiot"

"sināmye ndakubwīra,
 ko' arí wowe' uzakwīyanka" (b.40a-b)
 "ne t'avais-je pas avertie;
 que tu serais pour toi-même ton propre ennemi".

Imāna a presque les mêmes fonctions dans les deux versions considérées sauf que dans la seconde, la fonction secours miraculeux est absente par ce que l'héroïne ne demande pas d'enfant; elle en a déjà un. La fonction du retour n'apparaît pas dans la première version, l'oiseau reste perché sur un arbre. De là, il communique avec l'antagoniste. Il s'agit là d'une différence mineure. L'on peut donc dire que les deux versions sont pratiquement identiques pour ce qui est des fonctions des personnages.

Tableau comparatif des deux versions.

Fonctions	Version A	Version B
Situation initiale	L. 2-4	L. 1-4
Prière	L. 7-8	
Secours spécial	L. 9	
Bercement	L. 21-22	L. 9
Abolition du mal	L. 32-33	L. 15
Interrogation		L. 20-21
Renseignement	L. 34-36	L. 22-23
Tromperie	L. 40 (f-g)	L. 24 (a-g)
Complicité involontaire	L. 47-48	L. 29-30
Attentat		L. 31-32
Méfait	L. 78-79	L. 37-38
Situation finale	L. 80(a-b) L. 81(a-b)	L. 40(a-b) L. 45-46.

3. "Abakóbwa bāgiye kunyinyúza". (1)

3. Abakóbwa bāgiye kunyinyúza".

Les filles parties se faire tailler les dents.

Version de Ntākúwúndi

Agée de 66 ans

Née à Gisógo

Commune: Mukíka

Province: Bujumbura

- | | |
|--|---|
| 1. Hábāye abakóbwa ; | 1. Il était une fois des jeunes filles; |
| 2. Bāgiye kunyinyúza | 2. Elles étaient parties se faire tailler les dents; |
| 3. Arí batānu; | 3. Elles étaient cinq; |
| 4. Umwé baramúsiga; | 4. Une d'entr'elles resta en arrière; |
| 5. Yarı inyákamwe . | 5. Elle était éseulée. |
| 6. Arahéza ahūra n'IMĀNA; | 6. Elle croisa alors Imāna; |
| 7. Iramúbaza ití:
a. "mbě wā mukó,
b. nōkunyinyúra,
c. wōbivúga?" | 7. Celui-ci lui demanda:
a. "Eh, jeune fille,
b. si je te taille les dents,
c. le diras-tu?" |
| 8. Newé ati:
"oya" | 8. Et elle répondit:
"non" |
| 9. Irōngera ití:
a. Kāndi ní nakunyinyúra,
b. Ntūze utwēngel | 9. Il ajouta:
a. Si je te donne une denture espacée,
b. Tu dois me promettre de ne pas sourire" l |
| 10. Nihó IMĀNA yamúnyinyúra, | 10. C'est alors qu'Imāna lui talla les dents, |
| 11. Hānyuma agatāha. | 11. Après cela, elle rentra. |
| 12. Bakamúbaza , | 12. Et on lui demanda; |
| 13. Iyó yasizé baḡenzi wé; | 13. Où elle avait laissé ses compagnes |

- | | |
|---|---|
| 14. Akĩshura ati b̄amusize. | 14. Elle r̄pondit qu'elles l'avaient distanc̄ee. |
| 15. Kó at̄asub̄iye kub̄abona. | 15. Et qu'elle les avait perdu de vue. |
| 16. Uyo muk̄óbwa aguma aho ad̄ót̄w̄ēnga. | 16. La fille resta là sans sourire. |
| 17. Abas̄ore barak̄urak̄ur̄anwa
k̄ūza kum̄úresha; | 17. Entret̄emps, les jeunes garçons vinrent un à un
demander sa main. |
| 18. Nihó m̄ū nyuma, | 18. Et finalement, |
| 19. Yat̄w̄arwa n'úm̄w̄am̄l. | 19. Elle fut épousée par le roi. |
| 20. Arab̄ana na in̄abukw̄é; | 20. Elle vécut longt̄emps avec sa belle-mère; |
| 21. In̄abukw̄é s̄inzí inḡene
ȳorabukwa ȳā nyinyi; | 21. Finalement, je ne sais pas comment
sa belle -mère s'est aperçue de sa denture; |
| 22. IM̄ANA yam̄únyinyurira . | 22. La denture qu'Im̄ana lui avait donnée. |
| 23. Akam̄ú baza iyó yayík̄úye. | 23. Elle lui demanda alors où elle l'avait trouvée. |
| 24. W̄ā mukaz̄āna ak̄ihorera. | 24. Et la belle-fille se tut. |
| 25. in̄abukwe nt̄iyaheba ; | 25. Sa belle-mère poursuivit son interroḡation; |
| 26. Aca at̄āngura kw̄ōsha
ab̄āna b'ũyo mugoré. | 26. Elle passa par après par les enfants de cette
femme. |
| 27. Ngo ni baḡendé ; | 27. Elle leur disait d'aller |
| 28. Babazé nyina ; | 28. Demander à leur mère de leur dire |
| 29. Iyo' yak̄úye iyo nyinyi | 29. Où elle avait trouvé sa denture espac̄ée; |
| 30. M̄āze yānse kub̄abarira | 30. Et si elle refusait de leur dire; |
| 31. Ngo bariré bahw̄ere . | 31. Elle les incita à pleurer à en mourir. |
| 32. W̄ā mugoré ȳitwa B̄ankariza . | 32. La femme s'appelait "Bankariza". |
| 33. B̄ā b̄āna bak̄āza kum̄ú baza;
b̄arir̄imba ngo: | 33. Les enfants vinrent lui demander ;
ils chantaient comme suit: |
| a. "Nyina w' úrugero ,B̄ankariza we | a. Mère de la jeunesse de notre âge, B̄ankariza |
| b. Nyókúru ȳadutúmye | b. Grand-mère nous a envoyés |
| c. Ngo utubw̄ire | c. Te demander de nous dire |
| d. Iyo' wak̄úye | d. Où tu as trouvé |
| e. Iyo nyinyi | e. Cette denture |
| f. Ngo ní w̄ānká nahó | f. Et si jamais tu refuses |
| g. Ngo turiré duhw̄eré " | g. Nous allons pleurer jusqu'à en mourir " |

34. Wā mugoré akĩnumĩra,
 35. Bā bāna bakarĩra bagahwēra;
 36. Abo bāna bārĩ bané.
 37. K'uwugĩra gatānu
 38. Inábukwé agasubĩra kumwōsha,
 39. Ngo najé kubāza nyĩna
 40. Iyo' yakūye inyĩnyi
 41. Ngo atámubwīye
 42. Acé arĩra atĩndé ahwēré.
 43. Wā mugoré abōnye bibāye uko,
 44. Aca aja ku gicānĩro
 45. Yĩcara ho' ;
 46. Aratwēnga;
 47. Yā nyĩnyi irebonéka .
 48. IMĀNA ngo iboné
 49. Yērekanye yā nyĩnyi
 50. Ica Imubwīra tti:
 a. "Urakĩcwa na kā kabānga
 twōyāga
 b. Urakĩcwa na kā gakēnke
 twōsomera hāhāndĩ."
 51. IMĀNA imaze kuvūga gúrtyo ,
 52. Wā mugoré atāngura kunyĩka;
 53. Anyikira aho' yĩcāye ;
 54. Gutĩnda aho' aherēngatera.
 55. Si Je nōhaherá,
 56. Hōhera Bānkariza ;
 57. Wé yĩmeneye akabānga.
34. La femme se tut,
 35. Les enfants pleurèrent et en moururent;
 36. Ces enfants étaient au nombre de quatre.
 37. Au cinquième enfant
 38. La belle-mère recommença,
 39. Elle l'envoya demander à sa mère,
 40. Où elle avait trouvé cette denture espacée
 41. Si jamais elle ne le lui disait pas;
 42. Qu'il devait pleurer à en mourir.
 43. Quand la femme vit que c'était ainsi,
 44. Elle alla au milieu de l'enclos où on fait le
 feu pour les vaches ,
 45. Elle s'assit là;
 46. Elle sourit;
 47. Sa denture espacée fut découverte.
 48. Quand Imāna vit
 49. Qu'elle venait de montrer sa denture;
 50. Il lui dit:
 a. "Que tu meures victime du secret que
 nous avons échangé
 b. Que tu meures victime du chalumeau
 que nous avons partagé."
 51. Quand Imāna finit de dire cela,
 52. La femme commença à s'enfoncer
 53. Elle s'enfonça là où elle était assise.
 54. Et cela jusqu'à la disparition totale.
 55. Ce n'est pas moi qui y prendrait fin;
 56. Y prenne fin Bānkariza;
 57. Elle qui avait dévoilé son secret.

a.2. Analyse du conte: Abakóbwa bǎgīye kunyínyuza.

a.2.1. Situation initiale.

Comme pour tout conte merveilleux, nous partons d'une situation initiale où le narrateur nous présente l'héroïne et son état:

"Umwé baramúsiga" (1)

/Une /elles /la /distancèrent/

"Une, elles la distancèrent".

Le pronom *"umwé"* remplace le nom de la jeune fille héroïne.

"Yarí inyákemwe" (2)

"Elle était éseulée"

C'était une fille abandonnée par toutes ses amies. Celles-ci sont allées à la recherche d'une denture espacée, mais elles n'ont pas voulu être avec elle. L'héroïne souffre d'un double manque: la compagnie de ses camarades et une denture espacée.

Le deuxième manque nous préoccupera, car c'est à partir de lui que le conte va pouvoir se développer.

A travers la situation initiale l'héroïne s'éloigne de chez elle à la recherche de la beauté.

a.2.2. Première séquence.

a.2.2.1. La rencontre d' Imāna.

"Arabhéza ahūra n'Imāna" (3)

"Et elle croisa Imāna"

Le verbe *"ahūra"* montre qu'elle s'était déplacée et qu'elle a rencontré *"Imāna"*. Celui-ci aura pour rôle celui de donateur.

(1) cfr L4

(2) cfr L5

(3) cfr L6

a.2.2.2. La proposition.

*"Mbē wā muko,
Nōkunyinyúra,
wōbivúgə?" (4)*

*"Eh, jeune fille,
Si je te taille les dents,
Le diras-tu?"*

Imāno propose une denture espacée à l'héroïne, mais il lui donne une condition. La proposition *"nōkunyinyúra"* est une forme atténuée d'épreuve. La jeune fille peut accepter ou rejeter la condition. La question d'**Imāno** constitue donc une épreuve indirecte. C'est une façon de préparer l'héroïne à obtenir le secours miraculeux. Et **Imāno** veut savoir si elle ne le dira pas.

a.2.2.3. La réaction de l'héroïne.

*"Nawé ati:
"oyə" (5)
"Et elle dit:
"Non"*

Elle accepte la condition d'**Imāno**: elle ne dévoilera pas le secret. Nous retrouvons des propos proches de ceux de V. PROPP:

*"Si le héros répond avec rudesse ou grossièreté, il n'obtient rien;
s'il répond avec courtoisie, il reçoit un cheval, un sabre, etc..." (6)*

L'héroïne répond avec courtoisie.

a.2.2.4. Interdiction.

A la première condition **Imāno** ajoute une interdiction:

*"Kāndi ní nakunyinyúra
ntúze utwēnge" (7)*

*"Si jamais je te donne une denture espacée,
Tu dois me promettre de ne pas sourire".*

(4) cfr L7 (a-c)

(5) cfr L8

(6) PROPP, Vladimir, *o.c.*, p. 67

(7) cfr L9(a-c)

L' héroïne accepte tout cela. Elle est consciente de la gravité des conditions fixées par *Imâna*.

Cela constitue une tâche difficile que l' héroïne est amenée à accomplir en établissant un contrat avec *Imâna*: le respect des propos tenus avec *Imâna* (*ne rien révéler, ne pas sourire*).

a.2.2.5. Le secours miraculeux.

"Nihó Imâna yamúnyinyura" (8)

"C'est alors qu'Imâna lui taille les dents"

Le secours est accordé sans aucun intermédiaire. Mais, pouvons-nous dire que ce don est piégé puisqu'il est conditionné? Nous en saurons plus avec la suite du conte.

a.2.2.6. Le retour.

Comme elle s'était éloignée de chez elle, nous devons nous attendre à son retour.

"Hányuma agatâna" (9)

"Puis, elle rentra".

Elle resta chez elle suivant formellement les recommandations d' *Imâna*. Quelques jours après, elle fut demandée en mariage. Elle devint reine.

a.2.3. Deuxième séquence.

a.2.3.7. Résistance à la tentation.

"Arabâna na Íhabukwé" (10)

"Elle vécut avec sa belle-mère"

Cette fonction fait entrer en scène un nouveau personnage: la belle-mère; l'antagoniste.

(8) cfr L10

(9) cfr L11

(10) cfr L20

Le verbe "arabāna" montre combien l'héroïne a su tenir à sa parole. Et l'profératrice le prouve quand elle allonge la voyelle "a" du radical. Cela signifie que l'héroïne était toujours avec sa belle-mère, mais que celle-ci ne s'est jamais rendue compte de la denture espacée de sa belle-fille.

a.2.3.8. Transgression.

*"Sînzî ingéne inábukwá
yōrabúkwa yâ nyinyi" (11)*

*"Je ne sais pas comment sa belle-mère
s'est aperçue de la denture espacée"*

La denture fut rendue visible. La transgression de l'interdiction est involontaire, l'héroïne n'a pas été prudente. L'héroïne et l'antagoniste vont alors engager une lutte. Il n'y a pas de combat à proprement parler, mais l'antagoniste veut à tout prix connaître l'origine de cette denture et sa belle-fille doit tout taire conformément aux exigences du donateur.

a.2.3.9. L'interrogation.

"Akamúbaza iyó yáykúya" (12)
"Elle lui demanda où elle l'avait trouvée."

L'antagoniste cherche une information auprès de sa victime sur le lieu où se trouve cet objet précieux.

a.2.3.10. Le renseignement.

"Wâ mukazâna ak'fhorera" (13)
"La belle-fille se tut."

L'information n'est pas donnée.

a.2.3.11. Ruse de l'antagoniste.

La belle-mère poursuit son interrogation mais cette fois-ci par personne interposée. Elle agit par persuasion:

"Inábukwé ntíyáheba" (14)
"Sa belle-mère n'abandonna pas le projet."

(11) cfr L21
(12) cfr L23
(13) cfr L24
(14) cfr L25

Ne pouvant pas obtenir les renseignements, l'antagoniste doit trouver un moyen pour faire parler sa victime.

"Aca atāngura kwōsha abāna b'ūyo mugoré" (15)
"Elle commença à agir par les enfants de cette femme interposés"

Elle invita ses petits-fils à interroger leur mère sur l'origine de cette denture. Et si jamais elle refusait, ils devaient menacer de pleurer à en mourir.

Interrogation.

"Bā bāna bakāza kumūbaza (...)" (16)
"Les enfants lui demandèrent sans cesse(...)"

Les enfants sont complices de l'acte méchant de leur grand-mère.

Renseignement.

"Wā mugoré akīnumira" (17)
"La femme se tut".

Comme auparavant, l'information n'est pas fournie.

a.2.3.12. Méfait.

"Bā bāna bakarira bagahwēra" (18)
"Les enfants pleurent et meurent".

L'antagoniste cause un dommage à l'héroïne. Celle-ci perd tous ses quatre enfants à cause de la curiosité de sa belle-mère, et, pis encore, à cause de sa méchanceté. Ce méfait crée un nouveau manque pour l'héroïne. Son manque de départ consistait dans la beauté et maintenant c'est la perte de tous ses enfants.

(15)cfr L26

(16)cfr L33

(17)cfr L34

(18)cfr L35

a.2.4.Troisième séquence.

a.2.4.13.Poursuite de l'antagoniste.

"(...) Inábukwé agasúbira kumwúsha" (19)
"(...) la belle-mère le trompa encore"

Avec cette fonction, un nouveau personnage entre en scène:

"uwugíra gatanu": "le cinquième enfant".

C'est un autre complice de l'antagoniste. Celle-ci agit toujours par personne interposée.

a.2.4.14.Décision de l'héroïne.

*"Wá mugoré abónye bibaye uko,
 ace ajá ku gicántro
 yícara hó,
 aratwēnga,
 yâ nyinyi irabonéka" (20)*

*" Quand la femme vit que c'était ainsi
 elle alla au milieu de l'enclos
 elle s'assit là
 elle sourit
 la denture espacée fut découverte. "*

N'en pouvant plus, l'héroïne viole l'interdiction d'*Imána*.

C'est la transgression proprement dite. Elle fait juste ce qu'il lui avait interdit de faire: *"(... ntúze utwēnga" : ne souris jamais).*

Mais nous constatons qu'elle a fait le contraire: (*"...aratwēnga" : elle sourit*)

Elle n'a pas tenu à sa parole de fidélité et nous nous attendons à ce que cela lui coûte cher.

a.2.4.15.Punition.

Au même moment *Iméno* intervient pour juger l'infidèle. Il lui dit:

*"Urakícwa na kakabānga twāyāga,
 Urakícwa na k'igakēnke twāsomera hāhāndi". (21)*

*"Que tu meures victime du secret que nous avons échangé;
 Que tu meures victime du chalumeau que nous avons partagé à l'endroit que tu
 connais".*

(19)cfr L38

(20)cfr LL43-48

(21)cfr L50 (a-b)

Elle n'a pas pu accomplir la tâche qui lui était confiée: garder le secret, ne pas sourire. C'est pourquoi elle doit être punie sévèrement: elle est implacablement maudite par *Imāna*.

Plus haut, nous avons dit que l'interdiction signifiée est une épreuve indirecte que l'héroïne subit. Et en conséquence, elle devait accepter la mort de ses enfants, au lieu de rompre son contrat avec *Imāna*. Celui-ci lui avait taillé les dents. Sans doute qu'il lui aurait remis ses enfants si elle s'était montrée courageuse et fidèle.

a.2.5. La situation finale.

Après les lourdes paroles de malédiction, c'est la disparition totale de la malheureuse.

*"...aca atangura kunyika
anyikira ahó yicaye
gutinda ahó aherangatera" (22)*

*"...elle commença à disparaître
en s'enfonçant là où elle était assise
jusqu'à la disparition totale"*

C'est la sanction proprement dite.

En résumé, nous constatons qu'*Imāna* a apporté un secours miraculeux à la jeune femme et les deux ont établi un contrat. L'héroïne n'a pas tenu à ses engagements et elle est punie.

Preprenons les différentes fonctions découvertes sur le tableau suivant:

Tableau récapitulatif des fonctions découvertes.

3. Abaköbwá bǎgīye kunyínyuza.

Situation Initiale	1. Rencontre avec Imena	2. Proposition	3 Réaction de l'héroïne
1 - 5	6	7 (a-c)	8
4. Interdiction	5. Secours miraculeux	6. Retour	
9 (a - b)	10	11	
7. Résistance à la tentation	8. Transgression	9. Interrogation	10. Renseignement
20	21 - 22	23	24
11. Ruses de l'antagoniste	Interrogation	Renseignement	12. Méfait
25	33-34 (a - g)	35	36
13. Poursuite	14. Décision de l'héroïne	15. Punition	Situation finale
38 - 39	44 - 48	51 (a - b)	53 - 55

4. "Inamunyika". (1)

Version de NTĀKŪWŪNDI
Agée de 55 ans
Colline Rukina
Commune Mukike
Province Bujūmbura.

Umugani wa "Inamunyika".

1. Habaye umugoré'.
2. Akaba mubí.
3. Ukó bukāyé ukó bwĩjé
- 4 Akāma atākāmbira IMĀNA,
5. Ngó Imuhé ubwizá
6. Umŭsi urĩ izina ;
- 7 Ahwāna n'ikinyoní;
8. Ati:
 a. Ní wabé urĩ IMĀNA,
 b. Ntábāza ubwiza'.
9. Cā kinyoní kiti :
 a. Nōhé ní nabugúha ;
 b. Ntāwe uzōbibwīra"?
10. Ati:
 "Ntŭsubīre".
11. Kiti:
 a. "Ēgó ng'ŭbwó,
 b. Yamará ní wabivugé ;
 c. Uzōca upfá "
12. Ngó azé gushika i muhírá;
13. Inábukwé ngo amuboné;
14. Aratāngāra,
15. Ishavú riramúrya.

Le conte de "Inamunyika.

1. Il était une fois une femme,
2. Elle était laide ;
3. Chaque matin, chaque soir ,
4. Elle priait incessamment Imāna
5. Pour qu'il la rende belle.
6. Un beau jour ,
7. Elle rencontra un gros oiseau ;
8. Elle dit:
 a. Si tu es Imāna,
 b. Je t'en prie rends-moi belle.
9. L'oiseau lui dit:
 a. Si je te rends belle,
 b. Ne le diras-tu à personne?
10. Elle répondit:
 "N'insiste pas".
11. Il dit:
 a. "D'accord la voilà (la beauté),
 b. Mais si tu le dis,
 c. Tu mourras tout de suite".
12. Arrivée à la maison;
13. Quand sa belle-mère la vit;
14. Elle fut étonnée
15. La jalousie la rongea.

16. Arakúbita urutoke ruracîka; 16. Elle se promet de la lui faire perdre;
17. Ati:
"Máze azé yîrâbîre". 17. Elle dit:
"Eh bien elle verra".
18. Nônehó ubugîngó búshîtse , 18. Le moment venu,
19. Wâ mugoré aravyâra
umwâna wa mbere. 19. La femme mit au monde
son premier enfant.
20. Aha atângúye kwîruka , 20. Les premiers pas de cet enfant,
21. Aca yîruka agânda kwâ înakúru. 21. Ils le dirigèrent vers sa grand-mère.
22. Nawé ngo amuboné; 22. Et quand elle le vit;
23. Ati:
a "Gênda urîruka kwâ nyoko,
b Ushiké umúbaze uti:
c Mâ, mbarîra icăgucîye intúnga ,
d Ní wânká ndiré mpwêré". 23. Elle lui dit:
a. "Cours vite chez ta mère,
b. Demande-lui:
c. Mère, mère, qu'est-ce qui t'a rendu belle,
d. Si tu refuses de me le dire, je pleure
jusqu' à en mourir
24. Wâ mugoré ati:
a "mwâna ,ntaco nkubwîra
b ní wesháké pfá." 24. La femme dit:
a. "Fils, je ne te le dis pas,
b. Si tu veux , en meurs."
25. Wâ mwâna agahwêra. 25. L'enfant pleure et mourrut.
26. Umwâna wa kábîri akâza ; 26. Le deuxième enfant vint;
27. Agîra gúrtyo, 27. Il fit de la même façon,
28. Uwa gátatu kwâ kúndi
gushika ku w' îndwi. 28. Le troisième aussi
jusqu'au septième.
29. Wâ mugoré
ngo yûm vé umuhérezî wîwé ;
Nawé aramúbajîje , 29. La femme
quand elle entendit le dernier enfant
lui demander ,
30. Aramúbwîra ati:
a "mwâna, wehó ntúnsigé ,
b turajâna". 30. Elle lui dit:
a. "Fils tu ne mourras pas seul
b. Nous mourrons ensemble".
31. Ati:
a "nûrorôre ,
b ndakúberîra". 31. Elle dit:
a. "Attends,
b. Je vais te dire."
32. Máze akabikoza umugabo; 32. Elle avertit son mari;

33. Ati:
 a "Abâna bânje batañdátu narabahévyé ;
 b Ndabaheba kubêra inzigo ya mâbukwé,
34. Ati:
 a "Uyu wé turajâna,
 b Icôbo kimwé".
35. Baca batuma kó umuryango wâbo wôse
36. Uw' íbugoré n'úw' íbugabo,
37. Ishângero rirakinja.
38. Aha böse bashitsé ,
39. Wâ mwâna aresúbîra .
40. Ati:
 a "Mâ, mbarira icâguciye intûnga,
 b Ní wânká ndiré mpwêré
41. Naciwe intûnga n' íkinyoni RUGABIRABÁTA* ,mwânânje .
42. Câ kinyoni nacó giciye kiraseruka
43. Oita kó kivuga kiti:
 a "Inamunyika, Inamunyika,
 b Urakiwâ na ryâ jâmbô twâyâga túri babiri".
44. Búno nyéne ;
45. Amaguru ya wâ mugoré akanyikira háno nyéne,
46. Yarí ahâgaze n'úmwâna mu kwâha.
47. Wâ mwâna agasubira
33. Elle dit:
 a. Tous mes six enfants je les ai abandonnés;
 b. Tout cela à cause de la méchanceté de ma belle-mère,
34. Elle dit:
 a. "Celui-ci nous mourrons ensemble,
 b. Nous irons dans une même tombe".
35. On réunit toute la famille
36. Du côté du mari et du côté de la femme,
37. La foule fut nombreuse.
38. Quand tout le monde fut là,
39. L'enfant reprit.
40. Il dit:
 a. Mère, dis-moi ce qui t'a faite belle,
 b. Si tu refuses je pleurs à en mourir.
41. Fils, c'est l'oiseau "Bienfaiteur des négligeants" qui m'a faite belle
42. Et l'oiseau réapparut,
43. Et il dit:
 a. "Inamunyika, Inamunyika,
 b. Que tu meures victime de la parole échangée entre nous deux".
44. Tout de suite
45. Les pieds de la femme s'enfoncèrent là où elle était;
46. Avec son enfant.
47. Et l'enfant reprit

48. Ati:
 a. Mā, mā, mbarira
 icaguciye intūnga,
 b. ni wanka
 ndiré mpwéré.
48. Il dit:
 a. Mère, mère dis-moi
 ce qui t'a faite belle
 b. Si tu refuses
 je pleurs : ... à en mourir.
49. Naciwe intūnga n'ikinyoni
 RUGABIRABA TA, mwanānje.
49. C'est l'oiseau "Bienfaiteur des négligeants"
 qui m'a rendue belle.
50. Cā kinyoni naci kirasubira
50. L'oiseau reprit
51. kiti:
 a. "Inamunyika, Inamunyika ;
 b. Urakwira na kākabānga
 twayaga tūri babiri"
51. Il dit:
 a. "Inamunyika, Inamunyika ;
 b. Que tu meures victime du secret
 que nous avons échangé"
52. Wā mugoré akamirwa
 gushika mu gikiriza.
52. La femme s'enfonça
 jusqu'à la poitrine.
53. Ku bwā gātatu ,
53. La troisième fois,
54. Aha cā kinyoni gihejeje kuvuga ngo:
 a. "Inamunyika, Inamunyika ,
 b. Urakwira na ryā jamba
 twayaga tūri babiri"
54. Quand l'oiseau eut fini de dire:
 a. "Inamunyika, Inamunyika,
 b. Que tu meures victime de la parole
 échangée entre nous deux".
55. Wā mugoré akanyika rwose;
55. La femme s'enfonça davantage;
56. Umugabo ngo asimbé gufata ,
56. Le mari s'élança pour la saisir ,
57. Umutwé umuca mu minwe
 uraranga.
57. La tête passa entre ses mains
 et disparut.
58. Umwāna na nyina barajāna.
58. L' enfant et sa mère disparurent ensemble.
59. Si je nōhaherā ,
59. Ce n'est pas moi qui y trouverai fin ,
60. Hōhera Inamunyika na Inabukwé.
60. Y périssent Inamunyika et sa belle-mère.

b.2.Analyse du conte: " Inamunyika"

b.2.1.La situation initiale.

Le narrateur nous présente l'héroïne dans son état:

*"Habaye umugore,
akaba mubi" (1)*

*"Il était une femme,
elle était laide".*

La laideur est le mal qui pèse sur l'héroïne. C'est pourquoi elle supplie Imāna pour qu'il la rende belle.

*"Ukó bukēyē, uko bwijé,
akāma atakāmbira Imāna,
Ngó imuhe ubwizá" (2)*

*"Chaque matin, chaque soir,
elle priait incessamment Imāna;
pour qu'il la rende belle"*

La prière de la femme est une sorte d'éloignement au sens proppien du terme. Elle est privée de la beauté dont jouissent les autres.

Nous proposons comme description de cette situation initiale, la partie qui va de LL1 à 5.

b.2.Première séquence.

b.2.1.Rencontre avec un gros oiseau.

*"Umūsi urū izina,
ahwāna n'ikinyoni" (3)*

*"Un certain jour,
elle rencontra un gros oiseau".*

Avec cette fonction, un nouveau personnage est entré en scène: "ikinyoni"
(un gros oiseau)

(1)cfr L 1-2

(2)cfr L3-5

(3)cfr L6-7.

b.2.2. Demande de la beauté.

*"Ni waba urí Imāna,
ntábaza ubwiza". (4)*

*"Si tu es Imāna,
je t'en prie rends-moi belle".*

Par les paroles de la femme, nous constatons que "Ikinyani" (un gros oiseau), c'est la figure représentant Imāna.

b.2.3. Mise à l'épreuve.

*"Nāre ni nabugúha,
ntawe uzabarira?". (5)*

*"Si je te la donne,
ne le diras-tu à personne?".*

L'oiseau-Imāna voudrait bien lui donner la beauté, mais il doit s'assurer que la femme sera en mesure de garder le secret.

b.2.4. Réaction de l'héroïne.

"Ntūsubīre" (6)

"N'insiste pas".

Elle promet de tenir sa parole. Sa réponse est rassurante. Elle peut se formuler comme suit en d'autres mots:

*"Ntiwirirwe urambwira menshi"
"reka reka, ayongowe nyene"*

*"Ne cherche pas beaucoup de paroles "
"N'insiste pas, n'insiste pas, je suis déjà assez malheureuse"*

b.2.5. Secours miraculeux.

*"Ego ng'ubwo" (7)
"Oui, la voilà".*

(5) cfr L9(a-b)
(6) cfr L10
(7) cfr L11.a

L'oiseau la rend directement belle mais il met une condition: si une fois elle le dit, elle mourra. L'interdiction signifiée est donc formelle. La femme est dotée de la beauté longtemps rêvée, elle est éloignée de son manque initial.

b.2.3. Deuxième séquence.

b.2.3.6. Arrivée à la maison.

Son retour à la maison fait entrer en scène un nouveau personnage: "Inabukwé" (sa belle mère), l'antagoniste.

*"Ngó azé gushika i muhirá,
inábukwe'ngo amuboné,
aratāngāra (...)
máze azé yirábire" (8)*

*"Arrivée à la maison,
quand sa belle-mère la vit
elle fut étonnée (...)
et elle verra ce qui suivra".*

Sa belle-mère est jalouse de la beauté et elle jure de la lui faire perdre. Par les paroles de l'antagoniste, on s'attend à un tort qu'elle va causer à sa victime. C'est alors qu'elles entrent en lutte.

b.2.3.7. Ruse de l'antagoniste.

L'antagoniste agit par personne interposée pour réaliser ses desseins.

*"Gēnda ur fruka kwā nyoko,
ushiké umúbaza uti:
mā, mā mbarira icaguciyē intūnga
ní wanká,
ndiré mpwērē" (9)*

*"Cours vite chez ta mère,
Demande lui,
mère, mère qu'est-ce-qui t' a faite belle,
dis-lui que si elle refuse,
Tu vas pleurer à en mourir".*

(8) cfr L12-17

(9) cfr L23.a-e

L' antagoniste agit donc par persuasion. Elle trompe son petit-fils croyant qu'il décrochera une information.

b.2.3.8. Complicité involontaire.

"Wā mwāna akagēnda kum ūbaza"

"L'enfant alla lui demander"

b.2.3.9. Renseignement.

L' information n' est pas donnée.

*"Mwāna ntaco nkubwira,
niwashākā ptā" (10)*

*"Fils, je ne te le dis pas,
si tu veux, meurs".*

b.2.3.10. Méfait.

"Wā mwāna akar ira agahwēra" (11)

"Et finalement, il en mourut".

La mort de l'enfant est le dommage que l'antagoniste cause à l'héroïne. La même histoire se répéta jusqu'au sixième enfant (27-29).

b.2.4. Troisième séquence.

b.2.4.11. Décision de l'héroïne.

*"mwāna wehó ntúnsigá,
turajāna,
nūrorāre ndakūbar ira". (12)*

*"Fils, tu ne mourras pas seul,
nous mourrons ensemble,
attends, je vais te dire".*

N' en pouvant plus, l'héroïne se résoud à parler. Elle avertit son mari et l'antagoniste est dénoncé.

(10)cfr L25. a-b

(11)cfr L26

(12)cfr LL30-31

b.2.4.12. Transgression

*"...naciwe intunga n'ikinyoni
Rugabirabata (13)*

*"...c'est l'oiseau
Bienfaiteur des négligeants qui m'a faite belle".*

Ici nous avons la transgression proprement dite. L'oiseau-Imâna lui avait interdit de le dire "ntawe uzabarira" (ne le diras-tu à personne)(L9.a) et elle avait promis fidélité.

Malheureusement, elle le révèle. Et, elle n'ignore pas les conséquences de cette indiscretion:

"uzocá upfo" (tu mourras tout de suite) cfr L11.c

b.2.4.13. Apparition de l'oiseau.

"cá kinyoni giciywe kiraseruka" (14)

"subitement, l'oiseau apparut".

L'oiseau apparaît pour juger l'infidèle.

b.2.4.14. Malédiction.

*"Inamunyika, Inamunyika,
urakicwa na ryô jamba twayôga túri babiri" (15)*

*"Inamunyika, Inamunyika,
que tu meures victime de la parole échangée entre nous deux".*

L'oiseau-Imâna donne un sobriquet à l'héroïne, lequel nous montre sa fin. Elle mourra en s'enfonçant dans la terre. Et la cause de sa mort est indiquée: la violation du secret. Elle avait noué des liens avec Imâna et cela tenait au secret. Elle l'a violé; elle en est maudite.

b.2.4.15. Disparition.

*"Búno nyéne
ameguru ya wá mugore akanyikira háno nyéne" (16)
"Tout de suite,
les pieds de la femme s'enfoncèrent là même (...)*

(13)cfr L41

(14)cfr L42-43

(15)cfr L44. (a-b)

(16)cfr L45

Le contrat a été brisé; la femme n' a plus de raison d'être. Son bonheur, sa vie tenait aux engagements pris avec Imâna. Et elle en était consciente.

En résumé, nous constatons qu' Imâna a apporté un secours à l' héroïne lequel a éliminé le manque initial dont elle souffrait: la laideur. Sur ce, ils ont établi un contrat basé sur le secret. Comme il n'a pas été respecté, Imâna la sanctionne: elle meurt suite à son indiscretion. Reprenons également les différentes fonctions sur un tableau.

b.3. Tableau récapitulatif des différentes fonctions découvertes.

3. "Inamunyika".

Situation initiale.	Rencontre avec un oiseau.	Demande de la beauté.	Epreuve	Réaction de l'héroïne.	Secours miraculeux.
1-6	6-7.	8(a-b)	X(a-b)	10	11.a
Arrivée à la maison.	Ruse de l'antagoniste	Complicité involontaire	Information	Méfait.	
12-17	23(b-o)	24	25(a-b)	26	
Décision de l'héroïne	Transgression	Apparition de l'oiseau	Malédiction	Disparition	
32(a-c)	41	42-43	44(a-b)	45	

Récapitulons les différentes fonctions d' Imâna qui sont dans le conte.

1° Mise à l' épreuve: cfr L9(a-b)

Imâna veut bien donner la beauté à la femme laide mais à une condition: ne le dire à personne (*Kutabivúga*).
Le secret, le silence est recommandé.

2° Secours miraculeux: cfr L(11.a)

Ayant accepté la condition et étant consciente de ce qui adviendrait, si jamais elle le divulguait, *Imâna* lui accorde alors la beauté.

3° Apparition de l' oiseau. cfr L(42-43)

L' héroïne n' a pas pu tenir à sa parole. Alors , l'oiseau-*Imâna* revient la juger.

4° Malédiction. cfr L44 (a-b).

Elle est maudite par *Imâna* et elle en mourra.

Comme nous l'avons déjà dit dans la version précédente, il est très important de tenir à la parole donnée: "*kugumya ibāngā*" (*garder le secret*). Sont sévèrement punis, les infidèles, les malhonnêtes, les violateurs de cet engagement. Cela se dit en Kirundi : "*kumāna ibāngā*" (*violier le secret*). Comme il est dit plus haut, dans la tradition Burundaise, cela va jusqu'à l'excommunication du groupe dans lequel on appartient. C' est donc là le sens de la malédiction d' *Imâna* et de la mort que subit l' héroïne.

5. "Icaguciyе intunga". (1)

**Version de CIZA Sylvestre
Colline Nyabikona
Commune Mukike
Province Bujumbura.**

Icaguciyе intunga.

1. Habaye umwigeme;
2. Yari yagiye gucisha intunga.
3. Kera ngo bareganda;
4. Imana bakayibona;
5. Ngo ikabaca intunga;
6. Ikabagira bazá báhora arí babí.
7. Hanyuma nya mwigeme,
8. Hano imana yamuciyе intunga;
9. Irahéza imubwira iti:
"ntihagiré uwó uzóbárira".
10. Aríhorera.
11. Arasabwa, areganda kwabirwa.
12. Ahasanga murémukaziwe;
13. Akamubaza
14. Ati:
a. "mbéga mwána wa mámá;
b. wehó icó caguciyе intunga
c. ní igikí?"
15. Akíhorera;
16. Akánka kumúbarira;
17. Gushika ahó ashavúra ;

Icaguciyе intunga.

1. Il était une fois une fille ;
2. Elle était allée chercher la beauté.
3. Jedis, on allait;
4. Et on voyait Imana;
5. Il leur donnait des raillures;
6. Il les rendait belles si elles étaient laides
7. Et alors cette fille,
8. Quand Imana lui a donné ces raillures;
9. Il lui dit;
"ne le dis à personne".
10. Elle se tut .
11. Elle fut dotée, elle se maria.
12. Elle y trouve sa belle-sœur ;
13. Elle lui demande.
14. Elle dit:
a. "dis-moi, ma soeur ;
b. ce qui t'a donné ces raillures;
c. c'est quoi?"
15. Elle se tut;
16. Elle refusa de lui dire;
17. Elle fut fâchée;

18. Kó atamubwīya.
19. Wā mugoré agasáma Inda yā mbere;
20. Akavyāra.
21. Umwāna akagera kuvúga;
22. Akagēnda tyó inésēnge arí.
23. Inésenge ngo amuboné;
24. Akamubwīra ati:
- "Gēnda ubazé nyoko
 - uti ndāngira Imāna
 - uti utáyindāngiye
 - ndarira ngahwēra."
25. Wā mugoré yítwa Muramira.
26. Wā mwāna akagēnda
27. Akagira kumwé Inésēnge yamwōsha;
28. Agaca atērera mw'ijwí
29. Ati:
- "Sēngé yāntúmye, Murámira wānje;
 - ngo undāngire Imāna, ...
 - utāndāngiye Imāna, ...
 - ndarira ngahwēra, ...
30. Nyina akamwīshura ati:
- "Sēngé wé arakwānka, mwāhānje
 - Sēngé ní igikókó, ...
 - Ntāwubóna Imāna, ...
31. Wa mwāna akarira agahwēra;
32. Agacikāna;
33. Bakaja gutá.
34. Nyina akīnumira;
35. Akaguma ahóze.
36. Agatwāra inda ya kábiri.
18. Par ce qu'elle ne le lui a pas révélé.
19. La femme fut enceinte;
20. Elle mit au monde.
21. L'enfant fut en âge de parler;
22. Il alla là où était sa tante.
23. Sa tante quand elle le vit;
24. Elle lui dit:
- "va demander à ta mère
 - qu'elle t'indique Imāna
 - si elle ne te l'indique pas
 - dis lui que tu pleurs et tu meurs."
25. La femme, elle s'appelait Muramira.
26. L'enfant s'en alla;
27. Il fit comme sa tante lui avait conseillé;
28. Il chanta;
29. En disant:
- "tante m'envoie, ma Muramira;
 - pour que tu m'indiques Imāna;
 - si tu ne m'indiques pas Imāna;
 - je pleures et j'en meurs.
30. Sa mère lui répondit:
- "tante ne t'aime pas, mon enfant;
 - tante est une bête sauvage;
 - Personne ne voit Imāna."
31. L'enfant pleura et mourut
32. Il mourut;
33. On alla l'enterrer.
34. Sa mère se tut;
35. Elle resta silencieuse.
36. Elle fut de nouveau enceinte.

37. Wa mwāna akagera kuvúgo; 37. L'enfant fut en âge de parler ;
38. Akaja kwā inésenge; 38. Il alla chez sa tante;
39. Nawé akamugira nk'úwā mbere. 39. Et elle le fit comme le premier.
40. Nyina akĩnumira; 40. Sa mère se tut;
41. Wa mwāna akarira agahwēra. 41. L'enfant pleura à en mourir.
42. Agasubira gutwēra inda igirā gatatu; 42. Elle eut sa troisième grossesse;
43. N'úwo nyéne akamera nk'ábāndi. 43. Celui-là aussi ce fut comme les autres.
44. K'úwugíra kané; 44. Au quatrième;
45. Nyina ati:
"jēwé uwu ntĩstĩgá" 45. Sa mère dit:
"moi celui-ci ne me laissera pas"
46. Akamúpfūmbatira akagumya; 46. Elle le prit dans ses bras, elle serra;
47. Akagēnda mu rugó; 47. Elle alla au milieu de l'enclos;
48. Akĩcarahó ati:
a. "ntimumũnkurekó;
b. ntimumutá;
c. turajāna." 48. Elle s'assit là et dit:
a. "vous ne me séparerez pas de lui;
b. vous ne l'enterrez pas;
c. nous allons ensemble".
49. Akaja abóna isi irāsamyé; 49. Elle vit la terre s'ouvrir;
50. Irātĩriye; 50. Elle craqua;
51. Irese imigāga; 51. Il y eut des fentes;
52. Agakorokera yó ; 52. Elle tomba dedans;
53. Agasānga yā Māna; 53. Elle trouva Imāna;
54. Ifise ba bāna bīwé 54. Il avait ses enfants;
55. Yārabagúmĩye; 55. Il les avait gardés;
56. Igaca imúha n'úwo nyéne 56. Il lui rendit celui-là aussi

57. Iti:

- a. "Gēnda
- b. warágumije Ibānga;
- c. Ya i Buzĩmu
- d. Uje i Bũntu.
- e. Abo bāna bāwe ngābó;
- f. Gēnda nabáguhāye."

58. Wā mugoré agasúbira kubá muzĩma

59. Bā bāna bakaba bazĩma.

60. Imāna ikamushĩmĩra;

61. Kó atāmenye Ibānga.

62. Sí je nōhaherá .

57. Il lui dit:

- a. "Va;
- b. tu es gardé le secret;
- c. Quitte le monde des esprits
- d. Retourne au monde des hommes.
- e. Tes enfants les voilà;
- f. Va ,je te les donne."

58. La femme fut de nouveau en vie;

59. Ses enfants furent de nouveau en vie;

60. Imāna la remercia;

61. Par ce qu'elle n'a pas violé le secret.

62. Ce n'est pas moi qui y périt.

c.2.Analyse du conte: "Icǎgucīye intŭnga".

c.2.1.Le situation initiale. (1)

On nous présente une jeune fille à la recherche de la beauté. Et à travers cette même situation initiale, on nous parle d' *Imāna* comme donateur.cfr L5.b. Nous proposons comme situation initiale les six premières lignes.

c.2.2.Première séquence.

c.2.2.1.Secours miraculeux. (2)

L' héroïne reçoit directement la beauté voulue mais *Imāna* lui signifie une interdiction.

c.2.2.2Interdiction.(3)

Imāna lui interdit de le dire à qui que ce soit. Ceci est une sorte de mise à l' épreuve où l' héroïne doit tout faire pour garder sa langue.

c.2.2.3.Exécution de l' ordre divin.(4)

L' héroïne se tut. Elle exécute ce qu' *Imāna* lui a recommandé. Elle se marie quelques jours après. De la sorte, entre en scène un nouveau personnage "*murāmukazi wē*" (sa belle soeur). Elle joue le rôle d' antagoniste.

c.2.3. Deuxième séquence.

c.2.3.4.Interrogation.(5)

L' antagoniste interroge sa victime sur l' origine de sa beauté.

(1) cfr LL1-6

(2) cfr L8

(3) cfr L9

(4) cfr L10

(5) cfr L14 (a-b)

c.2.3.5. Renseignement (6)

L' information n' est pas livrée et la belle-soeur, l' antagoniste, en est fâchée.

c.2.3.6.L' héroïne et l' antagoniste entre en lutte

Il n' y a pas de combat à proprement parler, mais l' antagoniste trouve un moyen pour faire parler sa victime.

c.2.3.7.Complicité involontaire. (7)

L' enfant accepte la proposition perfide de l' antagoniste, sa tante, et il va interroger sa mère. Mais celle-ci refuse de lui dire quoique ce soit; mais elle le met simplement en garde: la tante est *"une bête féroce"*: cfr L30.b

c.2.3.8.Méfait. (8)

"Wâ mwâna akar ira agahwêra"
"L' enfant pleura et mourut"

L' enfant pleura et mourut. L' antagoniste vient de causer un dommage à l' héroïne: la mort de son enfant. Quoiqu' il en soit, elle supporte cette peine afin d' exécuter l' ordre d' *Imâna* Ce fut de même avec ses deux autres enfants.

c.2.3.9.Décision: Sacrifice de l' héroïne. (9)

"(...)jêwé uwu ntânsigá"
turajâna"
"(...) moi, celui-ci ne me laissera pas"
nous allons ensemble"

Au quatrième enfant, l' héroïne n' en peut plus . C' est alors qu' elle se décide de mourir avec son enfant, plutôt que de trahir *Imâna* Et elle ne veut pas survivre à celui-là. Alors entre en scène *Imâna* pour juger la fidèle.

(6)cfr LL15-16
(7)cfr LL27-29
(8)cfr L31
(9)cfr LL45-48

c.2.3.10.Récompense (10)

Imāna est fort fier de l'héroïne qui a gardé le secret malgré la peine que lui a causé l'antagoniste. Il la ramène à la vie et il lui remet ses quatre enfants: c'est la transfiguration.

c.2.4. La situation finale. (11)

Imāna remercie l'héroïne pour ce qu'elle n'a pas violé le secret: "*Ntiyaménye ibānga*" (elle n'a pas divulgué le secret).

Imāna a apporté un secours à la jeune femme. Il lui a donné la beauté après lui avoir proposé un contrat: *kutābivúga* (ne pas le dire). L'héroïne a tenu à sa promesse et *Imāna* l'a récompensée.

Cette version est une variante des deux autres. Dans ces deux premières versions, les deux femmes ont livré le secret (*bāraménye ibānga*) et elles ont été maudites. Dans cette version, la jeune femme a gardé le secret (*yarégumije ibānga*) et *Imāna* l'a récompensée.

(10) cfr LL55-56

(11) cfr LL59-60

c.3. Tableau récapitulatif des fonctions découvertes.

"loaŃuŃe intinŃa".

Situation initiale	Secours miraculeux	Interdiction	Exécution
1-6	8	9	10
Interrogation	Renseignement	Lutte	Complicité
14.(a-b)	15-16		25-26.(a-d)
Méfait	Sacrifice de l'héroïne	Récompense	Situation finale
28-30	45 - 48	55-56	59-60

Représentons les trois versions sur un même tableau:

Tableau comparatif des trois versions.

Fonctions	A	B	C
Situation initiale	1-5	1-5	1-6
Rencontre avec le donateur	6	6-7	
Demande de la beauté		8 (a-b)	
Mise à l'épreuve	7 (a-c)	9 (a-b)	
Réaction de l'héroïne	8	10	
Interdiction	9. (a-b)	9. (a-b)	9
Secours miraculeux	10	11.a	8
Retour		12-17	
Lutte	20		
Transgression Exécution	21-22	41	42-47
Interrogation	33		14 (a-b)
Renseignement	24 35	25 (a-b)	15-16
Ruse	25	23 (a-e)	
Méfait	36	26	28-30
Décision	44-48	32 (a-c)	42-47
Punition Récompense	51(a-b)	44(a-b)	55-56
Situation finale	53-55	45	59-60

Nous sommes en présence de trois versions d' un même conte : les filles à la recherche de la beauté.

Dans les trois cas, le conte se développe autour d' une même situation initiale: le manque de beauté.

Dans la version A, l' héroïne recherche "InyInyi" (une denture espacée) tandis que dans les versions B et C , elle recherche "IntŌnga" (les tatouages sur les bras). Seulement dans la version B, la fille demande directement la beauté à Imāna. Ailleurs, c' est celui-ci qui se propose lui-même de donner cette beauté mais toujours à une condition: ne pas le dire(1), ne pas sourire(2). Et il y a une promesse à garder le secret.

Une fois sur trois, nous assistons à l' exécution de l' ordre divin(3) et à la reconnaissance de l' héroïne fidèle.

Dans les versions A et B l' héroïne n' a pas su garder courage et elle a finalement transgressé l' ordre d' Imāna. D' où, la malédiction(4) et la mort qui s' ensuivent.

De là, nous remarquons bien que la version C diffère des deux autres par les fonctions "exécution" et "récompense" et enfin par la "situation finale".

(1) cfr Version B L9(a-b); Version C L9

(2) cfr Version A L9(a-b)

(3) cfr Version C L42-47

(4) cfr Version A L51(a-b); Version B L44(a-b)

6. Imâna n' úmuqoré w' íntávyāra.

Version de Matthieu BARĀNCĪRA,

Agé de 50 ans;

Colline Gisogwe;

Commune Mukike,

Province Bujūmbura.

Imâna n' úmuqoré w' íntávyāra.

1. Hábāye umugabo n' úmuqoré.
2. Bamarana igihe kinini atākāna barōnse,
3. Bica bituma batabāne nēza.
4. Umugabo arahēva aramúta,
5. Arōngora uwúndi mugoré.
6. Wā mugoré w' íntābwa bmutēra aghīnda.
7. Niko kujé kurōndera Imāna.
8. Ashíkiriye Imāna imubeza iti:
"urōndera iki?"
9. Nawé eti:
 - a. "Māna y' í Burúndi,
 - b. jéwé ndi íntávyāra,
 - c. nkaba nīfūza n' ākāna na kāmwe kōkó".
10. Imāna iti:
 - a. "Gēnda,
 - b. níwahūrá n' āgākōkō,
 - c. uragaterura
 - d. ariko ntikāgushishe".
11. Wā mugoré avūye aho,
12. Aja kuramutsa mukúru wé.
13. Hakaba hāri abāna
14. Baríko baríkínira mu vyōnda,
15. Umwé murí bo ,

Imāna et la femme stérile.

1. Il y avait un homme et une femme;
2. Ils vécurent longtemps ensemble sans un enfant;
3. Pour cela, leur ménage n'était pas heureux.
4. Le mari finit par l'abandonner;
5. Il épousa une autre femme.
6. La femme délaissée eut du chagrin.
7. Elle alla consulter Imāna.
8. Arrivée là où était Imāna il lui demanda:
"que veux-tu?"
9. Elle répondit:
 - a. "Māna du Burundi;
 - b. Je suis stérile;
 - c. Je voudrais au moins un enfant".
10. Imāna lui dit:
 - a. "Va;
 - b. si tu rencontres une bête sauvage;
 - c. que tu la prennes en mains
 - d. mais n'éprouve pas de dégoût à sa vue".
11. La femme, après avoir quitté les lieux,
12. Elle rendit visite à sa grande sœur.
13. Il y avait des enfants;
14. Qui jouaient avec de la boue;
15. Un parmi eux;

16. Aca yegera wâ mugoré w'întavyârâ,
17. Nawé aca aramwîr ukana ngo:
a. "Igirayo,
b. ntûnyanduza Ivyôndo".
18. Nyina w'ûno mwâna nawé aho arî,
19. Aca arâza ater ura wâ mwâna,
20. Aramûhanagura,
21. Aca aramurekura,
22. Asubira gukina n'âbândi.
23. Wâ mugoré w'întavyârâ arasêzera,
24. Aratâhûka iwe.
25. Yari yizigiye k'agiyé kubâ umuvyâyi.
26. Arajaho ,
27. Ararîndîfîra k'ôyôkwîbaruka
28. Arîko ntîyabônnye n'iyîkôroka.
29. Nikó gusubira kurôndera Imâna.
30. Ati:
a. "Mâna y'î Burûndi,
b. Vyâgenze bite,
c. k'ôgushika ubu ntâvyâye?"
31. Imâna iti:
a. "agakôko nakûbwîya,
b. ntîwakâbônnye?"
32. Umugoré nawé ati:
"Eka, haba namba".
33. Imâna iti:
a. "Warakabônnye Ivyô arî vyo vyôse
b. arîko ntîwûbahutse kugâterura".
16. Il s'approcha de la femme stérile;
17. Elle le repoussa en disant:
a. "retire-toi;
b. que tu ne me couvres pas de boue!"
18. La mère de l'enfant, là où elle était;
19. Elle vint prendre l'enfant;
20. Elle l'essuya;
21. Puis elle le lâcha;
22. Il retourna jouer avec les autres.
23. La femme stérile dit au revoir ;
24. Elle rentra chez elle.
25. Espérant devenir mère.
26. Elle resta là;
27. Elle s'est longtemps attendu à mettre au monde;
28. Mais en vain.
29. C'est alors qu'elle retourna auprès d'Imâna.
30. Elle dit:
a. "Mâna du Burundi;
b. qu'est-ce qui s'est passé,
c. jusqu'ici je n'ai pas enfanté?"
31. Imâna lui dit:
a. "la petite bête dont je t'ai parlé;
b. ne l'as-tu pas vue?"
32. La femme nia:
"Non, pas du tout".
33. Imâna insista:
a. "Cependant tu l'as vue,
b. Mais tu n'as pas daigné la prendre".

34. Umugoré abāndānya aráhira,

35. Kó atako yabónye.

36. Imāna iti:

- a. "Umve nkubwĩre,
- b. Warāgiye kwā mukuru wāwe,
- c. Uhasānga abāna bakīna,
- d. Bĩvũmbagaza mu vyōndo,
- e. Baragushisha.
- f. Umwé muri bo akwēgereye,
- g. Uca uramúshibura.
- h. Nyina wé yamúkūnda,
- i. Yaramuteruye,
- j. Aramúhanagura.

37. Imāna jiti:

- a. "Nōhe gēnda,
- b. Uzōpfa utāvyaaye.
- c. Uryā yakūnze uryā mwāna,
- d. Niwe azōvyāra.

38. Si je nōhahera,

39. Hōhera iyo ntāvyaāra.

34. La femme persista à nier,

35. Qu'elle ne l'a pas vue.

36. Alors Imāna lui dit:

- a. "Ecoute-moi te dire;
- b. Tu es allée chez ta soeur aînée;
- c. Tu y as trouvé des enfants entrain de jouer;
- d. Se roulant dans la boue;
- e. Tu les es pris en dégoût.
- f. L'un d'eux s'est approché de toi;
- g. Tu l'as repoussé.
- h. Sa mère qui l'aimait;
- i. Elle l'a pris en mains;
- j. Elle l'a essuyé.

37. Imāna lui:

- a. "Et maintenant, va-t-en;
- b. Tu mourras sans avoir enfanté.
- c. Celle-là qui a aimé cet enfant;
- d. C'est elle qui anfantera.

38. Ce n'est pas moi qui y périrait;

39. Y périrait cette femme stérile.

a.2. Analyse du conte: Imāna n'umugoré w'Intavyāra.

a.2.1. La situation initiale. (1)

Le narrateur nous présente un ménage : *"umugabo n'umugoré"* (un homme et une femme), sans enfant(LL1-2). Ce ménage souffre du manque d'enfant. De cela, les deux personnages n'étaient pas heureux; ce qui a même conduit à la séparation du couple(LL3-4).

La femme abandonnée, qui est l'héroïne principale de ce conte, eut beaucoup de chagrin(6).

Le conte va donc pouvoir se développer sur ce ton.

a.2.2. Première séquence.

a.2.2.1. L'éloignement.

"Niko kujé kurōndera Imāna"(2)
"C'est alors qu'elle alla consulter Imāna".

La femme quitte sa demeure pour aller à la recherche d' *Imāna*. Celui-ci est un nouveau personnage qui entre en scène et qui a le rôle de donateur.

a.2.2.2. La rencontre avec Imāna.

"Ashikiriyeye Imāna(3)
"Arrivée là où était Imāna... "

Imāna est trouvé là où il était; l'endroit n'est pas précis.

a.2.2.3. Mise à l'épreuve.

L'héroïne est questionnée par le donateur.

"Urōndera iki?"(4)
"Que cherches-tu?"

La question d' *Imāna* est une mise à l'épreuve indirecte de l'héroïne. C'est aussi une préparation à avoir le don miraculeux (un enfant).

(1) cfr LL1-6

(2) cfr L7

(3) cfr L8

(4) cfr L8.a

a.2.2.4. La réaction de l'héroïne.

L'héroïne soumet son problème au donateur:

*"Māna y'i Burundi,
jeve ndi intavyāra,
nkaba nifuza n'akāna na kamwe kōkō." (5)*

*"Māna du Burundi;
je suis stérile;
je voudrais avoir au moins un enfant".*

Elle reconnaît qu'elle est stérile, et qu'*Imāna* seul peut lui accorder la fécondité.

a.2.2.5. Imāna le donateur lui indique le don miraculeux.

*"Gēnda,
niwahwāna n'agakōkō,
uragaterura,
ariko ntikōgushishe" (6)*

*"Va,
si tu rencontres une bête sauvage,
que tu la prennes en main,
mais n'éprouve pas de dégoût à sa vue".*

Imāna lui dit le moyen d'avoir un enfant. A travers ces paroles, il fait une recommandation à l'héroïne. Ce qui correspond à l'interdiction dans d'autres contes. Cela est d'ailleurs dit en définitive:

*"Ariko ntikōgushishe"
"Mais ne la méprise pas".*

a.2.3. La deuxième séquence.

a.2.3.6. Retour et visite chez sa sœur aînée.

Avec cette fonction, de nouveaux personnages entrent en scène:

- "mukuru wé"
"sa grande sœur"
- "abāna"
"les enfants".

(5) cfr L9(a-c)
(6) cfr L10(a-d)

Le don miraculeux est là, il reste à l'héroïne de le découvrir. Il se présente même à celle-ci:

*"Umwé muríbo,
aca yāgēra wā mugoré(...)"*⁷

*"Un parmi eux,
s'approcha de la femme(..)"*

a.2.3.7. Rejet du don miraculeux-Transgression.

"Nawé aramwîrukana" (8)

"Et elle le repoussa".

L'héroïne n'a pas reconnu le don d' *Imāna*, ce qui l'a amené à transgresser la recommandation du donateur:

"Aríko ntíkagushishe" Vs "Nawé aca aramwîrukana"
"Mais n' éprouve pas de dégoût Vs "Et elle la repoussa"

L'héroïne a dédaigné le don qui lui était indiqué.

a.2.3.8. Réaction contraire de sa sœur.

La mère de l'enfant n'a pas agi comme la femme stérile. Elle a pris son enfant sans dégoût, l'a bien essuyé et l'a laissé retourner à ses jeux.

Il y a une opposition fondamentale entre les deux femmes:

"umutíma w'úmuvyēyi" Vs "umutíma w'întévyārá"
(le cœur maternel) (le cœur dur de la stérile).

a.2.4. Troisième séquence.

a.2.4.9. Attente vaine.

*"Arajaho,
ararîndîra kó yākwîbáruka,
aríko ntiyabōnye n'iyikáraka" (9)*

*"Elle resta là,
elle s'attendit longtemps à mettre au monde,
mais en vain".*

(7) ofr LL15-16

(8) ofr L17

(9) ofr LL26-28

a.2.4.10. Départ.

Ayant vainement attendu, elle retourna voir *Imāna* pour demander la raison de ce qui s'est passé .

"Niko gusubira kurandara Imāna" (10)
"C'est alors qu'elle retourna auprès d' Imāna".

a.2.4.11. Interrogation. cfr L30(a-c)**a.2.4.12. Réponse.** cfr L31(a-b)

Les deux fonctions sont à rapprocher l'une de l'autre. Elles ont lieu sous formes de dialogue.

a.2.4.13. Non reconnaissance du don miraculeux. cfr L32**a.2.4.14. Annonce du malheur.** cfr LL33(a-b);36(a-j)**a.2.5. La situation finale.** cfr L37(a-b)

Il y a une malédiction. La femme stérile n'a pas accompli la recommandation d' *Imāna* et elle est maudite.

"Mva mu māsó,
uzōpfa utávyāyē" (11)

"Et maintenant va-t-en,
tu mourras sans avoir jamais enfanté".

Imāna confirme la promesse de fécondité à la mère au coeur maternel.

"Uryá yakúnga uryá mwāna,
ní we azōvyāra" (12)

"Celle-là qui a aimé cet enfant,
c'est elle qui enfantera".

(10) cfr L29

(11) cfr L37(a-b)

(12) cfr L37(c-d)

Tableau récapitulatif des fonctions découvertes.

"Imāna n' umugoré w' intavyāra".

Situation initiale	Eloignement	Rencontre avec Imāna 8.
Mise à l' épreuve 8.a	Réaction de l' héroïne 9(a-c)	Indication du don 10(a-d)
Retour et visite chez la soeur aînée 11-12	Transgression 17(a-b)	Réaction contraire de la soeur aînée 18-21
Attente vaine 26-28	Départ 29	Interrogation 30(a-c) Réponse 31(a-b)
Non reconnaissance du don 33(a-b)	Annnonce du malheur 36(a-g)	Malédiction 37(a-b)
Situation finale 37(c-d)		

7. "Nzokirantévyé".

**Version de Jean MARŪŊIKE
Colline Rukina;
Commune Mukike;
Province Bujumbura.**

Umugani wa Nzokirantévyé.

1. Habaye umugabo, Nzokirantévyé,
2. Yari mworo.
3. Akagira umugore ntavyare.
4. Bitayeko uwo mugabo yirirwa arayerera gusa,
5. Umugore akirirwa kwisuka wenyene.
6. Ivyo vyose bituma bamana agahinda.
7. Umunsi urizina, Imana iraza
8. Imusanga ahoyikurikirya
9. Imubwira ati:
10. "Umunsi wonsaba ikintu kimwe gusa nōkikurōsa".
11. Umugabo arataha,
12. Abihanūza umubanyi
13. Unō amubwira ati:
14. "Yisabe ingoga zōgukōra".
15. Wa mugabo aritabira.
16. Aca abandanya nō muhira twe,
17. Abiteba inkurū umugore

Le conte de Nzokirantévyé.

1. Il était un homme Nzokirantévyé,
2. Il était pauvre.
3. Il avait une femme stérile.
4. En plus, il passait son temps à errer.
5. La femme était seule derrière la houe.
6. Tout cela leur causait du chagrin.
7. Un jour l'Imana vint,
8. Il le trouva là où il était assis;
9. Il lui dit:
10. "Le jour où tu me demanderas une chose je te la donnerai".
11. L'homme rentra;
12. Il demanda conseil au voisin
13. Celui-là lui dit:
14. "demande - lui le courage de travailler"
15. L'homme acquiesça.
16. Il continua jusque chez lui;
17. Il annonça la nouvelle à sa femme

18. Ati:

- a. "Mpejeje guhûra n'Imâna
b. Imbwîye ngo ndayisabe ikĩntu kimwé
izókĩndõnsa".

19. Ati:

- a. "Nõne jewe íco nabõnye
b. Nsháké gutúnga
c. Nahó abãndi bãmbwîye ngo
ndayisabé ingoga".

20. Umugore nawe'ati:

- a. "Ahó twãkabõreye
b. Atã kãna ndãbõna mu mugõngo ,

- c. Mbẽ ntiwõyisaba
d. Nkaba umuvyeyi nk'abãndi?"

21. Nõnehó wã mugabo agira amedícãne,

22. Abura íco afata n'íco areka.

23. Vyõse yarí abíkanye.

24. Aja muvyó kwíjijanya imitíma .

25. Niko gucá afata ekeyira,

26. Asubira kurõndera Imâna.

27. Ageze yo ,

28. Imâna iramúbaze iti:
"warãhejeje kwíyumvira?"

29. Nawe'ati:
"egó cãne".

30. Ati :

- a. " nífúza kubõna
b. twé n'umugoré n'abãna
c. dútũnze tugatũngãnrwa"

31. Imâna iti:
"igire naguteze yõmpi".

18. Il dit:

- a. "Je viens de croiser Imâna;
b. Il me suggère de lui demander
une chose
il me l'offrira".

19. Il dit:

- a. "Et moi ce que je veux
b. C'est être riche même si les autres
c. Me proposant de demander le
courage"

20. Et la femme répliqua:

- a. "Depuis qu'on est là;
b. Et que je n'ai jamais porté un
enfant au dos

- c. Pourquoi ne lui demanda-tu pas
d. Que je sois une mère comme
les autres?"

21. Le mari eut alors un embarras de
choix;

22. Il ne savait plus quoi prendre et quoi
laisser.

23. Il avait besoin de toutes ces choses.

24. Il fut tiraillé dans son cœur.

25. Il reprit alors le chemin;

26. Il retourna chercher Imâna.

27. Arrivé là ;

28. Imâna lui demanda:
"tu es fini de réfléchir?"

29. Il répondit:
"oui bien sûr".

30. Il dit:

- a. "Je désire voir
b. ma femme et mes enfants
c. heureux".

31. Imâna lui dit:
"Va, je t'ai bien écouté."

32. Arakēnguruka asubira iwé.
 33. Ashítse i muhírá,
 34. Asānga umugoré avyāgiye mū nzu nzīzá,
 35. Isá n'ingoró y'úmwānti,
 36. Abāna Imāna yarí yāmuháye,
 37. Bāteze ubuságe,
 38. Bāmbaye ivyāambarwa vyīzá,
 39. Abakāmyi n'incoréke,
 40. Bāri būzuye urugó.
 41. Mūnsi y'úrugó,
 42. Imirima ishájije.
 43. Si je nōhaherá.
32. Il le remercia et rentra.
 33. Arrivé à la maison;
 34. Il trouva sa femme assise dans une belle maison;
 35. Qui ressemblait à un palais royal;
 36. Avec des enfants qu'Imāna lui avait donné;
 37. Ils avaient des mèches de cheveux ;
 38. Ils portaient de beaux habits;
 39. Les trayeurs, les servantes;
 40. Ils étaient pleins dans l'enclos.
 41. Au bas de l'enclos;
 42. Les champs étaient verdoyants.
 43. Ce n'est pas moi qui y périrait...

a.2. Analyse du conte "Nzōkiranteyve".

a.2.1. La situation initiale. (1)

Le sujet est présenté par la mention de son nom et la description de son état. C'est un homme pauvre, et il est marié à une femme stérile et en plus de tout cela il est paresseux. Ce qui faisait qu'ils étaient toujours chagrinés.

A ce héros, il manque beaucoup de choses: les moyens d'existence, des enfants, du courage pour travailler. La conséquence de tout cela est un ménage malheureux.

Le conte va pouvoir se développer sur ces privations qui pèsent lourd sur le sujet.

a.2.2. Séquence unique.

a.2.2.1. Première fonction du Donateur. (2)

Le donateur- *Imâna* entre en scène. Il propose un moyen au sujet pour le sortir de sa misère.

La proposition du donateur est une sorte de mise à l'épreuve du héros.

Celui-ci a besoin de beaucoup de choses pour quitter son chagrin et voilà que le Donateur lui dit de demander seulement une chose.

Ce qui est difficile, car tous ses besoins pèsent sur lui de façon analogue.

a.2.2.2. Réaction du héros.

Le héros accepte la proposition du Donateur et il va ainsi demander conseil aux autres qu'on peut considérer comme auxiliaires du héros : son voisin et sa femme. Malheureusement, il rejette les idées que lui ont faites ses auxiliaires. C'est alors qu'il fait sa réflexion personnelle.

a.2.2.3. Retour à la recherche du Donateur.

*"Niko guca aîata akoyira
asubira kurōndera Imâna" (3)*

*"Il reprit alors le chemin,
Il retourna voir Imâna".*

(1) cfr LL1-6

(2) cfr L9(a-b)

(3) cfr LL23-24

a.2.2.4. Interrogation.

*"Imāna iramúbaza lti:
"waráhejeje kwíyumuŵra?" (4)
"Imāna lui demanda:
"tu as fini de réfléchir?"*

Le Donateur veut savoir si le héros a réellement bien réfléchi, sinon il n'aura rien. Celui-ci confirme qu'il a bien réfléchi sur ce qu'il va demander.

*"Ego cána".
"Oui, bien sûr".*

a.2.2.5. Soumission de la demande.

Le héros ne demande que le bonheur des siens. Ce qui sous-entend beaucoup de choses. C'est-à-dire qu'il demande des enfants; que sa femme soit féconde; il veut aussi de la richesse, de la prospérité, de la force. Sa demande correspond exactement à son manque initial.

a.2.2.6. Imāna l'a bien écouté. cfr L30

a.2.2.7. Nzōkirantevye remercie Imāna. cfr L31

a.2.2.8. Retour du héros. cfr L32

a.2.2.9. Don miraculeux. cfr LL33-34

a.2.3. La situation finale. (5)

La situation finale diffère de celle initiale. Tous les biens dont le héros était privé au début du conte lui sont octroyés à la fin de celui-ci.

(4) cfr LL26-27

(5) cfr LL42-43

a.3. Tableau récapitulatifs des fonctions découvertes.

7. Nzōkirantōye.

Situation initiale	Proposition	Réaction du héros	Retour	Interrogation
1-6	9(a-b)	10-22	23-24	26-27
Demande	Imâna a bien écouté	Remerciement	Arrivée chez lui	Don miraculeux
29(a-c)	30	31	32	33-41
Situation finale				
42-43				

8. Sēkiyāgambere.

Version de MUNOHÓ Pierre
Agé de 50 ans
Colline Mutobó
Commune Mukike
Province Bujumbura.

Sēkiyāgambere.

1. Hābāye umugabo akītwa Sēkiyāgambere;
2. Agiye gusaba umugeni;
3. Baramūmwīma;
4. Bararahira, bararēngwa.
5. Wā mwīgame nawé,
6. Akiyumvūre guhéba Sēkiyāgambere,
7. Bikamwānka mū nda .
8. Nikó kugōndōze sé na nyina,
9. Bagahāva bakamwēmerera.
10. Urāzi kó kēra bākūnda kūbaka kū ndāro.
11. Wā mugabo agahūmbira;
12. Akaja kūbaka kū ndāro.
13. Akāma ajāna na sēbukwé na bāramuwé;
14. Bakāma bājāna;
15. Bōngera bēgarukana;
16. Bābigize nka káne gatānu .
17. Umūnsti umwé bātēreye mū nzira;
18. Bamutsīnda hó;
19. Baca bapfukīsha ibisīndó;

Sēkiyāgambere.

1. Il était un homme qui s'appelait Sēkiyāgambere;
2. Il est allé demander une fille en mariage;
3. Ils la lui refusèrent;
4. Ils jurèrent formellement de ne pas la lui donner en mariage.
5. Et la fille,
6. Elle pensait abandonner Sēkiyāgambere,
7. Et cela lui causait une révolte dans son intérieur intime
8. Et elle supplia ses parents,
9. Ils finirent par accepter.
10. Comme cela se passait souvent autrefois de vivre chez ses beaux-parents
11. L'homme chercha le bois;
12. Et alla construire chez ses beaux-parents.
13. Il accomplissait toujours des voyages avec son beau-père et ses beaux-frères;
14. Ils allaient toujours ensemble;
15. Et ils revenaient toujours ensemble;
16. Ils ont fait cela quatre ou cinq fois.
17. Un jour , arrivés en route;
18. Ils le tuèrent là;
19. Ils le couvrirent de mottes de terre et d'herbes;

39. Newé ati:

- a. "Umucâncé wânje, wâ nyoni we
- b. sínokamubonye,
- c. kirézi c'intimba,
- d. urwânko rwâ basânje..."

40. Yâ nyoni igatârwa ikigongwe,

41. Igatarukira kurî yâ mva;

42. Iti:

- a. "ryogori, ryogori
- b. vyûka urâbé abâna
- c. bânize basavye
- d. vyûka urâbé umugoré
- e. aherûka agatwenga mukiri kumwé
- f. vyûka urâbé inké
- g. ryogori, ryogori

43. Búno nyéne, Sâklyagambere agaseruka

44. Agahaguruka

45. Akaramutsa umugoré n'âbâna;

46. Baca begenda kubaka ahandi;

47. Ntibashyize kwâ sâbukwé.

48. Si je nôhaheré.

39. Et elle dit:

- a. "mon mari, oh toi oiseau
- b. je n'aurai jamais pu vivre avec lui
- c. perle qui cause des émotions
- d. la haine de mes frères..."

40. L'oiseau fut pris de pitié;

41. Il sauta sur la tombe;

42. Il dit:

- a. "ryogori, ryogori
- b. réveille-toi viens voir les enfants
- c. ils ont pleuré jusqu' à éclater
- d. réveille-toi, viens voir la femme
- e. elle n' a souris que quand vous étiez encore ensemble
- f. réveille-toi, viens voir les vaches
- g. ryogori, ryogori."

43. Tout de suite, Sâklyagambere apparut

44. Il se mit debout;

45. Il alla saluer sa femme et ses enfants;

46. Ils irent construire leur maison ailleurs;

47. Ils ne sont plus retournés chez le beau-père.

48. Ce n'est pas moi qui y périrait .

a.2. Analyse du conte: Sākīyāmbere.

a.2.1. La situation initiale.(1)

Le conte nous présente d'abord le héros en mentionnant son nom: *Sākīyāmbere*(LL1-2). Son nom est mis en rapport avec les membres d'un clan nommé: *Abalūsi* avec lequel il a l'intention de conclure une alliance matrimoniale. Ceux-ci nous sont présentés comme les antagonistes du héros (L4): ils refusent de lui donner la fille en mariage:

"Baramūmwima":
"Ils le lui refusèrent"

Mais un peu après, on mentionne l'auxiliaire du héros(L5): C'est la jeune fille: *Wāmwigame* (LL6-9)

Dans la même situation initiale, le héros est présenté sous deux aspects:

- 1° Un héros-quêteur qui échoue dans ses démarches (LL1-4);
- 2° Un héros qui réussit grâce à une auxiliaire (LL5-9).

Le conte commence par une situation de manque: le héros a besoin d'une épouse et il va à sa recherche. Le manque est corrélié malgré les difficultés qu'il y a eues.

a.2.2.Première séquence.

a.2.2.1 Eloignement habituel.(2).

Le conteur nous parle des activités habituelles du héros avec les membres de la nouvelle famille dans laquelle il vit.(L12) Mais peu après, ils projettent de le tuer. Ils vont jusqu'au bout de la malfaisance.

(1) cfr LL1-9

(2) cfr LL12-14

a.2.2.2. Malfaisance(3)

"Bámutsinda hó(...)"

"Ils le tuèrent(...)"

Un jour, les antagonistes tuent le héros. C'est un meurtre qui est commis.

a.2.2.3. Retour(4).

"(..)bar itāhira(...)"

"(..)ils rentrèrent(...)"

Après l'avoir tué, les antagonistes retournèrent chez eux tout tranquillement.

a.2.2.4. Annonce du malheur.(5).

"(...)babibwira mushikiwabo(...)"

"(...) ils le dirent à leur soeur(...)"

Ils apprirent la mauvaise nouvelle à leur soeur. Et, elle n'a pas pu le supporter.

a.2.3. Deuxième séquence.**a.2.3.5. Décision-Départ de l'auxiliaire.**

N'en pouvant plus, elle décide d'aller mourir là où son mari est mort. Elle ne peut pas survivre à ce malheur.

a.2.3.6. Complainte(6).

Le chant a une signification profonde. L'auxiliaire a honte devant ses frères, et à travers ce chant elle supplie son mari de la sauver de cette honte. Et, elle lui rappelle tout ce qu'elle a fait pour qu'ils se marient. Elle aimerait que son mari lui rende la pareille.

(3) cfr LL16-18

(4) cfr L19

(5) cfr L21

(6) cfr L31(a-h)

a.2.3.7. Arrivée à la tombe.(7)

Longtemps après, elle arriva là où l'on avait enterré son mari. Et elle continuait toujours à chanter.

a.2.3.8.Première fonction du donateur.(8)

Un nouveau personnage entre en scène: la bergeronnette (L37). Elle interroge l'auxiliaire (L38.a-c.)

a.2.3.9. Réponse au salut.(9).

L'auxiliaire répond courtoisement. Et elle exprime clairement sa peine et elle dénonce les antagonistes .(L39.e)

a.2.3.10. Elimination du mal: Service miraculeux(10.)

Le donateur fut pris de pitié et il aide l'auxiliaire à éliminer son mal. Il rappelle le héros à la vie (L42.a-k) en lui faisant comprendre combien sa famille et ses biens ont besoin de lui.

a.2.3.11.Retour à la vie.

Le héros revient à la vie et revoit les siens.

a.2.4. Situation finale.(11)

La famille retrouvée alla vivre ailleurs. Elle n'est plus retournée chez les antagonistes.

Dans ce conte, nous avons deux séquences assez notables:

1°Le héros tué par les antagonistes de la nouvelle famille;

2°Le héros ramené à la vie grâce au secours miraculeux du donateur: la bergeronnette (symbole d'Imâna).

Les fonctions du donateur qui nous préoccupent se trouvent dans la deuxième séquence: son apparition et son interrogation; le service miraculeux en ramenant le mort à la vie.

(7)cfr L33

(8)cfr LL37-38. (a-c)

(9)cfr L39

(10)cfr LL40-42(a-k)

(11)cfr LL46-47

Tableau récapitulatif des fonctions découvertes.

8.Sēkiyāgambere.

Situation initiale 1-9	Eloignement habituel 12-14	Malveillance 16-18
Retour 19	Annonce du malheur 21	
Départ de l' auxiliaire 29-30	Complainte de l' auxiliaire 31(a-h)	Arrivée à la tombe 23
Interrogation 39	Service miraculeux 40-42(a-k)	Retour à la vie 43-45
Situation finale 46-47		

9. Ngire nté Sēngé?

Version de Régine KARÍKURÚBU;
Agée de 46 ans;
Colline Rutāmbiro;
Commune Mugōngo-Mānga;
Province Bujūmbura.

Ngire nté Sēngé?

1. Hārabāye umugoré;
2. Yarí afise inda;
3. Arāheza agānda gusāhya;
4. Zā nkwi ziramunanira kwikorera.
5. Nihó yabona umwāmi;
6. Akamutakāmbira;
7. Ngo amukarere;
8. Māze Ico azovyāra;
9. Azōkimuha:
 - a. "Avyāye umuhūngu;
 - b. Azomumuha amwice;
 - c. Avyāye umukóbwa;
 - d. Azōguma i Bwāmi."
10. Haragera igihe aravyāra ;
11. Avyāra umuhūngu;
12. Aramurera ;
13. Arakúra;
14. Umwāmi yūmvise wā mugoré yāvvyāye;
15. Kandl ko umwāna yakúze;
16. Aramutumako.

Tante que faire?

1. Il y a eu une femme;
2. Elle était enceinte;
3. Elle alla ramasser du bois;
4. Le fardeau, elle ne sut pas le porter sur la tête;
5. C'est alors qu'elle vit le roi;
6. Elle le supplia;
7. De poser le bois sur sa tête;
8. Elle promit que ce qu'elle mettra au monde;
9. Elle le lui donnera:
 - a. "Si elle enfante un garçon;
 - b. Elle le lui donnera, il le tuera;
 - c. Si elle enfante une fille;
 - d. Elle restera à la cour."
10. Il fut temps, elle accoucha ;
11. Elle mit au monde un garçon;
12. Elle l'éleva;
13. Il grandit.
14. Le roi quand il apprit que la femme avait accouché
15. Et que l'enfant était devenu grand;
16. Il le recommanda.

17. Inasenge w'ūyo mwāna akamujāna;
17. La tante de l'enfant, elle l'amena;
18. Ashitsa mū nzira;
18. Arrivée en chemin;
19. Agahwāna n'Imāna;
19. Elle croisa Imāna;
20. Akayibwira ati:
a. "Mbēga Māna,
b. ko navyāye umuhūngu;
c. ntiwōmūnjānjagurira;
d. akaba umukōbwa;
e. ko umwāma yamūtumyeko;
f. ngo amwice."
20. Elle lui dit:
a. "Dis-moi Māna,
b. j'ai enfanté un garçon;
c. ne le transformerais-tu pas pour moi;
d. pour qu'il soit une fille;
e. parce que le roi l'a appelé;
f. pour le tuer."
21. Imāna igafata ikamujānjagura;
21. Imāna le transforma;
22. Ikamugira umukōbwa;
22. Il le fit fille;
23. Ikōngera ikamuha Ivyāambarwa vyiza;
23. En plus, il lui donna de beaux habits.
24. Begeze i Bwami;
24. Arrivés à la cour ;
25. Wē mwāna agatērera mw'ijwi,
25. L'enfant chantonna,
26. Ati:
a. "Mbēga sēnge ngirā nte? (2)
b. ko nakōwe n'umwami
c. ndi umuhūngu
d. nkorōre umwami arābe'
e. nkorōre bōse barābe?"
26. En disant:
a. "Dis-moi tante, que puis-je faire? (2)
b. j'ai été doté par le roi
c. je suis un garçon;
d. que je jette les habits et que le roi regarde
e. que je jette mes habits et que tout le monde regarde?"
27. Inasenge nawé ati:
"Korora mwāna barābe"
27. Et sa tante dit:
"jette tes habits mon enfant qu'ils regardent"
28. Wa mwāna agakorora impūzu zōse
28. L'enfant jetta tout les habits;
29. Bagasanga ni umukōbwa
29. Ils trouvèrent que c'était une fille.
30. Umwami arahēza arūngika akabānde;
30. Le roi envoya un troupeau de vaches susceptibles de remplir une vallée;
31. Ko kumwāmbika;
31. Pour l'habiller.
32. Yōngera amukwa akabānde k'inka.
32. Il donna ensuite un troupeau de même grandeur comme gage d'alliance.
33. Si je nōhahera.
33. Ce n'est pas moi qui y périrait....

a.2. Analyse du conte: "Ngire nte s'ngas?".

a.2.1. Situation initiale.(1)

On détermine une femme enceinte qui est à la recherche du bois(LL1-3). Le fagot est lourd pour elle. Entre donc en scène un nouveau personnage, l'auxiliaire: "*umwami*" qui va aider la femme à porter le bois sur sa tête. Cela à une condition(L8). De là le futur héros est mentionné:

"ico'azovyara"

"ce qu'elle enfantera".

Son futur enfant aura un rôle à jouer auprès du roi.

a.2.2. Séquence unique.

a.2.2.1. Naissance d'un garçon.(2)

Ici le malheur est arrivé. Cette fonction introduit le héros dans le conte. "*avyaye umuhungu*" (*elle a mis au monde un garçon*)

C'est un malheur pour la famille : l'enfant sera conduit chez le roi pour être tué par celui-ci ; c'est la convention qui a été faite ainsi. cfr8.a-b

a.2.2.2. Le roi demande d'amener l'enfant.(3)

Le roi peut être considéré comme métamorphosé en antagoniste: il veut la mort du héros.

a.2.2.3. Départ(4)

La tante, auxiliaire du héros, le conduit à la cour royale pour qu'on le tue.

a.2.2.4. Rencontre avec Imāna.(5)

Un nouveau personnage entre en scène: *Imāna*
L'auxiliaire(la tante) rencontre *Imāna* sur le chemin.

(1)cfr LL1-8
(2)cfr LL9_10
(3)cfr LL13-15
(4)cfr L16
(5)cfr LL17-18

a.2.2.5. Dialogue entre Imâna et l'auxiliaire.(6)

L'auxiliaire exprime sa peine et supplie *Imâna* de transformer le héros en une jeune fille.

a.2.2.6.Transformation du héros.(7)

Imâna permet au héros de triompher du malheur qui l'attend. Il n'est plus garçon; le roi ne va plus le tuer. Il reçoit même de beaux habits de la part d'*Imâna* Et alors elles reprirent la route.

a.2.2.7.Complainte de l'héroïne.(8)

Arrivée à la cour royale, l'héroïne chante pour exprimer son angoisse. A travers le chant, tout le monde croit que c'est un garçon. Mais elle voudrait prouver le contraire, montrer que c'est une fille en rejetant ses habits par terre.

a.2.2.8.Victoire de l'héroïne.(9)

L'héroïne prouve qu'elle est une jeune fille; elle échappe à la mort.

a.2.3. Situation finale.(10)

Le roi la prend en mariage.

(6)cfr L19 (a-f)

(7)cfr LL20-21

(8)cfr L25 (a-f)

(9)cfr LL26-28

(10)cfr LL29-31

a.3. Tableau récapitulatif des fonctions découvertes.

Ngiré nté Sēngé.

Situation initiale	Naissance d' un garçon	Demande de l' enfant	Départ
1-8	9-10	13-15	16
Rencontre avec Imāna	Soumission du problème	Transformation	Complainte de l' héroïne
17-18	19(a-f)	20-21	25(a-f)
Victoire de l' héroïne	situation finale		
26-28	29-31		

10. Umuhungu w' ikijúju'

**Version de NIYÓNZIMA Régine
 Agée de 50 ans
 Colline Gisogó
 Commune Mukíke
 Province Bujúmbura.**

La version a été enregistrée le 3/1/1987.

Umugani w' umuhungu w' ikijúju'

1. Habāye umwāna w' umuhungu ,
2. Yavūtse wē nyene'.
3. Hamwé ahāyē akurá ,
4. Aca abura abavyēyi böse uko' arí babiri.
5. Asigara arí Inyakamwe,
6. Arí ikinege murí tyo nzu.
7. Uwo muhungu ,
8. Abavyēyi bāmusigiye itunga ryinshi ;
9. Mugábo bikamúbabaza
10. Kubóna arýicaye mwó wē nyene'.
11. Nihó rēró yafáta akayira;
12. Aja kubáza Imāna
13. Ico' yamúhōye;
14. Ngo ntĩmugire nk'ábāndi;
15. Mu kumwĩma umuryāngo
cānké umugēnzĩ barí burĩsāngire.
16. Ageze mū nzira;
17. Anūra n' igĩsĩzimwé'

Le conte du garçon stupide.

1. Il était un garçon,
2. Né fils unique.
3. Quand il commençait à grandir ,
4. Il perdit tous ses deux parents.
5. Il resta seul,
6. Il était seul dans la maison familiale.
7. Ce garçon,
8. Les parents lui avaient laissé une richesse énorme
9. Mais il souffrait,
10. De vivre seul avec ses seuls biens.
11. C'est alors qu' il alla consulter Imāna;
12. Il alla lui demander
13. Pourquoi il l' a puni en le mettant dans une telle situation;
14. Pourquoi il ne l' a pas fait comme les autres;
15. Pourquoi il lui a privé d' une famille ou d' une amie avec qui il partagerait ses biens.
16. En cours de route;
17. Il rencontra un ogre

18. Cāri mw'ishāmba ;
18. Il était dans la forêt,
19. Gĩhĩga ivyó kirya'.
19. Cherchant de quoi manger.
20. Nikó kubāza wā muhũngu kiti:
20. Celui-ci lui demanda:
- a. "mbēga uja hé ?
- a. "Où vas-tu ?
- b. ukava hé ?"
- b. D'où viens-tu ?"
21. Wa muhũngu acĩshura ati:
21. Le garçon lui répondit:
- a. "jēwe ngĩye kurońdera Imāna
- a. "Je vais chercher Imāna
- b. ndayibazé igitũma yampāye
- b. Je lui demanderai pourquoi il m' a donné
- itũnga ryĩnshi
- une richesse énorme
- c. nānyuma ikānyĩma
- c. Et qu' il m' a privé
- uwó turibāna mwó."
- de quelqu' une avec qui la partager".
22. Cā gisĩzimwe gica kimubwĩra kiti:
22. Et l' ogre lui dit:
- a. "Egó bāndānya ,
- a. "Oui continue,
- b. Niwahũra n'Imāna ,
- b. Si tu rencontres Imāna,
- c. Uyĩmbarize,
- c. Demandes-lui en mon nom,
- d. Ico' yampōye mu kũnyĩma ico' ndya'
- d. Pourquoi il m' a puni en ne mettant pas des
- vivres près de moi
- e. Aha nĩrĩrwa ndayerēra."
- e. De façon à ce que je passe ma journée à
- errer".
23. Wā muhũngu ati:
23. Le garçon dit:
- "Egó n̄zókubarĩra mpĩndukiye."
- a. "Oui, je te répondrai à mon retour".
24. Arakomeza urugendo
24. Il continua sa route,
25. Ahũra n'umukóbwa
25. Il croisa une jeune fille
26. Nawé nyene itũnga ryarahĩnda.
26. Elle aussi était riche.
27. Nawé amubaza iyó avũye ,
27. Et elle lui demanda d' où il venait,
28. Amwĩshura kumwé yabarĩra
28. Il lui répondit comme il avait dit
- cā gisĩzimwe.
- à l' ogre.
29. Nyā mukóbwa aca amubwĩra ati:
29. La fille lui dit alors:
- a. "Nānje yangĩze nkũko kwāwe,
- a. "Moi aussi il m' a faite comme toi,
- b. ati nōnē ntĩwōza tukĩbānĩra?"
- b. Ne viendrais-tu pas alors pour que nous
- vivions ensemble?"
30. Wā muhũngu nawé ati :
30. Et le garçon répliqua:
- a. "eka jēwé nshĩrwa nĩbonaniye
- a. "Non, je dois à tout prix voir
- b. n'Imāna nkayibānĩza ."
- b. Imāna et lui demander".

31. Nyâ mukobwa ati:
 a. "Ego bândanya
 b. Ariko ntiwibagire kuyimbariza nanje."
31. La fille répondit:
 a. "D' accord continue
 b. Mais n' oublie pas de poser également la question en mon nom."
32. Nya muhungu arakomeza urugendo ;
32. Le garçon continua son chemin;
33. Ageze imbere
33. Arrivé plus loin,
34. Ahura n'igiti kizungazunga mu ruzi;
34. Il vit un arbre oscillant dans la rivière
35. Kitagira ibabi na rimwe .
35. Il n' avait aucune feuille.
36. Kimubaza icy'aroye'
36. Il lui demanda où il allait
37. Nawé acishura kumwe' yishura bamwe bambere.
37. Il lui répondit comme il avait fait pour les précédents
38. Ca giti naco kiramutuma kiti:
 a. "Nimwabonana ,
 b. Uyimbarize icy'ampoye,
 c. Kugira singire amababi atotahaye nk'ibindi ;
 d. Kandi mba mu ruzi."
38. Et l' arbre le commissionna:
 a. "Si tu le vois,
 b. Demandes- lui,
 c. Pourquoi je n' ai pas de feuilles vertes comme les autres;
 d. Alors que je vis dans la rivière."
39. Ati:
 "ego nzokubariza."
39. Il dit:
 "Oui je demanderai en ton nom".
40. Aca akomeza urugendo .
40. Il reprit sa route.
41. Yatevye aratinda ashika aho imana iri .
41. Longtemps après, il arriva là où se trouvait Imana
42. Niko guca ayibaza ati:
 a. "Mâna y' i Burundi
 b. Ati jewe nzanywe n' ukukubaza icy' ampoye ,
 c. Ati ehe raba wanyatse abavyeyi ,
 d. Unyima uwo' tuvukana ,
 e. Ngo nshike mu bigero
 f. Unyima n' umugenzi
 g. Tur i bubane ngo dusangire itunga
 h. Wari' wahaye abavyeyi banje bakarinagarana."
42. Alors il Lui demanda:
 a. "Mâna du Burundi
 b. Je viens te demander pourquoi tu m' as puni
 c. Regarde, tu m'as pris mes parents
 d. Tu m' as privé d' un frère,
 e. Quand j' étais à l'âge du mariage,
 f. Tu m' as privé d' une compagne
 g. Avec laquelle vivre et partager les biens,
 h. Que tu avais donnés à mes parents et qu' ils m' ont laissé.
43. Yâ Mâna iti:
 a. "Genda,
 b. Umukobwa muja guhura ari ku nzira ,
 c. Niwe mugenzi wawe
 d. Araca aba' ari we mubana."
43. Imana lui dit:
 a. " Vas,
 b. Une fille que tu vas rencontrer sur le chemin,
 c. C' est ta compagne
 d. Vis avec elle".

44. Wā muhūngu ati :
 a. "Imbere y'ugukēnguruka
 b. Nagōmba kukūbwira ivyo abāndi bāntumye."
44. Le garçon dit:
 a. " Avant de vous remercier
 b. Je voulais m'acquitter des commissions d'autres personnes".
45. Atāngura kuyibwira bimwé câ giti câmutuma.
 45. Il commença par les paroles de l'arbre
46. Imāna imubwira iti :
 a. "kirya giti
 b. Igituma kidafise amababi
 c. Ni ubutare buru mūnsi yeco."
 46. Imāna lui dit:
 a. "Cet arbre
 b. Il n' a pas de feuilles
 c. Ce sont les minerais qui sont dans le sous-sol de la rivière.
47. Ati:
 a. "Hari n'umwīgeme yibāna wēnyené
 b. Akaba atūnze,
 c. Akaba akēnye umugenzi wīwe
 d. Babāna muri tryo tūnga."
 47. Il dit:
 a. "Il y a aussi une fille qui vit seule
 b. Elle est riche,
 c. Elle a besoin d' un compagon
 d. Qui puisse vivre avec elle".
48. Imāna iti:
 a. "Umuhūngu baja guhūra ubwā mbere
 b. Azōba arī we mugenzi wīwe
 c. Bazōce babāna."
 48. Imāna lui dit:
 a. "Le garçon qu' elle croquera en premier lieu
 b. Ce sera son mari,
 c. Qu' ils vivent ensemble".
49. Ati:
 a. "Hari ho n'igisizimwe
 b. Naco cāntumye ngo
 c. Ndakibarize igituma wagishize mw'ishamba
 d. Kitarōnkā ivyo kirya."
 49. Il dit encore:
 a. "Il y a aussi un ogre
 b. Il m' a prié de demander en son nom
 c. Pourquoi tu l' as mis dans une forêt
 d. Où il ne trouve pas à manger".
50. Imāna iti:
 a. "Ico gisizimwe ukibwira uti
 b. Ico cose bizohura abe arico kizorya."
 50. Imāna lui répondit:
 a. "Tu diras à cet ogre
 b. De manger tout ce qu' il croquera".
51. Wa muhūngu aca arakēngurukā
 51. Le garçon remercia Imāna,
52. Asubira inyuma.
 52. Il retourna chez lui.
53. Ashikiriyē câ giti
 53. Arrivé là où était l'arbre
54. Kimubaza ingene Imāna yamwīshuye,
 54. Celui-ci lui demanda la réponse donnée par Imāna
55. Nawé akibwira kwā kūndi.
 55. Il lui donna la réponse.

56. Kíno giti kiti:
 a. "nōné ntiwōntabāra ukimba
 b. Ugakūra ubwo butāre
 c. Buri mūnsi y'ímizi yānje ukabwītwarira."
56. L'arbre lui proposa:
 a. "Je t'en prie alors creuses
 b. Prends avec toi ces minerais
 c. Qui sont sous mes racines
57. Wā muhūngu arānka
57. Le garçon refusa;
58. Ati nānje ndacārōndera ivyo Imāna yanyēmerēya.
58. Il dit qu' il cherchait encore ce qu' Imāna lui avait promis.
59. Arabāndānya
59. Il continua .
60. Ashikiriye wā mukōbwa,
60. Arrivé là où était la fille
61. Amubwīra kumwe Imāna yamwīshura.
61. Il lui donna la réponse d' Imāna.
62. Unó mukōbwa ati:
 a. "nōné ntiwūmvā ko ari wewé nyéne dutégarēzwa kubāna?"
62. La fille lui dit:
 a. "Ne comprends-tu pas que c' est toi-même avec qui je dois vivre?"
63. Ati :
 a. "Jewé uwo yambwiye
 b. Nzomusānga kūnzira."
63. Il répliqua:
 a. "Celle qu' il m' a indiqué
 b. Je la trouverai sur mon chemin".
64. Aca arabāndānya
64. Alors il continua son chemin
65. Gushika ahó ashikīra cā gisfzimwé.
65. Jusqu' à arriver à la demeure de l' ogre.
66. Kimubajije inyishú ,
66. Quand il lui demanda la réponse ,
67. Akibwīra kumwe Imāna yamubwīra.
67. Il lui dit exactement ce qu' Imāna lui avait répondu.
68. Kíno gisfzimwé kiti:
 a. "Urakoze,
 b. Urūmva rēro kó ari wewé nca mpēra kó."
68. L' ogre dit:
 a. "Merci,
 b. Tu comprends que c' est par toi que je dois commencer".
69. Gica kiramūrya.
69. Il le dévora.
70. Si je nōhaherá,
70. Ce n' est pas moi qui y terminerait ma vie,
71. Hōhera uwo muhūngu w' ikijūju.
71. Mais y périssent ce garçon stupide.

a.2. Analyse du conte : "Umuhungu w'ikijuju".

a.2.1. La situation initiale.(1)

Dans cette situation initiale, le conteur nous décrit le sujet "umwâna w'umuhungu" et le climat dans lequel il vit.(LL1-2).
Le héros est un jeune garçon qui souffre du manque de frère: la phrase
"yarí yavûtse wényené"

"il était né fils unique"

Son manque ne se limite pas là.

*"Hamwé ahāyé akúra,
aca abura abavyeyi bāse ukó arí babiri"*

*"Quand il commençait à grandir,
il perdit tous ses deux parents".(LL3-4)*

Le manque est beaucoup plus grand; le héros n'a ni frères ni, ni parents; c'est un esseulé et il le ressent.

Malgré cela, il est riche(LL7-8) mais cela n'a pas d'importance pour lui (LL9-10); il a besoin d'une compagne pour partager ses biens.

Rien ne sert d'être riche si on n'a pas quelqu'un d'autre avec qui partager ce qu'on possède. La sagesse kirundi le dit bien :

*"Ugutunga utagirá uwāwé,
ni ugutungira abāndi"*

*"Être riche sans avoir quelqu'un qui soit sien,
c'est posséder des biens en définitive destinés à autrui "*

C'est sur ce fond que va se dérouler le conte.

a.2.2.Première séquence.

a.2.2.1. Eloignement(2).

"Niho'rērō yafala akayira"

"C'est alors qu'il se mit en route".

L'état décrit dans la situation initiale est la cause de son éloignement. Le héros quitte sa demeure et alla à la recherche d'Imâna. C'est un nouveau personnage qui va entrer en scène.

(1)cfr LL1-10

(2)cfr LL11-12

"Aja kubáza Imâna"

"Il alla consulter Imâna"

a.2.2.2. Rencontre avec l'ogre. (L17)

L'ogre est rencontré dans la forêt, il erre à la recherche de quoi manger.

a.2.2.3. Interrogation (20.a-b)

a.2.2.4. Information (21.a-c)

L'information est directement donnée.

a.2.2.5. Recommandation de l'ogre (22.a-e)

a.2.2.6. Rencontre avec une jeune fille (25)

a.2.2.7. Interrogation (27)

a.2.2.8. Renseignement (28)

a.2.2.9. Proposition (29.a-b)

a.2.2.10. Refus de la proposition (30-31.a-b)

a.2.2.12. Rencontre avec l'arbre (34-35)

a.2.2.13. Interrogation (37)

a.2.2.14. Renseignement (38)

a.2.2.15. Recommandation de l'arbre (38 a-d)

De la fonction 2 à celle 15, le narrateur met du merveilleux, il multiplie les auxiliaires et les péripéties dans un but que nous découvrirons plus loin.

a.2.2.16. Rencontre avec Imâna. (41)

a.2.2.17. Soumission du problème (44.a-j)

a.2.2.18. Réponse d'Imâna. (45.a-d)

Imâna lui indique sa compagne. A lui de la trouver sur sa route.

a.2.2.19.Soumission des recommandations des autres.**a.2.2.20.Réponses d'Imâna.** L43; L46; L48; L50**a.2.2.21.Remerciement et retour.**(51)**a.2.2.22.Rencontre avec l'arbre** L53**a.2.2.23.Réponse.** L55**a.2.2.24.Proposition.** L56(a-c)**a.2.2.25.Refus.** L57-58**a.2.2.26.Rencontre avec la jeune fille.** L60**a.2.2.27.Proposition.** L62**a.2.2.28.Refus.** L63(a-b)**a.2.2.29.Rencontre avec l'ogre** L65**a.2.2.30.Réponse.** L67**a.2.3. La situation finale.**

L'ogre le dévore.(L69)

Les fonctions de rencontre, d'interrogation et de réponse peuvent être respectivement regroupées. Il s'agit des mêmes fonctions qui se répètent intégralement mais avec des personnages différents: l'ogre, la jeune fille et l'arbre.

Dans ce conte, les fonctions qui nous préoccuperont sont les suivantes:

- 1° Rencontre avec Imâna;
- 2° Indication du moyen désiré;
- 3° Indication des moyens désirés par les trois autres personnages.

1° Rencontre avec Imâna.

Celui-ci est souvent rencontré au hasard, dans la forêt,...
Mais dans ce cas, il est dans un endroit sûr (LL42-43).
Imâna était quelque part à un endroit que le sujet a pu trouver.

2° Indication du moyen désiré.

Imâna écoute attentivement le sujet et il lui indique la solution à son problème. (L45.a-d)
Imâna -le donateur sait que ce garçon croisera une fille sur son chemin, et c'est celle-là même qu'il lui indique. Il devra vivre avec elle.

La solution n'est pas un enigme pour une personne attentive. Et nous savons qu'il reverra une fille sur son chemin: celle qui lui a confié sa commission. Le sujet doit reconnaître que c'est elle qu'Imâna lui indique. Malheureusement, avec la suite du conte, l'on voit que "le garçon stupide" n'a pas compris la solution qu'Imâna lui a indiquée.

3° Indication des moyens désirés des trois autres.

Imâna résoud tous les problèmes. Chaque personnage doit tout simplement savoir comment s'y prendre.

Le premier personnage que le sujet revoit est l'arbre. Le problème qu'il a, ce sont les minéraux qui sont dans le sous sol de la rivière. Et l'arbre propose au héros de les retirer et de les prendre, mais celui-ci n'accepte pas.

S'il les enlevait, l'arbre aurait ses feuilles vertes comme les autres et le sujet serait riche. Malheureusement, il n'accepte pas.

Le deuxième personnage qu'il revoit, c'est la jeune fille. La solution à son problème est simple. Elle doit vivre avec le premier homme qu'elle croisera. Elle a bien compris le message d' *Imâna*
D'où, la proposition qu'elle fait au sujet pour qu'ils vivent ensemble. Mais celui-ci ne veut toujours pas. Il n'a rien compris à la solution de son problème: "vivre avec la fille qu'il croisera sur le chemin".

Le troisième personnage, c'est l'ogre. Sa solution est simple: "manger tout ce qu'il trouvera sur son passage" et l'essentiel pour lui c'est d'avoir à manger sans devoir errer.

L'ogre a bien compris ce message du Donateur et c'est alors qu'il dévore le sujet.

Le garçon aurait pu comprendre qu'il était le premier que l'ogre croiserait après la réponse d'Imána. Il devait se douter de l'issue de l'information. Malheureusement, il n'a rien compris et il a eu son sort.

Tableau récapitulatif des fonctions découvertes.10.Umuhũngu w' íkijũjú.

Situation initiale.	1.Eloignement.	2.Rencontre avec Imâna.
1-10	11-12	41
3.Problème.	4.Réponse d' Imâna.	5.Autres problèmes.
42(a-h)	43(a-d)	45 47 49
6.Réponses d'Imâna.	7.Retour.	8.Situation finale.
46 48 50	52	68-69

Imâna est le responsable de ses créatures. Il comble ses êtres des biens dont ils ont besoin , tout comme il retire à volonté ce qu'il avait donné. De plus, Il peut même ne rien donner. Mais quand on se retourne humblement vers lui, il exauce les prières de ses êtres.

11. Ināsankíma.

Version de: Nzítũnga Caroline,
Agée de: 58 ans,
Colline: Rwĩbagá,
Commune: Mugõngo-Mĩnga,
Province: Bujũmbura.

Enregistrée le 18-04-1987 à la demeure de la profératrice.

Umugani wa Ināsankíma.

1. Ināsankíma yarĩ umugoré,
2. Araja mu rugó,
3. Arābirwa,
4. Arahéza aragũmbaha.
5. Hanyuma řeró agenda k'umupfumú,
6. Unó mupfumú aramúbwira ati:
 - a. "Genda utoré akagúfa,
 - b. mw'itõngo ry'abatũsi"
7. Yongera ati:
 - a. "Uhezé ukajāne,
 - b. Ugashire mu gisukú,
 - c. Giteréka amatá,
 - d. Uhezé uzé urasúkako amatá,
 - e. Wõngere upfũhĩkire".
8. Ati:
 - a. "Umũnsi cātāye umutemere,
 - b. Uraja kuřaba.
 - c. Uzõsānga mwó uruyoyá,
 - d. Arĩko ní warusāngamwó,
 - e. Ukárutõra,
 - f. Uraja mu kiriri,
 - g. Ntũze ugiré uwó ubarĩra".

9. Ati:
"Egó"

Le conte de Ināsankíma.

1. Ināsankíma était une femme,
2. Elle alla dans une famille,
3. Elle fut mariée,
4. Et elle est restée stérile.
5. Elle alla consulter le devin,
6. Le sorcier-guérisseur lui dit:
 - a. "vas trouver un os,
 - b. dans le champ des Batutsi"
7. Il ajouta:
 - a. "Amènes-le,
 - b. Mets-le dans le vase,
 - c. Qui conserve le lait,
 - d. Et verses dessus toujours du lait,
 - e. Et mets le couvercle".
8. Il dit:
 - a. "Le jour où il sautera le couvercle,
 - b. Vas voir.
 - c. Tu y trouveras un bébé,
 - d. Mais si tu le trouves dedans,
 - e. Et si tu le prends,
 - f. Vas dans ton lit,
 - g. Ne le dis à personne".

9. Elle dit:
"Oui".

10. Ati:
a. "Aho ũri aho
b. ntuzo mubarira?"
10. Il dit:
a. "Est-ce que,
b. Tu ne le diras à personne?"
11. Ati:
"Eka ntawe nzobarira".
11. Elle dit:
"Non, je ne le dirai à personne".
12. Ati:
a. "Uzotunga vyinshi
b. Uyo mwana uzomwita Sankima
c. Sankima azoba nk'umuganwa,
d. Yabire abamukazi babiri,
e. Ngo bavyare bise,
f. Ngo ariko uze uhore, ntuze...
g. Naho azoba nyoko,
h. Naho azoba mwemanyoko,
i. Naho azoba musazawe
j. Urehora ntuze ubivuye"
12. Il dit:
a. "Tu seras riche,
b. Cet enfant tu l'appelleras Sankima,
c. Sankima sera comme un prince,
d. Il épousera deux reines,
e. Elles procréeront toutes,
f. Mais tu te tairas, ne...
g. Même si c'est ta mère,
h. Même si c'est ta soeur,
i. Même si c'est ton frère,
j. Tu te tairas, ne le dis à personne".
13. Ati:
"Ego".
13. Elle dit:
"Oui".
14. Akagenda mw'itongo ry'abatutsi,
15. Agatora ry'aguha,
16. Akaze agaterera mu gisuku,
17. Agasukako amata,
18. Akamara amezi abiri,
19. Akaja abona,
20. Ca cakirizo gitaya umutemere.
21. Ngo arabe,
22. Asanga mw'umwana w'uruyoya,
23. Imana yari yamugiriyeye igitangaro.
24. Agasangamwo rw'uruyoya,
25. Agaterura,
26. Akaja mu bwiba,
27. Ati:
"Navyaye"
14. Elle alla dans le champ des Batutsi,
15. Elle trouva l'os,
16. Elle l'amena et le jeta dans un pot,
17. Elle versa du lait là dessus,
18. Elle passa deux mois à le faire,
19. Subitement, elle vit,
20. Le pot rejeter le couvercle.
21. Quand elle regarda,
22. Elle y vit un bébé,
23. Imana lui avait fait un miracle.
24. Elle y trouva le bébé,
25. Elle le prit dans ses mains,
26. Elle alla dans son lit,
27. Elle dit:
"J'ai mis au monde".

28. Bakamwībarútsa 28. On la félicita.
29. Wā mwāna agakúra ,Sānkíma 29. L'enfant, Sānkíma, grandit,
30. Akaba umúsore, 30. Il devint un jeune homme,
31. Nōnehó agakwa 31. Enfin il présenta la gage d' alliance,
32. Akarōngora. 32. Il se maria.
33. Bāza bamubāza: 33. On venait, on lui demandait:
 a. "Mbega mwāna wa māma, a. "Dites, enfant de ma mère,
 b. uwo mwāna wamúkūye hé?" b. où as-tu trouvé cet enfant?"
34. Ati: 34. Elle répondit:
 "Narāmuvyāye". "Je l' ai mis au monde".
35. Akaja arōngora abagoré babiri. 35. Il épousa deux femmes.
36. Akaba nk'umugānwa, 36. Il fut comme un prince,
37. Bā bagoré bakaba nk'ábāmíkazi, 37. Les femmes furent comme des reines,
38. Bakavyāra bōse, 38. Toutes les deux mirent au monde,
39. Umwé batāndātu, 39. Une six,
40. Uwūndi batāndātu. 40. Une autre six.
41. Hānyuma akaja kuṛāba inyāmbu, 41. Et il alla voir son troupeau,
 zīwé k' urugomero. à l'abreuvoir.
42. Arí n'ábagēndanyi n'incoréke, 42. Il avait des serviteurs et des servantes,
43. Hakāza mwēne nyina, 43. Un jour vint la soeur de l' héroïne,
44. Ati: 44. Elle dit:
 a. "Ntabāra sé mwāna wā māma a. "Je t'en supplie enfant de ma mère,
 b. Umbaríre, b. Dis-moi,
 c. Iyó wakūye uyo mwāna". c. Où tu as trouvé cet enfant".
45. Ati: 45. Elle lui dit:
 a. "Genda ushūshe inyoni zōse, a. "Vas chasser tous les oiseaux,
 b. Uhezé uzé ndakubaríre". b. Et revient je te dirai".
46. Akagēnde , 46. Elle alla,
47. Agashūsha. 47. Elle chassa tous les oiseaux,
48. Inyōmvyi nayo igasigara 48. Mais le rossignol resta
 yigobotse mu rusika. caché sous le toit.

49. Akabimubārira, 49. Elle lui dit,
50. Ukó wá mupfumú yamúbariye. 50. Ce que le devin lui avait demandé de faire.
51. Hāāh! yā nyōmvyi ikavyōmva 51. Hāāh! le rossignol l'entendit
52. Ikaḡenda k' urugomero, 52. Il alla à l'abreuvoir,
53. Ahó aríko arāba inyāmbó zīwé zīhodotse. 53. Où il gardait son troupeau.
54. Iti: 54. Il dit:
- a. "Sabijeje, Sabiyogera, a. "Sabijeje, Sabiyogera,
- b. Nahóra ngíra uri umwāna b. Je croyais que tu étais l'enfant d'un chef,
- w' íngabé,
- c. Nahó'uri akagúfa, c. Alors que tu n'es qu'un os,
- d. Batoye, d. Qu'on a trouvé
- e. Mw'itōngó ry'ābatūtsi." (2x) e. Dans le champ des Batūtsi". (2x)
55. Akāza yībūngēnze, 55. Il vint doucement,
56. Akava hasi, 56. Il se mit debout,
57. Nayó iríko imúvugira k'umutwá. 57. Et le rossignol jacassait au dessus de sa tête.
58. Akāzana abāmikazi, 58. Il amena ses reines,
59. Akabarira incoréke, 59. Il dit aux servantes,
60. Bakāzana ibirago, 60. Elles amenèrent des nattes,
61. Bagasasa truhānde y'ígicānro, 61. Elles étendirent au milieu de la cour,
62. Yā nyōmvyi igashishikara. 62. Le rossignol continua.
63. Nōnehó akīcara, 63. Alors, il s'assit,
64. Akīcurīkīra, 64. Il prit la tête entre ses mains,
65. N'ibibōndo vyīwé, 65. Avec ses enfants,
66. N'ābāmikazi bīwé, 66. Avec les reines,
67. N'incoréke zīwé, 67. Avec les servantes,
68. Akabwira abūngere ati: 68. Il dit aux bergers:
- "Cūra izo nyāmbó".

69. Bakazícūra, 69. Ils les rentrèrent,
70. Zikaja mu rugo. 70. Elles allèrent dans la cour.
71. Yá nyómvyi ikavúga kwákūndí,
a. "Nahora ngira nturi akagúfa,
b. Batóye mw'itóngo ry'abatútsi" 71. Le rossignol dit de nouveau la même chose,
a. "Je croyais que tu n'étais pas un os
b. Qu' on a trouvé dans le champ des Batútsi".
72. Nōneho nyina akāza 72. Finalement, sa mère vint,
73. Ati:
a. Sānkíma, mwānānje,
b. Mbéga uriko'ugira uté?" 73. Elle dit:
a. "Sānkíma, mon enfant,
b. qu'est-ce-que tu fais?"
74. Ati:
a. "Erega māma Ināsānkíma
b. Wankūnze kuvúga
c. Ntiwakūnze ibĩntu". 74. Il dit:
a. "Ecoute mère, Ināsānkíma
b. Tu as préféré parler
c. Tu n'as pas aimé de posséder des biens."
75. Ati:
a. "Wavúze ngo ndi akagúfa,
b. Natówe mw'itongo ry'abatútsi". 75. Il dit:
a. "Tu as dit que je suis un os,
b. J'ai été trouvé dans le champ des Batútsi".
76. Akanyika na vyā bĩntu vyōse, 76. Il disparut avec tous ses biens.
77. Nyina egasigara mu gahĩnga. 77. Sa mère resta comme dans un buisson
78. Si je nōhahera. 78. Ce n'est pas moi qui y trouverait la fin de ma vie.

2. Analyse du conte : "Inásānkíma".

Notre conte est fait de deux séquences assez remarquables:

1° Inásānkíma l' héroïne est désireuse d' avoir un enfant et elle l'a grâce au secours miraculeux d' *Imāna*;

2° Inásānkíma perd son enfant par ce qu' elle a dévoilé son origine alors que cela était interdit.

2.1. La situation initiale.(1)

La profératrice du conte nous présente l' héroïne en mentionnant son nom(L1). C' est une femme.

Elle décrit aussi son état (L4)

A travers cette situation initiale, on décrit l' héroïne et son état de manque: c' est une femme stérile.

Nous proposons comme situation initiale les quatre premières lignes.

2.2. Première séquence.

2.2.1. Eloignement(2)

"Hānyuma reró agēnda k' umupfumú"
"Elle alla consulter un devin"

Elle s' éloigne et va à la recherche d' un devin-guérisseur. Avec cette fonction entre en scène un nouveau personnage: "umupfumú"(le devin) qui jouera le rôle de donateur ou d' auxiliaire de l' héroïne.

2.2.2. Indication du moyen miraculeux.(L6.a-b);(L7.a-ø); (L8.a-f).

Le devin, symbole d' *Imāna* indique à l' héroïne ce qu' il faut faire pour avoir un enfant.

2.2.3. Interdiction de parler de l' origine de l' enfant.(L8.g); (L10.a-b).

Le devin insiste beaucoup sur le fait qu' Inásānkíma doit garder le secret . Et si elle y parvient, elle sera riche et heureuse.(12.a-j).

(1)cfr LL1-4

(2)cfr L5

2.2.4. Promesse L9;L11;L13

Inásānkíma promet fidélité à l' auxiliaire.

2.2.5. Exécution des recommandations du devin.

L' héroïne suit formellement les recommandations qu' on lui a faites pour avoir Sānkíma.

2.2.6. Don miraculeux. LL22-24

Un beau jour, elle a eu le bébé promis. C' est un miracle qu' *Imāna* a fait

C' est à ce moment que les antagonistes entrent en jeu.

"Bāza bāmubaza..."

" Ils venaient lui demander. "

Ils sont mentionnés par le pronom *"ba"*. A ceux-ci , Inásānkíma ne donne pas d' information sur l' origine de son fils ; elle s' obstine à dire qu' elle l' a mis au monde: *"Narāmuvyāya"* (*Je l' ai mis au monde*)

Mais la narratrice présente une antagoniste *"mwānenyina"* (*sa sœur*)

2.2.7. Interrogation. L43

Elle insiste pour qu' on lui dise la réalité.

2.2.8. Information .L49.

Inásānkíma le lui dit. C' est la transgression proprement dite de l' ordre du devin:

"Nāho azōba mwānenyoka..."

"Même si c' est ta sœur..."

Deuxième séquence

Avec cette séquence, un nouveau personnage entre en scène:
"Inyāmvyi" (le rossignol)

2.2.9. Chant d'Inyāmvyi. cfr L54(a-e); L71

2.2.10. Décision de Sānkīma cfr LL55-61; L68.

Comme son secret a été divulgué, Sānkīma n' a plus raison d' être.

2.2.11. Reproche de Sānkīma à sa mère. LL74-75

2.3. Situation finale. cfr L76.

Sānkīma et les siens disparaissent. Ināsānkīma est abandonnée à elle-même.

Tableau récapitulatif des fonctions découvertes.**1.1. Inasānkíma**

Situation initiale	Eloignement	Indication du don	Promesse
1-4	5	6(a-b) 7(a-e) 8(a-f)	9 11 13
Exécution	Don miraculeux	Interrogation	Transgression
14-17	19-21	43	49
Chant de <i>inyǎmvyi</i>	Déclatjon de <i>Sankíma</i>	Reproche	Disparition
54(a-e) 71	55-61 68	74-75	76
Situation finale			
77			

12. Umukōbwa yĩmye amatá Imána.

Version de MIKONI Serge
Agé de 63 ans
Colline Mutobó
Commune Mukĩke
Province Bujūmbura.

UMUKŌBWA YĨMYE AMATÁ IMÁNA.

La fille qui refusa du lait à Imána.

- | | |
|---|---|
| 1. Umũst umwé umwĩgame yarĩko arakuya, | 1. Un jour, une fille était entrain de barratter; |
| 2. IMÁNA Irāza; | 2. Imána lui apparut; |
| 3. Yĩhĩnduye mū kanyoni; | 3. Il s'était transformé en un oiselet; |
| 4. Gatāmbatāmba hējuru yĩwé. | 4. Voletant au-dessus d' elle. |
| 5. Nyā kanyoni karamusaba amatá; | 5. L' oiseau lui demanda du lait; |
| 6. Wā mukōbwa arashĩbagurika; | 6. La fille se mit à crier à tue-tête; |
| 7. Arĩrukana IMÁNA, | 7. Elle chassa Imána, |
| 8. Ngo ntlyōheba amatá. | 8. Elle disait qu' elle ne pouvait pas abandonner son lait. |
| 9. Ntĩbĩtevyé biratebūtse, | 9. Peu après, |
| 10. Wā mwĩgame arageze kuja mu Burũndi. | 10. La fille arrive à l' âge de se marier. |
| 11. Umwāmi ararũngika abamũusabira; | 11. Le roi envoya une délégation pour demander sa main, |
| 12. Birakũnda; | 12. La proposition fut acceptée; |
| 13. Baramujāna kubá umwāmkazi. | 13. Elle fut conduite aux noces royales. |
| 14. Umũst w'ũbugeni, | 14. Le jour des noces, |
| 15. Baravyĩna baratāmba, | 15. Ils chantèrent, ils dansèrent, |
| 16. Barabĩca biracĩka. | 16. C' était vraiment beau. |
| 17. Hamwé ubugeni bugirá ngo buramé, | 17. Au milieu du rythme des danses et des chansons, |
| 18. kā kanyoni k'IMÁNA, | 18. Le petit oiseau d' Imána, |

19. Gatāmbatāmvye hōjuru yābo , 19. Voltigea au-dessus d' eux ,
20. Karar'irīm̄ba kattī:
 a. "Uyo namūsānze akúya,"
 "Bigānza vylmye Imāna"
 b. Ntī mpugira amata nīnywāre, " " "
 c. Nānje tuzohūrira mū nzira,
 d. Ngo ntā Māna y'agasīga:
 e. Ngo ntā mata yānje nguha'
20. Il chanta:
 a. "Celle-là je l' ai trouvée entraîné de barratter
 "Mains qui ont refusé du lait à Imāna"
 b. Je lui ai demandé un peu de lait, " " "
 c. En promettant de lui faire aussi du bien un jour,
 d. Elle me refoula disant: "Imāna n' est pas un oiseau
 e Je ne te donnerai pas mon lait"
21. Umwāmī ngo avyūmve , 21. Le roi, quand il l' entendit,
22. Kāndi böse bāvyūmvirije; 22. Et les autres aussi avaient écouté;
23. Attī:
 a. "Jēwé sínōbāna n' u' wīmye IMĀNA ,
 b. Nāgēndé
 c. Sīnōja kubīri n' IMĀNA ".
23. Il dit:
 a. "Je ne peux pas vivre avec celle qui a refusé du
 lait à Imāna,
 b. Qu' elle s' en aille
 c. Je ne veux pas me séparer d' Imāna".
24. Umwīgeme arabūra lyo' anyegera, 24. La fille ne sut où se cacher ,
25. Ingoró iramwāgira atarī ntōya, 25. Le palais devint petit pour la dissimuler , alors qu'
 il était grand,
26. Arahēze amāramāra , 26. Elle fut confuse,
27. Ajāna n' abārī bāmuhérekeje. 27. Elle repartit avec son cortège de nocés.
28. Ntiyamāze kabīri , 28. Elle ne rumina pas longtemps sa honte,
29. Umugānwa aṛaza kumusaba , 29. Un grand chef la demanda en mariage,
30. Aramujāna . 30. Il obtint sa main.
31. Umūsi w' ubugeni bīmera kwā kūndī, 31. Le jour des nocés, ce fut la même consternation,
32. Yā Māna iragaruka mu kanyoni 32. Imāna revint transformé en un oisèlet
33. Irirīm̄ba nka kumwē kwā mbere. 33. Il chantait comme il l' avait fait.
34. Böse barūmviriza barajegera, 34. Tous écoutèrent et la stupéfaction fut générale,
35. Umugānwe attī :
 a. "Uwīmye IMĀNA
 b. Ntīt wōshobora kubāna,
 c. Niyāndāre
 d. Sīnōkwikwegera agasēma".
35. Le grand chef dit:
 a. "Celle qui a refusé de donner quelque chose à Imāna
 b. Nous ne pourrons pas vivre ensemble,
 c. Qu' elle s' en aille,
 d. Je ne peux pas retenir chez moi un
 porte-malheur".

36. Umuköbwa arateterwa ; 36. La fille eut honte;
37. Asubira inyuma n'abari bamuzanye. 37. Elle repartit avec son cortège de noces.
38. Amaze imbarwe, 38. Quelques semaines après;
39. Umutware nawe araza kwigaragereza, 39. Un sous-chef vint à son tour essayer,
40. Biramukundira aramujana. 40. Il réussit et il la prit en mariage.
41. Umubarwa w'ubugeni, bisubiye kumera kwa kundi. 41. Le jour des noces, ce fut la même déconfiture,
42. Umututsi araza kumusaba; 42. Un Mututsi vint demander sa main;
43. Bimera nkambere. 43. Ce fut comme auparavant.
44. Noneho bigahabwa, 44. Enfin, personne n'osa plus répéter la comédie,
45. Vyaratavye, 45. Longtemps après,
46. Yarabuze icyo aya, 46. Ne trouvant où aller,
47. Bikamwankira ko' yiyahura 47. Ne pouvant pas se suicider
48. Aca aya imigambi yo kwiyangarira; 48. Elle décida d'errer;
49. Iyo imana itari; 49. Et d'aller là où l'âme n'est pas;
50. Abwira nyina, 50. Elle dit à sa mère,
51. Ngo ni amutekerere agahamba 51. De lui faire des provisions pour le chemin,
52. Agahamba ararónka, 52. Elle eut les provisions,
53. Aragenda. 53. Elle s'en alla.
54. Ngo ashiké aho' abatwa' baba 54. Arrivée là où les pygmées habitaient,
55. Ikiyura gikura n'imanyika, 55. Elle fut acculée par une pluie diluvienne à chercher abri chez eux
56. Apfa inzu yitaye mwo', 56. Elle sauta dans la première maison venue,
57. Yinjirana umutwa', 57. Elle entra de force chez un pygmée,
58. Nawé aramwankira. 58. Le pygmée la refoula.
59. Ati : 59. En disant:
- a. "Oya mabuja ; e. "Non, noble dame;
- b. Hano ntuhinjire ; b. N'entre pas ici;
- c. Ndi umwana. c. Je suis un "enfant" (un pygmée)

60. Avuga abwira igiti kitamwumva . 60. Il s' adressait à une sourde.
61. Nyā mutwa agenda kubiteza shōbuja w'umututsi . 61. Le pygmée courut informer son maître Mututsi
62. Abantu baraza kumusohora , 62. On vint la sortir ,
63. Nawé arata' agati' , 63. Elle ne voulut pas
64. Ngo n'abatwa ni abantu nk' abandi. 64. Elle s'obstinait à dire que les pygmées sont des gens comme tout le monde.
65. Abashingantane barahemberana ; 65. Les notables n' y purent rien ;
66. Ngo: " ntawuvura akanka" . 66. "on ne soigne que celui qui veut guérir" .
67. Burira nawé arara hano . 67. Elle passa la nuit chez le pygmée.
68. Umutwa amūhereza ikirago gishasha ; 68. Le pygmée lui donna une natte neuve ;
69. Wā wacu aranka ; 69. Elle refusa ;
70. Ngo ntiyirana ; 70. Disant qu' elle ne voulait pas dormir seule ;
71. Umutwa' amera nka wā mwāna 71. Le pygmée fit comme l' enfant ,
72. Babwira gusangira na sé , 72. A qui on a dit de partager le plat avec son père ,
73. Ati : 73. Et qui répondit :
 a. "atarī wē yānsé , a. "Si ce n' est pas lui qui refuse ,
 b. si' je nanka'!" b. ce n' est pas moi!"
74. Wā mwigeme w'umupfasoni , 74. La fille, qui était de race noble ,
75. Aja kwiga kubumba , 75. Apprit à fabriquer des pots en terre ,
76. Yāhora yirirwa arakuya , 76. Elle qui ne s' occupait que de barratter du lait ,
77. Aja kurya' inkwāre , 77. Elle apprit à manger des perdrix (fruits de la chasse de son mari) ,
78. Yāhora ku birungé . 78. Elle, qui était habituée à la nourriture bien cuite au beurre .
79. Si je nōhehera , 79. Ce n' est pas moi qui y prendrait fin ,
80. Hōhera uwó mukōbwa 80. Y prenne fin cette fille
 yibagiye ko' : qui a oublié que :
 a. "Urīma' kubiri n'īmāna , a. "Qui cultive loin d' Imāna ,
 b. Ukīmburira ku buriga" . b. Engrange dans un grenier troué" .

2. Analyse du conte : "Umukōbwa yĩmye amata Imāna".

2.1. La situation initiale. (LL1-4)

Au début de ce conte, on nous présente une jeune fille, (*umukōbwa*) entrain de barrater du lait. Soudain *Imāna* lui apparaît sous forme d'un oiseau voletant: (LL2-4)

Il lui demande un peu de lait (L5), mais arrogamment elle chasse *Imāna* (LL6-7). C'est une épreuve que l'héroïne échoue. C'est sur ce fond que va se dérouler le conte. Comme on le sait déjà, la grossièreté de la jeune fille va lui coûter cher.

2.2.1. Demande en mariage de la jeune fille.

Cette partie est pleine de péripéties: le roi, le grand chef, le sous-chef, un Mutūtsi, tout le monde veut avoir la main de cette fille...(LL11-13); (LL29-30); (LL38-40); (L43).

2.2.2. Imāna dénonce la jeune fille. L11(a-f)

Et chaque fois, au moment des festivités, il y a l'oiseau-*Imāna* qui apparaît et dévoile le secret de la fille. (L11.a-f)

Par ce chant, *Imāna* punit cette fille qui l'a chassé et il lui donne un sobriquet qui sous-entend son caractère:

"Bigāza vyĩmye Imāna" (Mains qui ont refusé de donner quelque chose à Dieu).

2.2.3. Rejet de la fille.

Et tout le monde est obligé de l'abandonner car on ne veut pas se créer des ennuis, en allant contre la volonté d'*Imāna*.(L23.a-c); (L42);(L44).

2.2.4. Retour chez elle - Confusion totale.

Et c'était toujours la confusion de la malheureuse. (LL26-27); (LL35-36).

2.2.5. Décision de la jeune fille.

Ne sachant plus quoi faire, elle décide d'errer espérant vivre dans un endroit où *Imāna* n'est pas.

2.2.6. Entrée forcée chez un pygmée. (L58)**2.2.7. Mariage avec un pygmée.**

C'est la punition qui lui était réservée. L' héroïne est soumise à se marier avec un pygmée, malgré l' interdit national. LL 71-77.

2.3. La situation finale.

A la fin du conte, on renvoie le tort à la jeune fille (cfr L80.a-b). Comme la fille avait été arrogante, elle ne connaît que le déshonneur.

Tableau récapitulatif des fonctions découvertes.

12. "Umukōbwa yĩmye amatá Imāna".

Situation initiale	Demande en mariage	Annonce du malheur
1-4	11-13 29-30 38-40 43	11(a-f)
Rejet	Retour chez elle	Décision
23(a-c) 42 44	26-27 35-36	49-50
Entrée forcée	Mariage avec un pygmée	Situation finale
58	71-77	80(a-b)

2. Synthèse sur la structure-type des contes théophores analysés.

L'analyse proppienne appliquée aux contes recueillis, nous permet dégager la structure-type suivante:

1. Une situation initiale où l'homme accuse un manque grave. Il doit absolument le combler pour vivre normalement;
2. Ce qui le conduit à recourir à *Imāna* pour lui demander un secours ;
3. *Imāna* accorde ce qui est demandé, mais son don , Il l' assortit de conditions. L' obtention du don désiré est, de toutes façons, de l' ordre des miracles;
4. Le bénéficiaire du don divin devait ainsi subir plusieurs épreuves, souvent pénibles, ces épreuves, il pouvait bien les réussir ou les échouer. Dans le premier cas, il était récompensé, glorifié, tandis que dans le second cas, il était maudit, puni, conduit à une mort dramatique, telle que l'engloutissement progressif et solennel dans la terre;
5. Et enfin, une situation finale destinée à la moralisation de la société.

Comme déjà signalé, cette structure-type des contes théophores analysés a été déduite de l'analyse narrative. Celle-ci a pris en charge et a ordonné les contenus offerts par la langue.

Nous ne nous arrêtons pas là, nous devons dégager des figures-charnières exprimant ces fonctions, et offrant des significations susceptibles de nous mettre sur la piste du contenu des contes.

Chapitre III:Analyse des figures-chaînières traduisant les fonctions découvertes

A ce stade de l'étude, il s'impose de rechercher le sens des figures exprimant les fonctions découvertes à travers l'analyse morphologique.

Pour ce faire, nous étudions, une à une, les figures habillant les fonctions et nous suivrons à cette fin le schéma émergent de la structure-type du conte théophore rundi. Et chaque figure sera analysée selon trois points de vue:

- 1.La signification du lexème en général;
- 2.Le symbolisme habituel qui y est attaché;
- 3.Le symbolisme révélé par le conte.

Procédons ainsi étape par étape.

A. Les figures habillant la situation initiale.

La situation initiale de ce genre de contes est fort semblable à celle des contes analysés par V. PROPP.

*"Quelque chose manque à l' un des membres de la famille;
il désire posséder quelque chose".(1)*

Que manquent donc les personnages des différents contes analysés?

Les figures traduisant le manque se manifestent sous six aspects:

1.Le manque de tranquillité.

Dans le premier conte, nous avons un manque de tranquillité:

"Umwāna aguma arira; nyina ntihāgire icó amukorāna"(2)
"Un enfant qui pleure tout le temps; sa mère ne peut rien faire avec lui."

Normalement, un enfant pleure quand il est malade ou quand il a faim. Sa mère est donc amenée à l'apaiser, à le calmer.

(1)Vladimir PROPP, *op.cit.*, p.59.

(2)cfr Conte n°1: Hungiza L.3 ;
Conte n°2: Umugoré yarereve umwāna n' ināna. L1-L4.

Dans les deux versions, l' enfant est un pleurnicheur(3); il ne laisse pas sa mère vaquer à ses activités. C'est le manque de tranquillité que la mère accuse à cause de son enfant bien difficile.

2. Le manque de beauté.

Dans le deuxième conte, nous avons un manque de beauté. Dans les trois versions, la privation est marquée comme suit:

1° "(...) umugoré akaba mubi" (4)

" (...) la femme, elle était laide".

2° "(...) abakóbwa bāgiye kunyinyúza" (5)

" (...) les filles qui sont parties se faire tailler les dents".

3° "(...) kwicīsha intūnga"(6)

" (...) se faire appliquer des tatouages".

L' adjectif mubi: /mu/bi/ montre bien qu' il s' agit d' une femme laide. Observons cet adjectif en donnant quelques exemples:

*"Iyó umuntu arwayé indwāra mbi yāndūkira,
būse bamuca kure, ntāwumwēgēra". (7)*

*"Quand quelqu' un a une maladie contagieuse et dangereuse,
il rebute tout le monde; personne ne s' approche de lui".*

Par cette maladie: *"indwāra mbi"*, nous saisissons que la personne est dangereuse; qu' on doit s' éloigner d' elle si on ne veut pas être contaminé.

(4)cfr Le conte Inazunyika L1-2

(5)cfr Le conte Abakóbwa bāgiye kunyinyúza L1

(6)cfr Le conte icāguciye intūnga L1

(7) MBISAMAKORO, Paul, âgé de 62 ans, Colline Gitwēngera,
Commune Mukike, Province Bujumbura.

Un autre informateur explique davantage cet adjectif *-bi*

*"Iyó umuntu yavyaye nabi, abana bwé ntihagire
n' umwe amwubaha cānké ngo amwubahirize,
igihugu kiritwengera kiti: Nāké ari n' uruvyāro rubi." (8)*

*"Si quelqu' un a "mal engendré", et que ses enfants
ne le respectent pas et ni ne le fasse pas respecter,
tout le monde se moque de lui, disant: Un Tel a une
descendance échouée".*

Par là, on comprend que l' adjectif *-bi* désigne quelque chose de honteux dont tout le monde se moque.

Habituellement, par cet adjectif, on veut signifier quelque chose de laid, de méchant (9), de répugnant; c' est-à-dire une chose dont personne ne veut, une chose désagréable.

Pour désigner une personne laide, Adrien SIYOMVO nous dit:

*"Kēshi na kēshi iyó umuntu ari mubi,
bakūnda kuvúga ngo asa n' urunúka" (10)*

*"Souvent, quand quelqu' un est laid,
on dit qu' il ressemble à une mort puante".*

C' est pour dire qu' il est d' une laideur rare.

Dans notre conte *"namunyika"*, le narrateur veut signifier que la femme (l' héroïne) est laide, qu'elle en a honte et que, par la suite, elle veut se débarrasser de sa laideur.

(8) NYASHENÁ, Marc, âgé de 45 ans, Colline Gisogwe, Commune Mukike, Province Bujumbura.

(9) "Afise uatima mubi sinkimuvugisha"
/Il a/ un coeur/mauvais/ je ne lui parle plus/
"Je ne lui parle plus, il est méchant".

(10) SIYOMVO, Adrien, veilleur à Bujumbura, âgé de 43 ans
Originaire de Rusaka, Province Muramvya.

Observons d' autres figures liées à ce manque.

Kunyinyura : ku-nyinyur-a.

Ce verbe dérive du substantif "inyinyi" qui est défini selon le dictionnaire de RODEGEM comme suit:

"inyinyi"= "diasthème, espace plus ou moins large entre les incisives supérieures".(11)

Un de nos Informateurs nous donne son point de vue sur cet inyinyi:

"Heri abantu usangé hagati y' aményo hari umwanya; iyó batwanzé bikabwera".(12)

"Il ya des personnes qui ont un espace entre les dents, c'est beau quand elles rient".

Nous pouvons donc dire que la figure "inyinyi" est un code traditionnel de beauté. Comme il n' était pas donné à tout le monde, certains s' arrangeaient pour l' avoir. Le témoignage suivant toutefois ne l' atteste qu' à propos des Batwá (les pygmées), une des trois ethnies du Burundi:

"Abatwá ní bo ubu bakúndá n' ukuyasóngora, basiga imyanya hagati y' iryinyo n' irindi"(13)

"Actuellement, les Batwa ont l' habitude de tailler leurs dents en laissant des espaces entre une dent et une autre".

De là, nous constatons que, les *Batwá* (Pigmoïdes), qui du reste n' étaient pas des plus élégants dans le pays y tenaient même davantage.

(11) F. M. RODEGEM, o. c.; p. 298.

(12) CĪZÁ Antoine, âgé de 43 ans, Colline Gisógwe, Commune Mukike, Province Bujumbura

(13) SIYOMVO, A. ; Informateur déjà cité.

Dans notre conte "Abakobwa bagiyeye kunyinyuza"(14), nous nous trouvons donc en face de filles en quête de beauté. Elles allèrent à la recherche d'Imāna pour qu' Il leur offre cette denture espacée.

Il ya aussi une autre figure de la beauté: "intūnga".

Kwicisha intūnga.

D' après nos informateurs, "intūnga"seraient des raillures que l' on se trace sur les bras. Ils étaient des signes de beauté au même titre qu' *inyinyi*.

*"Kurya uboná hari abafise injorogo mu máso,
abandi baróndera intūnga ku maboko".(15)*

*"Comme tu vois qu'il en a qui ont des tatouages
sur la face, d' autres les ont sur les bras".*

Intūnga est donc un artifice visant à provoquer une certaine beauté.

Synthèse sur le drame de la laideur.

Au Burundi comme ailleurs, le fait d' être laid pouvait constituer un drame pour i' une ou i' autre jeune femme.

La beauté avait toujours une grande importance.

Ce n' est donc pas étonnant qu' aujourd'hui, plus que jamais bien entendu, les jeunes filles usent de tous les moyens en leur pouvoir pour paraître belle. La beauté était une valeur humaine non négligeable dont le manque pouvait constituer des drames.

(14). Cfr conte n°3,L2

(15). MBISAMAKORO,P. Informateur déjà cité.

Il y a une autre catégorie de manques que nous avons pu observer dans les contes analysés et qu'il serait bon de développer: "la stérilité".

3. La stérilité.

Les différentes expressions relevées exprimant la stérilité sont les suivantes:

1Kutavyārá***(1) /ku-ta-vyar-a/
ne pas engendrer.

2kugūmbaha***(2) /ku-gumba-ha/
être stérile.

3kutágiré akāna na kāmwe***(3) /ku-ta-gir-a/ a-ka-āna/na/ka-mwè/
n' avoir aucun enfant.

4kubá intavyārá*** /ku-ba/ i-n-ta-vyar-a/
être une stérile.

Tous ces mots tournent autour du fait de ne pas engendrer, (*kutavyārá*) et par conséquent du fait de ne pas avoir un enfant (*kutágiré umwāna*).

Pour comprendre du dedans le drame de la stérilité dans le Burundi traditionnel, il faut d'abord observer la charge sémantique et affective de son contradictoire "*kuyāra*" qui signifie engendrer, enfanter, mettre au monde, accoucher.

Kuyāra (engendrer) c'est susciter une nouvelle vie.

Souvent, quand on entend dire: "*Náká yaravyāye*"

/un tel/ il a engendré/

"Un tel a eu un enfant".

L'on éprouve une émotion indescriptible liée à toute une conception du monde et de la vie.

Le mariage coutumier au Burundi avait "deux buts essentiels et inséparables: la procréation (*kugwīra, kugwīza umuryāngo*) et l'approfondissement et l'élargissement de la solidarité familiale"(4)

(1) cfr le conte n°7 : "*Nzōkirantévyé*", L3

(2) cfr le conte n°11: "*Ināsankima*", L4

(3) cfr le conte n°6: "*Imāna n'umugoré w' intavyāra*", L2

(4) Adrien NTABONA, "La problématique du mariage chrétien dans le contexte socio-culturel actuel" in *ACA*, 1/1971, p. 28

Dans son article mentionné plus haut, A. NTABONA explique avec clarté la notion d'engendrer en montrant surtout l'importance qui y était attachée.

Ainsi dans le Burundi ancien, on attachait une grande importance au fait d'engendrer, d'être père ou d'être mère. Souvent les berceuses le soulignent fort bien. On mentionne la valeur de la mère et celle de son enfant. Il en découle que celui-ci fait de sa mère une personne réussie, respectée et respectable et il lui confère une dignité radicalement nouvelle(1). C'est pourquoi la mère ne cesse de vanter l'importance de l'enfant à tous les points de vue: surtout dans le cadre de la retransmission de la vie(2).

C'est cette conception du monde et de la vie qui sous-entend précisément le drame des personnages des contes analysés(3)

Etudions d'abord *"ku-ta-vyar-a"* (ne pas engendrer).

En général, à ce terme, on relie celui de la stérilité *"ku-gumba-ha"*

Souvent, on dit:

"Umugoré w'iwé ntāvārā"

/sa femme/ ne met pas au monde/

"Sa femme est stérile".

Dans le temps, le fait d'être stérile était un mal irrémédiable; c'était souvent une cause de divorce pour le couple.

Un extrait des berceuses nous aiderait à saisir davantage cette notion. Une mère apprend à son enfant le drame qu'elle vivait avant de l'engendrer:

/Nari/ imyisi/ nari/ intāmbwe/

/j' étais/une hyène/j' étais/une lionne/

"J' étais une hyène, j' étais une lionne".

La mère se compare à une hyène et à une lionne. Avant d'être mère, la femme se sentait comme un animal bien craint (*igikakó*). Effectivement la femme stérile était parfois un être redouté, qui ne se sentait pas avoir une place dans la société des humains. C'est pourquoi elle comparait sa position à celle de l'hyène et de la lionne: bêtes reconnues pour leur voracité et pour le danger qu'elles constituaient pour le voisinage.

C'est cette place qu'on donnait à la femme stérile.

(1)SEFU (Reheza), Essai d'exploitation sémantique de quelques métaphores contenues dans les berceuses rundi, Mémoire, U.B., Bujumbura, 1984

(2)NKANIRA (Philibert), Une approche de la mentalité nataliste à travers quelques berceuses rundi, Mémoire, U.B., Bujumbura, 1982

(3)cfr les contes Nzōkirantévyé n°7 et Ināsankima n°11

Comment pouvons-nous associer cette position d'une femme sans enfant à celle d'une bête sauvage?

La réponse sera à base des données fournies par NTĀKŪWŪNDI:

"Umugoré atavyāyē aragira inzigo. Kūrya igikōkō kitejā mu bāntu, nikō nawē abatīnya; arafūra abōnye apāndi bafisē ibibōndo, ngo mbē jēwē Imāna twāpīye ikī? Agatīnya rērō nō kujā mu bāndi." (1)

"Une femme qui n' a jamais engendré éprouve une rancœur. Comme un animal elle ne rejoint jamais la compagnie des humains, elle eussi en a peur. Elle affiche aux yeux des mères une mine renfrangnée et se demande ce qu' elle avait fait à Imāna. Elle craint ainsi de se présenter parmi les autres".

De là, nous remarquons qu' une femme n' ayant pas pu atteindre le privilège de mère, se comporte comme ces animaux redoutés. On dit que parfois elle manifeste un certain dédain envers les enfants et les regarde d' un mauvais oeil:

"Aranēna abāna b' ēbāndi, akabarāba nābi" (2)
"Elle a du dégoût pour les enfants des autres et les regarde d' un mauvais oeil".

Elle se désintéresse alors, bien entendu, et des enfants et des mères (*ntabonēna n' ābavyāyi*)(3)

Et les autres femmes aussi se méfient de la stérile.

De tout ce que nous venons de décrire, nous remarquons que la stérilité était un mal préoccupant même outre mesure les femmes qui en étaient frappées. C' est pourquoi, on recourait à tous les remèdes , à tous les devins et guérisseurs et à tous les moyens pour voir si on pouvait en être débarrassé.

En synthèse, nous pouvons donc dire que les manques relatés dans les contes constituent des drames humains parfois très poignants où l' homme n' a guère d' issue à sa portée. C' est pourquoi le personnage d' Imāna est envisagé comme l' unique recours face à une situation où l' homme est aux prises avec la tentation du désespoir, surtout à propos de la stérilité.

En plus , il s' agit souvent des personnages féminins. Ce qui excite la compassion et augmente le lyrisme des contes.

(1)NTAKUWUNDI, Agée de 55ans. Colline Rukina, Province Bujumbura.

(2)CIZA, Enquêtes orales. Informateur déjà cité.

(3)SIYONVO, Enquêtes orales. Informateur déjà cité.

B. Les figures exprimant la fonction: Demande- Prière.

Par cette fonction: "Demande- Prière", le héros du conte va à la recherche du donateur , de l' auxiliaire pour qu'il l' aide à résoudre son problème.

Cette fonction est désignée par les figures suivantes:

1. Gusaba Imâna;
2. Kwāmbaza Imâna;
3. Gutakāmbira Imâna.

Nous nous permettons de prendre les trois verbes sous leur sens générique: "Gusabā".

1. Gusaba Imâna

Généralement, le verbe ku-sab-a signifie demander, prier, solliciter implorer, supplier, invoquer, postuler.

Observons deux exemples à titre d' illustration;

"yagiye gusaba umugeni kwā Nāká"

"Il est allé demander une fille en mariage chez un Tel".

"yaje kūsaba agahúzu"

"Il est venu me demander un habit".

De ces deux utilisations de ce verbe, nous remarquons qu' il ya une personne qui a besoin de quelque chose (*umugeni, agahuzu*) et qu'elle ne peut l' avoir sans l' aide d' une autre. C' est-à-dire qu' on doit partir à la recherche de quelqu' un qui peut porter secours. Qu' en est-il du cas où on va vers *Imâna* ?

Un de nos informateurs nous donne à ce sujet une information utile:

"Kera bāragenda mu gahinga gusaba Imâna(1)

"Jadis on se retirait dans un endroit inhabité pour prier Imâna".

Cette prière consistait en une demande.

L' Imaginaire Burundais a placé le lieu de prière à l' écart des habitations humaines.(2) Les personnages s' y rendaient dans l' espoir d' y rencontrer Imâna. Cela mériterait toute une étude . Arrêtons-nous toutefois, pour l' instant, sur les modalités de la prière. Il y a des fois où cette prière se faisait avec insistance.

(1) KIBIRIZI, Pierre, Narrateur du conte n°1: "Hūngiza"

L' on utilisait alors le verbe ku-takamb-a.

Pour mieux saisir la charge sémantique de ce verbe adjoignons-lui un applicatif -lr, et on a ku-takamb-lr-a. Souvent, on entend des conseils du genre:

"Uragenda umutakambire azoguha akazi"
"Vas le supplier, il te donnera du travail".

Il suffit de demander avec insistance et encore plus avec soumission et on peut avoir ce qu' on désire.

Le cas de ku-ambaz-a est également une prière insistante qu' on fait plusieurs fois(1) avant d' atteindre son but. Au Burundi, comme chez bon nombre de peuples , la prière permet de s' attacher aux forces supérieures à l' homme et de leur demander secours. Elle se prête à cette réflexion de CALAME-GRIAULE,(Généviève):

*"La valeur religieuse de la parole procède de l' intention
 du sujet parlant d' établir la communication avec
 des puissances surnaturelles ou les forces spirituelles
 dans le but d' en obtenir quelque chose"(2)*

La prière de demande des personnages de nos contes faite à *Imāna*(3) sera donc exaucée mais souvent à la condition exclusive d' accepter le contrat.

Pour se débarrasser de son mal, le demandeur consent et jure qu' il respectera le contrat à jamais dans son intégralité. Mais avant d' analyser la recommandation d' *Imāna*, voyons d' abord ce qu' il en est de ses différentes manifestations à l' homme.

(1)cfz le conte "Hungiza": "yama yambaza Imāna(..)"
 "elle suppliait toujours Imāna(...)".

(2)Généviève CALAME-GRIAULE, Ethnologie et langage.
La parole chez les dogons,
 éd. Gallimard, Paris, 1965, p. 408.

(3) Il s' agit là surtout de trois situations dramatiques:
 (la laideur, la stérilité, le retour à la vie) qui justifient
 l' appel au secours divin.

C. Les manifestations d' Imāna à l' homme.

Les manifestations d' Imāna à l'homme sont fort diversifiées, modestes et souvent presque imperceptibles. Dans les contes analysés, ce sont souvent des oiseaux qui jouent ce rôle. Il ya aussi *"umupfumú"*, et *"Imāna"* lui-même. Nous avons tout d'abord des oiseaux:

1. "Inyamanza" : "la bergeronnette. (1)

Inyamanza est dans ces contes le symbole d' *Imāna*. Et dans la tradition burundaise, il est reconnu comme le messager d' *Imāna*. On lui doit tout le respect voulu.

Autrefois, quand on voulait construire une maison, on préparait le terrain avant d'entreprendre les constructions proprement dites, l' on attendait que la bergeronnette se pose sur le terrain. KIBIRIZI Pierre l'explique bien:

*"Warātaba ikibanza, maza ukarindira kó
inyamanza zohaza. Ziramutse zihatabatamvye,
wacá ubóna gushinga imambo, ugehaza ukubaka" (2)*

*"Tu préparais la place, et tu attendais que
les bergeronnettes viennent s' y poser.
Si elles venaient et y voltigeaient, tu plantais
les piquets, et ainsi tu pouvais construire".*

C' était comme si la place était bénie et on n' avait plus rien à craindre. RODEGEM le confirme par ces propos:

*"Si aucune ne se pose sur l' emplacement,
celui-ci est considéré comme néfaste.
On ira construire ailleurs". (3)*

Cette venue de la bergeronnette était comme un bon présage. Dans la vie de tous les jours, elle annonçait par exemple des visites:

(1)cfr les contes *Hungiza* et *Umujoré yarérewa umwana n' Imāna*.

(2)KIBIRIZI, Pierre ,Informateur déjà cité.

(3)F. M. RODEGEM, Dictionnaire Rundi-Français, Tervuren, 1970, p. 26.

*"Ubônye inyámánza zitāmbatāmba ku rugó,
wacá uménya kó ugīyé kurōnka abashitsi". (1)*

La bergeronnette a donc sa place de choix dans la tradition Burundaise; elle était le messager d' Imāna, un de ses symboles par excellence, même dans le domaine politique.

*"La croyance populaire considérait la bergeronnette
comme une messagère royale; on la disait douée
de paroles et dominant les autres oiseaux.
Nul ne tuera une bergeronnette de peur de devenir
stérile ou impuissant". (2)*

De tout cela, nous saisissons que, dans nos contes, la bergeronnette était la messagère d' *Imāna*. Elle venait bercer les enfants à la place de celui-ci. Voyons alors ce qu' il en est du deuxième oiseau:

2. "Inyōmvyi": (le rossignol). (3)

L' *inyōmvyi* joue toutefois des rôles différents dans les deux contes :

Dans le conte de Sēkiyagambere, il se manifeste pour aider une femme malheureuse en redonnant la vie à son mari; et dans le conte d' *Ināsānkīma*, il intervient pour punir une femme indiscreète.

Dans le premier cas, nous le considérons comme messager d' *Imāna* au même titre que la bergeronnette.

Mais voyons ce qu' il symbolise dans le deuxième cas. Souvent, on entend dire:

*"Avūga mēnshi nk' inyōmvyi yó mū mpēnshi"
/il par le/ beaucoup/ comme/ le rossignol/ de/ dans/ le début
de la saison
sèche/*

"Il jacasse comme un rossignol du début de la saison sèche".

(1) CIZA, Enquêtes orales. ; Informateur déjà cité.

(2) F. H. RODEGEM, o. c., p. 26

(3) cfr les contes Sēkiyagambere et Ināsānkīma.

(4) SEMPORE, Paul, Enquêtes orales. Veilleur à Bujumbura, âgé de 62 ans

Le rossignol jacasse de par son essence:

"Inyōmvyi yāma iriko iraryōgōra igihe cōse" (1)
"Le rossignol jacasse tout le temps":

Si une personne est comparée à lui, c' est pour souligner que tout le temps elle parle de tout et de rien.

C' est l'indiscrétion elle-même. Dans le conte d' *Ināsānkīma*, on le remarque bien. Dès que *"inyōmvyi"* apprend le secret de l'origine de *Sānkīma*, il court directement(2) le lui chanter. Il ne peut pas garder cela pour lui-même, il doit le dire sur tous les toits. Dans le conte d' *Ināsānkīma*, il symbolise surtout la punition qu' Imāna réserve aux Indiscrètes.

Imāna se manifeste aussi comme un oiseau sans un nom spécifique(3). Poursuivons notre inventaire.

3. Umupfumú.

Le substantif *"umupfumú"* est apparenté au verbe *gupfumura* /ku-pfum-ur-a/ qui signifie exercer l' art divinatoire, le métier de devin. Lorsqu' on parle d' *"umupfumú"*, on entend souvent le guérisseur. Mais ce terme peut aussi être employé pour désigner le "devin" (*Nyamuragura*) (4). Pour saisir la distinction entre les deux termes, laissons la parole à J. VAN SAMBEEK qui a essayé de cerner cette question chez les Baha, fort proches des Barundi et bien craints dans ce domaine de l' art divinatoire :

"Aussi longtemps que l' homme n' est pas encore sous l' influence de son esprit de divination (Rubamba), on l' appelle umupfumú, quand un esprit a pris possession de lui, on l' appelle Nyamuragura. (5)

(1) SÉMPORÉ Paul, informateur déjà cité.

(2) cfr l' onomatopée "Haahl, yá nyōmvyi ngo ivyūmve(...)"
 Il ne le cache pas ; son devoir est de parler.

(3) cfr les contes: *Inamunyika* L7; *Umukóbwa yimye amatá Imāna* L3

(4) Cfr le mémoire de Gaspard KABURA, *Divination au Burundi. Etude socio-culturelle*. Bujumbura, Juin 1986, pp15-18.

(5) VAN SAMBEEK, J. : *Croyances et pratiques religieuses des BAHÁ. Kabanga (Tanganyika)*. 1949-1950, p. 99.

Avec Sambeek, l' on constate un écart entre les deux termes; écart qui se situe surtout au niveau de l' initiation. Toutefois cette distinction semble plutôt courante:

"Abapfumú est un mot bantu, courant aussi en unyamwesi, et il désigne quelqu' un qui se sert de remèdes magiques et d' amulettes. Ce sont, ajoute-t-il, des médecins qui combattent, à l' aide des pouvoirs magiques, la maladie et la malheur, puisque leur cause réside toujours dans l' influence surnaturelle de mauvais esprits". (1)

D' après MEYER, le mupfumú n'a d' autres rôles que de fournir des médicaments aux infortunés, la maladie étant considérée comme une influence surnaturelle des esprits malfaisants, la thérapeutique doit être de nature magique.

L' idée de Meyer n' est pas exclusivement vraie. J. KEUPPENS a mené plus loin son analyse et fournit de meilleurs renseignements.

"Le mupfumú", c' est une personne à laquelle on a recours dans les temps difficiles, quand il s' agit d' interpréter un rêve, avoir certains amulettes ou certains remèdes, connaître des choses cachées ou l' avenir, déjouer les embûches du sorcier maléficiel". (2)

De toutes ces clarifications, nous pouvons dire que "umupfumú" est un individu hors du commun, qui, surtout dans les circonstances difficiles, sert d' intermédiaire entre les hommes et le monde des forces invisibles. Familier avec la nature dont il connaît les secrets, il procurait certitude et paix aux hommes:

*"Umupfumú ni umuvyeyi; ni wé aduhá amahóra.
Urámutse urwáye cánké urwáje, ugahéza ukamwîrukira,
aragutabára. Umupfumú atabára bîsa. (3)*

"Le mupfumú est un père. C' est lui qui nous donne la paix. Si tu es malade ou l' un des tiens l' est, et que tu lui demandes son concours, il te prête main forte. C' est quelqu' un qui porte secours à tous".

(1) Hans MEYER, Les Burundi, Société française d' Histoire d' Outre-mer, Paris, 1984, p. 170

(2) J. KEUPPENS, Le Burundi ancien et moderne, multigraphié, Buresira, 1959, p. 9.

(3) SIYOMVO A. , Enquêtes orales; Informateur déjà cité.

C' est pourquoi la société lui faisait confiance:

*"Eh, ni umuyyeyi cōbo. Aha urwāye cānké
ngo urwāzé, urajá kuraguza akagúha agatí.
Wagirá Imāna wā mūntu akavyūka.
Nōné ntāba akóza".(1)*

*"Eh, c'est vraiment un père si il vous plaît!
Si tu es malade ou quand quelqu'un des tiens l'est;
tu vas le consulter pour
qu'il te donne un remède; et grâce à Imāna
ton patient peut guérir. N'est-ce pas qu'il a
fait une bonne chose?"*

Cette comparaison du *mupfumú* avec un père vise là le caractère bienveillant du "*mupfumú*". C' est comme un parent dont le rôle est de veiller sur le bien de la famille.

C' est ce que nous avons pu remarquer dans le conte Inásānkíma, où celle-ci a reconnu dans le "*mupfumú*", celui qui pouvait lui porter secours pour qu' elle puisse avoir un enfant.

Enfin, *Imāna* peut lui-même entrer directement en communication avec l' homme (2).

D. Les figures traduisant la fonction: Secours miraculeux.

Après les fonctions Demande-Prière et l' apparition d' *Imāna* , le Donateur entre réellement en jeu et rend le service demandé. C' est le secours miraculeux. Cette fonction est exprimée par ces figures:

*"kurera umwāna, gukinisha umwāna, gutāmbatāmba, kunyinyura, guca intūnga, gutānga ubwīza,
kujānjangura, gutānga intūnga "*

Nous allons les observer une à une.

(1)NTAKÚWUNDI, Enquêtes orales, informateur déjà cité.

(2)cfr les contes Nzōkirantevye, L7; Ngire nte Senge, L18;
Umuhungu w' ikijūju, L43

1. Kurera umwāna.

Ce verbe *ku-rer-a* se traduit en général par mettre sur ses genoux, élever, éduquer.

RODEGEM(1) le définit comme suit:

*mettre dans son giron, prendre sur ses genoux;
porter (un enfant) dans ses bras.
Par extension, cela signifie élever, éduquer; prendre
soin de..., surveiller, nourrir...*

Deux de nos informateurs nous ont expliqué ce phénomène comme suit:

- *"Kurera umwāna ni ukumūha indera rūntu,
ntāze akumāramāze mū nyuma".(2)*

*"Eduquer un enfant, c'est lui donner une bonne
conduite pour qu'il ne fasse pas de toi plutard
la risée publique".*

- *"Indera y' umwāna ni ibāngā ritōrōshe,
urīnda kuyītōndera"(3)*

*"L' éducation d' un enfant est une tâche
difficile, l' on doit y mettre beaucoup de soin".*

Pour comprendre la charge sémantique de leur témoignage, entendons-nous d' abord sur ce substantif qui en dérive: *"i-n-rer-a"(l' éducation)*

L' éducation est généralement définie comme *"un art de développer les qualités
morales, intellectuelles et physiques que l' enfant possède à l' état potentiel"(4)*

(1)F.M. RODEGEM. o.c. :p.351

(2)NIYONZIMA Régine,Enquêtes orales, âgée de 50 ans,
colline Gisogo,Commune Mukike,
Province Bujumbura.

(3)SIYONYO, A. Enquêtes orales. Informateur déjà cité.

(4)LAFON, R. . Vocabulaire de psychopédagogie et de psychiatrie
de l' enfant. P.U.F., Paris, 1963,p.107.

Cela est vrai dans la mesure où chaque peuple cherche à éduquer un enfant en l'initiant à répondre correctement aux exigences de son milieu.

L'éducation est de la sorte inséparable de la culture, en ce sens qu'elle vise à former un type d'homme adapté à son milieu et à son temps.

Signalons que ce n'est pas tout à fait ce sens qui est réellement traduit dans nos contes (1) bien que le phénomène du jeu y contribue.

Il s'agit d'une bergeronnette, messagère d'*Imāna*, qui vient garder un enfant difficile pour que sa mère puisse vaquer à ses occupations.

C'est en même temps une contribution à l'éducation puisqu'il s'agit d'amener l'enfant à être gentil en le tranquillisant, en le calmant et en lui faisant jouer. D'où, la deuxième figure sous le verbe de "*ku-kin-ish-a*".

2. ku-kin-ish-a.

Ce verbe se traduit par: faire jouer, amuser, divertir,...

Un de nos informateurs nous dit pourquoi on doit divertir un enfant:

"Umwāna ntawo atanezera. Umumuteruye wese aramusimbagiza akamukinisha, maze bikamuhimbāra". (2)

"Un enfant plaît à tout le monde. Celui qui le prends dans ses bras, le fait sautiller en l'amusant et de la sorte cela fait plaisir à l'enfant".

C'est vraiment dans l'usage des Barundi de divertir un petit enfant.

Dans nos contes, le sens reste le même. *Imāna* sous la forme d'une bergeronnette, vient divertir le petit enfant-difficile, le pleurnicheur (*Rwiririra*) comme le conteur l'appelle. Et il réussit. Voyons comment il y arrive à travers la figure *ku-tamb-a-tamb-a*.

(1) cfr les contes *Hungiza, Umugore yarereye uwāna n'Imāna*.

(2) *SINZINKAYO, Marc, Enquêtes orales, âgé de 61 ans, Colline Kanyūnya, Commune Mugongo-Manga, Province Bujūmbura*

3.ku-tamb-a-tamb-a.

Ce verbe est l' action répétée de ku-tamb-a qui veut dire danser. Comme cela se fait plusieurs fois, c' est voltiger, papillonner,... Un exemple concret qu' on peut donner est:

"Intamba ziratambetamba mw' isengeru".

"Les hirondelles voltigent dans l' Eglise".

Cela signifie qu' elles vont d' une place à une autre sans jamais se fixer quelque part.

Pour les contes analysés, la bergeronnette voltige au-dessus de l' enfant pour le distraire. Elle doit le faire plusieurs fois, sinon cela n' aurait pas d' effet.

De ces trois figures, nous voyons qu' *Imâna* rend secours à celui qui le prie et il y arrive sans peine. Les trois autres figures (1) ont été exploitées avec la fonction Demande- Prière. Voyons ce qu' il en est de la figure *ku-janjag-ur-a*.

4.Ku-janjag-ur-a.

Ce verbe signifie briser en petits morceaux une chose pour la transformer en une autre. Actuellement, on a l' habitude de concasser un grand bijoux de valeur pour en extraire d' autres plus petits. Dans notre conte(2), *Imâna* a transformé le jeune garçon en une belle fille. Cela a un rapport avec ce que les enfants croient habituellement:

*"Umwâna w' umuhungu araye mw' isakuro
buca yâcitsa umukobwa" (3)*

*"Quand un petit garçon passe la nuit dans
un mortier, le lendemain il se retrouve changé
en une petite fille".*

(1)kunyinyura; guca intunga; gutanga ubwiza.

(2)cfr le conte Ngiré nté Senge?

(3)NTAKUWUNDI, Enquêtes orales.

C' est une idée que se faisait nos ancêtres en faisant allusion à la puissance d' Imâna. Et c' est ce que nous révèle le narrateur du conte. Il serait aussi possible que c' était une façon de décourager un enfant voulant dormir dans un mortier.

De ces figures, nous remarquons comment Imâna aide les malheureux qui l' implorent et cela miraculeusement. Voyons toutefois les conditions qu' il y attache.

E. Les figures autour de l' Interdiction- Proposition.

Dans les contes analysés par V. PROPP, la fonction de "l' interdiction" peut consister en un ordre strict, tout comme elle peut-être atténuée sous forme d' une invitation à faire quelque chose, à accepter une proposition. Dans ces contes, elle est exprimée par les figures:

1. *kutábarira uwúndi* "ne pas le dire à quelqu' un d' autre"

2. *kudátwēnga* "ne pas sourire"

3. *guhóra* "se taire"

4. *kudáshishwá n' egakókó* "ne pas dédaigner une petite bête".

Ainsi avant de donner la beauté (1), la richesse (2), un enfant (3), le pouvoir d' engendrer (4),..., *Imâna* recommande la fidélité à la parole donnée.

1. Guhóra.

Les verbes 1 et 3 peuvent se ramener en un seul générique (*guhóra*). Exploitions d' abord ce verbe:

Souvent, quand un enfant pleure, sa mère le fait taire en disant:

*"Hora, hora nkwinginga,
Hora, hora, abáns baringinga".*

*"Calme-toi (2x), que je te berce,
Calme-toi (2x), les enfants se font bercer".*

La mère prie ainsi son bébé de cesser de pleurer. Pour notre cas, quand *Imâna* invite quelqu' un à se taire, c' est plus profond que ce que l' on vient de mentionner par la berceuse.

Imāna signifie à son partenaire qu' il doit taire ce qu' il sait, qu' il doit promettre de ne jamais le révéler à quique ce soit. C' est le cas par exemple d' *Inásānkíma*. Le devin "*umupfumú*" insiste sur cet impératif en disant:

*"Náho azóba mwānenyoko,
Uze uhore.
Náho azóba musázawe,
Náho azóba nyoko,
Ntihazire uwó uzóbarira". (1)*

*"Même si c' est ta sœur,
Tu devras la taire.
Même si c' est ton frère,
Même si c' est ta mère,
Ne le dis à personne".*

Le devin prie *Inásānkíma* de garder son mot pour elle; personne d' autre ne peut le savoir.

La divulgation du secret est traduite dans nos contes par les verbes *ku-vug-a*(1) qui est le fait de parler, de dire et *ku-barir-a*(2) qui signifie informer quelqu' un.

Dans les contes analysés à travers la fonction Interdiction, il est question de la négation de ces deux verbes:

*ku-ta-vug-a: ne pas dire
ku-ta-barir-a: ne pas informer.*

Chaque fois qu' *Imāna* voudra étendre ses bienfaits sur le héros de nos contes , il y aura un contrat, une recommandation. *Imāna* exige par exemple de ne jamais divulguer le secret (3) de l' origine des biens qu' il va offrir. Des fois l' interdiction est stricte; d' autres fois, elle est sous forme d' une question.

Nous remarquons qu' *Imāna* porte secours volontiers à l' homme, il est prêt à lui rendre service, si celui-ci est d' accord de remplir la condition.

La réponse des héros des contes à ce contrat de fidélité est rassurante:

*"Ntúsubĩre"
"N' insiste pas".*

*"Oya"
"Non".*

Ils promettent de ne poser aucun geste susceptible d'entraîner une disgrâce: *"Kumânūza"*.

Kumânūza, c'est rendre vain un don d'Imâna. Un de nos informateurs nous donne un synonyme à ce verbe: *"kuvuguruzza Imâna"* (1) (c'est obliger *Imâna* à se dédire). Et cela, c'est l'attenter à l'ordre des choses:

"Ushâka kubigwiza bikaguhombako" (2)
*"Tu veux multiplier à tout prix les biens et
 tout se gâche pour toi".*

A travers les déclarations, les héros promettent de respecter le contrat de fidélité.

Notons en passant que *"kumânūza"* est à mettre en parallèle avec *"kwisabwiza"* (*s'empêcher l'harmonie avec un plus grand que soi*) avec la seule différence que celui-ci s'applique aux autorités de ce monde (*amasabo*) et l'autre à *Imâna*, autorité située au dessus de tout et de tous.

La promesse faite a une signification qui se réfère à l'*ibanga*. Ce concept signifie à la fois le sens du secret, la fidélité à la parole donnée et l'identification de soi à son devoir d'état(3).

La société burundaise a depuis toujours insisté sur le sens de la parole donnée. L'interdiction d'Imâna a donc trait aux raisonnances les plus profondes de la culture Burundaise. Mais elle ne s'arrête pas là. Poursuivons notre inventaire.

3. Kudatwenga

ku-la-twang-a, ce verbe se traduit par *"ne pas sourire"*.

Imâna quand il veut tailler les dents des jeunes filles, il leur demande de promettre de ne jamais rire.

Normalement, on préfère voir les gens qui sourient quand ils sont avec les autres, si non cela inspire une certaine distance et fait parfois encourir des reproches:

*"Naka ntānar imwe ndāmbona atwēnze"
 yāma yijiriwe, umengo hāmwīchiye umuntu."*

*"Un tel, je ne l'ai jamais vu sourire;
 il a toujours un air renfrogné,
 on dirait qu'on lui a tué une personne".*

Malgré cela, on ne supporte pas de voir quelqu' un rire tout le temps. Souvent on lui réplique même:

"N'ay'inká arahôngoka"

"Même celles (les dents) de la vache tombent"

Il faut donc rire mais modérément. Mais pourquoi Imâna Interdit à l' héroïne de rire?

Cela se comprend aisément; le caractère miraculeux du don comporte toujours des exigences extraordinaires. Cela est à mettre en parallèle avec la parole reçue d' *Imâna*.

Mieux encore, la jeune fille ne doit pas se vanter de la beauté que les autres n' ont pas et pour y arriver, *Imâna* lui recommande de ne pas sourire sous peine de se voir punie.

Comme pour la figure précédente, l' héroïne promet fidélité à *Imâna*

Disons que de toutes les façons, tout don d'Imâna était assorti de conditions. Et comme la discrétion est une valeur encore plus recommandée, Imâna interdit donc à l' héroïne de ne jamais exposer par le rire sa denture espacée. Il s' agit là d' une épreuve dure pour l' héroïne, mais qui a pour but de mettre en évidence, de façon fort aigue, la hiérarchie des valeurs.

Poursuivons notre recherche à travers une nouvelle figure "kudashishwa".

4 "Kudashishwa"

Ce verbe dérive de *ku-shish-a* dont le sens est "(...) être désagréable, donner de la nausée, dégoûter, répugner, rebuter" (1)

En gros, ce verbe signifie " être désagréable, être propre à être rejeté par tous". Observons cela avec l' exemple de notre informateur:

"Umuntu ashishé yâba arwaye nk' ibinyaró,

bôse bakamunéna" (2)

"Une personne rebutante c' est comme quelqu' un qui est malade du pian. Tout le monde le rejetterait".

Que signifie donc Imâna à travers cette figure dans le conte "*Imâna n' umugóre w' intavyârâ*"?

Imâna indique à la femme stérile, la voie à suivre pour accéder au don miraculeux, mais il formule cette interdiction:

"(...) uragaterura ntikógushishe"

"(...) prends-le dans les bras, ne le dédaigne pas".

Et pourquoi cette interdiction?

Nous reconnaissons que dans la tradition rundi, la femme stérile "*intavyarà*" était fort redoutée par tout le monde, comme n'aimant pas les enfants.(3) Ce qui se comprend quelque peu: elle n'a pas pu en avoir, elle est donc jalouse des mères qui ont eu cette chance, et de ce chef, elle n'aime pas les enfants. *Imâna* lui interdit donc cette attitude d'aversion. Le moyen qu'il lui indique pour avoir un enfant, c'est de ne pas être dégoûtée par une petite bête à laquelle elle aura à faire. Or cette bête, c'est un enfant et elle ne l'a pas su. Par cette indication, *Imâna* voulait inviter la femme à faire preuve de plus d'intelligence et de générosité. Celle-ci a pris cette parole telle qu'elle est et n'a pas fait d'effort pour mieux la saisir et respecter le vie en tant que telle. Son but ne sera pas atteint puisqu'elle n'a pas été suffisamment attentive aux signes d'*Imâna*

De tout cela, nous pouvons dire qu'*Imâna* établit un contrat avant de donner quelque chose au demandeur. La réponse des héros à ce contrat de fidélité est claire. Ils promettent de le respecter. C'est dans ce cadre qu'ils s'engagent à rester fidèle aux recommandations d'*Imâna* et à la parole donnée, ils reçoivent à leur tour les biens souhaités.

Toutefois, l'engagement n'est pas toujours explicite. Dans les contes *Ngiré nté Sengé, Hūngiza, Umugoré yarérewé umwāna n' Imāna,...*, *Imāna* n'exige rien du héros au départ. Mais tout au long des contes, l'engagement se fait explicite et exigeant et conditionne le bonheur du héros.

F. Figures autour de la fonction: Transgression-Exécution.

A cette étape, le héros fait juste le contraire de ce qui est interdit. Et cela dans le cas de la Transgression(1). Pour ce qui est de l'exécution, le héros suit les recommandations d'*Imâna*(2).

1. Transgression.

Après une longue lutte avec l' antagoniste, le héros finit par transgresser l' interdiction:

*"Abũnye bibũye uko,
Aca aja ku gicũniro,
Yĩcara ho, aratwanga,
Yũ nyinyi irabũneka"(3)*

*"Quand elle vit que c' était ainsi,
Elle alla au milieu de l' enclos,
Elle s' assit là et sourit,
Sa denture espacée fut découverte."*

Imãna lui avait interdit de sourire, mais elle finit par succomber. Dans le conte *"Imãna n' umugeré w' intavyãra"*, la transgression est presque la même:

*"(...) aca aramũshibura,
Ngo igirayo,
Ntũnyanduze ivyũndo"*

*"(...) elle le rejeta,
En disant: "retire-toi,
Ne me couvre pas de boue".*

L' héroïne ne fait rien pour accomplir sa tâche. Au lieu de prendre soin de cet enfant, elle le rejette. Et Imãna lui avait recommandé de n' être pas dégoûtée par un quelconque être vivant sans spécification.

Qu' en est-il du cas de l' exécution?

Bien que l' antagoniste ait cherché par tous les moyens de tromper sa victime, l' héroïne ne se laisse pas faire.

C' est le cas du conte *"Icaguciyã intũnga"* où *Muramira* accepte de perdre tous les enfants, plutôt que de rompre ses engagements.

Nous ne tenons pas à redéfinir les différentes figures de cette fonction car elles ont été suffisamment exploitées avec la fonction Interdiction. Il faut seulement noter qu' il ya transgression, chaquefois que le héros rompt ses engagements, et il y a exécution quand le héros garde soigneusement les recommandations divines.

Les conséquences à ces actes ne se font pas attendre. C' est soit la mort du héros, soit la disparition des biens reçus d' Imâna et, dans ce cas, le personnage se retrouve dans son état initial.

John MBITI le souligne bien en observant d' autres peuples africains:

*"l' heureuse relation entre Dieu et l' homme
a pris fin lorsque l' homme l' a dérangé
ou a rompu le contrat". (1)*

Cela se comprend du moment que ce bonheur était conditionné.

Bref, nous constatons que les interdits ont une grande importance dans la culture traditionnelle africaine. Et à ce propos, Dominique NOTHOMB note ce qui suit:

*"Les interdictions comportent d' une façon immanente
des sanctions automatiquement infligeables à quiconque
les transgresse volontairement ou involontairement,
même à son insu". (2)*

C' est ce que nous avons pu remarquer. Et les conséquences graves ne tardent pas à se produire.

Nous allons analyser cela de plus près en observant la fonction "Sanction".

(1) MBITI, J. ; Religions et philosophies africaines, Yaoundé, Clé, 1972, p. 106

(2) NOTHOMB, D. ; o. c. pp. 195-196

6. Les figures autour de la fonction Malédiction-Récompense.

Les formes de la fonction malédiction doivent correspondre à celles de la fonction transgression.

Il ya une malédiction quand l' Interdiction signifiée a été transgressée.

Dans le cas où il ya eu exécution d' un ordre, nous assistons à une récompense.

Les différentes figures signifiant la fonction Malédiction-Récompense sont les suivantes:

1. *Urakĩcwa na k'akabānga(1) (...)-(..na ryā jamba...)*
2. *Urakĩcwa na k'agakēnka(...)(2)*
3. *Uzōpfa utavyāyē(3)*
4. *Igicāniro(4)*
5. *Gushimira*

Toutes ces figures tournent autour de la parole donnée qui a été gardée ou divulguée.

Cette parole se rapporte à l'observation de l' interdiction divine. Or, *celui qui transgresse une interdiction s' attire automatiquement la sanction correspondante*

1. kwĩcwa n' akabānga.

a. Kwĩcwa.

Ce verbe est le passif de *kwĩca* qui veut dire "tuer".

Il signifierait être tué. Par extension, il veut dire "souffrir beaucoup"

Ce deuxième sens se comprend mieux avec l' exemple qui suit:

"Ari mukwĩcwa n' intũtu y' ũwo yakũnze"
"Il va mourir de chagrin à force de penser à celle qu' il a aimée"

C' est qu' il a été soit déçu en amour, soit que son amie est morte, et il en est chagriné, si bien qu' il risque même d'en mourir. C' est ce sens que nous retrouvons dans les contes analysés.

Imāna maudit le héros en disant:

"Urakĩcwa na kē kabānga twāyāga"
"Que tu meures victime de la parole échangée entre nous deux "

(1) Idem, Ibidem.

Pour mieux saisir cette expression, analysons d'abord le mot "ibānga". Il s'agit d'un terme complexe qui signifie à la fois le sens du secret, la fidélité à la parole donnée et à son devoir d'état. Hakizimana Isidore le souligne bien à propos de l'investiture des notables (abashingantaha):

"L'ibānga, c'est la discrétion, le secret à la profession. L'ibānga englobe donc la profession, le sens du devoir d'état, ainsi que le secret".(1)

On entend par exemple dire:

"Nak' yarāyaye ibānga ry' ubukristu".

"Un Tel a renié sa foi chrétienne".

Ce qui signifie qu'il a renié ses engagements de chrétien qu'il avait pourtant jurés auparavant.

On dit encore:

"Urya ararāngura neza amabānga yashinzwe".

"Celui-là accomplit correctement la tâche qui lui a été assignée".

Dans ce cas, ce mot traduit le sens de l'attachement à sa profession.

Pour cerner toute la charge sémantique et affective de ce terme, observons certaines pistes de signification même étrangères.

Commençons par la discrétion. De par le dictionnaire Larousse, ce terme signifie une "retenue judicieuse dans les paroles, dans les actions, réserve dans la toilette", et par extension "une aptitude à garder les secrets, le silence".

C'est ce deuxième sens qui est traduit dans nos contes où la discrétion consiste à tenir à la parole donnée(2).

L'homme reçoit un don d'Imāna à condition d'obéir scrupuleusement à la promesse faite(3) à Imāna.

L'on appelle précisément cela "kugumya ibānga" (garder le secret)

"ibānga" serait donc comme quelque chose qu'on doit garder et dont il faut prendre soin au risque de perdre les meilleurs de ses acquis.

Et qu'en est-il de son contraire: "kumēna ibānga" (rompre son engagement)

Dans ce cas le secret serait quelque chose de fragile à garder jalousement. Il faut donc faire attention et prendre bien soin du secret qu'on porte dans son intérieur intime.

(1) HAKIZIMANA Isidore, L'institution des Bashingantaha au Burundi. Mémoire. E. N. S.; Bujumbura, 1976; p. 36.

(2) cfr la fonction Interdiction- Proposition.

(3) cfr le conte Inasankina n°11. Inamunyika n°4

ku-men- i- banga c' est donc trahir son secret et Dieu sait combien la société Burundaise réservait des punitions à quiconque parmi les notables outrepassait à son engagement dans un domaine important:

*"Baramuhana. Atūnze nk' inká bakamwaka inká
Atayo atūnze bakamuhana nand nyenye; na kera
nar' ihó ibihana. Nk' ūku baza gufūnga umuntu,
ari umushingantáhe bakamúkura mu bagabo" (1)*

*"On le punissait. S' il avait des vaches, on lui en
confisquait. S' il n' en avait pas, on le punissait
également, car les punitions ont toujours existé.
Comme on emprisonne aujourd'hui, jadis,
l' individu était par exemple exclu du groupe des notables".*

Comme on le voit, la tradition Burundaise a beaucoup insisté sur le sens de la parole donnée. Si on ne s' y soumettait pas; en passant honteusement outre, on devait se racheter, sinon on était écarté du groupe. A plus forte raison, celui qui trahissait le secret d' *imána*: il était sévèrement puni. Il serait par exemple utile de citer deux proverbes de mémoire qui illustrent bien ce concept:

*"Usāngira ibānga n' imbwá ikarikwiza ibisaka"
"Si tu partages le secret avec un chien, il le divulgue".*

*"Usāngira ibānga n' inyoni ikarigurukana"
"Si tu partages le secret avec un oiseau, il s' envolera avec".*

Le chien et l' oiseau errent un peu partout . Ils sont l' image d' une personne qui va partout sans discernement et qui dit tout ce qu' il sait.

A ce niveau, c' est un partage spirituel du secret avec quelqu' un qui n' a pas de consistance interne, qui ne sait pas garder pour lui le secret qu' on lui a confié.

La tradition Burundaise invite à garder le secret dont on est porteur. L' intériorité humaine est comme un sanctuaire inviolable. Ce qui y est conservé, est amené à y rester. Cette exigence est liée à la conception de l' intériorité humaine.

Souvent on dit:

*"Mūnda ní kura, ni ahadashikwá"
"L' intérieur intime est bien loin,
c' est le lieu qu' on ne peut pas atteindre".*

(1) Mikoni Serge, Agé de 63 ans: Colline Mutobó; Commune Mukike ;
Province Bujumbura.

Comme nous le voyons, une confiance reçue à ce niveau devient importante et doit être identifiée à l'homme.

"Akayago k' umukunzi ni agahera munda"
"La parole d'un ami est destinée à demeurer dans
l'intérieur intime".

Cela pour dire qu'il faut garder le secret d'un autre. Et partager un secret, c'est une liaison des cœurs. Cela signifie qu'il y a une fidélité radicale et une certaine identification mutuelle, entre ceux qui partagent le secret. D'où, l'importance de la discrétion dans la tradition rundi.

Qu'en est-il dans les contes analysés?(1)

Trois fois sur quatre, le secret est divulgué et les conséquences ne se font pas attendre.

Seulement l'héroïne du conte *"Icaguciye intunga"* a été courageuse et fidèle. Dans d'autres contes, cela n'a pas finalement été le cas.

Les contes de ce genre reposent sur une opposition fondamentale entre deux attitudes:

"Kugumya ibanga" Vs "Kumena ibanga"
"Garder son secret" Vs "Violer son secret".

Le fait de violer le secret du Créateur n'est plus le simple fait de parler, mais surtout chez Inasankima, c'est l'oubli de sa condition (*ukwiyubera: s'oublier*) et d'agir comme si on était autre chose qu'une créature, qui n'a fait que recevoir gratuitement son existence.

Les Barundi appellent cela:

"Uguhimba ukibagira icaguhaye" (2)
"Etre répu jusqu'à l'insouciance et oublier
l'origine de son bonheur".

Il s'agit de cas où le bonheur corrompt son homme. Les anthroponymes comme *Rugabirabatá, Myawiyanka*, ont une valeur symbolique assez notable.

A travers eux, nous constatons qu'Imána vient au secours de l'homme et qu'après, c'est celui-ci qui par l'oubli de sa condition, se cause des misères.

Poursuivons notre inventaire pour saisir cette figure *"Kwicwa"*

(1) *Abakóbwa bāgiye kunyinyusa. Ineanyika. Icaguciye intunga. Inasankima*

2. "Kwícwa n' egakenke".

"Umukēnké" est le chalumeau qui sert à boire de la bière de sorgho, du vin de bananes,....

Quelques expressions du langage courant nous permettront de bien cerner le sens de ce substantif:

"Nāká yarégotse, nōné bāmucīriye umukēnke"

"Un Tel a été incestueux, alors on lui a coupé le chalumeau."

C'est-à-dire qu'on l'a exclu de tout dans le concert des hommes

(*baramunab*). Il ne peut plus boire avec eux. Il ne peut plus partager leur vie

Dans le cas contraire, il ya le partage du chalumeau. Suite à une conversation, nous entendons une personne dire à son interlocuteur.

"Uri n' Imāna wē yēméréye kó musāngira umukēnke" (1.)

"Tu as de la chance, toi à qutun tel a accepté de partager son chalumeau".

Ils parlaient d'une personne respectée qui n'aime généralement pas partager son chalumeau. S'il accepte de le passer à un autre, il coupe le bout avant de l'utiliser encore une fois.

Les chalumeaux jouent en effet un rôle important dans la société rundi. On les conserve avec soin dans un bambou creux (*indimanyi*) qu'on offre pas à n'importe qui.

Revenons à l'expression (*gusāngira umukēnke*): *partager le chalumeau.*

Dans la tradition rundi, passer un chalumeau à un autre équivaut à un signe d'amitié, et une mise en confiance. C'est ce que nous avons remarqué dans le conte: "*Abakōbwa bāgīye kunyinyuzo*". *Imāna* a partagé son chalumeau avec l'héroïne et celle-ci l'a accepté. Avec le secret échangé, une alliance s'est établie entre les deux. Il serait utile d'observer ce phénomène de plus près avec le verbe "*gusoma*".

Ce verbe signifie dans ce contexte boire et dans le conte, c'est boire ensemble.

Il peut par ailleurs signifier aujourd'hui lire(2), donner un baiser(3).

Observons ce verbe à travers son sens de boire ensemble où il y a un vrai partage.

(1) RURATÓTÓYE, Patrice. Colline Nyagikarānka, Commune Mukike, Province Bujumbura; 1e3/5/1988

(2) "Igisha abo bāna gusoma": "Apprends à lire à ces enfants"

(3) "Abarundi basigaye basomana nk' abōra"

"Les Burundi se donnent actuellement des baisers comme les Blancs."

Souvent l' on entend dire:

"Akayāgo k' ūmukūnzi ni soma mbīkē"
"La parole intime d' un ami est "bois que je conserve".

Le substantif *som-a-n-bik-e*
/bois/ je/conservé/
"Bois que je conserve"

a un sens particulier.

Il s' agit dans ce cas d' une boisson précieuse qu' on ne donne qu' à son meilleur ami et elle est conservée soigneusement.

Une parole échangée autour de cette bière est encore plus précieuse.

Dans notre conte, Imāna maudit l' héroïne par ce qu' elle n' a pas su garder le secret échangé(1) Cela est symbolisé par l' échange du chalumeau.

Grâce à ce chalumeau, on arrive à échanger des paroles confidentielles avant de conclure des alliances.

C' est le cas du fait de boire ensemble à l' occasion d' un mariage ou d' autres conventions importantes.

A l' occasion du mariage par exemple, quand la fille à marier n' est plus vierge, le chalumeau sert de symbole pour signifier ce fait honteux dans la société traditionnelle.

Un de nos Informateurs nous apprend à ce sujet:

*"Iyó umuhungu arōngōye agasānga umugení
 bāmuháye ntákiri muzima, bāca bārūngika
 inzoga iwādo w' ūwo mukōbwa bagashir amwó
 umukānké ucīya"(2)*

*"Si un garçon se mariait et qu' il trouvait que
 la jeune épouse n' était plus vierge, on
 renvoyait chez les beaux-parents une cruche de bière
 et on y ajoutait un chalumeau coupé".*

(1) *"Urakīcwa na kâ agakēnke twāsonera hābāndí"*
*"Que tu meures victime du chalumeau que nous avons partagé
 à l' endroit dont tu te souviens". cfr conte n°4*

(2) SIYONVO Adrien; Informateur déjà cité.

C' était donc un signe de reproche à sa mère : elle n' a pas bien éduqué sa fille puisque celle-ci a déjà eu des rapports intimes avec un autre jeune homme.

De cela nous voyons l' importance qu' avait le chalumeau dans le Burundi ancien. Ce qui nous amène à saisir la fonction de malédiction dans nos contes. Dans plusieurs cas, la suite de cette malédiction est la mort, la disparition. La figure suivante relatant de l' endroit de la disparition, nous aidera à le saisir.

3. Igicānro.

Ce substantif dérive du verbe *ku-can-a* qui signifie faire du feu. En lui adjoignant l' applicatif *-ir-*, il signifie "faire du feu pour(...)"¹ "Igicānro" est donc l' endroit où l' on fait du feu pour les vaches avant le départ aux pâturages ou au retour.

Dans la tradition rundi, il a une valeur importante qu' il ne faudrait pas passer sous silence. Il était le lieu où l' on enterrait le père de la famille (Sérugo). On dit que c' est pour le garder près de son troupeau.

Qu' en est-il dans nos contes?(2)

Ce mot intervient chaque fois qu' il ya quelqu'un qui va disparaître solennellement sous terre. Ce lieu est dans ce cas le symbole de la fin de quelqu' un par l' engloutissement dans la terre.

Avant de clore ce point, observons la figure de malédiction:

"Uragapfa utāvvyāyé": Que tu meures stérile(3)

La figure de la stérilité a déjà été exploitée avec la fonction "Prière". Mais nous tenons à montrer le cadre qui entourait une femme stérile pour découvrir la charge affective de la punition .

La première chose que le Murundi souhaite à son ami, c' est d' avoir des enfants:

"Urakavyāra uhēké"

"Que tu aies des enfants, que tu les portes au dos"

(1) *Kēnsi bagira ngo cānira izo nka.*

(2)cfr les contes: *Inasānkima*, *Inamunyika*, *Icāguciye intūnga*.

(3)cfr le conte "*Imāna n' umugore w' intāvvyāra*".

NGŌWENÚBUSÁ, P., nous dit à ce sujet:

*"Il n'y a pas de souhait plus profond que celui
d'avoir une descendance et une descendance nombreuse"(1)*

Dans les éloges à la maternité, on dit à une mère qui a mis au monde:

*"Uravyāra benshi, umpé kamwe"
"Aies beaucoup d'enfant; tu m'en donneras un"*

L'enfant est donc vu comme le don le plus précieux qui soit au Burundi comme d'ailleurs partout en Afrique. C'est pourquoi sa venue au monde intéresse beaucoup de gens:

*"La naissance d'un enfant intéresse tout le village,
c'est la preuve en effet que le couple procréateur
est agréé par les forces divines et qu'il est utile
à l'ensemble de la communauté. Cette façon
de voir va donner à la joie, et de la mère,
une résonance particulière"(2)*

Le fait d'avoir un enfant donne donc une place à la mère et elle est honorée. J. KENYATTA nous dit que le mot "mère" est "un terme honorable, l'un de ceux auxquels aspire toute femme de la société"(3)

La mère est donc honorée par toute la société, tant par les vieillards qui volent en elle, le canal de l'expansion du groupe familial, que par les enfants qui trouvent en elle, une source de tendresse et de chaleur humaine. La joie que procure un enfant est grande. Et c'est pourquoi son manque est considéré comme très malheureux.

La stérilité, quant à elle, est le plus grand malheur pour un couple, voire même la pire des malédictions. Le manque d'enfant est donc une désolation profonde pour un couple.

Au Burundi, une femme stérile reste, dans les milieux traditionnels, la risée de tout le monde.

Le manque d'enfant pour une femme est fatal dans la mesure où elle n'est pas considérée par la société comme une personne réussie.

(1) NGŌWENÚBUSÁ, P. ; "Souhait de bonheur: souhait de paternité-maternité". in Q.V.E.S. : n°27, 1976. p.21

(2) KOURALIS, B. . Individu et collectivité dans le roman négro-africain. p.12

(3) KENYATTA J. . Au pied du mont Kenya. p. 35

Un extrait des berceuses illustre bien ce phénomène de l'absence de maternité:

*"Kera nari igikoko,
Nari imfisi, nari intambwe
Yubuka bagatera".*

*"Jadis, j'étais un bête féroce,
J'étais une hyène, j'étais une lionne,
Qu'on salue par les lances".*

Pis encore est de mourir sans laisser d'héritier. C'est un cas très malheureux dans la tradition du Burundi, non seulement par ce que les biens du défunt seront partagés, comme on dit *"par des oiseaux de proie"*: (*ivyivwe' bizotoranwa n' ibisiga*), mais aussi par ce qu'il n'y aura plus personne pour assurer son nom, son prolongement.

*"(...) Le défunt qui n'a plus d'enfant est "complètement mort",
son être s'évanouit en quelque sorte dans le néant,
il n'est plus rien pour personne de son clan". (1)*

Chez les Burundi, vivre c'est chercher à laisser des traces sur terre afin qu'après la mort, on puisse parler de vous.

P.NTAHOMBAYE l'explique bien à travers la notion de *"Kugira izina"*, littéralement *"avoir un nom"*.

Cela signifie *"exister pleinement et se réaliser de telle sorte que l'on parle de vous même après votre mort"* (2)

Il faut donc prolonger sa force vitale à travers une autre personne.

Du développement de ces deux notions opposées:

"Fécondité-Stérilité", nous saisissons le sens de la fonction malédiction d'*Imana* quand il s'adresse à la femme stérile:

*"Uzupfa utavyaye"
"Tu mourras sans avoir enfanté".*

Elle est maudite, et jamais elle ne sera au rang des mères. D'où le verbe *gucibwa* (être excommunié):

*"Araciwa mu muhari w'abandi bavyeyi"
"Elle est excommuniée du groupe des autres mères".*

Poursuivons en observant les figures exprimant la fonction punition-récompense.

(1) ERNY, P. L'enfant dans la pensée traditionnelle en Afrique noire, Paris, 1968, pp. 64-65.

(2) NTAHOMBAYE P., Des noms et des hommes. Aspects psychologiques et sociologiques du nom au Burundi, Paris, Karthala 1983, p. 263.

H. Les figures exercent la fonction: Punition-Récompense.

Au cours de cette étape de sanction ou de reconnaissance, après maintes péripéties pour y arriver, le bilan est fait par le Donateur(Imâna). Cette étape est donc le moment qui clôture le conte.

Le contractant ayant transgressé l'ordre divin, doit être puni. Le châtement peut lui être infligé directement après la transgression ou bien être progressif.

Les différentes figures traduisant cette étape sont, selon les cas:

1. *Kunyika;*
2. *Kwāngāra;*
3. *Gushimira*

Analysons ces différentes figures une à une.

1. Kunyika

Ce verbe signifie s'enfoncer dans la boue sans laisser de traces. Le substantif qui en dérive est *"inyika"* qui signifie *"la disparition"*. Cette disparition peut être rapide ou lente. Nous n'avons pas pu obtenir des informations précises sur la signification anthropologique d'une disparition soudaine comme punition(1). Nous n'avons pu recueillir que des témoignages sur le fait de jeter des coupables dans un gouffre profond (*guta' mu gisúmanyenzi*).

(1)Le seul fait cité est d'ordre mythique.

Un certain Nsoro serait disparu englouti par des marécages à un endroit qui suite à cela aurait porté le nom:

Mu Ryānsoro(mu-ri-a-nsoro).

Nous le signalons juste pour souhaiter des études approfondies à ce sujet.

Un de nos Informateurs nous donne un exemple:

*"Nk'úwutwáye imigānda ayícúritse,
ni kimwe n'úwucúritse icúmu.
Kéra nahó bécúrika icúmu umwāmi
yātānza. Uwayyūbahuka rēró yabá
asema umwāmi, mukumuhana bamuta
mu gisúmanyenzi, akazōsangukira yó. (2)*

*"Celui qui portait les perches à l'envers,
c'est comme celui qui porte sa lance renversée.
L'on ne renversait les lances que lorsque
le roi venait de déceider. Celui qui se permettait ce geste,
présageait la mort du roi, et, pour le punir,
on le jetait dans un gouffre profond
et il y périssait".*

De cette idée, nous remarquons que cette mort était atroce. Et comme l'assurent NTÁKŪWŪNDI et RURABÁBAZA, l'on jetait également à cet endroit, toute fille ayant conçu illégalement.

Généralement, c'est son frère qui l'accompagnait et l'y précipitait. Elle était sanctionnée d'une façon exemplaire.

Dans les contes analysés, souvent, le sujet commet une bêtise, il est puni. Il connaît la mort atroce par la disparition dans le sol. Pour les personnages de nos contes, ce sont des traîtres aux yeux d'*Imāna*. Ils divulguent le secret échangé. Ils doivent donc mourir comme les pires des traîtres par ce qu'ils ont enfreints l'ordre divin.

Avec CIZA, nous faisons connaissance d'une autre punition réservée aux traîtres (*abayabā*) comme le voulait la tradition. Nous la citons juste à titre d'illustration:

*"Bāmushīnga urumāmbō mu k'igānza nō mu maguru,
akaza arāmira ibisiga atāri buyegáyege". (3)*

*"On implantait un piquet dans chaque main et chaque
pied, et il mourait en chassant les oiseaux rapaces
(qui le dévoraient) sans qu'il puisse bouger.*

(1) MARŪNGIKE, J., Enquêtes orales, le 4/5/1988

(2) NTÁKŪWŪNDI et RURABÁBAZA Marcien, Enquêtes orales, le 6/5/1988

(3) CIZA, Enquêtes orales, le 6/5/1988

Par ces exemples, nous saisissons donc le sens profond de cette fin malheureuse des personnages de nos contes dans cette fonction: "Punition"

Personne n'est invité à se révolter contre ce sort tragique.

Il est provoqué par les enjeux en présence que l'indiscrétion met en péril. Poursuivons notre inventaire, pour mieux saisir cette fonction.

2. Kwāngara.

Ce verbe signifie vagabonder, errer partout sans destination précise. Nous l'avons rencontré une fois dans le conte: *"Umukobwa yimye amata Imāna"*.

Le personnage ne pouvant se marier avec un homme d'une classe considérée (le roi, le prince, le chef..) se décide à errer(1) croyant trouver un endroit où Imāna ne se trouverait.

Ce verbe est le synonyme de *kwomoka* dont le sens est s'enfuir au loin vers une destination inconnue.

Traditionnellement, un homme s'enfuyait quand il subissait un mauvais traitement chez lui ou lorsqu'il redoutait un événement pouvant mettre en danger sa vie.

Dans le premier cas, il allait chercher la protection chez un chef autre que le sien; dans le second cas, c'était surtout une femme qui fuyait son mari à cause des mauvais traitements qu'elle subissait: le manque d'habits par exemple ou le mauvais traitement infligé par le mari.

Il y avait des fois où la décision ne venait pas de la personne elle-même, mais des autorités(*baramwangaza*)

"Iyo yakóze icāha, bāramwāngaza"

"Quand il a commis une faute grave, on le chassait du territoire"

Il devait errer et être terrassé par la faim, la misère. Quel sens dégageons-nous de notre conte à ce propos?

(1) voir le conte *Umukobwa yimye amata Imāna*.

La jeune fille décide d'elle-même de s'enfuir. Elle veut quitter les lieux de sa honte. Et pourquoi cela?

Le fait d'avoir rejeté, refusé *Imāna* est la raison de sa sanction. Si elle l'avait accepté, elle n'aurait pas connu ce désastre et *Imāna* l'avait prévenu:

"...*nānje tuzohūrira imbere*"
 "... *et moi je te rendrai la pareille*".

Le mauvais geste de la jeune fille lui coûte cher comme il en a été le cas pour les femmes indiscretes.

Toutefois n'en restons pas aux punitions, observons aussi les récompenses. Ceci nous amène à étudier ce qui arrive à un personnage qui respecte les conventions d'*Imāna* et cela à travers la figure *"gushimira"*.

3.ku-shim-ir-a.

Ce verbe vient de *ku-shim-a* qui signifie apprécier. Souvent on dit:

"*Umuntu bamushima iyó hari icyo yakaze ciza*"
gifitiye akamaro abandi".

"*On apprécie une personne s'il ya un bienfait*
qu'il a réalisé et qui revêt un intérêt pour les autres".

C'est qu'il a accompli une chose de valeur. Quel est le sens de ce verbe si on lui adjoint l'applicatif *-ir-*

RODEGEM le définit comme suit:

Gushimira c'est "*faire estimer, apprécier son travail...*" Et par extension, il signifie: *Remercier, dire merci*(1)

C'est le sens de remercier qui nous préoccupera. On a souvent les noms de *Ndavisshimiyeye* où le donneur du nom veut dire "*ndashimiyeye Imāna*"

"*je remercie Imāna*".

Et on sait qu'on remercie quelqu'un pour un geste posé.

Dans le conte n°5 (*Icaguciyeye intunga*), *Imāna* remercie *Muramira* pour ce qu'elle a gardé le secret. Il est regrettable que, dans notre sphère d'enquête, nous n'ayons qu'un seul conte se terminant ainsi. Une enquête élargie permettrait d'équilibrer davantage les conclusions.

Au Burundi, comme ailleurs, il est d'usage de remercier quelqu'un pour ce qu'il a fait. Avec cette considération nous pouvons accéder à la synthèse . .

Synthèse sur les différentes figures dégagées.

Des fonctions découvertes et des figures observées, nous en déduisons qu' *Imâna* agit par une bonté gratuite et paternelle souvent excitée par la pitié. Toutefois, il est dur et fort punisseur quand l' on ne respecte pas les clauses des contrats.

Avant toutefois de faire une synthèse, observons les attributs que les contes lui assignent.

1. Imâna, le créateur des hommes et des biens.

Imâna crée les enfants. Toute personne désireuse d' un enfant se retourne vers *Imâna* C' est le cas des personnages du conte(1)

Le Murundi pense que l' enfant est un don d' *Imâna*, c' est pourquoi on Le prie pour qu' il accorde des enfants au ménage.

De plus, c' est aussi Lui qui crée les biens matériels(2) et qui en compte toujours les besoins de l' homme. Les Barundi l' appelaient "*Rurema*" (*Celui qui crée*):

"Imâna n'î Ruremá ruremá inká n' íbibándo"(3)

"Imâna c' est le Créateur qui crée les vaches et les enfants".

Cette conviction est permanente dans la littérature rundi surtout dans les berceuses:

*"(...)Imâna yakûmpāye
Icāmpa tugahûra(...)"4.*

*"(...)Imâna qui m' a fait don de toi,
Si je pouvais le rencontrer(...)"*

Tout le monde reconnaît que ce pouvoir de création incombe seulement à *Imâna* Certains parents donnent des noms à leurs enfants en rapport avec cela:

"Uwîmâna" (Enfant d' Imâna)

"Yamûremye" (Imâna qui l' a créé)

(1)Hũngíza, Inásánkína, Isána n' úmugoré w' întévyárá.

(2)Abakóbwa bágiye kunyinyúza, Icáguciye intúnga, Nzókírantévyé...

(3)Boniface NDAYATUKE, Originaire de la commune Mugõngo-Mānga, Colline Rwibāga, Province Bujūbura; âgé de 65 ans.

(4)Triphonie NZOKIRANTEVYE, Informatrice déjà citée.

2. Imâna - la Bonté - la Paternité.

Nous remarquons cela surtout dans les contes où *Imâna* a donné un enfant et qu' il veille sur lui, il vient le bercer.

Il donne aussi des biens(2). *Imâna* a écouté la demande de *Nzokirantéveye*, et il lui a donné ce dont il avait besoin.

Pour cela, on le considère comme *"Indavyi"*.

Ce théonyme vient du verbe *"ku-rab-a"* qui signifie *"regarder"* et par extension *"veiller sur"*.

Imâna est donc un Père qui veille toujours sur tous les êtres considérés comme ses enfants. A titre d' illustration, portons l' esprit sur certains souhaits. Souvent, on souhaite à un ami, à un proche:

"Imâna ikur'inde"

"Qu' Imâna te protège"

"Imâna ikujé imbere"

"Qu' Imâna soit devant toi."

On souligne toujours la bienfaisance d' *Imâna* Et on veut être protégé de Lui en toutes circonstances et en toute fidélité:

"Agati gaterétswe n' Imâna ntigahenúwa n' úmuyaga"

"Le petit arbre planté par Imâna, ne peut pas être emporté par le vent".

Ce proverbe nous conduit ainsi vers un autre attribut de Dieu:

3. Imâna, la Toute-Puissance.

Imâna peut tout pour le Murundi et tout ce qu' il fait dépasse l' entendement de l' homme. C' est ce que nous avons constaté(3) quand *Imâna* transforme le jeune garçon en une jeune fille et qu' il lui donne de beaux habits. Il ressuscite aussi un mort qui avait été tué par ses beaux-frères(4)

Imâna est donc capable d'accomplir tout bien imaginable et on l' appelle:

"Nushóbora vyôse"

"Celui qui peut tout"

"Ntakyinánira"

"Rien ne Lui résiste".

(1) *Hungiza, Unugoré yarérewa uwâna n' Imâna.*

(2) *Nzokirantéveye*

(3) *Ngiré nte Sêngé?*

(4) *Sékiyâgambere.*

Sa toute-puissance se manifeste aussi à travers cette devinette citée de mémoire.

Question. *"Imisozi irashá, imigozi y' Imâna ntîsha"*
"Les collines brûlent, les cordes d' Imâna ne brûlent pas"

Réponse *"Inzira"*
"Les sentiers"

Cette devinette se fait l' écho de la croyance selon laquelle *Imâna* est tout-puissant, lui qui neutralise les effets de la loi naturelle du mouvement surtout du mouvement du feu.

Nous sommes bien entendu en face d' une interprétation symbolique d' un fait tout à fait naturel.

4. Imâna, le Juge.

Imâna aide l' homme à sortir de sa misère, de ses troubles en lui donnant tout. La plupart du temps, il donne librement et gratuitement:

"Imâna ntîmugurá"
"Avec Imâna, tu n' achètes pas"

Mais dans d' autres cas, Il met une condition avant ou après un don(1).

Et Il est toujours prêt pour juger si l' homme tient à sa parole, s' il est scrupuleusement fidèle à ses engagements.

Il ne quitte pas l' homme des yeux et celui-ci est jugé selon ses actes.

C' est pourquoi on constate qu' *Imâna* agit souvent en punisseur implacable si on a désobéi.

Nos aînés disent d' ailleurs fort clairement.

"Imâna iyuha ingoró, ikubîkiye akarûri".(2)
" Imâna te donne un palais, tout en te réservant une hutte".

Cela signifie qu' *Imâna* comble ses hommes de biens dont ils ont besoin à condition qu' ils se comportent selon les engagements contractés. Si non des punitions irrémédiables et irréversibles les attendent. Cela peut par exemple s' entendre dans des insultes que les gens se lancent:

- *"Urakîwa n' Imâna"*
"Que tu sois tué par Imâna"
- *"Nyakûbura Imâna"*
"O, toi indigne des faveurs d' Imâna"

(1) Abaköbwa bagîye kunyînyuza, Icagucîye intûnga, Inésankîma...
 (2) Pierre MUGUFI, Originaire de la colline Matéra, Commune Mutambu.
 Province Bujumbura; âgé de 46 ans.

N.B. Il s' agit aussi d' un proverbe souvent cité dans les conversations

Tout cela témoigne d'une croyance en *Imāna* comme Juge. Et l'on n'a pas à lui demander de punir de mort ceux qui l'ont mérité par leur mauvaise action. Et comme Il est tout-puissant, de la colère à la fiction sur un punisseur implacable, il n'y a qu'un pas.

En résumé, nous pouvons dire que:

1°. *Imāna* intervient dans la vie pour créer: donner la vie aux hommes et à tout être;

2°. *Imāna* intervient pour contribuer à l'éducation des enfants;

3°. Il veille sur des hommes comme un père, jusqu'à accomplir des miracles en vue de les tirer d'embarras ou de leur offrir gratuitement quelque avantage;

4°. Et dans tout cela, Il intervient après les supplications de l'homme. Mais dans certains cas, Il agit de Lui-même;

5°. Et chaque fois qu'Il intervient, Il impose des conditions.

Il est l'éducateur suprême et implacable des hommes;

6°. Enfin, Il intervient soit pour récompenser, soit pour punir et, chaquefois avec une justice implacable, qui peut faire penser finalement à un manque de pitié. Il s'agit là de toute une piste de réflexion qui mériterait toute une étude.

Conclusion générale.

Au terme de notre étude sur les fonctions du personnage "Imâna", qu' il nous soit permis de faire tout d' abord un bilan de nos modestes découvertes .

Au départ, nous avons aimé privilégier la littérature orale comme un vecteur de communication le plus privilégié dans la société traditionnelle burundaise. Au sein de cette littérature orale, nous avons préféré aborder une de ses composantes, le conte, en tant que lieu de premières élaborations conceptuelles sur l' homme et le monde qui l' entoure et où s' exprime le mieux l' expérience de la vie quotidienne des hommes de la civilisation de l' oralité.

Et à cet effet nous nous sommes concentrée sur le conte théophore.

Et avant toute analyse, nous avons tenu à préciser notre méthode et nous avons pensé que l' oeuvre de PROPP peut au mieux nous aider à mettre en évidence la structure du conte merveilleux. L' auteur proposait un schéma de 31 fonctions qui permettaient de définir un conte merveilleux russe.

L' application systématique et minutieuse de ce schéma catégoriel aux contes théophores rundi analysés, a permis de définir leur structure-type. Des convergences ont vite été repérées. Le schéma de V.PROPP est finalement devenu pour nous, une clé permettant la lecture et la compréhension de ces récits: un système de décodage susceptible de proposer un tremplin conduisant vers la piste du sens.

Reprenant la formule développée par chacune des séquences sur un tableau , nous avons pu vite dégager des constantes. Et nous avons vu combien la structure de l' ensemble est proche de celles des contes merveilleux russes analysés par V.PROPP.

Après le découpage du texte dans ses parties minimales, à savoir les fonctions des personnages, et après la reconstitution de la structure-type du conte théophore rundi par l' alignement vertical , nous avons découvert que la succession des actions des personnages dans les contes théophores rundi n' est pas due au hasard ; elle obéit à une logique interne chargée de sens.

Et chose paradoxale, cette logique narrative du conte théophore rundi ne semble pas fort éloignée de celle du conte merveilleux russe. Finalement les traits originels de mentalité des peuples sont bien proches, quelles que soient les distances géographiques.

Le contenu a été étudié sur base de l'analyse des figures. Leur rôle est loin d'être négligeable dans l'agencement des contes. Ces figures nous ont renvoyé vers des contenus dont elles n'étaient que des réalisations

L'étude des figures a été un grand recours pour une modeste compréhension de la conception traditionnelle du personnage Imâna. Nous disons une modeste car, une connaissance approfondie se fonderait sur un corpus plus large et une interprétation de type philosophique qu'il serait utile de mener.

En effet la réalité d'Imâna était pour nos ancêtres, d'une évidence même. Elle s'imposait de soi. L'homme dans ses perpétuelles nécessités, sentait le besoin de Quelqu'un de plus grand que lui pour les combler. Tout cela, nos ancêtres l'ont expérimenté sur le vif des événements.

Ils se sont bien rendus compte que les hommes ne sont pas seuls dans leur lutte pour la vie. Il y a un mystère qui soutient tous leurs efforts. Et ce mystère, c'est un être invisible, mais bien présent dans chacune des actions des hommes. C'est pour cette raison que le Murundi traditionnel prenait soin de donner un nom théophore aux enfants, pour les confier à sa fidélité créatrice.

Mais dans son action bienfaisante, Imâna exige toujours un contrat de fidélité que l'homme se voit obliger de respecter. En effet, le personnage qui se laisse aller au refus de se conformer à l'ordre d'Imâna, et à la transgression de l'interdiction divine, se voit châtié.

Nous avons été ainsi amenée à suivre, pas à pas, le personnage Imâna dans ses bienfaits, octroyés moyennant un contrat de fidélité où l'homme est toujours demandeur.

Mais celui-ci est vite grisé par le bonheur pour tomber sans tarder dans un climat qui l'amène à rompre le contrat.

Ainsi, Imâna le frappe d'une sanction exemplaire et sa mort tragique ne suscite guère de révolte. Les Barundi condamnent aisément l'inconscience, l'ingratitude, l'indiscrétion.

Ces héros sanctionnés représentaient ainsi toutes les personnes qui recevaient gratuitement des avantages d'Imâna, mais qui ne savaient guère en profiter. Elles se nuisent elles-mêmes et souvent entraînant leur famille dans la débâcle.

De cette étude nous décelons des valeurs qui sont le fondement de la société traditionnelle Burundaise: en plus de l'attachement à Imâna de qui dépend le bonheur de tout homme, il y a entr' autres la fidélité à la parole donnée de laquelle dépend également l'harmonie intégrale de l'être: une harmonie intérieure, de bonnes relations positives avec autrui, la société et les puissances surnaturelles ayant à leur tête Imâna.

Il est évident que cette étude sur les fonctions du personnage Imâna est loin d'épuiser toutes les dimensions du conte théophore. Le champ d'investigation en reste encore vaste.

Nous espérons et nous en serons très heureuse que des études ultérieures puissent aborder ces contes sur d'autres plans: sur un plan philosophique par exemple.

Un approfondissement de la motivation de l'interdiction de parler, pourrait en l'occurrence être révélatrice sur l'importance du contrat de fidélité dans la société rundi et servir par là de clé d'interprétation de la culture traditionnelle.

Par ailleurs l'échec ou la réussite du personnage en rapport avec Imâna et un approfondissement des différentes épreuves pourraient inspirer un travail sur le destin.

Enfin, nous réservons un accueil reconnaissant aux remarques et conseils de tout lecteur qui s'intéressera à découvrir ce personnage dans les contes le concernant ou mêmes dans d'autres genres littéraires rundi.

Bibliographie.

I. Dictionnaires.

1. LAFON R., Vocabulaire de psychopédagogie et de psychiatrie de l'enfant, P.U.F., Paris 1963, p.107.
2. RODEGEM F.M., Dictionnaire Rundi-Français, Tervuren (Belgique), 1970, 643 p.

II. Ouvrages généraux.

1. J. KEUPPENS, Le Burundi ancien et moderne, multigraphié, Burasira, 1959.
2. John MIBITI, Religions et philosophies africaines, Yaounde, Clé, 1972, 299 p.
3. Hans MEYER, Les Barundi, Société française d'Outre-mer, Paris, 1984, 170 p.
4. Bernardin MUZUNGU, Le Dieu de nos pères, VI, Presses Lavigeries, Bujumbura, 1975, p.
5. Dominique NOTHOMB, Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attente, Bruxelles, Lumen Vitae, 1965, 283p.
6. J. B. NTAHOKAJÁ, Imigēzo y' ikirūndi, Bujumbura, U.B., 1978, 185p.
7. Ph. NTAHOMBĀYÉ, Des noms et des hommes. Aspects psychologiques et sociologiques du nom au Burundi, Paris, Karthala, 1983, 181p.
8. Van SAMBEEK, Croyances et pratiques religieuses des Baha, multigraphié Kabanga (Tanganyika), 1949-1950, 99 p.

III. Ouvrages spécialisés.

III.1. Ouvrages spécialisés sur la méthodologie.

1. Claude BREMOND, Logique du récit, éd. du Seuil, Paris 1973, 349 p.
2. Claude BREMOND, *Le message narratif* ; in Communications, 1964, pp4-33
3. Joseph COURTES, Introduction à l'analyse narrative et discursive, Hachette, 1976.
4. Joseph COURTES, "Le conte populaire: poétique et mythologie", Paris, 1986, 254p.
5. A.J. GREIMAS, Sémantique structurale, Larousse, 1966.
6. A.J. GREIMAS, Du sens. Essai sémiotique, éd. Seuil, Paris 1970.
7. GROUPE D'ENTREVERNE, Analyse sémiotique des textes, Presses universitaires de Lyon, Lyon, 1985, 194 p.
8. Julien Patrice de POMEROL, Quand un évangile nous est conté. Analyse morphologique du récit de Matthieu; éd. Lumen Vitae, Bruxelles, 1980, 240 p.
9. Vladimir PROPP, Morphologie du conte, Paris, Seuil, 1970, 254 p.
10. Tzvetan TODOROV, Les genres du discours, éd. du Seuil, Paris 1978, 309 p.

I.2. Ouvrages spécialisés sur l'oralité et le conte.

1. Geneviève CALAME-GRIAULE, Ethnologie et langage. La parole chez les Dogons, éd. Gallimard, 1965.
2. Jn CAUVIN, Comprendre les contes, Les classiques africains, St Paul, 1980, 101 p.
3. Jn CAUVIN, Comprendre la parole traditionnelle, Les classiques africains, 1980, 87 p.
4. Marcel JOUSSE, L'anthropologie du geste. La manducation de la parole. N.R.F., 1975, p.9

5. Mahamadou KANE, Essai sur les contes d' Ahmadou Coumba, N.E.A., Dakar, 1981, p.52
6. Maurice HOUIS, Anthropologie linguistique de l' Afrique noire, Paris, P.U.F., 1971, 230p.
7. Arthur LESTRADE, A la rencontre du Rwanda, Bruxelles, 1978; 289 p.
8. Bernard ZUIRE, L' âme du Murundi, 3^e édition, Paris, 1932, 506p.

IV. Articles de revues et mémoires.

1. Robert GAUTTHIER, *"Le conte dans la civilisation de l' oralité. Pour une interprétation d' une ethno Littérature"*, in A.C.A., 4-5/1987, 211 p
2. HAKIZIMANA Isidore, L' institution des Bashingantahe au Burundi, Mémoire, E.N.S., Bujumbura, 1976.
3. KABŪRA Gaspard, Divination au Burundi. Etude socio-culturelle, Bujumbura, 1986, pp15-18.
4. NGŌWENŪBUSÁ, P., *"Souhait de bonheur: souhait de paternité-maternité"* in Q.V.E.S., n°27, 1976, p21.
5. NKANIRA Philibert, Une approche de la mentalité nataliste à travers quelques berceuses rundi, Mémoire, U.B., Bujumbura, 1984.
6. NĪZIGIYIMANA M. Véronique, L' "Ecole" familiale du soir au Burundi. Le cas des contes, Mémoire, U.B., Bujumbura, Janvier 1987, 192 feuillets.
7. NTABONÁ Adrien, *"Symbolisme et message des personnages animaux des migani au Burundi"* in A.C.A., Tome XXI, n°2, 1981
8. NTABONÁ Adrien, *"Recherche d' harmonie et réponse de Dieu dans la tradition Burundaise"* in A.C.A., Tome XVII, n01, 1977, pp12-24.

9. NTABONA Adrien, "*Codes culturels et éducation au Burundi*" in A.C.A., Tome XXII, n°6, 1983, pp346-382.
10. NTABONA Adrien, "*Le péché: Brisure des liens essentiels et ruine de la personnalité*" in A.C.A., 1971, pp289-302.
11. NTIBARUFATA Athanase, **Le personnage de Sèbitwi vya Makera à travers des variantes de son conte**, mémoire, U.B., Bujumbura, 1984, 120 feuillets.
12. Herman PARRET, "*Le conte dans la civilisation de l'écrit. Narrativité chez les Grecs*". in A.C.A., 4-5/1987, p.263
13. SEFU Rehema, **Essai d'exploitation sémantique de quelques métaphores contenues dans les berceuses rundi**, Mémoire, U.B., BUJUMBURA, 1985

Annexe I.**Liste des informateurs.**

1. CĪZÁ Sylvestre, Colline Nyabikona; Commune Mukike; Province Bujūmbura.
2. KIBIRĪZI Pierre, Agé de 68 ans; Colline Nyagikarānka; Commune Mukike; Province Bujūmbura.
3. MARŪNGĪKE Jean, Agé de 72 ans; Colline Rukina; Commune Mukike; Province Bujūmbura.
4. MBISÁMAKORO Paul, Agé de 62 ans; Colline Gitwēngera; Commune Mukike; Province Bujūmbura.
5. MIKONI Serge, Agé de 63 ans; Colline Mutobó; Commune Mukike; Province Bujūmbura.
6. MUGŪFI Pierre, Agé de 46 ans; Colline Matára; Commune Mutāmbu; Province Bujūmbura.
7. MUNOHO Pierre, Agé de 50 ans; Colline Mutobo; Commune Mukike; Province Bujūmbura.
8. NDAYATUKE Boniface, Agé de 65 ans; Colline Rwibāgá; Commune Mugongo-Manga Province Bujūmbura.
9. NIYŌNZIMA Régine, Agée de 50 ans; Colline Gisogó; Commune Mukike; Province Bujūmbura.
10. NTÁKŪWŪNDI, Agée de 55 ans; Colline Rukina; Commune Mukike; Province Bujūmbura.
11. NYÁSHEMÁ Marc, Agé de 45 ans; Colline Gitwēngera; Commune Mukike; Province Bujūmbura.
12. NZŌKIRANTÉVYE Triphonie, Agée de 35 ans; Colline Gisógwe; Commune Mukike; Province Bujūmbura.
13. RURABÁBAZA Marcien, Agé de 52 ans, Colline Gisogó; Commune Mukike; Province Bujūmbura.
14. RURATŌTŌYE, Patrice, Agé de 48 ans, Colline Nyagikarānka, Commune Mukike; Province Bujūmbura.
15. SĒMPŌRE Paul, Agé de 62 ans; Veilleur à Bujūmbura.
16. SĪNZĪNKAYŌ Marc, Agé de 61 ans, Colline Kanyúnya; Commune Mugōngo-Mānga; Province Bujūmbura.
17. SIYŌMVO Adrien, Agé de 45 ans, Veilleur à Bujūmbura.

Annexe II.**Liste des contes.****Pages.**

- | | |
|------------------------------------|--------------|
| 1. Hūngíza | pp.21-23. |
| 2. Umugoré yarérewa umwāna n'îmāna | pp.34-35. 12 |
| 3. Abakōbwa băgīye kunyínyuza | pp.44-45. |
| 4. Inamunyika | pp. 60-63 |
| 5. Icāgucīye intūnga | pp. 72-75 |
| 6. Imāna n'úmugoré w'întāvārá | pp. 83-85 |
| 7. Nzōkirantévyé | pp. 91-93 |
| 8. Sēkyāgambere | pp. 97-99 |
| 9. Ngiré nté Sēngé? | pp. 104-105 |
| 10. Umuhūngu w' íkijūju | pp. 109-113 |
| 11. Ināsānkíma | pp. 120-124 |
| 12. Umukōbwa yīmye amatá Imāna | pp. 129-132 |

Table des figures charnières exprimant les fonctions découvertes.

<u>Figures</u>	<u>Contes</u>	<u>Pages</u>
<u>A. Situation initiale.</u>		
1 La tranquillité	n°1 n°2	138
2 La beaute	n°3 n°4 n°5	139
3 La stérilité	n°6 n°7 n°11	143
<u>B. Les figures exprimant la fonction Demande- Prière.</u>		
1.Gusaba Imâna	n°1	146
2.Gutakāmba	n°1 n°3	147
3.Kwāmbaza	n°4	147
<u>C. Les manifestations d' Imāna.</u>		
1.Inyāmānza	n°1 n°2	148
2.Inyōmvyi	n°8 n°11	149
3. Umupfumú	n°11	150
4.Imāna	n°6 n°7	152

D. Les figures habillant la fonction "Secours miraculeux".

1. Kureru umwāna	n°1 n°2	153
2. Kukinīsha	n°1	154
3. kutāmbatāmba	n°1 n°2	155
4. Kujānjagura	n°9	155

E. Les figures habillant la fonction "Interdiction-Proposition".

1. Guhóra	n°3 n°4 n°5 n°11	156
2. Kudátwēngá	n°3	158
3. Kudáshishwá	n°6	159

F. Les figures expriment la fonction "Transgression-Exécution". 161**G. Les figures habillant la fonction "Malédiction".**

1. Kwīcwa n' ákabānga	n°3 n°4	163
2. Kwīcwa n' ágakēnke	n°3 n°4	167
3. Igicāntro	n°3 n°4 n°5 n°11	169

H. Les figures habillant la fonction "Punition-Récompense."

1. Kuniyika	n°3 n°4 n°11	172
2. Kwāngāra	n°12	174
3. Kushīmira	n°5	175

Table des matières

Introduction	p. 1
1. Intérêt du sujet.	p. 3
2. Portée et limite de ce travail.	p. 5
3. Les problèmes rencontrés.	p. 6
4. Articulation du travail.	p. 7
 <u>Chapitre I: Une approche du conte comme ensemble signifiant.</u>	
Introduction	p. 8
<u>A. Les conditions anthropologiques du conte.</u>	
A.1. Le sens du mot.	p. 9
A.2. La tradition et la situation dans le conte.	p.10
A.3. Les interférences des textes littéraires et faits de vie.	p.11
A.3.1. Le conte parle de la société.	p.11
A.3.2. La société modifie le conte.	p.12
<u>B. Le conte comme texte.</u>	
B.1. Le déroulement narratif du conte.	p.13
B.2. Les personnages.	p.15
B.3. Le sens du récit.	p.16
<u>C. Les perspectives méthodologiques sur l'analyse du conte.</u>	
C.1. Le contexte historique de l'oeuvre de PROPP.	p.17
C.2. Méthode d'analyse adoptée.	p.19
 <u>Chapitre II. Présentation et analyse du corpus.</u>	
<u>A. Analyse morphologique.</u>	
1. Hūngiza.	p.21
2. Umugoré yarérewa umwāna n' Imāna	p.33
3. Abakōbwa bāgiye kunyinyuza.	p.49
4. Inamunyika.	p.60
5. Icaḡuciye intūnga	p.72
6. Imāna n' ūmugoré w' Intāv̄yará	p.83
7. Nzōkirantévyo	p.91