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

Le symbolique sur serpent à travers les contes et les chantefables Rundi

Munezero, Fleurie; Sous la direction de : Pro Nizigiyimana Domitien

2008
UB, FLSH
https://repository.ub.edu.bi/handle/123456789/1531

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

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

LA SYMBOLIQUE DU SERPENT A TRAVERS LES CONTES ET LES CHANTEFABLES RUNDI

Par
MUNEZERO Fleurie

Sous la direction de:

Pr. NIZIGIYIMANA Domitien

Mémoire présenté et défendu publiquement en vue de l'obtention du grade de Licenciée en Langues et Littératures Africaines.

BUJUMBURA, DECEMBRE 2008

DEDICACE

A feus mes parents,
A ma regrettée grand-mère,
A mon mari Alain,
A ma sœur Francine,
A tous mes amis et parentés,
Je dédie ce mémoire.

REMERCIEMENTS

Au terme de ce travail, il nous tient à cœur d'exprimer notre vive reconnaissance à certaines personnes.

En premier lieu, nous témoignons notre reconnaissance à M. NIZIGIYIMANA Domitien qui a bien voulu diriger ce mémoire malgré ses multiples responsabilités. Ses bons conseils et ses remarques pertinentes nous ont été d'un grand intérêt. Qu'il trouve ici l'expression de notre profonde gratitude.

Notre gratitude va également à l'endroit de tous les professeurs de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, spécialement ceux du Département des Langues et Littératures Africaines pour la formation intellectuelle, morale et humaine dont ils nous ont fait bénéficier.

Nous nous en voudrions de ne pas dire merci à tous ceux qui nous ont formé et/ou assisté depuis l'école primaire jusqu'à l'université. Qu'ils trouvent tous à travers ces pages l'expression de notre profonde gratitude.

Nous serions qualifiée d'ingrate si nous oubliions de témoigner notre grande reconnaissance à nos parents qui nous ont soutenu moralement et matériellement du début à la fin de nos études.

Enfin, à tous nos camarades et amis dont la présence nous a souvent réconfortée, et à toutes les personnes qui, de près ou de loin, d'une façon ou d'une autre ont contribué à la réalisation de ce travail, nous disons « Merci ».

SIGLES UTILISES

A.C.A = Au cœur de l'Afrique

Cfr = confère

Ed. = Editions

E.O = Enquête orale

Op. cit = Opere citato (ouvrage déjà cité)

p = page

P.U.F = Presses Universitaires de France

P.U.L = Presses Universitaires de Lyon

U.B = Université du Burundi

Ibidem = même ouvrage

Idem = même chose que ci-dessus

PN = Programme narratif

0. INTRODUCTION GENERALE

Le présent travail s'inscrit dans le cadre des études sur la littérature orale rundi. La littérature comprend divers genres à savoir les proverbes, les contes, les légendes, les chante fables, les récits historiques, les récits pastoraux,... Comme on peut le constater, c'est un cadre tellement vaste qu'aucun chercheur ne peut prétendre étudier tous ces genres à la fois.

Durant les quatre années de formation universitaire, nous avons été intéressée par les cours en rapport avec l'anthropologie et ceux en rapport avec la littérature. C'est ainsi que ces cours ont suscité en nous le besoin d'en savoir plus sur la pensée du murundi, sa mentalité lorsqu'il s'exprime à travers les contes, un des genres de la littérature. Notre intérêt a porté sur les contes à personnages animaux. Comme on le sait, dans les contes, on fait intervenir beaucoup de personnages animaux. Ici, on a plusieurs animaux que nous ne pouvons pas étudier à la fois. Nous nous sommes limitée au personnage du serpent. D'où l'intitulé de notre sujet:

« LA SYMBOLIQUE DU SERPENT A TRAVERS LES CONTES ET CHANTEFABLES RUNDI »

En effet, les contes animaliers mettent en scène des animaux de toute sorte : il y a les animaux plus faibles que les autres tels ivūbi (guêpe), isāzi (mouche), ... ; les animaux forts tels intāmbwe (léopard), imfyisí(hyène),... ; les animaux qui usent de la ruse pour arriver à leur fin tels agakwavu (lapin), … ; et ceux qui usent de leur force tels intāmbwe (léopard).

Le murundi en proférant ces textes oraux décrit le comportement de l'homme dans sa société. Derrière l'image de l'animal, le conteur présente l'homme dans sa conduite surtout que le symbolisme du serpent est fort révélateur. C'est à travers la structure de ces textes oraux que le sens se dégage.

Avant d'aborder le point sur la motivation du choix de ce sujet, nous aimerions d'abord définir les mots clés qui composent notre sujet de travail : « La symbolique du serpent à travers les contes et chantefables rundi».

Dans le but de faciliter le lecteur de mieux comprendre les termes de notre sujet, nous jugeons opportun de donner quelques définitions

Qu'est-ce que la « symbolique » ?

> *« La symbolique est le résultat d'une opération énonciative qui fait d'une représentation figurative une représentation à la fois assumée (personnelle) ou objective »*[1]

Et qu'est ce qu'un serpent ?

> *« Sous-ordre de vertébrés reptiles de la sous classe des lapidasauriens de l'ordre des squamates. Ce sous-ordre comprend des espèces du corps très allongé, toujours dépourvues de pattes et qui habitent surtout les régions équatoriales, tropicales et tempérées chaudes. »*[2]

En continuant avec la définition du serpent trouvée dans le Dictionnaire des symboles :

> *« Autant que l'homme mais contrairement à lui, le serpent se distingue de toutes les espèces humaines. Si l'homme se situe à l'aboutissement d'un long effort génétique, nous devons aussi nécessairement placer cette créature froide, sans pattes, ni poils, ni plumes au commencement du même effort. En ce sens homme et serpent sont opposés, les complémentaires, les rivaux. En ce sens aussi, il y a du serpent dans l'homme et singulièrement dans la part de celui-ci que son entendement contrôle le moins »*[3]

Le conte : est l'un des genres narratifs du Burundi. Réciter un conte, il s'agit de raconter quelque chose de réel, de fictif ou tout simplement de raconter une histoire.

Si on fait le classement des genres narratifs, on se retrouve devant une ambiguïté des termes puisque la fable, le mythe, la légende ou les récits historiques se trouvent sous le même genre narratif.

Lorsqu'on demande à un murundi de raconter un conte (gucá umuganí), il te citera soit un proverbe (umwïbutsa), soit un conte (umuganí), soit une chante fable (igitito ou igitiko) ou encore un récit historique (inkurú).

---

[1] FONTANILLE J., **Sémiotique et littérature, Essais de méthode**, PUF, Paris, p.119
[2] **Encyclopedia universalis**, p.2857
[3] CHEERBRANT A. CHEVALIER J. **Dictionnaire des symboles**, Ed. Robert Laffont et Ed. Jupiter, Paris, 1982, p.867.

Bernard Zuure définit le conte en ces termes : « *Le conte est un produit anonyme de la fantaisie populaire, car il fait partie avant tout chez les Barundi comme partout ailleurs du monde de l'imagination.* »[4]

En ce qui nous concerne, nous nous sommes intéressée au conte (umugáni) et au chante fable (igitito ou igitiko) car la différence entre les deux n'est pas suffisamment discernable puisque tous les deux ont une structure qui se ressemble. La seule différence se trouve dans les bitito parce que celles-ci sont entrecoupées par les mélodies musicales.

0.1 Motivation et problématique du choix du sujet

Le peuple burundais use parfois des détours pour exprimer ses sentiments, ses pensées, bref pour exprimer sa mentalité. C'est cette façon de s'exprimer qui nous a intéressée, surtout lorsque le murundi s'exprime à travers les contes.

Dans les contes, on s'exprime à travers des personnages humains et des personnages animaliers. Il ne s'agit pas de n'importe quel animal qui a attiré notre attention, nous nous sommes intéressée particulièrement au serpent.

Bernard Zuure s'exprime à propos des personnages dans les contes :

> « *L'homme prête la parole aux animaux pour leur prêter ses goûts et ainsi se regarder et se reconnaître à travers eux.* »[5]

NTABONA ajoute :

> « *Il se produit ainsi des « types conventionnels » de personnages qui représentent des types d'hommes bien réels.* »[6]

Comme nous venons de le dire, nous avons choisi le personnage du serpent parmi beaucoup d'autres cités dans les contes. La problématique est alors de savoir quelle est la symbolique du serpent dans la mentalité burundaise à travers les contes.

---

[4] ZUURE B., **L'âme du murundi**, Beauchesne, Paris, 1932, p.247.
[5] ZUURE B., **op.cit** : p.308
[6] NTABONA A., "Symbolisme et message des personnages animaux des migani au Burundi. Quelques pistes de recherche", In **Au cœur de l'Afrique**, n°2, 1981, p 89

0.2 Objectifs

0.2.1 Objectif global

Nous avons une culture qui use des symboles pour s'exprimer. Ainsi nous vivons dans un monde de symboles. Ces derniers ont une signification importante dans notre culture. Parmi tous ces symboles, nous avons choisi la symbolique du serpent. Dans la mentalité burundaise, le serpent a plusieurs images. Quelles images trouve-t-on derrière ce personnage ? Nous voudrions alors découvrir l'image du serpent à travers les contes, les enquêtes orales renforceront la symbolique du serpent.

En effet, ces contes ne peuvent se comprendre que lorsqu'ils sont étudiés à travers des mécanismes structuraux qui s'en dégagent. C'est à travers ces mécanismes structuraux que le sens se dégage et que l'on découvre l'image réelle du serpent dans la mentalité du murundi.

0.2.2 Objectif spécifique

Les contes de serpent que nous allons étudier relèvent comme tous les autres contes de la pensée du peuple burundais. A travers eux, nos ancêtres ne voulaient pas seulement faire rire, plaire ou divertir mais surtout ils voulaient enseigner, faire comprendre ou faire sentir ; plus largement instruire la conscience des mille phénomènes qui leur échappaient. C'est pourquoi en choisissant ce sujet nous avons des objectifs précis à atteindre.

Au terme de ce travail, nous aurons apporté notre contribution à cette démarche qui conduit vers les découvertes des trésors inouïs de la pensée de nos ancêtres, de nos racines en quelque sorte.
En effet, ce qui est dit dans les contes est le fruit de la pensée du peuple, de la société qui les produit.

L'autre but est de contribuer au changement de comportement. Certaines gens affichent des comportements pas facile à discerner et déplorables. Nous pourrions citer entre autre l'égocentrisme qui peut conduire à tous les maux : l'escroquerie, la jalousie, la cruauté et même le meurtre.

Le message contenu dans ces contes est un clin d'œil à ces gens qui ont des comportements qui visent à nuire à leurs semblables

0.3 Hypothèses de travail

Qu'est ce qu'on éprouve lorsqu'on évoque le serpent ? Qu'est ce qu'on ressent quand on parle du serpent ? Quelle est l'image qu'a le murundi lorsqu'il voit un serpent ? C'est le genre de questions que n'importe quel individu pourrait se poser.

Dans les contes et chantefables rundi, le serpent est porteur d'une signification constante qui participe à la construction de l'image symbolique que s'en font les Barundi.

Notre travail est d'apporter des réponses à ces questions. Quand on parle du serpent, on entend toute de suite le danger et la perversité de ce personnage. Est-ce l'image qu'il reflète pour tout le monde ? Est-ce qu'en plus de ce que tout le monde ressent en présence du serpent, n'y aurait-il pas d'autres images derrière ce personnage ? Partant de la bible, le serpent symbolise le mal, la mort ; et lorsqu'on écoute ici et là, les gens pensent que le serpent symbolise la peur, la mort, la terreur, l'hypocrisie... Bref toutes sortes de péchés pour les uns, et pour les autres, le serpent symbolise la puissance, la vie, ... Ce sont toutes ces hypothèses que nous essaierons de justifier, confirmer ou infirmer lorsque nous aurons analysé les contes du corpus.

0.4 Délimitation du sujet

Notre travail s'inscrit dans le cadre de la littérature. Et comme ce champ est vaste, nous l'avons délimité à un seul genre, à savoir le conte. Le murundi recourt aux différents personnages à travers les contes pour s'exprimer. Nous avons choisi le serpent. Nous voulons découvrir le message transmis par nos ancêtres en parlant du serpent dans un conte. Les contes peuvent être analysés selon différentes méthodes. Ce travail est étudié selon la méthode d'analyse structurale.

0.5 Plan général de l'étude

Ce travail est scindé en deux parties :
La première partie comprenant le chapitre I et le chapitre II s'intitule « Présentation du corpus et sa méthode d'analyse », la deuxième partie comprenant le chapitre III et le chapitre IV s'intitule « Analyse et approfondissement anthropologique du corpus ».

Le premier chapitre s'intitule : « Présentation du corpus », et décrit comment nous l'avons trouvé, les difficultés que nous avons rencontrées au cours de la réalisation de ce travail ; comment le corpus est transcrit et enfin la présentation du corpus proprement dit.

Le deuxième chapitre s'intitule : « Présentation de la méthode d'analyse ». Ici, il s'agit d'un cadre théorique, de la méthode d'analyse adoptée pour l'analyse de notre corpus.

Le troisième chapitre s'intitule : « Analyse proprement dite du corpus ». Dans ce chapitre, il s'agit d'appliquer les méthodes d'analyse adoptées au corpus et faire l'analyse de chaque conte du corpus pour aboutir à des conclusions qui affirment ou non les hypothèses du travail.

Le quatrième chapitre concerne l'étude thématique des thèmes trouvés après l'analyse du corpus et de l'approfondissement anthropologique littéraire du sujet.

I[ère] PARTIE : PRESENTATION DU CORPUS ET SA METHODE D'ANALYSE

CHAPITRE I. PRESENTATION DU CORPUS : LES CONTES ET CHANTEFABLES RUNDI

I.1. Introduction

Toute étude littéraire ne peut se faire que sur base des textes littéraires. L'ensemble de ces textes est ce qu'on appelle « corpus ». Le corpus se définit comme suit :

> « *Un ensemble de messages constitués en vue de la description d'un modèle linguistique* »[7]
>
> « *C'est l'ensemble d'énoncés qu'on soumet à l'analyse* »[8]

Ainsi dans le cas qui nous concerne, ce sont des contes que nous devons soumettre à une analyse structurale.

I.2. Difficultés rencontrées

I.2.1. Problèmes de trouver les contes

Les contes parlant du serpent ne sont pas connus de la majorité des informateurs que nous avons interrogés. Certains informateurs qui nous ont récité des contes, ne le faisaient qu'à moitié ou par petits fragments à cause de l'oubli. Pour avoir des informations suffisantes, nous avons fait recours aux documents écrits comme le recueil anonyme *Imigani n'ibitito vyātōrorokanijwe n'úbuyobōzi bw'úbuhĭnga n'úbumenyi* publié avec l'aide du « Fonds international pour la promotion de la culture- UNESCO. »

I.2.2. Problèmes de traduction

Selon Georges MOUNIN :

> «*La traduction consiste à traduire une langue d'arrivée, l'équivalent naturel le plus proche de la langue de départ, d'abord quant à la signification, puis au style* »[9]

---

[7] GREIMAS A.J, **Sémantique structurale**, PUF, Paris, 1986.
[8] **Dictionnaire de Linguistique**, Librairie Larousse, Paris, p.128.

En se référant à cette définition de MOUNIN, il n'est pas du tout facile de traduire une langue dans une autre, car ces deux langues sont de deux cultures différentes. La traduction des contes rundi en langue française a été très difficile parce qu'il était question de deux cultures différentes, d'où nous rejoignons le slogan italien « Traduttore traditore » (traducteur, traître) et nous constatons qu'on ne peut pas traduire une culture dans une autre sans la trahir.

Ainsi donc, nous avons opté pour la traduction littéraire qui « *vise à rendre le plus correctement possible, dans la langue de traduction, les nuances de la langue d'origine* [10] »

I.3. Transcription du corpus

Le texte en kirundi est noté à gauche, sa traduction en français figure à droite. Chaque conte est noté par une lettre majuscule de l'alphabet à partir de A et un chiffre arabe qui montre l'unité narrative, selon une démarche empruntée par certains de mes prédécesseurs tel NIZIGIYIMANA Domitien :

> « *Nous caractérisons chaque unité narrative par un ensemble de deux éléments : une majuscule qui renvoie (au conte en question) et un chiffre arabe mis en (indice) qui montre (l'unité narrative) dont il s'agit.* »[11]

Cette démarche nous facilitera le travail parce qu'elle dégage très bien les petites unités narratives qui se trouvent être la première tâche de notre analyse.

[10] CAUVIN J, **Comprendre les contes**, Edition Saint Paul, 1990, p.57.
[11] NIZIGIYIMANA D, **Le personnage d'igisizimwe à travers quelques contes de son cycle**, Mémoire, Bujumbura, U.B, 1979, p.4.

I.4 Présentation du corpus proprement dit

I.4.1. Conte A : Inkwăre n'încîra

Inkwăre n'încîra

1. Hăbāye inkwăre n'încîra vyăbāna. Umŭsi umwé bírikó birayāga, inkwăre ibwīra incîrá iti : « Wewé n'âhó tubāná iyó ndakwĭtegereje túrikó turagânīra, mbona ufíse akarígāngamúhogó, bikāntēra akôba ».

2. Incîrá yīshura iti: «Kūmbúre ní wewé ugafisé ! Niwāsáme ndābé ». Inkwăre ibarira yâ ncîra ngo yāsáme na yó. Inkwăre irarāba ibona akūgi mu muhogó imbere ibarira yâ ncîra iti : « urabîzi ga mugênzi, mu muhogó wāwe icó uhatĕkeye có urakíhatêkeye ».

3. Hácīye igihe ishāmba ryări hăkurya y'âhó vyăba rirashá. Incîrá ibarira inkwăre iti : « Rāba iri shāmba turímwo rifatanye na rírya riríko rirashá. Nōné rēró wewé ubāngútse ngúrukana ntidúhīre háno ».

4. Inkwăre irêmera itega izosi, Incîrá yīzīngīrirakó. Irayigurukana kure ahó umuriro utajá gushika, ihagarara mu gihárabúga. Inkwăre ibarira yâ ncîra iti : « Nŭmvekó twākíze, aha ntâ muriro uhashiká. » Incîrá ngo nwe ! Inkwăre irasúbīra iti : « Ururuka ujé hāsi. »

La perdrix et la vipère

1. Il était une fois une perdrix et une vipère qui habitaient ensemble. Un jour, ils étaient en train de causer et la perdrix dit à la vipère : « Toi, même si nous habitons ensemble, quand je te regarde, en cours de causerie, je trouve que tu as une rancune et cela me fait peur ».

2. La vipère répondit : « Peut être que c'est toi qui en as! Ouvre ta bouche pour que je puisse voir ». La perdrix demanda à la vipère d'ouvrir la bouche à son tour. La perdrix regarda au fond de sa gorge et y vit une petite fermeture et dit à la vipère : « Tu sais, mon ami, ce que tu caches dans ta gorge y est bien caché ».

3. Quelques temps après, la forêt qui était de l'autre côté de là où ils habitaient prit feu. La vipère dit à la perdrix: « Regarde, la forêt dans laquelle nous nous trouvons est tout prêt de la forêt qui est en train de brûler. Alors toi qui est plus rapide que moi et capable de voler, sauve-moi d'ici pour que nous ne soyons pas brûlées ».

4. La perdrix accepta et tendit son cou et la vipère s'y enroula. La perdrix s'envola avec la vipère à son cou très loin, là où le feu ne pouvait pas les atteindre et s'arrêta dans un endroit désertique. La perdrix dit à la vipère: « Descends de mon cou, on est sauvé. Ici, le feu ne nous atteindra pas » La vipère resta bouche cousue ! La perdrix lui dit

encore : « Descends, va par terre ».

5. Incîrá irânka iguma nyăbuna ikâmvya nk'íyigômba kuyiniga. Inkwăre ibíbōnye gútyo iti : « Sinakúbariye kó ufīsé akarígāngamúhogo ! Nāgukíjije umuriro nōne mu kūnshīmira ushāka kūniga ! mvakó rēró».

5 Au lieu de descendre, la vipère continua de s'enrouler plus fortement comme si elle voulait l'étrangler. La perdrix voyant ainsi lui dit : « Je t'avais dit que tu avais de la rancune ! Voilà, je t'ai sauvée du feu mais au lieu de me remercier, tu veux m'étrangler ! Lâche-moi, alors».

6. Inzóka ntíyakakaza. Búno nyéne haca abāntu bavūye kuzímya umuriro. Incîrá ibûmvīse ica irîruka n'ûbwôba n'ákāntu. Na bó baba bāyibōnye nk'ějo, baca bayivuza ibibāndo. Inkwăre irîgurukira, Incîrá ipfāna kâ karígāngamúhogó.

6. Le serpent ne bougea pas. A cet instant même, il passa un groupe de gens qui venait d'éteindre le feu. Quand la vipère les entendit, elle eut peur et prit fuite. Comme ces gens l'avaient déjà vu, ils le rouèrent de coups de bâton. La perdrix s'envola et la vipère mourut avec sa rancune.

Si je nōhaherá !

Ce n'est pas moi d'y périr ! [12]

[12] Conte trouvé dans un livre utilisé à l'école primaire. **Dusome**, 3ème année primaire.

I.4.2. Conte B : Isáto yanániye abahĭgi

Isáto yanániye abahĭgi	**La résistance du python aux chasseurs**
1. Hăbāye umwônga warímwo isáto, háno hăntu hări hâranániranye, umūntu yaháca yacá apfá. uzi y'ûkw'ábazŭngu ataco batagerágeza bagōmba kuyíkūrahó.	1. Il était une fois une vallée qui abritait un python. C'était un endroit difficile à traverser. Toute personne qui y passait mourait. Sachant qu'il n'y a rien que les blancs ne tentent pas, ils voulurent s'en débarrasser.
2. Babwīra abagánwa böse n'ábatwăre böse ngo umūntu azôyīca azōhērwa.	2. Ils (les blancs) dirent aux chefs et aux sous-chefs que celui qui le tuerait serait récompensé
3. Hakaba umugabo yarí yîfitiye abâna cúmi ati: « Năŋje nzōgeza »	3. Ainsi, un homme qui avait dix enfants dit : « Moi j'essaierai (de tuer le python) ».
4. Amáze gushika i muhirá arabárira umugoré n'âbâna ngo bazôgerágeze.	4. Arrivé à la maison, il dit à sa femme et à ses enfants d'essayer.
5. Na bó baramúkūndira. Umugabo aratânguye aragīye ngw'áshiké ku mutŭmba, kăndi aho höse yagênda ararírīmba ati : « Cīra amâzi búye ryănaniye abazŭngu. Jehó măma irámira Jehó măma irámira Yanánīye abatwăre Jehó măma irámira Jehó măma irámira».	5. Et eux, ils acceptèrent. L'homme s'y rendit en premier, lorsqu'il arriva sur la colline, il entonna une chanson : « Crache de l'eau, toi pierre qui a résisté aux blancs. Quant à moi, il va m'avaler Quant à moi, il va m'avaler Il a résisté aux chefs Quant à moi, il va m'avaler Quant à moi, il va m'avaler ».
6. Wâ mugabo abônye isókoroye umutwé akūra hāsi yîruka ashika muhirá atûmvá atábona.	6. L'homme en voyant le python qui levait la tête, se sauva en courant sans même regarder derrière lui et arriva à la maison hagard.
7. Umugoré nawé ati sinōmuta mū ndagano.	7. Et la femme dit : « Je ne pourrais abandonner mon mari dans les moments difficiles».
8. Aragēnda agirá kwâkūndí agatêra imbere	8. La femme partit et fit de même. Arrivée, elle

ngw'áboné isokoroye umutwé agakūra hāsi.

vit le python qui levait la tête et elle se sauva en courant.

9. Bâ bahŭngu barasēzera abavyĕyi, bati turagīye guhéba amagára.

9. Les garçons dirent au revoir à leurs parents en disant qu'ils allaient perdre leur vie.

10. Imfúra iragīye, igēnda igíra kwâ kūndi, ngw'áshiké mu kábânde igasokorora umutwé agaca agáruka.

10. L'aîné partit, il partit en faisant la même chose, arrivé dans la vallée, le python leva la tête et l'aîné courut.

11. Uwŭndi arasúbirayó agēnda atêra imbere arírīmba ngo : « Yanániye abazŭngu
jehó măma irāmira
yanániye abatwăre
jehó măma irāmira ».

11. Un autre suivit, et chantait en avançant : « Il a résisté aux blancs
Quant à moi, il va m'avaler
il a résisté aux chefs
Quant à moi, il va m'avaler ».

12. Igasohora umutwé agaca agáruka.

12. Le serpent leva la tête et le fils retourna en arrière.

13. Böse barakwírikirana gushika kumuhérerezi. Yámará ahó băgēnda, umwê umwé yazá arāsūmvya uwŭndi gutêra intāmbwe.

13. Tout le monde y passa jusqu'au cadet. Mais alors, plus ils se suivaient, plus ils s'approchaient du serpent.

14. Umuhérerezi arasúbirayó, agēnda arírīmba kwâ kūndi bĕne wâbo bāgizé, abāndānya agíra kwâ kūndí gushika ayishikîre.

14. Le cadet y retourna, avança en chantant comme ses frères l'avaient fait, il continua jusqu'à ce qu'il s'approcha du python.

15. Aza yâyishikīra ahó irí ikamwīzīngīrakó ku kubóko agatwāra nó muhirá.

15. Enfin, il atteignit où le serpent se trouvait, celui-ci s'enroula autour de son bras et le cadet l'emmena à la maison.

16. Böse bámaze kubimenya baratāngāra kubêra ivyo âko kâna gakozé vyâri vyâranániye abakúze. Yâ mpêra bări bâbĕmereye barayirōnka, sé wîwé aca aba umugánwa bé na bákuru wé, igihúgu gica kiratêkāna.

16. Ayant tous appris ce qui s'était passé, tout le monde s'étonna, car ce petit enfant venait de réussir là où les aînés avaient échoué. La récompense qui leur avait été promise leur fut donnée. Le père de l'enfant devint un chef ainsi que ses grands frères. Le pays retrouva le calme.

Si je nōhaherá.

Ce n'est pas moi d'y périr. [13]

[13] Ouvrage anonyme, **Imigani n'ibitito vyatororokanijwe n'ubuyobozi bw'ubuhinga n'ubumenyi**. Publié avec l'aide « Fonds international pour la promotion de la culture - unesco », p.182-183

I.4.3. Conte C

Version A : Igitito c'úmugoré yavyâye inzóka

Igitito c'úmugoré yavyâye inzóka

1. Hărabâye umugabo yītwá Muhumāngo n'úmugoré akītwa Yankényeye. Barabâna hahera imyâka bátavyārá. Umugoré aratīnda atwāra inda. Aravyâra, avyāra inzóka. Abāntu bavuga ngo bayīce, nawé arânka. Yâ nzóka ica iragēnda mw'īshāmba ryări hēpfó yâho băba, yībērahó, ikurirayó.

2. Uwo mugoré yarí afíse musâzawé akaba yávyāye abakŏbwa batatu bări bēza cane. Muri urwo rugó bări bátūnze umusuku yabákorera vyöse. Agîye gutéma, atémye kabiri akūmva yâ nzóka itêreye mw'ījwi ngo: «Wă mūntu utemá (2x) kw'ītōngo ryā Múhumāngo, gēnda ubaríre măma Nkĭndi Yankényeye, măma abaríra dāta Sūnzu ryā Múhumāngo uti muramukwērera umugeni Bihíri Bígōnzi yarábāye umugabo, mu bakŏbwa bēzábēzá bĕne mārúme abo baja gusênya bakĭsīga, bĕne mārúme abo baja kuvōma bakisīga bĕne mărúme abo ».

3. Wă mugabo aratāha ashítse muhirá arahóra ntíyavuga. Harahéra imĭsi wâ mugabo asubirayó. Amaze umwănya yūmva yâ nzóka isubiye gutêrera mw'ījwí ivúga bimwé yavúga ubwā mbere.

4. Ashítse muhirá aravyîgāna ukūntu yūmva ikīntu kirirîmba kívuga amazína yâbo. Búkēye barajāna na inabuja. Wâ musuku

La femme qui mit au monde un serpent

1. Il était une fois un homme qui s'appelait Muhumango et femme Yankenyeye. Ils vécurent ensemble longtemps sans avoir d'enfant. Fin des fins la femme mit au monde, mais ce fut un serpent. Les voisins décidèrent de tuer le serpent, mais la femme s'y opposa. Le serpent décida d'aller se réfugier dans la forêt voisine et grandit là-bas.

2. Cette femme avait un frère qui avait trois belles filles. Cette famille avait un serviteur à son service. Un jour, alors que le serviteur fendait du bois, il entendit le serpent qui chantait : « Toi homme qui coupe (2x) dans le domaine de Muhumango, va dire à ma mère Nkindi Yankenyeye qu'elle dise à Sunzu rya Muhumango de trouver une femme à Bihiri Bigonzi, il est devenu un homme, parmi les belles filles de mon oncle, celles qui s'embaument lorsqu'elles vont couper du bois, les filles de mon oncle, celles qui s'embaument lorsqu'elles vont puiser de l'eau, les filles de mon oncle ».

3. Le serviteur rentra mais ne dit rien à la maison. Quelques jours après, le serviteur retourna dans la brousse. Tout à coup, il entendit le serpent qui entonnait la chanson disant la même chose que la première fois.

4. Arrivé à la maison, il raconta comment il avait entendu quelque chose qui chantait en citant leurs noms. Le lendemain, le serviteur y

asubīra gusênya kumwé yahorá abígēnza. Amáze umwănya yūmva isubiye kurírīmba kwâ kūndí nyéne.

retourna avec sa maîtresse. Le serviteur ramassa du bois comme il en avait l'habitude. Après quelques instants, il entendit le serpent qui chantait comme auparavant.

5. Umugoré aratāha, ashítse muhirá abwīra umugabo ngo niyūbáke inzu yōngére atēréreze abaryāngo ngo ni yâ nzóka yavyâra.

5. La femme rentra. Arrivée à la maison elle dit à son mari de construire une maison et de chercher les contributions parmi les membres de la famille, pour le serpent qu'elle avait mis au monde.

6. Umugabo nawé ntíyavyêmeye. Nawé aca ajāna na wâ musuku kwûmviriza. Aratéma kabiri yūmva itānguye kurírīmba bimwé yāma irírīmba.

6. Le mari ne le crut pas. Lui aussi accompagna le serviteur pour entendre de lui même. Après un bout de temps il l'entendit qui entonnait sa chanson.

7. Wâ mugabo yânyúzwe aca ashika agíra bimwé umugoré yarí yâmutégetse. Yûbakīshije inzu, yâtêrereje aca aja kwā múramuwé aratânga inkwâno, nawé yarí umutûnzi.

7. L'homme, convaincu, revint à la maison et fit ce que sa femme lui avait demandé de faire. Il fit construire une maison, il sollicita de l'aide financière pour la fête, et puis il se rendit chez son beau-frère pour payer la dot, celui-ci était un homme riche.

8. Sé wăbo bakŏbwa abwīra umukŏbwa mukurú kó yasábwe kwā inásēnge. Umukŏbwa biramutāngăza kukó yarí azí kó inásēnge atăvyāye umuhŭngu.

8. Le père de ces filles dit à sa fille aînée qu'elle avait été dotée chez sa tante. Mais la fille sachant que sa tante n'avait pas eu de garçon s'étonna.

9. Uwo mugabo rēró abwīra nyina wăbo bâna ngo ajé kwîgānira uwo mukŏbwa uko bimezé. Nyina arahéza abwīra uyo mukŏbwa ingéne azôrírīmba mw'ījoro.

9. L'homme dit alors à la mère de ces enfants de révéler à cette fille les choses tel qu'elles étaient. La mère dit alors à cette fille comment elle devrait chanter le soir venu.

10. Umŭsi w'úbugeni urageze umukŏbwa aragīye. Baratéreka inzogá, baravúze ijāmbo, bavuga ingéne bimezé.

10. Le jour du mariage arriva et la fille parti. La famille servit à boire, prononça le discours du jour, et dit comment les choses se présentaient.

11. Hágeze mw'ījoro wâ mukŏbwa ati : « Bihíri Bígŏnzi ingo uryāmyé (2x), nāshashe

11. La nuit tombée, la fille entonna la chanson : « Bihiri Bigonzi viens dormir (2x)

ingó uryāmé »

12. Umukŏbwa yūmva mu bitōke nó mu rugó kirasênyerana nó mū nzu, ngo ayikubíte amâso aca arîruka aragēnda iwăbo. Ashika abwîra sé ati dăwe izo nká ntázo nkucĭriye.

13. Sé abwīra murúmuna wîwe ati gēnda năwe sínōsubiza inkwâno.

14. Aragēnda. Hágeze mw'ījoro agira kumwé mukúru wé yahóra agíra. Arirīmba ati : « Bihíri Bígŏnzi ngo uryāme (2x) nāshashe, ingo uryāme ». Yūmva mu bitōke nó mu rugó iríko irasênyerana, nó mū nzu ngo ayikubítekó amâso aca arîruka n'íwăbo.

15. Murúmuna wa böse aca abwīra sé ati : « Ndagīye kugúcīra izo nká ». Hágeze mw'ījoro avuga kwâ kūndí böse bămye bávuga. Yâ nzóka nó mu muryângo, ishika ku buriri iva mu rusâto ivamwó umusóre mwīza cāne. Rwâ rusâto ica irumanika ku mukīngo. Bararyâma.

16. Hágeze mu mutwēnzi, ikîhīndura igasubira murí rwâ rusâto, igasubira iyó yahorá.

17. Hărahéze imīsi wâ mukŏbwa aja kuraguza arābé kó iyo nzóka yōhīndúka umūntu.

18. Umupfumú amubwīra ngo arōndére inzóga y'úmubíra isōsa cāne. Ahēngêre itâshe mw'ījoro yăkûye urusâto acé amúbwīra arābé utuyogá ku mutwé w'úburiri

j'ai fait le lit, viens dormir ».

12. La fille entendit dans les bananeraies un bruit étrange comme si c'était quelqu'un qui se frayait un chemin. La fille, en le voyant courut chez elle. Elle rentra et dit à son père : « Père ces vaches, je ne les vaux pas »

13. Le père dit à sa seconde fille : « Vas-y je ne pourrais pas remettre la dot. »

14. La fille partit. A la tombée de la nuit, elle fit comme sa grande sœur et entonna : « Bihiri Bigonzi, viens dormir (2x), j'ai fait le lit, viens dormir». La fille entendit dans les bananeraies, dans la cour, un bruit étrange du serpent qui arrivait dans la maison, en le voyant, elle courut et retourna chez elle.

15. La cadette dit à son père : « Je vais gagner ces vaches pour toi ». A la tombée de la nuit, elle entonna comme ses grandes sœurs la même chanson. Le serpent vint et arriva dans l'entrée, enfin, sur le lit conjugal, se débarrassa de sa peau de serpent et il en sortit un très bel homme. Il prit sa peau la suspendit dans un coin de la chambre. Et ils dormirent ensemble.

16. Très tôt le matin, il se changea et reprit sa peau de serpent et retourna dans sa demeure.

17. Quelques jours plus tard, la fille partit consulter un devin pour obtenir un remède qui pourrait changer le serpent en homme.

18. Le devin demanda à la fille de chercher un vin de miel très concentré, d'attendre qu'il soit rentré et sorti de sa peau, et de lui dire de boire le vin qui se trouve sur le chevet du lit que sa

nyina yamurũngikiye. Ngo izõnywa iborérwe, nawé azôce afáta rwâ rusâto aruturíre ngo rúzôshe runũke nawé acé asába ivyó ashãka vyöse, ibisãbo, incoréke, kubá umwãmikazi, umugabo nawé umwãmi.

mère lui avait envoyé. Il boira et s'enivrera. Là, elle s'emparera de sa peau du serpent, elle la brûlera entièrement jusqu'à ce qu'il ne reste qu'une odeur nauséabonde. Après quoi elle demandera tout ce qu'elle désirera, une belle maison, des vaches, des barattes, des servantes, elle demandera d'être reine, et son mari roi.

19. Biba uko. Bakúruwé bakãza kumusaba kukó yarí atûnze cãne.

19. Ce fut ainsi. Ses grandes sœurs venaient quémander à la cour parce qu'elle était devenue très riche.

20. Si je nõhahéra hõhera bakúruwé bãnse.

20. Ce n'est pas à moi d'y périr, c'est à ses grandes sœurs qui avaient refusé de se marier avec le serpent, d'y périr. [14]

[14] Ouvrage anonyme, **Imigani n'ibitito vyatororokanijwe n'ubuyobozi bw'ubuhinga n'ubumenyi**. Publié avec l'aide « Fonds international pour la promotion de la culture - unesco », p.100-102

Version B : Umuganí w'înzóka yĭcāguriye umugeni

Umuganí w'înzóka yĭcāguriye umugeni	**Le conte du serpent qui se choisit sa mariée**
1. Hărabâye umugoré yĭbarutse inzóka.	1. Il était une fois une femme qui mit au monde un serpent
2. Abări aho batōra ibibāndo barakúbita.	2. Les gens présents prirent des gourdins et le frappèrent.
3. Wâ mugoré ati: « Sigahó ní icămvūyemwó.' »	3. La femme dit : « Laissez, il est le mien. »
4. Câ kiyóka kija ahāntu kirakúra kirasātura, kigera kurōngora.	4. Le serpent se retira à un endroit, grandit, grossit, jusqu'à l'âge de se marier.
5. Gica kija mu gishāmba ahó bavōma kiti : « Mwă bāntu muvōma ku mugezi wa duduu, murāmbaririra dāta ná măma muti, Bihíri Bígŏnzi yarákuze yarábāye umugabo muramukwērera kwā bêne Ntēyimbere, mutôyi wá böse wa Ntēyimbere. Agēnda nêza Muhiririwínānga wa Ntēyimbere, atāmbuka nêza Muhiririwínānga wa Ntēyimbere. »	5. Le serpent alla se cacher dans une brousse proche de la fontaine, il envoya par les personnes qui venaient puiser ce message : « Vous qui venez puiser à la fontaine de duduuu, dites à mon père et à ma mère que Bihiri Bigonzi a grandi, est devenu adulte. Demandez pour lui la main d'une des filles de Nteyimbere, la plus jeune des filles de Nteyimbere. Elle marche élégamment Muhiririwinanga de Nteyimbere, elle marche doucement Muhiririwinanga de Nteyimbere. »
6. Kívuze ngo « Duduuu » ubwa gátatu umūntu yacá aména.	6. Lorsque le serpent disait « Duduuu » pour la troisième fois, la personne cassait son vase.
7. Aríko arí nyâ mukŏbwa gishāka ntíyaména.	7. Mais quand il s'adressait à sa dulcinée, celle-ci ne cassait pas sa calebasse.
8. Bakabwîra rēro abăkivyāye ubwo buúmwa.	8. On transmit alors le message à ses parents.
9. Bâ bavyêyi, baracûbakira baratégūra umŭsi kizôzirakó, barabíbwīra na bāmwâna.	9. Les parents lui (serpent) construisirent une maison. Ils programmèrent le jour de son arrivée, qu'ils communiquèrent aux parents de la fille indiquée.
10. Umukŏbwa wā mbere aragiye mū nzu bātegûye.	10. La première fille alla dans la maison préparée.

11. Yâ nzóka yīkubagura kū nkĭngi wâ mukŏbwa agira ubwôba, aca arahūnga.

11. Le serpent fit du bruit en frottant sur le pilier et la fille eut peur et fuit.

12 Ngo bamubóne bati: «Ni ibikí ? »

12. Quand ils l'aperçurent, ils demandèrent : « Que se passe-t-il ? »

13. Avyîgānye, uwa kábiri ati : « Wari n'úmutíma, jēwé ndagīye kăndi síngarúka. »

13. Elle raconta ce qui s'était passé, la deuxième dit : « Tu n'es pas sérieuse, moi j'y vais et je ne retourne pas».

14. Aragīye, câ kiyóka cīkurura kuri yâ nkĭngi.

14. Elle arriva et le serpent frottant sur le pilier.

15. Wâ mukŏbwa ntíyanûmvirije nêza, yacîye mw'īdírishá.

15. La fille ne prit même pas le temps de bien écouter, elle s'en fuit par la fenêtre.

16. Hagēnda nônehó uwó cāshāká.

16. Ce fut la fille désirée qui partit.

17. Câ kiyóka, uko căkāmye kirahûragura, kibona ntagīyé.

17. Le serpent fit le bruit comme d'habitude mais la fille ne s'enfuit pas.

18. Nōnehó kirōngeza, aríko wâ mukŏbwa ararya umutíma amênyo arahaguma.

18. Le serpent augmenta le bruit davantage mais la fille eut courage et resta sur place.

19. Câ kiyóka gica kirîzīngurura kurí yâ nkĭngi, cīyomororamwó umusóre mwīza, mwii…zá cāne utōrāba.

19. Le serpent se déroula du pilier et se mua en un très beau jeune homme.

20. Wâ musóre agereka ku zîko igisâto avūyemwó.

20. Le jeune homme mit au feu la peau dont il était sorti.

21. Gíturika, gíturika ingoró,
Gíturika, gíturika inká,
Gíturika gíturika abakámyi,...
Eka ivyó i bwămi vyöse.

21. Du feu éclatait un palais,
jaillissait des vaches, des courtisans, etc. Bref tout ce qui constitue la cour royale.

22. Wâ mukôbwa acīka umwămikazi
Si je nōhaherá.

22. La fille devint une reine.
Ce n'est pas à moi d'y périr. [15]

[15] Conte cueilli à Gatumba (Mutimbuzi) au domicile de BANDYATUYAGA Daphrose, âgée de 55 ans.

I.4.4. Conte D : Umuganí wa Bimari vy'úmugabo

Umuganí wa Bimari vy'úmugabo.	**Le conte de Bimari l'homme**
1. Hăbāye umugabo akītwa Bimari, azánye umugore yīyita Bimari. Baravyâra umwĭgeme, amáze gukúra asabwa n`úmugánwa.	1. Il était une fois, un homme qui s'appelait Bimari, il épousa une femme, elle aussi se nomma Bimari. Ils mirent au monde une fille. Etant devenue grande, le prince vint demander sa main.
2. Ntibitevyé isáto, ingwe, inkubá n'înkóma na vyó bīzana inká gusaba wâ mukŏbwa. Bimari arazākīra aca aja gushēngera.	2. Sans tarder un python, un léopard, une foudre, et un cobra eux aussi se présentèrent avec une vache chacun pour demander la main de la jeune fille. Bimari les accepta et s'en alla à la cour royale.
3. Háheze imĭsi, bâ bakwé bāza gusaba indagano. Wâ mugoré ati : « Sindabishóbora kukó umugabo wānje sího arí ».	3. Après quelques jours, les gendres vinrent demander un rendez-vous. La femme dit : « Je ne suis pas à mesure de régler le problème car mon mari n'est pas là».
4. Yâ nkubá, yâ sáto, yâ ngwe na yâ nkóma vyānka gutāha, kimwé cöse kiti : « Sīmvá aha ntámujānye». Wâ mugoré ati : « Hīngé ntumekó umugabo wānje muvyĭvuganire. » Bábimukojeje ati : « Yankûye kw'īzína ryānje nônê nâbimaré nawé. »	4. La foudre, le python, le léopard, et le cobra refusèrent de rentrer, chacun dit : « Je ne partirai pas d'ici sans emmener la fille». La femme dit : « Attendez pour que je fasse appel à mon mari pour que vous en parliez avec lui». Lorsqu'on l'eut mis au courant de ce qui se passait chez lui, il dit : « Elle a pris mon nom, alors qu'elle règle l'affaire. »
5. Wâ mugoré abônye umugabo atâje atumakó sé na básāzawé ngo bāze kumutabāra. Bazana ishâshi n'împfĭzi baha Bimari vy'úmugabo bamwĭngĭnga ngo azé avugé uwó bahá umugeni.	5. La femme, en voyant que son mari ne venait pas, fit appel à son père et à ses frères pour qu'ils viennent à son aide. Ils apportèrent une génisse et un taureau pour donner à Bimari l'homme en le suppliant de venir dire à qui était accordé la main de sa fille.
6. Bimari atumakó umugoré ngo yēnge inzogá.	6. Bimari envoya un message à sa femme lui disant de préparer les boissons.

Bimari ashêngurutse asānga zâ nzogá zāhîye, aca atumakó abakwé bîwé, abaha zâ nzogá baranywá.

Bimari en rentrant de la cour royale trouva les boissons prêtes puis il fit appel à ses gendres, leur servit les boissons et ils burent.

7. Umugánwa n'înkóma bágīye kw'īrêmbo, Bimari ahamagara inkubá ati : « Nōné kó narí kugúha umugeni isáto n'íngwé vyó ndabicá hé ? » Yâ nkubá iravyîca.

7. Alors que le prince et le cobra se rendaient à l'entrée Bimari appela la foudre et lui dit : « J'aurais pu te donner ma fille mais comment faire alors que le python et le léopard sont là ? » La foudre les tua.

8. Bimari aja kw'īrêmbo yōngorera inkóma ati : « Niwīcé iryá nkubá ndaguhé umugeni. » Inkóma ikomora inkubá irapfá.

8. Bimari se dirigea à l'entrée chuchota au cobra en disant : « Tue la foudre pour que je te donne ma fille. » Le cobra mordit la foudre et celle-ci mourut.

9. Bimari ati : « Kó wīshé inkubá ngó ndaguhé umugeni». Azana umubĭndi w'ûbûki aha yâ nkóma iranywá iraborerwa yīnjira murí wâ mubĭndi na wé aca arapfûndikira, ashira ku zîko, aracânīra, yâ nkóma irapfá. Umugeni atāhira umugánwa.

9. Bimari dit au cobra : « Comme tu viens de tuer la foudre, viens pour que je te donne ma fille». Bimari apporta une cruche de miel et la donna au cobra. Celui-ci but et s'enivra, il entra dans la cruche et Bimari ferma la cruche et il la mit au feu. Le cobra mourut.

La mariée rentra avec le prince.

10. Bimari asubira kw'īzína ryîwe atyó, zâ nká zöse akomera mu rugó. Si je nohaherá, hōhera Bimari vy'úmugore yĭyitīriye izína ry'úmugabo wîwé atári bumaré icó amazé.

10. Bimari reprit son nom, et garda toutes les vaches. [16]

[16] Ouvrage anonyme, Imigani n'ibitito vyatororokanijwe n'ubuyobozi bw'ubuhinga n'ubumenyi. Publié avec l'aide « Fonds International pour la promotion de la culture-Unesco », p.109.

I.4.5. Conte E : Ubukûnzi bw'índa bw'înzóka

Ubukûnzi bw'índa bw'înzóka

1. Hăbāye umugabo Nzóka yămana inzara mū nda. Yīdodōmbera umugoré wâyo iti: «Mugoré! Ni wūmvé ntaho hīgéra háboneka ivyókuryá bīmpăgije».

2. Umugoré arayīshura ati: « Yo ! Nōne n'îkí gitumá utája kwîrōnderera ivyó kuryá wewé ubwâwé » ?

3. Nzóka iranyínyīrwa iti : « Nīyumvīriye ku bīntu vyīnshi kăndi inda yānje ibīnkwēgeramwó. Ngōmba kurōndera ivyó kuryá mu buryó bw'íwānje».

4. Umugoré wâyo arayihanūra ati : « Wītônde ! uzōkwīkwēgera ibikómeye wewé. Uzōhera ahó inda yāwe ibōnye ivyó irya. »

5. Nzóka irapfūhagira iti : « Ndâzi icó nōkorá kugira ngo sīnze mboné ibīngōra. » Umugoré yōngera kuyíbwīra ati : « Pu ! uzōbona ibikúgōra cāne. » Nzóka irayidīndiza iti : « Ewe wā mugoré wé uvuga mĕnshi ».

6. Irînyuragiza mu tuyira turímwo agakŭngugu, ishika ahó Muhĭgi abá. Umuhŭngu wa Múhĭgi yarí afíse inkokókazi indwi. Imwé murí izo yĭtwa Kokó yatá amagí mĕnshi. Murí uwo mwănya kokó yarí ihéjeje gutá irigí. Iríko irakókoza.

7. Nzóka ivyûmvīse, inda yâyo irahûngabana.

La gourmandise du serpent

1. Il était une fois un serpent appelé Nzoka qui était toujours affamé. Il se lamentait en disant à sa femme : « Femme ! Ecoute, jamais, il n'y a eu de nourriture qui me rassasie ».

2. La femme lui répondait : « Oh ! Alors qu'est ce qui t'empêche d'aller chercher toi-même la nourriture» ?

3. Nzoka dit désagréablement : « Je pense à beaucoup de choses et mon ventre me pousse vers ces choses. Je vais moi-même chercher à manger ».

4. Sa femme lui conseilla : « Sois prudent ! tu t'attireras des problèmes. Tu périras là où ton ventre te mènera».

5. Nzoka perplexe dit : « Je sais ce qu'il faut faire pour que je n'aie pas de problèmes. » La femme lui dit : « Tu auras des problèmes, des gros problèmes ». Nzoka se moqua d'elle et dit : « Eeeh toi femme, tu parles beaucoup. »

6. Il se faufila dans des sentiers pleins de poussière, arriva dans la maison de Muhigi. Le fils de Muhigi avait sept poules. L'une d'elles s'appelait Koko et pondait beaucoup d'œufs. A cet instant même Koko venait de pondre un œuf et elle était entrain de chanter.

7. Nzoka ayant entendu cela, son ventre s'agita

Ifyūra amâso, isohora ururími, irwīnjiza kubw'ámēro, iribwīra iti : « Uruvyíno rwā kokó rūmbwīra kó harí indyá yōhūmúriza inda yānje. »

ouvrit grandement les yeux en faisant sortir et entrer sa langue parce que son appétit grandissait. Il se dit : « La chanson de Koko me dit qu'il y a une nourriture pour mon ventre. »

8. Nzóka iranyórorомba yêrekeye inzu kubw'îzûba ryīnshi n'úmuyaga, ibisîka vy'ínzu ya Múhĭgi vyătānguye gusíduka máze haboneka ahāntu Nzóka ishobóra gucá.

8. Nzoka rampa en direction de la maison. A cause de l'intensité du soleil et du vent, les piliers de la maison de Muhigi avaient des fissures. Ainsi, Nzoka trouva un endroit où il put se faufiler.

9. Háno nyéne imbere yâyo hări igitíba cūzúye ingano, kăndi mū mbavu z'ĭco gitíba hări irigi. Nzóka iraryēgēra. Irigí ryări akazuyâzi. Menya rēró kw'írigí bĕne iryo arí indyá nzīza yá Nzóka.

9. A cet endroit se trouvait un grenier plein de blé, et à côté de celui-ci se trouvait un œuf. Nzoka s'approcha de l'œuf. L'œuf était tiède. Un tel œuf était la nourriture préférée de Nzoka.

10. Nzóka irâsama cāne, umutwé iwutērera imbere, irarimira. Irigí rirēngānye umuhogó, riragoma, haradûndura. Nzóka ica mu mwĕnge w'ígisîka, umutwé urarêngāna n'ízosi nyéne, hānyuma ifatwa n'ínyŏnzo arí ryc ryâ rigí.

10. Nzoka ouvrit grandement sa bouche, et avala l'œuf. L'œuf passa dans la gorge et s'y colla. Nzoka passa à travers une fissure, la tête y passa ainsi que le cou, mais la partie bossue na passa pas c'était à cause de l'œuf.

11. Isita kū mpănde z'ĭyo ntóboro, ryâ rigí riraméneka, rikwīra höse murí yo. Nzóka iravúga iti : « Yooo ! biraryôshe cāne. » Ica iratāha.

11. Il se heurta sur les côtés de ce trou et l'œuf se cassa et se rependit dans tout le corps du serpent. Nzoka dit : « Oh! C'est très bon » et il rentra.

12. Ishítse iwayó, umugoré arayíhāmbārira ati : « Wakoze ikí ? warí hêhé ? » Nzóka irashávura iti : « Inda yānje ivyina uruvyíno itāribwâvyine na rímwé kuva ahó wayítēkeye. » umugoré yōngera kuvúga ati : « Yo ! niwīrînde, uzōbona ibikúgōra. »

12. Arrivé chez lui, la femme de Nzoka devint dur envers lui et dit : « Qu'est ce que tu as fait où était-tu ? » Nzoka devint en colère et dit : «Mon ventre chante une chanson qu'il n'avait jamais chanté depuis que tu prépares de la nourriture pour lui »! La femme ajouta : « Oh ! gars à toi si non tu auras des difficultés. »

13. Kuva uwo mŭsi, iguma ijá kwa Múhĭgi, imira irigí ryā kokó, ihéjeje imérerwa nêza mū nda. Umugoré na wé yîdōga. Nzóka yĭbwĭra kó atā ngŏrane izĭgera igíra.

13. Depuis ce jour, il se rendait toujours chez Muhigi pour avaler l'œuf que Koko pondait et son ventre s'émerveillait toujours. La femme se lamentait, Nzoka se disait qu'il n'aurait jamais des problèmes.

14. Hărahéze imĭsi Nzoka iguma imíra amagí kokó yatāye, atáco iboná ibá. Umuhŭngu wa Múhĭgi aratāngāra abwĭra sé ati : « Dāta imĭsi yöse, mu gitôndo nāma nûmva kokó ivyína aríko ntā magí arího. Ngĭye kugēnzūra ikibítuma. »

14. Les jours passèrent, Nzoka prit l'habitude d'avaler les œufs que Koko pondait et cela se passait sans problème. Le fils de Muhĭgi s'étonna et dit : « Père, chaque jour, le matin, j'entends Koko qui chante mais il n'y a pas d'œufs. Je vais voir ce qui en est la cause. »

15. Umuhŭngu wa Múhĭgi yĭhisha inyuma y'ígitíba c'íngano. Kokó ita irigí ica irarírĭmba.

15. Le fils de Muhigi se cacha derrière le grenier de blé. Koko pondit un œuf et chanta.

16. Nzóka irayûmva ibigēnza nk'ûkó ibiményêreye, iranyórorōmba irînjira yĭtegereza irya n'ĭno, iribwĭra iti : « Ntaco mbá. kăndi ntâ n'îco ndâba». Ica iramira ryâ rigí aríko Muhĭgi n'úmuhŭngu wîwe bárikó barayirāba Muhĭgi aca ayigĭra umugămbi.

16. Nzoka l'entendit et fit comme d'habitude, il rampa et entra, il se rassura en regardant à gauche et à droite qu'il n'y avait rien, intérieurement, il se dit : «Rien ne peut m'arriver et d'ailleurs, il ne m'est encore rien arrivé ». Il avala l'œuf, mais Muhigi et son fils suivaient la scène. C'est ainsi que Muhigi pensa à le piéger.

17. Búkêye bw'âhó Muhĭgi yākĭra irigí arishira mu mâzi arí mū nkóno, ayishira ku zîko. Hácĭye umwănya, Kokó ija gutá irigí hâhăndi. Amâzi arashûha, ukó ubushŭhe bwăgwĭra ni kó irigí ryăguma ríkomera.

17. Le lendemain Muhigi prit un œuf, le mit dans l'eau qui se trouvait dans une marmite et la posa sur le feu. Après quelques temps, Koko pondit un œuf au même endroit. L'eau bouillit, et plus elle bouillonnait plus l'œuf devenait dur.

18. Kokó ivûye hâhăndi iravyína. Nzóka yūmva rwâ rurírĭmbo rwā Kokó. Umuhŭngu wa Múhĭgi, akūra ryâ rigí ritāwé, ashirahó rimwé ryātēkwá. Ayo magí abiri yarása, aríko imbere yarătăndukānye.

18. Koko ayant quitté l'endroit, elle chanta. Nzoka entendit la chanson de Koko. Le fils de Muhigi prit l'œuf que Koko venait de pondre et le remplaça par celui qui était cuit. Ces deux œufs se ressemblaient mais ils étaient différents à l'intérieur.

19. Nzoka iranyórooromba ishika mū nzu, ntā nókurāba hĭrya nó hĭno, yarĭtūmbēreye irigí gusa kukó yarí imáze kumenyēra. Irîbaza iti : « Zâ ngŏrane umugoré avugá kó zitarânshikira ». Iyâba yárarângamije nk'ínyuma y'ígitíba yarí kubóna Muhĭgi n'úmuhŭngu wîwé kăndi yarí kubóna inkoni níni kăndi ikoméye mu kubóko kwā Múhĭgi.

19. Nzoka rampa jusque dans la maison sans même regarder à gauche ou à droite. Il alla droit à sa nourriture préférée l'œuf comme, il en avait pris l'habitude, il se dit « Les problèmes que ma femme dit que je pourrais rencontrer ne me sont pas encore arrivés». Si il avait regardé au dessus de lui vers le grenier, il aurait vu un gros bâton dans la main du fils de Muhigi.

20. Aríko Nzóka ntiyarí ifíse ivyîyumvūro vyó kurāba ahăndi urétse iyo ndyá yakûndwá n'ĭyo nda yâyo. Nzóka imira iryo rigí, iribwīra iti : « Yoo ! uyu mŭsi kokó ifise umuriro, kó irigí rishūshé ? »

20. Mais Nzoka n'avait de soucis que pour sa nourriture préférée. Nzoka avala l'œuf et se dit : « Ooh ! aujourd'hui Koko a le feu, pourquoi l'œuf est-il si chaud ? »

21. Igíze irasohotse irîkubitagura irîbwīra iti : « Ewe ga ye ? uyu mŭsi irigí rirakoméye » Yōngera kwĭkubitagura ishímitse yamará ntíryāmeneka. Ubwôba burayítēkera.

21. Quand il fut dehors, il se débattit et il se dit : « Eeh, aujourd'hui l'œuf est dur». Et il se débattit encore plus fortement mais l'œuf ne se cassa pas. Il eut peur.

22. Umuhŭngu wa Múhĭgi aratwēnga arayíbarira ati : « Wa musumá w'írigí we, umutí wó kugúkiza ubusumá bwāwe urakomeye cāne. » Ava ahó yarí yîhishije inyuma ya câ gitíba, arayíkubita irapfá.

22. Le fils de Muhigi se moqua du serpent et lui dit : « Toi voleur d'œuf, le remède pour te guérir de ton banditisme est difficile à trouver ». Il sortit de sa cachette, le frappa et le tua.

23. Ku kirêngazûba umugoré wa Nzóka n'âbâna bâyo babona Mfyisi itwāye umuvyîmba wa sé iyíkūye mu gishimú ahó bāyitāye.

23. A la tombée de la nuit, la femme de Nzoka et ses enfants virent Mfyisi qui portait le cadavre de Nzoka qu'il venait de trouver dans un trou où on l'avait jeté.

24. Nyina abwīra abâna bîwe ati: « Rāba bâna bānje ntimúkurikire ingeso zā só ! Yavúze yûkó atā ngŏrane kukó yabíshoboye incúro nyĭnshi yĭyumvīra kó irí mu mahóro. Nōné

24. La mère des enfants de Nzoka s'adresse à eux et dit : « Regardez mes enfants ne suivez jamais l'exemple de votre père. Il avait dit qu'il ne lui arriverait rien parce qu'il avait réussi à

râba ubu igēndera mu kanwa kā Mfyísi ».

maintes reprises et pensait qu'il était en paix. Le voilà maintenant qui se trouve entre les crocs de Mfysi ». [17]

1.4.6. Conte F : Igitito cā Múnyana

Igitito cā Múnyana

1. Hărabâye umwâna yĭtwá Munyána. Abó iwăbo bakamwânka cāne. Munyána intŭntu iramwîca gushika ahó yūmvá yôkwĭyahurá.

1. Il était une fois un enfant appelé Munyana. Elle était haïe par les siens. Munyana menait une vie angoissante, au point de penser au suicide.

2. Hakaba rēró hârihó isáto yarí yaramáze abāntu, yĭtwa Ntakamirangogwe. Iyo nzóka ntáco itămira. Yarámira abāntu, ibíkôko, eka n'íbĭndi vyĭnshi.

2. Il y avait alors un python qui dévorait les gens, il s'appelait Ntakamirangogwe. Ce serpent dévorait tout. Il dévorait les gens, les animaux et même beaucoup d'autres choses.

3. Umŭnsi umwé Munyána abwīra ab'íwăbo ati : « Aho mwăhēreye mûmpama nzōgēnda ntakamírangogwe ipfúme imíra nīpfĭre ».

3. Un jour Munyana dit à sa famille : « Il y a très longtemps que vous me maltraitez, je m'en irai pour que Ntakamirangogwe me dévore. »

4. Nabó bati : « Uragēnda utuvé mu mâso ».

4. Et sa famille de dire : « Vas-y et disparais. »

5. Aragēnda n'âhó yâ nzóka ibá, arasaba Imâna ati : « Măna y'í Burŭndi, ndagusavye iyí nzóka imíre mvé mu mâso y'ăba bāntu».

5. Elle s'en alla jusqu'au demeure du serpent et demanda à Dieu : « Dieu du Burundi, j'aimerais que ce serpent me dévore enfin que je disparaisse. »

6. Máze Imâna ntiyamwūmvira. Munyána aja imbere ya rwâ ruyóka, Imâna irarwūgara umunwa rurânka kumumira.

6. Mais Dieu n'exauça pas son vœu. Elle se livra au serpent, mais Dieu ferma la bouche de celui-ci, et il ne put la dévorer.

7. Urwo ruyóka hākumumira rukamwīzīngirakó gusa rúmukinīsha.

7. Ce serpent au lieu de la dévorer, s'en roula sur elle et se mit à jouer avec elle.

8. Vyăkabāye kĕra, Munyána atāngura kurírīmba avúga ati : « Marīriza

8. Après un certain temps, Munyana commença à chanter en disant ceci : « Achève-moi

[17] Conte cueilli dans la province Gitega. Commune Songa, au domicile de RURIHAFI Josepha, âgée de 70 ans.

Ntākamírangogwe, Ntākamírangogwe. Umutāma yarâje uramira Ntākamírangogwe, Ntākamírangogwe.Umusóre yarâje uramira Ntākamírangogwe, Inkumí yarâje uramira Ntākamírangogwe, Ntākamírangogwe. Inká yarâje uramira Ntākamírangogwe, Ntākamírangogwe ».

Ntakamirangogwe, Ntakamirangogwe. Un vieux est venu et tu l'as dévoré Ntakamirangogwe, Ntakamirangogwe. Un jeune homme est venu et tu l'as dévoré Ntakamirangogwe, Ntakamirangogwe. Une jeune fille est venue et tu l'as dévoré Ntakamirangogwe, Ntakamirangogwe. La vache est venue et tu l'as dévoré Ntakamirangogwe, Ntakamirangogwe ».

9. Ararīndīra kó imumíra arabúra. Araháva akibwīra ati : « Ikuburure turābé » câ Kiyóka kigaca cîzīngurura kigaca kímuha igiheté. Agatāha abábaye.

9. Elle attendit que le serpent la dévore mais en vain. Finalement, elle lui dit : « Lâche-moi pour que je vois ». Le gros serpent lâcha la fille et lui offrit un collier. Et elle rentra déçue.

10. Ashítse iwăbo bakamutwēnga kubêra yâ nzóka itāmumíze.

10. Arrivée chez elle, on se moqua d'elle car le serpent ne l'avait pas dévorée.

11. Búkēye agasubirayó bikagēnda kwâ kŭndi nyéne kigaca kímuha inyerére, Hānyuma kikamuha ibirézi, ubuná n'íbīndi vyĭnshi.

11. Le lendemain, elle y retourna mais cela se passa comme avant et le serpent lui offrit des perles, ensuite des colliers
et beaucoup d'autres choses.

12. Munyána abōnye kó câ kiyóka cănse kumumira aca arahéba gusúbirayó.

12. Munyana voyant que le gros serpent refusait de la dévorer, elle n'y retourna plus.

13. Yâ nzóka irarīndira kó yōgaruká irahébūra.

13. Le serpent attendit en vain le retour de la fille.

14. Vyăkabāye kĕra irîvutura, iragēnda kumurōndera, itámāje mw'īrêmbo, itāngura kurírīmba iti : « Sĕkuru wa Múnyana mpa Munyána wānje sĭnkore ishano. Inákuru wa Múnyana mpa Munyána wānje sĭnkore ishano. Sé wa Múnyana mpa Munyána wānje sĭnkore ishano. Nyina wa Múnyana mpa Munyána wānje sĭnkore ishano. »

14. Quelques jours après le serpent quitta sa demeure et alla chercher la fille. Arrivé dans l'entrée de l'enclos entonna une chanson : « Grand-père de Munyana donne-moi ma Munyana avant que je ne fasse du mal. Grand-mère de Munyana donne-moi ma Munyana avant que je ne vous fasse du mal. Père de Munyana donne-moi ma Munyana avant que je

ne vous fasse du mal. Mère de Munyana donne-moi ma Munyana avant que je ne vous fasse du mal. »

15. Bâ bāntu ngo babibóné, bagaca bágēnda kwĭnyegeza. Bagafata Munyána bakamusohora bati: «Hogi ní we wabígize».

15. Les gens en voyant cela, allèrent se cacher. Ils prirent Munyana et la firent sortir en disant : « Vas-y, c'est toi qui est à l'origine de tout ceci».

16. Munyána agasohoka câ kiyóka kigaca kímutwāra mw'īshāmba.

16. Munyana sortit et le serpent l'emmena dans la brousse.

17. Hágeze mw'ījoro, căca kívamwó umusóre mwīzá cāne. Bakaryâma bugaca. Búkeye kigaca cîsubirira murí câ gisáto cârwo.

17. Pendant la nuit, dans ce gros serpent sortait un très bel homme. Ils dormaient ensemble toute la nuit. Le matin le gros serpent retournait dans sa peau.

18. Umŭsi umwé, Munyána ahēngēra kívūyeyó, aca ararunyegeza.

18. Un jour, alors que le serpent sortait de sa peau, Munyana en profita pour la cacher.

19. Búkēye wâ musóre ararúbura. Aca abwīra Munyána ati: «Nkubita agashí ngukubíte akăndi tuvé i Buzímu tujé i būntu. »

19. Le matin, le jeune homme ne trouva pas sa peau de serpent. Puis, il dit à Munyana : « Donne-moi un coup de main et que je t'en donne un autre et quittons ce monde surnaturel pour regagner le monde réel. »

20. Baca barabâna baratûnga baratûngānirwa. Bamwé b'íwăbo băsigara bâza kumusaba kăndi băhora bámwānka.

20. Ils vécurent ensemble et devinrent riches. Les siens venaient quémander chez eux alors qu'auparavant ils la haïssaient.

21. Si je nōhaberá hōhera uwo muryāngo wa Múnyana.

21. Ce n'est pas à moi d'y périr, que la famille de Munyana y périsse. [18]

[18] Conte cueilli à Gitega , Commune Giheta, au domicile de SIMBAGOYE Charlotte, âgée de 51 ans, née à Buhanza.

CHAPITRE II. PRESENTATION DE LA METHODE D'ANALYSE

Les contes sont une mise en scène de personnages représentant des types d'homme dans la société. Il faut donc décomposer les faits et gestes de ces personnages et en cela le courant structuraliste peut rendre beaucoup de services.

II.1. Présentation globale de la méthode sémiotique

Notre démarche s'inspire de la démarche de l'analyse sémiotique. Ceci parce qu'elle s'applique mieux aux genres narratifs tels que les contes qui sont l'objet de notre étude. L'analyse sémiotique s'inspire de l'analyse de Algirdas Julien GREIMAS.

La première tâche à faire est de procéder à la décomposition du texte, c'est-à-dire découper le texte en des plus petites unités narratives. Ces unités narratives sont porteuses de sens. A ce propos, Roland BARTHES nous dit ceci :

> « *Tout système étant la combinaison d'unités dont les classes sont connues, il faut d'abord découper le récit et déterminer les segments des discours narratifs que l'on puisse distribuer dans un petit nombre, en un mot, il faut définir les petites unités.* »[19]

Nicole EVERAERT-DESMEDT nous propose de « segmenter le texte en épisode ». Par la suite, elle nous donne la définition de l'épisode :

> « *L'épisode est un fragment de texte qui constitue un récit en soi (donc qui contient une transformation)* ».[20]

La deuxième tâche est de procéder à l'analyse narrative du texte. Le texte étant découpé en de petites unités narratives, cela nous aide à étudier avec minutie chaque mot, chaque personnage (actant) pour aboutir à une véritable signification.

A ce niveau d'analyse narrative, nous étudions le déroulement concret des actions des personnages, dans des lieux et des temps déterminés et les transformations faites qui permettent de déceler le sens du récit. Mais qu'est-ce qu'une transformation ? Jacques FONTANILLE nous parle de ce qu'est une transformation :

---

[19] Roland BARTHES. « Introduction à l'analyse structurale des récits » in **Communication**, n° 8, Seuil, 1966, p.6
[20] Nicole EVERAERT-DESMEDT, **Sémiotique du récit**, 3e éd. DEBOECK, p.22.

> « *On parle d'une transformation lorsqu'il y a une action. La transformation est caractérisée par le résultat auquel elle aboutit.* »[21]

Et qu'est ce qu'un récit ? EVERAERT-DESMEDT nous donne une définition :

> « *C'est la représentation d'un événement.* »

Pour mieux comprendre cette définition, elle continue en nous donnant l'explication de deux mots à savoir « représentation » et « événement ».

> « *Un événement est une transformation, un passage d'un état S à un état S'. On dit qu'un événement est représenté lorsqu'il est rapporté par quelqu'un.* »[22]

Le récit est donc un texte écrit avec un certain ordre.

Ayant parlé de texte segmenté en épisodes, il nous est nécessaire de parler brièvement de quel genre de transformation il peut s'agir. Il peut y avoir un passage d'un état à un autre état, c'est- à- dire le héros étant en possession de l'objet valeur ou tout simplement le contraire. Le passage d'un état à un autre état se fait à travers quatre phases à savoir la manipulation, la compétence, la performance et la sanction. Avant de dire quelque chose sur ces quatre phases, il nous semble capital de continuer à donner quelques précisions sur certains termes pour faciliter le lecteur à mieux comprendre l'analyse du corpus.

Ainsi, tout récit a un commencement. C'est la situation initiale. Mais, il a aussi une fin qui est, en général, l'inverse du commencement. C'est la situation finale. Le passage de la situation initiale à la situation finale est marqué par une série d'états et de transformations.

On parle d'un énoncé d'état lorsque le sujet est en relation avec l'objet S-O (cela peut être la conjonction ou la disjonction).

On parle d'état lorsqu'on est devant une situation qui est exprimée par un verbe d'état. Un état se défini comme étant une situation exprimée par le verbe « être » ou « avoir ». [23]

Toutefois il n'existe pas que des énoncés d'état du type « être » et « avoir » car il y a aussi un énoncé de « faire »[24] où le sujet opérateur se charge de transformer les états.

---

[21] Jacques FONTANILLE, **Sémiotique et littérature, essais de méthode**, PUF, Paris, 1999, p.10
[22] Nicole EVERAERT-DESMEDT, **op.cit**, p.6
[23] GROUPE d'ENTREVERNES, **Analyse sémiotique des textes**, Lyon, PUL, 1988, p.14.
[24] GROUPE d'ENTREVERNES, **Ibidem**, p.14

Le groupe d'Entrevernes définit l'énoncé d'état comme suit :

> « *La relation de conjonction ou de disjonction d'un sujet d'état avec un objet.* »[25]

Le sujet d'état est donc défini par la relation qu'il entretient avec l'objet valeur. On ne peut pas parler des sujets d'état sans parler des sujets de faire. Ce sont eux qui transforment la relation de conjonction en une relation de disjonction ou vice-versa.

La transformation est « le passage d'une forme d'état à une autre. »[26]. Elle se symbolise soit $(S \wedge 0) \rightarrow (S \wedge 0)$ lorsque c'est le passage d'un état de conjonction à un état de conjonction, soit $(S \wedge 0) \rightarrow (S \vee 0)$ si c'est le passage d'un état de conjonction à un état de disjonction.

Ces notions d'état et de transformation vont nous être utiles parce que le conte est fait des successions d'états et de transformations.

II.2. Les niveaux d'analyse de la sémantique structurale

L'analyse sémantique structurale consiste à faire une décomposition du texte en de petites unités et à étudier l'évolution des personnages, leur action et leur état. Tout cela nous aide à trouver le sens profond du récit.

II.2.1. Analyse narrative : Les quatre phases du programme narratif (P.N)

Le but de l'analyse narrative est de découvrir les relations qui existent entre les éléments du texte pour en dégager le sens.

> « *Au niveau narratif, l'analyse consiste donc à découper le texte en nombreux segments, chacun décrivant un état ou une action d'un personnage. En voyant l'évolution et l'enchaînement de ces segments, on décrit la dynamique interne du conte.* »[27]

---

[25] GROUPE d'ENTREVERNES, Ibidem, p.14
[26] **Idem**. p.15
[27] Jean CAUVIN, **Comprendre les contes**, Paris, Saint-Paul, p.15.

Tout texte narratif a une structure bien déterminée ; laquelle structure respecte un programme narratif (P.N). Qu'est ce qu'un programme narratif ? Certains auteurs se sont exprimés là-dessus. GREIMAS dit :

> « *Les programmes narratifs sont les unités qui relèvent d'une syntaxe actancielle applicable à toutes sortes de discours, ils rendent compte de l'organisation des différents segments du schéma narratif sans pour autant être des constituants de ce schéma qui correspond dans le sens que Martinet donne à ce terme, à une « articulation » autre du discours.* »[28]

Le groupe d'Entrevernes nous en dit un peu plus :

> « *Le programme narratif est la suite d'états et transformations qui s'enchaînent sur la base d'une relation S-O et de sa transformation.* »[29]

En effet, lorsqu'on parle du programme narratif, on entend les quatre phases qui font la logique du récit à savoir : la manipulation, la compétence, la performance et la sanction.

Un PN comprend tout ce qu'il y a entre le début et la fin d'un état, depuis le moment où le personnage (le sujet) se propose de chercher un objectif (objet valeur) jusqu'à son acquisition ou à l'échec. Il se résume comme il est dit plus haut en quatre phases : la manipulation, la compétence, la performance et la sanction

II.2.1.1. Manipulation

La manipulation est souvent synonyme de la situation initiale du récit. C'est une situation dans laquelle il y a confrontation entre le destinateur et le sujet opérateur. Le destinateur fait en sorte qu'il soit conjoint ou disjoint de l'objet. C'est le « faire-faire »[30]. Il s'agit de se demander ce qui fait agir le sujet opérateur. Ici il est question des opérations de persuasion. Le groupe d'Entrevernes dit qu'il s'agit de :

> « *La phase du récit où intervient le destinateur comme agent de persuasion* ».[31]

---

[28] A.J. GREIMAS, **Préface à l'introduction à la sémiotique narrative et discursive**, Paris, Librairie Hachette, 1976, p.15.
[29] GROUPE d'ENTREVERNES, **op.cit**, p.15.
[30] **Idem**, p.17.
[31] **Ibidem**

Dans les contes à personnage du serpent, nous chercherons à savoir ce qui fait agir le sujet opérateur.

II.2.1.2. Compétence

Une fois manipulé, le sujet doit disposer des moyens nécessaires pour qu'il soit apte à réaliser son objectif. Dans cette phase, le faire est réalisé selon le « vouloir-faire », le « pouvoir-faire », le « savoir-faire ». Le Groupe d'Entrevernes donne la définition de la compétence comme étant :

> « *Les conditions nécessaires à la réalisation de la performance pour autant qu'elles sont rapportées au sujet opérateur.* »[32]

Pour ce qui est des contes de notre corpus, nous verrons quels sont les moyens dont dispose le sujet pour garder l'objet acquis. Cela se voit bien dans la phase qui suit, celle de la performance.

II.2.1.3. Performance

Au niveau de cette phase, le sujet est compétent, c'est-à-dire ; il dispose des conditions nécessaires à la réalisation de son objectif. C'est au cours de cette phase que le sujet acquiert l'objet recherché. Et cela à l'aide d'un autre sujet (S2), c'est le passage d'un état à un autre, donc il y a une transformation. C'est la transformation de l'état ou le faire être.

Au fait, c'est à ce niveau que la situation commence à s'éclaircir. On appelle donc performance :

> « *Toute opération de faire qui réalise une transformation d'état.* »[33]

Lorsque le sujet est en relation conjointe avec l'objet on a l'énoncé du type $F(S2 \rightarrow (S1 \wedge 0))$ et si c'est l'inverse, on a l'énoncé du type $F(S2 \rightarrow (S1 \vee 0))$

[32] GROUPE d'ENTREVERNES, **op.cit**, p.18.
[33] **Idem**, p.87.

II.2.1.4. Sanction

C'est le dénouement du récit. A ce niveau, on connaît la vérité. C'est la phase de sanction, de reconnaissance, de véridiction ou de glorification. C'est celle qui termine le récit. Elle nous relate ce qui s'est passé dans la phase de la performance et tire des conclusions.

La succession de ces quatre phases aide à suivre l'évolution du récit de la situation initiale à la situation finale. Ceci revient à étudier chaque personnage, ses actions, ses réalisations et l'aboutissement à l'objectif visé.

II.2.2. Analyse discursive

Dans l'étude des textes narratifs, l'analyse narrative ne se suffit pas à elle seule, il faut la compléter par l'analyse discursive. Le groupe d'Entrevernes dit un mot à ce sujet :

> « *L'analyse narrative appartient déjà toute entière à l'étude du signifié, c'est-à-dire de ce plan du contenu dont on cherche à élucider la forme. Mais l'analyse narrative n'épouse pas entièrement ce plan, il faut aussi aménager l'examen des formes discursives.* »[34]

A ce propos Jean CAUVIN s'exprime en ces termes :

> « *A ce niveau discursif, ce ne sont plus les personnages qui s'opposent et les types d'événements qui s'enchaînent, ce sont les grandes oppositions de l'univers qui sont décrites : vie-mort, sexualité, pouvoir, bien-mal, etc.* »[35]

Ces grandes oppositions de l'univers sont étudiées par le biais de l'analyse de figures du texte entendues comme :

> « *Des unités de contenu stables, définies par leur noyau permanent dont les virtualités se réalisent diversement selon les contextes* »[36]

Pour mieux comprendre l'analyse discursive, il faudrait tout d'abord nous entendre sur ce que signifie « un parcours figuratif », « un rôle thématique ».

---

[34] GROUPE d'ENTREVERNES, **op. cit.** p. 87.
[35] Jean CAUVIN, **Comprendre les contes**, Paris, Saint-Paul, p.15.
[36] COURTES, J., **Introduction à la sémiotique narrative et discursive**, Hachette, Paris, 1976, p.89

II.2.2.1 Les parcours figuratifs

Ces figures établissent entre elles les relations, forment un véritable réseau relationnel, dans un enchaînement plus ou moins contraignant, car telle figure aussitôt qu'elle est posée en appelle presque automatiquement une ou plusieurs autres. C'est ce réseau relationnel de figure qu'on appelle parcours figuratif.

L'étude des parcours figuratifs déployé dans un texte peut être liée à un personnage. Les rôles que joue ce personnage à travers ces parcours figuratif sont appelés rôles thématiques. Le rôle thématique constitue en quelque sorte un résumé de tout parcours figuratif.

Ainsi à côté de son rôle actantiel – défini comme son action ou sa position dans le PN – le personnage porte un ou plusieurs rôles thématiques qui sont les condensés de parcours figuratifs auxquels est lié le personnage. C'est en tant que lieu de rencontre entre les rôles actantiels et les rôles thématiques qu'il est appelé acteur, définis en ces termes par le groupe d'Entrevernes :

> « *un acteur est une figure porteuse à la fois d'un ou plusieurs rôle(s) actantiel(s) qui définit(définissent) une position dans un Programme Narratif et d'un ou plusieurs rôle(s) thématique(s) qui définit (définissent) son appartenance à un ou plusieurs parcours figuratif(s)* »[37]

Ces deux types d'analyse doivent se compléter pour mieux saisir le sens du récit.

[37] GROUPE d'ENTREVERNES, **op. cit**, p.95.

II^{éme} PARTIE : ANALYSE ET APPROFONDISSEMENT ANTHROPOLOGIQUE DU CORPUS

CHAPITRE III. ANALYSE PROPREMENT DITE DU CORPUS

III.1. Conte A : Inkwăre n'încîra
La perdrix et la vipère

III.1.1. Analyse narrative

Rappelons ce qu'est un programme narratif : « Le P.N est la suite d'états et transformations qui s'enchaînent sur base d'une relation S-O et de sa transformation ». Le P.N comporte donc plusieurs transformations articulées et hiérarchisées. Donc tout texte littéraire a une structure déterminée.

Passons à l'analyse du texte « Inkwăre n'încîra » (La perdrix et la vipère). Comme il est dit dans le deuxième chapitre « La représentation de la méthode d'analyse», le premier point qui est « La représentation globale de la méthode sémantique structurale», il faut d'abord procéder au découpage du texte en de plus petites unités ; celles-ci contiennent des transformations.

III.1.1.0 Un bref résumé de ce conte

La perdrix après avoir mené une discussion avec la vipère qui est à la fois son amie et sa voisine, en vue de savoir qui est rancunière entre les deux, la perdrix finit par prouver la rancune de la vipère.

Ce conte peut être résumé par l'énoncé suivant : (S ^0) → (S^0) ; (S^0) représente l'état initial qui est un état de conjonction caractérisé par l'accusation de la perdrix et (S^0) représente l'état final qui est un état de conjonction où après avoir été sauvée par un groupe de gens des mains de la vipère, la perdrix obtient la confirmation de la méchanceté (de la rancune) de la vipère. La flèche signifie le passage d'un état de conjonction à un état de conjonction après une série d'actions transformatrices. Passons en revue les quatre phases du P.N.

III.1.1.1. Manipulation

Ici, il s'agit de nous poser la question : Qui est l'agent de persuasion ? Qui fait agir le sujet opérateur ? Le destinateur (S1) est la perdrix, le sujet opérateur (S2) est la vipère. On se demande alors ce qui fait que le sujet opérateur agisse. Que nous dit le conte ? Dès la séquence initiale, on voit que les deux amies habitaient ensemble :

A1 : Hăbāye inkwăre n'încîra vyăbāna

« Il était une fois une perdrix et une vipère qui habitaient ensemble »

Le terme « vyăbāna » « habitaient ensemble » du verbe kubâna (habiter ensemble, être voisins, cohabiter), montre qu'elles (la perdrix et la vipère) occupaient un même environnement spatial.

Dans le Burundi traditionnel, être voisins (ababânyi) veut dire partager tout, les peines comme les joies. Si on est voisin, on s'entraide mutuellement, d'où en kirundi on dit : « Umubânyi ní wè muryāngo » « Le voisin, c'est lui la famille ».

Le sujet opérateur (S2) vipère, demande à la perdrix de la sauver. Elle lui propose de tendre son cou pour que celle-ci s'y enroule à fin de la porter loin du feu. La peur d'être brûlée vive pousse la vipère à agir.

A3 : Rāba iri shāmba túrimwó rifatanye na rírya riríko rirashá

« Regarde, la forêt dans laquelle nous nous trouvons est tout près de la forêt qui est en train de brûler. »

Ainsi la vipère profite de cette forêt qui brûle pour passer à l'acte. La vipère essaie d'amadouer la perdrix :

A3 : … wewé ubāngúste ngurukana ntidúhīre háno…

« … toi qui est plus rapide que moi et capable de voler, sauve-moi d'ici pour que nous ne soyons pas brûlées … »

Ce passage nous montre comment la vipère procède pour attirer la perdrix dans le piège, la vipère use de son intelligence pour convaincre la perdrix de l'emmener loin de la forêt qui brûle. Comme la vipère est un reptile qui se déplace en rampant, elle n'est pas capable de se déplacer rapidement. C'est pour cela qu'elle fait recours à son amie et voisine perdrix.

NDAYIBIKIJE A. fait un commentaire à propos de la demande faite par la vipère.

« Múri ababânyi ní ibisânzwe kó umwé agíze ingŏrane atabâza uwŭndi. Hárihó icó udashobóye wīkora kuwugíshoboye, kukó ntâwāma ashóboye vyöse. »

« *Lorsque vous êtes des voisins, c'est normal que si l'un a des problèmes demande secours à l'autre. Quand il y a quelque chose que l'on ne peut faire soi même, on fait recours à celui qui peut le faire car nul ne peut tout faire.*[38] »

KARORERO C. aborde dans le même sens :

« Kuva kĕra na rīndi ababânyi bāma báfashānya. Umubânyi mwīza ashobora kukurutira incúti. Wībaza kó iyó ugíze ingŏrane uwugúserukakó ubwā mbere arí ndé ? Ni umubânyi. »

« *Dès la nuit des temps, les voisins s'entraidaient. Un bon voisin peut être plus que sa parenté. Tu penses que si tu as un problème, qui est-ce qui vient à ton secours le premier ? C'est ton voisin.*[39] »

De ce fait, il est normal que la vipère fasse recours à la perdrix pour la sauver. La situation dans laquelle se trouvent les deux amies est périlleuse. Il faut qu'elles trouvent un moyen de se sauver toutes les deux.

III.1.1.2. Compétence

Dans cette phase, il est question des moyens dont dispose le sujet opérateur dans la réalisation de son action. Dans ce conte, la perdrix (S1) veut prouver à la vipère (S2) la méchanceté de celle-ci, c'est le « vouloir-faire ». On le voit dans ces lignes :

A1 : … ndákwītegereje … »

« … quand je te regarde… »

[38] NDAYIBIKIJE A., **E. O.**
[39] KARORERO C., **E.O.**

A1 : … ufíse akarígāngamúhogó, bikāntēra akôba.

« … tu as une rancune, et cela me fait peur. »

Ces termes montrent combien la perdrix doute de la gentillesse de la vipère d'où elle veut découvrir ce qui se trouve dans la gorge de celle-ci. Le S2 est animé d'un désir de tuer S1, S1 sent qu'il y a quelque chose qui ne va pas du côté de S2. Mais comment s'assurer que ses doutes sont bien fondés? La vipère (S2) profite de l'occasion où la forêt brûle pour montrer sa vraie face. Quand la perdrix (S1) accèpte de sauver la vipère (la porter sur son cou), la vipère trouve le moyen de passer à l'action et tente de tuer la perdrix. La vipère se qualifie par son « savoir-faire » qui la conduit à acquérir la compétence, qui la conduit à son objet-valeur (c'est-à-dire la mort de la perdrix). Mais comment essaie-t-elle d'acquérir son objet-valeur ? C'est cela qui est l'objet de la phase suivante à savoir celle de la performance.

III.1.1.3. Performance

C'est la phase qui transforme les états. Le S1 passe d'un état à un autre. La perdrix doutait des états d'âme de la vipère :

A1 : Wewé n'âhó tubāna, iyó ndakwĭtegereje túrikó turagânīra,
mbona ufíse akarígāngamúhogó bikāntēra akôba.

« Toi, même si nous habitons ensemble, quand je te regarde pendant que nous causons, je trouve que tu as une rancune et cela me fait peur. »

Cette séquence montre à quel point la perdrix a peur de son amie la vipère. Mais malgré cela, la perdrix par gentillesse accepte de sauver la vipère sans poser de condition :

A4 : Inkwăre irêmera itega izosi, Incîrá yīzīngirakó.
Irayigurukana kure ahó umuriro utajá gushika ihagarara mu
gihárabúga.

« La perdrix accepta et tendit son cou et la vipère s'y enroula. La perdrix s'envola avec la vipère à son cou très loin, là où le feu ne pouvait pas les atteindre et s'arrêta dans un endroit désertique ».

A ce moment la situation change, arrivée loin du feu, la vipère au lieu de descendre du cou de la perdrix, elle y resta enroulée.

A4 : Nŭmvekó twākíze, aha ntâ muriro uhashíka, incîrá ngo nwé !

« Descend de mon cou, on est sauvé, ici le feu ne nous atteindra pas, la vipère resta bouche cousue. »

La perdrix insistant pour que la vipère descende de son cou.

A4 : Ururuka ujé hāsí

« Descend, va par terre »

A5 : Incîrá irânka, iguma ikâmvya nk'iyigômba kuyiniga

« Au lieu de descendre, la vipère continua de s'enrouler plus fortement comme si elle voulait l'étrangler »

De ce fait, la perdrix confirma ce dont elle doutait déjà.

A5 : Sinakúbariye kó ufisé akarígāngamúhogó !

Nāgukíjije umuriro nōné mu kūnshīmira ushāka kūniga.

« Je t'avais dit que tu avais de la rancune ! Je t'ai sauvée du feu, mais au lieu de me remercier tu veux m'étrangler. »

III.1.1.4. Sanction

Dans cette phase, il y a intervention d'un groupe de gens, ce sont eux qui vont porter secours à la perdrix :

A6 : Búno nyéne haca abāntu bavūye kuzímya umuriro

« A cet instant même, il passa un groupe de gens qui venait d'éteindre le feu »

A6 : Na bó baba bāyibōnye nk'ějo baca bayivuza ibibāndo

« Comme ces gens l'avaient déjà vu, ils l'enrouèrent de coups de bâton »

La perdrix grâce à l'intervention de ces gens, est sauvée de la vipère :

A6 : Inkwăre irîgurukira, Incîrá ipfāna kâ karígāngamúhogó

« La perdrix s'envola, et la vipère mourut avec sa rancune. »

Après cette analyse narrative, nous constatons que ce qui se passe dans ce conte reflète ce qui se passe dans la vie courante dans notre société burundaise. On peut vivre avec quelqu'un croyant que c'est notre meilleur ami alors que c'est lui notre ennemi. Mais avec le temps et par les gestes qu'il pose, on finit par le démasquer. Ceci nous est confirmé par SURWAVUBA :

« Inzóka ní igíkōkó cīyórobeka. Ushobora kuyíbona yîrabitse warēngâna gató uyíhāye umugôngo ikagúkomora. »[40]

« *Le serpent c'est un animal hypocrite. Tu peux le voir étant sage, calme mais si tu lui tournes le dos, il te mord.* »

Il continue en disant :

« Hari abāntu bameze nk'ĭyo nzóka. Mugēndana wībaza ngo muri abagēnzi aríko mu vy'úkurí hári uwufítiye uwŭndi ishári. Abo ní bamwé bīta « Bārwicarúhoze » ».

« *Il y a des gens qui sont comme ce serpent. Avec qui vous liez d'amitié alors qu'en vérité l'un d'eux est très jaloux de l'autre. Ce sont eux qu'on appelle « ceux-qui-tuent-en-silence »* ».

On remarque dans ce conte, qu'aider quelqu'un est une bonne chose, mais les réactions de la personne aidée n'ont rien à voir avec le bon geste posé. La personne qu'on vient de tirer des problèmes peut être celle qui veut nous nuire, ou même celle qui veut notre mort. Dans ce conte la perdrix sauve la vipère sans poser de condition. Ceci est un point positif parce qu'un bien qui attend un autre bien à son tour n'en est pas un. Mais en retour, la vipère se réjouit-elle de ce qu'a fait la perdrix ? Non au contraire, elle tente de tuer la perdrix. Ce que la vipère a fait se fait aussi bien et aussi souvent dans notre société.

La société burundaise connaît des gens comparables à la vipère ; qui même si on les tire d'un mauvais pas se retournent contre leur bienfaiteur. Heureusement que des fois le bien triomphe sur le mal et qu'il y a des gens de bonne foi pour trancher et séparer le bien du mal. Ainsi, les personnes semblables à la vipère du conte échouent dans leurs tentatives de nuire et finissent par être démasqués.

[40] SURWAVUBA A. **E.O**

III. 1. 2. Analyse discursive

Le premier parcours figuratif est celui de l'inquiétude de la perdrix malgré son bon voisinage avec la vipère. La perdrix a peur de la vipère et le lui dit en ces termes :

- Wewé n'âhó tubāna, iyó ndakwĩtegereje… mbona ufíse akarígāngamúhogó, bikantēra akôba.
  Toi, même si nous habitons ensemble, quand je te regarde
  … je vois que tu as une rancune et cela me fait peur.
- … mu muhogó wāwe icó uhatĕkeye có urakíhatêkeye
  … ce que tu caches dans ta gorge y est bien caché.

Dans ces lignes de la première séquence (séquence initiale), les verbes qui y sont employés montrent que la perdrix a peur de la vipère et doute d'elle :

- … n'âhó tubāna
  même si nous vivons ensemble
- ….ndákwĩtegereje du verbe kwîtegereza (observer)
- … akarígāngamúhogó
- … akôba (une petite peur : la peur)
- … uhatĕkeye du verbe gutêkera (emballer)

On emballe quelque chose pour le cacher ou pour être discret.

Toutes ces figures sont utilisées pour montrer combien la perdrix a peur et est inquiète. Ce parcours figuratif est lié au rôle thématique de / La perdrix inquiète /.

Le deuxième parcours figuratif est celui de la ruse et la jalousie de la vipère, nous trouvons les figures employées :

- rāba iri shāmba turímwo rifatanye na rírya riríko rirashá.
  Regarde, la forêt dans laquelle nous nous trouvons est tout près de la forêt qui est entrain de brûler.

- Nōné rēró wewé ubāngútse ngurukana ntidúhīre háno.
  Alors toi qui est plus rapide que moi et capable de voler sauve moi d'ici pour que nous ne soyons pas brûlées.

Les figures employées ici montrent comment la vipère s'y prend en utilisant sa ruse pour exhorter la perdrix à la sauver. Non seulement la vipère est rusée mais elle est aussi jalouse. Elle est jalouse de la perdrix car elle peut voler tandis qu'elle n'en est pas capable. Et ceci parce qu'il a été condamné par le seigneur Dieu pour avoir trompé Adam et Eve de manger le fruit défendu (cfr. La sainte Bible, 93, Genèse 3 : 1-14, p.3). Si on compare les deux serpents celui de la Bible et celui du conte « Inkwăre n'încîra » Ils agissent de la même manière, ils usent de la ruse.

Le rôle thématique lié à ce parcours figuratif est celui de : / la ruse et la jalousie de la vipère/

On peut relever les figures concernant la gentillesse et l'innocence de la perdrix :

- … irêmera ….
  (la perdrix) accepta
- … itega izosi
  elle tendit son cou
- irayigurukana
  elle s'envola avec la vipère à son cou
- ihagarara mu gihárabúga
  elle s'arrêta dans un endroit désertique

On constate que la perdrix agit sans arrière pensée et sans poser de condition. Le parcours figuratif dont il s'agit ici est : / La gentillesse et l'innocence/

On peut voir les figures utilisées pour montrer la méchanceté et la trahison de la vipère :

- Incîrá yānka kuva kw'īzosi ry'ínkwăre.
  La vipère refusa de descendre du cou de la perdrix
- Iguma nyăbuna ikâmvya nk'iyigômba kuyiniga.
  La vipère continua de s'enrouler plus fortement comme si elle voulait l'étrangler.

Ce parcours figuratif est lié au rôle thématique de / la méchanceté de la vipère/.

Les figures utilisées pour montrer le désespoir et la faiblesse de la perdrix face au comportement malsain de la vipère.

- Nŭmvekó twākíze
  Descend de mon cou on est sauvé
- Ururuka

Descends

- Incîrá irânka

  La vipère refusa de descendre

- … nōne mukūnshīmira ushāka kūniga ? mvakó rēró

  … pour me remercier tu veux m'étrangler ? Descends alors.

- Inzóka ntíyakakaza

  Le serpent ne broncha pas.

La perdrix parle d'une façon impérative parce qu'elle trouve que celle qu'elle considérait comme une amie n'a pas l'intention de descendre de son cou, alors elle est désespérée et dans l'incapacité de se défendre. Toutes ces figures sont liées au rôle thématique du / désespoir/.

On peut aussi relever les figures liées au courage des gens qui ont sauvé la perdrix. Ces gens sont caractérisés par le souci de rétablir l'ordre et de rendre justice :

- Na bó baba bāyibōnye nk'ějo.

  Ils avaient déjà constaté ce qui se passait

- Baca bayivuza ibibāndo.

  Ils l'enrouèrent des coups de bâton.

Nous venons de relever les parcours figuratifs qui nous amènent à découvrir les rôles des deux principaux personnages à savoir la perdrix et la vipère.

En synthèse, la perdrix est en rapport à des parcours figuratifs en rapport avec le bien, le sauvetage pour manifester sa gentillesse tandis que la vipère est liée à des parcours figuratifs en rapport avec le mal à savoir, la jalousie, la ruse, la flatterie et la méchanceté.

La perdrix est l'exemple de l'homme qui a une conscience tranquille, qui aide quiconque a des problèmes. C'est un homme comme lui qu'il faut se servir pour exemple. La vipère est l'homme qui est animé par l'esprit malsain, il ne fait que du mal, il a le goût de tuer, de nuire. C'est l'homme à ne pas prendre pour exemple. Dans ce conte, on voit très bien que la vipère est le symbole de la méchanceté et de la jalousie.

Tableau synthétique

Etapes	**Personnages**	**Images**
Manipulation	Perdrix Vipère	Peur, inquiétude Rancune
Compétence	Perdrix Vipère	Gentillesse, innocence Désespoir, faiblesse
Performance	Perdrix Vipère	Désespoir, faiblesse Cruauté, méchanceté
Sanction	Perdrix Vipère Groupe de gens	Vie Mort Justice

III.2. Conte B : Isáto yanániye abahĭgi
La résistance du python

III.2.1. Analyse narrative

III.2.1.0 Résumé de ce conte

La résistance du python est un conte qui nous parle d'un python qui semait la terreur là où il se trouvait. C'est alors que les blancs décident de mettre fin à cette panique. Comme c'était difficile de l'atteindre et de le capturer, ils promettent une récompense à celui qui le tuera. Une famille nombreuse se propose de le faire. Elle se lance dans cette affaire mais elle ne parvient pas à tuer le python. A la dernière minute, alors que tout le monde a perdu espoir, le cadet de cette même famille y parvient, la famille en est récompensée et la paix est retrouvée dans tout le village.

On trouve deux programmes narratifs.

P.N 1 La volonté des blancs de tuer le python

P.N2 Le python tué

Voyons alors les étapes du premier programme narratif (P.N1)

III.2.1.1. Les étapes du premier PN

III.2.1.1.1. Manipulation

Au cours de cette phase, il s'agit de se demander ce qui fait agir le sujet opérateur. Quel est l'agent de persuasion et quels sont les actants ? Le destinateur ce sont les blancs qui sont aussi les agents de persuasion ; l'objet valeur sont la paix et la tranquillité, le destinataire est le python. Le conte peut se résumer par l'énoncé $((S \vee 0) \rightarrow (S \wedge 0)$; $(S \vee 0)$ représente la situation initiale qui est un état de disjonction caractérisé par la terreur, la panique causée par le python.

C'est un état de possession pour le python et de dépossession pour tous les gens du village ; $(S \wedge 0)$ représente l'état final qui est un état de conjonction où le python est tué et la paix retrouvée dans le village. Ce village connaît la paix, la tranquillité et le calme dès le jour où le serpent est tué. La flèche signifie le passage de l'état de disjonction à l'état de conjonction. Ce passage se fait après une série d'actions et de transformations.

Dès le récit introductif, on constate que le python était une menace dans le village qui abritait celui-ci.

B1 : Hăbāye umwônga warímwo isáto, háno hāntu hări hâranániranye,
umūntu yaháca yáca apfá.
«Il était une fois une vallée qui abritait un python, c'était un endroit difficile à traverser. Toute personne qui y passait mourait. »

Ce qui fait agir les blancs est le manque de tranquillité et de paix à cet endroit. Ce sont ces mêmes blancs qui sont des manipulateurs. Face à cette situation (la terreur) causée par le python dans leur pays, les blancs se sentent responsables d'effectuer un changement. Ils se persuadent la nécessité d'agir.

III.2.1.1.2. Compétence

Ce sont les moyens que disposent ces blancs pour aboutir à cette opération, c'est par leur vouloir-faire et leur pouvoir-faire et cela c'est dans les lignes suivantes :

B1 : Uzí y'ûko abazŭngu ataco batagerágeza, băgōmba kuyíkūrahó. »
«Sachant qu'il n'y a rien que les blancs ne tentent pas, ils voulaient s'en débarrasser. »

L'emploi du terme : « … batagerágeza … » (qu'ils ne laissent rien sans l'essayer) montre leur volonté, ils ont conscience de ce qui leur menace et ils décident par tous les moyens de l'éliminer dans les lignes qui suivent :

B2 : Babwīra abagánwa böse n'ábatwăre böse
«Ils (les blancs) dirent aux chefs et aux sous-chefs …»

L'utilisation du terme « kubwîra » (dire) montre qu'ils ont une volonté. C'est pour cela qu'ils disent aux autorités locales pour qu'ils mettent en commun tous leurs efforts pour tuer le python.

III.2.1.1.3. Performance et sanction

La performance est atteinte lorsque les blancs proposent une récompense à la personne qui tuera le python.

B2 : …. Uwuzôyĭca azōhērwa
«… celui qui le tuerait, serait récompensé»

L'utilisation des termes « abatwăre » et « abagánwa » c'est pour montrer à quel point la hiérarchie locale était respectée dans le Burundi traditionnel. Ceci dit que si on donne le message à des autorités c'est qu'il sera transmis parce qu'il y avait le respect entre autorité et un simple citoyen.

Le verbe guhêra (récompenser) met fin à ce premier P.N parce que si on propose une récompense, on a sûrement quelqu'un pour tuer le python. Pour les blancs, c'est une réussite, une victoire et le P.N 2 commence par là. Voyons alors les étapes du P.N 2.

III.2.1.2. Les étapes du deuxième PN

III.2.1.2.1. Manipulation

Nous avons le sujet opérateur qui est la famille qui se propose de tuer le python ; l'objet valeur est la récompense promise ainsi que la paix dans leur village ; le destinataire est le python. Qu'est ce qui fait agir le sujet opérateur ? Ce qui fait agir le sujet opérateur est cette récompense que les blancs leur ont promise mais aussi la paix dans leur pays.

III.2.1.2.2. Compétence

Pour atteindre à leur objet-valeur qu'est à la fois le retour de la paix dans leur village et la récompense, ils doivent se qualifier pour y parvenir. Ainsi ils se qualifient par leur vouloir-faire et leur savoir-faire :

B3 : Hakaba umugabo yarí yîfitiye abâna cúmi, ati :
« nănje nzōgeza ».
« Ainsi, un homme qui avait dix enfants dit : « Moi j'essaierai (de tuer le python) » ».

Le fait de préciser le nombre d'enfants qu'a cet homme est pour montrer que toute la famille a été impliquée dans la capture du python. Donc le nombre que compte cette famille a beaucoup joué en leur faveur. La compétence de cette famille relève de leur volonté d'abord et de leur persévérance ensuite car ils ne se sont pas rendus tous à la fois pour tuer le serpent mais, ils s'y sont rendus un à un, c'est là où on voit leur savoir- faire.

B4 : Amáze gushika i muhíra arabárira umugoré n'âbâna ngo bagerágeze.
« Arrivé à la maison, il dit à sa femme et à ses enfants d'essayer.»

Et les autres se suivent par ordre d'âge. De l'aîné au cadet, tout le monde y va sans réussir. Toute la famille était d'accord avec le chef de la famille pour se lancer dans cette tâche :

B5 : Umugabo aratânguye aragīye.

«L'homme s'y rendit en premier»

B5 : Nabó baramúkūndira

«Et eux, ils acceptèrent »

III.2.1.2.3. Performance

Dans ce conte, le serpent est conjoint avec l'objet valeur (S ^0) tandis que le sujet opérateur en est disjoint (S ˅0). L'objet valeur étant la paix. Mais avec la performance du sujet opérateur par sa compétence, le sujet opérateur va entrer en relation avec son objet valeur. La situation change positivement pour l'enfant (le cadet) qui a réussi à capturer le serpent, la famille dont il fait parti et aussi pour tout le pays :

B15: Aza yâshikīra ahó irí, ikamwīzīngīrakó ku kubóko agatwāra nó muhirá.

«Enfin, il atteignit où le serpent se trouvait, celui-ci s'enroula autour de son bras et le cadet l'emmèna à la maison»

Le sujet conjoint à l'état initial (le serpent) est disjoint à l'état final.

III.2.1.2.4. Sanction

C'est le dénouement des événements, le cadet ayant réussi à capturer le python par son courage et son intelligence, le serpent est tué, et la paix revient dans le village. L`enfant et la famille sont récompensés. Le serpent est donc sanctionné (tué) et la famille glorifiée (récompensée).

L`emploi du terme « umuhérerezi (le cadet) montre que même si on craint le serpent, il a été capturé par un enfant qu'on ne croyait pas capable de le faire, par sa faiblesse physique.

Le serpent est un animal qui sème la terreur, qui fait peur à tout le monde, aux adultes comme aux enfants, mais, il a été amadoué par un enfant, un tout petit de tous. Ici on a un animal fort, opposé à un être faible par sa force physique mais fort par son esprit.

III.2.2. Analyse discursive

Les figures utilisées pour montrer la terreur et la férocité causée par le python :

- …háno hāntu hări hâranániranye, umūntu yaháca yacá apfa.
  … cet endroit-là était difficile à traverser, toute personne qui y passait mourait.

A ce parcours figuratif est lié un rôle thématique celui du

/ Python féroce et terroriste/.

Les figures utilisées pour montrer la terreur du python

- Ukó umūntu yayĕgēra yacá isókorora umutwé
  A chaque fois que quelqu'un s'approchait de lui, il soulevait la tête
  (pour terroriser.)

A propos de la volonté de l'homme blanc et de son respect à la promesse qu'il avait faite, les figures employées sont :

- Uzí y'ûkó abazŭngu ataco batagerágeza , bagōmba kuyíkūrahó.
  Sachant que rien n'échappe aux blancs, ils voulaient l'éliminer.

Plus loin on a :

- Yâ mpêra bări bâbĕmereye barayirōnka
  La récompense qu'ils leur avaient été promise, leur a été donnée.

Le rôle thématique lié à ces parcours figuratifs est celui du / blanc volontaire et qui sait respecter sa promesse/

Les figures employées pour montrer la solidarité et le courage de la famille sont :

- Nabó baramúkūndira
  Et eux, ils acceptent
- Umugoré nawé ati : « Sinōmuta mū ndagano »
  Et la femme dit : « je ne pourrais l'abandonner dans les moments difficiles »
- Bâ bahŭngu barasēzera abavyêyi…
  Les garçons disent au revoir à leurs parents …
- Imfúra iragīye…
  L'aîné part…
- Uwŭndi arasúbirayó…. Gushika ku muhérerezi
  Un autre y retourne … jusqu'au cadet.
- Umwûmwé yáza arasūmvya uwŭndi mu gutêra intâmbwé
  Plus ils se suivaient plus ils s'approchaient du serpent.

A ces parcours figuratifs est lié un rôle thématique de / la famille courageuse et solidaire/

Ces parcours figuratifs nous sont nécessaires pour découvrir les rôles thématiques des personnages dont il est question dans le conte, à savoir les blancs, la famille et le python. Les blancs sont liés à des parcours figuratifs en rapport avec la volonté, la responsabilité, et le respect envers leur engagement à savoir la récompense promise. La famille est liée quant à elle à des parcours figuratifs en rapport avec la solidarité, le courage, la volonté. Le python est lié à des parcours figuratifs en rapport avec le mal, la menace et le terrorisme. Les blancs et la famille sont des gens qui font du bien, ils sont à prendre pour l'exemple tandis que le python ne fait que du mal. C'est un mauvais exemple, donc à ne pas imiter.

Tableau synthétique

Etapes	**Personnages**	**Images**
Manipulation	Blancs	Responsabilité, volontariat
	Les habitants du village	La peur, le désespoir
	Le serpent	La menace, la terreur
Compétence	Blancs	Promesse d'une récompense
	La famille nombreuse	La solidarité, le courage
	Le serpent	la terreur
Performance	Blancs	Remise de la récompense
	La famille	Le courage
	Le serpent	Capturé
Sanction	Le village	La paix est retrouvée
	La famille	Récompensée
	Le serpent	Mort.

Si on compare les deux contes déjà analysés, dans le premier, le serpent est symbole de la méchanceté, de la rancune, de la jalousie, de la ruse, bref du mal. Dans le deuxième conte, il en est de même, le serpent est le symbole du mal, de la mort, de la terreur et de la menace.

Les autres personnages de ces deux contes tels la perdrix, les habitants du village, les blancs et la famille nombreuse de ce village sont des personnages contraires au serpent prêtent à servir pour détruire le mal. Ce sont des gens qui font du bien.

III.3. Conte C : Version A&B : Igitito c'úmugoré yavyâye inzóka et Umuganí w'înzóka yĭcāguriye umugeni

Ces deux contes vont être analysés simultanément.

III.3.1. Analyse narrative

III.3.1.0. Un bref résumé des contes.

Dans les deux contes, on parle d'une femme qui met au monde un serpent BIHIRIBIGONZI. Les voisins ont peur de ce serpent et demandent de le tuer. Mais sa mère refuse. Le serpent se réfugie dans la forêt qui était tout près de sa maison. Etant devenu grand, le serpent demande à ses parents d'aller demander la main d'une de ses cousines et c'est le serviteur qui est porteur du message. Les parents s'exécutent et les cousines s'y rendent une à une à commencer par l'aînée. Les deux premières sont découragées par la terreur que provoque ce serpent. La cadette, courageuse se rend auprès du serpent. Le premier soir, elle tient bon malgré sa peur. Il a fallu l'intervention de devin pour que le serpent change en bel homme, dans la version A. L'heureuse élue va chez un devin pour lui demander comment son mari sortirait complètement de ce corps du serpent. Le devin lui dit ce qu'il faut faire pour son mari et pour elle aussi. Le serpent sort de ce corps du serpent et devient un beau garçon, il devient roi ; la fille devient une reine et ils deviennent riches. Dans la version B, on ne précise pas comment le serpent est sorti de son corps pour devenir un être humain.

L'énoncé qui résume ces contes est (S $\vee$0) → (S $\wedge$0) ; (S $\vee$0) représente la terreur causée par le serpent. Le serpent est tantôt serpent, tantôt homme ; (S$\wedge$0) représente le serpent qui devient un être humain et de ce fait, il ne provoque plus la peur.

III.3.1.1. Manipulation

Le sujet opérateur est le serpent, le destinataire, ce sont les parents du serpent et l'objet-valeur c'est le mariage. Dès la séquence initiale, on constate que le serpent mis au monde par une femme (yankényeye dans la version A) cause la terreur dans le voisinage.

CA1: Abāntu bavuga ngo bayĭce…

«Les voisins décidèrent de tuer le serpent …»

Le serpent ne faisait pas peur parce qu'il tuait ou mordait les gens mais le fait d'être serpent, d'être un animal, cela suffisait pour avoir peur de lui.

Dès la nuit des temps, le serpent est un animal qui provoque la peur et la panique. Mais alors, Bihíribígõnzi n'était pas comme les autres serpents parce qu'il avait été engendré par une personne humaine.

CA1: Aravyâra avyāra inzóka (Yankényeye)

«La femme mit au monde, mais ce fut un serpent.»

C'est pour cela que celle-ci n'a pas accepté qu'on le tue parce que c'était la chair de sa chair. En Kirundi on dit

« Icămuvūyemwó »

/Ce qui est sorti d'elle/

Ce qu'elle a engendré

La manipulation se manifeste lorsque le serpent devient grand et qu'il songe à se marier. C'est le fait d'être grand que le serpent veut changer sa situation et cela se fait à travers la mélodie :

CA&B : .... muramukwērera umugeni

2 et 5 Bihíri Bígõnzi yarábāye umugabo.

«...de trouver une femme à Bihiri Bigonzi,

il est devenu un homme »

Dans cette mélodie, il dit tout ce qu'il veut, tout ce qu'il souhaite et il dit ses exigences. Il le dit à travers la chanson parce que le messager qu'il a choisi (le serviteur de ses parents) sera attiré par la mélodie.

III.3.1.2. Compétence

On se demande comment Bihiribigonzi va procéder, quels moyens a-t-il à sa disposition pour atteindre à son objectif ? Le fait même de donner le message au serviteur montre la volonté du serpent d'être comme les autres. C'est le vouloir-faire comme c'est un serpent, il charge la tâche à ses parents. Cette tâche est de chercher une épouse pour lui. Il le dit en ces termes (dans le conte C version A) :

CA2 : .... gēnda ubaríre măma Nkĭndi Yankényeye, Māmá abaríre dātá Sūnzu ryā Múhumāngo uti muramukwērera umugeni....

«....va dire à ma mère Nkindi Yankenyeye qu'elle dise à Sunzu rya Muhumango de trouver une femme à Bihiri Bigonzi. »

Dans ce conte C, version B

CB5 : .... murāmbaririra dātá ná mâmá … muramukwērera....

«... dites à Père et à ma mère..... Demandez pour lui la main d'une des filles.... »

Le serpent va même à préciser que ce n'est pas n'importe quelle fille, il précise celle qu'il veut :

CA2 : Mu bakŏbwa bēzábēzá bĕne mârúme.... (dans la version A)

«parmi les belles filles de mon oncle... »

CB5 : .... kwā bĕne Ntēyimbere (version B)

«....des filles de Nteyimbere .... »

Le serpent a sa manière de procéder pour donner plus de précisions sur celle qu'il veut qu'elle soit sa femme. Ceci se trouve dans la version B.

CB6 : .... kívuze ngo « duduuu » ubwa gátatu umūntu yacá aména

«… lorsque le serpent disait duduuu pour la troisième fois, la personne cassait son vase. »

CB7: Aríko arí nyâ mukŏbwa gishāka ntíyaména.

«Mais quand il s'adressait à sa dulcinée, celle-ci ne cassait pas sa calebasse.»

Alors c'est aux parents de jouer puisque leur fils-serpent avait précisé quelle jeune fille il voulait. Quels sont les moyens dont disposent les parents pour exaucer le vœu de leur fils ? Ils vont informer le beau-frère de Muhumango ce qui se passe. C'est le vouloir-faire.

CA7: … aca aja kwā múramuwé aratânga inkwâno nawé yarí umutûnzi.

«…il se rendit chez son beau-frère pour payer la dot, celui-ci était un homme riche. »

Maintenant le jour du mariage arrive. Dans la version A, le serpent n'avait pas précisé exactement de quelle fille parmi les trois. C'est ainsi qu'on commença à y envoyer l'aînée :

CA10: Umŭsi w'úbugeni urageze umukŏbwa aragīye

«Le jour du mariage arriva et la fille parti. »

A cause de la peur que provoque le serpent, la fille retourne chez elle et le serpent perd son objet valeur. Ce fut de même pour la seconde fille, elle aussi dès la première nuit, elle s'est découragée et le serpent perdait continuellement son objet valeur $S^{V}0$.

III.3.1.3. Performance

C'est le changement de la situation. Dans la phase précédente, le sujet perd constamment son objet valeur. Dans la précédente phase, c'est la cadette des trois sœurs qui va chercher comment la situation peut changer pour son mari-serpent qui pendant le jour est dans un corps du serpent et pendant la nuit étant dans la chambre conjugale retrouve le corps humain.

CA15 : Hágeze mw'ījoro … ishika ku buriri iva mu rusâto ivamwó umusóre mwīza cāne…

«La nuit tombée … vint et arriva dans l'entrée, enfin, sur le lit conjugal, se débarrassa de sa peau de serpent et il en sortit un très bel homme. »

CB19: Câ kiyóka gica kirîzingurura…cīyomororamwó umusóre mwīzá

«Le serpent se déroula… et se mua en un très beau jeune homme. »

CA16: Hágeze mu mutwēnzi ikîhīndura igasubira murí rwâ rusâto…

«Très tôt le matin, il se changea et reprit sa peau de serpent.

Cette métamorphose fait beaucoup réfléchir à la jeune femme.

CA17 : … wâ mukŏbwa aja kuraguza …

«… la jeune fille partit consulter un devin…»

Le devin indique à la jeune femme ce qu'il faut faire pour que Bihiribigonzi change complément en un être humain et il lui recommande de faire un vœu pour elle et son mari.

CA18: … azôcé afáta rwâ rusâto aruturíre ruzôshé runūké nawé acé asába ivyó ashāká vyöse…

«…elle s'emparera de sa peau du serpent, elle la brûlera entièrement jusqu'à ce qu'il ne reste qu'une odeur nauséabonde. Après quoi elle demandera tout ce qu'elle désirera …»

C'est ainsi que l'homme-serpent devient complètement un être humain car la peau du serpent était brûlée. La fille et Bihiribigonzi deviennent respectivement reine et roi. Il y a eu un changement grâce à l'intervention du devin, de son savoir et de son pouvoir.

Dans le Burundi traditionnel, les devins étaient des gens qu'on consultait en cas de problèmes. C'étaient des gens respectables et on les craignait beaucoup.

III.3.1.4. Sanction

Tout se termine bien pour tout le monde. Bihiribigonzi a retrouvé le corps humain, la fille devient une reine et Bihiribigonzi roi :

CA19: Biba uko…

«Ce fut ainsi…»

CB21: Gíturika gíturika ingoró,

Inká,

abakámyi … Eka ivyo i bwămi vyöse

«Du feu éclatait le palais, jaillissait des vaches, des courtisans… Bref tout ce qui constitue la cour royale. »

CB22: Wâ mukŏbwa acīka umwâmikazi

«… et la fille devint une reine. »

Il y a aussi la belle-famille de Bihiribigonzi qui garde les vaches de la dot car leur fille cadette avait su vaincre la peur par son courage (S ^0).

Dès le début de ces deux contes, on constate que le serpent était serpent malgré lui parce que il n'y a pas moyen qu'un animal soit engendré par un être humain, et vouloir une femme d'une espèce différente de lui. Il était serpent pendant la nuit. Ceci nous fait penser à la double identité de l'homme. Souvent les êtres humains sont comme ce serpent. En les regardant, on voit un homme gentil, compréhensif alors qu'au fond il cache une autre face, celle du méchant, d'un rancunier. Celle-ci n'est découverte qu'avec le temps et les circonstances. En étant sur la double identité, il y a une expression en Kirundi qui dit « Afise indími zibiri nk'înzóka » (il a deux langues comme un serpent) pour dire qu'il a un double langage. L'homme est ainsi créé avec le mal et le bien en lui. Le conte aboutit à

une fin heureuse parce qu'on a su guérir ce mauvais côté grâce à l'intervention d'un devin (version A) qui jadis on disait, collaborait avec Dieu Imâna.

III.3.2. Analyse discursive

Il est question de relever les parcours figuratifs qui nous amènent à des rôles thématiques qui feront l'objet du chapitre IV. Commençons par le premier parcours figuratif qui est celui de la malchance de Muhumango et de Yankenyeye (Version A) ; et de la femme inconnue (version B) ;

- Barabāna hahera imyâka bátavyārá.

Ils vécurent longtemps ensemble sans avoir d'enfants (Version A).

- Aravyâra, avyāra inzóka.

... Elle metta au monde, elle eut un serpent

- Abāntu bavuga ngo bayĭce

Les voisins décidèrent de tuer le serpent.

- ... umugoré yĭbarutse inzóka

... une femme qui mit au monde un serpent.

Version B :

- Abări ahó batōra ibibāndo barakúbita

  Les gens présents prirent les gourdins et le frappèrent.

La première séquence est une suite d'événements malheureux des personnages se trouvant dans une situation de désespoir total. Ce parcours figuratif est lié au rôle thématique de /la malchance, le désespoir/

Un autre parcours figuratif est celui de la peur que provoque le serpent et le découragement. Les figures liées à ce parcours figuratif :

- Umukŏbwa yūmva mu bitōke ... kirasenyerana ... aca ariruka ...

  La fille entendit dans les bananeraies – un bruit étrange ... et elle court...

- Kívuze ngo « duduu » ubwā gátatu umūntu yacá aména

  Lorsque le serpent disait « duduuu » pour la troisième fois la personne cassait son vase.

- ... wâ mukŏbwa aca arahūnga

  et la fille eut peur et fuit.

Ce parcours figuratif est lié au rôle thématique de /la peur, la terreur et le découragement/

Le parcours figuratif de la double identité du serpent ;

- Hágeze mw'ījoro … iva mu rusâto ivamwó umusóre mwīzá cāne.
  A la tombée de la nuit… il sort de sa peau (du serpent) et il en sortit un très bel homme.
- Hágeze mu mutwēnzi, ikîhīndura igasubira murí rwâ rusâto.
  Très tôt le matin, il se changea et prit sa peau du serpent …
- … cīyomororamwó umusóre mwīzá.
  … se mue en très beau jeune homme.

Ces figures ont pour rôle thématique/ la double identité/ Il y a les parcours figuratifs concernant ce qu'a prédit le devin. Ce qu'a dit le devin, a changé le serpent en un jeune homme très beau.

- Umupfumú amubwīra … biba uko
  Le devin lui dit … ce fut ainsi.

En synthèse, le serpent n'était pas aussi mal que cela parce qu'il est parvenu à sortir complètement du corps du reptile. La fille a su s'y prendre car elle n'a pas perdu courage et a fait recours à un devin. Les parents de Bihiribígŏnzi, eux aussi sont courageux parce qu'ils n'ont pas accepté qu'on tue le serpent.

Au bout du conte, on remarque que si on est animé de la volonté, nous pouvons faire sortir le mauvais esprit qui nous habite parfois et garder le bon esprit en nous.

Tableau synthétique

Etapes	**Personnages**	**Images**
Manipulation	Serpent parents	Peur, la terreur Le désespoir, la désolation, la malchance
Compétence	Serpent Parents	La terreur, Courage
Performance	Serpent La fille	Changement Courage
Sanction	Serpent Fille	Changement définitif, la gloire, la puissance, la richesse La gloire, la richesse

III.4. Conte D : umuganí wa Bimari vy'úmugabo

III.4.1. Analyse narrative

III.4.1.0 Bref résumé du conte

C'est un conte qui nous raconte une dispute entre un mari et sa femme à propos de celui qui mérite le nom de Bimari. Ce couple avait une fille en âge de se marier. Un prince, un cobra, un python, un léopard, la foudre se présentent tous avec la dot pour demander la main de la jeune fille. Bimari l'homme était parti, la femme ne savait pas à qui donner sa fille. La situation devient grave pour la femme et Bimari l'homme se décide de rentrer chez lui pour résoudre le problème. Alors ces animaux sont tués l'un après l'autre grâce à l'intelligence de Bimari l'homme. La fille est épousée par le prince.

Le conte peut se résumer par l'énoncé (S ∧0) → (S ∧0).
(S ∧0) est la situation de conjonction car Bimari a reçu la dot, donc il est en possession de toutes les vaches ; (S ∧0) est toujours la situation de conjonction car à la fin du conte c'est Bimari l'homme qui garde les vaches et pour sa fille aussi ça s'est bien terminé car elle est épousée par un prince et non par l'un des animaux.

III.4.1.1. Manipulation

Bimari l'homme est le sujet opérateur. C'est lui le manipulateur. L'objet valeur c'est sa fille qui est en âge de se marier. Les destinataires ce sont ses gendres. On pourrait se demander comment sa fille peut être son objet valeur. Elle l'est en ce sens qu'ayant grandi, beaucoup de prétendants viennent demander sa main et Bimari qui veut être riche et qui veut montrer combien il est malin, il accepte la dot que chacun lui donne. C'est l'âge de sa fille qui lui pousse à réagir. Il profite du fait que sa fille a grandi pour réaliser son rêve. Celui d'être riche.

D1: … amáze gukúra …
«… Etant devenue grande… »

D2: Ntibitevyé isáto, ingwe, inkubá n'înkôna na vyó bīzana inká…
«Sans tarder un python, un léopard, une foudre et un cobra eux aussi se présentèrent avec une vache chacun…»

Bimari veut à tout prix s'enrichir et n'hésite pas lorsqu'on lui donne une vache. Ces quatre derniers prétendants sont des animaux forts et méchants. Mais Bimari l'homme n'a pas peur d'eux car il ne refuse pas leur dot. Il est aussi poussé par le fait de démontrer à sa femme qu'elle s'est donnée un nom dont elle ne peut pas honorer.

III.4.1.2. Compétence

D'abord ces animaux vont utiliser la force pour essayer de s'approcher de la fille en refusant de rentrer.

D4 : Yâ nkubá, yâ sáto, yâ ngwe na ya nkóma vyānka gutāha…

«La foudre, le python, le léopard, et le cobra refusèrent de rentrer…

C'est le faire-faire ; Bimari se montre plus intelligent qu'eux. Il va procéder à l'élimination de ces bêtes sauvages l'une après l'autre par son savoir-faire.

D5 : … atumakó sé na básāzawé …

«…. Il fit appel à son père et à ses frères …»

III.4.1.3. Performance

Bimari procède par la ruse pour se débarrasser de ces bêtes. Il détourne la confiance des uns envers les autres par leur férocité. Parmi eux se trouvaient deux sortes de serpents un cobra et un python.

Dans ce conte, le personnage qui nous intéresse est le serpent. Nous voyons que le serpent est un animal que Bimari lui-même craint. La performance de Bimari est atteinte lorsque la foudre tue le python et le léopard.

D7: … nōné kó narí kugúha umugeni isáto n'íngwe vyó ndabica hé ?

«… j'aurais pu te donner ma fille mais comment faire alors que le python et le léopard sont là ? »

D8: Bimari … yōngorera inkóma ati: «Niwīce iryá nkubá …» Inkóma ikomora inkubá irapfá.

« Bimari … chuchota au cobra: «Tue la foudre … le cobra mordit la foudre et celle-ci mourut. »»

A la fin, il ne reste que le cobra et le prince. Alors lequel des deux aura la fille ? Ceci se trouve dans la phase qui suit celle de la sanction.

III.4.1.4. Sanction

On sanctionne les uns et glorifie les autres. Comme il ne reste que le prince et le cobra, il va falloir éliminer un des deux pour ne laisser l'autre.

Alors Bimari ayant voulu comme gendre le prince, élimine le cobra.

D9: Azana umubĭndi w'ûbûki aha yâ nkóma, …
yĭnjira murí wâ mubĭndi … aracânira yâ nkóma irapfá.
«Il apporta une cruche de miel et la donne au cobra, … le cobra entra dans la cruche … le cobra morut. »

Ainsi donc, le conte se termine sans que ces animaux forts n'usent de leur force. C'est Bimari qui sort vainqueur de cette situation (S ^0).

Dans ce conte, ce qui nous intéresse, ce sont ces animaux que tout le monde craint beaucoup. Parmi ces animaux y figurent le serpent. Le sujet opérateur en est conscient de telle manière qu'il trouve difficile de tuer le cobra et le laisse pour l'éliminer le dernier.

III.4.2. Analyse discursive

Nous allons relever les parcours figuratifs qui concernent les deux serpents à savoir le cobra et le python. Le premier parcours figuratif est celui des serpents terroristes.

- … kimwé cöse kiti sĭmva aha ntámujânye
  … Chacun d'eux dit je ne partirai pas d'ici sans emmener la fille.

Le rôle thématique lié à ce parcours figuratif est celui de/ la terreur/

Les figures employées pour montrer le mal que peut faire le serpent :

- inkóma ikomora inkubá irapfá.
  Le cobra mordit la foudre et celle-ci mourut.

Le rôle thématique lié à ce parcours figuratif est celui du /serpent tueur/

Tableau synthétique

Etapes	**Personnages**	**Images**
Manipulation	Bimari Serpent	Intelligence Terreur
Compétence	Bimari Serpent	Intelligence Terreur
Performance	Bimari Serpent	Courage, Intelligence Dupe
Sanction	Bimari Serpent	Gloire Mort

III.5 Conte E : Ubukûnzi bw'índá bw'înzóka

III.5.1 Analyse narrative

III.5.1.0 Bref résumé du conte

Le conte parle d'un serpent Nzoka qui n'était jamais rassasié. Il se lamentait même auprès de sa femme qu'il lui suggère de se chercher lui-même de la nourriture. C'est alors que Nzoka découvre un endroit où trouver sa nourriture préférée dans la maison de Muhigi. A cet endroit une des poules de Muhigi, Koko y pondait toujours un œuf. Alors Nzoka prend l'habitude de toujours avaler l'œuf pondu par Koko sans se soucier des problèmes qu'il peut rencontrer. Malgré le comportement de Nzoka, sa femme lui conseillait d'arrêter ce qu'il faisait parce que ce n'était pas digne d'un père de famille. Un beau jour, Muhigi et son fils découvrent ce que Nzoka faisait et décident de le punir. Comme d'habitude, Nzoka entre chez Muhigi, avale l'œuf mais cette fois-ci, l'œuf avait été changé, à la place de l'œuf de Koko, se trouvait un œuf que le fils de Muhigi avait cuit, et qui était différent de l'autre œuf. Ainsi piégé, Nzoka est frappé jusqu'à la mort.

Le conte peut se résumer par l'énoncé ($S^{\wedge}0$) → ($S^{\vee}0$). On peut traduire cet énoncé : ($S^{\wedge}0$) est une situation de conjonction, c'est-à-dire que dès le début Nzoka est chaque fois satisfait parce qu'il a découvert sa nourriture préférée qui se trouve être l'œuf pondu par Koko ; ($S^{\vee}0$) est une situation de disjonction car Nzoka ayant pris l'habitude d'avaler l'œuf de Koko, il est découvert par Muhigi et son fils et il est tué par ces derniers. La flèche marque le passage d'une situation à l'autre.

III.5.1.1. Les étapes du premier PN

III.5.1.1.1. Manipulation

Dans le premier P.N Nzoka est le sujet manipulateur. Qu'est-ce qui le pousse à agir ? Nzoka n'est jamais rassasié. Ce qui pousse Nzoka à agir est la faim de tous les jours, l'insatisfaction de son ventre.

E1: … yāmana inzara mū nda.
«...qui était toujours affamé»

E1 : Yidodōmbera umugoré… « …ntaho hīgéra háboneka ivyókuryá bīmpăgije »

« Il se lamentait en disant à sa femme : « … jamais, il n'y a eu de nourriture qui me rassasie. »

Le terme « yămana » du verbe kwama (kwamana) signifie avoir toujours. Ce passage montre l'insatisfaction de Nzoka ($S^{V}O$).

III.5.1.1.2. Compétence

Quels sont les moyens dont dispose le serpent Nzóka pour acquérir son objet valeur (satisfaire son ventre) ?

C'est sa volonté :

E3 : Ngōmba kurōndera ivyó kuryá mu buryó bw'íwânjé.
«Je vais moi-même chercher à manger »

C'est le vouloir-faire. Autre chose, il sait ce qu'il faut faire pour satisfaire son ventre. Il a un plan pour aboutir à ses fins : c'est le savoir-faire.

E 5 : Ndâzi icó nōkorá…
«Je sais ce qu'il faut faire … »

III.5.1.1.3. Performance

Il y a changement de la situation pour Nzóka. Il découvre l'œuf de Nzóka et ainsi son objet valeur est acquis.

E6: … imwé murí izo yĭtwa Kokó yatá amagí mĕnshi
«… l'une d'elles s'appelait Kokó et pondait beaucoup d'œufs. »

E 6: … Kokó yarí ihéjeje gutá irigí. Iríko irakókoza.
«… Kokó venait de pondre un œuf et elle était en train de chanter. »

E 7: Nzóka ivyûmvīse inda yâyo irahûngabana
«Nzóka ayant entendu cela, son ventre s'agita. »

III.5.1.1.4. Sanction

C'est le serpent Nzóka qui se glorifie lui-même

E 9 : Menya rēró kó irigí bĕne iryo arí indyá nzīzá ya Nzóka
«Un tel œuf était la nourriture préférée de Nzóka. »

E 10 : Nzóka irâsama cāne ... iramira.

«Nzóka ouvrit grandement sa bouche et avala l'oeuf.

E 13 : Kuva uwo mŭsi iguma ijá kwā Múhigi …

«Depuis ce jour, il se rendait toujours chez Muhigi… »

C'est la fin du premier PN et le début du 2e PN.

III.5.1.2. Les étapes du deuxième PN

III.5.1.2.1. Manipulation

Dans le second P.N l'agent de persuasion change c'est Muhigi et son fils. Ce qui pousse ces derniers à agir, c'est le fait qu'ils ne trouvent jamais l'œuf pondu par Kokó.

E14 : Umuhŭngu wa Múhígi aratāngāra abwīra sé ati :

« … nāma nûmva Kokó ivyína aríko ntā magí arího. Ngīye kugēnzūra ikibítuma ».

«Le fils de Muhĭgi s'étonna et dit à son père :

« … j'entends toujours Kokó qui chante mais il n'y a pas d'œufs. Je vais voir ce qu'il en est la cause». »

III.5.1.2.2. Compétence

Muhĭgi et son fils sont munis d'un savoir-faire et d'un vouloir-faire.

E15: Umuhŭngu wa Mŭhĭgi yīhisha inyuma y'ígitíba c'íngano

«Le fils de Muhĭgi se cacha derrière le grenier de blé. »

C'était pour voir ce qu'il allait se passer après que Kokó ponde l'œuf.

E16: … ica (Nzóka) iramira rya rigí aríko Muhĭgi n'ŭmuhŭngu wîwé bárikó barayiraba. Muhĭgi aca ayigīra umugămbi.

«… il (Nzóka) avala l'œuf, mais Muhĭgi et son fils suivaient la scène. C'est ainsi que Muhigi pensa à le piéger. »

III.5.1.2.3. Performance

Le plan de Muhĭgi et de son fils pour punir Nzóka était de remplacer l'œuf pondu par Kokó par un autre œuf qu'ils venaient de cuir, qui était chaud et durci. Nzóka vient

comme d'habitude sans se soucier des risques qu'il peut rencontrer. Il avale l'œuf mais malheureusement ce n'était pas son habituel œuf. C'est l'œuf qui va lui causer des problèmes et qui sera source de sa mort.

E17: ... Muhĭgi yākīra irigí arishira mu mâzi arí mū nkóno ayishira ku zîko.
«... Muhĭgi prend un œuf, le mit dans l'eau qui se trouvait dans une marmite et la posa sur le feu »

E 18 : ... akūra ryâ rigí ryătāwe ashirahó rimwé ryātēkwá ... imbere yarátāndukānye.
«... Le fils de Muhĭgi prit l'oeuf que Kokó venait de pondre et le remplaça par celui qui était cuit. ... ils étaient différents à l'intérieur. »

E 20 : Nzóka imira iryo rigí iribwīra iti : « yoo ! Uyu mŭsi kóko ifise umuriro, kó irigí rishūshé ? ».
«Nzóka avala l'oeuf et se dit : «oh ! Aujourd'hui Koko a le feu, pourquoi l'oeuf est-il si chaud ? » »

III.5.1.2.4. Sanction

Au cours de cette phase Nzoka est sanctionné. Il va être tué à cause de son ventre qui n'est jamais rassasié. Et il a été si bête au point de se dire qu'il ne lui arrivera rien. Muhigi et son fils l'ayant piégé, le surprend alors qu'il ne s'y attendait pas.
Depuis la séquence 20 jusqu'à la séquence 24 (la fin), Nzoka subit les malheurs d'avoir avalé l'oeuf de Kokó.

E22: ... Ava ahó yarí yîhishije ... arayíkubita irapfá.
«... il sortit de sa cachette ... le frappa et le tua. »

E23: ... babona imfyísi itwāye umuvyîmba wa sé iyíkūye mu gishimú ahó bayităye.
«... ils virent Mfyisí qui portait le cadavre de leur père. »

C'est ainsi que le conte se termine. Le mal est chassé pour laisser place au bien.

III.5.2. Analyse discursive

Le premier parcours figuratif est celui de l'insatisfaction du serpent Nzóka :

- Nzóka yămana inzara mū nda
  Nzoka qui était toujours affamé.

- Yĭdodōmbera umugoré wâyo …
  Il se lamentait en disant à sa femme …
- « Ntaho hīgéra háboneka ivyó kuryá bīmpăgije »
  … jamais il n'y a eu de nourriture qui me rassasie »
- Níyumviriye ku bīntu vyĭnshi kăndi inda yānje ibĭnkwēgeramwó. Ngōmba kurōndera ivyókuryá mu buryó bw'îwânjé.
  Je pense à beaucoup de choses et mon ventre me pousse vers ces choses. Je veux moi-même chercher à manger par mes propres moyens.

Toutes ces figures sont utilisées pour montrer la non reconnaissance du serpent. Il a à manger mais au lieu de se réjouir, d'être satisfait de ce qu'il a, il veut chercher encore plus. Et c'est cette envie de chercher l'abondance, le surplus qui va causer sa mort.
Ce parcours figuratif est lié au rôle thématique de /l'insatisfaction du serpent/

On a ensuite le parcours figuratif du serpent voleur. Les figures employées :

- … iramira irigí (rya Kokó)
  … il avale l'œuf (de Kokó)
- Kuva uwo mŭsi iguma ijá kwā Muhígi imira irigí ryā Kókó…
  Depuis ce jour là, il se rendait toujours chez Muhigi pour avaler l'œuf que Kokó pondait…

Ces figures concernent le vol que Nzóka commet depuis la découverte de l'endroit où Kokó pond les œufs.
Le rôle lié à ce parcours figuratif est /le serpent voleur/
Le parcours figuratif concernant la femme de Nzóka :

- Umugoré wâyo arayihanūra …
  Sa femme lui conseilla …
- Ishĭtse iwăyo umugoré arayíhāmbārira …
  Arrivé chez lui, la femme de Nzóka devint dur envers lui.
- Nyina abwīra abâna bîwé ati : « … ntimúkurikire ingeso zā só… »
  Le mère des enfants de Nzóka s'adresse à eux et dit : « … ne suivez jamais le comportement de votre père … »

Toutes ces figures sont employées pour montrer la responsabilité de la femme de Nzóka. Ce dernier est irresponsable, c'est un voleur aussi. Mais sa femme se montre comme une bonne épouse, elle est conseillère de son mari et elle est un bon exemple pour ses enfants.
Toutes ces figures ont comme rôle thématique
/la femme responsable/

Les parcours figuratifs concernant Muhĭgi et son fils.

- Muhĭgi aca ayigira imigămbi.

  Muhĭgi pensa à le piéger.

Toutes ces figures sont employées pour montrer les gens victimes des méfaits des gens malhonnêtes. Muhígi et son fils tendent un piège à Nzóka pour le corriger et le punir. Le rôle thématique est celui des gens qui rendent justice.

Tableau synthétique

Etapes	**Personnages**	**Images**
Manipulation	Serpent	Insatiable
	Muhigi et son fils	L'œuf qu'ils ne trouvent pas
Compétence	Serpent	Volonté
	Muhigi et son fils	Volonté
Performance	Serpent	La découverte de l'œuf
	Muhigi et son fils	Le piège
Sanction	Serpent	Mort
	Muhigi et son fils	Ils retrouvent l'œuf de Kokó

III.6. Conte F : Igitito cā Múnyana

III.6.1. Analyse narrative

III.6.1.0. Bref résumé du conte

Munyana est une jeune fille qui est haïe par sa famille jusqu'à ce qu'elle pense à se suicider. Elle va dans la brousse où se trouvait un serpent appelé Ntakamirangogwe qui dévorait tout ce qu'il rencontrait tout en espérant que ce serpent allait l'avaler, elle aussi. Mais Ntakamirangogwe par la force de Dieu ne la dévora pas. Au contraire, il noua une certaine amitié avec la fille. Ce qui ne plut pas à Munyana car elle ne voulait qu'être dévorée afin de disparaître. Munyana se rendit compte que Ntakamirangogwe ne la dévorera pas et décida de ne plus venir supplier Ntakamirangogwe.
Le serpent ne voyant plus Munyana se rend chez elle pour qu'on la lui donne. Toute la famille eut peur et fit sortir Munyana de sa cachette. Pendant la nuit Ntakamirangogwe se changeait en un très bel homme et pendant la journée, il retournait dans sa peau de serpent
Un jour, Munyana cacha la peau de Ntakamirangogwe et c'est ainsi qu'il resta un humain à jamais. Ce conte peut se résumer ainsi : (S$^{\vee}$0) → (S$^{\wedge}$0).

Voyons ce qui se passe pour passer d'une situation à l'autre.

III.6.1.1. Manipulation

Munyana est haïe et maltraitée par sa famille. Elle n'a pas d'affection parentale. C'est ce manque d'affection qui la pousse à agir. Elle pense au suicide.

F1: Hărabâye umwâna yĭtwa Munyána. Ab'íwăbo bakamwânka cāne.
Munyána intŭntu iramwîca gushika aho yūmvá yôkwîyahura.
« Il était une fois un enfant appelé Munyana. Elle était haïe par les siens. Munyana menait une vie angoissante, au point de penser au suicide ».

III.6.1.2. Compétence

Munyana se sent découragée et veut se suicider, ce découragement, cette angoisse fait réfléchir Munyana et celle-ci trouve une solution pour mettre fin à tout cela. Il s'agit de se laisser dévorer par le serpent Ntakamirangogwe.

F2 : … hârihó isáto yarí yaramáze abāntu …
… iyo nzóka ntáco itămira.
« …Il y avait alors un python qui dévorait les gens…
… ce serpent dévorait tout. »

F3 : …Ahó mwămpēreye mûmpama nzōgēnda Ntakamirangōgwe ipfumé imíra nīpfîre.
«… Il y a très longtemps que vous me maltraitez
je m'en irai pour que Ntakamirangōgwe me dévore. »

F5 : … iyi nzóka imiré mvé mu mâso y'ăba bāntu »
« … j'aimerais que ce serpent me dévore afin que je disparaisse. »

III.6.1.3. Performance

Le Dieu Imâna change la situation de Munyana

F6 : … Imâna irarwūgara umunwa rurânka kumumira
«… Dieu ferma la bouche de celui-ci, et il ne put la dévorer. »

F7 : Urwo ruyóka hākumumira rukamwīzīngirakó gusa rukamukinīsha.
« Ce serpent au lieu de la dévorer s'enroula sur elle et se mit à jouer avec elle. »

F9 : … Kigaca kímuha igiheté
«…Il (le serpent) lui offrit un collier »

F11 : … Kigaca kímuha inyerére. Hānyuma kikamuha ibirézi, ubuná n'íbĭndi vyĭnshi.
«… il lui offrit des perles, ensuite des colliers, des petites perles et beaucoup d'autres choses. »

III.6.1.4. Sanction

Et le serpent Ntakamirangogwe, et la jeune fille Munyana sont glorifiés. Le serpent devient un homme (un humain) et Munyana a quelqu'un qui l'aime et tous les deux deviennent riches.

F17: Hágeze mw'ījoro, căca kívamwó umusóre mwīzá cāne.
«Pendant la nuit, dans ce gros serpent sortait un très bel homme. »

F20: … baratûnga baratûngānirwa.
« … et devinrent riches. »

Le serpent s'écarte complètement du mal et retrouve la paix et la tranquillité.

F19: Nkubita agashí ngukubíte akăndi tuvé i buzímu tujé ibūntu »
« Donne-moi un coup de main et que je t'en donne un autre et quittons ce monde surnaturel pour regagner le monde réel. »

Le serpent veut quitter le monde des ténèbres pour retrouver la lumière. Il se décide d'abandonner de faire le mal et de ne faire que du bien.

III.6.2. Analyse discursive

Le premier parcours figuratif est celui de la haine. Une fille qui n'est pas aimée par sa famille.

- Ab'íwăbo bakamwânka cāne.
  Elle était haïe par les siens
- Bagafata Munyana bakamusohora…
  Ils prirent Munyana et la firent sortir…

Toutes ces figures sont utilisées pour montrer à quel point cette famille n'aimait pas leur fille jusqu'à la laisser pour qu'un serpent la dévore.
Ce parcours figuratif est lié au rôle thématique de /la famille haineuse/

Les figures employées concernant Munyana :

- Munyana intŭntu iramwîca gushika ahó yūmva yôkwîyahura.
  Munyana mena une vie angoissante jusqu'à ce qu'elle pense au suicide.
- Nzōgenda Ntakamirangogwe ipfumé imíra nīpfîre.
  Je m'en irai pour que Ntakamirangogwe me dévore.

Ces figures montrent jusqu'à quel point Munyana est maltraitée. Elle a un désespoir qui la pousse au suicide. Le rôle thématique lié à ce parcours figuratif est celui du /désespoir et de la pitié/

Les figures utilisées pour montrer la férocité du serpent.

- … isáto yarí yáramáze abāntu … ntaco itămira.
  … un python qui dévorait les gens… ce serpent dévorait tout.
- … mpa Munyana wānje sīnkore ishano.

Le parcours figuratif dont il s'agit ici est /la férocité/.

On peut relever les figures utilisées pour montrer le changement qu'a subi le serpent.

- Hágeze mw'ījoro, căca kívamwó umusóre mwīza cāne.

Pendant la nuit, dans ce gros serpent sortait un très bel homme.

- …Nkubita agashí ngukubíte akăndi tuvé i buzímu tujé I būntu !
  Donne-moi un coup de main et que je t'en donne un autre et quittons ce monde surnaturel pour regagner le monde réel.

Le parcours figuratif dont il s'agit est /le changement/ du serpent en un être humain

Après avoir étudié le déroulement de tous les contes du corpus en utilisant l'analyse narrative et l'analyse discursive, il s'avère nécessaire de comparer d'une façon brève les différents personnages qu'on trouve dans les récits.

Tableau récapitulatif du corpus

Actants / Contes	Serpent	Héros
A	Rancune, ruse, jalousie, cruauté, méchanceté, mort.	Peur, il inspire la pitié, gentillesse, innocence, vie
B	La menace, la terreur, mort	Responsabilité, courage
C (A&B)	La terreur, la richesse, la puissance	La désolation, le désespoir, le courage
D	La terreur, le crime	Courage, l'intelligence
E	La terreur, mort	L'intelligence, le courage
F	La terreur, la richesse, la puissance, La sacralité	La gloire

Conclusion sur l'analyse du corpus

Nous nous sommes servi de la méthode d'analyse suggérée par A. J. GREIMAS dans l'exploitation de notre corpus. Cette méthode est la sémantique structurale qui consiste à étudier l'évolution des personnages et de leurs épreuves à travers les états de transformation. Cela permet de comprendre tout texte à caractère narratif.

Cette méthode est basée sur l'analyse narrative et l'analyse discursive. Les deux analyses se complètent, et permettent de dégager le sens. Cette analyse nous a alors permis de dégager les thèmes selon les personnages. D'un côté, le serpent, d'un autre les autres personnages. Les principaux thèmes véhiculés par nos personnages à savoir :

1) Le serpent ; la ruse, la jalousie, la rancune, la férocité, le terrorisme, la double identité, la gourmandise, la mort, la puissance, la sacralité, la prospérité.
2) Les autres personnages tels que la perdrix, un homme et sa famille, la famille de Muhumango, la famille de Bimari, Muhigi et son fils, Munyana : l'inquiétude, la gentillesse, le désespoir, le courage, la solidarité, le découragement, la peur, la responsabilité, la vie.

Ce sont ces thèmes qui se dégagent du corpus qui seront l'objet du dernier chapitre. Nous allons surtout nous intéresser aux thèmes relatifs au personnage du serpent. L'approfondissement de ces thèmes nous permettra de comprendre ce à quoi le Murundi pense en évoquant ce personnage. Mais avant d'entamer le dernier chapitre résumons-nous sur ce chapitre.

Synthèse du chapitre

Au niveau de ce chapitre, il était question d'analyser le corpus en fin que le sens se dégage. Les analyses nous ont fait aboutir à des thèmes qui reviennent fréquemment dans les contes de notre corpus. Ces thèmes sont ceux relatifs au personnage du serpent. Comme nous l'avons dit tout au long de ce travail, et se référant à l'objectif de notre étude, le personnage du serpent est celui qui nous intéresse. Il est donc normal et primordial que nous soyons intéressés par ce dernier.

Si on se réfère au tableau récapitulatif, on pourrait distinguer deux sortes de serpent, celui à caractère négatif et un autre à caractère positif. De ce fait, le serpent à caractère négatif est associé au serpent en tant qu'animal reptile et celui à caractère positif est associé au serpent mythique.

Le serpent en tant que reptile et son caractère négatif

Après nos analyses on constate que ce serpent en tant qu'animal reptile a un caractère négatif. C'est le serpent qu'on rencontre dans les contes A, B, D, E. il se caractérise par la terreur, la férocité, la jalousie, l'avarice… bref, toute sorte de péchés. Il nuit à tous ceux qui s'approchent de lui, sa présence est redoutable. Il tue tout le monde à son passage, il sème la terreur dans son entourage. C'est un animal rusé et jaloux au point de penser à tuer (contes A, B). Il est avare jusqu'à se dérober face à ses responsabilités d'être un père (conte D). Ce serpent respire le mal. C'est ce qui occupe son esprit. Il est comparable à certaines personnes qui profitent de la faiblesse des autres pour les enfoncer.

Chaque société a ses petits démons qui perturbent la tranquillité des autres. Le murundi l'a bien dit à travers ce proverbe : « Ntā mwônga ubuŭá isáto iba idáhīzwé ».

Il n'y a pas de vallée qui n'est pas habitée par un python c'est qu'on ne l'a pas cherché.

Ceci veut dire que toute société aussi petite qu'elle soit, il ne peut pas y manquer ceux qui sont animés de mauvaise foi. Ce sont ceux-là qui vous surveillent et dès que vous leur tournez la tête, ils vous poignardent dans le dos. Ce genre de personnes sont égocentriques, elles veulent dominer tous les autres. Et ce sentiment de supériorité sur les autres les mène à écraser ces derniers et à se méfier de ce que les autres peuvent ressentir car elles ne sont pas conscientes du mal qu'elles causent.

« Inzóka iba (ou irabá) ndēnde ntíyōkómora umurīzo»[41]

/Même si le serpent est très long, il ne se mord pas la queue. /

On ne se fait de tort à soi-même.

Pour les personnes qui subissent ces exactions de la part de leurs semblables qui sont comparables aux serpents méchants, elles perdent toute confiance à l'égard de ceux-ci.

« Inzóka yakúrīye ntiba incuti»[42]

/Le serpent qui t'a mordu ne devient pas ton ami. /

La confiance est perdue quand on a été trompé.

Le serpent mythique et son caractère positif.

Ce serpent mythique, on le rencontre dans les contes C (version A & B) et dans le conte F. Il est qualifié de mythique car ce qu'il fait n'est pas réel. Ça relève du surnaturel. Ce serpent est le contraire du serpent reptile méchant. C'est vrai qu'il est représenté comme un reptile d'où il provoque la peur. Car le serpent qu'il soit grand ou petit il reste serpent, c'est-à-dire avec son venin.

« Umwana w' ínzóka ní yo nzóka »

/L'enfant du serpent c'est lui le serpent./

Le petit du serpent est un serpent.

Mais à y regarder de tout près, ce serpent n'est pas nuisible. Il a la volonté de se débarrasser du mal qui l' anime. Et grâce à l'effort fourni par son entourage il finit par s'en débarrasser.

…Tuvé i Buzímu tujé i būntu

...Quittons le monde surnaturel pour regagner le monde réel...

I buzímu est un mauvais endroit, c'est l'enfer on y rencontre le mal de toute sorte.

I būntu est un endroit où règne le calme, la paix et la tranquillité.

---

[41] RODEGEM (F. M), **Sagesse kirundi, Proverbes, dictons, locutions usités au Burundi**, p. 155.
[42] RODEGEM (F. M), **Ibidem**

Grâce à sa volonté et à l'effort de son entourage il subit toujours une issue respectueuse. C'est le cas des contes C (A & B) et F. La métamorphose du serpent le mène à devenir un roi. Ce dernier est quelqu'un de très important. Il est respecté et même vénéré par son peuple. Il a un pouvoir absolu et celui qui est sous sa protection est intouchable.

« Inzóka yīkúvye ku gisābo ntíyīcwá[43] »

/On ne tue pas le serpent qui est enroulé sur la baratte (de peur de casser celle- ci : elle est trop précieuse). /

Celui qui est protégé par un grand est en sûreté.

Passons alors au dernier chapitre qui est celui de l'approfondissement des thèmes relevés au niveau du chapitre III car c'est ce dernier chapitre qui nous aidera à comprendre ce à quoi le murundi pense en évoquant le personnage du serpent.

[43] RODEGEM (F. M). **Sagesse kirundi, Proverbes, dictons, locutions, usités au Burundi**, p. 155.

CHAP. IV. APPROFONDISSEMENT ANTHROPOLOGIQUE DU SUJET

IV.1 Introduction

Nous venons d'étudier la façon dont les contes de notre corpus sont structurés narrativement et discursivement pour produire leur sens. Cette étude est structurale puisqu'elle visait à restituer l'organisation interne du sens des contes. A partir de ce premier niveau d'étude que nous considérons comme tremplin, nous allons essayer d'étudier les implications du contenu de ces contes en ce qui concerne la pensée profonde de la société qui a produit ces « objets littéraires ».
Cette pensée profonde nous permet d'aller du plus connu au moins connu.

Dans les contes du serpent qui nous intéressent le serpent a un fort patrimoine symbolique négatif bien que le positif existe également même si il est moins connu.
La dualité existe bien dans le symbole du serpent. C'est souvent l'origine du mal, la naissance de Satan, le départ vers la mort, les ténèbres, mais parfois aussi la vie.
Nous allons chercher à découvrir ce que l'opinion populaire pense réellement du serpent.

Nous ne pouvons pas continuer ce chapitre sans tenter de donner la définition de la notion symbolique car « Tout est symbole pour le Murundi »[44].
Symbolique est de la même famille que les termes « symbole », « symbolisme ». Y'aurait-il une différence entre ces trois termes. Voyons ce que nous disent certains auteurs ainsi que les Encyclopédies :

Le Grand Larousse Encyclopédique[45] définit le symbole comme la notion d'un rapport constant dans une culture donnée entre deux éléments. Exemple : la balance symbole de la justice (balance et justice).
René ALLEAU définit le symbole comme *« un signe qui représente autre chose en vertu d'une ressemblance naturelle, d'une correspondance analogique, d'une représentativité conventionnelle ou d'un rapprochement quelconque »*[46].
Donc, pour lui, le symbole a non seulement une valeur de signification d'expression de référence mais a également une valeur de causalité.

---

[44] B ZUURE, **Ame du Murundi**, Paris. Ed. Beauchesne, 1931, p.203.
[45] **Grand Larousse Encyclopédique**, (deuxième supplément), Librairie Larousse, 114 Paris IV, 1975.
[46] R. ALLEAU, **Sciences des symboles**, Payot, Paris, 1977, p.29.

Un symbole implique alors quelque chose de vague, d'inconnu ou de caché. Le symbole est donc un élément qui nous permet un transfert du visible à l'invisible et c'est ce dernier qui nous sert de canal pour aboutir à l'invisible. Il représente donc une sorte de satisfaction, d'une réponse à un conflit.

Le terme « symbolisme » lui, désigne *« l'ensemble des symboles à significations constantes qui peuvent être retrouvées dans diverses productions de l'inconscient. Le symbolisme est aussi la capacité d'une image ou d'une réalité à se servir de symbole (exemple le symbolisme de la lune) »*[47]

Quant au terme « symbolique » Claude NEGRIOLLI nous dit :

« Symbolique et pensée sont indissociables. L'examen de celle-là doit donc permettre de dégager l'essentiel de celle-ci. En ce sens, on peut prétendre que la symbolique révèle le paysage mental et affectif de l'artiste dans la mesure évidemment où le recours au symbole correspond à un besoin profond, dans la mesure où le symbole est le véhicule de la pensée non simple fioriture, un ornement superfétatoire, dans la mesure aussi, ... où le symbole débouche sur le mythe. »[48]

La différence entre les termes « symbolisme » et « symbolique » n'est pas grande car la symbolique de quelque chose correspond à l'ensemble des relations et des interprétations symboliques suggérées par ce quelque chose ; tandis que le symbolisme ne vise qu'une propriété générale de quelque chose, comme fondement possible de symboles.

Parlons un peu sur les différentes sortes de serpents dont on parle dans notre corpus.

Dans le conte A, on parle d'Incîrá (une vipère, femelle). C'est un nom qui vient du verbe gucîra (cracher). C'est donc un serpent cracheur. BANDYATUYAGA nous dit :

> « Ni ubwôko bw'înzóka mu gukómora ivumana amaté, itūmbereza cāne câne mu mâso kugíra acé ahúma. »[49]
>
> *« C'est une sorte de serpent qui, pour mordre, crache la salive (le venin), il vise surtout les yeux pour que la personne devienne aveugle. »*

Dans les contes B, C, D et F. On parle d'un serpent appelé Isáto ou Bihíribígŏnzi (python, mâle). Ce dernier nom vient de sa peau et du fait qu'il est très gros.

Voici ce que dit BARINZIGO :

---

[47] **Dictionnaire Grand Larousse**, (deuxième supplément), 1975.
[48] Claude NEGRIOLLI, **La symbolique de D.H. Laurence,** PUF, Paris, 1970, p.185.
[49] BANDYATUYAGA Daphrose, **E.O**.

« Ni inzóka níni mu bwăguke nó mu burēbure. Ni inzóka yasâtuye. Ahó icīyé isí iranyígānga. »[50]

« *C'est un serpent très gros et très long. C'est un serpent qui a grandi. Là où il passe la terre tremble.* »

Dans le conte D, en plus d'Isáto, on parle d'Inkóma, si on analyse ce nom on a

inkoma / i- n- kom- a /

Préf.	Suf.	Rad.	Final
Int.	Iny.	Its.	Ag

Le radical –kom- est du verbe à l'infinitif "gukoma" (frapper) « gukómora » (mordre). C'est un serpent mordant.

IV.2. Les généralités symboliques du serpent dans le monde

La symbolique du serpent est de caractère universel et remonte dès la création du monde. Il a même ses origines bibliques. En se référant à ce que nous disent les Ecritures saintes, le serpent a été l'animal le plus malin, rusé de tous les animaux. Ainsi devenant source de rupture entre le Dieu Tout-Puissant et l'Homme qu'il avait créé en son image. Genèse 3 :1 « Le serpent était le plus rusé de tous les animaux sauvages que le Seigneur avait faits ».

C'est le serpent qui trompa la femme Eve et l'incita à manger le fruit défendu et celle-ci en donna même à son mari Adam. De cet acte, Dieu a maudit le serpent Genèse 3 :14 « Alors le seigneur Dieu dit au serpent : « Puisque tu as fait cela, je te maudis … »

Et la femme et l'homme sont chassés du jardin d'Eden. Genèse 3 :23 « Le Seigneur Dieu renvoya donc l'homme du jardin d'Eden… »

Toujours dans la Bible, le serpent n'est pas seulement le symbole de la malédiction, il est aussi le symbole de la mort et de la vie en même temps. Les textes sacrés montrent comment Dieu a puni son peuple d'Israël, son peuple élu d'avoir été ingrat avec lui.

Dans les nombres 21 : 6, il est écrit : « Alors le Seigneur envoya contre eux des serpents venimeux; ils mordirent un grand nombre d'israélites qui en moururent. »

---

[50] BARINZIGO Etienne, **E.O.**

Ceux qui n'étaient pas encore attaqués par ces serpents venimeux, qu'ils aillent supplier Moïse pour qu'il plaide pour eux auprès de Dieu. Nombres 21 :7 « Le reste du peuple se précipita vers Moïse supplier le Seigneur d'éloigner ces serpents de nous .. .» Ce qui s'est passé à la ligne 6, le serpent est symbole de la mort pour ces Israélites. Mais ce qui va se passer à la ligne 8 et la ligne 9 de ce même verset 21, dans le chapitre des Nombres, présente le serpent comme symbole de la vie.

Le Seigneur lui répondit : *« Façonne un serpent de métal et fixe-le sur une perche. Quiconque aura été mordu et le regardera aura la vie sauve. »*

Nombres 21 : 8.

Moïse façonna donc un serpent de bronze et le fixa sur une perche. Dès lors, tout homme qui avait été mordu par un serpent et regardait le serpent de bronze avait la vie sauve.

Saint Jean parle lui aussi du serpent symbole du mal, de la mort dans Apocalypse 12 : 9 *« C'est lui le serpent ancien, appelé le diable ou serpent, qui trompe le monde entier. Il fut jeté sur la terre et ses anges y furent jetés avec lui. »*

Après la lecture de ces versets on constate que la Bible ne retient pas seulement un aspect négatif du serpent, mais on y voit en plus de ce symbole négatif, un symbole positif en tant que sauveur du peuple élu de Dieu.

Dans diverses sociétés traditionnelles du monde, le serpent s'est fait beaucoup de mythes entre autre celui du serpent maître des femmes, parce qu'il est celui de la fécondité. Différents ethnologues tels que Eliade, BAUMANN H., KRAPPE A, ont démontré la place du serpent dans différentes sociétés qu'elles soient africaines, indienne, australienne ou latino-américaine.

En voici ce que disent ces auteurs ethnologues :

- FRAZER J.-G dit:*"En Afrique orientale, dans la coutume des Nanci, si un serpent se rend sur le lit d'une femme, on ne le tue pas, car il est considéré comme la réincarnation de l'esprit d'un ancêtre ou d'un parent décédé, venu informer la femme que son enfant naîtra en bonnes conditions. »*[51]
- BAUMANN dit : *« chez les Tchokwé (Angola), on dépose un serpent de bois sous la couche nuptiale pour assurer la fécondation de la femme »*[52].
- METRAUX Alfred : *« En Inde, les femmes qui désirent un enfant adoptent un cobra. Chez les Tupi-Guarani du Brésil on rendait fécondes les femmes stériles*

[51] FRAZER, J.G., **The Golden Bough, A study, in magic and Religion**, 3e éd., revised and enlarged, 12vol, London, 1911-1915, p.85.
[52] BAUMANN H. et WESTERMANN, D., **Les peuples et les civilisations de l'Afrique**, Paris, 1948, p.423.

en frappant leurs hanches avec un serpent /.../. En Australie centrale, deux serpents parcourent sans cesse la terre et, à chacun de leurs arrêts, abandonnent des mai-ourli, esprit des enfants. Au Togo, un serpent géant qui habite un étang prend les enfants de la main du Dieu suprême et leur apporte à la ville. »[53]

IV.3. Analyse interprétative du symbolisme du serpent dans les contes du corpus

Ce point consiste en une analyse interprétative du symbolisme du serpent tel qu'il est décrit dans le corpus. Nous procédons par une sorte de recherche de type thématique. L' *« analyse thématique, ce mode d'analyse est centré sur les notions ou thèmes évoqués à propos d'un objet d'étude. Il s'agit d'obtenir des informations sur cet objet, quel qu'il soit, comment il est vécu ou perçu par des personnes ou les opinions et les conjonctures avancées, les systèmes explicatifs fournis. »*[54]

KRACAUER cité par Marie-Christine d'UNRUG à la page 24, définit l'analyse thématique comme *« la sélection et organisation rationnelle de catégories condensant le contenu essentiel (substantive meaning) d'un texte donné »*[55]

En ce qui nous concerne, nous voulons démontrer la symbolique du serpent en tant qu'une réalité invisible qui va nous conduire à la découverte de ce qu'il y a au-delà de ce personnage.

Si on se réfère à ce qui a été dit dans le précédent chapitre, le personnage du serpent, tout au long du corpus, se caractérise par une perversité, une méchanceté qui le conduit souvent à sa perte. Dès le premier conte jusqu'au dernier, et dès leurs séquences initiales à leurs dénouements le serpent est toujours perturbateur de l'ordre social.
Il est la source de l'instabilité sociale et l'homme est toujours à sa poursuite pour chercher sa sécurité sociale. Il y a des fois où le serpent veut se conduire en humain en prenant le visage d'un être humain et cela pendant des moments précis de la journée. Sur ce point ce serpent est différent de celui dont on a parlé ci-haut. Car dans les contes, on voit qu'il existait un moyen de le métamorphoser complètement. Ce changement ne pouvait être possible que grâce à l'intervention d'un devin guérisseur (umupfumú). On pourrait alors

---

[53] METRAUX Alfred, **La religion des Tupinamba, Paris,** 1928, cité dans **le Dictionnaire des symboles**, p.875.
[54] UNRUG, Marie-Christine d', **Analyse de contenu et acte de parole**, 2e éd, Jean Pierre de Large, Editeur 10, rue Met, 75006, Paris, p.23.
[55] **Idem**, p.24.

dire que dans notre corpus nous distinguons deux sortes de serpent. La première sorte est celle d'un serpent en tant qu'animal méchant, égoïste, avare, … chargé de tous les péchés.

La deuxième sorte de serpent est celui qu'on qualifierait de mythique. Ce genre de serpent est différent du premier car celui-ci, c'est vrai qu'il provoque la peur par ce fait même qu'il est serpent, mais en soi, il ne fait pas mal aux gens qui l'entourent, il ne mord pas ; ce que certains gens affirment.

Ce python mythique est investi d'une force surnaturelle souterraine et nocive. Il est invisible et circule sous la terre avec d'autres esprits nocifs, maléfiques, pouvant faire du mal aux gens. C'est pour cela que celui qui craignait ce serpent et ces autres esprits faisait recours au devin qui lui recommandait de pratiquer un rite pour conjurer cette crainte. Mais qu'est-ce qu'un rite ? Le rite est défini par Michel PANOFF et M. PERRIN comme : « *une simple pratique réglée et invariable ou une manière de faire, mais un ensemble strictement codifié de paroles proférées, de gestes accomplis et d'objets manipulés et correspondant à la croyance en une présence agissante d'êtres ou de forces surnaturelles.* »[56]
C'est la crainte du devenir qui fait que le Murundi sent le besoin de se créer des moyens efficaces pour se protéger et la coutume lui fournit entre autre les rites et/ou des pratiques rituelles, des interdits pour sa protection.
La vie des diverses sociétés traditionnelles africaines en général et le Burundi en particulier était entourée de rites et pratiques.
Certains auteurs tel L.V. THOMAS, nous certifie la nécessité vitale du rite dans une société : « *une société ne peut pas vivre sans rites, toute notre vie en est tissée. Ceux qui ponctuent la quotienété (la succession et l'agencement des repas, l'étiquette professionnelle) ; ceux qui marquent les temps forts de la vie personnelle (naissance, mariage, décès) ou de la vie collective (intronisation d'un chef, commémoration d'un événement)* »[57]

« Le python mythique pouvait être domestiqué (gutûnga inzóka) pour que ce dernier protège la famille ; ceux qui ne le domestiquaient pas chez eux pouvaient porter sa peau en tant qu'amulette, là aussi c'était pour se protéger, ou bien la peau du serpent pouvait être fabriquée et avoir un médicament en poudre qu'on donnait à ceux qui étaient atteints par la

[56] PANOFF, M. et PERRIN, M., **Dictionnaire d'ethnologie**, Paris, Payot, 1973, p.12.
[57] THOMAS, L.V., **Rites de mort (pour la paix des vivants)**, Fayard, Paris, 1985, p.7.

maladie d'ubukăngwe bw'înzóka (la poliomyélite). Le python mythique est aussi celui qui gardait les bosquets des rois (ibigabiro). »[58]

Après le tour d'horizon de ce que symbolisait le serpent dans différentes sociétés traditionnelles, parlons des différents symboles du serpent en nous basant sur les deux types de serpent.

IV.3.1. Le premier type de serpent : le serpent en tant qu'animal

IV.3.1.1. Serpent symbole de la méchanceté, de la terreur

Dans les contes A, B, C, D, E et F, on trouve beaucoup d'exemples pour confirmer la terreur du serpent. Dans ces contes, on parle de l'instabilité, de la perturbation de l'ordre social, causées par le serpent.

Dans le conte A, il y a la vipère qui refuse de descendre du cou de la Perdrix et qui veut l'étrangler. Elle exerce donc la terreur sur la perdrix.

Dans le conte B, le serpent est source de la mort des gens qui passent à l'endroit où il se trouve, il terrorise aussi quiconque s'approche de lui dans le but de le tuer.

Dans le conte D, le serpent est parmi les animaux dangereux et redoutables. Il est craint par Bimari de telle sorte qu'il l'élimine le dernier.

Dans le conte C, il fait peur du fait même qu'il est serpent. Dans le conte E, il ne se gêne pas de terroriser sa femme pour qu'elle le laisse chercher sa nourriture.

Dans le conte F, il fait peur à tout le monde, il tue même.

C'étaient des exemples qui montrent la terreur du serpent ; les autres personnages tels que la perdrix, Bimari, Muhigi et son fils, Munyana, ... sont des personnages innocents, en état de faiblesse, incapables d'agir face à la terreur du serpent. Mais qui malgré leur faiblesse, leur découragement finissent toujours par se débarrasser du serpent.

IV.3.1.2. Le serpent symbole de la jalousie

On parle de la jalousie dans le conte A, lorsque la vipère voit qu'elle ne peut pas voler mais que la perdrix le peut. Ce sentiment a entraîné l'envie de tuer chez la vipère.

---

[58] NYANDWI Salvator, **L'univers du sacré au Burundi : les animaux domestiques et les rites associés**, Mémoire, Buja, U.B, 2005, p.88-91

IV.3.1.3. Le serpent symbole de la double identité, traître

Dans le conte A, C (les deux versions) et le conte F, le serpent joue double jeu. D'un côté, il se montre flatteur, de l'autre, il se montre pervers. Dans le conte A, le serpent flatte la perdrix mais celle-ci se pose des questions à propos de celle-ci (la vipère). Mais le serpent ne tarde pas à montrer sa vraie face en refusant de descendre du cou de la perdrix. La vipère agit silencieusement et doucement.

Dans le conte C, F, le serpent se change selon les moments de la journée. Le jour, il est serpent, le soir, il devient un humain. Dans les deux cas, même si le serpent n'est pas agressif, il fait peur.

Malgré son double jeu et sa double identité, il y a toujours des hommes capables de le déjouer, de le démasquer et de le corriger et si nécessaire de le tuer pour éradiquer son mauvais comportement.

IV.3.1. 4. Serpent symbole de la gourmandise, de l'avarice

Dans le conte E, le serpent est le symbole de la personne gourmande, avare, qui veut tout pour lui. Il est opposé à la femme qui est là en tant que conseillère de son mari. Le serpent symbolise tout homme qui est animé du mal et qui est prêt à tout pour satisfaire son estomac, son ventre car celui-ci le domine. Cette insatisfaction est source de beaucoup de maux, tel le vol, l'irresponsabilité pour se procurer de quoi manger.

IV.3.1.5. Serpent symbole du mal

Au sein de tout le corpus le serpent se livre aux actes maléfiques. Il est animé du mal qu'il fait sans crainte. Il croit qu'il est le plus fort et le plus malin. Il s'oppose toujours aux humains. Ces derniers ont toujours le dernier mot et se débarrassent de lui.

IV.3.2. Le deuxième type de serpent : le serpent mythique

IV.3.2.1. Serpent symbole de la vie

Dans le conte C (version A & B) et le conte F, le serpent se présente d'une façon inhabituelle. Il est mis au monde par des êtres humains. C'est ce qui fait de lui un

mythique. Le Petit Robert nous dit : *« Un mythe est un récit mettant en scène des êtres surnaturels, des actions imaginaires, des fantasmes collectifs. Allégorie philosophique, construction de l'esprit dénuée de réalité ... »*[59]

Il change, se métamorphose selon les moments de la journée en homme pendant la nuit, serpent pendant la journée.

A la fin, il (le serpent) arrive à sortir du monde infernal (Ibuzímu) pour gagner le monde des êtres humains (ibūntu) c'est là qu'il retrouve la vie. Et cela grâce aux instructions du devin guérisseur (umupfumú).

Ce dernier est une personne qui a un pouvoir surnaturel puisqu'il peut tout voir et même faire une prévention. Il peut guérir les maladies de toute sorte, physiques, mentales ou psychiques. Il peut te sauver d'une mort qui t'attendait très prochainement ; il peut voir les mauvaises intentions de ton entourage, …

Pour guérir des maladies et prévenir tout ce qui peut arriver, il administre des médicaments sous forme de jus, de tisane, de poudre tout cela à base des herbes ; il peut donner même des amulettes pour porter enfin de se protéger de mauvais esprits.

L'intervention d'un devin guérisseur dans ces contes passe par une personne proche du serpent, à qui il recommande à procéder à un rite pour que le serpent devienne un homme (umūntu). Le serpent ne se change pas en importe quelle personne. On pourrait dire que ce serpent renaît car il quitte le monde infernal pour retrouver le monde des humains.

IV.3.2.2. Serpent symbole de sacralité

Le serpent se change en un roi. Personne sacrée dans le Burundi traditionnel. Au Burundi, le serpent était associé au roi mort, RUVAKUBUSA Moïse dit :

> « Umwămi iyó atānzé ingŏgo yîwé gusânzarira ku rusēnge yavámwó urunyó, rukazōkura, rukazōvamwó isáto. »[60]

> *« Lorsque le roi meurt, dans son cadavre posé sur un clayon (urusēnge) en sortait une larve qui grandira jusqu'à ce qu'elle devienne un python. »*

[59] Petit Robert, **Larousse de poche**, p.380
[60] RUVAKUBUSA Moïse. **E. O**.

Ce python était au petit soin de sa gardienne Mukâsáto jeune fille qui restait sans se marier.

Bandyatuyaga Daphrose : « Twakuze twûmva bávuga ko i Kagongo haba isáto. Iyo sáto rero yarashobora guhungabanya intwâro y'úmwămi arí ku ngoma iyó atayitâyehó »[61].

«On a grandi étant informé qu'à Kagongo il demeurait un python. Ce dernier pouvait perturber le pouvoir du roi au trône lorsqu'il ne s'occupait pas de lui. »

Le roi mort se réincarnait sous forme d'un serpent qui avait une puissance telle que celle du roi et il était sacré d'où la crainte de celui-ci. On pratiquait alors des rites pour l'entretenir à fin qu'il ne cause pas de problèmes au roi en exercice. En plus de cette femme (Mukâsáto) qui était toujours là pour lui donner de quoi manger, de quoi boire, de préparer sa demeure, il avait droit à une vache le jour de l'umuganuro (la fête des semailles) et le jour de l'intronisation du nouveau roi, il devait être visité.

IV.3.2.3. Serpent symbole de la prospérité

La fin des contes C, F nous montre que non seulement le serpent change en un roi mais aussi celui-ci devient riche. Et le dénouement nous relate tout ce qui symbolisent la richesse « inká » (vaches) ; ibisãbo (barattes), incoréke (servantes), …

IV.4. Synthèse sur le personnage du serpent

En comparant les différentes images des différents personnages du corpus, on constate qu'on a une opposition entre le mal et le bien. Le serpent est toujours animé du mal d'un côté. Il cause des ennuis à ceux qui l'entourent à son entourage. Ceci se voit pratiquement au cours du déroulement de tous les contes. De l'autre côté, le serpent est symbole de la puissance. C'est le serpent mythique.

Le serpent symbole du mal a une envie excessive de supprimer tout ce qu'il rencontre à son passage. Les termes employés sont :

- iramira/avaler/ « dévorer »
- gukómora « mordre »

[61] BANDYATUYAGA, **E.O**

- gukânya « presser »
- kuniga « étrangler »

Ce serpent suscite la peur, le désespoir, le découragement des autres personnages. Le serpent est un personnage redoutable par sa ruse, sa malignité ; il fait peur à tout le monde. D'ailleurs même sa demeure fait peur : il vit dans la brousse

- mw'īshāmba.

Aussi sa façon de se déplacer n'est pas normale :

- iranyórorōmba « il rampe »

Mais malgré toute sa férocité, et son art de faire du mal, on réussit toujours à l'écraser, à le remettre à sa place. Et dans la plupart de cas, c'est un être faible que lui (physiquement) mais d'une grande intelligence qui l'anéantit et c'est ce dernier qui prend le dessus. Le serpent mythique, lui subit une fin heureuse.

En effet, lorsqu'on parle du serpent dans un conte c'est pour montrer que dans notre société, il y a des gens comme le serpent, c'est-à-dire jaloux, méchants. Ces personnes-là n'hésitent pas à faire du mal pour arriver à leur fin.

L'univers des contes étudiés est l'affrontement entre le bien et le mal. Si on se réfère au corpus, il semble que le mal prend le dessus. Le mal s'impose, on croirait que c'est lui qui va triompher. Or, le but du proférateur n'est pas d'éduquer à base de mauvais exemples, mais de donner et d'inculquer des valeurs positives à son public. C'est pour cela qu'à la fin du conte, il y a chaque fois quelque chose qui vient renverser la situation. Ainsi, le mal est écarté pour laisser place au bien. Cela se voit dans notre corpus où le narrateur présente deux personnages de nature différente et d'esprit différent. Le serpent et les êtres faibles que lui. Le narrateur, dans son tableau présente toutes les catégories sociales : ceux comparables au serpent qui se croient malins, intelligents alors que c'est faux. Car à la fin, ils finissent par être démasqués. Ceux comparables aux jeunes filles, à la perdrix, à Bimari, … qui ont du courage, et une intelligence de bien faire. C'est pour que chacun parmi ceux qui l'écoutent se regarde, se range, se juge et change de comportement s'il se retrouve au mauvais côté.

Pour clore sur le personnage du serpent, c'est qu'il n'a rien de beau, il n'a aucune sympathie, il fait peur à tout le monde car il cause la terreur et les gens trouvent qu'il n'y a aucune autre solution que celle de le tuer.

CONCLUSION GENERALE

Nous voici à la fin de notre travail qui nous a permis d'entrer en profondeur dans la pensée du Murundi. Comme nous l'avons dit dans l'introduction, le Murundi en proférant des textes oraux, décrit le comportement de l'homme dans sa société. Ces textes sont comme un miroir à travers lequel chaque personne peut se voir.

L'objectif de notre travail était de découvrir la symbolique du serpent à travers les contes dans la mentalité burundaise. Ce que le serpent symbolise au-delà des apparences. Pour atteindre notre objectif, il nous a fallu avoir des contes que nous avons soumis à une étude minutieuse afin d'en dégager le sens.

Nous avons commencé par une introduction générale en rapport avec notre sujet. Nous avons ensuite procédé par subdiviser notre travail en deux grandes parties, chaque partie comprenant deux chapitres.

Dans la première partie, le premier chapitre concerne la présentation du corpus. Notre corpus est le résultat de la cueillette des données sur terrain dans la province de Gitega et dans la province de Bujumbura rural ; et une consultation des documents écrits. Nous avons dû faire recours à la documentation écrite car nous nous sommes heurtées à diverses difficultés à savoir l'oubli. Mais en général, la cueillette des données s'est bien déroulée. Elle se passait dans un climat d'entente. Le corpus a été tonalisé et traduit en français par l'usage de la traduction littéraire, malgré l'existence des termes kirundi intraduisibles n'ayant pas d'équivalence dans la langue française. Le second chapitre concerne la présentation de la méthode d'analyse. C'est le cadre théorique du travail. Dans ce chapitre, nous présentons d'une façon succincte l'auteur qui nous a inspirées A. J. GREIMAS et de sa méthode structurale. La présentation de cette théorie est indispensable sinon le présent travail ne serait pas être compté parmi les travaux scientifiques.

Dans la deuxième partie, le troisième chapitre concerne l'analyse proprement dite du corpus. C'est ainsi que chaque conte est soumis à une analyse profonde. Cela nous a permis de dégager les différents thèmes qui font l'objet d'étude du quatrième chapitre.
Le quatrième chapitre nous a permis d'aboutir aux conclusions suivantes : nous avons constaté que le serpent, au-delà de ce qui est connu par tous, endosse d'autres réalités sur le plan symbolique comme le mal et le bien ; la vie et la mort à la fois.

Nous affirmons que le serpent provoque la peur et qu'il incarne tous les vices tels que l'égoïsme, la jalousie, la méchanceté, l'avarice et la mort ; mais qu'en plus de cela ; il incarne la puissance, le pouvoir, la sacralité et la vie.

En effet, les deux types de serpents représentent deux types d'hommes de notre société. Il y a ceux qui sont prêts à tout pour nuire aux autres et ceux qui sont pacifiques et volent au secours des malheureux, des désespérés.

En un mot, la symbolique du serpent peut se résumer comme étant une représentation de l'opposition fondamentale entre les forces de la vie et de la mort.

Nous ne pouvons pas clore notre travail sans émettre nos souhaits. Ainsi notre premier souhait est que ce travail puisse inspirer d'autres chercheurs qui s'intéressent au domaine de la littérature orale, surtout au genre narratif et aux personnages animaliers et au langage allusif qui caractérisaient notre peuple d'hier.

Nous souhaitons également que ce que nous venons de découvrir sur cet animal, le serpent, soit une leçon morale pour quiconque lira le présent travail et particulièrement ceux qui ressemblent à ce personnage en apparence maléfique.

Enfin, nous souhaitons que d'autres recherches sur ce sujet soient poursuivies pour compléter notre travail qui, dans son état actuel ne se réclame d'aucune prétention exhaustive.

BIBLIOGRAPHIE

A. Dictionnaires & Encyclopédies

1. **La Grande Encyclopédie**, V. 18, Larousse, Paris, 1978.
2. **Encyclopédie Universalis**, V.5, Encyclopaedia Universalis, Paris, 1990.
3. CHEERBRANT Alain, CHEVALIER Jean, **Dictionnaire des symboles**, Ed. Robert Laffont et Ed. Jupiter, Paris, 1982.
4. **Dictionnaire de Linguistique**, Larousse, Paris, 1982.
5. **Dictionnaire Grand Larousse** (Deuxième supplément), Larousse, Paris, 1979.
6. **Grand Larousse Encyclopédique** (Deuxième supplément), Larousse , Paris, 1975.
7. PANOFF. M & PERRIN. M., **Dictionnaire d'Ethnologie**, Payot, Paris, 1973.
8. Petit Robert, **Larousse de Poche**, Librairie Générale Française, Paris, 1990.

B. Autres ouvrages

1. ALLEAU René, **Sciences des symboles**, Payot, Paris, 1977.
2. BAUMANN. H. et WESTERMANN. D., **Les peuples et Civilisations de l'Afrique,** Payot, Paris, 1948.
3. CAUVIN Jean, **Comprendre les contes**, Saint-Paul, Paris, 1980.
4. EVERAERT-DESMEDT, **Sémiotique du récit**, 3è Ed. DEBOECK, Bruxelles, 2000.
5. RODEGEM F. M., **Sagesse Kirundi, proverbes, dictons et locutions usitées au Burundi**, A.M.R.A.C.,Tervuren, 1961.
6. FONTANILLE Jacques, **Sémiotique et Littérature, Essai de Méthode**, P.U.F, Paris 1999.
7. FRAZER J. G. **The Golden Bough, A Study, in Magic and religion**, 3è Ed. Revised and enlarged, 12 vol, London, 1911-1915.
8. GREIMAS Algirdas Julien, **Préface à l'Introduction à la Sémiotique narrative et discursive,** Hachette, Paris, 1976.
9. GREIMAS Algirdas Julien, **Sémiotique structurale**, P.U.F, Paris, 1986.
10. GROUPE d'ENTREVERNES, **Analyse sémiotique des textes**, P.U.L, Lyon, 1988.
11. METRAUX Alfred, **La religion des Tupinamba**, Seuil, Paris, 1928.
12. MOUNIN Georges, **Les problèmes théoriques de la traduction**, Gallimard, Paris, 1963.

13. NEGRIOLLI Claude, **La symbolique de D. H Laurence**, P.U.F, Paris, 1970.
14. Ouvrage anonyme, « Imigani n 'ibitito vyatororokanijwe n'ubuyobozi bw'ubuhinga n'ubumenyi. Publié avec l'aide « Fond international pour la promotion de la culture-UNESCO », Bujumbura, 1990.
15. THOMAS, Lévi-Strauss, **Rites de mort (pour la paix des vivants)**, Fayard, Paris, 1985.
16. UNRUG, Marie - Christine d', **Analyse de contenu et acte de parole**, Ed. Universitaires, Paris, 1977.
17. ZUURE Bernard, **L'Ame du Murundi**, Ed . Beauchesnes & Fils, Paris, 1932.

C. **Mémoires et thèses**

1. NYANDWI Salvator, **L'univers du sacré au Burundi, Les animaux domestiques sacrés et les rites associés**, Mémoire, Bujumbura, U. B., 2005.
2. NIZIGIYIMANA Domitien, **Le personnage d'igisizimwe à travers quelques contes de son cycle,** Mémoire, Bujumbura, U. B., 1979.

D. Articles de Revues

1. NTABONA Adrien, « Symbolisme et message des personnages animaux des migani au Burundi. Quelques pistes de recherches ». In **Au cœur de l'Afrique,** n°2, Presses Lavigeries, Bujumbura, 1981.
2. BARTHES Roland, « Introduction d'analyse structurale des récits » in **Communication**, n° 8, Seuil, Paris,1966.

ANNEXE 1 : QUESTIONNAIRE D'ENQUETE

1) Mu muganí harimwó impanūro ?
   « Est-ce qu'on trouve des conseils dans un conte ? »
2) Imiganí aho hāmbere hahisé yarí imáze ikí ? Ubu hó ?
   « Autrefois, les contes avaient quel but ? Et aujourd'hui ? »
3) Wōncîra umuganí murēmure uvúgwamwó inzóka ?
   « Pouvez-vous me dire un conte où on évoque le serpent ?»
4) Murí uwo muganí inzóka ifise igikorwá ikîhe ? Twōyigereranya nă nde ?
   « Quel est le rôle du serpent dans ce conte-ci ? A qui est-ce qu'on peut le comparer ? »
5) Nōné hōba hárihó abāntu bamezé nk'īco kiremwa?
   «Y aurait-il des gens qui ressemblent à cette créature ?»
6) Nk'úmūntu amezé gútyo yarâbwa gúte ahó abāyé ?
   « Comment considérait-on une personne aux manières du serpent dans son entourage ? »
7) Băkora ikí kugíra ahebé ingeso nk'īzo zīco kiremwa ?
   « Que faisait-on pour qu'elle abandonne les manières de cette créature ? »

ANNEXE 2 : LISTE DES INFORMATEURS

Nom et Prénom	Age	Lieu d'enquête	Date d'enquête
1. BANDYATUYAGA Daphrose	55 ans	Gatumba (Mutimbuzi)	16 Novembre 2005
2. RURIHAFI Josépha	70 ans	Songa (Gitega)	10 Octobre 2005
3. SIMBAGOYE Charlotte	51 ans	Buhanza (Gitega)	20 Mars 2006
4. SURWAVUBA Aloys	65 ans	Bwoga (Gitega)	22 Mars 2006
5. BARINZOGO Etienne	77 ans	Songa (Gitega)	10 Avril 2006
6. RUVAKUBUSA Moïse	48 ans	Gatumba (Mutimbuzi)	18 Mai 2006
7. NDAYIBIKIJE Arthémon	60 ans	Giheta (Gitega)	14 Avril 2006
8. KARORERO Charles	57 ans	Gatumba (Mutimbuzi)	16 Mai 2006

TABLE DES MATIERES

DEDICACE i
REMERCIEMENTS ii
SIGLES UTILISES iii
0. INTRODUCTION GENERALE 1
0.1 Motivation et problématique du choix du sujet 3
0.2 Objectifs 4
0.2.1 Objectif global 4
0.2.2 Objectif spécifique 4
0.3 Hypothèses de travail 5
0.4 Délimitation du sujet 5
0.5 Plan général de l'étude 6
I[ère] PARTIE : PRESENTATION DU CORPUS ET SA METHODE D'ANALYSE 7
CHAPITRE I. PRESENTATION DU CORPUS : LES CONTES ET CHANTEFABLES RUNDI 7
1.1. Introduction 7
I.2. Difficultés rencontrées 7
I.2.1. Problèmes de trouver les contes 7
I.2.2. Problèmes de traduction 7
1.3. Transcription du corpus 8
1.4 Présentation du corpus proprement dit 9
I.4.1. Conte A : Inkwăre n'încîra 9
I.4.2. Conte B : Isáto yanániye abahĭgi 11
I.4.3. Conte C 13
Version A : Igitito c'úmugoré yavyâye inzóka 13
Version B : Umuganí w'înzóka yĭcāguriye umugeni 17
I.4.4. Conte D : Umuganí wa Bimari vy'úmugabo 19
I.4.5. Conte E : Ubukûnzi bw'índa bw'înzóka 21
I.4.6. Conte F : Igitito cā Múnyana 25
CHAPITRE II. PRESENTATION DE LA METHODE D'ANALYSE 28
II.1. Présentation globale de la méthode sémiotique 28
II.2. Les niveaux d'analyse de la sémantique structurale 30
II.2.1. Analyse narrative : Les quatre phases du programme narratif (P.N) 30
II.2.2. Analyse discursive 33

II^{éme} PARTIE : ANALYSE ET APPROFONDISSEMENT ANTHROPOLOGIQUE DU CORPUS 35
CHAPITRE III. ANALYSE PROPREMENT DITE DU CORPUS 35
III.1. Conte A : Inkwăre n'încîra 35
III.1.1. Analyse narrative 35
III. 1. 2. Analyse discursive 41
III.2. Conte B : Isáto yanániye abahĩgi 45
III.2.1. Analyse narrative 45
III.2.2. Analyse discursive 49
III.3. Conte C : Version A&B : Igitito c'úmugoré yavyâye inzóka et Umuganí w'înzóka yĩcāguriye umugeni 51
III.3.1. Analyse narrative 51
III.3.2. Analyse discursive 56
III.4. Conte D : umuganí wa Bimari vy'úmugabo 58
III.4.1. Analyse narrative 58
III.4.2. Analyse discursive 60
III.5 Conte E : Ubukûnzi bw'índá bw'înzóka 62
III.5.1 Analyse narrative 62
III.5.2. Analyse discursive 65
III.6. Conte F : Igitito cā Múnyana 68
III.6.1. Analyse narrative 68
III.6.2. Analyse discursive 70
Conclusion sur l'analyse du corpus 72
Synthèse du chapitre 73
Le serpent en tant que reptile et son caractère négatif 73
Le serpent mythique et son caractère positif. 74
CHAP. IV. APPROFONDISSEMENT ANTHROPOLOGIQUE DU SUJET 76
IV.1 Introduction 76
IV.2. Les généralités symboliques du serpent dans le monde 78
IV.3. Analyse interprétative du symbolisme du serpent dans les contes du corpus 80
IV.3.1. Le premier type de serpent : le serpent en tant qu'animal 82
IV.3.2. Le deuxième type de serpent : le serpent mythique 83
IV.4. Synthèse sur le personnage du serpent 85
CONCLUSION GENERALE 87
BIBLIOGRAPHIE 89

A. Dictionnaires & Encyclopédies 89
B. Autres ouvrages 89
C. Mémoires et thèses 90
D. Articles de Revues 90
ANNEXE 1 : QUESTIONNAIRE D'ENQUETE 91
ANNEXE 2 : LISTE DES INFORMATEURS 92
TABLE DES MATIERES 93