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

Analyse semio-anthropologique du proverbe Rundi Ijambo rigukunze rikuguma mu nda

Bayaga, Magnus; Sous la direction de : Prof. Hilaire NTAHOMVUKIYE

2009
UB, Faculté des lettres et sciences humaines
https://repository.ub.edu.bi/handle/123456789/1130

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

ANALYSE SEMIO-ANTHROPOLOGIQUE DU PROVERBE RUNDI ''IJAMBO RIGUKUNZE RIKUGUMA MU NDA''

Par :
Magnus BAYAGA

Sous la direction de :
Prof. Hilaire NTAHOMVUKIYE

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

Bujumbura, août 2009

DEDICACE

A mes regrettés parents sans qui je ne serais ce que je suis,

A mes grands frères,

A ma regrettée et unique sœur,

A mes camarades d'école,

A tous ceux qui me sont chers,

Je dédie ce mémoire.

REMERCIEMENTS

Au terme de notre mémoire, c'est pour nous un grand plaisir de remercier le Professeur Hilaire NTAHOMVUKIYE qui a spontanément accepté, malgré ses multiples engagements et ses responsabilités, de nous guider dans ce travail. Sa rigueur scientifique, sa détermination, sa compréhension devant nos faiblesses, ses conseils et ses encouragements quotidiens nous ont été très précieux. Qu'il trouve ici l'expression de notre profonde gratitude.

Par la même occasion, nous adressons nos vifs remerciements à tous les professeurs de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, plus spécialement ceux du Département des Langues et Littératures Africaines, qui nous ont fait bénéficier de leurs connaissances et de leur expérience, contribuant ainsi à notre formation tant humaine que scientifique.

Nos sentiments de reconnaissance vont enfin à tous ceux qui, de près ou de loin, ont contribué à notre éducation et à notre socialisation depuis notre enfance jusqu'à cette heure-ci. Qu'ils sachent que nous gardons pour eux une dette de gratitude.

Magnus BAYAGA

TABLE DES MATIERES

DEDICACE i
REMERCIEMENTS ii
TABLE DES MATIERES iii

0. INTRODUCTION GENERALE 1

0.1. Motivation du choix du sujet 1
0.2. Les termes de la problématique 2
0.3. Hypothèses 2
0.3.1. Hypothèse générale 2
0.3.2. Hypothèses spécifiques 2
0.4. Méthodologie 3
0.5. Etat des lieux de la recherche sur les concepts « inda » et « ijāmbo » 3
0.6. Plan suivi 4

CHAPITRE I. ELUCIDATION DES CONCEPTS CLES 5

I.0. Introduction 5
I.1. Ijāmbo 5
I.2. Umutíma 7
I.3. Inda 11
I.4. Ibānga 13

CHAPITRE II. ANALYSE LINGUISTIQUE DE L'ENONCE ET SON INTERPRETATION 16

II.0. Introduction 16
II.1. Analyse syntagmatique de l'énoncé 17
II.2. Regard sur la lecture de quelques mots du proverbe 22
II.3. Interprétation sémantique du morphème « ri- » 25
II.4. Interprétation sémantique du morphème « -ku- » 26
II.5. Conclusion 27

CHAPITRE III. LA CONCEPTION NEGATIVE DE L'INDA DANS LA CULTURE BURUNDAISE.....29

III.0. Introduction.....29
III.1. Inda à travers les contes.....29
III.2. Inda à travers l'éducation donnée à l'enfant.....32
III.3. Inda à travers les proverbes.....35
III.4. Conclusion.....37

CHAPITRE IV. LA CONCEPTION POSITIVE DE L'INDA DANS LA CULTURE BURUNDAISE.....38

IV.0. Introduction.....38
IV.1. Aspect positif de l'inda.....38
IV.2. La relation entre inda et umutíma.....41
IV.3. La relation entre inda et ijāmbo.....42
IV.4. La relation entre umutíma et ijāmbo.....43
IV.5. Conclusion.....45

CHAPITRE V. LA FORCE DE L'IJAMBO DANS SES MULTIPLES MANIFESTATIONS.....46

V. 0. Introduction.....46
IV.1. Le rôle d'ijāmbo dans les relations interpersonnelles.....47
V.2. Ijāmbo comme facteur qualificatif chez l'homme.....49
V.3. Ijāmbo comme ibānga.....51
V.4. Ijāmbo comme parole autorisée.....53
V.5. Conclusion.....55

SYNTHESE ET CONCLUSION.....56

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES.....59

0. INTRODUCTION GENERALE

> « *Le proverbe n'est jamais employé à vide ; il est toujours prononcé dans un contexte donné et dans l'intention précise de provoquer ou de modifier le comportement de l'auditeur. Il n'a d'autre moyen de pression que d'être dit* »[1].

Notre travail de recherche est intitulé « *Analyse sémantique du proverbe rundi ''Ijāmbo rigukŭnze rikuguma mū nda''* ». Pourquoi avons-nous pensé à ce sujet ? Quels sont les termes de la question ? Quels sont nos hypothèses et quelle est la méthodologie utilisée pour les démontrer ?

0.1. Motivation du choix du sujet

Au cours de notre formation, nous avons acquis un bon nombre de connaissances dans des domaines multiples. C'est ainsi que nous avons été intéressé entre autres par le cours de sémantique du kirundi, qui nous a poussé à penser à la recherche de la signification de quelques paroles des Barundi, surtout celles dont le sens n'est pas facile à détecter.

Au moment où les Barundi, jadis caractérisés par la tradition de l'oralité, continuent à changer de mentalité, certaines formes de paroles comme les proverbes sont devenues moins fréquemment utilisées et, quand elles le sont, peu compréhensibles à la plupart de gens, surtout les intellectuels.

---

[1] NTAHOMVUKIYE (H), La fonction du proverbe dans la communication de la pensée au Burundi, Mémoire, Louvain-la-Neuve, 1981, p.149.

Nous avons ainsi pensé qu'il était opportun de proposer un ''essai de canevas'' de recherche du sens du proverbe, celui que nous aurons nous mêmes démontré dans la réalisation de notre travail. Nous pensons alors que nous aurons ainsi contribué quelque peu à l'avancement de le parémiologie burundaise et donc à la sémantique du kirundi.

0.2. Les termes de la problématique

A la vue de l'énoncé qui fait l'objet de notre recherche, ''*Ijämbo rigukŭnze rikuguma mū nda*'' , nous pouvons nous poser pas mal de questions en ce qui concerne la façon dont le sens est rendu par cet énoncé : Quels sont les éléments qui renferment la signification dans cet énoncé ? Sont-ils d'ordre linguistique ou extra-linguistique ? Sont-ils les deux à la fois ? Comment alors faut-il procéder pour dévoiler le sens de ce proverbe ? C'est pour tenter de répondre à ces questions que nous entendons mener notre travail.

0.3. Hypothèses

0.3.1. Hypothèse générale

Contrairement aux avancées de la littérature antérieure, *inda* serait une valeur hautement positive.

0.3.2. Hypothèses spécifiques

1. La parole humanisante serait une spécificité de l'homme d'honneur.
2. *Inda* serait l'adresse et la référence de la parole humanisante.
3. L'hamanisme de l'homme serait dans sa façon de tout confier à l'*inda*.

0.4. Méthodologie

Comme nous avons pour objet la recherche du sens d'un proverbe et que nous savons que le sens jaillit des structures, notre méthode sera d'abord structurale et consistera à analyser la structure de l'énoncé. Nous allons ensuite aborder le sens extra-linguistique en se basant sur quelques théories de certains auteurs comme B. NDIMURUKUNDO-KURURU, Le concept d'umutíma à travers les témoignages et les textes de style oral au Burundi, ENS, 1977; F. BARINAKANDI, Le concept d'ibānga d'après les contes rundi, Université du Burundi, 1979 ; L.S. SENGHOR, La parole chez Paul Claudel et chez les Négro-Africains, Dakar, NEA, 1973 ; H. NTAHOMVUKIYE, La fonction du proverbe dans la communication de la pensée au Burundi. Mémoire, Louvain-la-Neuve, 1981 et d'autres. Nous allons ensuite interroger la culture burundaise sur sa conception face aux différents concepts qui composent notre énoncé. Le sens global sera obtenu par la confrontation du sens linguistique et du sens extra-linguistique, socio-culturel.

0.5. Etat des lieux de la recherche sur les concepts « inda » et « ijāmbo »

Les concepts « *ijāmbo* » et « *inda* » ont été ciblés par pas mal de chercheurs. Pour le concept d' *ijāmbo* nous pouvons citer entre autres les travaux de G. CALAME-GRIAULE, Langage et culture africaine. La parole chez les Dogon, Paris, Maspero, 1977 ; ceux de J. CIRAMUNDA, Le griot et l'art de la parole dans les civilisations africaines, Bujumbura, Université du Burundi, 1983 ; l'article de P. NGARAMBE, « Trois niveaux d'élaboration de discours de circonstance au Burundi » in La civilisation ancienne des peuples des Grands Lacs, Karthala, C.C.B, colloque de Bujumbura du 4- 10 septembre 1979 ; les travaux de E. NDUWIMANA, La notion de parole à travers les jurons et les serments dans la culture burundaise, Bujumbura, Université du

Burundi, 1993; ceux de A. NTIRUHANGURA, Ijāmbo. La notion de parole au Burundi. Essai de définition, Mémoire, Université du Burundi, 1987 et ceux de S. MBONINYIBUTSE, La conception de la parole à travers quelques proverbes du Kirundi, Bujumbura, Université du Burundi, 2005.

Pour le concept d'*inda,* signalons les travaux de B. NDIMURUKUNDO-KURURU, Le concept d'umutíma à travers les textes de style oral au Burundi, ENS, 1977 et ceux de F. BARINAKANDI, Le concept d'Ibānga d'après les contes rundi, Université du Burundi, 1979.

Nous ne pouvons pas affirmer que ces derniers sont les seuls chercheurs à aborder ce sens, mais plutôt nous admettons que la liste est loin d'être exhaustive surtout parce qu'il s'agit des concepts intéressant beaucoup de chercheurs à cause de leur complexité. Toutefois, ils n'ont pas tout parcouru et des apports nouveaux restent encore à fournir.

0.6. Plan suivi

Ainsi notre travail s'articule sur cinq chapitres à savoir :

1) Elucidation des concepts clés
2) Analyse linguistique de l'énoncé et son interprétation
3) La conception négative de l'*inda* dans la culture burundaise
4) La conception positive de l'*inda* dans la culture burundaise
5) La force de l'*ijāmbo* dans ses multiples manifestations

CHAPITRE I. ELUCIDATION DES CONCEPTS CLES

I.0. Introduction

Au cours de ce premier chapitre, soucieux de faciliter aux lecteurs la compréhension de notre travail, nous avons jugé pertinent de soumettre sous quelque éclairage certains concepts fondamentaux de notre travail, en l'occurrence les quatre suivants : *Ijāmbo, umutíma, Inda, Ibānga.*
Nous allons aussi donner la lumière sur les notions de « énoncé » et « phrase » ainsi que « énoncé parémiologique »

I.1. Ijāmbo

Le terme *Ijāmbo* peut avoir plusieurs acceptions. Selon F.M. RODEGEM,

« *Le terme ijāmbo signifie parole, mot, vocable, locution* »[2].

Ce terme se caractérise cependant par une certaine force, du fait que un *ijāmbo* prononcé ne laisse pas indifférent son destinataire, et qu'il se montre en quelque sorte comme l'identité de son émetteur, étant donné que toute personne est qualifiée à partir de ce qu'elle dit ou de ce qu'elle fait. A. NTIRUHANGURA dira même que :

> « *Pour le Murundi, l'ijāmbo est soit forte, soit faible, soit mauvaise, soit belle, etc...(...) par sa qualité, sa teneur et son auteur, l'ijāmbo nous détermine. Par sa force, elle peut nous élever ou nous abaisser, nous sauver ou nous tuer* »[3].

---

[2] RODEGEM (F.M), Dictionnaire Rundi-Français, Tervuren, Musée Royal d'Afrique Centrale, 1970, p.186.
[3] NTIRUHANGURA (A), Ijāmbo. La notion de parole chez les Barundi. Essai de définition, Mémoire, U.B, 1987, p.148

En troisième lieu, certaines expressions donnent au terme *ijāmbo* l'acception de ''secret''. Quand par exemple on dit : '' *ijāmbo ryā nkûnzí''*, le Murundi comprendra un ''secret confié à un ami intime'' ; par contre, *''Ntā kajāmbo unyumvakó''* (tu n'entendras pas le moindre mot de moi) traduit le refus d'un interlocuteur méfiant d'engager ou de poursuivre la conversation. L'auteur de pareille déclaration n'a pas l'intention de révéler ses idées, ses pensées, de se verser dans une indiscretion peut-être dangereuse.

Nous pouvons remarquer par là que *ijāmbo* peut désigner une pensée (ou une idée) intime ou secrète, dont le dévoilement relèverait de l'inopportunité si pas de l'impertinence. Les quelques proverbes suivants nous autorisent de l'affirmer :

- *Ribwīrwa bĕnshi rikūmva bĕneryó* (elle est dite à un grand nombre mais comprise seulement par ceux à qui elle est destinée).
- *Akatáyabáriwe ntíkayamenya* (celui à qui on ne les raconte pas ne les[4] connaît pas).

Signalons que *ijāmbo* ainsi compris engage toujours son émetteur ; de ce fait, il exige une attention particulière, parce qu'il entraîne toujours des conséquences souvent inattendues et qui, disons-nous, peuvent être dangereuses, comme nous le comprenons dans le proverbe *''Akĭca umūntu kamuvamwó''* (c'est ce qui sort de l'homme qui le tue). C'est pour cette raison que sa verbalisation constitue un véritable engagement. Du reste, même des expressions simples comme '' *ijāmbo ry-îmvâhó''* (la parole authentique) *''ijāmbo ry-înkóramútima''* (la parole qui va droit au coeur) sont à saisir dans ce sens.[5]

[4] « les » est un pronom qui désigne les paroles ou les nouvelles
[5] NTIRUHANGURA (A), op. cit. p.78.

Comme *ijāmbo* est un engagement, le choix d'un interlocuteur est fait sur mesure pour ne pas mettre sa vie en jeu ; dans le cas contraire, toute causerie se couvre de suspicions entre partenaires incapables de sincérité parce que trop de sincérité constitue comme une autotrahison, ce qui fait écrire à A. NTABONA :

> « *Posséder la parole d'autrui c'est posséder sa vie et par conséquent la personne en question peut être mise en danger* »[6].

Dans notre travail donc, nous comprenons *ijāmbo* dans le sens de toute parole dite à quelqu'un selon une situation présente. Cette parole ne pourra pas laisser l'auditeur indifférent. Pour cette raison, l'orateur gagnera à tenir son attention éveillée pendant son discours.

I.2. Umutíma

Le terme *umutíma* est également très polysémique. Nous pouvons traduire ce concept par « esprit », « cœur », « âme », « conscience », « courage » et « siège des sentiments ». Deux études d'envergure lui ont été consacrées ; il s'agit de celle de Barbara NDIMURUKUNDO-KURURU (1977) et celle de Hilaire NTAHOMVUKIYE (1981). B. NDIMURUKUNDO-KURURU dit du *mutíma* :

> « *La première compréhension de ce concept nous oriente directement vers l'organe physique (muscle cardiaque et centre de la circulation sanguine ou de la sève) situé à l'intérieur (mū nda) de tout être vivant (igití : arbre, igikôkó : animal, umūntu : un homme). Le concept d'umutíma se conçoit ensuite comme le*

[6] NTABONA (A), « Le concept d'umushingantahe et ses implications sur l'éducation de la jeunesse d'aujourd'hui au Burundi » in ACA, Tome XXV n°5 (Septembre-Octobre 1985) p.288.

centre de la vie humaine en général. C'est un principe vital, diraient les philosophes »[7].

Nous en partageons l'avis et concevons d'emblée *umutíma* comme le centre de la vie humaine, surtout parce que c'est lui qui coordonne toutes les activités de l'homme en collaboration avec le cerveau. Quand par exemple le Murundi dit « *Ikibábaje umutíma kizīndura amaguru* », il souligne combien les préoccupations d'*umutíma* affectent directement les autres parties du corps, y compris même les jambes. Tous les membres du corps doivent être unanimes pour répondre à l'invitation d'*umutíma* afin de trouver la solution à son problème. *Umutíma* intervient aussi dans les choix et les préférences ; *icó mutíma ushāka isogó*[8] *zisūmba inyama*. Ceci veut dire que le choix et la préférence d'*umutíma* sont sans recours. Lorsqu'*umutíma* d'une personne opte pour telle chose, la personne en question accepte cette chose, quelle que soit sa qualité.

Un autre proverbe est cependant plus ferme : « *Akămi kā mūntu ni umutíma wîwé* » (le (petit) roi de l'homme est son cœur). Toute activité humaine doit se faire après consultation de son *mutíma* pour éviter des incidents qui risqueraient de surgir dans le cas contraire. Ce serait d'ailleurs la raison pour laquelle beaucoup de gens prennent garde lorsqu'ils sont dans des situations où ils doivent donner leur avis sur une question quelconque. Il y en a qui disent souvent : *Ngīye kubáza umutíma* (je vais interroger le cœur), c'est-à-dire qu'ils vont réfléchir profondément sur la question pour voir des pièges qu'ils peuvent rencontrer afin de donner un avis qui ne va pas les compromettre par après. C'est toujours le *mutíma* qui les guide dans leur réflexion.

B. NDIMURUKUNDO-KURURU concluera d'*umutíma* :

---

[7] NDIMURUKUNDO-KURURU (B), Le concept d'umutíma à travers les témoignages et les textes de style oral au Burundi, ENS, 1977, p.285

[8] Isogó est une sorte de légume dont la qualité est de loin inférieure à celle de la viande mais le mutíma nous prouve le contraire et la personne accepte volontairement le choix de son *mutíma*

> « *Dans la représentation générale du corps et de l'homme, les Barundi s'imaginent que umutíma est supérieur à toute autre partie du corps. Umutíma est l'essence même de l'homme (...). Il est ce qu'on appelle couramment le ''for intérieur'' (...). Toujours est-il que c'est par le concept d'umutíma que les Barundi différencient l'homme des autres animaux (...)* »[9].

Ses témoignages soutiennent l'idée que l'homme dont le cœur a de bonnes qualités est souvent dit ''*mutíma urutá umutŭmba*''. Les qualités de son *mutíma* se manifestent à travers ses œuvres, c'est donc son *mutíma* qui domine tout le reste de son corps, ce qui fait que les autres hommes l'admirent. De cette manière, il est différent d'un animal du fait qu'il médite sur ses faits et ne se laisse pas guider par l'instinct (*itíma*).

Par contre, celui dont le *mutŭmba* n'est pas soumis à son *mutíma* peut être qualifié d' « *igipfâmutíma* » ou « *ikibúramútima* » et ses œuvres ne méritent pas d'être admirées ; par conséquent il est suspecté par tout le monde, parce qu'il ne se maîtrise pas lui-même. B. NDIMURUKUNDO-KURURU ajoute encore :

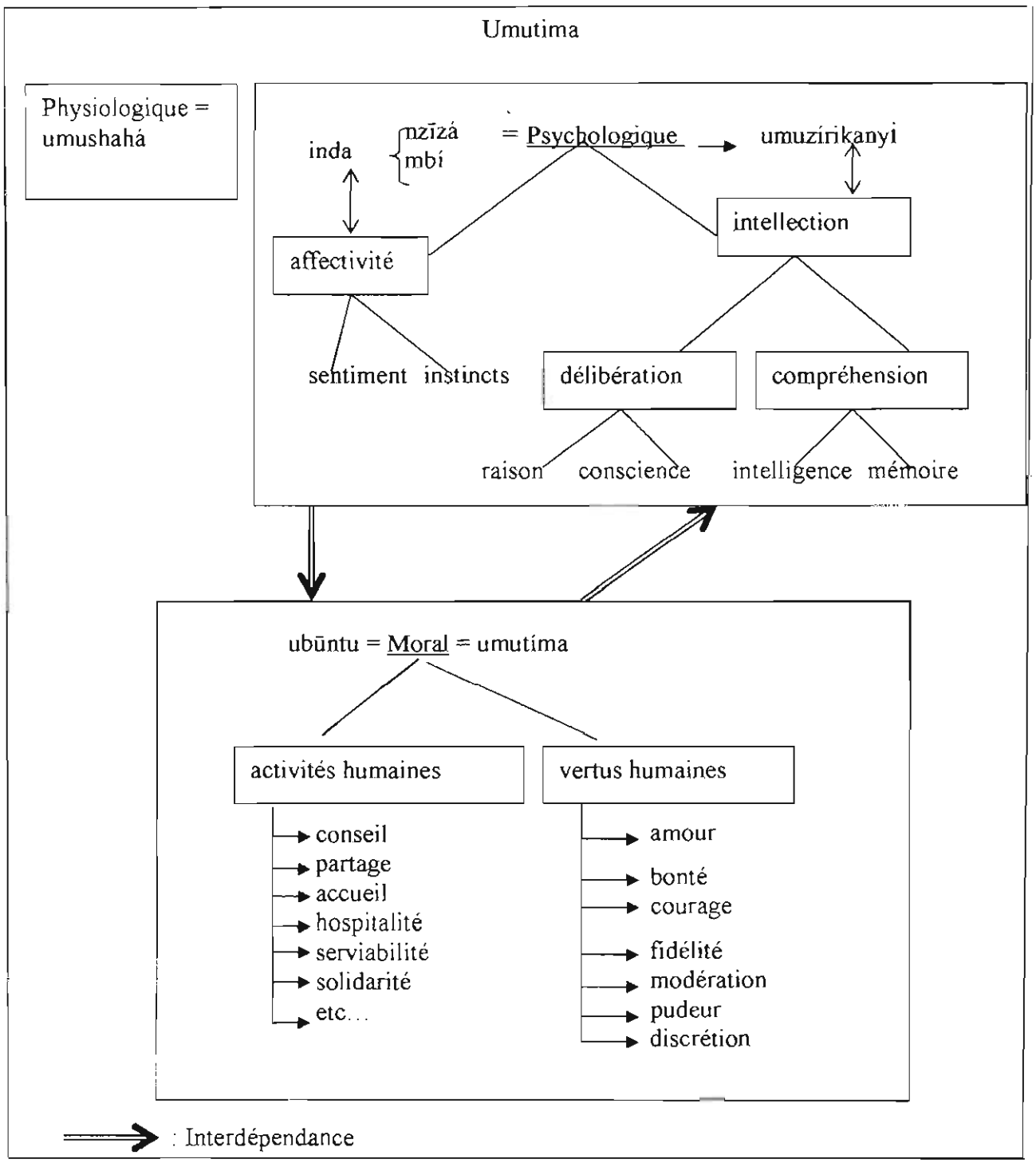
> « *Nous avons découvert que les Barundi en parlant d'umutíma se réfèrent beaucoup plus à la réalité psychologique et aux exigences morales qu'à la réalité physique* »[10].

H. NTAHOMVUKIYE, après avoir fait le tour des définitions que des auteurs prédécesseurs les résume en représentant l'univers sémantique d'umutíma de la manière suivante :

---

[9] NDIMURUKUNDO-KURURU (B), op.cit, p.285.
[10] Idem, p.254

Représentation de l'univers sémantique d'*umutíma*[11]



Note : Selon qu'il porte un sens physiologique, psychologique ou moral, il pourra se dire respectivement umushahá, umuzírikanyi, umutíma. Mais la dernière appellation contient les deux autres dans le sens courant.

[11] NTAHOMVUKIYE (H), op. Cit. P.65

A partir de ce schéma, nous constatons que *umutíma* a un univers sémantique extrêmement diversifié, qui affecte pratiquement tous les domaines de la vie humaine. Nous pourrions même affirmer que *umutíma* est la vie. Le niveau psychologique est le plus révélateur ; nous y apprenons que tout ce qui se passe à l'intérieur de l'homme, que ce soit du point de vue de la raison, de la conscience, de la mémoire ou des sentiments, doit passer par le filtre *umutíma*, dit alors *umuzírikanyi*, pour traduire l'image de la personne.

Ceci veut dire que l'homme est jugé selon ses actes, et ses derniers sont le résultat de son raisonnement. Les gestes que posent l'homme servent de miroir pour voir son *mutíma*. C'est pourquoi nous entendons des gens qui disent : *nāká afise umutíma mwīzá* (tel a un bon cœur) ou bien *nāká afise umutíma mubi* (tel a un mauvais cœur). C'est donc le comportement de l'individu qui permet d'attribuer à son *mutíma* la bonne ou la mauvaise qualité.

Ainsi, pour le cas de notre travail, nous comprenons le terme *umutíma* du point de vue psychologique et morale car c'est à ce niveau que nous pouvons remarquer les caractères de l'homme, ses vertus et son affectivité, qui nous permettraient de le classer parmi les autres.

I.3. Inda

Le concept d'*inda* a également pas mal d'acceptions. Son premier sens renvoie à l'aspect physiologique, précisément à la fonction biologique. C'est le ventre. Les Barundi parlent souvent du concept d'*inda* non pour rendre le sens biologique mais en se référant beaucoup plus à la réalité psychologique et aux exigences morales.

Le témoignage de B. NDIMURUKUNDO-KURURU vient renforcer cette idée :

> « *umutíma et inda représentent le ''for intérieur'' le lieu profond d'où jaillissent nos émotions et nos sentiments, mais aussi l'endroit où nous pouvons conserver nos secrets. Ils permettent également une certaine vie spécifiquement humaine : la réflexion, l'amitié, ...* »[12].

Nous sommes du même avis que cet auteur, *inda* comme *umutíma*, désigne une certaine vie spécifiquement humaine. Ceci se remarque même à travers les noms que les Barundi donnent à leurs enfants, comme celui de CIRAMUNDA, nom qui invite l'individu à garder dans son ''for intérieur'' ce qu'il constate dans son entourage, à être discret. C'est donc son *inda* qui va lui servir de ''caisse d'épargne verbale''.

Nous ne pouvons pas manquer de signaler qu'en plus de ses différents sens du concept d'*inda* déjà précisés, il y a aussi une connotation péjorative liée à sa fonction digestive.

F. BARINAKANDI le signale en ces termes :

> « *Il paraît comme le siège de la faim et des instincts incontrôlables. Il évoque la gourmandise, l'égoïsme, l'instabilité et l'insatisfaction permanente. Par là même, il est de nature à inciter irrésistiblement à commettre des infractions plus ou moins graves* »[13].

C'est également dans ce sens que parle le proverbe ''*mū nda harāra inzara hakazīnduka inzigo*'', parce qu'*inda* peut être le facteur qui pousse l'individu à réagir dans certaines situations. C'est le siège des instincts.

---

[12] NDIMURUKUNDO-KURURU (B), op. Cit. P.265

[13] BARINAKANDI (F), Le concept d'íbãnga d'après les contes Rundi, U.B, 1979, pp.34-35.

Comme nous l'avons déjà signalé, tout *ijāmbo* non encore dit est un secret. Ceci pourra alors nous aider à comprendre que le rôle d'*inda* est de garder l'*ijāmbo* non encore dit, donc de garder le secret. Quand les Barundi disent : *Akarí mū nda y'úmugabo gasokororwa n'ákarí mū nda y'úmubĭndi,* ils veulent dire par là que les gens qui sont ensemble au tour d'un verre échangent jusqu'à dire le secret qui était conservé dans l'*inda*, jusqu'à ce que quelque chose l'en fasse sortir, l'alcool notamment, parce que celui qui prend beaucoup d'alcool devient incapable de se maîtriser et dévoile son secret à qui veut le capter.

I.4. Ibānga

Le terme *Ibānga* est tellement vaste que nous ne trouvons pas en français un terme qui lui correspondrait. Du point de vue linguistique, le mot *Ibānga* vient du verbe ''*kubānga*'' qui signifie tendre, bander ou tresser. Pour faire un arc (*kubanga umuheto*) ou pour fabriquer un tortillon (*kubānga ingáta*), nous utilisons nécessairement une corde qui sert de lien. Nous pouvons alors dire que *Ibānga* serait comparable à ce lien qui donne la forme à l'arc ou au tortillon.

L'expression ''*kugumya ibānga*'' est faite d'un double renforcement, à savoir celui d'*Ibānga* comme ''lien'' et celui de *kugumya* dont le sens renvoie à la fois à la dureté, à solidité, à la fermeté, à la permanence et à la constance. Nous trouvons dans cette expression l'idée qu'il est nécessaire de se cramponner à l'*Ibānga*, de ne pas le lâcher. C'est sans doute ce qui fait dire à A. NTABONA que :

> « *L'Ibānga, c'est la fidélité radicale aux liens constitutifs de la personne (secret que l'on porte, engagement contracté et devoir*

assumé) au point de conférer à la personne une force intérieure à toute épreuve du seul fait de la parole donnée »[14].

Toute personne qui s'engage à l'*ibānga* doit impérativement tenir à son engagement, car ce qu'on appelle *ibānga* ne doit pas être tenu à la légère. Il est à garder jalousement et avec beaucoup d'énergie. C'est pourquoi même les Barundi disent : *ibānga ribāngirwa umuheto.*[15]

C'est même dans ce sens qu'il faut le comprendre dans l'autre version de la parémie qui dit : *ibānga ribāngirwa ingáta.*[16]

Mais là, une nouvelle nuance s'ajoute parce que nous attribuons *ingáta* à *ibānga* pour montrer que *ibānga* est lourd à porter. Cette lourdeur n'est cependant pas nocive car *ibānga ntiryōnzá* (l'*ibānga* ne fait pas maigrir), *n'úwó ryōnjéje agumana akarēmba* (et celui qui en maigrit garde toute sa fraîcheur).

Par contre, ne pas y tenir peut être dangereux. Cet avis est d'ailleurs au cœur des cérémonies d'investiture des *bashingantāhe* où l'on dit à l'initié : « *ukazōrimena rizōkumena umutwé* » (si tu trébuches à l'*ibānga*, tu risqueras ta vie). De ce fait, et BARINAKANDI nous le fait comprendre, *ibānga* est quelque chose à fonder fermement au prix de sa vie. Dans ce cas, la société vous admire.

« *Dans la mesure où on sait garder l'ibānga, on est qualifié de umugumyabānga*[17]*, umubānga, nyenibānga, impfirabānga. (...)*

---

[14] NTABONA (A), op. cit. p. 287

[15] Umuheto symbolise la guerre. Ici c'est pour montrer que ibānga doit être défendu à tout prix

[16] Ingáta est utilisé pour porter des objets lourds transportés par la tête. Ici, c'est pour montrer combien ibānga est lourd

[17] Nous sommes en dehors de toute considération politique.

le terme ibānga renvoie aussi bien à la discrétion, au secret qu'à la fidélité »[18].

Par contre, celui qui échoue à le garder perd automatiquement sa place dans la société, et il sera qualifié d'*ikimenabānga* ou d'*ikimăramāre*, des qualifications déshonorantes. Celui-là constitue un danger dans la société, et on lui cache souvent la vérité et surtout pour des choses secrètes.

Concernant les notions d' « énoncé » et de « phrase » Le Nouveau Robert Méthodique[19] définit l'énoncé comme l'ensemble de formules prononcées ou lues exprimant quelque chose avec précision. Il est aussi une suite d'éléments du langage qui a un sens complet. Quant à la phrase, c'est tout assemblage d'éléments linguistiques capable de représenter pour l'auditeur l'énoncé complet d'une idée. Elle peut consister en terme unique ou prédicat (ex : viens !), mais contient habituellement un second terme qui est le sujet de l'énoncé (ex : tu viens).

Concernant la notion d' « énoncé parémiologique », nous pouvons d'abord signaler qu'une parémie, dite aussi proverbe, est un énoncé constitué de deux pôles dont l'un est au moins imagé. L'énoncé parémiologique est donc un type de langage qui consiste à dire moins pour faire entendre plus.

[18] BARINAKANDI (F), op.cit., pp.34-35.
[19] JOSETTE (R.D), Le Nouveau Robert Méthodique, Paris, Larousse, 2003.

CHAPITRE II. ANALYSE LINGUISTIQUE DE L'ENONCE ET SON INTERPRETATION

II.0. Introduction

P. NKANIRA écrit que :

> « *(...) un mot, un syntagme ou une phrase veulent dire quelque chose, autrement dit, ont une fonction de signification en vue de laquelle ils ont été créés ou construits* ».[20]

Or, notre travail porte sur un proverbe, donc sur un énoncé allant bien au-delà d'un mot. Et comme il est devenu évident en linguistique, pour analyser tout énoncé, il est préférable de commencer par l'analyse de ses constituants. Ainsi, J.C. ANSCOMBRE et O. DUCROT écrivent :

> « *... la signification de la phrase ne peut être traitée "en bloc", et il faut y distinguer des éléments disjoints. Le calcul de la signification passera donc par la décomposition de la phrase en divers éléments que nous appellerons les contenus, ayant éventuellement des statuts différents* ».[21]

Le chapitre que nous entreprenons constitue précisément une analyse linguistique et l'interprétation de l'énoncé « *Ijāmbo rigukūnze rikuguma mū nda* ». Nous voulons comprendre ce qu'il dit et comment il le dit. Nous allons à cet effet interroger ses constituants de base, du point de vue syntagmatique.

---

[20] NKANIRA (P), La représentation et l'expression du temps grammatical en Kirundi : Essai de description psychomécanique, Université Laval, 1984, p. 32.

[21] ANSCOMBRE (J. C) et DUCROT (O), L'argumentation dans la langue, Galerie des Princes, Bruxelles, 1983, p. 85

Cependant, avant d'entamer ces opérations et pour en rendre les résultats lisibles de la même manière par tout lecteur, il nous semble utile d'énoncer les différents symboles que nous utiliserons pour désigner les diverses catégories syntaxiques que nous identifierons, symboles que nous empruntons à N. CHOMSKY[22]. Ces différents symboles sont :

P pour ''phrase''

SN pour ''syntagme nominal''

SV pour ''syntagme verbal''

tv pour ''thème verbal''

pv pour ''préfixe verbal''

i pour ''infixe''

Les autres symboles n'ont pas été modifiés du fait qu'ils avaient été dès l'origine les mêmes en français et en anglais. On pourra voir entre autres :

Prép pour ''préposition''

N pour ''nom''

V pour ''verbe''

Ce sont alors ces symboles que nous allons utiliser au cours de l'analyse de notre énoncé.

II.1. Analyse syntagmatique de l'énoncé

Cette analyse a pour but de mettre au clair les différents syntagmes qui constituent l'énoncé tout entier. C'est une opération qui s'inscrit dans le cadre de la linguistique, plus précisément de la syntaxe. Mais il est difficile de ne pas commencer par là car, comme J. LYONS l'écrit bien,

---

[22] CHOMSKY (N), Aspect de la théorie syntaxique, Paris, Seuil, 1971, p. 7.

> « *Il existe un lien intrinsèque entre le sens des mots et leur distribution ; et c'est la raison pour laquelle il est difficile de déterminer la frontière entre syntaxe et sémantique* ».[23]

J.C. ANSCOMBRE et O. DUCROT ajoutent que :

> « *Ce qui entre dans l'analyse sémantique pourrait ne faire qu'un avec ce qui sort de l'analyse syntaxique ; de même, l' « in put » de la pragmatique ne serait rien d'autre que l' « out put » de la sémantique* ».[24]

S'il est ainsi vrai que la frontière entre syntaxe et sémantique est fluide, l'analyse syntagmatique est comme une clé obligée pour entrer dans la structure des phrases, des énoncés. Le modèle syntaxique que nous allons ainsi suivre ici consiste à analyser les constituants immédiats de l'énoncé en le décomposant en ses constituants immédiats et en imposant le même traitement aux sous-constituants immédiats, et ainsi de suite jusqu'aux éléments inanalysables de l'énoncé.

Soit l'énoncé « *ijāmbo rigukŭnze rikuguma mū nda* ». A le voir d'emblée, il constitue une phrase simple, composée d'un syntagme nominal sujet (*ijāmbo rigukŭnze)*, d'un verbe (*rikuguma*) et d'un syntagme nominal objet (*mū nda*). Mais déjà à ce niveau d'analyse, le syntagme sujet révèle une grande complexité puisqu'il est constitué d'un substantif sujet (*ijāmbo*) et d'un verbe faisant fonction de déterminant (*rigukŭnze*). Le syntagme objet, moins

---

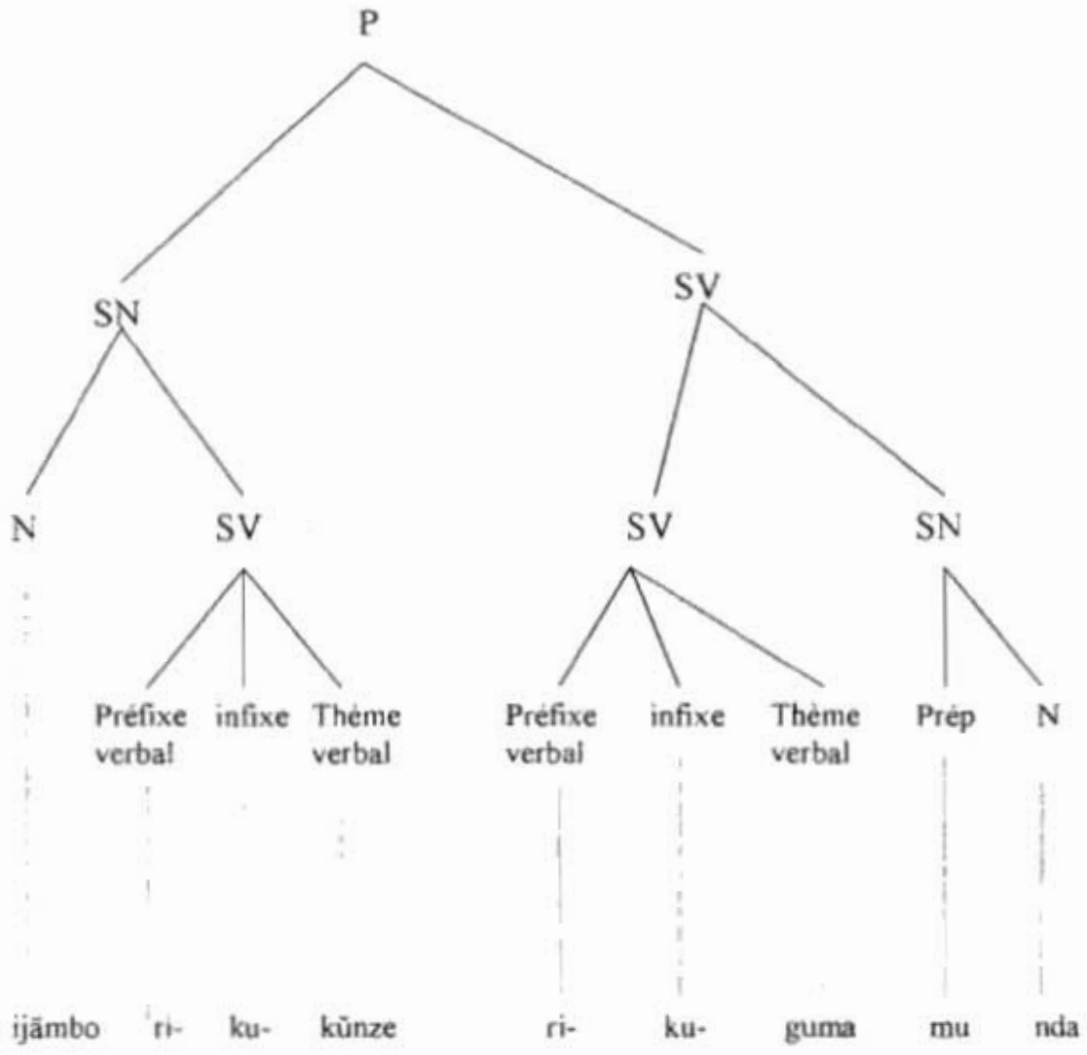
[23] LYONS (J), Sémantique linguistique, traduction de J. Durand et D-Boulonnais, Librairie Larousse, 1980, p 13.

[24] ANSCOMBRE (J.C) et DUCROT (O), op. cit, p. 16

complexe, comprend seulement un embrayeur situatif (*mu*),[25] que nous appellerons ''préposition'', et le vrai substantif objet.

Pour comprendre cette complexité et son impact sur le sens de l'énoncé, interrogeons les structures elles-mêmes.

Si nous prenons **P** pour ''phrase'', nous avons :



Nous venons ainsi d'obtenir les constituants de notre phrase. Nous constatons que cette phrase est faite d'une suite de constituants dont la

[23] Nous empruntons ici la terminologie de H. NTAHOMVUKIYE in Cours de sémantique du kirundi 1ère ,Licence en Langues et Littératures Africaines

disposition sur l'arbre syntagmatique respecte un certain ordre hiérarchique : un syntagme nominal sujet et un syntagme verbal pour le premier niveau et ensuite les composantes des syntagmes cités.

Le premier syntagme qui est le syntagme nominal sujet est constitué du nom et du syntagme verbal, lui aussi fait du préfixe verbal (**pv**), de l'infixe (**i**) et du thème verbal (**tv**).

Le deuxième syntagme, quant à lui, est fait du syntagme verbal constitué du préfixe verbal (**pv**), de l'infixe (**i**) et du thème verbal (**tv**) avec le syntagme nominal constitué à son tour d'une préposition et du nom.

Nous pouvons réécrire notre phrase en utilisant les différents symboles de la manière suivante :

$$\begin{aligned} \mathbf{P} &= \mathbf{SN} + \mathbf{SV} \\ &= (\mathbf{N} + \mathbf{SV}) + (\mathbf{SV} + \mathbf{SN}) \\ &= [\mathbf{N} + (\mathbf{PV} + \mathbf{i} + \mathbf{t.v})] + [(\mathbf{p.v} + \mathbf{i} + \mathbf{t.v}) + (\mathbf{Prép} + \mathbf{N})] \end{aligned}$$

A la première ligne dans la réécriture de notre phrase, nous voyons que l'analyse syntagmatique distingue les deux grandes parties qui constituent cette phrase, à savoir le syntagme nominal (**SN**) qui assure la fonction du sujet de la phrase ainsi que le syntagme verbal (**SV**) qui entoure le verbe principal.

La deuxième ligne nous révèle les sous-constituants des constituants principaux de la première ligne. Nous voyons par là que le syntagme nominal sujet (**SN**) est fait du nom (**N**) et du syntagme verbal (**SV**) alors que le syntagme verbal (**SV**) est constitué du syntagme verbal (**SV**) et du syntagme nominal (**SN**).

La troisième ligne de la réécriture vient enfin déterminer les différents éléments qui entrent en jeu dans la constitution de la deuxième ligne. Nous voyons alors que le syntagme verbal (**SV**) du syntagme nominal (**SN**) sujet est constitué du préfixe verbal (**pv**), de l'infixe (**i**) et du thème verbal (**tv**) ; le syntagme verbal (**SV**) du syntagme verbal (**SV**) est lui aussi fait du préfixe verbal (**pv**), de l'infixe (**i**) et du thème verbal (**tv**) ; le syntagme nominal (**SN**) est construit à base d'une préposition (**Prép**) et du nom (**N**).

Nous pouvons signaler que l'ordre de succession des mots dans l'énoncé porte un cachet sémantique plus important. En effet, si nous observons bien le syntagme nominal sujet, nous constatons qu'il est fait du nom et du syntagme verbal dont le verbe a un rôle sémantique spécial, celui d'ajouter du sens à celui du nom ; son rôle est de particulariser le nom qui est de nature des noms communs.

Par ailleurs, ne pas ajouter ce verbe au nom pourrait créer des confusions quant à la question de savoir de quel type d'*ijāmbo* l'on parle, et nous aurions du mal à détecter le sens de l'énoncé tel que rendu par le diseur. P. NKANIRA dit :

> « *En Kirundi comme dans d'autres langues, le locuteur émet, perçoit et comprend des phrases. Ce que nous observons en premier lieu chez le locuteur c'est la phrase mais le locuteur ne parle pas en mots, encore moins en sons mais plutôt en phrases. Les mots et les sons se présentent comme des instruments de la phrase. Les composantes de cette dernière à leur tour doivent être ordonnées et rassemblées selon leurs relations mutuelles qui dépendent du sens que le diseur veut rendre* »[26].

[26] NKANIRA (P.), op. cit., p. 30

Il n'est donc pas étonnant de voir un verbe qui s'ajoute au substantif pour former un groupe nominal sujet dans une phrase puisque les mots peuvent se compléter dans une même phrase pour donner un sens quelconque.

Nous constatons également la présence de deux verbes dans cette phrase *-kũnze* et *-guma*. Mais en réalité c'est le second qui est le verbe principal puisque c'est lui qui a la fonction verbale dans la phrase.

Notons également que les unités constitutives de la phrase déjà obtenues après la représentation syntagmatique peuvent à leur tour être détaillées pour donner d'autres unités plus petites qu'elles.

II.2. Regard sur la lecture de quelques mots du proverbe

Notre énoncé étant déjà ramené à ses constituants immédiats, nous allons par la suite analyser ces derniers pour voir leurs composantes afin de dévoiler le sens qu'ils renferment. C'est une opération qui portera sur le jeu des morphèmes, leur emplacement et leurs apports sémantiques respectifs pour l'ensemble. Ces mots peuvent être analysés de la manière suivante :

A. ijāmbo |i – (ri) - jāmbo|
B. rigukũnze |ri – ku – kũnd - ye|
C. rikuguma |ri – ku – gum - a|
D. mũ nda |mu ||(i) – (n) -nda|

Ici nous n'allons pas nous occuper des questions morphosyntaxiques, parce que notre travail est une analyse sémantique. Nous allons surtout insister sur la façon dont les morphèmes sont disposés pour permettre à l'énoncé d'avoir un sens tel que voulu par l'orateur.

Prenons d'abord A :

ijāmbo |*i* – *(ri)* - *jāmbo*|
(1) (2) (3)

(1) C'est un augument. Ici il nous indique un substantif. Il souligne également l'idée de singularité. Il s'agit donc d'un type d'*ijāmbo* bien spécifié.

(2) Il s'agit d'un morphème de classe (cl 5). Il devient le préfixe verbal dans le verbe dont le substantif est sujet ; comme le précédent, il souligne l'idée de singularité.

(3) Celui-ci est le thème nominal qui véhicule la matière lexicale propre du mot.

Pour le cas de B, nous avons :

rigukŭnze |*ri* – *ku* – *kûnd* - *ye*|
(1) (2) (3) (4)

(1) Il s'agit d'un préfixe verbal. Il vient du morphème de classe du substantif qui assure la fonction du sujet de ce verbe. Nous pouvons comprendre que c'est ce substantif qui est l'auteur de l'action signifiée par ce verbe.

(2) Le morphème lui, est un infixe qui a pour fonction celle d'un complément d'objet. Nous comprenons par là celui à qui l'action est adressée par le sujet.

(3) Il s'agit d'un radical qui traduit l'idée d'un comportement particulier, celui d'aimer.

(4) C'est la finale qui traduit l'aspect accompli du verbe.

Pour le cas de C nous avons :

rikuguma |*ri* – *ku* – *gum* - *a*|
(1) (2) (3) (4)

(1) Il s'agit du même préfixe verbal rencontré au cas de B. Nous constatons que c'est le même substantif qui assure la fonction de sujet dans les deux cas et de façon simultanée.

(2) Ce morphème est celui du cas de B qui est l'infixe avec pour fonction celui d'un complément d'objet. Nous constatons également que les deux actions partagent le même sujet et le même objet. Plus encore, celui à qui la première action est adressée est le même qui bénéficie de la seconde.

(3) Ce morphème indique le radical du verbe qui traduit l'idée d'un comportement particulier, celui de « rester » ou d' « être dur ».

(4) Celui-ci désigne la finale du verbe traduisant son aspect cursif.

Pour le cas de D nous avons :

mū nda |*mu* ||*(i)* – *(n)* -*da*|
(1) (2) (3) (4)

(1) Ce morphème est une préposition qui a pour fonction de désigner la place. Il précise bien que c'est à l'intérieur de l'*inda*.

(2) Cet élément morphologique est un augment. Son apport sémantique est d'indiquer que le mot qui le suit a valeur de substantif.

(3) Ici nous avons un morphème de classe (cl 9/10). Il est grammaticalement affecté à la signification de singularité ici.

(4) C'est un thème nominal dont la fonction est de véhiculer la matière lexicale propre du mot.

La morphologie des différents éléments qui constituent notre énoncé vient de nous révéler un certain ordre de morphèmes quant à la construction des mots. Cet ordre n'est pas un jeu du hasard, car il est fonction du sens que l'orateur veut rendre. Cette opération nous a également poussés à constater que chaque élément morphologique est porteur du sens et que c'est l'ensemble de leurs apports sémantiques qui participent à la formulation du sens de l'énoncé tout entier.

II.3. Interprétation sémantique du morphème « ri-»

Après l'analyse que nous avons faite au point précédent, nous constatons la présence fréquente du morphème « ri-», ce qui a réveillé notre curiosité.

En effet, des questions peuvent naître au sujet de ce morphème : qui est ce ri- ? Pourquoi sa fréquence ? Quel est son apport sémantique à notre proverbe ?

Pour tenter de répondre à toutes ces questions, nous aimerions d'abord jeter un coup d'œil sur la langue kirundi, notamment dans la structure du verbe rundi tel que nous le dit P. NKANIRA,

> *« D'une façon générale, le verbe rundi conjugué comprend le préfixe verbal, l'infixe, le radical,' le suffixe et la finale. C'est le préfixe verbal qui indique la relation entre le sujet et le verbe parce qu'il émane du sujet. Si le sujet est un substantif, c'est le morphème qui indique la classe nominale qui devient le préfixe verbal »*[27].

[27] NKANIRA (P.), op. cit. p. 34

U. B.

C'est donc le cas de « ri-» dans notre proverbe. Sa fréquence, notamment dans le verbe ''*rigukŭnze*'' et ''*rikuguma*'', témoigne que les deux actions sont réalisées par un même sujet, *ijāmbo*. Nous voyons que le verbe ''*rigukŭnze*'' vient directement après le substantif et avant le verbe ''*rikuguma*''. Ceci veut dire qu'il y a la première action qui doit se réaliser d'abord avant d'entamer la deuxième et cela doit être réalisé par le même sujet. Ce morphème vient pour établir une relation entre les trois termes, ces verbes et ce substantif. Ce morphème a un sens qu'il tire du substantif et il l'affecte à ces verbes de telle sorte qu'ils peuvent être nominalisés en gardant le même sens : *irigúkŭnze* et *irikúguma* (*mū nda*).

Nous pouvons dire alors « *irigúkŭnze rikuguma mū nda* » ou bien encore « *irigúkŭnze ni irikúguma mū nda* ». Nous pouvons terminer en disant que ce morphème insiste sur l'idée de complémentarité des deux actions de l'*ijāmbo* parce que l'une de ces actions appelle l'autre et si l'une manque l'autre n'aura plus de sens.

II.4. Interprétation sémantique du morphème « -ku-»

L'analyse morphologique des verbes *rigukŭnze* et *rikuguma* a permis l'apparition du morphème « -ku-», chez l'un comme chez l'autre. Ceci nous a incité à nous demander ce que peut signifier ce morphème ainsi que la raison de sa fréquence.

Pour tenter de trouver la réponse à ces questions, nous proposerions d'interroger la langue elle-même, qui renferme beaucoup de réalités, surtout en grammaire, comme le dit J. MIBURO :

> *« Nous pouvons nous réjouir de ce que le kirundi est parmi les langues dont le verbe reste ouvert, du moins dans sa structure, pour accueillir des éléments extérieurs qui lui apportent un ajout au point de vue sémantique. C'est notamment le cas des préfixes, des infixes et des autres »*[28].

Au cours de l'analyse morphologique, ce morphème a été décrit comme un infixe ayant pour fonction d'un complément d'objet, c'est-à-dire de désigner celui à qui l'action est adressée. Nous voyons alors que, de toutes les façons, ce morphème remplace une personne quelconque. Quelle est alors cette personne ? Quand le locuteur parle, il s'adresse à l'auditeur. Ici nous sommes face à un discours direct où nous avons un face à face entre l'orateur et l'auditeur qui est le destinataire du message.

Si le morphème « -ku-» est un complément d'objet dans notre proverbe, il remplace la personne à qui le locuteur s'adresse. Sa fréquence souligne que les deux actions se rapportent concomitamment à la même personne. Son rôle sémantique est de pointer du doigt le destinataire pour que le message renfermé dans l'énoncé soit bien capté par son destinataire.

II.5. Conclusion

Ce deuxième chapitre nous a servi de clé pour entrer dans la structure phrastique de la parémie faisant l'objet de notre analyse. Nous avons pu voir les constituants de notre énoncé et cela à différents niveaux. Nous avons également pu constater l'apport sémantique des différents éléments fondateurs de notre

---

[28] MIBURO (J.), Approche linguistique et transformationnelle de la syntaxe du Kirundi : La phrase déclarative simple, Mémoire U.B, 1987, p. 110

énoncé. Ce sont donc ces derniers qui mettent ensemble leur part de signification pour produire un seul élément entier et signifiant.

Nous allons, dans les chapitres suivants, poursuivre avec la recherche du sens extra-linguistique. Celui-ci peut intervenir soit sous l'effet de la culture, soit sous l'influence de la situation du moment.

CHAPITRE III. LA CONCEPTION NEGATIVE DE L'INDA DANS LA CULTURE BURUNDAISE

III.0. Introduction

La culture burundaise ne donne généralement pas une place favorable à l'*inda*,car elle considère que ce dernier constitue un obstacle dans la vie sociale, en ce sens qu'il empêche les gens à assumer convenablement leurs statuts. Ceci se manifeste à travers les contes, dans l'éducation donnée à l'enfant, dans certains proverbes, etc.

III.1. Inda à travers les contes

Certains contes rundi montrent que l'*inda* est dangereux pour l'homme surtout dans ses relations sociales. C'est pour cette raison que BARINAKANDI écrit que :

> *« La multiplicité des contes rundi qui vilipendent la gourmandise montre déjà combien les Barundi ont horreur de ce vice. Les personnages qui l'incarnent paraissent extrêmement antipathiques, indignes de tout respect en raison de leur préoccupation prioritairement terre à terre »*[29]

Nous pouvons illustrer cette affirmation par un exemple du conte tiré du livre de J.B. NTAHOKAJA.

---

[29] BARINAKANDI (F), op. Cit, pp. 55-56

Inda ndēnde ihūmira indyá

« Hărihó umugabo n-úmugoré hakaba mu mapfá. Umugabo araguze uturó twó gucūmbamwo umutsíma. Umugoré ati bwābāye buké tuzōbushigishamwó umusurúru, gatatu, kané, mberé na gátānu. Umugabo aravyêmera. Wâ mugoré arashigisha umusurúru asuka mū nzâto zibiri, rumwé rw-úmugabo, urŭndi rwîwé. Umugabo ati mpa iyo nkóno ndayikŏmbe jewe nabusumyé. Umugoré ati nănje ni ukó nakuruhiye. Vyâbāye kĕra umugabo amugwa mu kanigo, nônehó n-úmwe wó mū nzâto ugasēseka, inkóno ikaméneka ikajāna n-úmugoré »[30].

La traduction de ce récit est la suivante :

La gourmandise gâche la nourriture

Il y avait un homme et une femme et c'était pendant la période de la famine. Le mari acheta de l'éleusine pour en faire de la pâte. Sa femme lui dit : l'éleusine est en petite quantité, nous allons en faire seulement de la bouillie, trois fois, quatre fois, voire cinq fois. Le mari accepta la proposition de sa femme. L'épouse prépara la bouillie, en remplit deux petites écuelles, l'une pour le mari, l'autre pour elle. Le mari dit : « Donne-moi cette marmite pour que je la récure moi qui suis allé acheter de l'éleusine ». La femme lui rétorqua : Et moi qui me suis fatigué pour toi! Finalement l'homme se précipita sur sa femme, lui empoigna la gorge, les deux écuelles se renversèrent, la marmité se cassa et s'en alla avec la femme égorgée.

Ce conte nous situe en face d'une situation dramatique où l'homme perd ses responsabilités de chef de famille pour se jeter dans un conflit injustifiable qui aboutira à une fin malheureuse : la perte de la bouillie impatiemment

[30] NTAHOKAJA (J.B), Imigani n-ibitito, Bujumbura, Presses Lavigerie, 1977, p.37.

attendue et, plus grave encore, la mort de son épouse, tout cela à cause de son *inda*. C'est ce dernier qui a été le moteur de tous ces forfaits commis. Nous venons de voir ici les conséquences les plus graves que l'on court quand l'on a pour guide son *inda* qui apparaît à plus qu'un égard comme la négation de la lucidité.

Ce conte qui est fondé sur une trame évoque une situation anormale et pas du tout souhaitable. En effet, il n'est pas normal qu'un homme (*umugabo*) s'occupe de la marmite ni de ce qui reste collé sur ses parois. F. BARINAKANDI écrit à propos :

> *« Quant au chef de la famille, la dignité exige qu'il ne s'occupe pas de la cuisine. En tant que maître du foyer, on lui sert à manger avec tout le respect qu'inspire son autorité. Il ne saurait toucher à la marmite qui a servi à préparer le repas, ce serait une indignité »*[31].

Idéalement, le chef du ménage doit veiller à ce que son ménage puisse avoir le nécessaire pour sa survie surtout lorsqu'il s'agit d'une période de disette. Il peut même passer des nuits sans manger pour céder sa part au reste de sa famille. C'est ce qui a manqué à ce personnage de notre conte. Il a été guidé par son *inda,* ce qui lui a fait perdre son caractère humain pour adopter la réaction bestiale de se laisser guider par une pulsion instinctive. Son *inda* lui a fait oublier son statut social pour se plonger dans des défauts extrêmement graves, ôter la vie à quelqu'un et encore la vie d'une personne qui lui est chère, son épouse. Il est inexplicable qu'un homme s'engage dans un tel combat pour un tel motif : de la bouillie collée sur les parois d'une marmite, ce qui fait penser à l'adage français qui dit : « on perd tout en voulant tout gagner ». Mais,

[31] BARINAKANDI (F), op. cit. p. 55

mieux encore, nous comprenons pourquoi comme nous le dit F. BARINAKANDI:

> *« Dans la culture burundaise, la gourmandise est considérée comme un vice « exécrable ». Elle empêche l'individu d'accéder à l'état d'homme bien accompli et socialement correct »*[32]

La société burundaise considère la gourmandise comme la source de tous les maux. Avec elle, il n'y a plus de respect ni de vérité parce que celui qui est animé d'un tel esprit ne peut penser à la vie des autres ni à leur intérêt, parce qu'il cherche à s' accaparer tous les biens et passe par tous les moyens, pour y arriver, même s'il faut pour cela commettre les forfaits les plus graves. '

III.2. Inda à travers l'éducation donnée à l'enfant

J.B. NTAHOKAJA parlant de l'éducation d'un enfant dit ceci :

> *« Umwâna akūndána ntíyīmána, nâhó kōbá akūmbati ariko arahékenya aca amânyura bagasāngira n-úmugēnzi wîwé. Mugábo ntâwukûnda inda ngo yōngére akūndáne. Umukûnzi w'inda umúsāngije n-úwŭndi arya ashávuye, agacúranwa, uyo akūndana ahâze, ni ukuvúga kó adakūndá abăndi, azōkura yîkūnda »*[33]

Ce qui signifie :

« Un enfant qui aime les autres ne refuse pas de donner, même s'il s'agirait d'un petit morceau de manioc qu'il est en train de manger, il le divise en morceaux pour partager avec son ami. Mais on ne peut pas aimer son inda et

---

[32] BARINAKANDI (F), idem.
[33] NTAHOKAJA (J.B), Imigenzo y'ikirundi, Bujumbura, U.B, 1978, p.23

être aimable à la fois. Le gourmand quand tu lui donnes à partager avec l'autre il mange avec courroux et gloutonnement, alors que l'autre qui est aimable est rassasié, c'est-à-dire que le gourmand n'aime pas les autres, il grandira égoïste »

Nous voyons ici combien *inda* empêche l'individu à être en bonnes relations avec les autres. Nous constatons qu'il y a une certaine incompatibilité entre le fait d'aimer son *inda* et celui d'aimer les autres. Celui qui aime son *inda* ne peut pas aimer les autres et même dans l'obligation de partager avec eux il se sent mal à l'aise. Non seulement il mange trop vite mais également il est fâché de voir les autres partager avec lui et il les prend pour des ennemis qui le rivalisent. Nous pouvons pour cela dire que sa gourmandise lui fait incarner sa méchanceté qui le pousse à refuser toute amitié car qui dit amitié dit aussi partage à un certain moment, ce qui n'est pas digestible chez le gourmand. F. BARINAKANDI dit que :

> *« Un gourmand n'a pas de sens d'ouverture aux autres, or l'amitié suppose le donner et le recevoir. On comprend alors que celui qui ne pense qu'à son ventre ne puisse être un véritable ami, celui qui partage avec les autres ce qu'il a »*[34]

Si un enfant grandit avec une telle gourmandise, il ne sera pas facile de l'intégrer dans la société, et il sera pour elle un élément nuisible. C'est pourquoi les Barundi, dans l'éducation de leurs enfants, insistent beaucoup sur les dangers qui peuvent provenir de l'*inda*. Pour ce faire, ils interdisent par exemple à l'enfant de se servir à manger en absence d'une personne adulte. C'est même ce que nous lisons chez F. BARINAKANDI :

---

[34] BARINAKANDI (F), op. cit, p. 56

« Un enfant bien éduqué attend qu'on lui donne à manger. Il se garde de retirer lui-même la nourriture de la marmite ''kwîyarurira''. Il est même indécent de regarder dans l'assiette de son voisin quand il mange. ''Kwârura'' (retirer la nourriture de la marmite) incombe à la mère et aux filles qui ont la maturité voulue pour le faire. »[35]

Le même défaut est également décrié dans la vie conjugale, où il pourrait même constituer un obstacle majeur à la stabilité du ménage et même J.B. NTAHOKAJA dit :

« Umugoré yarátābwa kubêra ingeso mbi nk'úmwānda, ubushirasóni, uburóswa, ubutárimá, ubwāyāye, inda nyāngo, ubuzêzé, ukwîgānza, yarázira ubumúga, ubugūmba, ukuvyâra abīgeme gusa (...) Umugoré yîtegereje agasānga ingeso z-úmugabo zāmunanîye arí nk-úbusînzi, ubusumá, ubukûnzi bw'índa, ubuhŭmbu, yaráshobora kwîjāna atîrúkanywe akazābīrwa ahăndi » [36]

Ce que nous traduirions comme suit :

« La femme pouvait être rejetée à cause de ses mauvaises habitudes comme la saleté, l'indiscipline, la gourmandise, ne pas cultiver, la badinerie, l'indiscrétion, la légèreté, l'insoumission, une infirmité, la stérilité ou lorsqu'elle ne mettait au monde que des filles (...). Lorsque la femme constatait que les défauts de son mari lui persistaient comme la violance, le vol, la gourmandise, l'adultère, elle pouvait partir sans être congédiée et aller se marier ailleurs ».

[35] BARINAKANDI (F), op. cit, p.37.
[36] NTAHOKAJA (J.B), op. cit, p.35

Nous constatons ici que la gourmandise figure parmi les causes majeures du divorce, ce qui nous montre que l'*inda* conduit dans la plupart de cas vers l'échec. Finalement l'*inda* est doté d'une force négative qui arrive même à renverser les foyers. Il incarne la haine qui ne peut même pas épargner le milieu conjugal qui, normalement, est fondé sur *l'ibānga* entre les partenaires. *Inda* peut alors endommager cet *ibānga*. Pour F. BARINAKANDI,

> *« Inda porte atteinte à l'ibānga. On doit donc s'en méfier (...), ne pas écouter la voix de son ventre mais plutôt celle de son cœur. Si non on aboutit à des situations absurdes... »*[37]

III.3. Inda à travers les proverbes

Les Barundi n'ont pas oublié de critiquer l'*inda* à travers les proverbes. Nous soulignons ici qu'il y a l'usage fréquent des proverbes soulignant les dangers qui peuvent provenir de l'*inda*. Ce dernier est beaucoup critiqué par les Barundi comme s'il constituerait un danger social et un antimodèle. Prenons l'exemple des proverbes suivants :

(1) *Ntā wuhîgira umukûnzi ku mukûnzi w-índa*. (''Personne ne cherche l'ami chez le gourmand'').

(2) *Inánkūndakuryá yarîye igifyēra kimumena itáma*. (''Celui qui aime manger a mangé le scorpion et il lui a cassé la joue'').

(3) *Utamira cāne ukîcura*. (''Lorsque tu manges trop vite tu te dépasse la vitesse (le rythme)'').

(4) *Utaṛa mū nda ugatarūra ibibóze*. (''Lorsque tu couvres (quelque chose) dans le ventre tu le découvres étant pourri'').

Voyons alors les différents sens de ces proverbes :

[37] BARINAKANDI (F), op. cit, p.57

(1) *Ntā wuhîgira umukûnzi ku mukûnzi w-índa.* (''Personne ne cherche l'ami chez le gourmand''). Ce proverbe nous montre combien celui qui aime son *inda* n'est pas estimé dans la société. Il ne gagne la confiance de personne et par conséquent il ne faut pas le prendre pour ami. Il est antisocial.

(2) *Inánkūndakuryá yarîye igifyēra kimumena itáma.* (''Celui qui aime manger a mangé un escargot qui lui a percé la joue''). Nous voyons ici que le proverbe lance un clin d'œil à quelqu'un qui, quand il est poussé par son *inda,* ne fait pas attention à ce qu'il va manger, s'il lui appartient ou pas, s'il est comestible ou pas. Il montre également les conséquences qui peuvent arriver chez celui qui se laisse emporter par son *inda.*

(3) *Utamira cāne ukîcura.* (''Lorsque tu manges trop vite tu te dépasses le rythme''). Ici nous voyons l'image d'une personne qui gaspille ses biens et ne pense pas à en épargner, parce qu'il ne pense q'à consommer, donc à répondre toujours favorablement aux demandes de son *inda* , il en arrive à être totalement démuni. *Inda* est donc un mauvais conseiller, et il n'est jamais satisfait. C'est donc nécessaire de conserver pour l'avenir et de se méfier. B. NDIMURUKUNDO-KURURU le dit bien:

> *« ... le ventre ne se souvient point du bienfait du passé. Ce qui importe c'est qu'il soit plein au moment voulu. D'où on ne peut jamais satisfaire le ventre. Et si on serre la ceinture, la rancœur s'en suit ».*[38]

(4) *Utara mū nda ugatarūra ibibóze.* (''Lorsque tu couvres (quelque chose) dans le ventre tu le découvres pourri''). Ce dernier ne va pas dans le sens de la gourmandise comme les précédents. Il nous donne un autre aspect négatif de l'*inda*. Ce dernier, considéré comme l'intérieur de l'homme, ne

[38] NDIMURUKUNDO-KURURU (B), op. cit, p.69

doit pas servir de lieu de conservation. C'est pourquoi nous entendons souvent dire de certaines gens qui sont apparemment silencieux : « *ahoranye ikibí* » (il se tait avec le mal). C'est notamment les personnes qui, lorsqu'elles sont offensées se réservent de prononcer aucun mot mais cherchent plutôt les moyens pour se venger. Nous pouvons dire qu'ils gardent dans leur *inda* d'où alors constitue un danger dans beaucoup de domaines.

III.4. Conclusion

Nous venons de voir combien *inda* est mal vu au Burundi. Les divers témoignages recueillis de part et d'autre ne nous ont montré que *inda* constitue un danger et qu'il faut se méfier de lui.

Cependant, notre vision sera différente, nous allons démontrer au cours de notre travail qu'*inda* est apprécié positivement dans d'autres circonstances. C'est lui qui renferme les merveilles de l'homme comme son *mutíma*. Il constituerait également un lieu privilégié et sûr où l'homme peut conserver ses secrets.

CHAPITRE IV. LA CONCEPTION POSITIVE DE L'INDA DANS LA CULTURE BURUNDAISE

IV.0. Introduction

A côté des connotations négatives données au concept *inda*, nous avons beaucoup d'autres qui sont positives. Pour fonder cette affirmation, nous traiterons de l'aspect positif de l'*inda*, de sa rélation avec *umutíma* et avec *ijāmbo*, et enfin de la relation du *mutíma* avec *ijāmbo*.

IV.1. Aspect positif de l'inda

L'approche positivante du concept ''*inda*'' nous révèle diverses qualités que le Murundi peut attribuer à l'*inda*, et qui apparaissent par exemple à l'analyse des expressions rundi suivantes :

(1) *Kuvúgana umutíma mū nda* (''parler avec le *mutima* dans le ventre'')

(2) *Inda nzīzá* (''un bon ventre'')

(3) *Umuvândimwé* (''un venant du même ventre'')

(4) *Nda ya mâmá* (''ventre de ma mère'')

(5) *Inda y-ingoma* (''le ventre du tambour'')

(6) *Irivá mū nda* (''celle (la parole) qui vient du ventre'')

(7) *Kuyāga n-inda* (''dialoguer avec le ventre'')

Toutes ces expressions nous révèlent l'aspect positif lié au concept d'*inda* dans la culture burundaise. Nous allons le constater à travers les différents sens rendus par ces mêmes expressions.

(1) *Kuvúgana umutíma mū nda*, c'est parler posément, sans peur ni pression, tant externe qu'interne. C'est s'exprimer de manière réfléchie. Cette expression nous renvoie donc à l'idée de tranquillité, de paix intérieure. On le dit de quelqu'un qui est d'humeur tranquille, qui ne s'emporte jamais.

(2) *Inda nzīzá* est une expression qui désigne quelqu'un de bon cœur, aimable et aimant les autres, toujours gentil et sachant reconnaître la gentillesse des autres.

(3) et (4) *umuvândimwé* et *nda ya mâmá* sont des expressions qui traduisent habituellement des relations frère/frère, frère/sœur et sœur/sœur ; bref elles sont utilisées pour le cas des frères et/ou sœurs de sang. Le sens de l'inda renvoie ici à l'idée de consanguinité et de solidarité. Signalons aussi que ces expressions peuvent être utilisées lorsqu'il s'agit des amis intimes.

(5) *Inda y'íngoma* ; l'expression date du début de la période royale et désigne les descendants de la famille royale.

(6) *irivá mū nda* traduit l'origine de toute parole posée, sensée et proférée au bon moment et de la meilleure façon, au contraire de *irisúnitswe n-úmuyaga*, c'est-à-dire une parole qui ne vient pas au bon moment. Pareille signification vient du fait que le Murundi, naturellement retenu, apprécie une parole qui se dit au moment opportun. C'est dans cette optique que quand une personne qui, voulant dire quelque chose, s'abstient finalement de le faire, le Murūndi dit de lui ''*amize ijāmbo*'' (il avale l'*ijāmbo*)

(7) *Kuyaga n'inda* ; cette expression relève du fait que, dans la pensée du Murūndi, l'*ijāmbo* prend sa source dans l'*inda*. Elle intervient pour signifier que quelqu'un ne veut pas extérioriser sa pensée, pour une raison ou une autre. Il préfère méditer sur cet *ijāmbo* qu'il garde encore

dans son intérieur, dans son *inda*. Ici nous sommes face à la discrétion qui est d'ailleurs dans l'éducation du Murūndi à partir de son bas âge.

H. NTAHOMVUKIYE parle de cette discrétion du Murūndi en ces termes :

> « ... *le murūndi est discret de nature, tant dans son langage que dans ses réactions. Il ne faut jamais qu'on le vide de son intérieur –ntashāká uwumúdaha mū nda- ou qu'on le traite de ''sans cœur''(ntā mutima). Il méprise fort celui qui réagit comme un irréfléchi qui se compromet ou choque dans ses réactions. C'est que dans son éducation, tout convergeait à l'y former* ».[39]

Cet avis démontre bien que l'*inda* est un endroit précieux pour la conservation et la sécurité de l'*ijāmbo*, du fait qu'il est un endroit non accessible , à la curiosité des indiscrets, car, *mū nda ni kure*, expression qui signifie qu'il n'est pas facile d'y arriver. Nous pouvons pour conclure synthétiser les différentes caractéristiques positives de l'*inda* en quinze points, à savoir : la tranquillité, la paix intérieure, le bon cœur, l'amabilité, la réflexion, la gentilllesse, la reconnaissance, la fraternité, l'amitié, la descendance, l'abstinence, la méditation, la discrétion, la source de l'ijāmbo, l'endroit sécurisé.

[39] NTAHOMVUKIYE (H), « IMIZIRO, élément d'éducation religieuse et morale au Burundi » in Que-vous-en semble ? n°19-20, 4ème trimestre 1972, p.270

IV.2. La relation entre inda et umutima

Après avoir constaté les différents sens rendus par le concept d'*inda*, nous pouvons nous demander la relation qui existerait entre lui et le concept d'*umutima*. Ce dernier peut être une référence pour l'appréciation d'une personne car il est le centre de la personnalité. H. HARAKANDI et P. MINANI conçoivent en effet le *mutima* de cette manière,

> « *Par umutima, nous entendons ce que l'homme a de plus intérieur, cequ'il a de plus intime en lui (...). Le mutima c'est cequi se situe dans la profondeur la plus profonde de toute personne, mū nda y'umugabo, kure caaane ; dans l'intérieur de l'homme, très loin* ».[40]

Nous voyons l'existence d'un lien intrinsèque entre les deux concepts dans la pensée du Murundi. Ils présentent tout l'intérieur de l'homme. C'est aussi le lieu profond d'où jaillissent les émotions, les sentiments mais également un lieu sûr où l'homme peut conserver ses secrets. Nous pourrions alors nous demander la position de ces deux concepts l'un par rapport à l'autre. A. NTIRUHANGURA nous donne la réponse suivante :

> « *Nous constatons que umutima n'est pas localisé à l'extérieur, mais bien dans l'inda. C'est-à-dire dans une place privilégiée, intérieure, cachée et insondable* ».[41]

Le constat de cet auteur nous permet de dire que *umutima* et *inda* auraient des rapports de contenu-contenant, car nous venons de voir que *umutima* est localisé dans une place privilégiée, intérieure, cachée et insondable qui est l'inda.

---

[40] HARAKANDI (H) et MINANI (P), "Le mutima centre de la personnalité" in Que vous en semble ? n°20, 4è trimestre 1972, p.300

[41] NTIRUHANGURA (A), op. cit. p.68

Le Murundi parle cependant d'une possible délocalisation du *mutíma* dans certaines circonstances.

En effet, nous entendons souvent dire de quelqu'un : « *umutíma uri mu mutwé* » (le cœur est dans la tête), « *umutíma urasīmvye* » (le cœur saute), « *umutíma ntúri mū nda* » (le cœur n'est pas dans le ventre), ... Toutes ces expressions indiquent qu'une personne n'est pas dans une bonne situation, dans un état de paix. Il faut absolument que le *mutíma* revienne dans sa place, *inda*, pour que cette personne regagne l'état d'équilibre, de paix. Ce serait la raison pour laquelle celui qui veut l'aider à se calmer lui dira « *subiza umutíma mū nda* » (Remets le *mutíma* dans l'*inda*).

Le *mutíma* et l'*inda* sont donc complémentaires dans la vie d'une personne. Il faut que le *mutíma* se stabilise dans l'*inda* puisque son instabilité se répercute sur la vie entière de celui qui souffre.

IV.3. La relation entre inda et ijāmbo

Il est apparu dans les pages précédentes que *inda* serait aussi en relation avec *ijāmbo* dont il serait la source. En ce cas, la bouche ne servirait que de passage à *ijāmbo*, et la langue ne lui servirait que d'instrument. Les Barundi disent souvent : *akarí ku mutíma gasēsekara ku rurími* (ce qui est au *mutíma* se déverse sur la langue) ou encore : *kuvúga akarí mu mutíma* (dire ce qui est dans le *mutíma*).

De par ces expressions des Barundi, nous comprenons qu'*ijāmbo*, pour arriver dans la bouche, viendrait du *mutíma*. L'homme pense à l'*ijāmbo* dans son *mutíma*. Ceci signifie que l'homme parle quand il veut extérioriser sa

pensée. Et pour parler, il met en marche tous les organes de la phonation, ce qui le distingue des autres êtres non humains. MVUYEKURE dit que

> « *L'homme (...) est un animal qui parle, qui dialogue avec les autres et avec lui-même. En d'autres termes, ce qui distingue l'homme des autres êtres de la nature, c'est la parole articulée ou le langage* ».[42]

Si nous avons déjà constaté que le *mutima* est localisé dans une place intérieure, dans l'*inda*, et que nous disons que l'*ijāmbo* viendrait du *mutima* pour arriver à la langue, dans la bouche, nous pourrions alors conclure par la transitivité que l'*ijāmbo* viendrait de l'*inda*. L'*ijāmbo* et l'*inda* seraient liés par la relation de contenu-contenant comme il en est le cas pour le *mutima* et l'*inda*.

Ceci est vrai, parce que lorsqu'une personne parle, elle fait sortir l'*ijāmbo* qui est dans son intérieur, dans son *inda*.

IV.4. La relation entre umutima et ijāmbo

H. NTAHOMVUKIYE parle du *mutima* en ces termes :

> « *Il apparaît clairement ici qu'il est le siège de la pensée mais son domaine sémantique est beaucoup plus étendu* ».[43]

Or, la pensée d'une personne peut se manifester à travers l'*ijāmbo*. En effet, quand une personne parle, il véhicule sa pensée à travers son *ijāmbo*. A l'expression déjà citée (*akarí mu mutima gasēsekara ku rurímí*), nous pouvons ajouter la suivante pour étudier la relation entre *umutima* et *ijāmbo* : « *ukó umutima ubīzi sikó umunwa ubívugá* » (la façon dont le *mutima* le connaît n'est pas celle dont la bouche le dit). Toutes ces expressions sont des proverbes. Dans

[42] MVUYEKURE (A), « Ijāmbo ou le discours au Burundi » in Que-vous-en-semble ? n°14-15, 1971, p.15
[43] NTAHOMVUKIYE (H), op. Cit. P. 60

le premier proverbe, le *murundi* souligne l'endroit d'où sort directement l'*ijāmbo* avant d'être prononcé. C'est bel et bien dans le *mutíma*.

Le second, quant à lui, nous montre qu'il peut y avoir des cas où l'homme préfère ne pas dire ce qui est dans son *mutíma*. Nous voyons par là que le *mutíma* a quelques réalités que la bouche n'est pas autorisée à dire. C'est par le dialogue qui se fait à l'intérieur de l'homme, dans son *mutíma* (*ukuzírikana*) que l'homme pourra sélectionner le type d'*ijāmbo* à dire et celui à garder dans son *mutíma*.

Ainsi, quand l'homme fait sortir ce qui est dans son *mutíma*, son auditeur va connaître de quel type d'*umutíma* a cet homme : il a un bon cœur ou pas. Voyons ce qu'en disent H. HARAKANDI et P. MINANI,

> « *Qui peut sonder le mutíma d'autrui, l'intérieur d'un homme si non Dieu qui l'a créé ? Le mutíma d'autrui est inaccessible sauf quand celui-ci se révèle lui-même de son propre gré ou quand il a trop bu. En ce moment, il se trahit sans le savoir et révèle son intérieur où il porte les secrets (...), car à ce moment la bouche parle de l'abondance du cœur (...) c'est comme si son mutíma se répendait sur la langue* ».[44]

Ceci nous permet de dire que *ijāmbo* dévoile l'intérieur de l'homme, il constitue le révélateur à travers lequel nous pouvons voir le *mutíma* de l'homme sauf évidemment dans le cas du mensonge, de la tromperie, de l'ironie ou de l'exagération qui montrent que l'homme peut cacher ce qui est dans son *mutíma* pour n'extérioriser que le contraire, ce qui dépend aussi du type d'homme et du type du *mutíma*.

---

[44] HARAKANDI (H) et MINANI (P), op. Cit., p. 302

IV.5. Conclusion

Au cours de ce chapitre, nous avons pu remarquer comment la culture burundaise considère *inda* dans son aspect positif et cela à travers certaines expressions. Nous avons également constaté la relation contenu-contenant qui existe entre *umutíma* et *inda* mais également entre *ijāmbo* et *inda*. *Ijāmbo* a aussi un rôle de miroir pour refléter l'image du *mutíma* sauf en cas d'ironie, de mensonge ou de l'exagération. Un autre constat est que l'*ijāmbo* viendrait du *mutíma* pour arriver dans la bouche alors que le *mutíma* se situe dans la place cachée et insondable qui est l'*inda,* ce qui montre alors que l'*ijāmbo* serait contenu dans l'*inda*.

L'*inda* représente le lieu profond, l'intérieur de l'homme où il peut faire un jugement personnel avant de prendre une décision sur ce qu'il va dire et ce qu'il va garder.

CHAPITRE V. LA FORCE DE L'IJAMBO DANS SES MULTIPLES MANIFESTATIONS

V. 0. Introduction

Ijāmbo est un élément de grande importance dans la vie humaine quotidienne, il y jouit même d'une force extraordinaire ; quand nous observons bien par exemple *imihêzagiro* (les bénédictions), *imivumo* (les malédictions), *indahiro* (les jurons) et *indamutso* (les salutations) dans l'univers du discours au Burundi, nous y reconnaissons cette force de l'*ijāmbo* de manière nette[45]. Et si nous élargissons notre perspective, nous reconnaissons bien ce que L.S. Senghor résume de manière magistrale:

> « *La parole est tout*
> *Elle coupe et écorche*
> *Elle modèle, module*
> *Elle perturbe, rend fou*
> *Elle guérit ou tue net*
> *Elle amplifie, abaisse selon sa charge*
> *Elle excite ou calme les âmes* ».[46]

Nous avons donc plusieurs raisons de croire que *ijāmbo* est un élément à ne pas négliger ; celui qui dit l'*ijāmbo* doit faire une grande attention pour éviter la suite négative de son *ijāmbo*, car ce dernier, une fois prononcé, ne laisse pas indifférent l'auditeur. Signalons également que celui qui dit l'*ijāmbo* donne et demande à recevoir en même temps. C'est ce que nous allons expliciter en traitant successivement du rôle d' *ijāmbo* dans les relations

[45] cfr NTAHOMVUKIYE (H.), in Cours de stylistique du Kirundi 2ème Licence, Langues et Littératures Africaines.
[46] SENGHOR (L.S), La parole chez Paul Claudel et chez les négro-africains, NEA, DAKAR, 1973, p.36

interpersonnelles, d'*ijāmbo* comme facteur qualificateur chez l'homme, d' *ijāmbo* comme *ibānga* et puis *d' ijāmbo* comme parole autorisée.

IV.1. Le rôle d'ijāmbo dans les relations interpersonnelles

Les relations entre personnes sont basées sur l'*ijāmbo* qui est une puissance pouvant lier ou séparer les individus, les sauver ou les tuer et en tout cas régler leur conduite. Tout cela dépend du type d'*ijāmbo* utilisé au cours de la communication. Signalons également que la valeur d'*ijāmbo* est fonction de son auteur. D. NIZIGIYIMANA nous dit que,

> « *En Afrique, dans les sociétés qui nous sont connues par exemple, l'on sait que le vieillard constitue une sagesse respectée et une référence à laquelle il faut revenir souvent. Dans certaines situations d'hésitation, la parole ancestrale éclaire et rassure. Les vieillards règlent les conflits familiaux par la parole et assurent la bonne marche des assemblées par la parole* ».[47]

L'*ijāmbo* se montre comme une liaison qui existe entre l'interlocuteur et l'auditeur, il se positionne entre eux comme étant leur médiateur. Sa force ne se limite pas au simple contact des partenaires, mais elle va jusqu'à modifier le comportement de l'auditeur dans le temps présent de même que dans l'avenir. C'est surtout *ijāmbo* sous-forme d'*impanūro* (conseils) qui parvient à maîtriser l'auditeur en traçant pour lui une ligne de conduite. Cet *ijāmbo* est souvent dit par des parents ou d'autres personnes âgées, mais également toute personne qui s'adresse à son ami, et d'autres encore.

---

[47] NIZIGIYIMANA (D) « La conception de la parole et ses multiples implications dans les narrations orales au Burundi » in ACA Tome XIV n°6, Novembre-décembre, 1984, p. 358

Si nous prenons *ijāmbo* dans le sens de « parole-discours », nous aurons le discours allatif[48]. Ce type d'*ijāmbo* donne le sens et la valeur de l'action ayant motivé telle ou telle autre circonstance de rencontre. D'une manière générale, l'*ijāmbo* doit être respectée. C'est pourquoi celui qui dit son *ijāmbo* bénéficie du silence de son auditeur pendant le moment de son *ijāmbo*, et l'auditeur écoute avec attention. C'est une pratique de la culture burundaise et peut-être d'ailleurs, et elle a pour but de faciliter l'écoute et la compréhension. HAMPATE BÂ, cité par NEGAMIYIMANA, le dit bien :

> *« Il faut écouter (...) sans interrompre par des demandes, des questions ou en faisant des comparaisons avec ce que l'on sait déjà par ailleurs. Il faut mettre la logique dans sa propre poche, et écouter simplement (...) ».*[49]

Ce comportement d'écoute correspond à ce que traduit le Murundi quand il dit : *vuga mûhāna ijāmbo* (parlez en vous donnant mutuellement l'*ijāmbo*). Pour mettre de la discipline dans un acte d'intercommunication, dans le sens qu'il faut que l'un parle pendant que l'autre écoute et non que les deux parlent à la fois. Dans les relations interpersonnelles, quel que soit le type d'*ijāmbo*, celui-ci a toujours une visée, et c'est la raison principale pour qu'il soit écouté avec intérêt. Nous l'affirmons ainsi en pensant à ce que H. NTAHOMVUKIYE écrit :

> *« C'est que la parole est douée d'une force et réalise une action ; on parle pour agir ; Et puis la parole répond à une intention, le langage aussi a une visée. ».*[50]

---

[48] Nous empruntons le terme à H. NTAHOMVUKIYE in Cours de stylistique du Kirundi, 2ème Licence, Langues et Littératures Africaines.

[49] HAMPATE BA (A), cité par NIZIGIYIMANA (B), Quelques aspects de la communication non verbale au Burundi ; d'après une enquête menée en commune MURAMVYA, Province MURAMVYA, Mémoire, UB, 1998, p.16

[50] NTAHOMVUKIYE (H), op. Cit. P. 23

V.2. Ijāmbo comme facteur qualificatif chez l'homme

Du moment que l'homme fait sortir ce qui est dans son intérieur, quand il parle donc, nous pouvons voir qui il est, ce qu'il aime et ce qu'il n'aime pas. Ceci veut dire que nous pouvons nous servir de l'*ijāmbo* de quelqu'un pour le définir par rapport à son entourage. Nous le comprenons à la lecture du passage suivant :

> *« Selon sa signification habituelle, la parole n'est conçue dans sa racine et son importance qu'en fonction de celui qui la profère. La parole, le verbe est l'expression par excellence de l'être dans sa plénitude ».*[51]

Effectivement, selon que l'*ijāmbo* est droit, correct et parfait, nous dirons que son auteur est juste, correct, honnête et parfait ; Il est donc identifié par son *ijāmbo,* et le Murundi dira de lui *''avuga ukô asá''* (il parle comme il ressemble) ; C'est-à-dire que l'aspect de son *ijāmbo* ressemble à celui de son caractère, de son individualité.

De même, celui dont l'*ijāmbo* contient le mensonge, l'ironie, la ruse ou la démagogie sera qualifié de menteur, d'ironique, de malhonnête, d'hypocrite et de sans confiance. Dans ce cas il constitue un élément dangereux pour la société puisqu'il cherche à user de son *ijāmbo* pour nuire. Ceci est justifié par certaines expressions du kirundi dont l'exemple typique est *''hā kubâna n'úmubêshi wôbāna n-úmurozi''* (mieux vaut vivre avec un sorcier que vivre avec le menteur). Le fait de préférer le sorcier (*umurozi*) au menteur (*umubêshi*) souligne la gravité d'*ijāmbo* une fois utilisé à des fins de nuire. Cette gravité peut aller jusqu'à provoquer un scandale voire la mort des innocents. Dans ce

[51] BUDUDIRA (B), "Catéchèse et langage" in ACA vol XX n°6, 1981, p. 58

cas, celui qui dit tel *ijāmbo* est qualifié de meurtrier à cause de son arme verbale.

Certes, il peut se faire que quelqu'un laisse s'échapper de sa bouche, à son insue, une parole qu'il n'aurait pas voulu dire. Cette ''parole échappée'' doit-elle être pour lui une raison de disqualification sociale ? car il ne peut plus la ''ravaler'' ; la faire revenir dans son ventre ; les Barundi le disent bien ''*irirênze umunwa riba rirênze impĭnga*'' (celle qui dépasse la bouche dépasse les étendues''. Mais alors, que faut-il faire ? Il n'y a pas trente six solutions apparemment : Si ce diseur laisse les choses telles qu'elles sont, il va porter l'étiquette de ce que provoquera son dire. Par contre, s'il veut s'en sortir, il faudra d'abord se reconnaître coupable et demander pardon, pour sa légèreté au moins, et le dire de telle façon que son auditeur le prenne ainsi et allège lui-même son jugement. En cas de nécessité, le diseur imprudent ne manquera pas de changer le langage car, comme B. BUDUDIRA le dit :

> *« Le langage est l'enveloppe d'un message. Lorsqu'il n'a plus des dimensions de porter le message, on le change, on en utilise un autre qui est plus approprié. Ainsi nous voyons la nécessité d'être critique dans l'emploi des langages. Il faut toujours aller jusqu'à la vérité véhiculée par le langage, signifiée par le signe. Ce signifié, cette vérité, sera notre seul dénominateur commun ».*[52]

Cependant, comme ce revirement constitue aussi une autre raison de disqualification, bien qu'à une moindre dimension, il sera préférable de pratiquer la retenue, de ne parler qu'en cas de besoin, et d'éviter ainsi ce que les Barundi appellent ''*guhāndwa ku rurimi*'' (être piqué sur la langue). C'est

[52] BUDUDURA (B), idem, p. 710

d'ailleurs une pratique qui, au Burundi, s'apprend dès le bas âge, parce qu'on interdit au jeune enfant de dire du n'importe quoi à n'importe qui, J.B. NTAHOKAJA en témoigne :

> *« Il est interdit à l'enfant de parler sans discrétion et de se mettre en valeur. Si l'on tente de faire un sondage sur lui et de découvrir tout ce qu'il sait par curiosité, il fait attention en parlant avec réserve. En tout, il essaie de voir si son comportement ne le trahit pas, lui et ses parents ; c'est par là qu'on remarque un enfant bien éduqué. Un enfant bien éduqué ne parle pas trop devant les adultes de peur qu'on dise de lui qu'il parle à tout vent, qu'il est menteur ».*[53]

V.3. Ijāmbo comme ibānga

Ijāmbo qu'il n'est pas bon de porter à la connaissance de n'importe qui devient *ibānga*. *Ibānga* s'élargit à certaines actions ou à certains comportements socialement non publiables. *Ibānga* doit être gardé à l'intérieur de son détenteur. Il peut aussi être partagé au sein d'un groupe restreint. *Ijāmbo* du type *ibānga* doit être gardé dans un lieu très caché, très profond, dans le *mutima*. Nous pouvons dire que *ijāmbo* devient *ibānga* lorsque le détenteur de cet *ijāmbo* trouve que sa diffusion aura des conséquences morales ou physiques négatives sur la source.

Garder l'*ibānga* dans son *mutima* est une tâche lourde chez l'individu, voire un engagement, car il doit s'investir entièrement (*ibānga rirahéberwa*). Mais, il est honorant de réussir à cette épreuve combien fatigante et il devient « *umugumyabānga* » ou « *impfirabānga* » (celui qui sait tenir à l'*ibānga* ou celui

[53] NTAHOKAJA (J.B), cité par NEGAMIYIMANA (D), op. cit., p. 23

qui peut mourir pour l'*ibānga*), termes renvoyant à la bravoure liée à la discrétion et à la fidélité radicale.

Par contre, ne pas réussir à cette mission fait perdre l'honneur. Celui qui échoue à cette épreuve est dit *ikimenabānga* (celui qui casse l'*ibānga*) ou *igipfâmutima* (celui dont le *mutima* est mort) dont G. BIRIHANYUMA et A. GAHUNGU en disent ceci :

> *« Le mot gipfâmutima qui est quelque peu l'antithèse du mutima a plusieurs acceptions dans la littérature burundaise. Pour les barundi, il signifie celui qui ne sait pas se maîtriser (uwutâzi kwîgumya), celui qui est capable de trahir, celui qui n'écoute aucun conseil (intabwīrwá), littéralement celui dont le coeur est mort. Autant d'expressions pour stigmatiser le manque de sérieux que certains mettent dans leur vie. »*[54]

Etre qualifié de la sorte est une sanction sociale, et un tel individu ne peut pas vivre aisément dans la société. Cette qualification peut même être considérée comme une façon de le priver de certains droits dans la communauté. Ce type d'homme n'a pas d'estime dans la société et finit par en souffrir, comme les mêmes auteurs l'écrivent :

> *« Le gipfâmutima, en général, finit par souffrir de son écart des lois sociales (...). Personne n'a plus confiance en lui. Plus aucune estime à son égard : tous ceux qui le connaissent le considèrent comme une chose abjecte. »*[55]

---

[54] BIRIHANYUMA (G) et GAHUNGU (A), "LE GIPFAMUTÍMA" in Que-vous-en-semble ? n°20, 1972, p. 311

[55] Idem, p. 312

V.4. Ijāmbo comme parole autorisée

Ijāmbo ne peut pas être dit n'importe comment ni par n'importe qui. Il doit être dit dans un contexte bien déterminé et pour un but bien précis. C'est pour cette raison d'ailleurs qu'il doit avoir un rythme et le temps adapté à la visée du diseur. B. BUDUDIRA lui-même écrit que,

> « ... *la parole a ses rythmes et ses temps, justement appelés les temps des verbes, elle est dite par quelqu'un et adressée à quelqu'un (...). L'homme qui parle a son histoire passée, présente et future. Il s'adresse à un autre ayant des liens et des réseaux de communication par le sens ou l'alliance. Mais au-delà de ce contexte historico-syntaxique, la parole naît, s'exprime dans un lieu ou même dans un milieu physique et humain*»[56].

Nous parlons d'*ijāmbo* comme "*parole autorisée*" lorsqu'il s'agit d'une parole dite par celui qui a le droit de le dire, lorsqu'elle est dite dans une situation adéquate.

En effet, tout *ijāmbo* a sa propre signification en fonction de son contexte. De même, beaucoup de circonstances différentes ne peuvent pas partager un seul *ijāmbo*, ce qui signifie qu'*ijāmbo* varie en fonction de la variation des circonstances. Si la variation des circonstances implique la variation d'*ijāmbo* pour s'harmoniser avec ses circonstances, alors la prise de parole exige une attention particulière pour savoir quel *ijāmbo* correspondant à telle circonstance, ce qui est l'affaire du diseur. Ce dernier doit avoir acquis le droit de la prise de parole qui, elle aussi, exige une personne habilitée.

---

[56] BUDUDIRA (B), op. Cit., p. 57.

Cependant, la notion de ''parole autorisée'' renvoie plus souvent à celle de ''parole publique'' ; c'est d'elle qu'il s'agit quand l'on parle de ''discours réservée'' comme nous le lisons par exemple chez A. MVUYEKURE dans le passage suivant :

> « ... *le discours était réservé aux adultes, aux ''bashîngantăhe'', notables remarquables par leur valeur personnelle, leur maturité et leur prestige dans le domaine des affaires et des relations sociales de leur milieu de vie.* »[57]

Effectivement, ce n'est pas toute personne qui a accès à la parole publique au Burundi. Nous pouvons ajouter à cela qu'une ''parole autorisée'' est celle qui n'accuse pas la conscience du diseur après sa profération ; celle qui ne déshonore pas son auteur. C'est donc tout *ijāmbo* digne d'être dit et dont l'auteur peut se réjouir de l'avoir dit. Il peut être un avis, une demande, une intervention, un conseil et d'autres encore, mais qui ne dépassent pas les limites du diseur.

Pour connaître si tel *ijāmbo* est autorisé pour lui, le diseur pourra se poser une série de questions telles que :

- Que dois-je dire ?
- Qui suis-je pour dire cet ijāmbo ?
- A qui vais-je le dire ?
- Quelle est son ampleur ?
- Quel est le but de le dire ?
- Quand vais-je le dire ?
- Comment vais-je le dire ?
- Etc...

[57] MVUYEKURE (A), op. Cit. P. 75

Toutes ces questions vont permettre au diseur de mesurer la taille et la portée de son *ijāmbo,* s'il veut que son comportement verbal lui soit socialement faste et non nuisible. Dans le cas contraire, son dire sera de conséquences pour le moins imprévisibles. C'est toute la signification de notre parémie sous étude : *ijāmbo rigukŭnze rikuguma mū nda,* ou « une parole qui t'est faste te reste dans le ventre ».

V.5. Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons vu que la force d'*ijāmbo* nous permet de nous imposer dans de multiples situations. Capable de guérir, de tuer, d'exciter, de calmer, d'amplifier ou d'abaisser son diseur, sa profération ne laisse pas indifférent l'auditeur. Son pouvoir peut en effet, permettre à l'auditeur de qualifier son diseur puisqu'il est considéré comme un miroir qui reflète l'image de son *mutíma*. C'est pourquoi celui qui dit *ijāmbo* doit faire une attention particulière avant de le faire sortir de son *mutíma*.

Néanmoins, *ijāmbo* ne peut pas être dit par n'importe qui ni à n'importe quelle circonstance. Il doit répondre à tout un réseau d'exigences et d'interdits visant à lui assurer à la fois la pertinence et la portée.

SYNTHESE ET CONCLUSION

Au terme de notre travail, est venu le moment de jeter un regard rétrospectif sur les grandes articulations qui le composent, et d'en tirer les conclusions. Nous allons à cet effet montrer brièvement les différentes étapes parcourues pour arriver à cette conclusion et nous allons aussi donner quelques recommandations.

Rappelons que nous avions à traiter le sujet : « *Analyse sémio-anthropologique du proverbe rundi ''ijāmbo rigukŭnze rikuguma mū nda''* », et les termes de sa problématique étaient centrés sur la question de savoir la façon dont le sens est rendu dans cet énoncé.

Nous avions comme hypothèse générale que, contrairement aux avancées de la littérature antérieure, *inda* serait une valeur hautement positive. Nous avions également trois hypothèses spécifiques suivantes :

1) La parole humanisante serait une spécificité de l'homme d'honneur.
2) *Inda* serait l'adresse et la référence de la parole humanisante.
3) L'humanisme de l'homme serait dans sa façon de tout confier à l'*inda*

Après avoir montré les hypothèses, nous avons signalé que la méthode à utiliser serait de partir d'abord de la linguistique pour analyser la structure de l'énoncé et, par après aborder le sens extralinguistique en interrogeant la culture burundaise sur sa conception face aux différents concepts qui composent notre énoncé.

Nous avons ensuite entamé le point important de notre travail qui est l'analyse sémantique de notre proverbe. Pour y parvenir, nous avons d'abord consulté quelques ouvrages et articles de revues relatifs à notre sujet.

Cela étant, notre travail est formé de cinq chapitres. Le premier concerne l'élucidation des concepts clés que nous avons beaucoup utilisés dans le présent travail, à savoir : *ijāmbo, umutíma, inda, ibānga.*

Le second chapitre portait sur l'analyse linguistique de l'énoncé et son interprétation. Nous avons remarqué que la signification de la phrase ne pouvait pas être traitée en bloc mais qu'il fallait la décomposer en ses constituants pour en tirer les contenus sémantiques. C'est donc ce chapitre qui nous a permis de pénétrer dans la structure de notre énoncé pour voir qui donne quoi comme apport sémantique.

Le troisième chapitre était axé sur le fait que la culture burundaise a une conception négative du concept d'*inda*. Ceci peut être constaté à travers les contes, à travers l'éducation donnée à l'enfant mais également à travers certains proverbes. Ce chapitre nous a montré que la culture burundaise considère inda comme un danger et qu'il faut se méfier de lui. Nous avons conclu en promettant de démontrer que *inda* pourrait avoir aussi une valeur hautement positive. Ce que nous avons réalisé dans le quatrième chapitre qui était fondé justement sur la manière dont la culture burundaise conçoit le concept de l'*inda* de façon positive. Nous avons remarqué que ce concept couvre plusieurs acceptions. Nous avons été conduit à conclure qu'*inda* représente le lieu profond de l'homme, une place cachée et insondable, l'intérieure de l'homme, où il peut cacher ses secrets, un lieu de repli qu'il emprunte pour faire son jugement personnel avant de prendre une décision sur ce qu'il va dire. Il serait aussi le siège du *mutíma* et de l'*ijāmbo*.

Le cinquème chapitre enfin, qui est en même temps le dernier parlait de la force de l'*ijāmbo* dans ses multiples manifestations. Nous appuyant sur certains auteurs comme L.S. SENGHOR, D. NIZIGIYIMANA, A. HAMPATE BÂ, H. NTAHOMVUKIYE, B. BUDUDIRA et d'autres, nous avons conclu que *ijāmbo* est doté d'une force et réalise une action bonne ou mauvaise selon sa charge. Il doit alors répondre à tout un réseau d'exigences et d'interdits visant à lui assurer à la fois la pertinence et la portée.

Nous pourrions dire que le proverbe ainsi analysé lance un clin d'œil à celui qui veut parler pour qu'il réfléchisse d'abord sur son *ijāmbo* avant de le dire. Il doit d'abord mesurer la taille de son *ijāmbo*, celle de son interlocuteur et la sienne en tant que diseur afin de ne pas causer des dégâts par l'*ijāmbo*.

C'est pourquoi avant de clore notre étude, il nous faut émettre quelques recommandations à l'adresse des uns et des autres :

- Aux locuteurs : éviter de dire du n'importe quoi et n'importe comment mais plutôt penser à leur *ijāmbo* pour voir s'ils sont dignes de le dire, de le dire à celui qui les écoute, raisonner sur la manière de le dire et surtout sur ses conséquences.
- Aux auditeurs : prendre l'habitude d'écouter attentivement et sans interrompre le locuteur pour ne pas retenir faussement le message ce qui pourrait provoquer un malentendu et ses conséquences. Pour mieux comprendre la signification d'un concept, il serait important de confronter son sens lexical avec celui du contexte culturel et non seulement l'un ou l'autre.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

I. Les dictionnaires

- DUBOIS (J), Dictionnaire de linguistique, Paris, Larousse, 1974.
- FOULQUIE (P), Dictionnaire de la langue philosophique, Paris, Larousse, 1962.
- JOSETTE (R.D), Le Nouveau Robert Méthodique, Paris, Larousse, 2003.
- RODEGEM (F.M), Dictionnaire Rundi-Français, Tervuren, Musée Royal d'Afrique Centrale, 1970.

II. Les ouvrages généraux

- ANSCOMBRE (J.C) et DUCROT (O), L'argumentation dans la langue, Bruxelles, Galerie des Princes, 1971.
- BAKTHINE (M), Le marxisme et la philosophie du Langage, Paris, Minuit, 1977.
- BELANGER (J), Techniques et pratique de la parole en public. Préface de Maurice Ponte, Paris, Dunod, 1969.
- CALAME-GRIAULE (G), Langage et culture africaine. La parole chez les Dogon., Paris, Maspero, 1977.
- CAUVIN (J), Comprendre la parole traditionnelle, Paris, les classiques africaines, 1980.
- CHARPENTIER (J), Remarques sur la parole. 2ème édition, Paris, Librairies générales de droit et de la jurisprudence, 1961.
- CHOMSKY (N), Aspects de la théorie syntaxique, Paris, Seuil, 1971.
- GORI (R), Le corps et le signe dans l'acte de parole, Paris, Dunod, 1978.
- HOLMES (C.E), L'éloquence judiciaire de 1920 à 1960. Reflet des problèmes sociaux, religieux et politiques de l'époque, Paris, Nizet, 1967.

- JAKOBSON (R), Essai de linguistique générale, Paris, Minuit, 1963.
- LYONS (J), Sémantique linguistique, traduction de J. Durand et D. Boulonnais, Paris, Librairie Larousse, 1980.
- MBARGA (J), L'Art oratoire et le pouvoir en Afrique : Le cas de Beti du Cameroun, Yaoundé : Publication Saint Paul, 1997.
- NTAHOKAJA (J.B), - Imiganí n-íbitito, Bujumbura, Presses Lavigerie 1977.
- Imigēnzo y-íkirŭndi, Bujumbura, Université du Burundi, 1978.
- SAUSSURE (F), Cours de linguistique Générale, Paris, Payot, 1976.
- SENGHOR (L.S), La parole chez Paul Claudel et chez les Négro-africains, Dakar, NEA, 1973.

III. Thèses et mémoires

- BARINAKANDI (F), Le concept d'Ibānga d'après les contes rundi, Université du Burundi, 1979.
- BUTOYI (P), La communication verbale et les circonstances de commensalité : cas du partage de la bière du sorgho en commune MUGAMBA, Mémoire, Université du Burundi, 1998.
- CIMPAYE (J), Paroles et symboles divinatoires. Etude ethnolinguistique : d'après des études menées en communes de NGOZI et GASHIKANWA, Bujumbura, Université du Burundi, 1998.
- CIRAMUNDA (J), Le griot et l'art de la parole dans les civilisations africaines, Bujumbura, Université du Burundi, 1981.
- MBONINYIBUTSE (S), La conception de la parole à travers quelques proverbes du Kirundi, Bujumbura, Université du Burundi, 2005.

- MIBURO (J), Approche générative et transformationnelle de la syntaxe du Kirundi : La phrase déclarative simple, Mémoire, Université du Burundi, 1987.
- NDIMURUKUNDO-KURURU (B), Le concept d'umutíma à travers les textes de style oral au Burundi, ENS, 1977.
- NDUWIMANA (E), La notion de parole à travers les jurons et les serments dans la culture burundaise, Bujumbura, Université du Burundi, 1993.
- NEGAMIYIMANA (D), Quelques aspects de la communication non verbale au Burundi d'après une enquête menée en commune MURAMVYA, Province MURAMVYA, Mémoire, Université du Burundi, 1998.
- NKANIRA (P), La représentation et l'expression du temps grammatical en Kirundi : Essai de description psychomécanique, Université Laval, 1984.
- NKESHIMANA (L), Une approche du concept d'umutíma tel qu'attesté par quelques proverbes Kirundi. Expérimentation d'une méthode, Université du Burundi, 1989.
- NTAHOMVUKIYE (H), La fonction du proverbe dans la communication de la pensée au Burundi. Mémoire, Louvain-la-Neuve, 1981
- NTIRUHANGURA (A), Ijāmbo. La notion de parole au Burundi. Essai de définition, Mémoire, Université du Burundi, 1987.

IV. Les articles de revues

- BIRIHANYUMA (G) et GAHUNGU (A), « LE GIPFAMUTÍMA » in Que vous en semble ? n°20, 1972.
- BUDUDIRA (B), « Catéchèse et Langage » in ACA Vol XX n°6, 1981.

- HARAKANDI (H) et MINANI (P), « Le mutíma centre de la personnalité » in Que vous en semble ? n°20, 4ème trimestre 1972.
- MVUYEKURE (A), « Ijāmbo ou discours au Burundi » in Que vous en semble ? n°14-15, 1971.
- NGARAMBE (P), « Trois niveaux d'élaboration de discours de circonstance au Burundi » in La civilisation ancienne des peuples des Grands Lacs, Karthala, C.C.B, colloque de Bujumbura du 4- 10 septembre 1979.
- NIZIGIYIMANA (D), « La conception de la pensée et ses multiples implications dans les narrations orales au Burundi » in ACA, Tome XIV n°6, Novembre-décembre 1984.
- NTABONA (A), « Le concept d'umushingantahe et ses implications sur l'éducation de la jeunesse d'aujourd'hui au Burundi » in ACA, Tome XXV n°5 (Septembre-Octobre 1985).
- NTAHOMVUKIYE (H), « IMIZIRO, élément d'éducation religieuse et morale au Burundi » in Que vous en semble ? n°19-20, 4ème trimestre 1972.