

Anthologie
de la littérature orale nyanga

PAR

Daniel P. BIEBUYCK

H. Rodney Sharp Professor
of Anthropology and Sociology
(University of Delaware)
Correspondant de l'A.R.S.O.M.

ET

Kahombo MATEENE

Licencié en linguistique africaine
M.A. in African Studies
Professeur à l'Université Lovanium

Anthologie de la littérature orale nyanga

Mémoire présenté à la Séance du 20 novembre 1967

PAS

Daniel P. BIBUYCK

Il. Institut Supérieur
de Linguistique et de Sociologie
(Université de Delémont)
Chapelle de LARSON

ET

Kihombo MATHEU

Étudiant en Linguistique africaine
M.A. en African Studies
Professeur à l'Université Lomé

D/1970/0149/2

Handwritten signature

RESUME

Plusieurs considérations ont guidé l'auteur dans le choix des textes présentés. Avant tout il a voulu donner une idée de l'ampleur, de la diversité et de la richesse de la littérature orale des Nyanga. A cette fin, il a réuni autant de catégories de texte que possible, se laissant guider par les classifications reconnues par les Nyanga eux-mêmes. Ces classifications sont basées non seulement sur des considérations de style, de forme, de contenu, mais également sur la forme de la récitation et surtout sur la fonction sociale du texte.

L'ouvrage peut rendre des services sur le plan linguistique et sur le plan ethnologique. En dehors du reflet du génie de la langue, il constitue en quelque sorte une toile de fond sur laquelle se dessine toute la psychologie et toute la culture du peuple nyanga.

SAMENVATTING

De auteur heeft deze teksten gekozen vanuit verschillende standpunten. Vooreerst heeft hij de omvang, de verscheidenheid en de rijkdom van de mondelinge letterkunde der Nyanga willen aantonen. Met dit doel heeft hij zoveel mogelijk soorten teksten verzameld, waarbij hij zich liet leiden door de indeling die door de Nyanga zelf gemaakt wordt. Deze indeling steunt niet alleen op verschillen in stijl, vorm en inhoud, maar eveneens op de verteltrant en vooral op de maatschappelijke functie van de tekst.

Het werk kan diensten bewijzen op taalkundig en ethnologisch vlak. Niet alleen weerspiegelt er zich het karakter van de taal in, maar het vormt als het ware de achtergrond waarop heel de psychologie en heel de cultuur der Nyanga te schetsen is.

I. PRÉFACE

Fin 1951, après vingt-deux mois de *field work* chez les Bembe du territoire de Fizi et du secteur Itombwe du territoire de Mwenga (Province du Kivu) je m'établis à Goma afin d'y revoir certaines notes bembe et préparer mes recherches sur l'association *bwami* des Lega. J'avais entretemps rencontré à Fizi, où il résidait en relégation, le chef Nkuru Nkumbirwa des Nyanga, qui m'invita à poursuivre mes études auprès de son peuple. Avant de partir chez les Lega et afin d'explorer les possibilités de recherche, je réunis donc à Masisi un grand conseil de notables, chefs de village et patriarches nyanga dans le but de leur expliquer mes projets futurs. Avec l'accord de cette assemblée j'envoyais, de janvier à mai 1952, au pays nyanga un team de deux jeunes lettrés, Amato Buuni et Stephano Tubi, pour récolter, dans la mesure de leurs possibilités, des textes en langue nyanga et d'autres informations générales. Ne disposant à cette époque d'aucune documentation publiée sur cette population, je comptais ultérieurement, après mon *field work* chez les Lega, me servir de ces textes comme documents pour l'étude de la langue nyanga et comme inventaires préliminaires de coutumes, d'institutions, d'idées et de valeurs connues de ce peuple. Certainement, les deux jeunes Nyanga que j'envoyais faire cette récolte, n'eurent pas à cette époque une formation linguistique ou une méthode d'enquête approfondies. Pendant plusieurs semaines, avant leur départ, je leur avais soigneusement expliqué quelques techniques fondamentales d'enquête et d'annotation et clairement délimité l'objet de leur mission. J'avais recommandé la fidélité dans la transcription de ce qu'ils entendaient, la dignité dans les comportements, la prudence dans l'interprétation et la patience. La récolte qu'ils réussirent à faire s'avéra abondante et de grande qualité. Ces deux jeunes Nyanga, profondément ancrés dans leur milieu traditionnel, avaient une connaissance profonde de leur langue, un sens naturel pour les idées et comportements de leur peuple, un désir très grand d'explorer

et de connaître. Grâce aussi aux influences du chef Nkuru et de ses amis, de ses fidèles et de ses parents, ils furent assurés de la pleine collaboration désintéressée des gens du peuple.

Parcourant les vastes forêts isolées du pays nyanga, ils réussirent à annoter en quelques mois des centaines de textes et d'autres informations en quarante-trois villages. Je n'avais nullement prescrit la recherche de certains types de textes, mais invariablement les mêmes catégories revenaient dans l'inventaire: *inondo* (devinette), *mushúmo* (proverbe), *uano* (conte, histoire, légende), *mushíngá* (conte merveilleux), *ihano* (enseignement, conseil) *kishámbaro* (causerie), *nganuriro* (histoire vraie), *rwimbo* (chant). Les chants, simples proverbes de deux vers ou enchaînements complexes de proverbes, d'aphorismes, de réflexions personnelles se rapportaient à une large variété de danses initiatiques et culturelles ou faisaient partie des jeux, de l'amusement et des diverses phases du cycle de la vie.

Ce n'est qu'en 1954 que je devais moi-même commencer mon *field work* chez les Nyanga; les enquêtes intensives allaient se poursuivre jusqu'en 1956 et être suivies de nombreuses courtes visites jusqu'en 1958. Au cours de ce *field work*, qui était orienté vers l'analyse des structures sociales, politiques, économiques et religieuses, j'avais l'occasion de mettre au point les textes récoltés en 1952. Amato Buuni et Stephano Tubi, ainsi que de nombreux informateurs et un noyau de collaborateurs intimes (Sherungu, Shentsimya, Shoneno, Kanyangara) furent d'un secours précieux. Je fis établir des traductions préliminaires en *Kingwana* et récolter des explications plus abondantes des textes recueillis. Je pus également augmenter le nombre de textes et amplifier les catégories stylistiques et fonctionnelles par le *kárisi* (épopée), le *mwangiro* et le *kibunda* (présage), les *mahamuriro* (formules figées divinatoires ou médicinales), le *mubikíriro* (prière), le *mutándo* (interdit), les formules inspirées par l'euphémisme (*ibamburisie*) et les louanges aux chefs (*isínja bamí*).

De 1963 à 1964, à l'Université de Delaware, de 1964 à 1966, à l'Université de Californie/Los Angeles, j'ai eu la joie de collaborer intimement sur ces textes avec M. Kahombo Mateene, co-auteur de cet ouvrage. Il est Nyanga d'origine, et combine une formation universitaire et linguistique des langues bantoues avec une connaissance sûre de sa propre langue.

La présente Anthologie de la littérature orale nyanga est un des fruits de ces recherches et de cette collaboration. Les quelques textes inclus dans cet ouvrage ne représentent qu'une infime partie de l'ensemble de ma collection. Cet ensemble comporte environ huit cent contes et légendes, deux mille proverbes, trois épopées (l'épopée du Mwindo, longue d'environ vingt mille mots, sera sous peu publiée par la University of California Press), une autobiographie de Sherungu (longue d'environ deux mille pages) et des milliers d'autres textes (chants, devinettes, enseignements, présages, songes, prières, etc.).

Plusieurs considérations m'ont guidé dans le choix des textes présentés ici. Avant tout, j'ai voulu donner une idée de l'ampleur, de la diversité et de la richesse de cette littérature orale des Nyanga. A cette fin, j'ai réuni autant de catégories de textes que possible, me laissant guider par les classifications reconnues par les Nyanga eux-mêmes. Ces classifications sont basées non seulement sur des considérations de style, de forme, de contenu, mais également sur la forme de la récitation et surtout sur la fonction sociale du texte et son contexte d'usage. En outre, j'ai choisi des textes dont le contenu est assez clair et évident même pour un non-Nyanga ou un non-Africain, afin d'assurer une lecture assez facile et cohérente et d'éviter les longues explications de détails ethnologiques qui, si trop nombreuses, enlèveraient la saveur du texte même. Parmi les diverses versions d'une même histoire, recueillies en différents endroits du pays nyanga, j'ai retenu celle qui était la plus cohérente et la plus complète. Ceci ne veut pas dire qu'il s'agit de la version la plus détaillée dont je dispose, mais davantage d'un texte dit par un meilleur conteur, par un narrateur ayant une maîtrise sûre de sa narration et de son verbe.

Les textes sélectionnés ont été dits par des hommes, parfois aussi par des femmes. Ces narrateurs représentent une vaste diversité de groupes de parenté et quelque quarante-deux villages répartis à travers le pays nyanga. Ainsi, par exemple, les proverbes présentés se répartissent, d'une part, en ceux (la majorité) qui sont basés sur deux vers et ceux qui comprennent soit trois ou quatre vers, et d'autre part, en ceux qui appellent une interprétation nyanga et ceux qui n'exigent pas cette explication dans le contexte éducatif, rituel et jurisprudentiel nyanga.

Je tiens à remercier tous ceux qui ont donné leur aide précieuse tant dans l'exécution de mes recherches sur le terrain que dans la préparation du présent ouvrage. C'est l'Institut pour la Recherche scientifique en Afrique centrale (Bruxelles) qui a entièrement patronné mon *field work*. La Alumni Association de l'Université de Delaware m'a permis d'inviter aux U.S.A. et d'engager comme assistant de recherche M. Kahombo Mateene, co-auteur de cet ouvrage. M. Mateene a développé la méthode de division des mots nyanga appliquée dans ce recueil, il a intimement collaboré avec moi à l'établissement définitif et à la traduction des textes. Les diverses introductions sont entièrement ma propre responsabilité. Le African Studies Center de l'Université de Californie à Los Angeles m'a donné une bourse de recherches qui m'a permis d'achever une large partie de cet ouvrage. Je tiens à remercier M^e Andrée Slaughter, secrétaire au Museum of Ethnic Arts à U.C.L.A., M^e Barbara Jones, assistant de recherche à l'Université de Delaware, et M. Walter Coppens, assistant de recherche à U.C.L.A., qui m'ont donné leur collaboration dans diverses phases du présent travail.

Je porte une vive reconnaissance aux innombrables Nyanga, qui ont été mes informateurs et collaborateurs intimes au cours de mon *field work*. D'abord, tous ceux qui m'ont communiqué les textes oraux et dont les noms figurent en-dessous de ces textes. Ensuite, mes collaborateurs intimes, Amato Buuni, Stephano Tubi, Sherungu, Shentsimya, Shoneno et Kanyangara, toujours dévoués, toujours compréhensifs et enthousiastes dans l'exécution de leurs tâches.

En anthropologie, comme dans les autres disciplines africanistes, l'étude des arts, en général, et des arts oraux, en particulier, reste une branche sous-développée. Pendant longtemps, on s'est contenté de textes qui ne furent qu'une sorte d'abrégés sommaires d'originaux jamais reproduits et de traductions fort libres qui ne rendent compte ni de la beauté stylistique, ni de la cohérence interne des originaux, ni de la richesse imagée du langage, ni des systèmes de pensée reflétés à travers les narrations. De tout temps, il y a évidemment eu des exceptions à cette tendance de réduire la littérature orale africaine à une caricature. Citons seulement, à titre d'exemple, les beaux travaux de Doke sur les Lamba, de Lindblom sur les Kamba, de Rattray sur les Ashanti,

de Hulstaert sur les Mongo. Mais les travaux de ce genre ne représentent qu'une fraction minime de la masse diverse de littératures orales. Souvent aussi ils n'illustrent que certains genres, styles et motifs caractéristiques pour une littérature orale particulière, concentrant sur les contes et légendes ou sur les proverbes, mais omettant les diverses formes de poésie ainsi que les autres genres moins familiers. Les anthologies de littératures orales africaines sont rares et pour cette raison j'ai jugé utile de rédiger le présent florilège nyanga, plutôt que d'illustrer en profondeur un genre particulier. Mais à part le travail de collecte, de transcription et de traduction judicieuses, à part la typologie et l'inventaire des motifs, il y a les vastes problèmes et ressources fournis par l'interprétation (tant du point de vue des narrateurs que du point de vue du savant), par les multiples fonctions et par le contexte d'usage de l'art oral (1). Dans l'introduction générale et dans les diverses introductions particulières j'ai essayé de dégager pour les Nyanga quelques principes d'usage, de fonction et d'interprétation. A diverses reprises j'ai indiqué les relations complexes qui existent entre la culture nyanga et cette littérature orale, qui tout en étant dans son contenu, dans son style, dans son langage un reflet de nombreuses valeurs, modes de pensée et institutions nyanga, ne pourrait cependant servir d'inventaire ou de guide sûr de cette culture. C'est que, d'une part, il y a dans cette littérature de l'humour, de la critique mitigée et couverte, des éléments de choix individuel; c'est que, d'autre part, cette littérature orale est soumise à certains principes d'euphémisme et d'étiquette, à certaines prohibitions fondamentales. Quelle que soit sa fonction — didactique, rituelle, politique, etc. — elle contient toujours un élément de jeu, de divertissement, de délassement. Or, il y a certaines catégories de comportement et d'activité, certaines personnes et choses, certaines valeurs dont on ne traite jamais à la légère, qui pour ainsi dire n'entrent pas dans la sphère des jeux. Il est notoire que dans la vaste série de textes nyanga, que j'ai annotés à travers le pays, il n'y a guère aucune référence p.ex. à la *mumbo*, l'épouse rituelle du chef et mère réelle ou putative du chef, ou à la *kihanga*, femme nyanga rituellement mariée à une divinité ou à son lignage et qui dans une société à idéologie patrilinéaire procréé des enfants au nom du groupe de son père

et non pas au nom du groupe de son mari. De même pour les grands-parents qui, bien que liés à leurs petits-enfants par des relations de plaisanterie, sont cependant pleinement identifiés avec ceux-ci de sorte à constituer avec eux une seule personne morale et mystique qui symbolise la perpétuité du groupe. De même pour certains animaux de grande importance sacrale, tels les écureuils volants, les potto, les pangolins (de la variété arboricole), les calao. De même pour les rites d'ablution (tellement importants chez les Nyanga dans les cérémonies se rapportant au cycle de la vie) et pour les rites initiatiques.

A travers cette littérature il s'ouvre donc pour la recherche un vaste horizon de sujets peu explorés: non seulement des motifs et des intrigues récurrents, mais de ceux qui y font défaut ou qui s'y trouvent rarement; non seulement de la fonction, mais de la multi-fonction et multivalence des textes d'après les contextes d'usage, les choix individuels et les préférences locales ou circonstanciées; non seulement de l'art créateur du narrateur individuel mais des qualités créatrices et valeurs esthétiques différentes des hommes et des femmes.

II. INTRODUCTION A LA CULTURE NYANGA (2)

Les quelque 27 000 Nyanga du territoire de Walikale de l'ancienne province du Kivu, occupent la grande forêt équatoriale qui s'étend à l'Ouest du fossé africain. Immigrants venus il y a peu de siècles de l'Est africain (ils réfèrent toujours au Bunyoro en Uganda comme lieu d'origine) ils se sont progressivement installés dans une vaste forêt, abondante en ressources, riche en gibier, qui était partiellement habitée par quelques groupes pygmées, kumu et lega — dont certains survivent en petit nombre au cœur du pays nyanga. Culturellement, c'est des Pygmées que les Nyanga ont subi une empreinte profonde. Cette influence est manifeste dans leur technologie, dans leur économie, dans leur religion et dans certains aspects de leur organisation politique. Les Pygmées (Batwá) apparaissent souvent comme *dramatis personae* dans les textes nyanga.

Les Nyanga aiment et louent la fraîcheur, la solitude et l'abondance de leur grande forêt. Elle est évoquée dans les contes comme l'endroit par excellence où l'individu peut se libérer des restrictions et des contingences de la vie villageoise, un lieu où il se revigore (ceux de la forêt sont toujours plus forts que ceux du village), un lieu de refuge, une ressource opulente et sûre.

La chasse, le piégeage, la petite pêche et la récolte d'une vaste variété de produits alimentaires et de matériaux de construction et de manufacture, jouent un rôle capital dans l'économie, la technologie, le système d'échanges, le rituel et le système de valeurs nyanga. A plusieurs points de vue la chasse et le piégeage sont des activités sacrées. Elles sont l'expression de la plus haute solidarité qui existe entre amis, car ces activités ne doivent mener à la compétition ou à l'esprit d'accaparement. Il n'est pas étonnant d'entendre les Nyanga attribuer l'origine du langage à la nécessité qu'eut un muet de se défendre contre les accusations portées sur lui d'avoir tué un homme à la chasse. En parcourant les textes oraux on est frappé par l'importance attribuée au camp de chasse (par opposition au village) comme

scène où se jouent certaines péripéties, où se placent certains événements, où s'étalent certains comportements inusités. Le camp de chasse est une place de rencontres et d'apparitions extraordinaires, un endroit où les êtres humains s'engagent dans des activités et actions qui au village amèneraient la catastrophe; c'est un lieu de disputes entre mari et femme, de duperies et de relations incestueuses.

Certes l'agriculture n'est pas ignorée des Nyanga; elle est centrée autour de la culture du bananier, surtout le plantain, une culture qui pratiquée dans un environnement abondant, fertile et propice est très extensive et se rapproche à plusieurs égards de la cueillette agricole. Différemment de toutes les autres plantes cultivées par les Nyanga, et qui toutes ont une importance secondaire, la banane est profondément intégrée dans leur culture; elle est l'objet d'une forte élaboration sémantique et d'une importance capitale dans les échanges et dans les rites. La bananerie est souvent évoquée dans les récits comme cadre de certains événements et actions, les activités agricoles proprement dites y sont rarement suggérées comme sources de péripéties. Les Nyanga connaissent plusieurs techniques de pêche; en certains endroits la pêche, pratiquée par les hommes et par les femmes, est une importante ressource économique. Cependant ce type d'activités n'est presque jamais mentionné dans les textes. Le camp de pêche et les activités qui s'y inscrivent ne sont pas source d'inspiration pour les conteurs. Lorsque dans les histoires on parle de l'eau, des rivières, des choses aquatiques, l'attention se porte toujours sur le serpent aquatique mythique *Mukîti*, sur le serpent aquatique esprit-féminin *Musóka*, sur *iriba*, l'eau profonde, noire et stagnante qui est la résidence de ces êtres mythiques et le cadre où se jouent des faits extraordinaires; on y traite aussi des crabes (*maká*) et des silures (*mpongo*) qui forment l'objet de multiples prescriptions féminines.

La structure des groupes de parenté et des groupes résidentiels est extrêmement complexe chez les Nyanga et ne se laisse pas facilement s'insérer dans les typologies classiques. Plusieurs aspects de cette structure ont déjà été analysés dans les études mentionnées ci-dessus. Etant donné que les détails de cette structure ne sont pas indispensables pour la compréhension des textes reproduits ici, il suffit d'indiquer quelques points essentiels.

L'idéologie de la descendance est patrilinéaire et les groupes de parenté sont structurés autour de ce principe. Cependant dans tout groupe de parenté nyanga bon nombre de femmes sont uniquement mariées aux esprits ou au lignage. Ceci implique que ces femmes vivant avec des « amants » (souvent en union durable) procréent des enfants au nom de leur propre groupe patrilinéaire. Toute entité de parenté comprend donc, à côté d'un noyau agnatique, un certain nombre de parents utérins (descendants des femmes de ce groupe) qui sont cependant traités et considérés comme membres de droit du patri-groupe. A tout moment, n'importe quel groupe de parenté ainsi défini a une existence physique: plusieurs de ses membres vivent ensemble en un seul ou en plusieurs villages dans lesquels ils constituent les noyaux co-résidentiels auxquels s'ajoutent bon nombre de cognats, d'affins, d'amis du sang et d'hommes venant vivre avec une femme mariée aux esprits. Toute l'organisation sociale est portée par ces groupes composites, qui fonctionnent généralement à trois ordres de grandeur: la famille étendue patrilinéaire et patrilocale, le patri-lignage localisé et le plus large segment localisé du patri-clan, tous augmentés par les diverses catégories précitées de parents et d'amis.

Les Nyanga sont organisés en petits états, qui traditionnellement segmentent à la mort du chef sacré en plusieurs entités politiques autonomes mais néanmoins liées entre elles par les liens de parenté existant entre leurs chefs respectifs. D'habitude chaque état ne comprend que quelques centaines d'individus, appartenant à plusieurs noyaux patrilinéaires d'origine clanique différente et vivant en quelques villages et hameaux formant une entité géographique. Ces états sont régis par des chefs sacrés, choisis dans des groupes dynastiques. Ces chefs sont entourés de conseillers, de nobles et de quelques experts en matière rituelle. Toutefois entre ces chefs sacrés et les chefs de village et les patriarches des groupes de parenté il ne s'insère aucune hiérarchie de chefs et sous-chefs territoriaux. Ces chefs sacrés (*mwami*; *mubake*) figurent souvent dans les textes en tant que juges, arbitres, « pères » équitables et bienveillants. Le reste des dignitaires y fait défaut.

La religion nyanga est beaucoup plus complexe que chez la plupart des populations environnantes. Le culte ancestral est

pratiqué, mais n'occupe pas une place prépondérante. Toute l'élaboration culturelle est centrée autour d'un petit panthéon de divinités, féminines et masculines, collectivement appelées *bashy-mbú*. La plupart d'entre elles sont sensées vivre dans le *kwirúngá*, l'Au-Delà localisé sous les volcans qui se trouvent au sud-est du pays nyanga et représenté comme un grand village où les âmes des morts vivent en compagnie des divinités. On compte parmi ces divinités *Nyamurairi*, Dieu du Feu et chef des Dieux, *Kahómbó*, Déesse de la Bonne Fortune, *Nkúbá*, Dieu de la Foudre, qui tous reviennent souvent dans les textes. En outre, les Nyanga adressent un culte important au Dieu-serpent *Mukítí* et à la Déesse-serpent *Musóka*. Ils croient aussi que la forêt est peuplée de *binyányasi*, mauvais esprits et âmes vagabondes, et de *Mpacá*, le spectre féminin de la forêt qui agit souvent dans les textes. Il n'existe pas de culte pour *Ongo*, le Dieu Créateur (*kíbumbabumba*), qui est aussi appelé « cœur de la terre ». *Ongo*, plus grand que tous (certains textes réfèrent explicitement à cette qualité), est donneur de vie (*buingo*) et grand modificateur (*Shébábingá*). Dans quelques rares histoires, le Dieu Créateur entre en scène, parfois sous le nom de *Shéburungu*. Les Nyanga consacrent à ces divinités certaines de leur filles (qui dès lors procréent des enfants pour leurs propres patri-groupes), des moutons, des objets en fer et en cuivre, et construisent pour elles de petites chapelles derrière les maisons ou à la lisière de la bananerie. Ils plantent aussi des plantains et des cannes à sucre au nom de ces dieux. Beaucoup d'hommes, normalement mariés, ont également une femme-esprit qui possède sa propre case dans laquelle le mari passe seul certaines nuits du cycle conjugal. L'existence de ce panthéon important n'a cependant pas donné lieu à l'élaboration de grands mythes ou de cosmologies complexes. Les Nyanga, en d'autres mots, ont concentré leur attention sur l'action culturelle, sur les paraphernalia culturels et sur un système de consécration plutôt que sur les verbalisations expliquant et justifiant ces cultes. Dans cette action culturelle et dans les rites de consécration, les prières, les louanges et les formules figées (tous souvent admirables du point de vue littéraire) forment un élément rituel essentiel.

La *Weltanschauung* des Nyanga met l'accent sur l'harmonie et l'unité entre la nature et l'homme — une harmonie sacrée qui

doit toujours rester en équilibre. En outre leur pensée est pénétrée d'un certain scepticisme, fatalisme et pessimisme, qui rend les Nyanga fermés et difficiles d'approche. Ce ton de fatalisme et de pessimisme est souvent explicite ou implicite dans leur littérature. Les grands thèmes de cette littérature orale traitent des conséquences fâcheuses des vices. C'est par son propre comportement que l'homme s'attire le malheur (*búrio*) ou la mauvaise fortune (*buhányá*) et le malheur « bouche les yeux ». Parmi ces vices les textes et les interprétations nyanga des mêmes textes classent le mensonge, l'intrigue, la feinte, la paresse, la discorde, la querelle, la vantardise, l'envie, la haine et la rancune, l'insatiabilité et l'ingratitude, l'idiotie, la verbosité, la flatterie, la recherche de l'élégance, la calomnie, l'arrogance et l'ingérence. Ils adoptent une attitude ambiguë envers la ruse et la honte, qui sont justifiées parfois mais critiquées lorsqu'elles deviennent excessives. Le désespoir menant aux actes insensés, tels le suicide par pendaison, est inacceptable. Par contre, les thèmes de l'adultère et de la sorcellerie ne sont pratiquement jamais traités. Les vertus mises en relief par les textes sont: la prudence, la circonspection, l'obédience, le respect, l'adresse, l'héroïsme, la générosité, l'esprit de réciprocité, la conformité aux normes, l'amitié, la fertilité (« celui/celle qui n'a pas eu d'enfants est déjà mort »), la sauvegarde du groupe de parenté, la solidarité, la piété pour l'infirme. Le thème de l'amour n'est traité que pour autant qu'il porte sur l'amour maternel et sur l'amour égal qu'un père doit à tous ses enfants. En évaluant et interprétant leurs institutions et coutumes, les Nyanga aiment à adopter un point de vue critique mais balancé et réaliste. En parlant, par exemple, des biens matrimoniaux, ils soulignent, d'une part, qu'ils représentent une charge dure et une source de discorde et de rancune de la part de vieilles personnes insatisfaites du partage, mais d'autre part, ils affirment que c'est un moyen pour réduire le nombre des prétendants et une technique pour consolider l'esprit de corps du groupe de parenté. En traitant de la cousine croisée, ils insistent qu'elle est une épouse préférée, mais affirment également que cette possibilité de mariage préférentiel signifie une source de mécontentement de la part du neveu lorsqu'il ne la reçoit pas en mariage. En outre, ils soulignent l'ambiguïté et le conflit potentiel qui résultent de la possibilité théorique de

mariage préférentiel tant avec la cousine croisée patrilatérale qu'avec la cousine croisée matrilatérale; ainsi l'oncle maternel est un beau-père en puissance et la tante paternelle une belle-mère potentielle; mais le mariage d'une même personne avec ces deux types de cousines croisées étant impossible, cette institution cause un certain affaiblissement des liens de parenté au lieu d'en être le raffermissement. Ce genre de relativisme et de pragmatisme revient dans toutes sortes d'interprétations. La bouche est classée comme l'aînée des organes; cependant avant de parler — les Nyanga disent — elle doit peser le pour et le contre et donc demander conseil aux autres organes afin d'aboutir à une solution heureuse de son problème. Personne, même pas le chef sacré ou l'aîné du groupe de parenté, ne peut prétendre avoir la suprématie absolue; il y a toujours quelqu'un de plus puissant ou de plus malin, et en tout cas sans l'entr'aide et la collaboration personne ne saurait pleinement réussir.

III. NOTES SUR LA TRADUCTION, LA PRÉSENTATION ET LA TRANSCRIPTION DES TEXTES

Notre but principal dans la traduction des textes est la fidélité et la précision. Nous nous sommes donc efforcés à suivre le plus rigide possible les nuances et les finesses contenues dans le texte nyanga, tout en réalisant une traduction lisible. Les textes sont cohérents; leur contenu est généralement assez clair; les thèmes et motifs sont bien élaborés. Mais il existe évidemment d'innombrables tournures et modes d'expression qui sont typiques pour les langues *bantu* en général et pour le Nyanga en particulier. Il s'y rencontre des expressions figées et symboliques, des euphémismes, des images et métaphores compliquées, des allusions subtiles, des sous-entendus, des omissions voulues, des renversements de mots, des formes verbales particulières qu'il est difficile, sinon impossible, de traduire littéralement et qui demandent une interprétation judicieuse. De même pour le mélange typique entre discours direct et indirect dans les dialogues. Il suffira de choisir quelques exemples pour illustrer ces points.

Le conte V, C, 2, e, 1) qui traite des relations sociales entre un fils et sa mère, comprend la phrase suivante: *Musike wé wáshúra náakubá ésányama mu sámubátiko*. Ceci signifie littéralement: « Son fils tua pour ainsi dire des animaux d'obstination » (ou des animaux ayant la qualité de s'obstiner). Le terme *mubátiko* porte, en effet, sur l'obstination dans la demande d'une chose. L'expression s'emploie pour désigner la quantité excessive et quelque peu inattendue de choses qu'un individu réussit à amasser et c'est bien dans ce sens que nous avons interprété le texte comme « des animaux en quantité excessive ».

Le conte V, C, 2, a, 1), qui analyse les rapports entre mari et femme, comprend la simple phrase « ce mari à moi n'attrape jamais rien ». Le terme que nous rendons par « rien » est *kárabíténdé*. C'est une expression qui dans le langage quotidien signifie un refus catégorique et qui veut dire littéralement:

kára, « le petit rien pour (ou: de quoi) manger » (le préfixe *ká-* comporte dans ce cas la double signification de diminutif et de modalité) et *biténdé*, « le repas funéraire ».

Le même conte comprend dans la phrase suivante un mode de renversement de mots fort courant: *bámárubiré kí n'émumína mbu wé ukúrúkáa busa...* La traduction littérale donne: « là-dessus la femme était fatiguée, se disant qu'elle retourne sans rien... », ce qui par transposition doit être interprété comme « là-dessus la femme se dit qu'elle était fatiguée de rentrer sans rien ».

Dans le conte V, B, 5, b, 4), le caméléon dit du passereau: *nǎ ngu kantori ushibanenga meca ématú áti*. Nous avons traduit: « alors que ce passereau, tous les jours, ne vit que pour l'eau ». Tous les éléments de la phrase nyanga sont contenus dans cette traduction, la seule difficulté réside dans le verbe *ushiba*. Sa signification première est « ne pas aller aux champs », « rester oisif au village », soit à cause d'un événement quelconque (deuil, tabou, cérémonie) — ce qui est légitime — soit pour l'amour de quelque chose (non-justifiée), par exemple par fainéantise. C'est dans le dernier sens que le verbe est employé ici: dans l'esprit du caméléon le passereau est un villageois, qui n'aime pas s'écarter du village à cause de son désir excessif de boire l'eau qui se trouve en quantité au village et près du village (puisqu'il y a des villages situés près des rivières).

Partout où le dialogue mélange les discours direct et indirect nous avons, d'après le contexte, dû opter pour l'une des alternatives. Ainsi dans le conte V, B, 4, b, 3), Léopard dit à son oncle maternel: *mbu wé wiyá kakóngá kikumí kúrí óngo*. La traduction littérale donnerait « que lui vient pour demander (en mariage) une jeune fille où tu es »; l'interprétation adoptée donne « qu'il venait lui demander une jeune fille ».

Il est inutile de dire que certains verbes et morphèmes expriment des nuances et idées fort compliquées. A titre d'exemple, le verbe *irika*, qui revient souvent dans les textes, dans sa signification première réfère à l'action de s'asseoir, mais signifie également d'après les contextes « être dans un état de... » (p.ex. d'amitié), habiter, vivre, exister et, lorsqu'employé avec un préfixe locatif, se laisse souvent traduire comme « de son côté ».

Le morphème *muna-*, qui désigne l'appartenance à une catégorie sociale ou à une espèce animale spécifique, semble être l'équivalent de notre « Maître », tout au moins dans les contes. Le plus souvent nous avons rendu ce concept en écrivant le mot sur lequel il porte avec une lettre capitale, par exemple, *muna-ngoï wábúta băna bănye*: « Léopard mit au monde quatre enfants ». Cependant il y a des textes où les fines nuances cachées derrière l'emploi de *muna-* demandent une interprétation plus explicite. Dans le texte IV, B, l'épopée Muhuya, nous rencontrons à deux reprises, mais dans deux contextes différents, le concept *muna-Ongo*. Un chant évoque le spectre *Mpacá* comme *kakúngú muna-Ongo*, et nous avons traduit comme « petite vieille proche de Dieu ». Plus loin le spectre, étonné du départ de ses filles, s'exclame « voilà donc que celles qui m'échauffent sont parties; mais si elles ont été enlevées par un être qui se nourrit de nourriture ou si c'est un autre membre du clan de Dieu (*muna-Ongo*) qui s'en est allé avec elles, je me ferai connaître à lui ». Il est bien certain que cette interprétation plus détaillée du terme *muna-* est nécessaire, d'autant plus que le spectre *Mpacá* se voit, elle-même, comme membre du groupe des divinités justifiant ainsi l'emploi de « un autre ». Il y a de nombreux autres morphèmes, tels *shé-*, *miné-*, *nya-*, qui portent sur les relations d'autorité, de propriété, de possession, de tutelle et sur des associations juridico-mystiques entre personnes et autres êtres ou choses, qui demanderaient de nombreuses justifications, auxquelles nous comptons d'ailleurs consacrer un article.

Il est donc bien clair que tout en voulant traduire le plus littéralement possible on est contraint d'introduire une certaine dose d'interprétation. La validité de ces interprétations réside dans la connaissance suffisante non seulement de la langue et de sa structure mais également de l'ethnographie du langage et de la culture générale, plus particulièrement des systèmes de valeur. L'affirmation donnée dans une des interprétations nyanga d'un texte que *mumina uténdáa weni*, « une femme ne va jamais à l'hospitalité », ne se comprend pleinement que dans la perspective des valeurs associées à l'état féminin. Bien sûr les femmes nyanga peuvent jouir de l'hospitalité des autres, mais différemment des hommes quand elles visitent des parents ou amis

elles sont supposées coopérer à la préparation des repas, etc., de sorte que cette courte phrase affirme en réalité qu'une femme ne va jamais simplement jouir de l'hospitalité des autres, que l'étiquette exige qu'elle coopère dans le travail de ses hôtes.

Finalement le geste, la mimique, l'intonation et l'inflexion de la voix, l'insistance et l'intensité, et éventuellement pour certains types de textes, la danse, la musique, la véritable action dramatique, voire même la participation d'auditeurs actifs par les exclamations, les répétitions de mots et de segments de phrase — qui tous font défaut des textes transcrits — contribuent dans une large mesure à la compréhension profonde des textes récités et chantés.

En ce qui concerne la présentation des textes nous avons adopté quelques principes simples qui peuvent s'énumérer comme suite:

1. Les textes nyanga n'ont pas de titres et nous nous sommes donc gardés de leur en fabriquer. Nous les avons classés, tel que les Nyanga en font la classification, en grandes catégories stylistiques et fonctionnelles. Cependant pour les contes, afin de mettre en relief la variété des acteurs agissant dans ces textes, nous avons introduit une classification qui n'est pas nyanga mais qui couvre les classes essentielles des principaux types d'acteurs actifs dans ces narrations.

2. Les textes en prose, tant les originaux que les traductions, n'ont pas été séparés en paragraphes, d'autant plus que dans le système de narration nyanga ces textes forment un tout bien intégré, un véritable continuum dont le débitage est vif et rapide. Les pauses observées par le narrateur, ou les changements de cadence et de rythme, ne sont pas dictés par la structure de la narration ou par sa subdivision logique en épisodes plus ou moins autonomes, mais bien davantage par la nature de certains événements, de certaines péripéties, de certains traits de caractère qu'il plaît au narrateur de mettre en relief. C'est précisément dans ce domaine, autant que dans la verbalisation concrète d'une histoire dont le thème est bien connu, que se manifestent le plus directement le talent créateur et dramatique et les options personnelles du récitateur.

Les proverbes, les chants, les prières sont de la poésie pure et pour les transcrire nous nous sommes laissés guider par les

principes prosodiques, le système des pauses et les procédés structuraux qui se sont révélés à nous pendant que nous écoutions ces textes et lors de nos analyses postérieures. Les plus importants de ces principes sont discutés dans les introductions particulières.

La majorité des devinettes correspondent à un paradigme fixe qui comprend l'énoncé ou la question (généralement introduits par une formule telle que « apprends-moi ») et la réponse (généralement introduite par une formule stéréotypée telle que « cela n'est pas difficile »). Qu'elles soient courtes ou longues, ces deux parties essentielles de la devinette ont été clairement séparées dans la transcription. Quant aux louanges, qui ont une allure poétique, nous avons marqué les coupures continuellement faites dans le texte (soit après un mot, soit après un segment de mot, soit après un groupe de mots) par le *um* (oui) ou *aa* (oui) du chœur des célébrants qui répond à l'officiant.

3. A la fin de chaque conte nous avons donné l'interprétation — souvent admirablement succincte dans sa formulation et profonde dans sa pensée — telle qu'elle nous est venue de la bouche du narrateur. Ces interprétations débutent généralement par la formule figée *ngí kisingwangá*, « C'est pourquoi ». Quant aux autres textes nous donnons les interprétations pour autant que les Nyanga ont l'habitude d'en fournir.

4. A la fin de chaque conte, afin de donner la preuve du nombre de narrateurs différents qui ont participé à cette anthologie et afin d'indiquer la diversité de leurs appartenances politiques et sociales, nous avons indiqué le nom du narrateur, son sexe, le nom de son village et la date de l'annotation du texte. Par exemple: Masokora Kakuru, homme du village Kakuku (28 janvier 1952). Dans cinq cas nous avons omis cette mention, parce qu'il ne nous a pas été possible de retrouver les indications nécessaires dans nos notes.

Quant aux nombreux autres textes plus courts, tels les proverbes etc., nous n'avons pas mentionné ces détails de provenance, cependant ces données sont également à notre disposition.

5. Dans la traduction française, les parenthèses derrière certains mots comprennent des ajoutes ou des explications qui ne sont pas explicites dans l'original mais qui sont nécessitées pour la meilleure compréhension et pour la lecture plus facile du

texte traduit — ajoutés et explications qui sont d'ailleurs implicites dans les formes ou dans les contextes.

6. Quant aux noms propres et aux mots nyanga qui se trouvent dans les textes traduits nous avons adopté la transcription conventionnelle, omettant l'indication des tons et l'emploi des signes spéciaux, tels la cédille sous *u* et *i* et le tréma sur *y*.

Les symboles employés dans les textes nyanga sont les suivants:

1. *Les voyelles* sont indiquées de la façon suivante:

ĩ	u̇	premier degré d'ouverture
i	u	deuxième degré d'ouverture
e	o	troisième degré d'ouverture
a		quatrième degré d'ouverture

Dans les mots nyanga repris dans la traduction française, ces distinctions ne sont pas faites. Ainsi le signe *i* est employé pour représenter les *i* et *ĩ* du Nyanga; le signe *u* représente les *u* et *u̇* du Nyanga.

2. *Les semi-voyelles*:

Il y a deux semi-voyelles antérieures *y*:

y qui correspond à *ĩ*, p.ex. *ĩya* - venir

ÿ qui correspond à *i*, p.ex. *ĩÿa* - tuer

Il n'y a qu'une semi-voyelle postérieure *w*.

3. *Les consonnes*: Nous adoptons les caractères de l'alphabet romain, avec les spécifications suivantes:

Le groupe consonantique nasal *ns* est représenté comme *nts*.

La nasale palatale est représentée par *ny*.

La fricative post-alvéolaire *ʃ* est représentée comme *sh*.

L'affriquée post-alvéolaire *tʃ* est représentée par *c*.

4. *Les tons*:

ton haut: '

ton bas: aucun signe

ton montant: ~

ton descendant: ˘

5. *La lettre capitale* employée au milieu d'un mot et précédée ou pas précédée par un trait d'union ou par une apostrophe, indique le début d'un nom propre dans un mot composé, p.ex. *muna-Ongo*, « celui/celle du groupe de Dieu ».

6. *L'apostrophe* indique l'élision soit d'une voyelle finale ou d'une semi-voyelle initiale, soit dans certains cas, l'élision des deux, p.ex.:

ang'irikita pour *angá iríkita* (il ne faut pas chasser)

mwir'ani pour *mwira wani* (mon ami)

7. *Le trait d'union* indique soit le redoublement, soit le nom composé (à partir d'un morphème lié et d'un mot autonome), p.ex.:

wásonda-sonda: elle chercha et chercha

miné-ébikái: la propriétaire (des) objets

8. Les principes de la définition et de la séparation des mots adoptés dans notre système de transcription ont été étudiés en grand détail par M. Kahombo Mateene dans une étude qui est actuellement sous presse (3). D'après ces principes nous traitons comme mots les formes nominales et verbales, les locatifs *hó*, *ko*, *mo*, les pronoms possessifs et démonstratifs, les invariables, tels que *ni* (alors), *ngi* (c'est), *ni* (ce n'est pas), *mbu* (que, disant que), l'associatif *na* (et, avec, etc.).

IV. L'ÉPOPÉE (*kárisi*) DE LA JEUNE FILLE KÁHINDO NGARYA

A. INTRODUCTION GÉNÉRALE

Des quatre épopées que j'ai pu annoter chez les Nyanga, celle présentée ici est la plus courte (4). Le texte, cependant, est d'un intérêt captivant: très concis et dense, très cohérent et bien structuré, précis et vif. Le vocabulaire abonde en termes et formules riches et bien choisies. Les belles tournures de style, les épithètes, les brèves évocations de phénomènes ou d'états physiques et psychiques s'y rencontrent, en abondance. A titre d'exemple, l'héroïne *Kábindo Ngarya* est appelée *nya-ngoá siraranga*, « celle à la joie qui se répand »; la petite vieille de l'épopée réfère à ses filles comme *ábabújá bání*, « celles qui m'échauffent ». Ailleurs le narrateur suggère de façon très typique les effets causés par la rage de la petite vieille: « Elle se jeta par terre, sept fois et sept fois. Le ciel et la terre se rencontrèrent; la pluie et les éclairs et l'ouragan en sortirent; les arbres tombèrent; les rivières se remplirent partout; en forêt les animaux ne surent où fuir; ils furent surpris par la nuit ». Il y a encore de belles formules poétiques (rarement, sinon jamais, employées dans le langage commun des Nyanga ou dans les autres types de textes). Par exemple à un moment donné la vieille *Mpacá* demande du tabac « pour déposer le souffle ».

L'épopée est parsemée de chants sous forme poétique: chants où l'on trouve parfois un véritable dialogue entre la petite vieille et ses filles, chants qui confondent parfois les choses dites et les choses pensées. Certaines parties des chants se distinguent par un merveilleux effet sonore réalisé par le redoublement de mots et de syllabes dont le narrateur fait un emploi abondant et peu commun. Les acteurs du drame épique sont des êtres humains (la fille *Kábindo Ngarya*, le chef et les Pygmées), l'esprit malveillant de la forêt (la vieille *Mpacá*) et sa fille *Ngarya*,

les animaux (lucioles, crapauds, chauve-souris), les éléments divinisés (Roc, Brouillard, Grêle), la divinité Foudre (*Nkúba*). L'acteur principal est le spectre *Mpacá*, évoqué comme *kakúngú kámumína, kámpacá, nti kámashírishángá ébea*, « une petite vieille femme, un petit *Mpacá*, qui avait exterminé les hommes ». Elle est rusée et, en même temps, facilement dupée; elle est violente et agressive et, en même temps, tendre; elle est puissante et, en même temps, victime de sa propre témérité.

Le contenu et les péripéties de l'épopée sont simples. Attirée par ses compagnes d'âge, la jeune fille *Kábindo Ngarya* qui sur l'ordre de son père-chef devait ne jamais se rendre en forêt décide de participer à leurs baignades. Elle finit par oublier certains objets précieux près du ruisseau et est obligée de retourner seule en forêt. Elle y fait la rencontre de l'esprit malveillant de la forêt, qui dans l'entretemps avait volé ses objets abandonnés. En la poursuivant, *Kábindo Ngarya* arrive au village de la vieille *Mpacá*; immédiatement la fille de cette dernière se prend d'une amitié pour *Kábindo Ngarya*, son homonyme. Ensemble ces deux filles parviennent à contourner les multiples ruses inventées par *Mpacá*, qui ne pouvant distinguer sa propre fille de l'étrangère veut trouver le moyen de les séparer afin de tuer l'intruse. On aperçoit ici l'extraordinaire signification donnée à l'homonymie: les deux filles portent non seulement le même nom, mais sont identiques tant du point de vue physique que du point de vue de leurs comportements. Les diverses péripéties sont détaillées avec verve, parfois même avec un certain humour, parfois avec une certaine pitié et commisération pour la vieille (« quelle tristesse! quelle angoisse dans ses yeux! »). Épuisée par tant d'efforts, *Mpacá* part en expédition commerciale, mais se sent bientôt forcée de rentrer chez elle « à cause de la nostalgie et de l'inquiétude pour ses enfants ». Cependant les enfants ont quitté les lieux sans laisser trace de leur départ pour rejoindre le village de *Kábindo Ngarya*. L'épopée finit par les poursuites et luttes vaines de *Mpacá*. Trompée par le père-chef de *Kábindo*, *Mpacá* bat au jeu et anéantit successivement Foudre, Roc, Brouillard et Grêle, mais finit par disparaître dans le domaine des Lucioles (les Astres).

Le texte, qui contient d'intéressantes références aux coutumes et croyances nyanga, donne une interprétation de l'institution

de la *mumbo*, épouse-parente du chef, rituellement mariée à ce dernier et dont le fils post-né succède au trône. Il loue l'entr'aide, prêche l'obéissance et le respect, critique la témérité. Le pouvoir fascinant du chant y est évoqué, ainsi que le rôle des Pygmées comme éclaireurs et chasseurs des chefs nyanga.

L'épopée entière est chantée, récitée et actée, épisode par épisode. Le barde (*Shé-kárisi* ou *mwaní*) s'accompagne d'un hochet (*ishéngo*) en forme dealebasse; la percussion est réalisée par quelques aides (*barisiya*) sur un bambou sec (*nkwángátivo*).

Le texte présenté fut récolté de la bouche de Muteresi Shempunge du village Mutakato en janvier 1952. Tous les chanteurs d'épopées nyanga prétendent avoir appris la version, dont ils détiennent la connaissance, soit directement soit indirectement, des Pygmées (*Batwá*) qui, culturellement et biologiquement plus ou moins assimilés aux Nyanga, survivent en petits nombres dans ce pays.

Kwárikángá mwamí ụmá nti ngí Múhúyá. Ēmwamí ngo wárika ná bana-cé shu mûbúngú rwé, angá rubi; ná bana-cé nti báremuríá kwiyo n'esángo, bushwá émiomba é yérísímísha bana-cé. Wakíé wamakíndí isíma hìma n'ébea bé, wábinga bomína kakírí. Ná mûmbo bomína bé, ụma wábúta mwáná' mukárí; íngo mwána nti ngí Káhindo nya-ngo sírarángé, mwán'ụma. Ábâmpé bomína bátábútí; bóbaha. Íshé wáronjeé ngo mwána wé nsúmbo ná kantsambí; wáringa ébyonga, wákúndíka byó mundorera wámwambica byó. Órôtú nă ro wákítírwa bukíté mbu uténdí utúkáa mó. Wakíé íyé mukwákare, íshé wámunínka rịna mbu ngí Ngarya, n'ina ngí nya-Ngarya. Kwákíé kwétá matú, íshé wéca mwiko, mbu: angá rôtú mwea wahítá ná mwíşí wé; íngu wahítí n'e, nti wé wasíbání n'e. Wére ná mwíşí wé mbu utárerí rôtú ihíta, nkáshí yé ishíbana hô mûmbo bukíté. Bákié ébirángá byáměta, otú'má íshé n'ina bámahíta, bíné béya hó, ébána bémukárí, bâmwire mbu béndí kwishúá mongo-mongo ókúsi. Wásímíra. Béndá kwishúá. Bákié béya ókúsi, bíkúngúra ábâti. Ngarya wátuma ébicúcúra byébikái byé kwahéhé. Bírúnda ókúsi. Bákié bámakíndí kwishúá, bámbara na; béndá, Ngarya nti wamobyá ékisha n'esándorera. Béndá nti wahátá hó éríréá n'ékantsambíí. Ná bíné bátámúsúbúkíí tu ébikái byé, nti iyé bátibíténgí ékubúngú, nti bákwa kôhá mbu bámáfinirwá, bushwá mbu bákwendá ná mwáná'béné nti ntíbákusibúrírwangá we. Ákuntse yérúsi nti kúrikángá kakúngú kámumína, kámpacá, nti kámashírishángá ébea, ná nti kárébútá mwána, érína ré nti ngí Ngarya hó tu, ná nti kárembará kintoro kere cóshabí. Ēkakúngú nko kébusará, kákíé íyé károntsá-róntsángé ékumishi-mishi n'érúsi, kéya ákwasá híshúíréngí mbyo bikumi, kásúnga ébikái byákòbìwanga. Kásombo byó, káronge byó múshabí rwé rwékintoro, ná nti kámarúkírá

Il y avait un chef qui s'appelait Muhuya. Ce chef vécut bien avec ses gens dans son village, sans bruit; et ses sujets le portèrent aux nues avec joie, à cause de ses décrets qui consolidaient (la vie de) ses gens. Jouissant de cette prospérité avec ses gens, il épousa beaucoup de femmes. Et une parmi ses épouses était mère d'une jeune fille. Cet enfant s'appelait Kahindo, celle à la joie qui se répand, enfant unique. Les autres femmes n'eurent pas d'enfants, elles furent stériles. Le père fabriqua pour son enfant des grelots et un *sanza*; il amena les touffes de poil, il les noua (pour en faire) un bracelet *ndorera*. Il l'en revêtit. Ce même jour elle fut cloîtrée dans une clôture pour n'en plus sortir. Quand elle fut devenue grande, son père lui donna le nom de Ngarya et sa mère s'appela Nyangarya. Des jours après, son père fit passer un décret: que jamais personne n'aille au champ avec sa fille! Celui qui partirait avec elle: lui (le père) se ferait connaître à lui. Il dit aussi à sa fille qu'elle ne devrait jamais essayer d'aller au champ; son seul travail était de rester dans cette clôture. Quand des saisons furent passées, un jour alors que son père et sa mère étaient partis au champ, des filles — compagnes d'âge — s'y amenèrent. Elles lui proposèrent d'aller se laver ensemble à la rivière. Elle accepta. Elles partirent se baigner. Quand elles arrivèrent à la rivière, elles se déshabillèrent toutes. Ngarya entassa ses objets précieux en un endroit séparé des autres. Elles se jetèrent à la rivière. Ayant fini de se baigner, elles se rhabillèrent. Elles partirent; Ngarya oublia laalebasse et le bracelet *ndorera*. Elles allèrent, Ngarya tenant seulement la cruche et le *sanza*. Et ses compagnes ne lui rappelèrent pas ses objets, parce qu'elles couraient au village, pleines de peur d'être grondées étant donné qu'elles étaient parties avec l'enfant d'autrui sans en avoir eu l'autorisation. Or près du chemin de la rivière habitait une petite vieille femme, un petit esprit *Mpaca*, qui avait exterminé les hommes, et qui avait un enfant (féminin) qui s'appelait également Ngarya. Et elle portait un vêtement large traînant par terre. Pendant que cette petite vieille de la forêt poursuivait les bords de la rivière en cherchant, elle parvint à l'endroit où ces jeunes filles s'étaient baignées; elle vit les objets qu'on y avait oubliés. Elle les ramassa, les emballa dans son vêtement traînant par terre, comme elle venait d'entendre le bruit de ces jeunes filles. Cette petite vieille y attendit les pro-

éburubia wãmbyo bikumí. Ínko kakúngú kárindira ná bïsa-ébikái mbyö mpo. Ákwákúrúkengá bo, bákíé bárengeka ântse, bámá-kundúká turambo túbí, mìné-ébikái wásubukia, mbu kaí ébikái byákusíá ímpe ákwasá híshúéngí bo ókúsi. Wére bíné mbu bámúhérekee káringá ébikái byé. Bíné bátïna imuhérekea, béndá ékubúngú. Bákíé bámakíndí itïna, Ngarya wísïné wákúrúka manyuma káringá ébikái byé byákobíwángá ókúsi. Wakíé mbu wéyé hákusíá we byó, wákúmána hó ínko kakúngú nti káríkíré ho. Kákíé kásúnga ékikumí, kábúsa có mbu: öngo, öngo'sumbányáa tu kúno éno-mpéná, n'ébutú búkíanga íyé búsírángé, nti íyé marambo ábënë ábïsa-ébusará! Ékikumí cámwire mbu: öngo kakúngú ngí úkusombó ébikái byé. Ínko kakúngú kámwire mbu: bikái byémwána wé mbi bírí n'e. Ékikumí cákentsere kúrí ékakúngú nti íyé kíréngí, n'ékakúngú kíkúbe búrí há; kéba mbu: tántóndéka, aní ngí nasíngwá usírírwá múmasará éno-mpéná? Ékakúngú kárutuka, kábéka, n'ékikumí cámutúca; báríkítana. Ékikumí cáre-kera émuréngé kubúnu, cásimba mbu:

Ékakúngú káéndire né Ngarya

Naéndiré murubingo ...ooo...

Bákíé béya mûntúka-kúní na mwíenda-kúní báríkítánángé hó réro, béya nkatí-nkatí ântse, báruhuka, ná nti béránéngí ke kárisóro, umá mbu mìné washumá ébikái byé, n'ompé mbu bikái byémwána wé. Bákíé bámakíndí iruhuka, ékakúngú kárutuka tu, káríá byó hánkoto, n'ékikumí cámwírákása mo, cámwimísa. Báríkítana. Bákíé báríkítánángé hó réro, béndá kéya hôbúngú rwãnko kakúngú; mwísi wãnko kakúngú nti uri hó; básúngána, umá nti ngí Ngarya n'ompé nti ngí Ngarya. Mwísi wákakúngú wakíé mbu wásúngé mìné émubi wé wámakúrwá-kurwa, híma n'íkía misísíkára, n'esáncangí sé sákubíndúké tobé-tobé mwíbenguka

priétaires de ces objets. Quand sur la voie du retour elles furent à mi-chemin — ayant passé deux plateaux — la propriétaire des objets s'en souvint; elle se dit que voilà les objets étaient restés à l'endroit où elles s'étaient baignées dans la rivière. Elle dit à ses compagnes de l'accompagner pour reprendre ses objets. Ses compagnes refusèrent de l'accompagner; elles allèrent au village. Après leur refus, Ngarya seule retourna en arrière prendre ses choses oubliées à la rivière. Quand elle arriva à l'endroit où elle les avait laissées, elle y rencontra assise cette petite vieille. Quand la petite (vieille) vit la jeune fille, elle lui dit: « Toi tu te traînes encore de ce côté ci à l'heure qu'il est, alors que toujours quand la nuit tombe ce domaine est à d'autres, à ceux qui sont les habitants de la forêt ». La jeune fille lui dit: « C'est toi, petite vieille, qui as ramassé mes objets ». Cette petite vieille lui dit: « A ma fille sont ces objets que j'ai ». La jeune fille s'approcha de la vieille femme en pleurant, et la petite vieille s'écarta « comme là... ». Elle dit: « Doucement avec moi, est-ce à cause de moi qu'à cette heure la nuit tombe sur toi dans les forêts? » La petite vieille décampa, elle s'enfuit, et la jeune fille la suivit. Elles se pourchassèrent. La jeune fille « jeta la voix à la bouche », elle chanta:

*La petite vieille est partie avec Ngarya
Je suis partie à la poursuite... ooo...*

Lorsqu'elles furent arrivées au point « d'où venez-vous, où allez-vous? », arrivées à mi-chemin, toujours en se pourchassant, elles se reposèrent. Elles se lancèrent des invectives: l'une accusant l'autre d'avoir volé ses objets et l'autre disant que c'étaient les objets de sa fille. Après qu'elles s'étaient reposées, la vieille femme décampa de nouveau, « elle mit les (jambes) sur les épaules » et la jeune fille se lança à la poursuite, elle la suivit. Elles se pourchassèrent. En se pourchassant l'une l'autre, elles arrivèrent au village de cette petite vieille; le fille de cette petite vieille s'y trouvait. Elles s'entrevirent: l'une s'appelait Ngarya et l'autre s'appelait Ngarya. Quand la fille de la petite vieille vit que le corps de sa compagne était en détresse et qu'il était plein d'égratignures et que ses vêtements étaient devenus des morceaux par les déchirures causées par les épines, elle lui fit faveur de ce

bushwá émenké, wámusoca mubyáambará we, wámunínka mubyó. Wátonde míné mbu: eé rata, nya-mukíné-háno wakarámá, usa-síre ikurísa; ná twéndá tukiánge wámatubíkíra, nti twárisíjé môngo; ná wámatutúma, nti twéndä ko môngo, umá nti watásíí, bushwá éríríwa. Bákíndí n'íronja érwankö ndo rwerífúndi íkwá. Ékakúngú kákíé mbu kásungé ábánä mbo bábí, kábúra mbu kó káronjé rwanko rwísasa írísá émwánä ngu wéyáyo. Otú'ma kátúma ábâbábí kákao. Bákíé mbu béyé ko, bákera éribú môngo, bátóko na ró môngo; béndá na ró kumbúka. Bákíé mbu béyé hóbúngú, bárátíre na ró môngo. Ékikúbá ca bárama có. Wakíé wamasúngá bo bámakíndí írama érukúbá ndo, wátéere tú bo mukíngá cámpunú. Bárama tu ékikúbá ca. Wátéere tú bo mukímpe císoke mbú, bárama tú ro. Bákíé bámakíndí írama ébikúbá bya, wére bó mbu bámúsímbi. Bákíé íyé bári katánjá ísímba, mwíşí'ákírímu wére míné mbu: twákíá íyé tusímbánge, úmaráke mbu ékakúngú kárébéká né Ngarya'aní, öngo nti usíwá, mínú nti wakuýá Bákíé íyé múrusíşí, ákakúngú kámína, ná bó nti bámúsímbéngí. Básímba:

Naréngírúwé, éé reré...

Naréngwá-rengwa Ngarya'aní

Naréngírúwé mwána, éé reré...

Naréngwá-rengwa Ngarya'aní

Nibumóéréngi eé bakójo, éé reré...

Naréngwá-rengwa Ngarya'aní

Bakójo múnkandíri, éé reré...

Naréngwá-rengwa Ngarya'aní

Kakúngú muna-Ongo, éé reré...

Sáómbókara kwábána

Wéndíré kwáOngo takúruka, éé reré...

qu'elle portait; elle lui en donna. Elle prévint sa camarade disant: « Amie, la maîtresse de ce lieu est dure, elle veut te manger; et chaque fois qu'elle nous appellera il nous faudra répondre ensemble; et si elle nous envoie (exécuter une tâche) il nous faudra y aller ensemble; qu'aucune de nous ne reste (seule) de peur d'être mangée ». Ainsi elles firent cette ruse pour échapper à la mort. Quand la petite vieille vit ses deux enfants, elle se dit qu'elle devait trouver un moyen de manger cet enfant qui venait d'arriver. Un jour elle envoya les deux cueillir des bananes. Quand elles y arrivèrent ensemble, elles coupèrent le régime de bananes, ensemble elles les épluchèrent; elles se rendirent avec les bananes au village. En arrivant au village, ensemble elles les coupèrent en longueur. De cette épreuve elles se tirèrent. Quand elle les vit se tirer de cette épreuve, elle les piégea de nouveau sur une cuisse de sanglier; de nouveau elles se tirèrent de cette épreuve. Elle les piégea dans une autre épreuve: celle de griller des bananes. De nouveau, elles y échappèrent. (Quand elle vit) qu'elles avaient surmonté ces épreuves, elle leur demanda de chanter pour elle. Quand elles furent sur le point de chanter, la fille de l'ogre dit à sa compagne: « Quand nous serons en train de chanter, si tu te plains en disant que la petite vieille s'est enfuie avec toi, Ngarya, alors tu seras découverte ». Quand ce fut le soir, la vieille dansa, tandis qu'elles chantaient pour elle. Elles chantèrent:

Il m'échappe quelque chose, ee reré...

Je ne reconnais pas ma Ngarya.

Je ne reconnais pas l'enfant, ee reré...

Je ne reconnais pas ma Ngarya.

Je me réjouis de vous, mes mères, ee reré...

Je ne reconnais pas ma Ngarya.

Mes mères, évoquez-moi avec nostalgie, ee reré

Je ne reconnais pas ma Ngarya.

Petite vieille, proche de Dieu, ee reré.

C'est bien juste chez les enfants.

Celui qui est parti chez Dieu ne rentre jamais.

Sáómbókara kwábăna

Mbu méti nakii búní bakóyo, éé reré...

Sáómbókara kwábăna

Mbu éé nya-kashu nya-meru, éé reré...

Sáómbókara kwábăna

Mbu érôté rúrarángé, éé reré...

Naréngwá-rengwa mwăna

Kikandí mbu naměta, éé reré...

Naréngwá-rengwa mwăna

Kákíé mbu kárukiré émiréngé búkóngófángé yo, ínji imusí-mbéngi ábána bé, kíkúbe ínku nă nku, kéba mbu: éé bakóyo mwísimíkanga, nibumóéréngi. Wakíé wamáruhá mwímína, wátúma bó ékúsi mbu béndí kámuđeré iká. Béta kó. Bákíé béyă ko, béndura éríkoí mongo, bákúme na kó mongo; bátúnja kó mungáí, bámuríére ó. Mbu wásungé o, wámóére bó, mbu: aé bakóyo, banya-karúo, múramé; musíngwá nabúre mumunkéndé wíká, Imbo băna bákíndi írama tu ékikúbá kímpě ca. Wakíé múmutú, wáringa émweré wé, wákára ó, mbu: réro rúno'otú bútáci búkondwé, kaí ákanáá kání káséenyénya tu!

Íngo mweré wé wákíndi ítwá na búrí wembe. Bákíé béndanya mútoró, mwíší'ákirímu wére múné mbu: úkíá úmashembá bentsé-bentsé nti ukwá. Báringa ébikái byábó, báríja byó híma, báhinga-nya n'ébikái mwímbara: ụma wámbara byámíné n'ompe wámbara byámíné. Wámwire tú mbu: twăkíá twéndá toró, nti úincirá kuruma, n'ání kukashá, nă mpo nti twécana émindí mongo-mongo; nákiro wátubíndurá-bindurá mutú, kúti ntítwasíáná-síáná-mwikía kananí-kananí, nti utăyí ụmá mubăte; nă mpo angí kwí-saríma mutú, nti ukerwá. Bákíé munkatí kámutú íyé bári toró, ékakúngú kátúmáa ákasukú háriko, kwásáa ná mirábyo-mi-

C'est bien juste chez les enfants.

Oh! mes mères, que ferais-je donc, ee reré?

C'est bien juste chez les enfants.

Te voilà donc, toi pisseuse.

C'est bien juste chez les enfants.

La salive tombe (de la bouche), ee reré.

Je ne reconnais pas l'enfant.

La nostalgie dit: « Me voilà passée », ee reré.

Je ne reconnais pas l'enfant.

En entendant la façon dont les voix résonnaient — ces voix que ses enfants lui chantaient — elle sautillait par-ci par-là disant: « Mes mères, il faut continuer, je suis contente de vous ». Fatiguée de danser, elle les envoya à la rivière pour qu'elles aillent lui tuer un crabe. Elles s'y rendirent. En y arrivant, ensemble elles renversèrent la pierre, ensemble elles y introduisirent les mains; elles en sortirent un crabe *mungai*; elles le lui apportèrent. En les voyant elle fut contente d'elles, disant: « Oui mes mères nourricières, merci; c'est grâce à vous que je mordrai sur une patte de crabe ». De nouveau ces enfants réussirent à se tirer de cette autre épreuve. Pendant la nuit, elle amena son couteau, l'aiguisa en disant: « De toute façon cette fois-ci, le jour qui se lèvera ne sera pas jour de défaite, c'est donc que de nouveau mon petit pot sera reluisant ». Son couteau fut bien tranchant comme un rasoir. Quand elles allèrent se coucher, la fille de l'ogre dit à sa copine: « Si tu mentionnes les étincelles tu mourras ». Elles amenèrent leurs objets, les mirent ensemble, elles s'échangèrent les choses en s'habillant: l'une porta celles de sa copine, l'autre porta celles de sa copine. Elle lui dit encore: « Au moment d'aller dormir, tu dormiras derrière, et moi du côté du foyer; ensuite il nous faudra entrelacer les jambes. Même si elle nous retourne-retourne pendant la nuit, si nous ne nous lâchons-lâchons pas l'un l'autre (de façon) à laisser des petites distances (entre nous), alors elle ne pourra tuer aucune de nous. Ainsi il ne faudra pas sursauter d'étonnement pendant la nuit, autrement tu seras égorgée ». En pleine nuit, alors qu'elles étaient endormies, la petite vieille alluma la torche (de résine) au foyer; il en sortit des étincelles et des étincelles.

rábyo. Ūma wátonde míné múkamesí-mési, mbu weyá. Mwikíndi íébă bo, wírukuta n'émunumbá muri bó, ésámpacá sábó sóka na, mbu kaí ibó bákwa hó na! Wábíndúrá-bindura bó. Wíkwíre ná bukókó-kókó mwíbíndúranya bó, nti uhakángě mbu báséerekana kongó wákera umá. Wakíé wamakwá bikango bíruha, wásíá bó mo. Béndá mútoró, émitíma ýabó nti ýamásíka, mbu bó báramá kása tũ ndu. Ěbütú wákíé wámakíndí ícá, wásíére bó murimo wítundura n'íowa, iwé wíhítíre. Wakíé wamakíndí ihíta, hásíngá mbo băna hóbúngú, básíá béránéngí mbu éríyuhu rákíá rámeya nti íyé uri kéya, ná kúti ákwasá tumutíkóngi, nti twábobera. Bákíé mbu básubukié, wéya na, nti uríte nyama kakírí kató. Mwikíndi íya, wákóna mbarí ýátaba kúrí mbo basibaní bébăna bé, weríşica êmpúmúro. Bámunínka ó. Wére na bó mbu béndí kabáá ásányama. Béta kó. Bákíé béyă kwíbaa, bábaa-baa şimá, na şimpe básíá tó, nti ngi sákutéére wátéere mũ bo. Mwí-kíndi íbaa, bákúrúka hóbúngú, béya hó, bákáshá-kasha ésányama. Óbütú wákíé wámásíra nă mpo íyé báréré, kéya tũ mo, kátíngé-tíngé mubó, kíire mbu: eé basi, réro cásúmá nci! úní ke ngi waní, n'oní ke ngi waséekerá aní? Ínko kakúngú káncincikwa busa-busa, kárúka umá n'umá waséekerá we. Bákíé múmukomá-kómá, bámusihe ngoma hîma n'ímusímbíre, ná nti kíkútóngi mú ntibo mwímína. Wakíé múbütú wámukomá, múmukomá-kómá, wére ébána bé mbu bámúríeri tũ ho ésángoma, iwé wárané na bó, buşhwá mbu iwé wendángo kánonkére bo. Ěbăna bákíé bărú-kirá bo, bátátíndírí na tó, báriá tó ho, básímba mbu:

Bány băna,

Karamo karamo

Nendángo réro,

Karamo karamo

L'une prévint l'autre à cette heure nocturne, en disant: « Elle vient ». Ceci étant dit, la petite vieille fit irruption dans la maison où elles étaient; leurs esprits s'envolèrent: donc elles vont vraiment mourir! Elle les retourna, les retourna. Elle se fatigua comme une poule en les retournant sans cesse, croyant que l'une lâcherait l'autre de sorte qu'elle puisse en tuer une. S'étant épuisée de fatigue, elle les laissa là. Elles se rendormirent, leurs cœurs s'étant apaisés. Elles se dirent: « Pour le moment nous sommes encore une fois sauvées ». Quand le jour se fut levé, elle leur laissa le travail de piler et de moudre (les bananes); elle s'en alla en forêt. Quand elle fut partie en forêt, au village où elles restaient, ces enfants se dirent: « Quand le vent se lèvera, c'est qu'elle sera près d'arriver; et si nous sommes en train d'en parler il faudra nous taire ». Tout d'un coup, voilà qu'elle arriva en portant de la viande en grande quantité. Etant venue, elle demanda une pipe de tabac à ses enfants restés au village, (du tabac) « pour déposer le souffle ». Elles le lui donnèrent. Elle leur dit d'aller dépecer les animaux. Elles s'y rendirent. Quand elles arrivèrent au lieu de dépeçage, elles découpèrent et découpèrent les uns et elles laissèrent les autres tels quels — ceux précisément sur lesquels elle leur avait mis des pièges. En finissant de dépecer, elles rentrèrent au village; elles y arrivèrent, elles boucanèrent et boucanèrent les viandes. Quand la nuit tomba et quand elles dormaient déjà, elle y arriva de nouveau; elle les palpa et palpa, elle se dit: « Je m'étonne, ceci est très dur! Qui donc est la mienne et qui donc égorgerais-je? » Cette petite vieille ne sut quelle initiative prendre; elle ne sut laquelle des deux elle égorgerait. Le lendemain matin, elles lui battirent le tambour tout en chantant pour elle, tandis qu'elle s'acharnait à danser. Dans la nuit du lendemain, elle dit à ses enfants de lui mettre le tambour sur la cour pour qu'elle leur dise au-revoir, car elle allait partir chercher des richesses pour elles. En entendant cela, les enfants n'hésitèrent pas avec les tambours, elles les y mirent. On chanta:

Vous enfants

Salut! Salut!

Je m'en vais aujourd'hui.

Salut! Salut!

Músié'áno,

Karamo karamo

Múrangé'áno,

Karamo karamo

Músié mitíma,

Karamo karamo

Múhandirí'áno,

Karamo karamo

Nya-ngoá sábusúká,

Karamo karamo

Nya-ngoá sáubúká,

Karamo karamo ee

Kákíé kámakíndí imína, kéta kwíkúra nti kámakíndí iraa ábána bé. Kwákíé kwámetá bīndi bíbí kēndírē, nă mpo ébána bé ntībárérúkírá tú angá ná mufúyo kwétírē we, bīsí bé bīkere rwanko ákwásíangá bo, báringa rungo nă nkúkí, bátáá-taa ýó mûháro rwétángá mũ we, ínku nă nku, mbu kongó utásíbíyo kwárétá bo. Rwébīndi bīshátu, báringángé, bákímírēngí hītina éríhíkíro, ímbyo bikumí bíbí. Bēnda ná kasáírē hásíangá Káhindo ésáncangí. Béta, bēnda ná katáírē kumbúka; béya kuró. Íngo mwámí wáserana ná mwīsí wé kása. N'orúbungú rwé nti rúthítáa tu mó mwea, nti rwárékíá ná mukóbyá-kóbyá, mbu kaí émwána wémwámí wakwírē hó; ná bīshé n'ina, émihumbe ýabó nti ýaréyá na mô, nti bátécáa tu n'ékayó kubūnu, ná nti bārébésé búrí kángera-ngera bushwá érísírí. Mwíya rébánă mbo, émwamí ná mukárí n'ébea berúbungú rwé bātí bāshíma ná ngurū; bēnda ná karíá byo mwicumbi, ímbyo bikumí bíbí. Kahindo wakíé wamakíndí iruhuka, wátúre íshé mwasí, ímbu wéndángá bo kwishúá híma ná babíné, nă mbu wárímínángá we, nă mbu

Restez ici.

Salut! Salut!

Gardez cet endroit.

Salut! Salut!

Ayez le cœur bas.

Salut! Salut!

Consolidez cet endroit.

Salut! Salut!

La joyeuse (dont la joie) vous fait grandir.

Salut! Salut!

La joyeuse (dont la joie) vous garde.

Salut! Salut!

Après avoir fini de danser, elle se dirigea vers la sortie du village, après avoir fini de dire au-revoir à ses enfants. Deux jours après son départ, comme ses enfants n'avaient plus entendu de signe du côté où elle s'était rendue, ses filles de leur côté s'inventèrent une ruse; elles amenèrent de la poudre rouge et une brosse *nkuki*, elles l'aspergèrent partout du côté où elle était passée, ici et là, pour qu'elle ne sache pas (à son retour) où elles seraient passées. Le troisième jour, elles vont prendre (l'aiguiseur) et entrent au pied de l'aiguiseur — ces deux jeunes filles là! Elles vinrent à sortir à l'endroit où Kahindo avait laissé ses vêtements. Elles se mirent en route, elles firent la montée vers le village; elles y arrivèrent. Ce chef, au premier abord, ne reconnut pas sa fille. Et plus personne dans son village n'allait au champ; et le village était devenu très silencieux, croyant que l'enfant du chef était réellement mort. Aussi les cheveux de ses père et mère étaient-ils longs « comme ça ». Eux aussi ne mettaient plus de nourriture à la bouche; ils étaient devenus comme l'oiseau *kangerangera* à cause de l'angoisse. A l'arrivée de ces enfants, le chef et sa femme et tous les gens du village furent très contents. On alla mettre ces deux filles dans un guest-house. S'étant reposée, Kahindo expliqua à son père comment elle et ses camarades partirent se baigner, et comment elle se perdit, et comment elle fut sauvée par la jeune fille Ngarya. Son père, en entendant

wáramíwángá we n'ékikumí Ngarya. Ishé wakíé mbu wárukiré émwasi ngo, ébiririo byárara, mbu kaí mwána wé ásángá waré-rímína hó. Wáringa ékikumí cáramyángá mwisi we, mámuniŋka kikanda cábaombé ná kebe cácuo. Wámwire mbu: ōngo erina rábé ngí nya-mumbo wé, umubútírí mwámí wasíí múcando cé. Kuruma ná ha, bámutúre mwasí mbu: rúkirá ōngo mwámí, ékakúngú kákíí kátúka kwétíré ko, kwĩnonka ré, kámeyá kũno, ná úmebá mbu turi kũno, nti twasiká bate bati ħima n'ébikái bĩti. Émwámí mwĩkĩndĩ irúkíra ébinwá bya, wátúnja misike ishátu, yénda karíá kwétíré nko kakúngú rungo ná nkúkĩ, mbu kongó káserayo kwétíré ébána bé. Bákíé bámakĩndĩ irĩa kó ébikái mbyo, ĩnjo misike yĩkúrũke tú kurwábó. Kwákíé kwámetá matú ántswá, ákwétángá nko kakúngú kákwire ábána bé kikandí ná kóhá, mbu bĩsĩné bérésíá hóbúngú básirá murangi, kákúrũka. Kákíé mbu keyé hóbúngú hásíángá we ábána bé, mbu wĩréembe ĩsica, étucéo twémukwa twéta uháro ná wé uháro; mbu wákai ékwantsí, n'erĩróró, n'erĩsĩrĩ ékuměso n'e! Ébiririo byámuraréngá ha byábĩndũke ná kabóro kárũsi! Kĩĩre mbu: kaí ábahúyá bání bēndĩré, ĩna kúti bārékútúrwa ná mwea warĩré biyó, ntĩca ũmpé muna-Ongo wēndĩré na bó, nti nasíbání n'e. Wĩsũnda ákwantsĩ mbĩso sirĩnda ná sirĩnda. Ákwantsĩ n'ékwiyo kwákũmánana, émbúra n'émirábyo n'erĩyuhu kwátúkwa na, bamitĩ bēnducaá, ésá-ndũsi sárĩse ekuti, múbusará ásányama sárũka ná nku kwábéké to, sásĩrĩrwa. Kákíé kámecá ákashimbó ka, kĩtata mbu: réro ĩngu wanitĩrĩ hāntĩsĩ ntũsĩbĩrwe! Múmushĩkĩ ngo, wásonda-sonda ébána bé ĩnku ná nku, ékũsi n'ékwiťéa ré, n'ékukisambú cé, n'ékuti kásángá kútúmaa wátúma bó, wárũka n'ékirarĩ cētĩré mũ bo. Kéba mbu: méti bēťĩré ké kwĩyo ntĩca kwantsĩ? Mwĩsonda-sondā ndo, káhũúra érhĩkiro, kárúkíra n'ébumba kwétíré bo, kēta na múmu-

cette nouvelle: les pleurs lui coulèrent! Il se dit que son enfant avait été vraiment perdu. Il fit venir la jeune fille qui avait sauvé sa fille; il lui donna un groupe de serviteurs et un bout de territoire. Il lui dit: « Toi, ton nom est Nyamumbo, tu m'engendreras un chef qui restera avec mon pouvoir ». Après cela elles lui annoncèrent la nouvelle, disant: « Toi chef, écoute; le jour que la petite vieille reviendra de là où elle est partie chercher des richesses, si elle arrive dans ce village et si tu dis que nous sommes ici, alors nous serons exterminées, nous tous avec toutes les choses ». Ayant écouté ces paroles, le chef désigna trois jeunes gens qui allèrent mettre la poudre rouge avec la brosse *nkuki* du côté où était partie la vieille pour qu'elle ne découvre pas l'endroit où ses enfants s'étaient rendus. Ayant fini d'y mettre ces choses, ces jeunes gens s'en retournèrent chez eux. Quand un nombre de jours furent passés, de son côté cette petite vieille eut de la nostalgie et de l'inquiétude pour ses enfants parce qu'ils étaient restés tout seuls au village, sans gardien. Elle rentra. En arrivant au village où elle avait laissé ses enfants et en déposant (les fardeaux) — quel ridicule! — les sacs de sel passèrent d'un côté et elle de l'autre. En regardant par terre: quelle tristesse, quelle angoisse dans ses yeux! Les pleurs qui se répandirent d'elle à ce moment là devinrent une source de petit ruisseau! Elle se dit: « Voilà donc que celles qui m'échauffent sont parties; mais si elles ont été enlevées par un être qui se nourrit de nourriture ou bien si c'est un autre membre du clan de Dieu qui s'en est allé avec elles, je me ferai connaître à lui ». Elle se jeta par terre, sept fois et sept fois. Le ciel et la terre se rencontrèrent; la pluie et les éclairs et l'ouragan en sortirent; les arbres tombèrent; les rivières se remplirent partout; en forêt les animaux ne surent où fuir; ils furent surpris par la nuit. Ayant accompli cet exploit, elle se vanta, disant: « Celui qui me mettra par terre n'est pas connu ». Dans cette inquiétude, elle chercha fiévreusement ses enfants, ici et là, à la rivière aussi bien qu'aux pièges, et dans sa bananeraie, et partout où elle avait l'habitude de les envoyer. Elle ne trouva pas de trace de leur passage. Elle dit: « Sont-elles donc passées au ciel ou par terre? » En cherchant ainsi, elle ouvrit l'aiguiseur, elle sentit l'odeur (venant) de là où elles furent passées; elle se lança sur

kókórij. Nă nku kwárikángá bo kumbúka bíanya, bére émwamí n'ébea bé mbu: weyá, watúká kwĩnonka ré; wámeyá kũno, musúmyanga émitíma, nti múmwire áwákwiréngá bãte; nákiro kárusha bishisharo kũno, nti mwítĩne, nti kásará-sara hó kásúkána. Kwétángá ko múmukókórij wébána bé, wénda kasáá kũndo kwémwámí, kísúnda hântsí munkatĩ kébutara, émanumbá ábúră mbu énducaé na. Kéba mbu:

Nitúkăa kănonka

Nendángo murubingo

SáSerékă ná Ngarya

Nendángo murubingo

Kéya háminé-kuró, kámubúsa mbu wámútũrĩ múmyasĩ kwétángá ábána bé. Émwamí wámwire: mbu wé warésúngá otú'má, munkatĩ kámwishĩ káfarárángé, ébea bătĩ nti bámátĩta, ébána bábé béta kúno, básúkána, umą nti wahátá kantsambĩ n'ompé nti wikíkányá kisha kírĩ mó byonga nă ntsúmbo. Kákíé kárúkíră bo, kátátĩndírĩ tũ na, kírekeră mwĩkũra, kéndă múbingo. Kéndă kasáá kwáNkúbá. Kákíé mbu káshishé Nkúbá kwétĩré ébána bé, Nkúbá utárúkírĩ, wámuhíte nă mbíso sirĩnda; káke na hântsí buari-ári. Kásímána. Mbu kányuncé tu ébushundo hárĩ Nkúbá kwĩhĩ n'e, mĩné Nkúbá wámuhíte tu, wámusúmba ínku nă nku. Kéba mbu: réro ntĩ ngĩ ũngu, ntíwantsĩá mo nténté, kúti turengeke, eé basi! Káĩ twăshĩá'áno bãte n'é, uri mó nă wé, káĩ wĩkărámé hó tu! Kátáríe kwáNkúbá, kíamba mbu, anĩ ũno, nti soko Nkúbá, ntăkwírĩ antsĩ! Káringa ébea bătĩ báNkúbá, káshírĩsha bó; bákĩndĩ n'ítítúka, bákwa. Nkúbá wakíé mbu wákáĩ, kuruma n'é angá tu nă ntsúmbú yamutúca. Mbu wákohyé tu rêmbíso síbĩ, kamĩnú kíkángo kwĩhĩ n'e, kéba ná mbu: túkubé to ésámbai.

leur piste. Et au village où elles étaient, elles s'inquiétèrent, elles dirent au chef et à ses gens: « Elle arrive, elle revient de son expédition; si elle arrive ici, il faudra que vous vous renforciez les cœurs; dites-lui ce que nous vous avons dit; même si elle amène ici des choses étonnantes, refusez. Elle finira par passer outre ». En poursuivant la piste de ses enfants, elle vint apparaître au village du chef; elle se jeta par terre au milieu du village de sorte que les maisons furent près de s'écrouler. Elle dit:

Je viens de mon expédition;

Je vais à la poursuite

De Sereka et Ngarya;

Je vais à la poursuite.

Elle arriva chez le chef de ce lieu; elle lui demanda de lui annoncer des nouvelles au sujet du passage de ses enfants. Le chef lui dit: « Un jour, je vis en plein soleil brillant, après que tous les hommes étaient partis en forêt, vos enfants passer par ici; elles passèrent outre; l'une d'elles avait en main un *sanza* et l'autre avait en bandoulière unealebasse portant des grelots et des bracelets tressés ». Quand elle entendit cela, elle ne traîna plus, elle se dirigea hors du village, elle continua sa poursuite. Elle alla apparaître chez Foudre. Quand elle essaya de demander à Foudre où étaient passées ses enfants, Foudre comme il n'avait pas entendu descendit sept fois sur elle. Elle se jeta par terre, le ventre en l'air. Elle se leva. Quand elle essaya à nouveau de flairer de son museau Foudre qui se trouvait tout près d'elle, son interlocuteur Foudre descendit de nouveau sur elle; il la souleva ici et là. Elle dit: « Cette fois ce n'est pas celui-ci, il ne laisse rien sur moi! Sommes-nous donc égaux? Serons-nous donc serviteurs de la même cour, lui et moi? Il y a en lui aussi (de la force), voilà que lui aussi est dur ». Elle (re)monta chez Foudre, elle se vanta: « Me voici, par ta mère, Foudre, je ne mourrai pas sur la terre. » Elle saisit tous les gens de Foudre, elle les extermina. Ils cessèrent de passer en rangs; ils moururent. Quand Foudre regarda derrière lui, il n'y avait plus de bourdonnement le suivant. Au second clignement des yeux, sa partenaire se planta devant lui, et elle dit: « Levons

Bákúba tó: Nkúbá sérúpía, nâ wé Kakúngú sémweré wé. Kwéndángá to, sáNkúbá sátíngírwa na Kangancu ókwiyo, nã ntsi sáKákúngú sènda kirúndá na hámutwé na Nkúbá mbu: pa! Nkúbá wábíndúke ná muombé wé; mìné wámusombo, wámuro-nge na múkubiri rwé. Wásombo ásámbai sé, wénda. Ákwétángá we, wénda keyá kwáMúrìmba. Bákíé básúngana bána Murìmba, báhiane âbábí. Murìmba wásíbúka, wámubíngítanye makoí ábí ámitéro makírì-makírì, éta buháro-háro, nti kámìshíká utúko rúmá. Mwírama ékikúbá cá kisondiri, kítuma-tuma, nâ kó kènda ná kasáiré hántatí kèbutara wáMúrìmba. Bákíé básúngana bákúba ásámbai; sáMúrìmba na sáwé sámána n'ékwiyo mishí irínda síobananga hó, angá ná nímá yárehúca mìné. Cémishí munáné yaKakúngú yáhúka, ná yaMurìmba yátíngírwa ékwiyo, yáfúnd' ihúka. Háhúkengá yaKakúngú yénda ná kahúké Múrìmba hántato ómutwé, ébongó wáMúrìmba wárara ná, wántsántsábana ínku nã nku. Kíamba mbu: réro béré-kwihánganya, bátáyángé kě mo mucásúmá! Wáringa, wáshokora émyandú ítí yaMurìmba; bea bé bātì, wénda na bó. Kwétángá we, wénda kasáa kwáRúndú-Rúndú. Mbu wátaríí kuró, émurumbí nti úrí ékwantsí n'ékwiyo. Bákíé mbu básungané, bákúbísanya tú, bákúba tó. SáRúndú-Rúndú sátíngírwa ékwiyo, sáshíríre kó, na sáKákúngú sákúrúka, sáya na' Rúndú-Rúndú. Wábíngura ákahangási káRúndú-Rúndú, wáríja kó búrí há. Wénda. Kwéndángá we, wásáa kwáMútero. Bákíé mbu básungané, béráne karišóro; bákúba tó. SáMútero sátíngírwa ékwiyo, sáKákúngú sákúrúka. Nã o wábíndúke muombé wé hó tu. Mwítúka haMútero, wakié mbu wásae múmuntse, wárúkíra tuntsambí túsiwángé ná miréngé isímbwánga. Wámóa mbu kaí ngí kúrí ébána bé kukô! Kákíé mbu keyé ko, mbu kákai, kaí baKikéré nti ngí basii, ná baNkekéni nti ngí basacii békashá.

les dés. » Ils les levèrent: (les dés de) Foudre en cuivre, (les dés de) la petite vieille en (forme de) couteaux. Les dés étant allés en l'air, ceux de Foudre furent attrapés en haut par l'oiseau *kangancu* et les dés de la petite vieille allèrent se déposer sur la tête de Foudre avec fracas. Foudre devint donc son serviteur; sa partenaire le ramassa, l'enveloppa dans sa grande gibecière. Elle ramassa ses dés, elle s'en alla. En continuant sa poursuite, elle parvint chez Murimba (le roc). En se rencontrant: elle et Murimba, les deux se firent des menaces. Murimba se fâcha, lui déversa deux énormes pierres blanches; celles-ci passèrent d'un côté après que la vieille s'était écartée de l'autre côté. En échappant à ce premier danger, elle se ramassa, elle alla apparaître au milieu du village de Murimba. En se voyant, ils soulevèrent les dés; les siens et ceux de Murimba restèrent en haut pendant sept soleils, en s'entrelaçant sans que l'un ait pu faire descendre l'autre. Le septième soleil, le dé de la vieille tomba tandis que celui de Murimba fut retenu en haut, ne pouvant descendre. En descendant, celui de la Vieille vint tomber au sommet de la tête de Murimba; la cervelle de Murimba dégouлина, elle se répandit ici et là. Elle se vanta: « Aujourd'hui leurs provocations se sont tournées (contre eux-mêmes), ils sont en train de grimper sur une chose dure ». Elle saisit, elle ramassa comme butin, tout le patrimoine de Murimba. Elle s'en alla avec tous ses hommes. En continuant sa poursuite, elle alla apparaître chez Rundurundu (le brouillard) En y montant: le plafond de nuages était en haut et en bas. En se voyant, ils se lancèrent des défis; ils levèrent les dés. Ceux de Rundurundu furent retenus en l'air, ils y disparurent; et ceux de la vieille revinrent et tuèrent Rundurundu. Elle alla prendre le crâne de Rundurundu, elle le plaça « comme là ». Elle s'en alla. En continuant sa poursuite, elle apparut chez Mutero (pierre blanche; grêle). En se voyant, ils se lancèrent des invectives; ils levèrent les dés. Ceux de Mutero furent retenus en haut, ceux de la vieille revinrent. Et ce dernier aussi devint son serviteur. En partant de chez Mutero et en reprenant le chemin, elle entendit les *sanzas* en train d'être joués et les voix en train d'être chantées. Elle fut contente en disant que c'était donc là-bas que ses enfants étaient. Or en y arrivant, en y regardant: c'était le clan des crapauds qui étaient les chanteurs et le clan des chauve-

Wakíé mbu wéyé kwáNkekéni, wáshíríre nǎ ko. Kakúngú wakíé wamákwá, nǎ nku kwásíángá ébikumí mbyo bíbí, ámwamí wátúma batwá kákae, béya kó nti kákwíré hó. Bákúrúka, émitíma yébea yásika ke; básíma nǎ shu, ébea n'émwamí nǎ mbyo bikumí.

Ngí kísíngwangá: itooreka ríngí burúngé, kaí ntíáhundá ihange mwǎna mashata, búshwá mbu ngí ntsíbíríro yéwéngé; ékumbúka masakano, warésaké mǐné, nǎ wé nt'wasakirwi; burai wakwísíné bútásíáa busa, nti kwírúshie hó myacáca yányongo, kaí émurai waturéngá uri hó ko, ongo-mana; mǐné-sángo nti mǐné-hó-to.

souris qui étaient les batteurs de tambour et le clan des étoiles (lucioles) qui étaient les allumeurs de feu. En arrivant chez les Étoiles (lucioles), elle y périt. Quand la petite vieille était déjà morte, du côté où les deux jeunes filles étaient restées, le chef envoya des Pygmées en éclaireurs. Ils y arrivèrent et trouvèrent qu'elle était vraiment morte. Ils rentrèrent. C'est alors que les cœurs des hommes descendirent. Ils vécurent en prospérité, les hommes et le chef et ces deux jeunes filles.

C'est pourquoi :

trop gâter (un enfant) est une idiotie; donc il ne faut pas interdire les jeux à un enfant, parce que c'est le moyen d'acquérir la connaissance;

le monde est entre'aide; celui qui aida son camarade sera aidé un jour;

la témérité d'un homme seul ne manque pas de laisser une marque: elle amène la catastrophe.

Voilà qu'il existe un courageux qui nous dépasse, c'est le tout-puissant.

Seul est bénéficiaire de la bonne fortune celui qui en a la destinée.

V. LES CONTES (*uano* et *mushingá*)

A. INTRODUCTION GÉNÉRALE

Les quarante-trois contes reproduits dans cet ouvrage ont été dits et chantés par trente et un individus dont les noms sont mentionnés à la fin de chaque conte et par cinq autres narrateurs, dont nous n'avons pu retrouver les noms dans nos notes. Ces textes ont été récoltés dans vingt-deux villages, dont les noms sont donnés à la fin de chaque conte. Ces villages sont dispersés aux quatre coins du pays nyanga. Le choix a été fait dans une collection dépassant le nombre de huit cents contes. Divers critères ont guidé notre sélection: la clarté et la cohésion du texte, la diversité des acteurs, des activités, des péripéties, la variété des thèmes et des motifs, la multitude optimale de narrateurs. Il se fait que la majorité des textes finalement retenus ont été dits par des hommes; deux textes seulement sont de la bouche de femmes. C'est que les contes dits par les narratrices s'avèrent être obscurs, courts, incohérents et que les thèmes traités manquent de diversité. En général, les femmes nyanga excellent dans les chansons et les devinettes plutôt que dans les autres genres littéraires.

De toute évidence, les Nyanga manifestent une prédilection pour certaines catégories d'animaux, de personnes, d'esprits, de caractères, de monstres et êtres fabuleux, d'éléments célestes personnifiés ou divinisés. Cependant la gamme des acteurs principaux et secondaires, des sujets et péripéties reste très impressionnante. Le contenu des contes couvre toutes sortes de situations et de faits. Cette diversité est illustrée par les thèmes suivants, empruntés à quelques contes non-reproduits dans ces pages. Comment l'esprit *Muisa* introduit la mort chez les hommes; comment le chien donna aux hommes la connaissance des bananes; comment deux enfants anormaux, issus d'une union entre la musaraigne et la fille d'un chef se métamorphosèrent pour se

partager le monde, l'un devenant l'aigle — le maître de l'espace — l'autre devenant le léopard — le maître de la terre. Comment Foudre quitta ses frères, les animaux, dégoutée d'eux parce qu'ils n'avaient pas su défendre leur mère contre le dragon. Comment une femme méprisée par son mari réussit à obtenir Soleil et Lune pour le pays de celui-ci. Comment les deux sexes prirent origine. Pourquoi la Lune voyage pendant la nuit et le Soleil pendant la journée. Pourquoi la femme a des menstruations, pourquoi les hommes mangent, pourquoi le léopard est tacheté, pourquoi on instaura l'institution des transferts matrimoniaux, pourquoi la foudre tombe sur les maisons, pourquoi tout chef doit avoir des Pygmées, pourquoi le premier-né ne devient jamais chef, pourquoi le chien vit chez les hommes, etc. Ces contes évoquent la ruse et les tours habiles ou maladroits, l'astuce et la stupidité, la cupidité et la vantardise, la vanité et l'arrogance, la verbosité et le manque de déférence, la recherche des apparences et des disputes, à travers la personnalité des nombreux acteurs. Ils font une analyse des rapports entre êtres humains (coopération, solidarité, amitié, réciprocité et leurs opposés): hommes et femmes, jeunes et adultes, cadets et aînés, sujets et chefs, maris et épouses, co-épouses, amis consanguins et parents par alliance. Ils dépeignent l'humanité nyanga dans son interaction avec les êtres et les forces de son environnement et dans ses relations avec le supranaturel et le mystérieux. Bien que le terme générique le plus généralement appliqué aux contes soit *uano*, les Nyanga désignent parfois comme *mushîngá* les contes où l'élément supranaturel et merveilleux occupe la place prépondérante. Les sujets sont traités avec une remarquable flexibilité, avec discernement et bon sens. De là aussi, une certaine ambiguïté dans le traitement des thèmes. La ruse, par exemple, qui est incarnée par le Duiker, n'est intrinsèquement ni bonne, ni mauvaise; tout dépend du contexte des situations dans lesquelles elle se développe. Cependant, les contes se plaisent à simplement dépeindre des caractères et à mettre en scène des acteurs qui sont comme les incarnations de ces vertus et de ces vices. Ils ne critiquent pas ouvertement, n'expriment pas des opinions directes. C'est l'interprétation donnée par le narrateur qui synthétise les points de vue, qui tire les conclusions. Comme ces interprétations sont toujours spécifiques et limitées, il appartient également aux

auditeurs de tirer les conséquences. C'est donc dans les explications données par les Nyanga à la fin de chaque narration qu'on trouvera le mieux reflété le ton pédagogique, étiologique ou moralisateur des contes. Il est évident que pour le Nyanga comme pour l'étranger, le contenu des contes constitue une mine très riche de coutumes, d'institutions, de valeurs. Le simple texte V, C, 2, b, 2) qui traite des relations incestueuses entre un père et sa fille, contient des évidences sur les traits culturels suivants: camp de chasse; activités de piégeage; boucanage de la viande; teknonymie; tabou; métamorphose; repas rituel, rites d'ablution et coutumes funéraires; rôle du chien; hospitalité; technique des approches amoureuses; *confessio parturientis*; importance des rêves en tant que sources de révélations; principe de la justice immanente. Les contes contiennent aussi des allusions discrètes et raffinées à certaines institutions et coutumes semi-secrètes, par exemple, à l'origine mystérieuse des chefs, aux origines des enfants des femmes rituelles des chefs, etc. Parfois ils suggèrent ou dépeignent des punitions sévères (punition capitale) infligées à ceux, ou surtout à celles qui s'engagent délibérément et arbitrairement dans des méfaits notoires (le plus souvent, dans ces cas, c'est le mari qui tue sa femme grossièrement malveillante). Nombreux contes nyanga sont imprégnés d'une sorte de fatalisme exaspérant. Les Nyanga disent que « le destin c'est le destin ». Ce destin est irréversible. Ce ton de fatalisme est sous-jacent dans la plupart des contes mais rendu très explicite au moins dans deux textes. L'un affirme que c'est le destin de la femme d'être inférieure et surbordonnée à l'homme, de la poule de se coucher dans ses fiantes, du chien de manger des os. L'autre raconte qu'un gendre, se cachant dans la maison de sa belle-mère alors qu'elle était en couches, entendit un esprit prédire que la fille à naître devrait mourir d'une morsure de serpent en coupant du bois. Afin de combattre le destin, il maria cette fille, lui interdit de couper du bois; cependant un jour poussée par son destin elle se rendit en forêt, fut mordue et mourut. Nombreux contes reflètent, soit par leur contenu soit par l'interprétation qu'on leur donne, des conceptions relativistes et sceptiques. Par exemple: personne n'est seule au monde: personne donc ne peut prétendre être le plus grand ou le plus important de tous. L'aîné n'est pas nécessairement supérieur au cadet; le

père n'est pas nécessairement plus intelligent que le fils. Un conte évoque ce thème avec grande ampleur: l'oiseau aquatique *Karubi* avait cette mégalomanie, mais ses jeunes furent tour à tour engloutis par le lac. *Karubi* qui chercha une explication à ce désastre fut conseillé par les oracles de dire désormais qu'il n'était important que grâce au lac.

Les contes sont généralement assez courts. Cependant, les meilleurs narrateurs sont souvent beaucoup plus concis que ceux qui ne possèdent pas la plénitude de l'art de la parole. C'est dans la concision plutôt que dans la manipulation des thèmes et motifs que se manifeste le talent créateur des individus. Cette concision s'exprime par l'omission volontaire de détails superflus et de certaines parties du dialogue. Le bon narrateur laisse à ses auditeurs le soin de supposer, de compléter, d'interpréter. Des chants, qui permettent la participation directe des auditeurs, des chants et des proverbes, qui permettent au narrateur de formuler des réflexions personnelles ou tout simplement de se détendre, sont fréquemment entremêlés aux contes. Le débitage du conte est rapide et vif; d'un souffle le narrateur esquisse une épisode ou un événement entiers, insistant parfois sur certains mots ou changeant d'intonation.

Il est superflu d'ajouter que ces contes sont récités fréquemment et dans les circonstances les plus diverses. Mais la principale circonstance quotidienne est celle où les hommes revenus de la forêt se réunissent dans la salle des hommes pour prendre le repas collectif, fumer, boire, réparer leurs ustensiles, discuter les affaires du village, trancher les palabres, rendre compte de leurs activités et expériences, discuter et distribuer les tâches du lendemain. Les Nyanga disent que c'est dans la salle de réunion des hommes que se forge l'opinion publique, tellement puissante dans cette société. Les multiples problèmes et aspects de vie — tant des individus que du groupe — qui sont discutés au cours de ces réunions quotidiennes sans formalité demandent des exégèses soutenues dont le fondement est condensé dans les textes oraux. C'est la délicatesse des allusions subtiles, des allégories, des paraboles, des métaphores fournies par les contes plutôt que l'argumentation directe, qui permet aux membres du groupe de chercher des solutions qui sanctionnent les normes du groupe

sans trop mettre en évidence directe les faiblesses et défauts des individus.

Nous avons divisé les contes d'après leurs acteurs principaux: les animaux, les acteurs humains, les êtres surnaturels et les êtres fabuleux. Les contes qui ont pour acteurs principaux les êtres humains sont subdivisés en contes dont les acteurs sont de vrais hommes et femmes (consanguins, affins, amis, étrangers, chefs et sujets, Pygmées) ou des caractères, tels que « Que-dirais-je? », « Le Fainéant Malin », etc. Les contes qui ont les animaux pour acteurs principaux sont groupés autour de quelques grands héros qui forment le centre de véritables cycles: *nteta* Duiker, *nkúrú* Tortue, *mbíbi* ou *ntósó* le chien de chasse. Cependant nous avons ajouté au recueil quelques contes où agissent des animaux d'importance secondaire (poule, hirondelle, caméléon).

B. LES ANIMAUX COMME ACTEURS

1. Introduction

Les animaux occupent une place importante dans les contes en tant qu'acteurs principaux et secondaires. Les Nyanga vivent dans une forêt très riche en diverses espèces d'animaux; ils ont un nombre assez considérable d'animaux domestiques.

Dès lors, il n'est pas étonnant que ces nombreux animaux jouent un rôle capital dans la diète, la vie économique, la culture matérielle, la manufacture de paraphernalia, le cérémonialisme et le rituel, le système de valeurs et de connaissances et la littérature orale. Un bref inventaire des classifications nyanga indiquera le rôle des animaux dans les histoires et dans le système de connaissances.

1. Parmi les animaux domestiques, on rencontre:

Le chien - dont nous parlerons plus loin;

La chèvre - objet de convoitise, mais aussi de réconciliation; peinte comme une idiote qui ne sait défendre son innocence;

La poule - généralement en conflit avec le chien, le chat sauvage et l'épervier; peinte comme une trompeuse impudente et sans respect (c'est pourquoi on l'égorge);

Le mouton - un animal sacrificiel et votif, qui ne figure pas dans les contes.

2. En ce qui concerne les autres animaux, il importe de noter d'abord que les serpents, les insectes, et les poissons en tant que catégories d'êtres n'entrent pas dans les textes, mais les oiseaux et les animaux (quadrupèdes et primates) y figurent parfois en tant que groupes non-différenciés. Quant à cette dernière catégorie, elle est parfois divisée entre les animaux qui ont échappé aux pièges et à la chasse des hommes et ceux qui n'y ont pas échappé. Parmi les serpents, les multiples espèces connues des Nyanga entrent rarement sur scène; ce sont le serpent fabuleux *Mukĩti* et le serpent divinisé *Musóka* qui reviennent le plus souvent. Parmi les insectes nous rencontrons les fourmies (entre autres, la fourmi *kinkète* qui, dit-on, ne dort jamais parce qu'elle se méfie du sommeil qui amène des rêves qui ne se réalisent jamais), le cricket (traître), les mouches (trompeuses), les guêpes, les mille-pattes (*kirĩngéshe*, le devin), la luciole messagère, souvent identifiée avec les étoiles divinisées), l'araignée (ami des héros, faiseuse de ponts, qui n'est cependant pas symbole de ruse et se laisse tromper par de simples animaux, tels le lézard qui la fit brûler en plein milieu de son champ). Parmi les poissons, ce sont les crabes (*ika*) et les silures (*mpongo*) qui dominent et qui sont d'ailleurs très importants dans la diète et le système de valeurs nyanga. En tant que groupe les oiseaux figurent dans les contes, se changeant parfois en jeunes filles. Il y a deux oiseaux, le calao (*mombo*) et l'aigle couronné (*inju*) qui jouent un rôle capital dans le cérémonialisme et symbolisme nyanga. Le calao, symbole des rites de circoncision, de la virilité et de la maturité sociale, ne figure jamais dans les textes. L'aigle couronné, considéré comme maître de l'air, parent du léopard et messager des divinités, se rencontre occasionnellement dans les contes. Dans un conte, par exemple, il sauve d'un gorille un homme qui l'avait protégé contre les fourmies. Deux espèces de passereaux, *ntsoré* et *kantorí*, en particulier, et l'hirondelle *ka-nĩmbi* (symbole de l'indécision) sont les acteurs les plus fréquents. *Kantorí* est le symbole de la propreté et de l'élégance, auquel tout travail répugne. *Ntsoré* est bavard et ravageur des bananes mûres. On trouve occasionnellement dans ces contes le

pigeon sauvage, le martin pêcheur, le bulikoko, l'oiseau mouche *kamponda*. Signalons que plusieurs espèces de chauve-souris (classées avec les oiseaux dans le système nyanga), tels *munko-ndé* et *kakútú* sont fréquemment acteurs principaux des contes; *kakútú*, en particulier, est représenté comme un forgeron qui sème la discorde parmi les animaux (c'est elle qui a tacheté le léopard).

Les Nyanga placent dans la catégorie de *ésányama* (les animaux) les quadrupèdes, y compris les primates à l'exclusion de l'homme. Rituellement parlant, le pangolin (*kamóntsó*), le aardvark (*ntúmba*), l'écureuil volant (*mpake*), le potto et le bush baby (*itéwá; kimpumbí*), le dendrohyrax (*imbé*), l'antilope bongo (*nkéngé*) et la genetta tigrina (*kanyíronge*) sont des animaux extrêmement importants. Tous figurent rarement dans les textes, et certains y font totalement défaut. Dans un conte le aardvark emprisonne le soleil, mais le relâche sur l'insistance des autres animaux; dans plusieurs contes la genetta tigrina (*kanyíronge*), comme sous le nom cheffal de *kabúngúrú*, apparaît comme chef des animaux choisi pour son intelligence et pour sa modestie.

D'autres animaux, rituellement peu importants, tels le buffle (*mboó*) et le gorille (*mubúmba*) sont également de rares acteurs. De tous les animaux, le gorille est considéré par les Nyanga comme le plus puissant; il est le seul à avoir battu au combat le géant *Murera* devenant ainsi le roi-pygmée des animaux.

Les grands acteurs sont le duiker (*nteta*), le plus rusé des animaux; le léopard (*nkoí*), le premier-né du pays mais trompeur; la tortue terrestre (*nkúrú*), moins rusée que le duiker et très vorace; l'éléphant (*ntsuu*) fort et grand parce que fait des diverses pièces qui restèrent après la création des animaux, mais imbécile; le caméléon (*kouú*), rusé et symbole de grande activité. A côté d'eux, apparaissent diverses espèces d'antilopes (surtout l'antilope-cheval *mukaka*), la civette, le hérisson (*mukúú*), l'écureuil, la musaraigne, le chat sauvage (ennemi des poules parce que trahi par elles), le chimpanzé (*sbiko*), le varan, le crapaud, l'hippopotame, le lézard, les singes et la petite souris *kakoró*. Parmi les acteurs animaux on trouve aussi quelquefois les mollusques, tels les escargots terrestres et aquatiques (qui dispersent les animaux par leur bave) et les moules.

Tous ces animaux agissent et pensent comme des êtres humains (les préfixes pronominaux sont des première et deuxième classes). A part le chien, ils ne portent pas de noms propres. Ils figurent dans les textes sous le nom générique de leur espèce, auquel souvent les morphèmes *muna* (s.) et *baná* (pl.) sont affixés. Ces morphèmes, qui portent des préfixes des classes 1/2 s'emploient dans le langage commun des Nyanga pour désigner des groupes de parenté et pour identifier l'appartenance sociale des individus (par exemple, *Banabenge*: les membres du groupe de parenté *Benge*). Ils signifient « de l'espèce de... », « du lignage de... ». Dans les textes ils semblent parfois avoir la valeur honorifique de Maître ou de prototype. Ces animaux agissent entre eux ou sont en interaction avec des hommes, des divinités et des éléments célestes (tel p.ex. le hérisson qui prit le soleil comme otage). Bien que personnifiés, les animaux ne sont presque jamais identifiés aux humains ou confondus avec eux par une métamorphose trompeuse. Le chimpanzé est le seul animal à se déguiser facilement sous les formes humaines p.ex. pour s'imposer comme époux à une jeune fille capricieuse. Les contes affirment d'ailleurs que ce sont seulement la vie arboricole et la diète du chimpanzé qui révèlent sa vie animale.

Il est certain que ces animaux agissant dans les contes ne servent pas uniquement de symboles derrière lesquels se substituent des caractères humains. Les Nyanga trouvent dans les péripéties auxquelles se mêlent ces animaux une certaine interprétation de leur univers, qui justifie les causes et les raisons de certains conflits entre ces animaux, de certaines habitudes et de certaines attitudes que les hommes adoptent envers eux. Cependant les Nyanga ont développé des doctrines beaucoup plus complexes autour des animaux, qui ne sont que fragmentairement révélées dans les contes, mais qui font une partie intégrale de leur système d'enseignements (*mabano*). Ils classent, p.ex., les animaux en termes de leur propre structure politique et sociale. Cette classification n'est que partiellement basée sur les faits évidents des caractéristiques physiques. Elle procède également des odeurs et des habitudes de ces animaux et de considérations purement légendaires. La genetta tigrina (*kanyironge*), par exemple, est le chef (*mwami*) des animaux alors que son parent le léopard est classé comme le premier-né du pays (*ntángí, yácío*)

parce qu'il fut décidé ainsi par les conseillers (*bakúngú*) qui trouvèrent le léopard agressif inapte à accomplir les fonctions cheffales. L'aigle couronné (*inju*) est le chef (*mwami*) des oiseaux; il fut choisi par les conseillers à cause de son audace héroïque et de sa force. D'autre part, l'espèce musaraigne est classée comme père et mère du léopard et de l'aigle couronné sur la base de leurs mauvaises odeurs communes. Le gorille (*mubúmba*), né du chimpanzé (*shiko*), est chef-pygmée (*mwa-mitwa*) du fait qu'il est le plus puissant représentant d'un « groupe clanique » qui comprend en outre les chimpanzés et le dendrohyrax; il est « Pygmée » du fait de ses origines parmi les chimpanzés qui « à tous points de vue, y compris leur diète ressemblent aux Pygmées ». Le buffle est classé comme serviteur-client (*muombé*) des chefs parce qu'il fait des pistes en forêt; il est donc identifié au *mutémurí* (un fonctionnaire chargé de couper la piste qui mène du village cheffal à la montagne sacrée où le chef est intronisé). La majorité des clans nyanga sont mystiquement liés à un animal spécifique qui est son symbole sacré (*ntsirwà*), mais pas son totem. Cette association est interprétée en termes de rêves et d'aide concrète que les fondateurs humains des clans auraient jadis reçu de ces animaux. Les animaux ainsi associés aux clans vont du passereau à l'aigle, de la chenille au serpent, du caméléon à l'antilope-cheval. De nombreuses prescriptions et interdictions résultent de ces associations: défense de chasser ou de tuer; défense de manger; euphémisme et évitement. Des dangers de pollution rituelle et des présages néfastes sont également en corrélation avec ces croyances.

2. *Duiker (nteta)*

a) *Introduction*

De tous les acteurs Duiker est l'animal le plus rusé, le plus habile. Il est le grand héros animal, comme *Mwindo* qui figure dans les épopées est le grand héros humain. Il est l'illustration vivante que la ruse triomphe de la force physique. A certains égards Duiker possède l'adresse et l'agilité attribuée au Pygmée; il y a, cependant, un texte où le Pygmée réussit à ravir une fille

obtenue par Duiker. Les Nyanga se plaisent, d'ailleurs, à donner dans certains contes, des rôles similaires au Pygmée et à Duiker et à substituer l'un pour l'autre. Par exemple, le thème de certains contes consiste dans l'obtention en mariage d'une jeune fille promise par un père à celui qui enlèverait unealebasse suspendue à un endroit impossible. C'est toujours Duiker ou le Pygmée qui réussit le tour d'adresse que personne d'autre n'avait su réaliser. Les Nyanga considèrent Duiker comme le fils rejeté d'un mariage contracté entre Éléphant et Léopard; le couple était en désaccord au moment de la naissance du héros. C'est le père Léopard qui abnégua son fils et c'est à cause de cette abnégation que le fils devait se rendre très fort. Ce sont précisément Léopard et Éléphant qui sont le plus souvent les victimes des ruses de leur fils Duiker. Quatre des cinq contes où *Nteta* est acteur principal montrent comment Léopard fut son inférieur en ruse. Le cinquième conte a pour acteur un certain *Kankombo* (nom généralement donné à une espèce d'écureuil); en fait, c'est bien Duiker qui se déguise sous ce nom. Duiker figure dans d'autres contes comme supérieur de la tortue, de l'aigle, du crapaud, etc. Jamais, cependant, Duiker est en compétition avec Chien (héros culturel), Genette (Juge et Symbole du chef) ou Mille-Pattes (le devin). Dans quelques contes il figure dans un milieu purement humain; réussissant par son adresse à obtenir en mariage une fille ou se montrant généreux envers un être humain magnanime. Il existe quelques textes où Duiker est classé comme *mwea* (homme), qui vit comme un être humain dans un village humain, qui s'engage dans des activités humaines (par exemple fabrication de bière), qui a peur comme des hommes et qui demande conseil aux juges (Genette) et aux devins. Duiker est vantard et arrogant et réussit dans ses ambitions les plus irréalisables. Sa rivale la plus grande en ruse est la tortue; mais Duiker généralement l'emporte sur elle. Je connais un conte nyanga où la tortue semble être présentée comme dépassant Duiker en ruse: Duiker avait dénoncé Tortue qui s'était munie de cornes afin de pouvoir participer aux festins donnés pour les animaux cornus par les habitants d'un certain village. Mais au milieu du festin, Tortue vint annoncer l'arrivée d'une armée hostile; tous les animaux cornus, y compris Duiker, s'enfuirent de sorte que Tortue restée seule put assouvir sa faim.

Dans un conte Duiker est au service de Lune pour voler une fille se trouvant dans un camp de chasse. Il réussit son exploit en contrefaisant le chant des parents de cette fille, mais finalement Lune doit abandonner son royaume à son beau-père.

Prince, frère de la civette et de la genette, tacheté par la chauve-souris, Léopard est le *miné-busará*, le maître de la forêt. Il est traité par les Nyanga comme un animal dangereux, terrifiant, trompeur et semi-devin à cause de ses habitudes mystérieuses. C'est un animal sacré pour les chefs; sa mort donne lieu à des danses identiques à celles exécutées pour les jumeaux et à des rites de purification; sa chair ne peut être consommée que par les vieillards qui n'ont plus de rapports avec les femmes et « qui sont de toute façon près de la mort ». Dans les textes Léopard est en conflit perpétuel avec Duiker ou avec Chien. Généralement Léopard est la victime; cependant il y a de nombreux textes où le conflit reste indécis. En outre, Léopard est continuellement trompé et déjoué par des animaux faibles et insignifiants, tels Singe, Hérisson, Limace, Chauve-souris et par l'homme. Il est ingrat et accapareur, mangeant un singe qui l'avait aidé et n'acceptant pas qu'un plus petit ait une meilleure part au festin. Quelquefois il se montre généreux envers un être humain en détresse.

Quatre des cinq textes présentés ici dépeignent les luttes entre Duiker et Léopard. Dans le cinquième texte l'écureuil *kankombo* prend le rôle de Duiker. Ce conte contient une rare référence au lion, qui n'est pas inconnu des Nyanga, puisqu'il se trouve dans les pays limitrophes des Hunde, Kumbure et Nande et que certains groupes Nyanga vivent dans les savannes qui s'étendent au nord-est de la forêt.

1)

Nteta wĩmba ubúngú nti mũshĩ wámau. Otũ ruma Nteta wásĩa ébãna bé hóbúngú. Wénda múbusará; wákúmána ngoĩ nti iri hábásirwá mobe, nti urísángo ó. Nteta wárũka érikúrũka n'erĩenda; ébõba nti wámámutĩngé ngurũ. Wákentsere hó, wéya hári Ngoĩ. Ngoĩ wáreke ényama. Wásũnga Nteta. Wámubúsá-busa mareá-réa. Īngo Nteta wámwire mbu iwé háawé háhwá mau. Ngoĩ wásĩa ényama. Béndá; hóbúngú wámunĩnka mau, wárĩsa ó. Wábiso mbu iwé utákocé irĩre musĩmpé ntsára. Īngo wábiso wátũra kahangási kánteta ná kákankombo; iwé mbu: twĩnyě nto, na kábé ngĩ katúsáno, kámuna-nteta. Nteta wásúbáha rĩngĩ; wére Ngoĩ mbu iwé wēndi káshuba. Wéta kó. Wákũto kahangási kángoĩ ná kántáre. Wéya, wére Ngoĩ mbu: urĩsaa hó mau muntsára sábé, angá sábéńé; ũshimá ké o búńĩ? Mbu: ěo rũshá to. Muna-ngoĩ mbu wásungé ékahangási ké, wéba mbu iwé wendáa kánena. Kwétángá we kwábĩndũke ná hererĩ, utéyĩ tũ na. Nteta wĩramyá mbu.

Ngĩ kĩsĩngwangá éřĩreka éwēnge wékwĩshũngũrushĩe ntĩrá-nyará; ĩna émwea usisimukenga ufúndwángo bó, ĩna nti ákwasá hó mwea wibĩkĩré mené-mené.

Masokora Kakuru, homme du village Kakuku

(28 janvier 1952)

2)

Otũ rwĩma wábũme wátéa karábó. Wakĩángá wamatéa ko, múmukomá-kómá wénda kásentsa, wákúmána nteta múmurĩ, nti ikĩrĩ ikaéngi. Wéba mbu wátoboraé ŷo. Nteta wéba mbu: angá iniya, n'ání nákuramyayo. Éwábũme wakĩré warũkirá mbo wámureke. Nteta wénda. Éwábũme wákúrũka kurwé. Ngoĩ wéya

1)

Duiker, qui était brasseur de bière, construisit un village. Un jour il laissa ses enfants au village; il alla dans la forêt, il rencontra un léopard qui était au-dessus d'une antilope, en train de la dévorer. Duiker ne sut ni retourner ni continuer. Il fut très pris par la peur. Il s'y approcha; il arriva près du léopard. Léopard abandonna l'animal; il vit Duiker, il lui posa des questions incompréhensibles. Duiker lui dit qu'il y avait de la bière prête chez lui. Léopard lâcha le gibier, il alla au village (de Duiker). Il lui donna de la bière; il (Léopard) la but. Il fit un renvoi disant qu'il ne pouvait boire dans un autre gobelet. Il fit un renvoi et cracha un crâne de Duiker et un crâne de rongeur *kankombo*. Il dit: « En voilà quatre (crânes) et le tien sera le cinquième » (en faisant allusion) à Duiker. Duiker fut pris de grande peur. Il dit à Léopard de lui permettre d'aller uriner. Il y alla; il prit un crâne de léopard et un de lion. Il vint, il dit à Léopard: « Tu ne bois de la bière que dans des gobelets à toi, jamais dans ceux d'autrui? Comment donc aimerais-tu la bière (dans une autre sorte de gobelets)? » Il dit: « Amène-les donc ». En voyant son crâne, Léopard dit qu'il allait déféquer. En s'y rendant, il disparut à jamais et il ne revint plus. C'est ainsi que Duiker se sauva.

C'est pourquoi se prêter une ruse pour se tirer d'affaire n'est pas dégoûtant. C'est par surprise que l'homme se trouve incapable (de réaliser sa ruse), n'empêche qu'il fut plein d'espoir.

2)

Un jour un homme dressa un piège *karabo*. L'ayant dressé, il alla l'examiner le lendemain matin, il trouva dans le lacet un duiker qui regardait encore. Il voulut le percer (de sa lance). Duiker dit: « Ne me tue pas, moi aussi je te sauverai ». Quand il entendit cela, l'homme le lâcha. Duiker s'en alla. L'homme

hó nti uríte kimbesa. Wákíme múnumbá; wákúmána ewábũme mó; wámwire mbu wámúnínke meca. Éwábũme wámunínka meca musára. Ngoi wátĩna ó. Ngoi wásonda kahangási kámwea, ngi káríre mũ we émece. Wáshwéa éwábũme tuhangási ikúmi na túshátu. Wáire ewábũme mbu: nã nki kábé ngi kárúmishá ikúmi na twĩnye. Kunũma nã mpo Nteta wásáa, wáshéa Ngoi tuhangási ikúmi na twĩnye twángoi. Nã wé wéba mbu: ná kahangási kábé ngi kárúmishá ikúmi na túsáno. Ngoi wakíe mbu wárukiré bo, wábéka. Nteta nã wé wámwimísa. Béya na múbwéru. Nteta wákúrũka wéba mbu: umárame eríbé ntétáa múbwéru, ng' ísingwá urama. Wákúrũke tu hámirá wé; wámwire mbu: óngo míra wé, ná wé ũngu wamákuramya.

Ngí kisingwanga, úmakúmáná mínũ wasakírírwa nti úmu-saké.

Kapeteni, homme du village Kanyasi

(24 janvier 1952)

3)

Muna-nteta wabícángá mpéné kúri muna-ngoĩ, ýíbúti, ná muna-ngoĩ nti wabíká yámũme. Ámatú akíángá áméta, muna-ngoĩ wére Nteta mbu êmpéné ýabé ýarébutá mũme ná ýaní Ngoi ýarébutá mpéné ýíbúti. Muna-nteta wábúra mbu kításúngwáa kírí mbu, mũme wâmpéné wábúta! Iwé wendáa kabúráná kwáKábúngúru. Kabúngúru wére muna-nteta mbu: úkiá úmeyá kúri Ngoi nti úmwire mbu nya- Kabúngúru watangírwa ná Kabúngúru watangírwa. Muna-ngoĩ wéya hó. Bámwire mbu: óngo Ngoi ngi ũríké ná kubá muna-kabúngúru. Muna-ngoĩ wábúra mbu: kításúngwáa cásúngwa! Muna-kabúngúru wámwire mbu: óngo ngi cásúngwá narĩa bukúre, bushwá mbu ubákángá muna-nteta êmpéné ýé, mbu ýabé ngi ýabúta. Muna-nteta wénda n' esâmpéné, wénda na tó kumund'

rentra chez lui. Léopard y vint portant une grande gibecière. Il entra dans la maison, il y rencontra l'homme, il lui dit de lui donner de l'eau. L'homme lui donna de l'eau dans une coupe. Léopard la refusa. Léopard chercha un crâne d'homme; c'est dans celui-ci qu'il but l'eau. Il montra à l'homme treize crânes. Il dit à l'homme: « Et c'est le tien qui complétera le compte de quatorze ». Là-dessus, Duiker apparut; il montra à Léopard quatorze crânes de léopard. Lui aussi dit: « Et c'est ton crâne qui complétera la somme de quinze ». En entendant cela, Léopard s'enfuit. Et Duiker le suivit. Ils arrivèrent dans la savanne. Duiker s'en retourna et dit: « Tu es sauf parce que je ne passe jamais dans la savanne, c'est pourquoi tu es sauf ». Il rentra au village de son ami; il lui dit: « Voici, mon ami, je viens à mon tour de te sauver ».

C'est pourquoi si tu vois quelqu'un qui est sous l'emprise de difficultés, il faut que tu l'aides.

3)

Duiker fit garder chez Léopard une chèvre, et Léopard avait en possession un bouc. Quand les jours furent passés, Léopard dit à Duiker: « Ta chèvre a mis bas un bouc et le bouc à moi, Léopard, a mis bas une chèvre ». Duiker dit: « On ne voit jamais une chose pareille, un bouc de mettre bas! Je vais sur le champ au tribunal chez Genette ». Genette dit à Duiker: « Quand tu seras arrivé chez Léopard, dis-lui que l'épouse Genette est en labeur et que Genette est en labeur ». Léopard y arriva. On lui dit: « C'est toi Léopard qui seras sage-femme pour Genette (mâle) ». Léopard dit: « Ce qui ne se voit jamais voilà qu'on le voit! » Genette lui dit: « C'est en fonction de ton raisonnement que je suis pleine, car tu enlevas à Duiker sa chèvre, en disant que c'était ton (bouc) qui avait mis bas ». Duiker partit avec les chèvres, il alla avec elles dans un creux d'arbre et Léopard

émoró, ná muna-ngoï wámutúca, nti wameré ébána bé mbu wé wákíá wámakwá: ang'íreri rötü ísía băna báNteta, ntíca băna báMpéné. Kwétángá we wákwíre na kó bushwá érubíngo rwâmpéné sáNteta. Kwásíángá ábána báNgóï bábíka n'ómusóná ngo nguru.

Ngí hátúkíréngá muna-ngoï uténdí wanánángo ná babíné hiha, mpéné ásea ímpé nyama nti wáhora-horá yo.

Makora She-mumpunge, homme du village Mutakato
(21 janvier 1952)

4)

Muna-ngoï wábúta băna bănye. Wakíé wamakíndí íhíta muna-nteta wéya hó. Wakíé wameyá ho, muna-nteta wákéa bó mbu: băñu băna musímúká? Báríşia mbu: aé. Wáshísha bó mbu: ntsoko wákwendá kúní? Bámwíre mbu: kóyo wákwendá kabánga. Wakíé wamakíndí íkéa bó, wánínka bó mbu: karamö nko; mbu: ntsoko wákíá wámeyá háno, mbu nasíí namurumi. Muna-nteta wakíé wamakíndí íenda, muna-ngoï wásáa hóbúngú. Ébána bátúre ina mwasí mbu: hákutúká mwea, wákukukéanga, wébá mbu wé wasíí ukurumanga. Múmukomá-kómá wásíá webá n'ébána bé mbu: íngo wámukéäyo wákíá wámeyá, nti mubúrá mbu ntsoko wákuhíté kore; ina nendá kabísámá kwíhí-kwíhí. Wakíé wamakíndí íébă bo, wábísáma. Múmunkatí kémwíshí íngo Nteta wéya tu, wákéa bó mbu: băñu băna, musímúká ee. Wakíé wénda wére tũ bo mbu: ntsoko wákíá wámeyá háno, mbu nasíí namurumi. Wakíé mbu wéndí, wamakíndí íkéa ébána, muna-ngoï wéya, wámushísha mbu: kaí ngí búnkambangá öngo búmbo, eé mua' ábé! Béta na, nti íyé báríkítánángo. Kwárikíténéngá bö ko, muna-nteta wáshéshéra ná kumunda ékarunda. Muna-ngoï wakíé mbu wáshesheré ko, wáhékéne. Muna-nteta wátéána; wénda na káriká

le suivit, ayant dit à ses enfants: « Après ma mort, n'essayez jamais de laisser (en paix) les enfants de Duiker, ou bien les enfants de Chèvre ». Là où il se rendit, (Léopard) y mourut au cours de sa poursuite des chèvres de Duiker. De leur côté, les enfants de Léopard gardèrent cette forte rancune.

C'est à partir de là que Léopard commença à ne plus se mettre d'accord avec ses camarades; chèvre ou autre animal, il les dévore.

4)

Léopard mit au monde quatre enfants. Quand il fut parti travailler en forêt, Duiker arriva. Quand il y fut arrivé, Duiker salua les enfants, disant: « Vous les enfants, êtes-vous bien réveillés? » Ils répondirent: « Oui ». Il leur demanda: « Où est partie votre mère? » Ils lui dirent: « Notre mère est partie chercher des crabes ». Après avoir fini de les saluer, il leur donna le salut, disant: « Quand votre mère viendra ici, dites-lui que je finirai par m'accoupler avec elle ». Quand Duiker fut parti, Léopard apparut au village. Les enfants annoncèrent la nouvelle à leur mère, disant: « Un homme est sorti d'ici; il t'a salué; il a dit qu'un jour certainement il s'accouplera avec toi ». Le lendemain matin, elle laissa les enfants leur ayant dit: « Quand reviendra celui qui m'a salué hier, dites alors que votre mère est partie très loin au champ; mais j'irai me cacher très près ». Ayant fini de dire cela, elle se cacha. En pleine journée, ce Duiker revint; il les salua disant: « Vous enfants, êtes-vous bien portants? » Quand il repartit, il leur dit encore: « Quand votre mère viendra ici, dites-lui que je finirai par m'accoupler avec elle ». Quand il fut sur le point de partir, après avoir fini de saluer les enfants, Léopard vint, lui demanda: « C'est donc ainsi que tu m'injuries toujours, par ta verge! » Et ils se mirent en chemin, en se pourchassant. Pendant leur poursuite, Duiker se faufila sous les herbes *karunda*. Quand Léopard tenta d'y pénétrer, il fut coincé.

hábarsiwa ná muna-ngoí, wámuruma na. Wakíé wamakíndí imuruma, muna-nteta wíire ná munkatí ébusará; ná muna-ngoí wákúrúke kúrí ébána bé. Wakíé mbu wéyé ho, ébána bámushísha mbu: eé kóyo, mbu búní nko kwákuríkítané bãnu? Ina wásúbíe bó mbu: cítatenga wábũme nti wasíí nt'wakórí co; wákunduma kí!

Ngí kísíngwanga, úmaríká ná muna-kínú, wámendá umúkwá-múkwáa mwiíca kinwa, nt'wasíí hó uronjanga có.

Matiasi Bwaburi, homme du village Kaerenge

(19 janvier 1952)

5)

Wábũme ɔma wénda katéa tukúmbí. Wénda untsentsántséntsánga nti ntíwaréyá kiro ná nyama nima. Wíruhe-ruhe na mwíntsentsa. Otú ruma wákúmána muna-kankombo múkakúmbí. Wábúrã mbu wámúrúnde éřítúmo. Kankombo wámwire mbu: cáhundá mushúkúre, ang'ímuya. Íngo wábũme wátina mbu: ōngo nyama nãkuríre nã mbú. Kankombo wámukónga řingí-řingí. Íngo wábũme wámubora; wíire na. Íngo musike wánikira, wásíã n'émurimo werítéa. Otú ruma wáronja maɔ íbondo. Wakíé íyé uri ékwiyo n'eríbondo, mbu wákái hãntsí nti íyé háří ntáre; ýámwire mbu: híta n'émaɔ túrisé o bãte bábí. Muna-ntáre wákúma múnkũ yé; wátúnja mó nkangási sábea munáné. Wére émusike mbu wářišię to maɔ. Wářišĩa tó maɔ. Wámína ó; wábiso, wére émushúkíra mbu wé warísángá bea munání, nó'ōngo ngí wémwendá. Wámukónga âmpé. Wámuríšię tú to. Wářiša ó, wábiso mbu wé warísángá bea munáné, nó'ōngo ngí wémwendá. Íngo musike wakiángá warúka kwáséetá we, muna-kankombo wéya hó, wéba mbu bámúninke múmaɔ. Kářinga nkangási mwendá sãntáre; wářia tó búří háa. Wére Ntáre mb'wamútábúři maɔ, wářišię o ínto nkangási. Íngo Ntáre wábéka mbu wé wendá

Duiker sortit de l'autre côté; il vint s'asseoir au-dessus de Léopard et s'accoupla avec elle. S'étant accouplé avec elle, Duiker s'en alla en pleine forêt, tandis que Léopard rentrait chez ses enfants. Quand il y arriva, les enfants lui demandèrent: « Oh, mère, quelles nouvelles de votre poursuite? » La mère leur répondit: « Ce qu'un homme souhaite faire, il finira par le faire; il s'est donc accouplé avec moi ».

C'est pourquoi, si tu vis avec un congénère qui ne cesse de parler de la réalisation d'un projet, sois sûr qu'il le fera un jour.

5)

Un homme alla piéger des lacets *tukumbi*. Il alla visiter et revisiter (ses lacets) sans attraper la moindre bête. Il se fatigua de ses visites aux pièges. Un jour il trouva une bête de l'espèce *kankombo* dans le lacet *kakumbi*. Il eut l'intention de lui lancer sa lance. *Kankombo* lui dit qu'il fallait l'enlever, qu'il ne fallait pas le tuer. Cet homme refusa en disant: « Tu es de la viande; je te mangerai aujourd'hui avec des bananes ». *Kankombo* le supplia beaucoup. Cet homme le délia; et il s'en alla. Ce jeune homme médita; il abandonna le métier de piégeage. Un jour il fit du vin de palme. Quand il fut en-haut sur le palmier raphia et qu'il regardait par terre, un lion était déjà là. (Le lion) lui dit: « Descends avec la bière, que nous la buvions à nous deux ». Lion fouilla dans sa gibecière; il en fit sortir les crânes de huit hommes. Il dit au jeune homme de les remplir de bière. Il les remplit de bière. Il l'avalait, il fit un renvoi, il dit au jeune homme qu'il avait autrefois mangé huit hommes: « Et c'est toi le neuvième ». Il lui demanda encore (de la bière). Il les lui remplit encore. Il la but, il fit un renvoi en disant qu'il avait autrefois mangé huit hommes: « Et c'est toi le neuvième ». Au moment où ce jeune homme fut sans issue, *Kankombo* y arriva. Il demanda qu'on lui donne de la bière. Il prit neuf crânes de lion; il les plaça « comme là ». Il dit au Lion de lui trouver de la bière,

kása katímbúka, kaí nti ngí éribéka na. Kankombo wáshíshǎ ngo musike mbu: nakwiréngá mbu úndamyé, ubúrá mbu útíné! Íngo mushúkíra wáramǎ mbu, bushwá nti waramyángá Kánkombo.

Ngí kísíngwangá ang'íbiké-bike bámpé bea bushú wíngí-wíngí: úmaramyá mínú nâwé nti wakuramyi hó.

Faransa Ndakara, homme du village Ngora

(23 janvier 1952)

d'en remplir ces crânes. Ce Lion s'enfuit en disant qu'il allait d'abord déféquer, alors que c'était la fuite même. *Kankombo* dit à ce jeune homme: « Ne t'ai-je pas dit de me sauver, alors que tu étais sur le point de refuser ». Ainsi ce jeune homme fut sauvé parce qu'il avait sauvé *Kankombo*.

C'est pourquoi il ne faut pas garder trop de méchanceté contre d'autres gens; si tu sauves ton égal, lui aussi te sauvera un jour.

3. Tortue (*nkúru*)

a) Introduction

La tortue terrestre *nkúru* est présentée comme un animal très rusé qui échappe aux pièges tendus par des chasseurs qualifiés, qui trompe Éléphant, Hippopotame et Varan, qui bat dans un conteste de vitesse des animaux beaucoup plus rapides. Elle est occasionnellement battue par la petite souris *kakoró*, et ne réussit jamais à vaincre Duiker. Elle est très vorace, mangeant de la nourriture trouvée dans les pièges des gens de son village, réussissant à manger seule toute la nourriture fournie pour un festin, enlevant le gibier aux pièges des autres et le plaçant dans son propre piège. Elle est haïe dans son propre groupe social, forcée de s'installer auprès de ses oncles maternels et finalement contrainte de quitter ses oncles.

Les trois textes reproduits peignent la voracité et la ruse de l'impitoyable tortue dans ses rapports avec Duiker, Foudre et antilope *mobe*. Elle finit par avoir raison de ses victimes, sauf de Duiker.

1)

Nya-Nkúru ná Nkúru bénda káhimbá múbusará kákantsari. Nya-Nkúru wére Nkúru mbu: nt'óngo'sí búshúraá mwea wáshúra míné; cáhundá tíma busha munkatí n'énumbá. Ímbo busha wárisa. Nya-Nkúru wánínka Nkúru byoba bísáno mbu wárijé byo hámatáo, wéndá usámíree na byó hámisínga ná wé nya-Nkúru wéndá usámíree hámwangantse. Nya-Nkúru wábíkíra muréngé mbu:

*Méti inyé ngí wabútwángá ná Nkúru;
Nkúru wakwá ee, ukúkänge na!*

Mbu bákaí muna-mpunú wéya kákaé kúsámbíréngí Nkúru, ná Nkúru nti ubíbéngi híşinga. Wakíé mbu wámúsunge, wítúmáa na múbusha. Ímbo nti ntíbáshibíré, bíra yó mó ítúmo. Muna-mpunú wákwa. Bákié mbu básisimuké ésányama síti sáshíríre na mó; kwásíá hó muna-nteta. Wábíkíra tú mbu:

*Méti inyé ngí wabútwángá na Nkúru,
Nkúru wakwá ee!*

Muna-nteta wénda kasáa, wéya; Nteta wáshísha mbu: sháishá Nkúru moké wabé kwácácá, tímúsunge, mukoní utásámbee kwábísámá. Nteta wakíá mbu wéyé mo, wákengura ímbo busha wámashíríshángá bana-cábó. Wakíá mbu wásungé shé-Nkúru ná mbo boba hámatáo, wáringa ná mbo bábí Nkúru na nya-Nkúru; wákímíá bó múbusha; bákwa na.

Ngí kisingwanga, émanko ákianga ntíáyá miné-o nti ámuramya. N'é mukoní usámbírenga kwácácá nti utásámbíri kwábísámá kúrí mwírímya, nti wéndéndwí hó ná kahuká, kámubúre, wákwa na, wáseră mbu wákwa we.

*Kintso Hari, homme du village Usumbura
(15 janvier 1952)*

1)

L'épouse Tortue et le mari Tortue allèrent construire un petit hameau en forêt. L'épouse Tortue dit au mari Tortue: « Tu ne sais pas comment on tue son camarade. Il faut que tu creuses une fosse au milieu de la maison ». La fosse fut achevée. L'épouse Tortue donna à Tortue cinq champignons lui disant de les mettre à son derrière, qu'il dormirait toujours avec eux près du foyer et qu'elle dormirait toujours près de la porte. L'épouse Tortue appela:

Qui est parent de Tortue?

La peau tombe, Tortue est mourante.

Un instant après, Sanglier vint voir Tortue là où elle était malade; et Tortue gémissait près du foyer. En voulant la voir, il (sanglier) se précipita dans la fosse. Ceux-là ne traînèrent pas, ils lui lancèrent une lance; sanglier mourut. En peu de temps, tous les animaux y avaient péri. Il ne resta que Duiker. Elle appela encore: « Qui est parent de Tortue, Tortue est mourante ». Duiker vint apparaître, il arriva. Duiker demanda: « Fais voir Tortue, ton mari, dans un endroit clair pour que nous le voyions; un malade ne doit pas se trouver malade dans un endroit caché ». En effet, Duiker en arrivant dans la maison avait remarqué la fosse qui avait exterminé ceux de son espèce. Lorsqu'il vit le mari Tortue avec ses champignons au derrière, il prit les deux, le mari Tortue et l'épouse Tortue; il les jeta dans la fosse. Et ils moururent.

C'est pourquoi la ruse, si elle ne tue pas son dépositaire, le sauve. Et le malade traîne d'habitude sa maladie à un endroit clair, il ne faut pas la traîner dans un endroit secret, dans l'obscurité. Sinon un jour un insecte dangereux pourrait marcher sur lui, le mordre et il pourrait en mourir sans qu'il sache comment il meurt.

2)

Nkúbá na Nkúru bánúntsána. Nkúbá wénda weyángo kwámíra wé Nkúru, míra wé ngo nti umutékérenga hó biyó, umuronjá-ngo shu ématú áti; ná wákíá mbu wamakíndí irísa byó nti wéré basike bé mbu: twasíí hó tukíndanga byáNkúru bushwá mbu iwé utákočí iya kúno kwiyo. Wáshíríshe ná Nkúru ébiyó byé. Otú'ma Nkúbá wátúma tú basike bé kámuringé mumpunge kwáNkúru. Béya kó, ékwantsí kwáNkúru; íngo wánínka bó mitúndú yámi-mpunge mutúbá. Nkúru wíhakanya mbu: kaí ngu Nkúbá wasíí hó umuhéenga hó byáé, na byáwé ngí angá, bushwá mbu iwé utákočí íeya ékwíyo. Wáronja wéngo wíronge ékumun-nda n'émitúndú. Báhéndí n'íramuke ná njo mimpunge băna bá-Nkúbá. Bákié bátárié kurwábó bíshúa ékúsi. Nkúru wíkúto mú-mitúndú. Wátáya érou mpômpó-mpômpó; ná mbo basike bá-Nkúbá béya kurwábó. Nkúbá wakíé mbu wásungé bo, wére bó mbu twasíí hó tukíndanga byáNkúru, bushwá mbu utákočí iya kú-no kwiyo. Kwétá kashángí Nkúru wásáa kuró. Băna báNkúbá bāmushemba mbu míra'abé weyá, óngo Nkúbá. Nkúbá wáringa mpéné, wámukere ýó. Wárisa na múbyongó-byóngó byákwáNkú-bá. Kwétá matú Nkúru wíanya mbu búní ngí wákúrúkí we. Wé-re míra wé Nkúbá mbu úkíáyo iwé íyé uri kéndá, é mirebé yare-békí urebeka bírá-kásí bábé nti únincică ýo muri wé. Órótú rwé-ya na rweríkúrúka. Nkúbá wákanda é mirebé; wénda kanínká ýó míra wé Nkúru múmütú. Nkúru wíría ékumunda na ýó. Múmukomá-kómá basike báNkúbá báhéndí ienda n'ebítí mbyo Bákié béya hárusi rwáNkúru básica, bíshúa. Nkúru wítúnja tu múbítí mbyo. Wénda, wéya kurwé. Waríka ná kuró. Ná mbo basike bátárié tú kurwábó. Nkúru ná wé wárisa

2)

Foudre et Tortue firent un pacte d'amitié. Chaque fois que Foudre venait chez son amie Tortue, celle-ci lui préparait de la nourriture, le recevant toujours bien. Et chaque fois que (Foudre) finissait de manger la nourriture, il disait à ses fils: « Nous pourrions toujours finir les choses de Tortue (à notre guise) parce qu'elle ne sait pas venir ici en haut ». Ainsi elle épuisa la nourriture de Tortue. Un jour Foudre envoya de nouveau ses fils lui prendre du riz chez Tortue. Ils arrivèrent là sur terre chez Tortue. Celle-ci leur donna six paniers de riz. Tortue médita: « Ainsi donc cette Foudre ne cessera jamais de m'épuiser mes biens (sans espoir de retour), et ses biens ne seront jamais épuisés parce que moi je ne sais arriver en haut ». Il fit une ruse, il se fit emballer à l'intérieur des paniers. Les enfants de Foudre entamèrent le voyage très tôt le matin avec les (paniers de) riz. Quand ils allaient monter chez eux, ils se lavèrent à la rivière; Tortue se hissa hors des paniers. Elle monta la pente lentement, lentement. Et les fils de Foudre arrivèrent chez eux. Lorsque Foudre les vit, elle leur dit: « Nous ne manquerons jamais de profiter des choses de Tortue, parce qu'elle ne sait pas venir ici en haut ». Après un petit instant, Tortue apparut là-bas. Ce furent les enfants de Foudre qui la désignèrent en disant: « Toi Foudre, voilà venir ton amie ». Foudre prit une chèvre, l'égorgea pour elle. Ainsi (Tortue) mangea de bonnes choses de chez Foudre. Après quelques jours, Tortue se demanda avec angoisse comment elle rentrerait. Elle dit à son ami Foudre: « Quand je serai près de partir, les cadeaux que tu veux envoyer aux femmes de ton ami dépose-les là où je dors ». Et le jour de retour vint. Foudre emballa les cadeaux; dans la nuit il alla les donner à son amie Tortue. Tortue se mit dedans. Le lendemain matin, les fils de Foudre entamèrent le voyage avec toutes ces choses. Quand ils arrivèrent à la rivière de chez Tortue, ils déposèrent (les bagages), ils se lavèrent. Tortue se hissa encore une fois hors de tout cela. Elle partit, elle arriva chez elle. Et elle y demeura. Et de nouveau ces jeunes gens remontèrent chez eux. C'est ainsi que Tortue de son côté mangea des biens de Foudre, grâce

mubyaNkúbá mbu, bushwá éwenge wé; ná míné nti wamá-mukíndiréngá byáé.

Ngí kisingwana émwenge nákiro wásúma utárúkanga wamutéáná wěnge. Ná mwěnge wétaa rima, utétáa mbiso síbí.

Mushúngányá Shé-Kubuŷa, homme du village Mai-Makoi

(2 décembre 1952)

3)

Muna-nkúru bána muna-mobe bėnda kwábinyantíré wamuna-nkúru. Bákíangá mbu bėyé múmuntse, bákúmána coba. Muna-nkúru wére muna-mobe mbu: ti soko, ngí ásángá bitúmbí bírikaá mó bãte kare-kare bimbi. Muna-mobe mbu wáriké ho, ómunyero wámubéréka. Muna-nkúru wámwire mbu: eé rata, ntínákukwiréngá mbu coba kíno kírwanga? Ukútóngi có; wákanda có wáriá có mũnkú ýé. Bėnda. Bákíangá mbu bėyé munkatí n'ěntse, bákúmána muna-ntsóka. Mínu umwiréngi tú mbu: ee mítú, ngí ásángá mikóbá imbaraa bãte inji kare-kare. Muna-mobe mbu wámbaré o, muna-ntsóka wámubúre. Nkúru wámwire mbu: ntínákukwiré mbu ntsókă nji ibúree bea? Utíngéngi ýó, ukámánge ýó. Bėnda tu. Bákíá mbu bėyé munkatí ýántse, básúnga iriba rárúsi; wámwire mbu: ngí ásángá butara búshateé mú bãte kare-kare búmbu. Muna-mobe wírekerá hó; mbu wíshúe, wámína meca; émeso ámuaruka na. Nkúru wámutúnja hó; wámwire mbu: náukukwiréngá mbu iribă ndi rítísháá mwea wákwe na. Béta tu. Bákíangá mbu bėyé híkúra, Nkúru wére muna-mobe mbu: bísa óturimbo twítú. Wábísa tó. Bėya kumbúka. Báríárwa mwíremeso mbu ngí mwá-incirá bo. Kwétá kashángí bárushie bó mumpunge. Wátúma mobe mbu: endá káringá áturimbo hákubísé óngo tó. Wendánge.

à sa ruse, après que son ami avait épuisé les siens (sans réciprocité).

C'est pourquoi le malin, même s'il est très dur, ne manque pas de trouver quelqu'un qui le dépasse en ruse. Et le malin passe une fois, mais ne passe jamais deux fois.

3)

Tortue et Antilope partirent à eux deux chez les oncles maternels de Tortue. Chemin faisant, ils virent un champignon. Tortue dit à Antilope: « Par ta mère, ceci autrefois étaient les chaises sur lesquelles nous avions l'habitude de nous asseoir ». Antilope voulut s'y asseoir; (son) anus se déchira. Tortue lui dit: « Camarade, ne t'ai-je pas dit que ceci est un champignon destiné à être mangé? » Elle l'enlève, le mit en paquet, le mit dans sa gibecière. Ils partirent. Arrivées à mi-chemin, ils trouvèrent Serpent. Son compagnon de nouveau lui (Antilope) dit: « Eh camarade, autrefois ceci étaient les ceintures que nous avions l'habitude de porter ». Quand Antilope voulut s'en revêtir, Serpent la mordit. Tortue lui dit: « Ne t'ai-je pas dit que ceci est un serpent qui mord les gens? » Elle le prend, elle l'écrase. Ils partirent de nouveau. Arrivées à mi-chemin, elles virent un endroit profond d'une rivière. Elle lui dit: « Autrefois ceci était la cour sur laquelle nous avions l'habitude de jouer ». Antilope s'y précipita; en nageant elle avala de l'eau. Ses yeux s'infectèrent de sang. Tortue l'en fit sortir; elle lui dit: « Je t'ai dit que ceci est une eau profonde qui peut faire noyer quelqu'un jusqu'à la mort ». Elles poursuivirent (leur chemin). Arrivées à l'orée du village, Tortue dit à Antilope: « Cache nos cuillers ». Elle les cacha. Elles arrivèrent au village. On les mit dans un guest-house pour y loger. Après un moment, on leur apporta du riz. Elle envoya Antilope disant: « Va prendre les cuillers là où tu les as cachées ». Elle part. En revenant, elle rencontra Tortue ayant fini le riz. (Tortue) lui dit: « D'habitude on va chercher les

Wakíángá mbu wéyé, wákúmána Nkúrú nti wamakíndá ámu-mpunge. Wámwire mbu: bínú béndaa káringá turimbo nti bá-makíndí irísa, ukwírí kúno n'érwáka mbu nikusímáa mubiyó. Há-mpé hakeké bárushíwángé buntu ná nyama, mbu: éo endá káringá meca twáshúá o mó émine. Íngo wénda. Mwíkúrúka, wámukú-mána nti wamakíndá ébuntu, nti wamámusíéré kákitoré. Wá-mwire mbu: ntíúkurúkíra, bínú báshúangá mine nti bámakíndí írá. Múmütú, bea bátí íye báréré, béndá kákerá êmpéné yáminé-kuró, itánenáa itáshubáa na. Bábáa yó, bátéka na yó; nã mbu ya-kíé yamakíndí íhwá, báhúkúrángé yo, bátisángé yo nã mbú. Bá-kíé bámakíndí irísa, béndá mútoró. Muna-mobe wakíé íyé uhurú-rángo, Nkúrú wátúnja émakúa, wáríá ó múnkú yámuna-mobe; béndá na mútoró. Múmukomá-kómá bísa-kuró béba mbu: êmpé-né yáminé-kúno yákushumwa; mbu: múkaí múbeni. Bábíkírángé bo. Munankúrú nti ngí émuberé n'ènkú yé. Wéya hó, wákúbúra yó, nti musíra nkí. Mbu: endá óngo. Wíire nã o. Mobe wéya, wá-kubúra ènkú, ámakúa árongoka êmpéné. Mbu: kaí ngí wákushu-má êmpéné yáminé-kúno úo. Bámutíngo, bámwíra mó kabasí; wákwa na.

Ngí kisingwanga: ang'íenda ná mwea ntíumutéérérá, nti ushéi hó cásúmá muntse.

cuillers après avoir fini de manger. Tu mourras de faim ici en m'accusant de te refuser de la nourriture ». Après un autre court moment, on leur apporte de la pâte avec de la viande. (Tortue) dit: « Va donc chercher de l'eau, nous nous en laverons les mains ». Celle-là partit. En retournant, (Antilope) la trouva ayant fini la pâte et lui ayant réservé une petite poignée. Elle lui dit: « Tu n'as pas compris; d'habitude on se lave les mains après avoir mangé ». Pendant la nuit, quand tous les hommes étaient endormis, elles allèrent tuer la chèvre du chef de village — chèvre qui ne déféquait jamais, qui n'urinait jamais. Elles la mirent en morceaux, elles la cuirent; et quand elle fut prête, elles la déposèrent dans les assiettes. Elles la mangent avec des bananes. Ayant fini de manger, elles allèrent se coucher à leur tour. Quand Antilope fut en train de ronfler, Tortue amena les os, les mit dans la gibecière d'Antilope. Elles reprirent le sommeil. Le lendemain matin, les gens du village dirent que la chèvre de leur chef avait été volée. On proposa de jeter un coup d'œil chez les hôtes. On les appelle. Tortue se fit voir la première avec sa gibecière. Elle y arriva et la renversa; rien n'y était. On lui dit: « Va-t-en ». Celle-là s'en alla. Antilope arriva, renversa sa gibecière; un à un les os de la chèvre tombèrent. On dit: « C'est donc celle-là qui a volé la chèvre du chef de ce village ». On la saisit; on lui mit un petit couteau; elle mourut.

C'est pourquoi il ne faut pas aller avec quelqu'un sans le scruter; sinon tu finiras par avoir des difficultés en cours de route.

4. Chien (*mbibi*)

a) Introduction

Le chien, particulièrement le chien de chasse bien instruit (*ntoso*) joue un rôle capital dans la société nyanga. Il est l'objet de multiples prescriptions, règles de conduite, rites. Dans la pensée nyanga, le chien est un héros culturel qui vola le feu au Dieu du Feu (*Nyamurári*), qui amena le bananier d'un pays lointain et qui enseigna aux hommes la technique secrète pour comprendre le langage des bêtes.

Les contes soulignent l'inimitié perpétuelle entre Chien et Léopard; le premier aime le cuit, le second aime le cru. Le plus souvent Chien surmonte les ruses de Léopard; parfois il est incapable d'exécuter les tâches que Léopard lui impose (par exemple, retourner la viande grillante). Il y a quelques cas où il est impuissant contre Léopard, mais où il réussit néanmoins à fuir de sorte que Léopard ne le vainc pas complètement. Ami et compagnon des hommes, il l'est un peu malgré lui: il en veut éternellement à la poule pour avoir révélé aux hommes ses qualités de chasseur. Quelques fois il est peint donc comme un compagnon difficile et intraitable. Ce thème est traité dans un conte qui explique les causes de l'inimitié invétérée de Léopard envers les hommes. Se rendant au village de son beau-père, un homme rencontra en cours de route un chien qui l'accompagna malgré lui. Revenant avec sa femme, l'homme fut menacé par Chien qui lui proposa de manger la femme. Léopard vint et prit partie pour l'homme. Il exigea que les jeunes mariés lui préparent Chien comme diner. Ayant mangé, Léopard risqua d'être tué par le beau-père de l'homme. Léopard et Chien furent dès lors, pour des raisons différentes, fâchés de cette duplicité des hommes. Le plus souvent, cependant, Chien est décrit comme compagnon fidèle et utile. Il sauve son maître d'un monstre ou le protège contre les mauvaises intentions de sa belle-mère. Parfois aussi, il est peint comme défenseur de la probité et de la moralité: c'est Chien qui divulgue les secrets d'un couple incestueux en refusant de manger l'enfant né de cette union et en informant le village du crime. Les hommes puissants, tels les chefs, aiment et estiment Chien: la mort d'un chien dans un piège pousse un

chef à exposer ses femmes à de dures épreuves et de réclamer deux femmes en échange.

Les trois textes reproduits ici peignent le chien dans ses rôles de compagnon fidèle et d'aide, de héros culturel et d'ennemi invétéré de Léopard.

b) Textes et traductions

1)

Kwábéséngá wábũme umá nti waréshimáná ná mumína, ná nti umwenderenga ématú atí; ná nti ukíanga wámendá ko, nti wáríkíta êmbíbi yé. Otú ruma wénda kó, n'êmbíbi yé yámutúca. Wásáa kó. Mwĩruhuka êmbíbi yéya hári we. Êmusike wénda hárushú, n'êmbíbi yamusíere kuruma. Muna-mbíbi wákúrũke tu ékumbúka kúri nya-mumína, kwĩyoró kumunda n'êbutará. Ina wãncó kikumí wére mwĩsí wé mbu: kúto ésámpongo síri hôtángó úteki to musĩngĩrwa'abé ñngu wákweyanga, nã ngu musĩngĩrwa'abé wákũno ngí wátekí ñngo ésânkókó. Muna-mbíbi wásáa, wénda katúra émwasí kúri nyeré-kurwábó. Wéya hó mbu: eé titá, ntsokobé wamebá mbu bãte tútekererwé ésámpongo, nã ngu musĩngĩrwa wámwĩsí wé wákũno ngí wátekererwé ênkókó. Ingo mumína wárúá ébuntu: wesámpongo wénda kúri we; né wênkókó wénda kúri musĩngĩrwa é worúbungú. Êbutú wásíra; béndá toró. Wáhénd'icá; muna-mbíbi wáhendi iramuke ómunumbá ímu muríkanga ñabé wányeré-kurwábó. Ingo mumína wére tú mwĩsí wé mbu: wendanga kántsentsá émisĩrú nti úkandá masíkio ábí, ikĩri n'íkeké; érikĩri uríanga mó busháké, ngí rámusĩngĩrwa'abé ñngu weyangá, n'éríkeké ramusĩngĩrwa'abé ñngu wákũno. Muna-mbíbi mbu wárúkiré bo, wénda hárushú katúré nyeré-kurwábó ímbu wákwebá ñabé wére mwĩsí wé. Wénda kó, wákúrúkanya; ébiyó. Muna-mbíbi wéya tú mo; báríere bó ímbo buntu. Báríta bó mwĩtĩna rámutí. Ingo mukúngú wére mwĩsí wé mbu: mũkiá mwéndá toró, usámenga kuruma, ná musĩngĩrwa'abé kukashá, kongó wásíba imukera. Muna-mbíbi wátúre tú o nyeré-kurwábó wákwebángá ñabé. Múmũtú ómusike wátĩna iincira kukashá, wíincire kuruma, nã ngo mwĩsí wé kukashá. Ingo mukúngú wéya wákera mwĩsí wé, nti uhakángě mbu ngí émusike. Báhendi imusea mbu wákuyá mwĩsí wé. Báhumbã ngo musike mbu ngí wákuyá ékikumí. Mbíbi wátúre bó mwasí, bãmureke. Ingo wábũme wáramã mbu, bushwá êmbíbi yawé.

1)

Il y avait un homme qui était amoureux d'une femme et qu'il allait visiter toujours. Et chaque fois qu'il allait (chez elle) il chassait son chien. Un jour il y alla et son chien le suivit. Il y arriva. Au moment où il se reposait, le chien vint près de lui. Le jeune homme alla dans la maison des hommes et son chien l'y suivit par après. Chien ressortit (pour se rendre) chez cette espèce femme pour s'étendre en-dessous de l'étagère (de cuisine). La mère de cette jeune femme dit à sa fille: « Enlève les silures qui sont sur l'étagère, cuis-les pour ton amant qui est venu aujourd'hui et c'est pour ton amant de ce village-ci que tu cuiras les poules ». Chien sortit pour aller annoncer la nouvelle à son maître. Il y arriva et dit: « Oh père, ta belle-mère vient de dire qu'elle (sa fille) nous prépare les silures et que c'est pour l'amant de sa fille de ce village ci que la poule soit préparée ». Cette femme là prépara la pâte; celle avec les silures alla chez lui (l'amant étranger) et celle avec la poule alla chez son amant du village. La nuit tomba; on alla dormir. Au réveil, Chien alla de bonne heure à la maison qu'habitait la belle-mère de son maître. Cette femme dit une nouvelle fois à sa fille: « Va regarder les nasses et fais deux paquets, un grand et un petit. Dans le grand mets du poison; c'est celui-là qui est pour ton amant qui est venu, et le petit est pour ton amant de ce village ». En entendant cela, Chien alla dans la maison des hommes annoncer à son maître les paroles que la belle-mère avait dites à sa fille. Il y alla, il retourna. Elle passa beaucoup de temps à cuire la nourriture. Chien y arriva de nouveau. On leur apporta cette nourriture. Ceux-ci la versèrent au pied d'un arbre. Cette vieille femme dit à sa fille: « Au moment d'aller dormir, dors derrière tandis que ton amant dormira du côté du feu pour que je sache l'égorger ». Cette fois-ci encore Chien annonça à son maître ce qu'avait dit la belle-mère. Pendant la nuit, le jeune homme refusa de dormir du côté du feu, il se coucha derrière, et la jeune fille devant. Cette vieille femme vint et égorgea sa fille en pensant que c'était le jeune homme. Au matin on se mit à se moquer d'elle parce qu'elle avait tué sa fille. On rua de coups ce jeune homme là croyant que c'était lui qui avait tué

Ngí kisingwángá, ang'írikita-rikita mbíbi kúti ōng'wendáa
mubusará, bushwá mbu kikái cishungúrishie mwea, kúti wa-
súngá cásúmá

Hirari Mahamba, homme du village Ngora

(23 janvier 1952)

2)

Wábũme umá nti mutwá. Wábũme kí ngo wamahítá n'embíbi
híma ná mwandá ná kashá, nti wendáa kakúmá búkí. Émusiké
ngo wamasáá na hĩtina wémutí. Wamatáyá n'ékwiyo, n'ekashá
n'émwandá. Wakía wárengeka émpití yémutí, émwandá wáhúka.
Mbu: ẽo ōngo muna-mbíbi, úbesi ōngo mwea ngi wamámurũ-
shíé émwandá. Muna-mbíbiná wé wamásombó mwândá; wama-
táyá na ó; wamámusakía o; wamakúrũka tu. Wakía wamaríká
kwántsí, íyé ukúmáa búkí, ékashá káhúka. Mbu: ẽo ngi ōngo
mwea kingí ntí umándushíé káshá! Muna-mbíbi wátáyá kí tú hí-
ma n'ekashá. Muna-mbíbi wáhíte tu kwántsí. Wakíé ukúmángo
ébúkí, wénda uhúcángo bísasári, iwé mbu ōngo muna-mbíbi úbe-
sí nti ōngo mwea kingí ntí umásombó bísasári, nti ōngo'tumáa
byó híma? Bámakínda; wábũme wamahíté kwantsí. Iwé mbu: ōngo
muna-mbíbi, ĩnki kísangwáa bánũ mutwéndí bánũ mwibángo, ná
ōngo umakóra murimo wákakírí! Muna-mbíbi mbu: ibó ntíba-
rawá íéba; ibó báméba nti bëndá bátúmángé bo. Kunũma ná
mbo: kũto óbukonge búrí múkoté kwání, úrié bo múkoté kwábé,
úrúkírá bwébángé émintsarí n'ébinkéte, n'esámpéné n'esánkókó.
Wakíré wamakínda ĩría ébukonge múkoté, bana-mintsuntsu nti
bébã na, mbu: bea bákwiire biyó byábó! Wakíré mbu wárukiré bo
wásea. Muna-mbíbi wámwire mbu: angá ĩtura mwasí kúmbúka;
úmatúra mwasí nti ukwá; úrukírá bikái bíngí byébángé. Kúmbú-
ka, ĩnabé wámurũe buntu ná nyama. Wakíré mbu wákái, muna

la jeune femme. Chien leur annonça la nouvelle; on le (le jeune homme) relâcha. Cet homme fut ainsi sauvé grâce à son chien.

C'est pourquoi il ne faut pas sans cesse chasser un chien quand tu vas en forêt, parce que c'est une chose qui peut intervenir en faveur de quelqu'un quand celui-ci est en difficultés.

2)

Un homme était Pygmée. Cet homme donc va en forêt avec le chien, une hache et du feu pour aller récolter le miel. Ce jeune homme apparaît au pied de l'arbre; il grimpe dessus avec le feu et la hache. Quand il atteignit le (milieu du) tronc de l'arbre, la hache tomba. Il dit: « Alors, Toi Chien, si tu étais un être humain tu pourrais me ramener la hache ». Chien ramasse la hache, grimpe avec elle, la lui donne, redescend. Quand il fut par terre, et que l'homme avait commencé à récolter le miel, le feu tomba. Il dit: « Alors, si tu étais un être humain, tu pourrais m'amener le feu ». Chien monta donc de nouveau avec le feu. Chien redescendit encore par terre. Quand (l'homme) était en train de récolter le miel, il se mit à jeter par terre les rayons de miel. Il dit: « Toi Chien, si tu étais un être humain, ne pourrais-tu pas ramasser les rayons de miel en les entassant ». Ils finissent. L'homme descend par terre. Il dit: « Toi Chien, quelle est la raison pour laquelle toi et ceux de ton espèce vous avez l'habitude de ne pas parler, alors que tu viens de faire un grand travail ». Chien dit: « Ce n'est pas notre destinée de parler; si nous parlions, on aurait l'habitude de nous envoyer faire des travaux ». Cela étant: « Enlève les *bukonge* de mon oreille, que tu le mettes dans ton oreille, et tu entendras la façon dont parlent les mouches et les fourmis, et les chèvres et les poules ». Quand il eut fini de mettre le *bukonge* dans l'oreille, les abeilles dirent (c.-à-d. il entendit dire les abeilles): « Voilà que des gens meurent à cause de leur propre nourriture ». Quand il entendit cela, il rit. Chien lui dit: « N'annonce pas la nouvelle au village; si tu annonces la nouvelle tu mourras. Tu entendras parler beaucoup de choses ». Au village, sa belle-mère lui prépara de la

muntsárí wákambe mûndúí; nti wítimbá, nti wébá; nzimu-nzimu, mbu nti yábusí.

Wábũme mbu wárukiré nti wásea; muna-mbíbi nti wamu-kaé, mbu: háa, úsei. Muna-nkókó nâ wé nti webá mbu nyé wá-kerwa, múhunga wákweya; ná muna-mpéné mbu: mée, inyé ngí wákerwa. N'ínabé nti wetáa, mbu: ōngo mwána, ōngo'seánge; mbéni ntsámáenge binyohó? Iwé wákukúngúrú ncângí nji, ásá-ngwá usea. Wáíre inabé mbu: múreré bana-cábó, iwé wáturé mwásí ísángwá wásea. Bana-cábó béya. Wábũme mbu: ōngo inabé iyá, iwé wákútúrí mwásí. Iwé mbu wé kíseérenjí we, iwé wákútóngá múbukonge bwámuna-mbíbi, iwé wíra bó múkoté kwé. Iwé mbu ōngo inabé, iwé wakírú wárembera, wárúkíra bwébá-ngé ébikái bíťí, iwé ngí kísángwé wásea. Iwé úno wakwá kí, wamakíndá ibutúre émwasí. Muna-mbíbi wásía kumbúka.

Ngí kisingwanga, kúti ōngo'ri mubúngú angá ísea, nti báku-kúngúrírí ncangí.

Stefano Butinda, homme du village Bese

(16 Janvier 1952)

3)

Míné-busará, Nkíma, Ntíndí, Mbíbi bímba híma; muna-mbíbi nti ngí Béní, bíné nti ntíbarí na ámpé mña. Bákírú bámáriká ho, Ngoí wéba mbu wé waríká nti ntíwabingá mwána wínyantí-ré; bíné nti bábingá nâ bó. Ngoí wéba mbu wé wendáa kakóngá kikumí kwányantíré. Bénda ébatí banye. Béta, béya kwányantíré waNgoí. Ngoí wéyá mpo, wére nyantíré mbu wé wiyá kakóngá kikumí kúrí ōngo. Nyantíré mbu iwé utákoké ikusíma kikumí; endá kásondá ndíko, ékikumí kírí hano. BaNgoí bákumírúké kurwábó. Mbu bíyé ho mukárí waNkíma wamabúsá moké mbu myasí nkí kwákwendá bánu? Mbu bákunínká Ngoí kikumí, é-

pâte avec de la viande. Tout à coup il vit Mouche se déposer sur le pilier (de la maison), tourner en rond et dire: « *Nzimumzimu*, ce n'est pas (une viande) à acheter ». Chaque fois que l'homme entendait cela, il riait. Chien le regardait de travers, en disant: « Attention, ne ris pas! » Poule de son côté dit aussi: « Qui sera égorgé, le gendre est arrivé! » Chèvre de dire: « Meee! Qui sera égorgé! » A ce moment, la belle-mère passait; elle dit: « Toi fils, tu ris. Est-ce que j'ai des plaies incurables. Je pourrais enlever pour toi ce vêtement et me mettre à nu, puisque tu ris ». Il dit à sa belle-mère: « Envoie un message aux gens de mon groupe pour qu'ils arrivent, afin que je puisse annoncer la raison pour laquelle je ris ». Les gens de son groupe arrivèrent. L'homme dit: « Toi belle-mère, viens pour que je t'annonce la nouvelle ». Il dit qu'il riait parce qu'il avait enlevé un peu de *bukonge* du chien, qu'il l'avait mis dans son oreille. Il dit encore: « Toi belle-mère, quand j'apparus j'entendis la façon dont toutes les choses parlaient et c'est le pourquoi de mon rire. Voilà donc que je vais mourir vous ayant donné la nouvelle ». Chien resta au village (c.-à-d. resta dans le monde, resta vivant).

C'est pourquoi, si tu es dans un village ne ris pas, de peur que quelqu'un se mette nu devant toi.

3)

Le Seigneur de la Forêt, Singe, Civette; Chien bâtirent (leurs cases) ensemble, Chien ayant le nom de Beni, ses copains n'ayant pas d'autres noms. Quand ils furent établis là-bas, Léopard se plaignit de ne pas être marié à une fille de ses oncles maternels, alors que ses camarades étaient mariés. Léopard dit qu'il était sur le point d'aller demander une jeune fille chez son oncle. Ils allèrent, tous les quatre; ils se mirent en marche, ils arrivèrent chez l'oncle maternel de Léopard. Léopard y arriva et dit à son oncle qu'il venait lui demander une jeune fille. Son oncle dit qu'il ne pouvait lui refuser une jeune fille: « Va chercher des biens, la jeune fille est ici ». Léopard et ses copains rentrèrent chez eux; en y arrivant la femme de singe demande à son mari: « Quelles sont les nouvelles là-bas où vous êtes

ndiko ngí yásíá. Múmukomá-kómá Ngoi wamahíta na Beni. Mbu bíyé múbusará Ngoi wátíngé mobe, wíra ó búrí háa, nti úshéré hó. Wátíngé úmpé mobe, nâ ó utáyí o. Wátíngé mukaka nâ ó ngí ná búbo; wátíngé tú mobe. Wakíré wamatíngé émibímbe ñnye, wére Beni mbu: túkùruké. Bákúrúka. Mbu béyé háábó, bíné mbu kaì Ngoi ásáyo wabíká mpéné sé ékubusará. Bárindike émebe ñshátu n'émukaka nti sírí hó ho. Báríka hárushú. Múmukomá-kómá, mbu: twéndí kárikó. Ébátí béndá mongo kwányantíré wa Ngoi. Béta múntse nti básumbángé ésâmpéné. Bíya kwányantíré wa Ngoi, mbu: ee mántíré ésâmpéné sintsi séndíko. Nyantíré mbu: úramé, òngo mwíhwa wé; éo ñsowé múbikumí bimbi. Ngoi wíso-wa mwáná' mukárí uma. Bákúrúka. Bíya kurwábó, báríka. Kwákíré kwámetá matú ábí Ngoi wére Beni mbu: túhité kásondá símpé mpéné. Beni wéba mbu wé wendá kakórá umpé murimo wé

Ngoi wábúsa Nkíma ná Ntíndí; nâ bó bátína mbu ibó béndáá kakórá impé mirimo yábó. Búrí uma wáhíta ná mukárí. Béndá básíángé ébána bábó múmanumbá, kíserá ébátí nti bábúta, na mukárí wa Ngoi nâ wé nti wabútá. Ébátí bákíré bámahíta, Ngoi wákúto biwaná bíbí byâmbíbi ná kima cânkíma ná kima cântíndí; wámína byó mututúndú túshátu. Katúndú kima wíra mó ébiwáná bíbí, n'ékámpé katúndú wíra mó kâna kâNkíma; n'ekámpé katúndú wíra mó mwána wa Ntíndí. Mwíyoró-yóro Nkíma na Ntíndí na Beni ná bakárí bábó bákúrúka. Kásá bákíángé íngu wíya múmwé mbu wákáí hákusíángá ébána bé nti wéba mbu: émwána' aní wákwendá kúní? Beni nâ wé mbu nákusíángá bána munáné, hámasíá hó mutúbá, n'ebámpe bábí bákwendá kúní? Báríka; bútú wásíra; béndá toró. Múmukomá-kómá Ngoi mbu: éo twéndí kárikó. Ébátí báménda; bakárí bábó bámasíá mpo. Ngoi wama-

allés ». Il dit qu'on avait donné une jeune fille à marier à Léopard et qu'il ne restait plus que les biens (à trouver). Le lendemain matin, Léopard va en brousse avec Beni. En arrivant en forêt, Léopard prit une gazelle; il la déposa « comme là » encore vivante. Il prit une autre gazelle et celle-ci il ne la tua pas non plus. Il prit une antilope *mukaka* et (la laissa) de la même façon. Il prit encore une gazelle. Ayant pris les quatre animaux entiers il dit à Béni: « Rentrions ». Ils rentrèrent. En arrivant chez eux, ses camarades pensèrent que Léopard possédait des chèvres en forêt. Ils enfermèrent les trois gazelles et l'antilope *mukaka* encore vivantes. Ils s'établirent dans la maison des hommes. Le lendemain matin ils se dirent: « Allons donner les biens de mariage ». Tous ensemble allèrent chez l'oncle maternel de Léopard. Ils cheminèrent en conduisant les chèvres. En arrivant chez l'oncle de Léopard ils dirent: « Oncle maternel, voici les chèvres de mariage ». L'oncle maternel dit: « Sois béni, toi mon neveu; maintenant donc, fais un choix parmi ces jeunes filles que voici ». Léopard se choisit une jeune fille. Ils rentrèrent, ils arrivèrent chez eux, ils s'installèrent. Deux jours plus tard, Léopard dit à Béni: « Allons en brousse pour chercher d'autres chèvres ». Béni dit qu'il avait l'intention d'aller faire un autre travail. Léopard demanda à Singe et à Civette et eux aussi refusèrent disant qu'ils allaient faire d'autres travaux à eux. Chacun alla en brousse avec sa femme. Et ils eurent l'habitude de laisser leurs enfants à la maison. En effet, tous avaient des enfants. Et la femme de Léopard, elle aussi, avait des enfants. Quand tous étaient partis en forêt, Léopard prit deux jeunes du chien, un jeune du petit singe et un jeune de la civette. Ils les emballa en trois petits paniers. Dans un des petits paniers, il mit les deux jeunes du chien, dans un autre il mit le jeune du singe, dans un autre il mit le jeune de la civette. Tard dans l'après-midi, Singe et Civette et Beni avec leurs femmes rentrèrent au village. Chacun de son côté, en arrivant chez soi, et en regardant où il avait laissé ses enfants, disait: « Où est parti mon enfant? » Beni se dit: « J'ai laissé huit petits et il n'en reste plus que six, où sont donc partis les deux autres ». Le temps passa, la nuit tomba, on alla se coucher. Le lendemain matin, Léopard dit: « Allons donc porter les biens de mariage ». Tous partent, tandis que leurs femmes restent là-bas. Léopard fit

ríéshá Bèni émutúndú úrí mó ébiwaná byé; ná Nkíma wamaríá émutúndú úrí mo émwána wé, Ntíndí nâ wé ngí ná búbo. Bámé-
 ta. Bákíré bámarengécá éruendo rwerítúkă nku nă nku, Ngoi wé-
 ba mbu: niríéshanga bábŭme ntícósí bo. Bèni wéba mbu: cósí wábŭme nti cósí úmpe. Ntíndí nâ wé wéba mbu aní wáwenge
 buma ngí nakwí; Nkíma mbu n'ání ngí kábútandaíra, niríkanga
 kwiyo. Bákíré bámakíndá íéba búbó, béndá. Bákíangá bárí kwí-
 hí n'erúbúngú, Ngoi wéba mbu wé wendá kánena. Mbíbi wá-
 mwíre mbu ukundukaa turambo marínda ábí nti mó únená, bu-
 shwá bantsokóbé bámasúngá étúbí twábé nti báséendá bákúse-
 angé mbu: kaí ōngo'nenee kumushi wéntse. Ngoi wákíré wama-
 rúkírá búbó wéndá. Wakíré íyé uri múbusará, Bèni wére bíné
 mbu: túrongu kása émitúndú nji, túsibé bírí mo. Bárongo émitú-
 ndú. Mbu bákaí kumunda, ébăna bábó ngí bárí mo. Bèni mbu
 kaí cákusíngwá wéba mbu uríéshaa bábŭme ntícósí bo. Béba mbu
 nyé ngí wabíká bisando byásangúhá, wamúkúruke háítú wíya tu
 háno, Ngoi nti utángéya? Bèni mbu: aní. Bèni wamínyancaa, wé-
 ta utibícááa. Wakíré mbu wísímíkí mbíso síbí, uri hóbúngú rwá-
 bó. Wére mukárí waNgoi mbu moké webá mbu: mbési ébyăna
 byëndí kará múbiyó byáfúndáná ínku kwákwendá bâte. Mukárí
 waNgoi wákúto ébăna bătí. Bèni wáronge bó múmitúndú, kíserá
 ébána bé nti wamanínká bo mukárí, n'ebăna bábabíné nti wama-
 síéré bo bakárí bábó. Bèni wakíré wamaróngé ébăna wéta nti uti-
 bitáa... wéta, wéta; wíyă mpe hákusíangá bíné. Wábúsa bó mbu:
 utángíya hó? Wárika; wátúre bíné mwasí mbu: niríte ébána bé,
 ina nákeré bakárí bítú mbu bábékayo; mukárí waNkíma wátáayo
 mumutí more, ná mukárí waNtíndí wéndayo kabísáma, ná mu-
 kárí aní wábékeyo kore, namukúmání ko. Bíné mbu: ukíá shu.
 Bákíré bámaríká mpo ntambí inde, bárúkíra Ngoi wéba mbu:

porter par Beni les paniers où il y a ses propres enfants, par Singe le panier où il y a son enfant, et de même pour Civette. Ils se mettent en route. Quand ils eurent couvert une distance égale entre le lieu de départ et le lieu de destination, Léopard dit: « Je fais souvent porter par des hommes quelque chose qu'ils ignorent ». Beni dit: « Ce qu'un homme sait, un autre (aussi) le sait ». Civette quant à elle dit: « C'est moi qui n'ai qu'une seule méthode qui périrai ». Singe dit: « Moi qui suis grimpeur, ma demeure est en haut ». Ayant parlé de la sorte, ils partirent. Quand ils furent près du village, Léopard dit qu'il allait déféquer. Chien lui dit: « C'est après être allé aussi loin que deux fois sept collines que tu devras déféquer, parce que si tes belles-mères voient tes excréments elles pourraient se moquer de toi, disant que tu défèques à côté du chemin ». Ayant entendu cela, Léopard partit. Quand celui-ci fut dans la forêt, Beni dit à ses copains: « Ouvrons d'abord ces paniers pour que nous sachions ce qu'il y a dedans ». Ils débarrassèrent les paniers. En regardant dedans: voilà que c'était leurs enfants qui y étaient! Beni dit: « Voilà pourquoi il a dit qu'il fait souvent porter aux hommes ce qu'ils ne savent pas ». Ils se demandèrent qui parmi eux avait les pattes aussi rapides qu'il pourrait rentrer chez eux et revenir avant que Léopard ne soit déjà de retour. Beni dit: « C'est moi ». Beni se piétina (c.-à-d. courra très vite), il fit le chemin en courant très vite. Au bout de deux efforts, il fut déjà au village. Il dit à la femme de Léopard: « Donne-moi les petits (léopards) pour qu'ils aillent manger la nourriture que nous n'avons pas su finir là où nous sommes allés ». La femme de Léopard sortit (de la maison) tous les enfants; Beni les emballa dans les paniers puisqu'il avait déjà donné ses enfants à sa femme de même qu'il avait déjà laissé les enfants de ses camarades à leurs femmes (respectives). Ayant fini d'emballer les enfants, Beni refit le chemin en courant très vite, il courut, il courut. Il arriva là où ses camarades étaient restés. Il leur demanda: « N'est-il pas encore de retour? » Il s'assit, il donna la nouvelle à ses camarades: « J'amène ses enfants, mais j'ai dit à nos épouses d'être prêtes à fuir, que la femme de Singe devra grimper sur un arbre élevé, que la femme de Civette devra se cacher, que ma femme devra s'enfuir loin où je la rejoindrai ». Ses camarades dirent: « Tu as bien fait ». Ayant

mbo... mbo. Béba mbu ngí ũngu weyá. Ngoi wíya mbu: ɛo twé-ndi. Béndá, bíya kwányantíré; mbu: eé titá ímpé ndíko iya, mpéné ishátu sábé, ná nima yásínkárí. Nyantíré mbu úramé ōngo mwíhwá wé; íyé endá kásondá bingá bíbí byêmpúto yeríringa muká-rí'abé. Ngoi mbu: nankí ébomína bári háítú ngí bâmuringayo. Múmukómá-kómá bámakúrúka; béta múmuntse, Beni ná Nkíma íye béndáá kasando kehí ná kare, na Ntíndí. Bárembera háábó; Beni wárika mukatundu, na Nkíma wárika kwihí ná mutí, mbu Ngoi waséekíá mbu usáánge hó mu, nti nitáyáa múmutí ngu; Ntíndí ná wé wéndá káriká mukatundu, mbu Ngoi waséekíá mbu usáánge hó nti nierékányáa itibita; ímpe hântíngíré we nti wánirírě ho. Ngoi wakíré mbu wéyé múmwé wábúsa muká-rí mbu: ébána bári kúní? Muká-rí mbu: ubúsa bána ná ōngo utúmáyo Beni háno mbu ntákurebéká ébána béndí kára múbiyó ímbi byáku-sheérwá bānu! Ngoi mbu wárukíré ná mbo, wásáa na hábutara. Mbu bámúsunge búno, Mbíbi wábéka na, ná Nkíma wátáya múmutí; wakíré mbu wéyé hâmbásiro wémutí wéba: kíco... kíco. Ngoi wémísa Ntíndí, wámutíngé, wámurísa. Ná ha ngí hátúkí-réngá muna-ngoí wéndá urísáa ésântíndí. Kunuma ná mpo Ngoi wábingura muna-mbíbi, béta bárikítánángé. Ngoi wáfúndwa íkú-mána Beni. Ná mpo ngí kisingwáa Ngoi wéndá wendée hó Mbíbi mubingo. Beni wakíré wamáramá ékikúbá nco, wéndá káriká na kúrí ébea. Wéba mbu wé uhíanga símpé nyama, ina utákoce ihía ngoi bushwá iwé watimángá ngoí. Érina ráMbíbi rátúkíre ná mpo nti ngí ásángá Beni.

Ngí kisingwangá muna-mbíbi uténdí wanánaa ná ngoi, ina érubéré Mbíbi nti ásángá mufúkú mukírí waNgoi.

Shé-Rungu, homme du village Manyema (1955)

attendu un long moment, ils entendirent Léopard dire: « Bon! Bon! » Ils se dirent, le voilà qui vient. Léopard vint et dit: « Partons donc ». Ils partirent et vinrent chez l'oncle maternel. Il dit: « Mon père, voici une autre (partie) des biens de mariage: trois chèvres pour toi et une pour ma tante ». Son oncle maternel dit: « Sois béni, toi mon neveu. Maintenant, va chercher deux cuisses de réserves pour emporter ta femme ». Léopard dit: « Oui, ce sont les femmes de chez moi qui viendront les apporter ». Le lendemain matin ils retournèrent; ils parcoururent le chemin, Beni et Singe et Civette adoptant un pas très prudent. Ils apparurent chez eux. Beni resta sur une petite colline et Singe s'installa près d'un arbre se disant que quand Léopard sortirait de sa maison, il grimperait sur cet arbre. Civette, elle aussi, alla s'installer sur une petite colline disant que quand Léopard apparaîtrait: « J'essayerai de courir et c'est là où il m'attendra qu'il me mangera ». Quand Léopard arriva dans sa maison il demanda à sa femme: « Où sont les enfants? » Sa femme répondit: « Comment peux-tu demander les enfants, alors que le jour passé tu as envoyé Beni ici pour que je t'envoie les enfants afin qu'ils aillent manger de la nourriture qu'on vous a offert en guise d'hospitalité ». En entendant cela, Léopard apparut au milieu du village. En le voyant ainsi, Chien s'enfuit et Singe grimpa sur un arbre. En arrivant sur l'arbre, il cria: « *Kico, Kico!* » Léopard poursuivit Civette, il la prit, la mangea. C'est de là que provient l'habitude pour Léopard de toujours dévorer les civettes. Après cela, Léopard alla à la poursuite de Chien; ils parcoururent le chemin en se chassant l'un l'autre. Léopard fut incapable d'atteindre Beni. C'est ceci qui est la raison pour laquelle Léopard va toujours à la poursuite de Chien. Etant sorti sauf de ce danger, Beni alla s'installer auprès des hommes. Il dit: « Mon travail est de toujours chasser les autres animaux, mais je ne peux pas chasser le léopard parce qu'un jour j'ai trompé le léopard ». C'est de là qu'est venu le nom de *Mbibi* (chien), alors qu'auparavant il s'appelait Beni (hôte).

C'est pourquoi Chien ne se met jamais d'accord avec Léopard, mais jadis Chien était grand serviteur de Léopard.

5. *Autres animaux*a) *Introduction*

Nous avons déjà insisté sur le fait que le nombre d'acteurs animaux agissant dans les contes est très vaste. Nous présentons quatre textes où, tour à tour, Poule et Épervier, Hirondelle, Chauve-souris, Passereau et Caméléon sont les *dramatis personae*. Poule est trompeuse (victime de l'épervier, irrévérencieuse, c'est pourquoi on l'égorge), imprudente. Elle est en conflit permanent avec Chien, Épervier et surtout avec Chat sauvage. Elle est la victime de l'insatiabilité de ce dernier auquel, fort imprudemment, elle avait révélé le caractère inoffensif de « ses langues couleur de feu » (caroncules). Hirondelle est indécise, Passereau est snob. Caméléon est symbole de grande activité (c'est pourquoi il a le dos courbé). Il est très rusé réussissant à faire porter les fardeaux par Éléphant ou à faire cultiver son champ par d'autres animaux, tout en réclamant pour lui-même les fruits du labeur.

1)

Nkókó n'Ukóri bákerá wira, bánúntsána. Bákíé bámanúntsána, bátátúrana kihángo. Mun'ukóri wére míra wé muna-nkókó mbu: nakíí námeyá kurwábé, nti únitékeré kingá cábé; ná munankókó wére hó tu míra wé bo, mun-ukóri, mbu: n'âní nakíí námeyá kurwábé, nti únitékeré kingá cábé; ná úmaremé ntíunitékéré ínco, nti ukwá kihángo câní. Kwákíé kwétá matú arínda, mun'ukóri wéya kwámíra wé muna-nkókó. Míra wé ngo wámwira mwicumbi; íngo míra wé nti washúra íséka órôtú ndo. Muna-nkókó wárúire míra wé buntu. Hábasirwa ábuntu wáríja hó ékingá ceríséka. Wéya hárí míra wé híma n'ébiyó mbyo nti wakunyá émwíndí wé uma. Wámunínka ábuntu, wámwíre mbu: ee míra'aní, ékingá câní kinci, wáranángá bãte, twatóngánanga ékihángo kítú. Míra wé wátúmíka urísángo, ébiyó wákínda byó. Múmukomá-kómá butú wáca, wénda kěnda, mun'ukóri. Kwákíé kwétá matú arínda, munankókó ná wé wásímána, wénda kwámíra wé mun'ukóri. Míra wé wámunínka numbá. Wakíé wamanínká míra wé numbá, wénda kuruma énumbá, wíkóko kingá cé, wénda kanínká mukárí co, mbu wáteké co. Mukárí wátéka có; wáríja ná buntu. Wénda kásheé co míra wé muna-nkókó. Míra wé wárísa ábuntu, ina nti warékunyá hó ékingá cé. Wakíé wamakínda ébuntu, wákúrúke kúkwé. Kwákíé kwétá matú ábí, bámutúre mwasí mbu: míra bé ntíuri mó karamo, ukwángo. Wáshísha mbu: míra wé wákwá ná nkí eé? Bámwíre mbu: ínku kwákútóngá we ékingá cé, wakutékérenga có, émishoró íyé itúkángo.

Mun'ukóri wakíé wákwá nti uri ná bãna makúmí ábí; wére bó mbu: bãnu bãna bé, ngí cásíngwá iwé wákwa bűshwá Nkókó, ná bãnu múmasúngá bãna báNkókó ná bãnu nti murá. Mun'ukóri wásíere ábána bé éríraí ndo.

Ngí kísíngwángá muna-nkókó ná mun'ukóri báténdí bánánángé.

Yosefu Kabubi, homme du village Kembe (11 janvier 1952)

1)

Poule et Epervier firent un pacte d'amitié. Ils se firent les incisions (de l'amitié). Après s'être donné les incisions, ils prêtèrent le serment réciproque. Epervier dit à son ami Poule: « Quand un jour je serai arrivé chez toi, cuis-moi une de tes cuisses ». Et Poule dit aussi à son ami Epervier: « Moi aussi, quand je serai arrivée chez toi, tu devras me cuire une de tes cuisses, et si tu faillis de me cuire cela, sois sûr alors de mourir de mon serment ». Après que sept jours furent passés, Epervier arriva chez son ami Poule. Cet ami à lui le mit dans un guest-house; cet ami à lui venait d'attraper ce jour même une pintade. Poule prépara de la pâte pour son ami. Au-dessus de la pâte elle mit une cuisse de pintade. Elle se présenta devant son ami avec cette nourriture, ayant replié une patte. Elle lui donna la pâte et lui dit: « Mon ami, voici ma cuisse selon l'accord que nous avons fait en conjurant notre sort par un serment ». Son ami commença à manger la nourriture, il la finit. Le matin à l'aube, Epervier entama le départ. Quand sept jours furent passés, Poule aussi se leva; elle partit chez son ami Epervier. Son ami lui donna une maison. Ayant donné une maison à son ami, il alla derrière la maison. Il s'arracha une cuisse; il alla la donner à sa femme pour qu'elle la cuise. Sa femme en fit la cuisson, et elle prépara une pâte. Il alla la présenter (comme cadeau d'hospitalité) à son ami Poule. Son ami mangea la pâte, cependant qu'il avait toujours sa cuisse repliée (sous l'aile). Ayant terminé la pâte, elle rentra chez elle. Quand deux jours furent passés, on lui annonça la nouvelle que: « Ton ami n'a plus (d'espoir) de vie, il est mourant ». Elle demanda de quoi son ami était mourant. On lui dit: « Les intestins sont en train de sortir de là où il s'enleva la patte qu'il mit en cuisson pour toi ». En mourant, Epervier qui avait vingt enfants leur dit: « Vous mes enfants, puisque je meurs à cause de Poule, puissiez-vous aussi manger les enfants de Poule quand vous les voyez ». C'est ce testament là qu'Epervier laissa à ses enfants.

C'est pourquoi Poule et Epervier ne s'acceptent jamais l'un l'autre.

2)

Kantãmbi wábinga mumína, wámubútire bãna bábí, nti bãna bãmukáří na. Ūma wábingwa ékwiyó, n'ompe ékwantsí. Wákíé mbu wárúkiré, mbu íngu wékwantsí watangírwa, wénda kó. Wákíé íyé uri keyá ko, ékwantsí, wárúkíra mbu ná ngu wékwiyó watangírwa, wákúrúke na híkúra; wénda ékwiyó. Wákíé íyé uri keyá kúrí íngu wékwiyó wárúkíra mwasí mbu íngu wékwantsí wakwá; wákúrúke tu híkúra, wénda tu ékwantsí. Wákíé uri keyá kwákwiré tu íngu wákwantsí, wárúkíra tú mbu íngu wékwiyó wakwá, utéyí tu ékwantsí, wátáya tu ékwiyó. Wárika-rika ná munkatí, múmwǎnyá: utéyí ékwantsí n'ékwiyó; n'ěno-mpéná warékeré na múmwǎnyá.

Ngí kísíngwángá ébúrio búríbyangá měso. Ngí cásíngwángá Kantãmbi wárúka cando, wábe mwanyaí múmwǎnyá.

Mahamuri, homme du village Kirundu

(29 janvier 1952)

3)

Munkondé wasáángá háhéréngí bana-nyama. Wákíé mbu wéyé ho, bíné bana-nyama bãmubúsa mbu: ǒngo usáaa háno, ntí ǒngo nyama, ǒngo muróngo. Bana-nyama bãmushísha mbu: kaí seá kása, kúti ǒngo'kwéngi měno, kaí nti ǒngo muna-nyama, ntí ǒngo muróngo. Wásea-sea: boo. Báshishara mbu kaí ǒngo muna-nyama hó. Wárisa múbiyó byábana-nyama. Wásímána; wéya háhéréngí bana-miróngo. Mbu: kaí ǒngo muna-nyama, ntí ǒngo muna-miróngo. Iwé mbu muna-miróngo: wóka ná bana-miróngo nâ bó bóka. Wátúkíre nâ ha mwírísa múkibímbí cábana-miróngo híma n'írísa múkibímbí cábana-nyama, bushwá ébyūbi n'éměno.

2)

Hirondelle épousa une femme, qui lui mit au monde deux enfants qui étaient des filles. L'une fut épousée au ciel et l'autre sur la terre. Quand elle entendit un jour que celle sur la terre était en labeur, elle y alla. Quand elle fut près d'y (sur terre) arriver, elle entendit la nouvelle que celle au ciel aussi était en labeur. Elle retourna donc à l'orée du village; elle remonta au ciel. Quand elle fut près d'arriver chez celle d'en haut, elle entendit la nouvelle que celle sur la terre était sur le point de mourir. Elle retourna donc à l'orée du village; elle redescendit vers la terre. Quand elle fut près d'arriver là où était mourante la fille de la terre, elle entendit aussi que celle au ciel était mourante. Elle n'arriva donc plus sur la terre, elle remonta au ciel. Elle demeura au milieu, dans l'air: elle n'arrive ni sur la terre, ni au ciel et jusqu'à maintenant elle passe des nuits blanches dans l'air.

C'est pourquoi le malheur bouche les yeux. C'est pourquoi Hirondelle ne trouva d'endroit fixe; elle devint une vagabonde dans l'air.

3)

Chauve-souris apparut là où ceux de la race animale étaient en train de faire une offrande (aux esprits). Quand elle y arriva, ses compagnons, les animaux, lui dirent: « Toi tu viens ici, tu n'es pas un animal, tu es un oiseau ». Ceux de la race des animaux lui demandèrent: « Ris donc d'abord, si tu as des dents, c'est que tu n'es pas un oiseau ». Elle ria et ria *boo*. Ils s'étonnèrent: « Donc tu es vraiment de la race animale ». Elle mangea de la nourriture de ceux de la race animale. Elle se leva; elle arriva là où ceux de la race des oiseaux étaient en train de faire des offrandes. On dit: « Quoi donc, toi tu es de la race animale; tu n'es pas de la race des oiseaux ». Elle dit qu'elle était de la race des oiseaux. Elle vola en même temps que ceux de la race des

Ngí cásíngwángá béndá bábúrángé mbu muna-munkondé mwěnge, warísá múkibímbí cábana-mirónge na múkibímbí cábana-nyama.

She-Kinkone, homme du village Kaerenge

(19 janvier 1952)

4)

Kantorí na Kǒú bánúntsána. Bákíángá bámakíndí ìnúntsána, béndá kahínga. Kwéndángá bo kahínga, bábúrǎ mbu báhingiri éríshwá hìma. Kǒú wéndá kákerá mukandá. Wakíé mbu wátuké ha, wére míra wé mbu wéndí katétá ro, nâ wé ngí wahwá éríkonda émití. Bákíángá Kantorí wameré mìné bo, mbu wé ngí mukondí ná Kǒú ngí mutéti, Kǒú wákíndí n'ítéta ékútí n'ékútí. Íngo Kantorí wakíángá wámasúngá Kǒú wamakíndí ítéta, wámwire mbu wákondé tu émití, nâ wé ngí wahwá éríkuruusha. Íngo Kǒú wákíndí n'íkonda. Kwétángá Kǒú wáruhanya na mwíhínga; wíkwíre ná bukókó-kókó n'eríruha. Bákíángá ébuhi wámáse, Kantorí wérírwa na Kǒú mbu wéndi káronjá ébuhi, kakórá bo. Íngo wéba mbu: endá ko, n'âní ngí nahwí érisánika bó n'eríowa bó. Íngo Kǒú wéba mbu: moéri bó, ébána bé báramé mubó. Kantorí wakíángá wásúnga Kǒú íyé urísange biyó n'ébána bé, nâ wé ukwánga n'erwáka, béndá kabúráná ékubamí. Bákíá béyá kuwámí bábúrána; Kantorí wéba mbu: íngu mufú ngí wahíngá éríshwá, nâ mpo ntúkwéngi bikái bíhínga! Nâ ngo Kǒú wéba mbu: múkaí, bǎnu bǎmí, iwé éríhínga ngí rásíngwá iwé wásóna, nâ ngu Kantorí ushibanenga meca ématú âti. Ébamí béba mbu: óngo Kantorí ukwí n'émanko; kaé wéndáá mìnú, bushwá éríhínga; ná óngo ênkáshì yabé kwishúa hó ékumbúka n'ísibana hìma. Ka-

oiseaux volèrent. C'est depuis lors qu'elle mange du repas rituel de la race des oiseaux tout en mangeant du repas rituel de la race des animaux, grâce aux ailes et aux dents.

C'est pourquoi on a eu l'habitude de dire que la chauve-souris est habile; elle mange du repas rituel des oiseaux et du repas rituel des animaux.

4)

Passereau et Caméléon firent un pacte d'amitié. Quand ils eurent fini de faire le pacte, ils allèrent faire un champ. En allant cultiver, ils dirent l'un à l'autre qu'il fallait cultiver un même champ. Caméléon alla tracer la première piste du champ. Ayant fini cela, le Passereau dit à son ami qu'il devait maintenant couper les herbes, lui (Passereau) se réservant la tâche d'abattre les arbres. Quand Passereau eut dit cela à son camarade que lui serait le bûcheron et que lui Caméléon serait le coupeur d'herbes, Caméléon finit de couper les herbes partout et partout. Quand ce Passereau vit que Caméléon avait fini de couper les herbes, il lui dit d'abattre aussi les arbres disant qu'à lui serait la tâche de faire le second coupage des herbes. Ce Caméléon, finit par abattre les arbres. Dans cette activité Caméléon se fatigue de travailler, et il eut beaucoup de fatigues comme une poule. Quand l'éleusine mûrit, Passereau fut instruit par Caméléon d'aller cueillir l'éleusine. Celui-là dit: « Vas-y, c'est moi qui me chargerai de le mettre au soleil et de le broyer ». Par après Caméléon dit: « Broie pour moi l'éleusine afin que mes enfants soient sauvés ». Quand Passereau vit Caméléon en train de manger avec ses enfants de la nourriture, alors que lui mourait de faim, ils allèrent au tribunal chez les chefs. Quand ils arrivèrent chez les chefs, ils exposèrent le cas; Passereau dit: « Est-ce ce cadavre qui a cultivé le champ, alors qu'il n'a pas d'outils agricoles ». Et ce Caméléon dit: « Regardez, vous les chefs, c'est le travail qui a causé ma maigreur, alors que ce Passereau, tous les jours, ne vit que pour l'eau ». Les chefs dirent: « Toi Passereau, tu péri-

ntorí wásíngwa na. N'ébamí bére Kōú mbu wámunínkayo twá-
mirimé tukeké mwímusasira.

Ngí kísíngwanga, kúti bínú báhíngángé ná mwea nti uhí-
ngánge na bó; ná ntíkáhundá kwíśasira mwihínga ntíca kwí-
tooreka.

Muriro Karito, homme du village Manyema

(16 mai 1952)

ras de ruse; regarde comme ton camarade marche à cause du travail, alors que ta seule occupation est de te laver au village et d'y rester oisif en même temps ». Et Passereau perdit le procès. Et les chefs dirent à Caméléon de lui donner un peu de la récolte, par pitié pour lui.

C'est pourquoi, quand tes camarades cultivent il faut que tu cultives avec eux; il n'est pas bon de s'épargner l'effort du travail ou de se gêner.

C. ACTEURS HUMAINS

1. *Introduction*

Les acteurs humains abondent dans les récits nyanga. Le plus souvent, ces acteurs représentent typiquement le peuple nyanga, dans ses activités, dans ses aspirations, valeurs, mœurs et comportements. Cependant, il y a maintes références aux Pygmées ou Pygmoïdes (*Batwá* ou *Baremba*) qui vivent en petits groupes et en petit nombre en plein cœur du pays nyanga. Biologiquement ces groupes sont fortement métissés, mais culturellement, tout en subissant des influences nyanga, ils adhèrent essentiellement à un type d'organisation basée sur le semi-nomadisme, la chasse et la cueillette. Ils exercent, au sein de la société nyanga de nombreux privilèges (par exemple le droit de couper librement des bananes dans les bananeries nyanga) et de multiples fonctions d'ordre rituel (par exemple parmi les fonctionnaires principaux préposés aux rituels d'investiture cheffale il y a le *mwamitwá*, chef-Pygmée). Partout où ils figurent dans les textes, les Pygmées sont étroitement liés à la personne des chefs sacrés, non pas comme subordonnés, mais en tant que personnes libres agissant au nom et en faveur des chefs (messagers et chasseurs du chef; ravisseurs de femmes au nom du chef; ramenant au chef des femmes fugitives). En même temps, les textes célèbrent leur incroyable adresse comme chasseurs et récolteurs de miel et leur générosité envers ceux qui sont perdus en forêt. Parfois on leur attribue des dons exceptionnels, tel le pouvoir de voler dans l'air. Partout où les Pygmées agissent dans les contes, leur action se situe en relation intime avec un événement qui affecte la vie des Nyanga. C'est des Pygmées que les Nyanga prétendent avoir appris leurs techniques de piégeage.

Il y a aussi des références occasionnelles à d'autres pays, surtout au pays voisin occupé par les « non-circoncis », les Hunde, avec qui les Nyanga ont de nombreuses affinités culturelles, et à la région du lac Edouard située au nord-est du pays nyanga où les Nyanga firent halte au cours de leurs migrations et où il subsiste maints groupes étroitement apparentés aux Nyanga avec qui ces derniers ont maintenu des relations commerciales. Il faut

noter aussi que les contes réfèrent parfois à des pays imaginaires, tel par exemple le pays « où il n'y avait pas d'autres mâles ».

Les acteurs humains des contes sont en interaction soit avec d'autres hommes, soit avec des animaux, soit avec des esprits et des êtres fabuleux (surtout le Dragon *Kirîmu* et le serpent *Mukîti*) ou encore avec des éléments semi-divinisés (Nuage, Ciel, Firmament, Brouillard, Pluie). Le milieu et l'environnement typiques où se placent les actions des acteurs humains sont la forêt (distante et proche du village), le village, le camp de chasse, parfois la bananerie ou le domaine des esprits, occasionnellement le camp de pêche, rarement la maison ou la salle de réunion des hommes. Les activités qui forment le noyau des péripéties relèvent de la chasse, du piégeage, de la récolte, de la pêche et rarement de l'agriculture. La plupart des contes situent les acteurs humains dans leurs relations de parenté ou d'amitié et dans les rapports d'homme à femme et de chef à sujet. Il convient d'en examiner les aspects principaux.

a) *Mari et épouse(s)*. Il faut d'abord faire la distinction entre l'épouse qui est normalement mariée par le transfert de biens matrimoniaux et la femme qui, rituellement mariée à un esprit, vit avec un homme en union quasi-permanente. Cette dernière institution est d'une importance capitale dans la société nyanga, cependant il est notoire que les récits y fassent très peu de référence. Les rares fois qu'on en fait mention, il s'agit d'un conflit entre cette femme et son « époux-amant » au sujet de la distribution de la nourriture, et non pas d'un conflit entre « concubine » et véritable épouse d'un même homme. Autrement les contes examinent aussi les raisons et circonstances de sa consécration aux esprits.

Fréquemment les récits évoquent une situation difficile dans laquelle se trouvent mari et femme et une fin tragique pour l'un d'eux. Le mari se montre souvent implacable (homicide) pour sa femme, lorsqu'elle ne veut pas coopérer avec lui dans les travaux agricoles ou lorsqu'elle est mensongère ou mauvaise conseillère. Les contes démontrent, en outre, que le mari doit respecter le travail domestique de sa femme et que mari et femme ne doivent pas décréter entre eux de fausses règles de partage;

ils insistent plus ou moins sur le fait que le mari ne doit pas accorder toutes ses préférences à une seule de ses femmes.

Le thème principal concerne, cependant, les relations de compétition, de conflit et de véritable haine entre les co-épouses d'un même mari, et davantage entre la femme favorite et l'épouse méprisée. On dépeint la favorite cruellement trompant la méprisée et réussissant parfois dans ses desseins. On voit également la préférée dans des situations difficiles: enfantant un fils contre la volonté de son mari, le fils de la méprisée devenant un chef important. La méprisée est traitée comme plus innocente que les autres co-épouses, dont elle est la victime, plus habile à trouver des solutions à des épreuves difficiles; ses enfants, mal vus par leur père, sont souvent plus chanceux que ceux de la favorite. Il y a également le thème de la femme stérile et du devin qui lui révèle les secrets pour avoir des enfants. Il faut, finalement, noter que la première femme (*nyabana*) intervient rarement dans les textes.

b) *Père et enfants*. Les parents comme tels figurent dans de rares textes où il est démontré qu'ils ne doivent pas préférer ou favoriser certains enfants à d'autres. Il y a des textes où il est prouvé que les parents peuvent faire de leur fille ce qu'ils veulent (la marier soit aux hommes, soit aux esprits). Des enfants, en général, on souligne l'innocence et la candeur. Les enfants ont droit aux objets de leur choix. Ils sont la raison d'être du mariage (« celui/celle qui n'a pas d'enfants est déjà mort(e) ») et donc le centre de disputes et de haines entre femmes, surtout entre femmes stériles. C'est, cependant, de relations spécifiques que les contes traitent le plus fréquemment.

Les textes nyanga se plaisent à évoquer le conflit de base qui oppose père et fils. Ils racontent de nombreuses histoires d'un père qui ne voulait que des filles, mais dont la femme favorite donna naissance à un fils. Caché ou sauvé du père par sa mère et/ou par sa tante paternelle, le fils a finalement raison du père, soit qu'il détruit tous les alliés de son père, soit que le père est contraint par la famine à rejoindre son fils devenu chef d'un pays riche. Quel que soit le cas, en dernière instance le fils se montre toujours généreux, hospitalier et sans rancune pour son père. D'autres conflits qui opposent père et fils portent sur la

nourriture ou sur le mariage. Dans le dernier cas, deux sous-thèmes sont généralement élaborés: le père ne veut pas donner une épouse à son fils et le maltraite mais finalement il se fait mal voir de tous; le fils prend une femme de son choix contre le gré ou l'avis du père, mais ceci tourne mal pour le fils, car la femme s'avère ne pas être une personne humaine.

Outre l'élément de conflit, les textes mettent l'accent sur la valeur des conseils donnés par le père (et après sa mort, par son esprit), sur l'intelligence du vieux père, sur l'importance de la légation, si minime soit-elle, laissée par le père. On parle souvent de l'amour du père pour un fils préféré — préférence qui est implicitement critiquée car le fils préféré se montre plus bête que ses frères.

Les relations entre père et fille sont évoquées dans des histoires qui traitent de l'inceste, des décrets de mariage rituel et du conflit entre père et fils. Parfois il s'agit d'une activité (par exemple travailler en forêt) que le père a interdit à sa fille; tout va mal lorsque la fille s'engage dans cette activité défendue, bien qu'elle finit par être sauvée par sa mère ou par sa tante paternelle. Les filles sont également l'enjeu d'un test de force et de ruse imposé par le père à ceux qui la demandent en mariage.

c) *Mère et enfants*. Les histoires qui suggéreraient des relations incestueuses entre mère et fils font totalement défaut (les seuls cas d'inceste mentionnés sont ceux entre frère et sœur et père et fille). Les thèmes traités sont les suivants: pitié de la vraie mère pour ses enfants, celle qui faussement se prétend mère d'un enfant, ne voudra pas affronter de graves dangers pour son salut; respect pour la mère, respect que les oncles maternels aident à assurer; lien profond entre fils et mère, surtout si celle-ci est méprisée par son mari (le pouvoir de ce lien est tellement grand que la mère réussit à faire ressusciter son fils tué par le père); pitié du fils qui sauve sa mère d'un père mauvais ou d'un esprit de la forêt. Le thème du conflit entre mère et fils ne se rencontre pas. Les seuls conflits suggérés sont ceux qui opposent mère et fille (surtout la fille mariée) au sujet d'ustensiles de ménage. Parfois le traitement injuste par sa fille pousse la mère aux actes de désespoir (suicide).

d) *Parents par alliance*. Les textes ne traitent pas des relations entre beaux-frères ou belles-sœurs. Ils esquissent soit les relations réciproques entre les parents du mari et de l'épouse, soit celles entre beaux-parents, gendres et belles-filles. Davantage ils traitent des rapports entre belle-mère et gendre. La belle-mère est intraitable, énigmatique, mensongère, voulant perdre son gendre. (Elle réussit à se changer en porc-épic pour attraper son gendre et le tuer.) Cependant, celui-ci réussit généralement à déjouer les ruses et les oppositions de la belle-mère (p.ex. il y a l'histoire des parents qui promettent leur fille à l'homme qui leur ferait une nouvelle bananerie; un homme se présente qui abat les arbres, mais la mère de la fille les redresse magiquement pendant la nuit; finalement, le gendre l'épie, l'attrape en flagrant délit, la tue et reçoit la fille). La belle-mère est également peinte dans son avidité de toujours obtenir des biens matrimoniaux de plus en plus nombreux. Elle est mal-intentionnée non seulement envers son gendre mais envers toutes ses autres épouses et leurs enfants. Par contre, il y a de rares textes où le gendre devient l'amant de sa belle-mère, qu'il rend enceinte; les deux sont expulsés du village et doivent vivre en forêt.

Il y a quelques récits où le phénomène de l'évitement social entre beau-père et belle-fille est analysé. Le plus souvent le père du fils qui veut marier essaye de jouer le malin: afin de ne pas être obligé à donner des biens matrimoniaux pour sa belle-fille, il se fait mettre au tombeau; mais il est déjoué par le père de la fille qui se déclare mort aussi. Finalement, il y a plusieurs versions d'une histoire où un père de sept fils et un père de sept filles se lient d'amitié et où le père des filles déclare ne pas vouloir donner ses filles en mariage. Mais les fils, aidés d'ailleurs par les filles, trouvent le moyen de déjouer leurs plans.

e) *Les amis*. Des hommes qui sont liés par le pacte du sang sont impliqués dans de nombreuses péripéties. Le pacte d'amitié reste solide et efficace tant qu'il y a respect, honnêteté et aide mutuels. Parfois les contes évoquent la solidité du lien d'amitié (les amis risquent leur vie pour s'entraider), parfois ils en soulignent la fragilité (discorde se développant au cours de la chasse, du piégeage et du partage du gibier).

f) *Le chef*. La position et la fonction du chef sacré sont une destinée irréversible, nonobstant les intrigues de certains individus. Les grands thèmes développés dans les textes au sujet des chefs sont les suivants: personne ne sait se lier d'amitié avec le chef; le chef n'appartient à aucun groupe de parenté; le chef est un juge dont les décisions sont acceptées; celui qui enfreint les interdits du chef s'expose à de graves conséquences; le chef a droit au travail des hommes; le chef exécute ses promesses, mais aussi ses menaces; le chef est foncièrement miséricordieux et juste, ce qui n'empêche qu'il est parfois aveuglé dans ses décisions. Il est à noter que le chef sacré est parfois représenté sous le nom de *kabúngúrú* — terme générique pour la genetta tigrina, animal cheffal et sacré.

g) *Le Pygmée*. Dans les pages précédentes nous avons déjà discuté le lien intime entre les Pygmées et les Nyanga et l'extraordinaire habileté qui est attribuée aux Pygmées.

Ces divers rapports sont illustrés dans notre choix de textes. Il est bien évident qu'il conviendrait d'y ajouter pas mal d'autres qui traitent d'autres catégories de relations. Nous en résumons les traits saillants.

L'oncle maternel (souvent au pluriel en tant que groupe) et la tante paternelle. Ces deux catégories de parents interviennent fréquemment au moment du danger grave ou des problèmes insolubles en faveur de leur neveu ou de leur nièce. En réalité, les deux tendent à se compléter. C'est la tante paternelle qui joue le rôle de gardienne et de protectrice par excellence. Elle apparaît en rêve et donne les conseils nécessaires. Les oncles maternels interviennent par après pour donner asile, protection physique et pour communiquer la force nécessaire. Les oncles maternels sont peints dans les contes et dans les épopées comme forgerons qui *forgent* leur neveu et le rendent fort ou qui lui sont utiles au combat, directement ou indirectement (en barrant les chemins d'accès). Parfois la tante paternelle est évoquée dans le contexte d'un pays étranger où elle réside et où son neveu rejeté par ses agnats, devient chef grâce à son aide. Parfois aussi les oncles maternels sont évoqués dans un contexte matrimonial, le neveu allant réclamer une épouse auprès d'eux (la référence est alors à une union préférentielle avec la cousine croisée

matrilatérale, union à l'égard de laquelle les Nyanga ont des sentiments mixtes et ambivalents). Cette ambiguïté est moins prononcée vis-à-vis du mariage avec la cousine croisée patrilatérale, et la tante paternelle est donc traitée comme une belle-mère en puissance.

Partout où ils interviennent, les oncles maternels et la tante paternelle d'un même individu ne sont jamais en conflit les uns avec les autres, mais toujours impliqués dans une relation de coopération au nom du neveu ou de la nièce. Cette intimité du lien n'a rien d'étonnant dans le contexte de la structure sociale nyanga. Pour de nombreux Nyanga il y a identité et équivalence de fait entre la tante paternelle et la mère, entre l'oncle maternel et le père. Ceci est dû au fait que d'innombrables femmes nyanga mariées à des esprits procréent des enfants au nom de leur propre groupe patrilinéaire. Du point de vue social, pour les individus issus de ces unions fictives entre femmes et esprits, le frère de la mère non-mariée est le père social, alors que la mère occupe simultanément la position de tante paternelle.

Frères et sœurs. Cette catégorie de relations de parenté est rarement mise en scène. Les trois thèmes où elle intervient sont: des situations d'inceste; des démonstrations qu'un garçon est plus intelligent et malin que sa sœur; des évocations des liens de solidarité étroite: le garçon se fabrique des ailes pour sauver ses sœurs du terrible dragon.

Ainé(e) et cadet(te). Ce type de relations est fréquemment illustré. Les Nyanga ont une certaine attitude ambivalente envers la position sociale préférée de l'aîné. D'une part, on met l'accent sur le fait que l'aîné est intrinsèquement plus intelligent que le cadet et qu'il y a désordre là où il n'y a pas d'aîné. D'autre part, on peint l'aîné comme mauvais, trompeur, accapareur. L'aîné qui se comporte ainsi n'est pas toujours puni pour son acte. Il arrive cependant qu'ayant battu son cadet chanceux il soit maudit pour cet acte par son père. Le cadet est généralement dépeint avec sympathie, pouvant se débrouiller et se sauver de situations difficiles, réussissant à sauver son aîné. Tour à tour, les textes démontrent que, d'une part, le cadet peut être plus habile que l'aîné et que, d'autre part, il n'est pas l'égal de l'aîné.

Toujours quand le cadet réussit à se hisser socialement au-dessus de son aîné c'est dans un groupe étranger qu'il le fait.

Le véritable conflit entr'eux n'est peint qu'en relation avec la chasse et, dans les villages nyanga où cette coutume est pratiquée, en rapport avec l'héritage des veuves. Les textes soulignent, en outre, qu'il est mauvais, voire même catastrophique, pour les aînés et cadets de se dénoncer et de s'accuser mutuellement.

Les rares fois que les textes parlent des aînées et des cadettes, c'est pour mettre en relief le bon compagnonnage qui existe entre elles.

Grands-parents et petits-enfants. Bien que cette relation d'amitié, d'intimité et de quasi-identité est très importante dans la vie sociale et dans les rites des Nyanga, grands-parents et petits-enfants agissent peu dans les textes. D'habitude c'est le grand-père qui refuse de donner du gibier à son petit-fils; ce dernier tue le grand-père et remet la viande à sa grand'mère; le petit-fils est acquitté par les juges. Le petit-fils l'emporte sur ses grands-parents dans un conflit des droits et des devoirs.

Exceptionnellement la grand'mère assume le rôle de conseillère et protectrice normalement dévolu à la tante paternelle.

Homme-femme. Les hommes sont physiquement supérieurs aux femmes et plus adroits qu'elles. Ils sont faibles envers leurs favorites, mauvais envers les femmes méprisées (*nya-kashómbé*), impitoyables envers les femmes rusées et mensongères. Les femmes sont trop curieuses, trop bavardes et révélatrices de secrets. Elles sont belles mais faibles; elles trompent leurs maris. Elles sont jalouses de leurs belles-mères à cause du bien que leurs maris font à leur propre mère. Leur sort inférieur est le résultat d'une punition: un chef, afin d'éprouver une femme, avait demandé qu'elle égorge son mari; elle le fit et fut punie de son crime injuste (les menstruations proviennent de ce sang innocemment versé). Le sort de la femme stérile est particulièrement pénible — son désespoir la pousse soit au suicide soit à des actes inacceptables (voler des enfants ou élever les jeunes d'un chimpanzé).

2. Textes et traductions

a) Mari et épouse(s)

1)

Mumína umá nti uri ná moké. Moké uhítáŋge, wendáa katéa. Moké wáshúra nyama; wámunínka, mbu: ōngo mukáří téka. Urísáŋge. Mbu wéyé kúrí bíné, mbu moké ngu utáshúráa kára-bi-téndé, utámúnínkáa angá nâ nkí. Kunuma nâ mpo, moké wáhíta tu, wáshúra tu: ōngo mukáří téka. Bíné bámubúsa: kinkí kúsá-ngwé utwéndí ōngo utunínkáŋge múbikúro bíshúraá moké'abé? Wéya kúrí bíné, wábúra mbu: mbéní moké wăkocá nkí? Moké wénda kákanya n'ompé mumína. Émumína wámusúbié mbu: mbéní úkocá nkí? Wámubúsa: inyé ngí ukwíree tondo mbu wé utákoké nkí? Moké wamahíta, wamakía cafú cáumpíá; wamákánda mó ikísíó; wameyá ámunumbá; wamásakía ámumína. Ámumína wábúsa moké: inkí kwe kíno cábúré mũ we? Moké wámwíre mbu: ōngo'sondanga nkí, nâ nkí ngí íyă kwe!

Ngí kísíŋwanga, émumína uténdí unénáŋge ébímúnínkáa moké

Rubiro, homme du village Mpinga
(10 janvier 1952)

2)

Éwábŭme wénda mukitándá báná mukáří. Bákíré bámakínd' íhímbe, émumína wákera momba: wíshúré nti wíshúré, angá wínyihíré ýamíné, búrí mwea wáre ényama é. Múkomá-kómá bámahíta áríkúra, béndáá katéa. Múmína wamendá katéa mitwí, wábŭme wénda katéa ítéa ré. Bákíré mbu béndí kásentsá múkomá-kómá, kwákwendá múmína, wárisíŋa mutúndú wámpongo ná maká ná ncwi sé; wábŭme angá. Moké wámukóngá mbu: ōngo mukáří utámúnínkáa íká ríma wáríre ró múbuntu? Múmína wámwíre: émomba wákerá bátě? Íyé ríre múbuntu böbo. Wakía

1)

Une femme avait un mari. Le mari se rend en brousse, il va piéger. Le mari attrapa du gibier. Il (le) lui donna, disant: « Toi, ma femme, cuis ». Elle mange. En arrivant chez ses copines, elle dit: « Ce mari à moi n'attrape jamais rien; il ne me donne pas *de quoi* ». Après cela, son mari se rendit à nouveau en brousse; il attrapa encore (du gibier). « Toi, ma femme, cuis! » Ses copines lui demandèrent: « Pourquoi as-tu l'habitude de ne jamais nous donner un peu de victuailles que ton mari attrape? » S'approchant de ses copines elle dit: « *De quoi donc* mon mari est-il capable? » Le mari alla courtiser une autre femme; la femme lui rétorqua: « *De quoi* es-tu capable? » Il lui demanda: « Qui donc te dit toujours que je ne suis capable *de quoi*? » Le mari se rend en brousse, il fait un paquet de caoutchouc, il le noue comme un paquet de viande. Il arrive à la maison, il le passe à la femme. Elle demanda au mari: « Quoi donc cette chose sur laquelle je mords? » Son mari lui répondit: « Toi tu cherches *quoi* et le *quoi* c'est celui-là ».

C'est pourquoi la femme ne devrait pas toujours dédaigner les choses que lui donne son mari.

2)

Un homme alla à un camp de chasse avec son épouse. Quand ils eurent fini de construire, la femme fixa une règle: « Que celui qui a tué pour soi, tue pour soi; que personne n'ait de l'espoir sur le butin de l'autre; que chacun mange son gibier ». Le lendemain matin, ils s'en vont en forêt (par) la sortie du village; ils vont piéger. La femme s'en va dresser des nasses (pour crabes); le mari s'en va dresser ses pièges. Lorsqu'ils allèrent examiner les pièges au lendemain matin, la femme de son côté remplit un panier de silures, de crabes et de poissons; le mari: rien! Le mari lui demanda: « Toi, ma femme, que ne me donnes-tu pas un crabe pour que je le mange avec de la pâte ». La femme lui dit:

émeru íyé ámúbúrísháá hó böbö, wábíkíra mushumbú: kúrí ému-
mínă ngu wamúrí wáhina, béndá bárírée hó bo busa ébábí! Éo
múkomá-kómá bāmendá kásentsa. Kwákwendá múmina angá
n'íká. Shé-búmě ngo wamándurá ko njári ná mpunú. Iwé mbu:
öngo mukáří, iwé washúrá. Mukomá-kómá émunína wamendá
kásentsa, angá nâ nkî. Hámáruhíré kí n'émumína, mbu wé ukú-
rúkáa busa, ába ntíwakeré éwábũme manko, iwé nti utángarángá
múnyama sewábúmě ngu. Múkomá-kómá béndá kásentsa. Mú-
mína wákúrúkanya, wírekera múnumbá wíşiné, ná moké nti uri
hó múbusará. Moké wakíangá mbu wárinđu érubi, émunína
wábíkíra mbu: angá irindo, úmasúngá ébutéó wémwăna
wákubútangá we, nti uhiná! Wáwíre moké mbu wámútékéri
kása íni rēntséngé yákushúrangá we. Wakíre wamakíndá
íră ányamă mbu, moké wásáme hábutara. Múmukomá-kóma,
moké mbu uwendo. Wáronge mitúndú ibi yányama. Mukáří
wámwíre mbu utákaí kumuma, wamēndá kasúngá émwăna,
wamēndáyo káhina. Moké wářía kí na, ná wámusíere mutúndú
hábutara. Wátũre na ó ina mbu mukáří wabútéyo ínku
kwéndangá bo. Ina wámwíre mbu: öngo musike wé, mukáří
wabé watúkangá kúno nti ntí mukúre, wabútá hó? Mbu
wabútá hó! Wamendá kásantsíré musíkú wé ínku kwáséeo-
ncírá bo. Bámahémbá kí éměso kwíkúra; utéyi réro. Bákíá
kí mbu bákai, émutúndú nti wásică o múnumbá, ná nya-mukíné-
émutúndú wamítáá kwíyo, ngí kwámabísámá we. Wábũme wa-
kíré mbu wéndí kakóya, wákae kwíyo, wámusúnga kó, wámu-
kúto kó. Wakíangá wamámubúsa mbu: mbéni úkusíá émwăna
kúní?... , úkusíá émwăna kúní?... , wábobera. Wámuya kí na.

Ngí kisingwangá mwea uténdí wíñinkánga bukúre.

Mashitora, homme du village Mpinga

(10 janvier 1952)

« Et la règle que nous avons décrétée? Mange donc de la pâte sans rien d'autre! » Alors que le désir de viande le mordillait ainsi, il adressa sa prière à un esprit: « Puisse cette femme ne rien attraper, que nous puissions tous les deux manger de la pâte sans rien. » Ainsi, le lendemain matin, ils s'en vont examiner (les pièges). Là où partit la femme: pas un crabe! Quant à lui, cet homme viril abat une antilope cheval et un sanglier. Il dit: « Toi, ma femme, j'ai du gibier. » Le lendemain matin la femme part encore examiner (les nasses). Rien du tout. Là-dessus la femme se dit qu'elle était fatiguée de rentrer sans rien, que si elle ne trouve pas une ruse contre son mari, elle ne mangerait jamais de la viande de cet homme-ci. Le lendemain matin, ils allèrent examiner les pièges. En rentrant, la femme se jeta dans la maison, elle seule, tandis que son mari était encore en forêt. Quand son mari essaya d'ouvrir la porte, la femme s'exclama: « N'ouvre pas la porte; si tu vois les cheveux de l'enfant que je viens de mettre au monde, tu n'attraperas plus rien. » Elle dit à son mari qu'il lui cuise d'abord le foie du sanglier qu'il a attrapé. Quand elle eut fini de manger la viande, elle demanda à son mari de passer la nuit au dehors. Le lendemain matin, le mari dit: « En route ». Il fit deux paniers de viande. Sa femme lui dit de ne pas regarder en arrière pour qu'il ne voie pas l'enfant, pour qu'il n'aille pas rater du gibier. Ainsi le mari se chargea (des paniers), et il lui laissa un panier sur la cour. Il annonça la nouvelle à sa mère en disant que sa femme avait eu un enfant là où ils étaient partis. Sa mère lui dit: « Toi, mon fils, ta femme partit d'ici sans être enceinte. A-t-elle vraiment enfanté? » Il dit: « Elle a vraiment enfanté. » Elle alla faire le lit pour son petit-fils à l'endroit où lui et sa mère passeraient la nuit. Ils fixèrent les yeux du côté de l'entrée du village; elle (l'épouse) ne vint jamais. Tout à coup ils virent le panier qu'elle venait de déposer dans la maison; la porteuse propriétaire du panier s'était jetée au-dessus (du séchoir); c'est là qu'elle se cachait. Quand l'homme vint pour faire le feu, il regarda en haut et l'y vit. Il la fit descendre. Quand il lui demanda: « Où as-tu laissé l'enfant? Où as-tu laissé l'enfant? », elle se tut. Il la tua donc.

C'est pourquoi il ne faut pas que tu t'attribues une grossesse.

3)

Kwábéséngá wábũme ũmá nti wabingá mumína. Wábúmě ngo nti warémuhaná émishingá itĩ yerírísa bisú-bisú: misobyó, misúsa Wéba mbu wé usasĩri ibinga ũmpé mumína. Wénda kánonka kábingá ũmpé. Wakíé wameyá nã ngo, mukárĩ wémbíso síbĩ wé-re moké mbu wé utárísáa bisú-bisú, endá kámutéere. Wénda katéa. Mwíntsentsa wákúmána kó ntsóka, inde, yatúkire kuBabira yéya kuBérya. Wábúrã mbu wé ukuhumbánge, iwé ukumínánge. Íngo wámwire mbu ōngo mboróngo, twéndáyo kúrí bãmí kabúrãna, ngí cásingwángá uniya mwítéa. Béta ná kumbúka. Bákíé mbu béyé kumbúka ímbo bãmí bámwire mbu: utúkocí ikererwa ubántsá kúno; wendanga kwétĩré íngo mukárĩ wabé muberé. Bĩrekerá múbúngú kúrí mukárĩ muberé. Béya ko. Mukárĩ wáronjee bó biyó. Bákúrũka n'e hátéérénga bo, básáa hó. Wére moké mbu wátunganyanyé tu éritéa. Nã ngo wárĩa tu émuntwé mwítéa. Wére moké mbu wátoboré co. Moké wátóbóra có; cákwa. Íngo mumína wérôso wáramya moké mbo.

Ngí kisingwanga ómumína mukwákare utaríkítwángá, urĩkanga nti ngí éncámá yámwea, nti ngí íyé wosí érianikira rámoké rĩti, nti ngí íyé wamúmuramyá.

Nya-Ngongo

4)

Kwábéséngá bomína bábí, béndá kábingwá na wábũme ũma. Bákíré bámábingwa, ũmá mubó nt'wahundá nongó-bo múbítambo bĩti; n'õmpé nti angá, ómubi wé nti úrí búrí wáséngá kare.

Bákííré íyé báríkíré ná moké wábó, n'abábí nti bányíwé mongo, ásángá bákíangá bĩra bámoke wábó bámeya, ny'ihundã ngo ịenda ubékángo bó, nti utásúngání na bó, angí n'írúíre bó biyó;

3)

Il y avait un homme qui avait épousé une femme. Cet homme lui avait enseigné toutes les manières de manger les feuilles: les épinards, les feuilles de citrouille. Il se dit qu'il voulait épouser une autre femme. Il alla rassembler les biens pour épouser une autre. Quand il arriva avec cette seconde femme, celle-ci dit à son mari qu'elle ne mangeait jamais des feuilles: « Va dresser des pièges pour moi ». Il alla piéger. En allant examiner les pièges, il y trouva un serpent, d'une longueur allant du pays des Babira jusqu'au pays des Berya. Il dit: « Je te frappe, je te lie ». Le serpent lui dit: « Toi tu me délies; et nous irons chez les chefs pour faire examiner la cause pour laquelle tu m'as attrapé au piège ». Ils allèrent au village. En arrivant au village, ces chefs lui dirent: « Tu ne peux pas être jugé ici; va donc là où s'est rendue ta première femme ». Ils se dirigèrent au village où se trouvait sa première femme. Ils y arrivèrent. La femme leur prépara de la nourriture. Ils retournèrent avec elle où les pièges étaient dressés; ils y arrivèrent. Elle dit à son mari de refaire le piège. Et celui-ci (le serpent) plaça de nouveau la tête dans le piège. Elle dit à son mari de le transpercer. Le mari le transperça; il (le serpent) mourut. C'est ainsi que cette première femme sauva son mari.

C'est pourquoi on ne devrait jamais renvoyer la femme aînée, c'est elle qui est comme ton sang, c'est elle qui sait déjà (c.-à-d. contrairement à la première femme) toute la pensée de son mari, c'est elle qui peut le sauver.

4)

Il y avait deux femmes qui allèrent être épousées par un même homme. Elles furent mariées. L'une d'elles était très belle dans tous ses membres; l'autre (ne l'était) pas: tout son corps était comme (un corps) qui avait eu le kwashiorkor. Quand elles furent établies avec leur mari, toutes les deux étaient également aimées. Chaque fois que les amis de leur mari arrivaient, cette belle d'apparence là les évitait toujours, elle ne se faisait pas

ny'inyara nti ukíanga wámasúngá bo ényungú nti itátúki háriko, ébeni nti bénda na toró nti básúkútá nongó-bo; na mwíkúrúka rábó nti ngí ná búbó, nt'wasúmbuyă bo. Amatú âti nti ngí ná búbó. Ny'ihunda wakía mbu wásungiri ha, nti wasíá uhúmbákáa ny'inyara mbu wakindi ébiyó byábó bushwá ébetáni. Rúmpé otú ny'ihunda wénda wendo rwámatú ánye. Mwíkúrúka wéya nt'wasóndá rêmá, bushwá werifúndi irísa biyó. Kwákía kwámetá bindi bingi ny'inyara nt'wendáa wendo rwábindi bíshátu. Wákía mbu wákuruké, wéya nt'watohá nongó-bo, bushwá utángakúbá biyó, hîma n'úincira shú kwétángé we. Ámatú áti búmbo hó: kwéya beni nti bátibite kwány'inyara, na kwány'ihunda nti básíă ko. Mwany'inyară mo mwábése ná bikái bingi bísíérérwángé we na bírebékwangé we, ná ny'ihunda énúmbá yé nti yarekía isírí, angáná kikái. Ómushíkí ngo wány'ihunda wámunínka ná bukoni, utárikéri na n'ikwá, ná míné ny'inyara wásíá urísáa hó mubyó.

Ngí kisingwangá munínkání utáserwánga, na cárénínkáná öngo, mbíso nîngí nt'unínkwí hó tú co, n'eríbíndúke wáhundá ntí inínkwa, n'émwea ucanga múmubi nti nt'wácá múmutíma.

5)

Wábúme ūma wábinga bamína bábí. Wáhíngé bó musísi. Mú-mína mukwákare wábése ngumba, n'émumína mwanúnké wábúta băna básáno. Ébiyó byémubísi byáse. Bénda báraá biyó byábó. Ébăna, ásángá bákíáá ébomína bákúrúkanya, nti bakókeré ina, nti bátâkókérí míné wina. Éngumba yénda iríkăa hó nti yaníkírăa. Utú ruma éngumba yášhibana ékumbúka. Wakíré uri ékumbúka, wárúa buntu ná nyama; wábíkíra ébăna bāmíné, bārísa múbuntu n'ényama. Bákíré bāmákíndá irísa, básáa hábutara, básímba mbu:

voir par eux, elle ne leur préparait pas de la nourriture. Quant à la laide d'apparence, les ayant vu: le pot ne quittait pas le foyer! et les hôtes allaient dormir bien rassasiés. Et à leur retour elle leur préparait de la même façon le repas du matin. Et tous les jours c'était ainsi. En voyant cela, la belle passait son temps à frapper la laide disant qu'elle finirait par liquider leur nourriture à cause des passants. Un autre jour, la belle fit un voyage de quatre jours. En rentrant, elle arriva très maigre, à cause de manque de nourriture. Après plusieurs jours, la laide partit en voyage de trois jours. Quand elle rentra, elle arriva bien grasse, parce qu'elle n'avait jamais été en souffrance de nourriture, et parce qu'elle avait bien dormi là où elle s'était rendue. Tous les jours ce fut ainsi: chaque fois que des hôtes arrivaient, ils se précipitaient chez la laide, laissant de côté la demeure de la belle. Dans la maison de la laide il y avait beaucoup de choses, celles qu'on lui laissait et celles qu'on lui envoyait comme cadeau, et quant à la maison de la belle, elle faisait tristesse, sans un seul objet. Cette inquiétude de la belle lui causa une maladie; elle ne tarda pas de mourir; et sa compagne, la laide, continua à manger des choses (de ce monde).

C'est pourquoi on n'ignore jamais le donateur. Et ce que tu as donné, beaucoup de fois tu le recevras en retour. Et être beau n'est pas recevoir. Et on est clair au corps sans être clair dans le cœur.

5)

Un homme épousa deux femmes. Il fit un champ de bananiers pour elles. La femme aînée fut stérile, et la femme cadette mit au monde cinq enfants. La nourriture du champ de bananiers mûrit. Ils se mirent à manger leur nourriture. Quand les femmes rentraient, les enfants se mettaient à embrasser leur mère et n'embrassaient pas la co-épouse de leur mère. La (femme) stérile passa le temps à méditer sans cesse. Un jour, la femme stérile resta au village. Etant au village, elle prépara de la pâte avec de la viande. Elle appela les enfants de sa co-épouse; ils mangèrent de la pâte avec de la viande. Ayant fini de manger, ils sortirent sur la cour; ils chantèrent:

ngumba twamushokóra

ngumba twamushokóra

Éngumba yakíré mbu írukíré mbo, iwé mbu wámanínká-tú-yo bó bûmpé buntu, nti wé mwanúnké! Bárika hó kûndo. Rúmpé otú, éngumba yáshibana; yárúa buntu mukatí kámwishí. Ébăna bāmíné bíya mó, wásíma bó múbuntu. Ébăna básáa ékubutara. Wáshibana tu, wárúa bûmpé buntu, wásíma tú mubó ébăna bāmíné. Ébăna bákíré mbu básungé mbo, báre. Ina wabó wákúrúka, émésó ébăna bé nti ákubímbá-bijmba, bushwá ékiro. Wábúsa bó mbu: bānū muríríree nkí? Ibó mbu: ina wákusímá bo mubuntu. Ina wabó wábúsa míné mbu: kinkí cákusíngwá usíma ébăna múbuntu? Úkurúéngá bo banyé? Éngumba yábobera; wánikira mbu wé wákíáyo buní mwíshée mwăna? Moké wíya mó, mbu: ōngo mukárí, túonciré. Éngumba yéba mbu: ioncira ntí ibúta, kingí wé wamabútanga hó! Báoncira; oho: kiro ná bukúre! Éngumba yénda isímbángo mbu:

ébumba wángendéré

Ébea béba mbu émunína usímbángo mbu ébumba wáremusaka. Moké wabó wénda katéa. Wákákáya n'ébusará bûtí. Kwákíré mbu kwété matú áshátu, wére mukárí mubútí mbu: twéndí kásentsa. Béndá ékwítéa. Mbu bíyé ko, ésányama sákukwá mwítéa sákakírí. Bákúrúka ékumbúka káringá ébaríerí besányama. Béya ékubusará, bábáa esányama; báría, béta; bíya ékumbúka, básica tó mwámunína mubútí. Ésányama sákíré íye sírí mo, émunína mubútí wére éngumba: utúringáa múnyama mô múmwaní? Éngumba mbu wé utángásondá iringa nyama sákwiyére múmpé numbá, ésányama sákasá sámúyerengi múmwaní, bushwá iwé ngi mumína mukwákare, nákiro iwé utábútí! Éngumba yénda iríkáa

La stérile, nous en avons profité,

La stérile, nous en avons profité.

Lorsque la femme stérile entendit cela, elle dit: « Si un jour encore je leur donne de la nourriture, c'est que je suis enfant! ». On demeura là-bas (dans l'attente). Un autre jour, la stérile resta au village. Elle prépara de la pâte en plein jour. Les enfants de sa co-épouse y arrivèrent; elle leur refusa de la pâte. Les enfants s'en allèrent dehors. De nouveau, elle resta au village, prépara une autre pâte, refusa encore d'en donner aux enfants de sa co-épouse. En voyant cela, les enfants pleurèrent. La mère rentra: les yeux de ses enfants étaient gonflés à cause des pleurs. Elle leur demanda: « Pourquoi avez-vous pleuré? » Eux de dire que leur mère leur avait refusé de la pâte. Leur propre mère demanda à sa co-épouse: « Pourquoi as-tu refusé de la pâte aux enfants, pour qui l'as-tu préparée? » La femme stérile ne dit rien; elle se demanda comment faire pour avoir un enfant. Son mari y arriva et dit: « Toi ma femme, couchons-nous ». La femme stérile dit: « Se coucher n'est pas engendrer, sinon il y a longtemps que j'aurais déjà engendré ». Ils se couchèrent: rien du tout, pas de grossesse! La femme stérile se mit à chanter (tous les jours):

La stérilité m'est venue.

Les gens disaient que la femme chantait qu'elle était sous l'emprise de la stérilité. Leur mari alla piéger. Il parsema (de pièges) toute la forêt. Après trois jours, il dit à sa femme féconde: « Allons regarder les pièges ». Ils allèrent aux pièges. En y arrivant: les animaux venaient d'être pris au piège en grand nombre! Ils rentrèrent au village chercher les porteurs de viande. Ils arrivèrent en forêt, ils dépecèrent le gibier, ils s'en chargèrent, ils partirent. Ils arrivèrent au village, ils les (c.-à-d. les viandes) déposèrent dans la maison de la femme féconde. Quand la viande fut dans sa maison, la femme féconde dit à la stérile: « Pourquoi ne vas-tu pas prendre de la viande dans ma maison? » La femme stérile dit qu'elle ne voulait pas aller prendre de la viande qui avait été déposée dans une autre maison: « La viande aurait dû venir dans ma maison d'abord, parce que c'est moi qui suis la femme aînée, même si je ne suis pas mère ».

nti yaníkíránge mbu wé washéi mwána kúní? Wénda usimbáa mbu:

ébumba wángendéré

Otú rwimá, moké wabó wére éngumba mbu: twéndí kásentsá érítéa mongo, kúti kwákwá nyama sítunge'ání, óngo ngí miné-to. Béndá ékwítéa, básentsa ró; bákínda n'erítéa rítí, kiro ná nyama yakwá mwítéa. Bákíré bamakínda isentsa erítéa rítí, bákúrúka. Kwákíré kwámetá matú áshátu bátúká ko, áwabüme wére mukárí mubúti mbu béndí kásentsa. Béndá kó. Bákíré mbu béyé ko, ésányama sákurambá mwítéa. Éwábüme mbu: kaí émuníná ngu ngí wámuntwé wesányama! Bariéri bányama báringa ésányama; bishje tó mwanya-kibúti. Rúmpé otú éwábüme wére éngumba mbu: twéndí kásentsá érítéa. Bákíré mbu béyé ko, nti ntikwákwá angá ná nyama; bákúrúka. Kunuma ná mpo, éwábüme wénda tu ná mukárí mubúti ékwítéa. Bákíré mbu béyé ko, érítéa rítí nti rákwá mo nyama. Bákúrúka ékumbúka káringá bariéri besányama. Bíya ékumbúka, bátúra ó mbu: ésányama sírí nku sítâshéi bariéri! Múmukomá-kómá béndá kó. Éwábüme wéba mbu éngantsi iténdí ko, bushwá wámendá ko, nti ésányama sâtúká tu mwítéa. Béndá káringá ésányama; ésiti síyere mwanya-kibúti. Múmukomá-kómá, éngumba yásúbíra émubánga mbu yendáa kwíkama. Wéta náakubá. Wakíé mbu wéyé múbusará, wásúbáha kwíkama; wárika ná nko, wakwá nkene síkúrúka ékumbúka. Ábásíangá ékumbúka bámusonda ékútí, bátámúsúngí. Éngumbá njo yárika hó nko. Éwábüme wábéwa, mbu mukárí wakwíré. Wásíja n'ámumína íngu wabútá. Wénda uyáa hó ésányama. Kwákíé kwámetá matú míngí éngumba yarímíná, émunína mubúti ná wé wákwa. Éwábüme wéba mbu wé wákíá búní? Mukárí mukwákare wakwíré, ná úmpé ũno wamakwa! Iwé utángásondá ibinga tu úmpé mumína. Éwábüme wéba mbu wé wéndí kákera mubísi. Wénda kákerá mubísi. Wénda uhítáa n'ébána bé. Wáhínga n'émubísi; ébamína bábasike bábó béndá keká ko ésâmpókó. Éwábüme wénda

La femme stérile passa le temps à se demander toujours où elle trouverait un enfant. Elle chantait toujours:

La stérilité m'est venue.

Un jour, leur mari dit à la stérile: « Allons regarder les pièges ensemble; s'il s'y trouve du gibier, quel que soit le nombre, c'est toi qui en es la propriétaire ». Ils allèrent aux pièges. Ils les examinèrent. Ils finirent tous les pièges: aucun animal attrapé aux pièges! Ayant fini de regarder tous les pièges, ils rentrèrent. Quand trois jours furent passés après leur retour, l'homme dit à son épouse féconde d'aller (à eux deux) examiner les pièges. Ils y allèrent. En y arrivant: les animaux étaient étendus dans les pièges! L'homme dit que c'était donc cette femme-ci qui avait une tête (pour attraper) du gibier. Les porteurs de viande allèrent prendre la viande; ils la firent parvenir dans la maison de la femme féconde. Un autre jour l'homme dit à la femme stérile: « Allons examiner les pièges ». Quand ils y arrivèrent: il n'y avait aucun animal attrapé! Ils rentrèrent. Après cela l'homme alla de nouveau avec sa femme féconde aux pièges. Quand ils y arrivèrent: dans tous les pièges il y avait du gibier attrapé! Ils rentrèrent au village chercher les porteurs de viande. Ils arrivèrent au village; ils annoncèrent la nouvelle que le gibier qui était là-bas ne trouverait pas (assez) de porteurs. Le lendemain matin, on y alla. Le mari dit que la femme aînée ne devrait pas s'y rendre, car si elle y allait le gibier sortirait encore des pièges. Ils allèrent prendre le gibier. Toute la viande arriva dans la maison de la féconde. Le lendemain matin, la stérile prit avec elle la corde de portage dans l'intention d'aller s'étrangler. Elle se mit en route. En arrivant dans la forêt, elle eut peur de s'étrangler. Elle resta là; elle fut honteuse de rentrer au village. Ceux qui étaient au village la cherchèrent partout; ils ne la virent pas. Cette stérile continua à demeurer là-bas. Le mari fut rasé, car on croyait que sa femme était morte. Il resta avec la femme qui avait des enfants. Il continua à tuer du gibier. Beaucoup de jours après que la stérile avait disparu, la femme féconde, elle aussi, mourut. L'homme se demanda ce qu'il ferait: sa femme aînée était morte et voici que cette autre venait de mourir. Il ne veut plus épouser une autre femme! L'homme jugea qu'il devait faire un champ de bananier. Il alla

wianikíráa ématú âtí, wénda uhítáa hó ékumubísi wé. Otú rwíma wíya ékumubísi wé, wákuruusha, wárika ékwantsí nti uruhúkáa. Mbu wákai kumbo weríshwá, nti íye kúrí mumína ukúkúránge ébisú mwíshwa. Éwábüme wéba mbu: inyé mumína ngí ukúkúránge kumbo weríshwa kô, ná bakáři bábasike bábó ntí bákuhíté kúno? Éwábüme wéba mbu wé wákai kása kumbo weríshwa, wásibé émumína. Éwábüme wakíré mbu wámúsünge wéba mbu émumína wasúsá búrí ásángá mukáři'aní muberé! Émumína mbu: aní ngí ũno, nabékángá bushwá ésántábú mbu aní ngumba! Éwábüme wéba mbu: twéndí ékumbúka. Bákúrúka. Bákíré mbu béyé ékumbúka, ébátí bášhishara; bénda bábúsángé éngumba: ásángá uréndá kúní? Iwé mbu ásángá waréndá kárika mukimpé cüo, bushwá ésántábú sébumba. Ébátí bášhima ná ngurü. Éwábüme wénda tú kasúbyá éritéa ré. Wakíré mbu wéndí kásentsa, wákúmána kó nyama sákakíři. Iwé mbu kai wasimúká tu. Wíya ékumbúka, wére ébea mbu béndí karíá ésányama. Ésítí síyere múnumbá yéngumba. Éngumba yéba mbu: ngí cásondángá aní kinci! Éwábüme wére ébána bé mbu: íngu ngí ntsoko wĩnú ũngu! Ébána mbu: nankí, ngí kóyo ũngu. Émumína wásíja n'ébána mbu, n'esányama sénda síkwáá mu sákakíři.

Ngí kisingwangá, angá kwikáma mbu öngo mumba, bumba bútiyerwángá.

She-Rungu Muriro, homme du village Manyema

(10 Novembre 1955)

b) *Père et enfants*

1)

Shé-Búngé wabingángá bomína bábí. Wakíé wamábíngá ébomína bábí, wářiésha bó makúre; ómukwákare nti mushómbé n'é-

faire un champ de bananier. Il prit l'habitude d'aller au champ avec ses enfants. Et il cultiva le champ; les épouses de ses frères allaient y planter les bananiers. L'homme était toujours en méditation, il allait toujours à son champ. Un jour il arriva dans sa bananeraie; il coupa les mauvaises herbes; il s'assit par terre en se reposant. En regardant vers le bas du champ: il y avait (là) une femme qui transportait les (mauvaises) herbes dans le champ. L'homme dit: « Quelle est la femme qui ramasse les mauvaises herbes là en-bas du champ, alors que les épouses de mes frères ne sont pas venues travailler de ce côté-ci? » L'homme se dit qu'il devait d'abord regarder en-bas du champ, pour savoir qui était la femme. Quand il la vit, l'homme dit que la femme ressemblait à ce que fut sa femme aînée. La femme dit: « Me voici. J'ai fui à cause des critiques affirmant que j'étais stérile ». L'homme dit: « Allons au village ». Ils rentrèrent. Quand ils arrivèrent au village, tout le monde fut étonné. Ils se mirent à demander à la stérile: « Où étiez-vous partie? » Elle de dire qu'elle était partie demeurer dans un autre pays à cause de la critique de stérilité. Tout le monde fut très content. L'homme de nouveau alla dresser ses pièges. Quand il partit pour examiner les pièges, il y trouva beaucoup de gibier. Lui de dire: « Elle s'est donc réveillée! » Il arriva au village; il dit aux hommes d'aller transporter la viande. Ils allèrent chercher la viande. Tout le gibier fut destiné à la maison de la femme stérile. La femme stérile dit: « C'est ceci que je cherchais ». L'homme dit à ses enfants: « Celle-ci c'est elle qui est votre mère à vous ». Les enfants dirent: « Oui, c'est celle-ci qui est notre mère ». Ainsi la femme resta avec les enfants, et le gibier fut désormais attrapé en masse.

C'est pourquoi il ne faut pas s'étrangler parce qu'on est stérile; on ne se fait pas tuer à cause de la stérilité.

1)

Shebunge épousa deux femmes. Après qu'il eut épousé les deux femmes, il leur donna des grossesses. L'aînée (des deux)

mwanúnké nti ngí ncubi; ómukwákare nti utáhíngírírwána, nti utánínkwáa ná nyama. Ábátí bábí bábúta na, íngu muyú nă ngu muyú. Shé-Búnge wábúrá mbu utángáhuná isúnga émwăna wé Búnge, wémukwákare nya-kashómbé. Wábúrá mbu wé émwăna wámushómbé, nă wé ntwámushímá. Wábúrá mbu wé wëndí kátáá ámwănă ngu hákisa, iwé ntwá mushímá. Ábakúngú bábúrá mbu: kôko, utái émwăna. Wábuúrá mbu: angá ntínashímá émwănă ngu. Wámukúkuma na hákitúri; wéta n'e ékúsi, ókukisa. Wéta n'é usímbänge, mbu:

Búnge

Namutáá kurwáNíngé

Búnge

Namutáá kurwáNíngé

Wakíé wéyă n'e hábásirwa ékisa, mbu wátaé musike ékúsi, káí nă musike é nti wahandíé émíndí; wátáa n'íshé kúsi. Wéndá ukúrúkänge nti usímbänge, mbu:

Titá

Namusíá kurwáNíngé

Titá

Namusíá kurwáNíngé

Wakíé mbu wéyé kumbúka, binyantíré bámushísha mbu: isó wákusíá kúní? Wábúrá mbu: titá wákwenda nt'wendáa kánitaa, n'âní námusíá ko, bushwá émaá âní. Binyantíré bámusába mpéné. Íngo wákwa kí mbu.

Ngí kísíngwanga, úmabútá băna bábí ntíca bášátu, nti úshímá nă mbo bătí mongo, nti utúshímí bâmpe na bâmpe ntwânyé bo. Nă mpo Shé-Búnge wákwa mbu. (1)

Yosefu Kabubi, homme du village Kembe

(11 janvier 1952)

était la méprisée; et c'était la cadette qui était la bien-aimée. Pour l'aînée on ne cultivait jamais; en outre, elle ne recevait jamais de viande. Et toutes les deux eurent des enfants: l'un un garçon et l'autre un garçon. Shebunge dit qu'il ne voulait pas voir son enfant Bunge, celui de l'aînée, (de la) méprisée. Il dit que quant à lui il n'aimait pas l'enfant de la méprisée. Il dit qu'il fallait qu'il aille jeter cet enfant près d'une chute d'eau, (car) il ne l'aimait pas. Les vieilles dirent: « Pas du tout! Ne jette pas l'enfant ». Il dit: « Non, je n'aime pas cet enfant-ci ». Il le souleva (et le mit) sur l'épaule; il s'en alla avec lui vers la rivière, auprès de la chute. Il l'emporta en chantant:

*Bunge,
Je le jette dans la demeure de Ninge;
Bunge,
Je le jette dans la demeure de Ninge.*

Quand il fut arrivé avec lui au-dessus de la chute et qu'il fut sur le point de jeter son fils à la rivière, voilà! son fils qui avait les pieds solidement fixés (au sol) jeta son père à la rivière. Tout au long de son voyage de retour il allait en chantant:

*Mon père,
Je viens de le laisser à la demeure de Ninge;
Mon père,
Je viens de le laisser à la demeure de Ninge.*

Quand il fut arrivé au village, ses oncles maternels lui demandèrent: « Où est resté ton père ». Il dit: « Mon père est parti dans le but d'aller me jeter et c'est moi qui l'y ai laissé grâce à ma force ». Ses oncles maternels lui donnèrent la récompense d'une chèvre. C'est ainsi donc que celui-là (le père) mourut.

C'est pourquoi, si tu es parent de deux ou trois enfants, tu dois aimer tous ces enfants également; il ne faut pas que tu aimes les uns et que tu n'aimes pas les autres. C'est pour cette raison que Shebunge mourut ainsi.

2)

Wábũme wére mukáří mbu bëndí mukitándá. Mukáří wátĩna mbu we utángendá mukitándá. Ęwábũme wére mwĩsí wé mbu wéndí n'e múkitándá. Wamendá n'e múkitándá ĥĩma nâ mbĩbi. Bámiyá múkitándá ěwábũme wamáĥĩmba. Múmukómá-kómá wábũme wamendá katéa, wamakákáshá ěbusará bũtĩ ná mitéo. Bámarĩká hákitándá mpo, mwĩsí wé ngĩ mutékĩ n'ĩshé nti uhéaa asányama. Wábũme wakĩré ĥyé uyáa hó esányama, bákámýaa na tó, wánikira mbu wé wamúkíá inyé wenge werioncira n'e. Otũ rwĩmá ěwábũme wére mwĩsí wé mbu háno hámiyá mwea nti úmunĩnká biyó. Ęwábũme wamahíta. Mbu wéyé múbusará wamibĩndúra; wákũto erũhú; wábíkĩra mbu:

Kahindo wétu

Kahindo wétu

ndindĩrae.

Wakĩré wamakĩndá ibíkĩra, wéya hõbúngú, wére Kahindo mbu munĩnke biyó. Kahindo wéba mbu ĥshé wákwébanga mbu wámunĩnkenga biyó. Nâ wé wéba mbu aní ũno namakúmánáná na só mpe waméba mbu ntendá kará biyó háno; iwé ngĩ Meshé mwĩra wasó. Kahindo wakĩré wamarúkĩrá bũbo, wámunĩnka biyó. Wámakĩndá irĩsa wénda, wére Kahindo mbu: karamõ nko. Weyáã mpe hákusĩángá we érũhú, wámbara tũ ro. Wéta, wéya hõbúngú nti ĥyé urĩ mbu búrĩkaa hó we. Mbu wéyé hõbúngú wábúsa Kahindo mbu: õngo mwãna wé ntúkumubíké biyó, nâ wé wákukwiréngá mbu umubíkenga biyó. Kahindo wéba mbu: eé titá wéba mbu ntĩnakubíké biyó, na háno hátúkáá wábũme mbu wámesĩ ukúmánáná na'bé, úmwiré mbu wéndí kará biyó háno mbu mĩra'abé, érĩna ré ngĩ Mëshé. Ĥshé mbu: buróbo, nkĩĩri bĩmpé biyó. Ęwábũme wénda ukĩáa hó bũbo. Otũ rwĩma wáoncira n'é, Kahindo nti wosĩ mbu Mëshé. Wakĩré wamáoncĩrá na Kahindo, érĩtéa rámahina. Ęwábũme wamendá usentsáa nti ukúrũkáa busa. Wábũme

2)

Un homme dit à sa femme: « Allons au camp de chasse ». La femme dit qu'elle ne voulait pas partir au camp de chasse. Le mari dit à sa fille qu'elle aille avec lui au camp. Elle part au camp avec lui et avec un chien. Ils arrivent au camp; l'homme construit (une case). Le lendemain matin l'homme va dresser des pièges. Il remplit toute la forêt de pièges. Ils demeurent dans ce camp là, la fille étant la cuisinière et le père exterminant le gibier. Au cours de cette période de chasse et de boucanage du gibier, l'homme médita quelle ruse il emploierait pour dormir avec elle. Un jour l'homme dit à sa fille: « Si quelqu'un arrive ici, il faut que tu lui donnes de la nourriture ». L'homme part en forêt. En arrivant dans la forêt, il se change, il enleva la peau, il s'écria: « Kahindo, des nôtres, Kahindo, des nôtres, il faut que tu m'attendes ». Quand il eut fini de faire cet appel, il arriva au village. Il dit à Kahindo de lui donner de la nourriture. Kahindo dit: « Mon père a dit de lui garder de la nourriture ». Et il lui dit: « Moi(-même) en personne, je viens de rencontrer ton père ici aux environs; il m'a dit de venir manger de la nourriture ici. C'est moi Meshe, ami de ton père ». En entendant cela, Kahindo lui donna de la nourriture. Ayant fini de manger, il partit et dit au-revoir à Kahindo. Arrivant là où il avait laissé la peau, il l'endossa de nouveau. Il se mit en marche et retourna au village étant comme d'habitude. En arrivant au village, il demanda à Kahindo: « Toi ma fille, ne m'as-tu pas gardé de la nourriture, alors que je t'ai dit de me réserver de la nourriture? » Kahindo dit: « Père, comment dis-tu que je ne t'ai pas gardé de la nourriture, alors que d'ici vient de sortir un homme qui a dit qu'il t'avait rencontré et auquel tu aurais dit de venir manger de la nourriture ici. Il dit qu'il est ton ami et que son nom est Meshe ». Son père dit: « Ça suffit, fais-moi une autre nourriture ». L'homme avait l'habitude de toujours faire ainsi. Un jour il se coucha avec elle, Kahindo croyant que c'était Meshe. L'homme s'étant couché avec Kahindo, ses pièges cessent d'attraper du gibier. Désormais l'homme allait vérifier (ses pièges) et rentrait bredouille. Un jour l'homme dit à sa fille qu'il venait de rêver qu'on lui disait que désormais elle devrait se coucher derrière lui pour que le gibier puisse mourir. Kahindo dit: « Si ce n'est que cela,

wameré mwisí wé mbu wé wákunónta nti bámwíréngí mbu: wenda ōngo'oncírāa kunuma n'é, nti mó ésányama sákwa. Kahindo mbu: kúti cá nti cātambá, kaí ésányama sákwayo. Kahindo wamendá uoncírāa kunuma n'ishé. Ishé wamendá usentsānge hó erítéa nti ukúrúkāa busa. Ishé wamámwire mbu wé wakunóntá mbu wenda ōngo'mukaée, kingí ésányama sákwayo, bushwá úmendá ōngo'kaée kunuma hánkingo, erítéa nti rítāyiyi nyama. Kahindo wéba mbu: córo-córō cá; iwé wëndá ukíāa báoncírāa nti wákāe kúri ōngo. Kahindo wamendá ukaée kúri ishé; ōho: angá ná nyama yakwá. Ēwábūme wamébá mbu: eé Kahindo, ōngo'sí nkí?: ébashumbú bákumwiré ékutoró mbu ōngo Kahindo, wenda ōngo'mkundúcaa mwíndí kingí ésányama sákwayo. Kahindo mbu: aé titá. Kahindo wamendá ukundúcaa ishé émwíndí. Rúmpé otú wameré Káhindo mbu: bínduké mukárí'aní, kingí ésányama sákwayo. Kahindo wáríṣia. Shé-Mwindo wáruma mwisí wé. Bámendá básentsāngé erítéa, kíro ná nyama yakwá ko. Ēwábūme wamendá usámée hó ná mwisí wé. Kahindo wáríāa bukúre; báríka hó nko. Ishé wakíré wámasúngá ébukúre wére mwisí wé mbu béndi ékubúngú ukírí. Báronge nyama, bēnda ékumbúka. Bákíré bárí keyá ékumbúka, muna-mbíbi wásíāa bó, ngí wátángíra iya ékumbúka. Wakíré mbu wéyē ékumbúka, wátúra mbu: ímbi básíāa kunuma bārékórāa kítákorwé, shé-Mwindo wareríeshá mwisí wé bukúre; ina angá ítúra ó mbu aní ngí ná kubutúré o. Shé-Mwindo ná mwisí wé béya ékumbúka n'émítúndú yésányama. Bákíré íye bárí ékumbúka, bábúsa shé-Mwindo mbu: mwisí'ábé ébura wábímbá búní? Shé-Mwindo mbu: angá éra, butóhé ngí wábímbýā éburā mbu. Báríka hó kúndo; mbu bákāí, Kahindo wábúta. Wakíré wamabúta wátúra émwasi ímbu ásángá búmúkíāā ishé múkitándá. Bére ishé mbu utakocé irá busíkú, bushwá wabíndúkéngá mwisí wé. Kunuma nā mpo ishé waKahindo wákwa na múbinwā mbyo. Wakíré wamákwa, bére basike bé mbu bābéíwa. Bátína mbu bátákoké ibééerwa ishé ngu wakórāngá kítákorwé. Ēbāna bé báríka hó ná bo.

c'est simple; le gibier mourra donc ». Kahindo allait désormais se coucher derrière son père. Son père allait toujours visiter ses pièges et rentrait bredouille. Son père lui dit qu'il venait de rêver que désormais elle devrait le regarder pour que le gibier puisse mourir: « car si sur le lit tu regardes de l'autre côté, les pièges n'attraperont jamais du gibier ». Kahindo dit que cela était très simple: « Désormais quand nous irons nous coucher, je regarderai toujours de ton côté ». Désormais Kahindo regarda du côté de son père. En vain, pas de gibier tué! L'homme dit: « Kahindo, que sais-tu? Les esprits m'ont dit en sommeil que désormais toi Kahindo tu devras passer la jambe (au-dessus de moi) pour que le gibier puisse mourir ». Kahindo dit: « Oui, père ». Désormais Kahindo passa la jambe au-dessus de son père. Un autre jour, il dit à Kahindo: « Deviens ma femme, pour que le gibier puisse mourir ». Kahindo consentit. Shemwindo fit l'amour avec sa fille. Ils continuèrent à visiter les pièges, sans un seul animal tué. L'homme continua à dormir avec sa fille. Kahindo devint enceinte. Ils demeurèrent (quand même) là-bas. Ayant vu la grossesse, le père dit à sa fille de partir au grand village. Ils firent des paquets de viande, ils allèrent au village. Quand ils furent près d'arriver au village, le Chien les laissa (en arrière); ce fut lui qui vint le premier au village. Quand il arriva au village, il annonça la nouvelle que ceux qui étaient restés en arrière avaient fait ce qu'on ne devrait pas faire: « Le père de Kahindo a fait porter une grossesse à sa fille, mais ne dites pas que c'est moi qui vous ai annoncé la nouvelle ». Shemwindo et sa fille vinrent au village avec les paniers de viande. Quand ils furent déjà au village, on demanda à Shemwindo: « Comment se fait-il que ta fille ait le ventre gonflé ». Shemwindo dit: « Pas du tout, mes amis, c'est la bonne santé qui a fait gonfler ce ventre ». On y resta donc dans l'attente; un jour on vit Kahindo mettre au monde (un enfant). Après avoir accouché, elle révéla ce que son père lui avait fait au camp de chasse. On dit au père qu'il ne pouvait pas manger le repas rituel du petit-fils parce qu'il s'était retourné sur sa fille. La-dessus le père de Kahindo mourut à cause de cette affaire. Après sa mort, on demanda à ses fils d'être rasés; ils refusèrent disant qu'ils ne pouvaient pas être rasés pour ce père qui avait fait ce qu'on ne doit pas faire. Et ses fils demeurèrent ainsi.

Ngí kisingwangá, angá ñenda ná mwisí'ábé mukitándá kúti kúsira bámpé bea, nti umá wabí hó wábéngá shé-Mwindo ná mwisí wé.

She-Rungu Muriro, homme du village Manyema
(26 octobre 1955)

c) *Mère et fils*

1)

Kwábéséngá munína uma, wére musike wé mbu wé wamáruhányángá n'írisa ésányama sákáma; iwé cáhundá wéndi kasa ná bé múbusará, ná mukarí wabé wásié, bushwá mbu ngí urísanga ésányama sékitambakara, mbísi, ématú átí. Béndá ná musike wé ékwítéa. Musike wé wáshúra ná kubá ésányama mu sámuhátíko. Ìna wére musike wé mbu bínú bátárisánga nyama mbísi. Íngo ña wáruhanyana mwírisa ésányama, ésámbsi, ná musike wé nti ngí urísánga ésákámá, émitara. Otú ruma íngo musike wé wánikira nguru, wéba mbu wé ña warékínda rôtú ésányama, ná wé ngí angá! Wámusibíre wènge, wénda kákerá mpúrwa. Wákía tó mó mimpuri hìma n'ímbara minkébéngé. Wakiángá wámahíta, nti wéya múbusará; kúti wámímbaricá émimpuri, nti wéndá katingá ña hòbúngú, nti watúka ná hó nti wamakíndí n'írisa múnyama sébitambakara. Ématú átí búbó-bùbo: wamíruhenga, n'ína wamakámángá búrí uria, wamasónnda. Musike wé wákúrúka n'e ékumbúka, mbu waméndáyo kakwíré múbusará bushwá érisónnda. Wákúrúka n'e ékumbúka. Wátúre ébátí mwasí ásángá búkiángá ña.

Ngí kisingwangá mwea uténdí wéndánga n'ína mukitándá.

She-Ntsamamba, homme du village Myanga
(13 mai 1952)

C'est pourquoi il ne faut pas aller au camp de chasse avec ta fille s'il n'y a pas d'autres gens. Autrement, quelqu'un sera comme furent Shemwindo et sa fille.

1)

Il y avait une certaine femme qui dit à son fils qu'elle en avait assez de manger de la viande boucanée, qu'il fallait que pour une fois elle aille avec lui en forêt et que son épouse devait rester puisque c'était elle qui d'habitude mangeait la viande, saignante et fraîche, tous les jours. Ils allèrent piéger, elle et son fils. Il se fit que son fils tua des animaux en quantité excessive. La mère dit à son fils: « Les gens de ton âge ne mangent pas de la viande fraîche ». Ainsi cette mère-là se lassa de manger de la viande fraîche, tandis que son fils mangeait la viande sèche, boucanée. Un jour, ce fils à elle médita beaucoup se disant que seule sa mère, et jamais lui, avait exterminé la viande. Il trouva une ruse contre elle. Il alla couper des fibres de raphia. Il en fit des costumes-masque et des grelots pour porter. Chaque fois qu'il allait dans la forêt, en y arrivant il s'habillait des costumes-masque et allait tromper sa mère au village. Il s'en éloignait après avoir mangé de la viande saignante. Ainsi tous les jours! Il s'en lassa. Sa mère était devenue sèche comme les moitiés de bananes sèches, elle avait maigri. Son fils rentra avec elle au village pour qu'elle n'aille pas mourir dans la forêt à cause de la maigreur. Il rentra avec elle au village; il annonça à tous la nouvelle de la façon dont sa mère avait agi.

C'est pourquoi on ne va jamais avec sa mère dans un camp de chasse.

d) *Parents par alliance*

1)

Muhunga n'ishíbé béndenda mukitándá; ishíbé ngo nti ukwéngi kikumí, wénda ubúränge búno mbu íngu wamutéání wéngé ngí waríí mwíší wé. Bákié bámeýá múkitándá ishíbé wénda kárembéýá mbyá mucúngú hitúkúriro. Wakíé érwáka íyé rúshúränge bo, ishíbé wátúma muhunga wé káringá ásámbuýa. Wakíé mbu wéýé ho, utásúngí ésámbuýa ékwíyo; wénda kasúngá ékirúmbí-rumbí ókúsi. Wírekera kó; wásonda-sonda. Wárúka tó. Musíngírwa é wéya. Bírúnda ókúsi ibó bábí. Bárúka tó. Ina wéya, ngí ná búbo. Ishíbé wénda kéya, wásúnga bó éméso nt'iyé ásanásánáá ké bo. Wéya hó, wámushée ásámbuýa. Wákúto tó ókwíyo. Wére muhunga wé mbu: réro utúngakocángá mwíší wé. Kwéta matú, íngo musike wénda hákisambú, wákúmána hó wénda wámukeí. Wénda katéa o. Kwákíé kwétá matú, wénda kántsentsá o. Ukúmánaa hó ómukeí nti úshwéré. Wéya hó, wákáma ó; wásíá ó ho kwíhíkwhí n'ékakundá. Wénda kumbúka; wénda kéré musíngírwa é mbu wéndi kákaé hákakundá. Íngo wéta kó. Wakíé mbu wéýé ho, wárika búrí háa, mbu ómukeí íye úrí kákwa. Wárika-rika na hó. Ina wéya; mbu: ang'írubia, émukeyí íye úrí kakímé múkakundá: Ishé wéya ná wé. Bárika ná mpo bámáruha, nti bákurindirá ngo mukeí. Muhunga wé wéya hó, wákúto ó. Wére ishé mbu: ubúrángá mbu wakuréngí wéngé ngí waríí mwíší'abé! Íngo wáría n'ékikumí nco.

Ngí kisingwangá, ómuhunga, kúti ushééreshángo kikumí nti utátíní cérírwá we n'ishíbé; n'éwéngé wósí mwea ngí bú-múramyanga.

Yohana Kentse, homme du village Kikoma

(17 janvier 1952)

1)

Un gendre et son beau-père allèrent au camp de chasse. Ce beau-père avait une jeune fille; il disait toujours que c'était celui qui serait plus malin que lui qui prendrait sa fille. Arrivés au camp de chasse, le beau-père alla suspendre des bananes mûres à un arbre *cungu*, près de l'endroit où l'on puise l'eau. Pendant que la faim le castrait, le beau-père envoya son gendre chercher les bananes mûres. Lorsqu'il y arriva, il ne vit pas les bananes en haut; il vit (leur) ombre dans la rivière. Il s'y jeta, il chercha sans cesse. Il ne les trouva pas. Sa concubine arriva. Ils se jetèrent, tous les deux, à la rivière. Ils ne les trouvèrent pas. La mère arriva; ce fut la même chose. Finalement le beau-père arriva; il les vit, leurs yeux infectés de sang. Il y arriva, il lui montra les bananes mûres. Il les enleva d'en-haut. Il dit à son gendre: « Tu ne seras jamais capable de ma fille ». Les jours s'écoulèrent; ce jeune homme alla dans la bananeraie, il y vit le terrier d'un rongeur *mukei*. Il alla le piéger. Quand (quelques) jours furent écoulés, il alla examiner le piège. Il y trouve un rongeur *mukei* encore vivant. Il y arriva, il l'étrangle, il le laissa là tout près du piège *kakunda*. Il alla au village; il alla dire à sa concubine d'aller jeter un coup d'œil sur le piège. Celle-ci s'y rendit. Quand elle y arriva, elle resta « comme là », croyant que le rongeur *mukei* était sur le point d'être pris. Elle y resta longtemps. Sa mère vint; elle lui dit de ne pas faire du bruit, que le rongeur était sur le point d'entrer dans le piège *kakunda*. Son père vint aussi. Ils restèrent là, se lassant d'attendre ce rongeur. Le gendre y vint; il l'enleva. Il dit à son père: « Tu as dit que c'est celui qui te dépasserait en ruse qui prendrait ta fille ». Ainsi celui-là emporta cette fille.

C'est pourquoi quand le gendre courtise une jeune fille il ne faut pas qu'il rejette ce que son beau-père lui dit; et c'est la ruse que quelqu'un connaît qui le sauve.

e) *Les amis*

1)

Bábũme bábí bẽnda katéé múbusará. Bákíé íyé bátéángé, ụma mubó wáshúra kãna kãmpunú. Bėja hõbúngú, béráne mbu: twámabíká nki kãna kãmpunú nti éřítéa řítú rãhinayo; nã mpo ébã-mí bátãrúkíríyo ó ékumbúka. Ūmpe nã wé wére mĩné mbu: twãkiá twámarísá nki kãna kãmpunú kúno kubusará, n'érĩna rámpunú rítábíswãnga, émwamí nti utãngarúkírãngá? Bẽnda námá yerírĩsa ékãna kẽmpunú nko; bėja mbu: turi hãno bãte bábí, kúsĩrã wãtũrãyo mwasĩ ékumbúka, nã mpo éřítéa řítú rãmẽndãyo kãhina. Báringãngé ékãna kẽmpunú nko, bábengãngé ko bea bábí, bábanya kó. Bákíé bãmakĩndã ítéa éřítéa rãbó, nã mpo bãmakĩndĩ irĩsa ényamã njo, bátãya ékumbúka. Kwétã bĩndĩ bíbĩ bãrĩ ékumbúka, ụma wãramuke hãrũshú kanóntã kashã hãrĩ bĩné. Wẽnda utũrãnge ûmpé mwasĩ mpo, nã mpo nti bãseãngé ébanóntĩ békashã. Nã ngu wasĩãngã múnũmbã urére, wãsimuka, wẽndã mpo hãrĩ bĩné; wėja hó nti bãseãngé. Wére mĩné mbu: eé rata, õngo'tũrãnge inyé mwasĩ hãno? mbéti íngu wékãna kẽmpunú kãrĩsãngã bo múbusará? Bĩné bãtĩ bãmwire mbu: kaĩ murĩsãngã kãna kãmpunú múbusará! Mĩné ngo wãmwire mbu: uhemúkã, ákasã nitũrãnge ûmpé mwasĩ, nó'õngo utúkã ha, útabura ná-kubã ékãna kẽmpunú nko mbu twarĩmbãngã ko, twarĩre kó múbusará! Ébea bãtĩ n'émwamí bãkĩndĩ n'írũkĩra émwasĩ wéburĩmbã.

Ntĩcãhundã ìbĩsãna mwasĩ wãkikãĩ cãkórãngã bãnu kũmpe, ụmã mubãnu nti wataburĩ hó o; n'émĩtima yėja bãtĩ ntĩiri wĩmã, kúrĩ babĩsĩ ná bataburĩ.

Kintso Hari, homme du village Usumbura

(15 janvier 1952)

1)

Deux hommes allèrent dresser des pièges en forêt. En faisant les pièges, l'un d'eux attrapa un jeune sanglier. Ils arrivèrent au camp, ils se dirent: « Si nous conservons ce petit sanglier, nos pièges risquent de ne plus attraper du gibier; d'autre part les chefs ne l'entendront pas au village ». L'autre dit aussi à son compagnon: « Si nous mangeons ce petit sanglier ici en forêt, alors que le nom d'un sanglier n'est jamais caché, est-ce que le chef n'entendra jamais la nouvelle? » Ils prirent la décision de manger ce petit sanglier; ils dirent: « Nous sommes à nous deux ici; il n'y a personne qui annoncera la nouvelle au village; (mangeons-le) pour que notre piègeage ne rate pas (d'autres animaux) ». Ils prennent ce petit sanglier, ils le découpent, tous les deux. Ils le partagèrent. Quand ils eurent fini de dresser leurs pièges et fini de manger cet animal, ils remontèrent au village. Deux jours après leur retour au village, l'un (d'eux) alla dès le réveil à la maison des hommes pour se chauffer au feu où se trouvaient ses compagnons. Il se mit à y annoncer une nouvelle différente, faisant rire ceux qui s'échauffaient au feu. Et celui qui était resté endormi dans la maison se réveilla; il alla là où se trouvaient ses compagnons. Il y arriva pendant qu'ils étaient en train de rire. Il dit à son camarade: « Ami, quelle nouvelle es-tu en train d'annoncer ici? S'agit-il de cette (nouvelle selon laquelle) nous avons mangé le petit sanglier en forêt? » Tous les camarades lui dirent: « Vous avez donc mangé un jeune sanglier en forêt ». Son camarade dit: « Tu t'es exposé à la critique, j'étais en train d'annoncer une toute autre nouvelle; là-dessus tu es venu; tu as révélé ainsi le petit sanglier, (révélé) que nous l'avons caché, que nous l'avons mangé en forêt. » Tous les hommes et le chef finirent par entendre cette révélation du secret.

Il ne faut pas cacher aux autres la nouvelle d'une chose que toi et un autre avez faite ailleurs; quelqu'un parmi vous un jour la révélera, car les cœurs des hommes ne sont pas les mêmes, il y a ceux qui cachent (les secrets) et ceux qui (les) révèlent.

f) *Le chef*

1)

Kwárikángá mwamí ụmá nti wabingá bomína ìkúmì na bábí. Kwárikángá mbo bomína múbukíté, ụmá mubó wábúta mwána. Ábàtì bábúra mbu bó ngí bákumubútanga. Íngo mwámí wakíé mbu wásungé bakárí, wére bó mbu: méti nyé ngí wákubútanga? Mbu ibó bātì. Ímbo bātì nti bákumbariré ná mpúngá mogo. Kwétá myèrì isánu, ómwamí wátuma bana-cé bātì: batwá ná bakungú, himá n'e béndá mukìbù. Wére bó mbu ébomína bé béré-mutima. Wánínka ábatwá mpéné síbí, n'ébakungú mpéné síbí, béndá katéa. Kwétángá ébatwá béndá kayá ngoi. Bákíé bámayá ngoi, báhóra ékihú. Kumunda'cò bária mutámhá wámpókó, bárandire ó mo. Émwamí wére bó mbu: múkíá múmeyá n'oròhú, ang'íeya na ró butù búshwéré, búshwá ébomína n'ébána nti bāsúngá ro; mweyanga na ró mutù nti muríá ro mwíremeso. Bákíé bámakíndí íría ró mwíremeso, múmukomá-kómá wére bakárí mbu bātì báhítanga, iwé wásibánáyo n'émwána. Ébomína bātì báhítányá na, wásía wasibáná n'émwána. Wakíé múmumpengé, ébomína íyé bári kakúrúcanya, wáringa ékihú céngoi, wákindukanya có émwána; émukíra'cò wásáa ókumbúka hima n'émindí yémwána, nti wamámubumbé ékuměso n'ékihú nco. Moké wakí-ángá mukárí wasáá kumbúka wátúka hárúshú; wéndá kabísáma. Mukárí wakíé íyé uri keyá háréré ómwána, moké wéya wírúndáka kúrí mukárí, mbu émwána wasírá n'éngoi. Mukárí wábúrá mbu wabeké, wetáá nku ná nku, moké wámwire mbu: éo éta há, óngo. Ébomína bātì ìkúmì n'éuma béndá bábékángé na. Weríkúmì n'ebábí wakíé mbu wákurúké, mbu wásungé bíné bábábéka, wéta na tété nti ntíwashíshá tú moké. Wéya wákura n'oróhú ndo. Moké wéya mbu kaí óngo ngí ubútángá émwána.

1)

Il y avait un chef qui était le mari de douze femmes. Dans l'enclos où elles se trouvaient, une parmi ces femmes eut un enfant. Toutes dirent que c'étaient elles (toutes ensemble) qui l'avaient mis au monde. Quand ce chef vit ses femmes, il leur demanda: « Qui a mis au monde (cet enfant)? » Elles de dire: « C'est nous toutes ». Elles toutes ensemble avaient porté les feuilles de l'accouchement. Après cinq mois, le chef réunit tous ses gens: Pygmées et conseillers; avec lui ils entrèrent en grand conseil. Il leur dit que ses femmes l'avaient trompé. Il donna deux chèvres aux Pygmées et deux chèvres aux conseillers; on alla dresser des pièges. Où ils allèrent, les Pygmées tuèrent un léopard. Ayant tué le léopard, ils enlevèrent la peau. A l'intérieur d'elle on mit une stipe de bananier; on l'y cousut. Le chef leur dit: « En rentrant avec la peau, n'arrivez pas avec elle pendant qu'il fait jour encore parce que les femmes et les enfants pourraient la voir. Arrivez avec elle la nuit et mettez-la dans ma maison privée ». Après avoir déposé la peau dans la maison privée, le lendemain matin il dit à ses femmes qu'elles devaient toutes aller au champ et que lui resterait au village avec l'enfant. Ainsi toutes les femmes allèrent au champ. Il resta oisif au village avec l'enfant. Au milieu de la journée, toutes les femmes furent près de rentrer, il alla prendre la peau de léopard et la passa sur l'enfant. La queue de la peau et les jambes de l'enfant apparurent à l'extérieur; le visage de l'enfant était couvert de la peau. Au moment où une des épouses apparut au village, le mari sortit de la maison des hommes; il alla se cacher. Lorsque l'épouse fut près d'arriver là où l'enfant se trouvait couché, le mari se jeta sur la femme en disant que l'enfant était en train d'être dévoré par le léopard. La femme voulut s'enfuir, elle erra de tous côtés. Son mari lui dit: « Va-t-en donc par là, toi ». Onze femmes en tout se mirent en fuite, l'une après l'autre. Lorsque la douzième rentra, en voyant que ses compagnes avaient fui, elle alla vite sans plus s'enquérir auprès de son mari. Elle vint et arracha cette peau là. Le mari dit: « C'est donc toi qui as mis au monde l'enfant ».

Ngí kisingwangá, miné-kikái, nákiro wásunga cásúmá, nti ngí muraj hó, nti ngí wociwá hó n'ómutíma múkikái cé.

2)

Basike bábí béndá kakóngá ngómbé kúrí mwámí. Bákíé béya múmuntse, ɔma wére miné mbu: Ongo ngí mukírí írénga ébi-kái bítí. Úmpe miné wéba mbu: émwámí ngí émukírí. Béndá, béya kúrí émwámí, bámwire mbu: twendáa káhemá ncangí. Bámwire mbu: twendáa káhemá ncangí, ina mítú wákwebá múmuntse mbu ɔngo nti mukírí, n'áni néba mbu ɔngo mukírí. Émwámí wére émuombé wé mbu: endá káronдорá ncangí ýahundá mwíremeso, nti ukúto ná ýakwá-kwa, nt'wéya n'ésásíjí ntso háno. Wéndá kó, wéya na tó. Wákútó nji ýahundá wáninka ýó ngu wákumutatanga; wákútó nji ýakwá-kwá, wáninka ýó ngu ntíwákumutatanga, íngu wákwebá mbu Ongo ngí émukírí. Wakíé wamakíndí ínínka bó íntso ncangí, wére bó mbu béndi. Béndá na. Bákíángá báméndá, émwamí ngo wátúma ébaombé bé, mbu: múkíá múmakúmánáná mbo basike bábí, nti múýá ngu wambará éncangí ýakwá-kwá, ngí wákumukambanga; ná ngu wambará éncangí ýahundá nti múmusía, ngí úngu wákumutatanga. Bákíá béya múmuntse, báhinganya ésáncangí, ɔma wámbara ýamíné, n'ómpe wámbara ýamíné. Ábaombé mbo bákíé bákúmaná bashé-ncangí báya íngu wambará éncangí ýakwá-kwá, ná ngu shé-ncangí ntíýakwá bákúrúka n'e kúrí émwámí. Émwamí wakíángá mbu wásungé bo nti bári ná ngu wéréyo Ongo mbu ngí mukírí, ná ngu wéréyo émwamí mbu mukírí nti wamákwa, émwamí wéba mbú ngu wánitatáyo ngí wákukwá, n'ómpe wánikambáyo ngí wasíá! Émwamí ngo wéba mbu: kaí Ongo-mana ngí mukírí hó! Émweá ngo wánínkwa ná bea bérushú rwé, wárika na bó na.

C'est pourquoi que ce n'est que le propriétaire d'un objet qui, même en le voyant en danger, est courageux à son égard; c'est de lui seul que le cœur s'envole à cause de son objet.

2)

Deux jeunes gens allèrent demander des vêtements chez le chef. En cours de route, l'un dit à l'autre: « C'est Dieu qui est plus grand que toutes choses ». L'autre camarade dit: « C'est le chef qui est grand ». Ils partirent et vinrent chez le chef. Ils lui dirent, (l'un d'eux): « Nous venons demander des vêtements ». Ils lui dirent (l'autre): « Nous venons demander des vêtements, mais mon camarade a dit en cours de route que toi tu n'es pas grand et moi j'ai dit que c'est toi qui es grand ». Le chef dit à son serviteur d'aller choisir un beau vêtement dans sa maison privée: « Amène aussi un vêtement déchiré; viens avec tous les deux ici ». Il y alla et revint avec ceux-ci. Il sortit le beau vêtement, le donna à celui qui l'avait loué; il sortit le vêtement déchiré et le donna à celui qui ne l'avait pas loué, celui-là qui avait dit que c'est Dieu qui est grand. Après qu'il leur eut donné ces vêtements là, il leur dit de partir. Et ils partirent. Après qu'ils furent partis, ce roi envoya ses serviteurs en disant: « Quand vous atteindrez ces deux jeunes gens, tuez celui qui porte le vêtement déchiré, c'est lui qui m'a injurié, et épargnez celui qui porte le beau vêtement, c'est lui qui m'a loué ». En cours de route, (les deux jeunes gens) échangèrent les vêtements: l'un porta celui de son copain, l'autre porta celui de son copain. Quand ces serviteurs rencontrèrent les types impliqués dans l'histoire des vêtements, ils tuèrent celui qui portait le vêtement déchiré, et celui au vêtement en bon état ils rentrèrent avec lui chez le chef. Quand le chef les vit, amenant celui qui avait dit de Dieu qu'il était grand, et quand il constata que celui qui avait dit du chef qu'il était grand était mort, le chef dit: « C'est celui qui m'a loué qui est mort et c'est celui qui m'a injurié qui reste ». Le chef dit: « C'est donc Dieu Tout-Puissant qui est grand ». Cet homme reçut des hommes à constituer un groupe avec eux, et il s'établit avec eux.

Ngí kisingwanga íngu waréhóte-hóte bíne kúrí émwamí, nâ wé nti wahóterwi hó; nâ ngu waréronjá-rónjá bushúkí-shúkí kúrí mwamí nti utángaramángá.

*Kintso Hari, homme du village Usumbura
(15 janvier 1952)*

g) *Le Pygmée*

1)

Wábũme wábúta kikumí. Wáhínga mungú híťina wémuro. Émungú wátáya múmutí nti úhetáá bisha byaraara. Ékisindú cáhetángá, cáhete hâmbásíro wémuro. Ékikumí kísowa có. Wéba mbu íngu wakútú co ngí wamubingi. Kwíya musike mbu: nihunáa ikubinga. Ékikumí céba mbu: íngu wakútú kísha ícáa kí-rí hâmbásíro wémutí ngí wambingi. Músike wátárie kuró nti usímbánga. Kásá ukíáá mbu wátíngí mukisha kíkumí nti cáťina:

Mbu mbéti káno

Mbu ihí babá

Munongo-nongo waréngire mîné

Wakíré íyé uri munkátí, wáhúka; wáhúke mwířiba, kiserá ámutí nti úrí hákunandá n'erířiba. Kwéya úmpé musike mbu: nihunáa ikubinga. Kíkumí céba mbu: ũkíá úmakútó kísha kíří hâmbásíro, úndíe. Wásimba hó tu bwásímbángá mîné. Wakíré wameyá munkátí, wáhúka tu nâ wé mwířiba. Ébátí báruhanya. Émutwá wíya kuró; bíné bámusea; bámushée hířiba; bámwire mbu ná ōngo ũkwa. Nâ wé wátárie kuró nti usímbánga:

C'est pourquoi que celui qui intrigue trop souvent contre son camarade auprès du chef sera un jour lui aussi victime d'intrigues. Et celui qui a trop souvent raconté des mensonges au chef, un jour ne sera plus sauf.

1)

Un homme eut une jeune fille. Il planta un calebassier au pied de l'arbre *muro*. Le calebassier monta le long de l'arbre en ne cessant de produire des calebasses. La dernière (calebasse) qui fut produite, fut produite au sommet du *muro*. La jeune fille se la choisit. Elle dit que c'était celui qui l'enlèverait qui l'épouserait. Il y arriva un jeune homme disant. « Je veux t'épouser. » La jeune fille dit: « C'est celui qui enlèvera cette calebasse là qui est au sommet de l'arbre qui m'épousera. » Le jeune homme y grimpa en chantant. Chaque fois qu'il mettait la main sur une calebasse la jeune fille donnait sa désapprobation.

Lui: « Est-ce cette petite (calebasse)? »

Elle: « Non, mon grand frère,

Il y a une jolie calebasse qui dépasse l'autre. »

Quand il fut au milieu (de l'arbre), il tomba. Il tomba dans l'eau profonde, puisque l'arbre était en amont de l'eau profonde. Il y arriva un autre jeune homme disant: « Je veux t'épouser. » La jeune fille dit: « Quand tu auras enlevé la calebasse qui se trouve au sommet, emporte-moi. » Il chanta aussi de la même façon qu'avait chanté son collègue. Ayant atteint le milieu (de l'arbre), il tomba lui-aussi dans l'eau profonde. Tous, les uns après les autres, firent de vains efforts. Le Pygmée y arriva; on se moqua de lui; on lui montra l'eau profonde. On lui dit: « Toi aussi, tu mourras. » Lui aussi monta sur l'arbre en chantant.

Mbu kánò

Mbu ihí babá

Munongo-nongo waréngire mìnè.

Wéya na hâmbásíro; wákúto n'ékisha, wáhíte n'ékwantsí. Iwé
ngí wáría ékikumí, wénda na có.

Ngí kísíngwangá mutwá wátúndwa kore n'ébea.

Shé-Ntabo, homme du village Busakara

(21 janvier 1954)

Lui: « Est-ce cette petite (calebasse)? »

Elle: « Non, mon aîné,

Il y a une jolie calebasse qui dépasse l'autre. »

Il arriva au sommet et enleva la calebasse. Il descendit par terre. C'est lui qui emporta la fille; il s'en alla avec elle.

C'est pourquoi le Pygmée est placé à part, loin des hommes (c.-à-d. peut plus que les autres hommes).

D. LES CARACTÈRES

1. Introduction

La majorité des contes désignent les acteurs humains sous des termes génériques qui relèvent des distinctions sexuelles et des classifications sociales ou politiques. Ils mettent en scène « un homme » ou « une femme », « la tante paternelle » ou « le gendre et sa belle-mère », « le mari et son épouse » ou « un garçon et une fille ». Quelquefois le père et la mère agissant dans le conte sont connus sous un teknonyme, p.ex. *nya-Búrio*, mère de Burio ou *shé-Bukáná* père de Bukana. Quelquefois un garçon et une fille sont désignés sous un nom personnel couramment donné aux individus nyanga, p.ex. la fille *Kabómbó*, le garçon *Nkúbá*. Parfois dans les contes qui traitent d'un homme qui avait un grand nombre d'enfants (deux fois sept), seuls le premier-né et le plus cadet seront désignés sous des noms personnels.

Il existe, cependant, un nombre assez important de contes qui mettent en évidence des personnages symboliques. Nous pouvons distinguer différents types de personnages. Il y a des textes où figurent des personnages connus sous des noms teknonymiques ou personnels rarement employés dans la société nyanga, tels le vieux *Kárúngá*, le garçon *Uwéngé*, la fille *Yangúyan-gura*, l'homme *shé-Bukáná*, la femme *nya-Murubi*. Il y a d'autres textes qui font le contraste entre l'homme de la forêt et l'homme du village, p.ex. *Itúmbá* ou *Ịerere* de la forêt et *Itúmbá* ou *Ịerere* du village. Ces noms sont intraduisibles (p.ex. *ịerere* est le refrain des chansons gaies). Le caractère de la forêt vit en isolation avec sa femme; il est en conflit avec son homonyme du village et dans les confrontations il l'emporte généralement sur ce dernier (Les Nyanga attachent des valeurs supérieures à la forêt; par contre, le village est représenté comme un lieu de faim, de disette et de tension). Il y a d'autres textes où des personnages comme *La Femme Bossue*, *La Femme Barbue*, *La Vieille Galeuse*, *l'Homme Enceint* font leur apparition. *La Femme Bossue* invite son mari à porter sa bosse, puis s'enfuit; plus tard elle est rattrapée et punie. *La Vieille Galeuse*, d'autre part, demande un service et, quand elle le reçoit, donne de bons conseils en retour. Il y a quelques textes aussi où Faim, Vulve et Verge, Bouche,

Nez, Oreilles, Yeux, Pied et Dos sont personnifiés. Mais à côté de ces divers types, il y a de véritables caractères. La plupart de ces caractères se présentent comme couples d'opposés:

- *shé-burongu*, le Généreux, et *shé-bushú*, le Haineux
- l'aîné *Mushísha*, le Questionneur, et le cadet *Ntabakanyiwanga*, Je-ne-suis-pas-désapprouvé
- l'aîné *Mushísha*, le Questionneur, et le cadet *Ntababala* Chercheuse-de-paroles (palabres)
- *Tungo-měso*, Celui-aux-yeux-grand-ouverts, et *Kaekae*, Celui-qui-regarde-beaucoup (qui scrute)
- *shé-binwa béýanga*, Paroles-tuent et *shé-binwa bétáýanga*, Paroles-ne-tuent pas
- *Mukwákare wábinwa*, Aîné-des-paroles et *Mwanúnké wábinwa*, Cadet-des-paroles
- *Mwěnge*, Intelligent (Rusé), et *Kitěnge*, Ignare (Bête)

D'autres caractères qui actent seuls sont: *shé-mukísa*, Bienheureux, *Muhányá*, Calamiteux, *Kasambakanya*, Traître ou Calomniateur. Quelquefois nous suivons dans les contes les prototypes du chasseur, du piégeur, du récolteur de miel, du spécialiste de la chasse à l'éléphant, de l'agriculteur. Les textes racontent également les péripéties du garçon informe et des deux enfants *Vivant* et *Mort*.

Les huit textes sélectionnés, sauf le texte V, D, 2, a, mettent en scène des caractères rares. La plupart des histoires se placent dans un contexte où le chef joue un rôle important en tant que juge, arbitre et faiseur de paix.

a) L'histoire de *shé-mbúra-búni*, Que dirais-je, explique pourquoi les hommes donnent naissance à des êtres humains, les chèvres à des agneaux, les chiens à des chiots. L'accent est mis sur la valeur des conseils du chef.

b) Cette histoire a pour acteurs *İerere* de la forêt et *İerere* du village. Le premier essaye de se substituer au second, mais périt finalement par l'eau bouillante. Le texte présente un des rares cas où *İerere* de la forêt est vaincu dans ses entreprises et prouve une fois de plus l'extrême flexibilité avec laquelle les thèmes sont traités par les narrateurs individuels. La morale de l'histoire réfère à la prescription nyanga qu'il ne faut pas chanter en forêt.

c) Les caractères entrant en scène sont *Bántsúnge*, Qu'ils-me-voient, et *Mun'iséngé*, Filtre-d'amour. Ces deux acteurs rares se lancent un défi; mais aucun des deux ne réussit dans ses espoirs.

d) Grâce à son frère Galeux-des-Galeux (*Kakúkú-kúkú*), *Ny'ikóndá-konda*, Belle-des-Belles, a raison de ses sœurs haineuses et envieuses qui l'avaient enterrée.

e) Deux groupes, représentant des prototypes, sont en action dans cette histoire. Ceux-qui-délibèrent-en-secret (*Benda-námá*) déposent le chien du chef trouvé dans leur piège dans celui des Faiseurs-de-bruit (*Barubia*); le cas est tranché par le chef en faveur des coupables, qui ont su conserver leur secret. C'est un des rares textes où le chef se trompe en rendant un jugement. Dans une certaine mesure, cependant, l'histoire sauve l'honneur du chef: au lieu de faire tuer le fils des Faiseurs-de-bruit, il exige seulement deux filles comme compensation pour son chien; cette alliance induite est traitée par les Nyanga comme un acte de justice et une source de prestige plutôt que comme punition.

f) Cette histoire est pleine d'humour naïf et quelque peu couvert. *sh'írúnge* et *shé-wéngé* ont respectivement quatorze fils et quatorze filles; *shé-wéngé* veut jouer le malin en refusant ses filles aux fils de *sh'írúnge*, mais c'est finalement le dernier qui a tous les enfants et les enfants de ces enfants. L'humour n'est pas tellement explicite dans les péripéties de la narration que dans l'emploi très spécial des morphèmes *shé-* en combinaison avec *írúnge* (idiotie; folie) et *wéngé...* (intelligence; habilité). Normalement le morphème *shé-* désigne un état de possession, de contrôle, d'autorité, de maîtrise, d'association mystique ou juridique. Littéralement les deux concepts signifient donc Possesseur/Maître/Père de l'idiotie et de l'intelligence; mais métaphoriquement, d'après le contexte de l'histoire, tout Nyanga comprend l'expression comme une bonne allusion couverte à celui qui accapare indûment ce statut, à celui qui se croit malin ou bête, à celui qu'on croit malin ou bête, au prétendu possesseur de ces qualités.

g) Le jeune fainéant malin de cette histoire n'est pas désigné sous un nom symbolique ou personnel. Il est simplement appelé

ingo kakéndi: *ingo* est un démonstratif (celui-ci), mais la signification littérale de *kakéndi*... (dérivé de *ka-* préfixe souvent employé dans le sens d'un péjoratif et *-kenda*, tresser) est « ce qui ne tresse pas ce qu'il faut » (on parle souvent aussi d'un tresseur de paroles).

h) Ce texte met sur scène les prototypes: Piégeur (*shé-kitéi*, Récolteur-de-miel (*shé-bŷiki*) et Agriculteur (*shé-kibíngi*). Les deux premiers essayent de rouler Agriculteur, mais c'est lui qui en dernier compte les met en désaccord de sorte que la seule solution pour eux réside dans l'acceptation d'un pacte avec l'Agriculteur. C'est une rare histoire qui implicitement met l'accent sur la synthèse originale de ces trois activités économiques dans la société nyanga.

2. Textes et traductions

a)

Shé-mbúra-búní wáhĩmba ubúngú nti uri ná bomína bábí, nâ mpéné nâ mbíbi. Èbomína bábí báriére ná marĩto mongo; n'èmpéné n'èmbíbi, íngu burĩto nă ngu burĩto. Kwábútíréngá ébomína bábí, uma wábúta mbíbi n'ompe mpéné. Kwábútíréngá èmbíbi n'èmpéné, mbíbi ýábúta mwea n'èmpéné ýábúta mwea. Shé-mbúra-búní wíanya mbu wé wasúngá cásúmá. Nti kúríkíré mwamí ngí Banurĩ. Wéndá kó kámushíshá éríhano wáséekíá we. Wákú-mána iika múmuntse, wákóra ró byoba bíbí, wákanda byó. Ná kumbúka kwáBánurĩ nti bákushumá ko mpéné ýé. Banurĩ wátúma bea kásondá bákuhángúrángá èmpéné é, bákushumá ýo. Shé-mbúra-búní wákúmána ábasike múmuntse, wére bó mbu wé wasúngá cásúmá kúríkangă we: bakarĩ ná bikái byé báhingányá ámbúta. Mbu: kandó érisíkio rákukandángá öngo. Mbu wákandũ ro, rá-bíndúke mũntwé wâmpéné. Bámwírángé mó bihĩ; bâmuhúmba mbu ngí wákushumá èmpéné ýémwamí. Béya n'e kúrí ómwamí, mbu: ngí wákushumá èmpéné ýabé ũngu. Mwamí wámwire mbu: nó'öngo tóndesa kása. Wátóndésa, mbu: wé ákwásá wendáa kákóngá íhano kúrí öngo, ná wakíá wéya múmuntse, wakúmánana ná bana-cábé, iwé nti wamakórá iika, nti wakandá ro mukitu. Bámubúsa mbu wákandurĩ bo ékitũ nci, básúngă mũntwé wâmpéné mucó. Bákíá básúngă o, bâmuhúmbă na, mbu wé ngí wákushumá èmpéné ýabé; bâmurushá na háno hárí öngo; ngí bũmbu wéyá we háno. Mwamí wákando ékitu, wásúnga ómũntwé wêmpéné, nti ntíurĩ búrĩ nji íbíkanga wé. Wámwire mbu wíiré. nti öngo ushumá èmpéné. Wámwire ná mbu: ũkíá úmeyá kúkwábé nti urúá mantu ábí: buma kúrí bana-mpéné na mbíbi, nt'wéré na bó mbu: mpéné itábútáa mwea, ná..., mbíbi itábútáa mwea; na búmpé nt'unĩnkă bo bakarĩ bábé, nt'wéré bo mbu: mwea utábútáa mbíbi, n'ompé... utábútáa mpéné. Wátúca n'eríhanö ndo. Wárúfíre bó mantu; wére na bó mbu wákuhanwá we. Bátúke nă mpo ébăna bábea béya na kúrí bĩnă'bo bomína, n'émwăna wêmpéné

a)

Que-dirais-je bâtit un village et il avait deux femmes, une chèvre et une chienne. Les deux femmes portèrent des grossesses en même temps; et la chèvre et la chienne: celle-ci (porta) une grossesse, celle-là (porta) une grossesse. Quand les deux femmes accouchèrent, l'une mit au monde un chien et l'autre mit au monde une chèvre. Quand la chienne et la chèvre mirent bas, la chienne engendra un homme et la chèvre engendra un homme. Que-dirais-je se plaignit qu'il venait de voir une chose dure. Il y avait un chef dont le nom était Devin. L'homme alla pour lui demander conseil sur ce qu'il devait faire. Il rencontra un tas de champignons en cours de route; il enleva deux champignons, il les mit en paquet. Et au village de Devin on venait de lui voler une chèvre. Devin envoya des hommes chercher ceux qui auraient détaché sa chèvre au pâturage, et l'ont volée. Que-dirais-je vit les jeunes gens sur le chemin; il leur dit qu'il venait de voir une chose dure chez lui: ses femmes et ses choses avaient interchangé les naissances. On dit: « Ouvre le paquet que tu as fait ». Lorsqu'il l'ouvrit, le paquet devint une tête de chèvre. On lui donna des gifflés, on le frappa en croyant que c'était lui qui avait volé la chèvre du chef. Ils arrivèrent avec lui chez le chef, ils dirent: « Voilà, c'est celui-ci qui a volé ta chèvre ». Le chef lui dit: « A toi de présenter ton cas d'abord ». Il exposa son cas disant qu'il était en chemin pour demander conseil au chef: « Quand je suis arrivé en chemin, j'ai rencontré tes gens après que j'avais cueilli des champignons que j'avais emballés dans un paquet. Ils m'ont demandé de leur ouvrir ce paquet; ils ont vu dedans une tête de chèvre. L'ayant vue, ils m'ont frappé disant que c'était moi qui avais volé ta chèvre. C'est ainsi qu'ils m'ont amené ici devant toi. C'est ainsi que je viens ici ». Le chef ouvrit le paquet et vit la tête de chèvre, mais celle-ci ne ressemblait pas à celle qu'il avait en possession. Il lui dit de s'en aller: Tu n'as pas volé la chèvre ». Il lui dit encore: « Quand tu arriveras chez toi, prépare deux pâtes: l'une (d'elles) du côté de la chèvre et de la chienne, en leur disant qu'une chèvre n'engendre jamais un être humain et qu'une chienne n'engendre jamais un être humain; l'autre, que tu la donnes à tes femmes en leur disant (à l'une) qu'un être humain n'engendre jamais un chien et (à l'au-

wéya kúrí ìna mpéné, n'émwăna wêmbíbi wéya kúrí ìna mbíbi. Shé-mbúra-búní wáshîma rîngí na, bushwá éríhano rákuhanwá-ngá we n'émwămí.

Ngí kísíngwanga, ómwamí wámébá kinwa ótumpuku nti tútâníní co, nti béndershă nco kinwa nguru; úmanínkwá ìhano utúca ró.

Mimbira She-Biteko, homme du village Nkingo
(14 janvier 1952)

b)

Ásángá kúrí Ìerere ūma wókumbúka n'ompe wóbusará. Ìerere wénda múbusará katéa. Wakíé wamakíndí ìtéa, wákúrúka kumbúka. Kwákíé kwêta matú ântswá, wénda kántsentsa; wéta usímbánge múmuntse:

nkúrúcányánge Ìerere
nkúrúcányánge Ìerere

Wákíé wamakíndí intsentsa n'esányama ìyé ukúrúkáa na tó, wénda ké usímbángě bo. Wéya kúrí mukárí kumbúka n'esányama. Wárísa tó. Múmukomá-kómá mukárí wáhéndí imusúmbúya. Wénda kubusará usímbánge:

nibítánge Ìerere

Nă ngo wókubusará wénda usímbánge

nkúrúcányánge Ìerere
nkúrúcányánge Ìerere

Wénda keyá kúrí ómumína, wámwire mbu: ndúerí buntu. Íngo mumína wámwire mbu: nakurúerere buntu ntí nénkí nakúngá ényungú; ná ngí rítúkáa tu rírísángé ôngo! Íngo Ìerere wóbusará

tre) qu'un être humain n'engendre jamais une chèvre. » Et il suivit ce conseil. Il leur fit préparer des pâtes et il leur dit ce qu'on lui avait conseillé. De là, les enfants des hommes vinrent du côté de leurs mères humaines, et le chevreau vint auprès de sa mère chèvre et le chiot vint auprès de sa mère chienne. Que dirais-je se réjouit beaucoup, à cause du conseil qu'il avait reçu du chef.

C'est pourquoi quand le chef a dit une parole, il ne faut pas que les simples sujets la rejettent; il faut qu'ils mettent en pratique cette parole avec force. Si on te donne un conseil, il faut que tu le suives.

b)

Il y avait autrefois un Ierere du village et un autre (Ierere) de la forêt. Ierere (du village) alla piéger en forêt. Ayant dressé les pièges, il rentra au village. Quand un certain nombre de jours furent passés, il alla examiner les pièges; il (s'y) rendit en chantant en cours de route:

*Je suis en train de rentrer, (moi) Ierere;
Je suis en train de rentrer, (moi) Ierere.*

C'est chaque fois qu'il avait fini d'examiner les pièges et qu'il était sur le chemin de retour avec les animaux, qu'il avait l'habitude de chanter ainsi. Il arriva chez sa femme au village avec le gibier. Il mangea la viande. Le lendemain matin, de bonne heure, sa femme lui fit prendre le petit déjeuner. Il alla en forêt en chantant: « Je vais travailler en forêt, (moi) Ierere ». Et celui de la forêt avait l'habitude de chanter (en l'imitant):

*Je suis en train de rentrer, (moi) Ierere;
Je suis en train de rentrer, (moi) Ierere.*

Il (c.-à-d. celui de la forêt) arriva chez la femme, il lui dit: « Prépare-moi de la pâte ». Cette femme lui dit: « (Comment) que je te prépare de la pâte! alors que je n'ai pas encore nettoyé le pot et que tu viens à peine de manger ». Cet Ierere de la forêt

wákúrúka, nya-mumína nti uhakáŋge mbu moké Ịerere wóku-
mbúka. Wókumbúka nâ wé wákúrúka nti usímbáŋge mbu:

nkúrúkányáŋge Ịerere

Wéya kumbúka, wéya kúrí mukárí, wámwire mbu: ndonjéi
biyó. Mukárí wábúrá mbu: nakuronje biyó ngí rítúkáá tú ńngo
háno! Mukárí wámurúíre; wára. Múmukomá-kómá wáhíta tú
usímbáŋge búsímbangă we. Wábísáma. Nă ngo wóbusará wákú-
rúka usímbáŋge mbu:

nkúrúkányáŋge Ịerere

Wéya kumbúka kúrí ómumína. Mukárí urúáŋge. Wakíé wa-
makíndí irísa, mbu wákurúké tu ókubusará, bákúmánánángé. Bá-
kwána; mbu: kaí wárékíndá ukínda ébiyó byání búbo! Bákwa-
na. Wére mukárí wáhúya meca. Ịerere wóbusará wásáa mó ihú-
ro. Mukárí wabó wákubure bó émece. Íngo mwibí Ịerere wóbu-
sará wákwa na. Ịerere wókumbúka ná mukárí bákúrúka na kwá-
túkángá bo kumbúka.

Ngí kísíngwanga ntícahundá ịenda mubusará ńngo símbá-
símbáŋge, bushwá úmendá múbusará usímbá-símbáŋge nti
wíkókérí hó casúmá kírí kore. Nă mpo ngí hátúkíréngá n'e-
rífíbirá kúti mwea uhítáŋge.

Mutia

c)

Bántsúŋge ná mun'íséngé báronja mahaká íshééresha bikumí.
Bántsúŋge wére mun'íséngé mbu: aní, nti ntsoko, námeýá hárí
bikumí, námasímbíré ho órwimbo rwâni mbu bíyé bántsúŋge,
kúti turi mongo, nti utútúnjí na hó kímá. Mun'íséngé nâ wé wére
míné mbu n'ání námakúmána bikumí, námaronjá íséngé nó'
ńngo nti utúkútú ho angáná kímá. Bákíángá bámaruha n'ébuha-
ká bo bíhakanya bíşíné, béba mbu: twíjeréke kása báte bábí. Bé-

retourna, la femme croyant que c'était son mari, le Ierere du village. Celui du village, lui aussi, rentra en chantant:

Je suis en train de rentrer, (moi) Ierere.

Il arriva au village, il arriva chez sa femme, il lui dit: « Fais-moi de la nourriture ». Sa femme lui dit: « Que je te fasse de la nourriture! alors que tu viens à peine de quitter ici ». Sa femme lui prépara de la nourriture; il mangea. Le lendemain matin, il se rendit de nouveau en forêt en chantant comme d'habitude. Il se cacha. Et celui de la forêt rentra en chantant:

Je suis en train de rentrer, (moi) Ierere.

Il arriva au village chez la femme. La femme prépare de la pâte. Ayant fini de manger (et) retournant en forêt, il se rencontre avec l'autre. Ils se battent, en disant: « C'est donc ainsi que tu épouises ma nourriture ». Ils se battent. Il dit à sa femme de bouillir de l'eau. (Du corps de) Ierere de la forêt sortit de l'écume! Leur femme leur versa l'eau. Et ce voleur, Ierere de la forêt, mourut. Ierere du village et sa femme retournèrent au village d'où ils étaient venus.

C'est pourquoi il ne faut pas aller en forêt en chantant sans cesse, parce que si tu vas en forêt sans cesser de chanter, un jour tu te causeras des difficultés (autrement) lointaines. Et c'est de là que provient la coutume de se taire en allant en forêt.

c)

Qu'ils-me-voient et Filtre-d'amour firent un pari pour séduire des jeunes filles. Qu'ils-me-voient dit à Filtre-d'amour: « Par ta mère, si moi j'arrive là où se trouvent des jeunes filles, et si j'y chante ma chanson disant qu'elles me voient et si nous sommes ensemble, tu n'y enlèveras aucune ».

Filtre-d'amour, lui aussi, dit à son compagnon: « Moi aussi, si je rencontre des jeunes filles et si je fais un filtre d'amour, toi non plus tu n'y enlèveras absolument aucune ». S'étant fatigués

nda na. Bákíé bámeýá mubúngú rúmá bákúmána ébikumí nti bíríséré kuró. Bántsúnge wíhanda na hâmbúka, wábíkíra mbu:

mwéyé múntsúnge

mwéyé múntsúnge

eé bikumí

nahundá nguru ee

Mun'íséngé nâ wé wátenja ró, wáronja émaséngé é. Óbutú wákíángá wámasíra, béndá mútoró nti ntibáringíká órùbì, nti báhakángé mbu bëyerírwá mo n'ébikumí. Bákírè básimuka ábábì, ụma wére mìné mbu: aní nákuincírángá ékeme nti kínisahúrángé; n'ómpe ngí ná búbo, mbu: n'âní nti soo, ntínákwendá toró bush' ékeme. Bébánángé mbu: túkuru ké kurwítú, tutángakúbá tu ná mahaká árí mbu angán'ótú rúmá.

Bánu bana-kítú múrukiré: ntíáhunda kwíanikire kikáí mbu namúkocá ibíndúke na có, kúti ongo ntwákusímírá íkóra có, ntíca ibíndúke na có.

d)

Bikumí marínda ábì béndá káhweka, ụmá mubó nti ngí ny'í-kóndá-konda, nti usanáge írénga ábâti; nti wabútwá ná kakúkú-kúkú, nti ébohe wáremutúkírè múmpandá wéya na mûtéó rwémuntwé. Bákíángá íyé bëndángé, bákerá momba bìşíné, mbù ngu wabútwá ná musike'ábó ntíca mwíşí'ábó uténdíngí n'e. Bákíángá bámeýá mûntúka-kúní na mwíenda-kúní, bébánángé mbu: tútimé kiribú, kínsí ụma wíeréke mucó, kongó twanyíwayo ná basíngí- rwa bítú ékwéndángé bãte. Ékiribú cákíírè cámarísa, ábâti bìreka mucó; úrúkóro rwébâti rwásíra na. Bére ny'íkóndá-konda mbu ná wé wíeréke, wíreka. Wakíé wameýá kumunda, bámusíçje érôto,

à discuter ainsi, ils firent un (nouveau) pari entre eux, ils dirent: « Mesurons-nous d'abord, nous deux ». Et ils partirent. Etant arrivés dans un village, ils trouvèrent que les jeunes filles y étaient en abondance. Qu'ils-me-voient se planta au milieu du village, il cria en disant:

Venez me voir

Venez me voir

Oh! jeunes filles

Je suis très beau, oh!

Filtre-d'amour, lui aussi, secoua son filtre, il fit ses filtres d'amour. Quand la nuit fut tombée, ils se couchèrent sans fermer la porte, pensant qu'ils y seraient rejoints par les jeunes filles. Quand les deux se réveillèrent, l'un dit à l'autre: « Moi, j'ai dormi, le froid me castrant ». Et l'autre de la même façon dit: « Par ta mère, moi aussi je ne me suis pas endormi à cause du froid ». Ils se disent l'un à l'autre: « Rentrons chez nous, nous ne soulèverons plus jamais des discussions de ce genre ».

Vous, mes congénères, écoutez: il n'est pas bon de désirer une chose disant je peux l'obtenir, si Dieu ne te permet pas de la faire ou de l'obtenir.

d)

Deux fois sept jeunes filles allèrent chercher des maris; une parmi elles avait le surnom de Belle-des-Belles. Elle avait plus d'éclat que toutes (les autres). Elle était née avec (un frère), Galeux-des-Galeux, dont la gale lui partait de l'orteil jusqu'au cheveu de la tête. Chemin faisant, elles se fixèrent une règle pour elles mêmes: celle qui est née avec un frère ou avec une sœur à elle ne devrait pas aller avec lui (ou elle). Arrivées au point (où l'on se demande) « d'où vient-on et où va-t-on? » elles se disent: « Creusons une fosse, que chacune s'y mesure pour que nous soyions aimées par nos amants là où nous allons ». Lorsque la fosse fut achevée, toutes s'y mesurèrent; le tour de chacune d'elles étant fini, elles dirent à la Belle-des-Belles qu'elle aussi devait se mesurer. Elle se mesura. Quand elle fut dans (la

bámubũmbe ró, nti ásángá wahátá kisha ná mubánga; bahanika byó mukabátĩ; bíire. Musike'ábó kakúkú-kúkú nti wendéree bó kantsóka; wéyã mpe hákutáá bo mwĩsĩ'ábó, wátúnja rôto, nti wamasúngá ébikáí byámwĩsĩ'ábó múkabátĩ, ómubánga n'ékisha. Utúnjänge rôto, wásáísha mwĩsĩ'ábó. Wámuronge múkisha. We-tánga n'e kwákwetángá ábãmpe. Wakié wéya ékũsi, hĩkúra n'ékumbúka, wákúmána ímbyo bikumí bishúángé ékũsi. Bákíré mbu bámúsúngé, bĩmá mubó mbu bámúye; bĩmá mbu: angá, tutámúyĩ, búshwá mbu twákuýá mwĩsĩ'ábó, túreki hó ngu, wábúndúkéyo ntúmwa ýĩtũ ókwéndángé bãte. Bákíángá bãmákĩndĩ kwishúa, béndángé ókumbúka. Kakúkú-kúkú wénda katúnjá mwĩsĩ'ábó mukisha, wíshúa wísingo na, ímbi byentsé-byentsé byábené byékikumí! Wátúka íha, wíkímĩa mó kahúhuma; ná musike'ábó wíkímíángé mó murúndú. Béta nã bo ókumbúka kwákwetá bíné. Bákíé bámeýá kumbúka, béndá keyéré mwámíné-kuró. Múmu-komá-kómá, mĩné-kuró wáhéndi ibíkíra mbu ébea bātĩ mushibo, rúno' otú ang'íhíta, rúno' otú úshindi. Bákíé íyé bãmínángé, mĩné-kuró wénda kasáá ná ny'íkóndá-kondã ngo ná musike'ábó. Ímbi bãmútáángá múmuntse bákwa n'esãmbí. Mĩné-kuró wákera momba mbu báhĩmbĩrĩrwé n'ékumarare ná baké bábó.

Ntíkáhundá ikíána bũbĩ. Múbea békumbúka, áwakíángá mĩné bũbĩ ná nti wisúngĩri hó.

e)

Mwamí ũma wáhĩmba ubúngú nti rúrí mó ndushú síbĩ, rushú rúmá nti rwábarubia na rúmpé nti rwábenda-námá. Émwamí ngo nti ukwée mbĩbí nkĩrĩ ýòshíwá. Íngo musike wábarubia wá-

fosse), on lui fit descendre de la terre; on l'en couvrit. Comme elle avait avec elle une calebasse et une corde de portage, on les suspendit à un arbre *kabati*. Elles s'en allèrent. Or, son frère le Galeux les suivait à pas de serpent. Il arriva là où elles avait enterré sa sœur; il enleva la terre après avoir vu les objets de sa sœur sur l'arbre *kabati*: la corde de portage et la calebasse. Il enlève la terre; il fit sortir sa sœur. Il l'enferma dans la calebasse. Il passe avec elle là où les autres sont passées. Quand il arriva à la rivière, à l'entrée du village, il retrouva ces jeunes filles en train de se laver à la rivière. Quand elles le virent, d'aucunes parmi elles proposèrent de le tuer; d'autres dirent: « Non, ne le tuons pas parce que nous avons tué sa sœur. Épargnons seulement celui-ci, il deviendra notre messager là où nous allons ». Ayant fini de se laver, elles vont au village. Le Galeux fit sortir sa sœur de la calebasse; elle se lava et elle s'enduit (d'huile): ces rayons de soleil levant des jeunes filles d'autrui! A partir de là elle s'habilla d'une écorce battue blanche, et son frère s'habilla d'uné écorce battue rouge. Et ainsi ils passèrent au village où étaient passés leurs camarades. En arrivant au village, ils arrivèrent à destination chez le chef du village. Le lendemain matin, le chef du village commença la journée par un appel: que tous les hommes aujourd'hui restent au village, sans aller en forêt, qu'aujourd'hui (ce soit) la grande danse diurne. Quand ils furent en train de danser, le chef du village vint apparaître avec cette Belle-des-Belles et son frère. Celles qui l'enterrèrent sur le chemin furent très honteuses. Le chef du village passa un décret qu'elles et leurs époux devaient construire leurs demeures du côté des tas d'ordures.

Il ne convient pas de faire du mal à autrui. Parmi les hommes du monde, celui qui aura fait du mal à son prochain finira par être témoin (du même mal).

e)

Un chef bâtit un village qui avait deux groupes: l'un des groupes était celui des Faiseurs-de-bruit et l'autre était celui de Ceux-qui-délibèrent-en-secret. Ce chef là avait un grand chien

híca ítéa, nǎ ngu musike wábenda-námá wáhíca ítéa; íngu intse yé nǎ ngu intse yé. Ęmbíbi yémwamí kwéndángá kahíé yo, yénda kikírǎ mukakambí kábenda-námá; wásía yo ko, wénda katúra ómwasí ókumbúka kwábenda-námá. Benda-námá mbu: éo wendanga kakútó êmbíbi múkakúmbí kábé, nti uríǎ yo múkakúmbí kábarubia. Musike wábarubia wakíé mbu wéyé kukakúmbí ké, wákúmǎnǎ njo mbíbi mukó. Wátáya kumbúka, wéya múkisasá cé; wéya kó, wárubia-rubia na bó; nǎ mpo bea bâti bárúkíra na, mbu kaí ngí wayá êmbíbi yáminé-kúno musike wábarubia. Ęmwamí wére barubia, mbu: muhwá bikumí bíbí, bíhingané nǎ njo ntósó. Ębea bâti báshíma na, nti bákwsá báhakángé mbu waséekerwa.

Ntícahundá irubia-rubia n'íronja-ronja mahaká-mahaká, nti wíkókéri hó; ná mahaká ásúmá, átaburangá námá.

Kintso Hari, homme du village Usumbura

(15 janvier 1952)

f)

Sh'írúnge wáhimba ubúngú rwé ná shé-wěnge nǎ wé wáhimba ubúngú; Sh'írúnge nti wabútá basike marínda ábí ná shé-wěnge bikumí marínda ábí. Báríka nti mwíra na mwíra. Otú rwímá sh'írúnge wáníkíra mbu wé wabingí basike munyé wěnge? Sh'írúnge wáruka bitiri bíbí. Múmukomá-kómá sh'írúnge wamendá hámíra wé shé-wěnge. Wíyǎ mpo, wére shé-wěnge mbu: eé míra'aní nákusíéréyo bitiri byání nǎ mpéné sání bushwá néndáyo ná mukárí' aní. Shé-wěnge wárisíia mbu: eé míra'aní urushayo byó. Sh'írúnge wénda háawé. Wakíré mbu wéyé ho, wáronge basike bé múbitiri, barínda béndá mukitiri kímá ná barínda mukitiri kíma. Múmukomá-kómá bána mukárí' báríia ébitiri háshé-wěnge nǎ mpéné íshátu. Wíyǎ mpo wásíca byó míra wé shé-wěnge mbu: eé míra'

voué (à un esprit). Ce fils du groupe des Faiseurs-de-bruit organisa une partie de piégeage et le fils de Ceux-qui-délibèrent-en-secret organisa aussi une partie de piégeage: celui-ci, sa piste, celui-là, sa piste. Là où il était parti en chasse, le chien du chef alla se jeter dans le piège *kakumbi* de Ceux-qui-délibèrent-en-secret. (Leur) fils l'y laissa. Il alla annoncer la nouvelle au village de Ceux-qui-délibèrent-en-secret. On tint un conseil secret: « Va donc enlever le chien de ton piège *kakumbi* pour le mettre dans le piège *kakumbi* des Faiseurs-de-bruit ». Lorsque le fils des Faiseurs-de-bruit arriva auprès de son piège, il y trouva ce chien dedans. Il remonta au village et arriva dans son groupe, il y arriva, il fit beaucoup de bruit avec eux. Et ainsi tout le monde entendit. On dit que c'était donc le fils des Faiseurs-de-bruit qui avait tué le chien du seigneur de ce lieu. Le roi dit aux Faiseurs-de-bruit: « Vous devez deux filles nubiles en échange de ce chien de chasse ». Tous les gens se réjouirent puisqu'ils avaient pensé qu'on allait le (leur fils) tuer.

Il ne faut pas faire trop de bruit et faire trop de disputes, autrement tu provoqueras quelque chose de dur, et les disputes sont dures: elles révèlent le secret.

f)

Le soi-disant Idiot construisit un village et le soi-disant Malin, lui aussi, construisit un village. Le soi-disant Idiot était père de deux fois sept fils et le soi-disant Malin (était père de) deux fois sept filles. Ils étaient amis l'un de l'autre. Un jour l'Idiot réfléchit par quelle ruse il marierait ses fils. L'Idiot tressa deux boîtes. Le lendemain matin, l'Idiot alla chez son ami le Malin. Il y arriva et dit au Malin: « Mon ami, je vous laisserai mes boîtes et mes chèvres parce que je vais partir prochainement en voyage avec ma femme ». Le Malin consentit en disant: « Oui, mon ami, apporte-les un de ces jours ». L'Idiot rentra chez lui. Quand il y arriva, il emballa ses fils dans les boîtes; sept allèrent dans une boîte et sept allèrent dans une autre. Le lendemain matin, lui et sa femme portèrent les boîtes et trois chèvres chez le Malin. Il y arriva, les déposa (chez) son ami, le

aní, mbíkiri háno. Shé-wěnge wábika ébitiri mwámukarí. Sh'írú-
nge bána mukarí béndá na. Shé-wěnge wakíré wamasía n'ébitiri
wére mukarí mbu ébitiri béndí karíá byo mwámwisi wé mukwá-
kare. Béndá karíá byo mó. Ná bisí bé nti warimbé bo kumunda
wámuruta. Múmukomá-kómá shé-wěnge wáhíta ná mukarí; bi-
sí bé básía báshibáná hóbúngú. Bákíré bámasía mpo, émwáná'
mukarí mukwákare wére bisí bábó mbu: twéndí károngó ébitiri
byarusháyo mwira watitá háno. Ébátí bíya ímu muri ébitiri.
Émusike uri kumunda wékitiri wéndá ushuúndáa. Ébikumí mbu
bírukíré érushuundo béba mbu múbitiri musáange ushuundo. Bá-
bobera. Mwíyoró-yóro shé-wěnge ná mukarí bátukánya ékwí-
shwá. Múmukomá-kómá báramuke tú ko; ébikumí nâ byó bíya
tu ímu muri ébitiri; bárongo na byó. Ébasike bátúmíka básáangé
múbitiri ímbu wábútwángá bo: éntángí ngí yátángíra isáa; bé-
mísánya ná kubá ímbu wábútwángá bo. Ébasike bákíré bámasáa
éntángí yewábúme yarika n'éntángí yékikumí; búbo búbó, émwá-
ntsaré n'émwantsaré. Bárika na múrúba ná mo nti báséndánangé
múmasheré. Kwéta ná matú áshátu ébasike íyé bárikángé hó
múmanumbá ébikumí. Érôtú rwematú ánye shé-wěnge ná muká-
rí báhíta. Bákíré bámahíta, ébikumí byásúbira émyandá, mbu:
twéndí kacábá n'ébasike. Béndá kacábá n'ébasike. Bíya ékubu-
sará báshibane irumana. Mwíyoró-yóro, ébikumí byámakúrúka,
bámásicá ésânkúní hámyango ná mwina, bámakímé múrúbá rwa-
bó hìma n'ébasike. Múrusisi shé-wěnge ná mukarí bákírúcanya.
Wáshìma bisí bé, mbu bákukía shu. Ina wárúá mantu marínda
ábí; ébikumí byénda karíré múmanumbá ábó hìma n'ébasike. Ku-
numa ná mpo éntángí yéikumí yéba mbu: túrongi kása tu ébasi-
ke múbitiri byábó. Ébasike bákíme múbitiri. Kwéta ná matú áshá-
tu nti bári hó múbitiri. Ébikumí byáboro tú ébitiri, ébasike básáa
tu, bárika tu ná basingirwa bábó. Béndá báshibánangé mpo, nti
bárumánangé. Ébikumí bítí byaría na makúre. Kwákíré kwáme-
tá myéři ishátu éntángí yébasike yére ébikumí, mbu wé wáku-
nónta nti ishé íyé uri háno, nti waturingá, ná cákóndá múrongi

Malin, en disant: « Mon ami, conserve ceci pour moi ». Le Malin garda les boîtes dans la maison de sa femme. L'Idiot et sa femme s'en allèrent. Etant resté avec les boîtes, le Malin dit à sa femme: « Allons porter les boîtes dans la maison de notre fille aînée ». Ils allèrent les déposer là-dedans. Et ses filles, il leur avait fait construire des maisons à l'intérieur d'un enclos. Le lendemain matin, le Malin et sa femme allèrent en brousse. Ses filles restèrent oisives au village. En y restant, la fille aînée dit à ses sœurs: « Allons ouvrir les boîtes que l'ami de notre père a amenées ici ». Toutes vinrent dans la maison où il y avait les boîtes. Le jeune homme qui se trouvait dans la boîte commença à siffler sans cesse. Les jeunes filles, en entendant le sifflement, dirent: « Des boîtes il sort un sifflement ». Elles se turent. Le soir, le Malin et sa femme rentrèrent ensemble du champ. Le lendemain matin ils y repartirent de bonne heure. Les jeunes filles, elles aussi, revinrent là où se trouvèrent les boîtes et elles les ouvrirent. Les jeunes gens commencèrent à sortir des boîtes dans l'ordre de naissances: c'est le premier-né qui commença à sortir, et ainsi ils se suivirent dans l'ordre de naissances. Quand les jeunes gens étaient déjà sortis, le premier-né des jeunes gens demeura avec l'aînée des jeunes filles, et de la même façon le cadet avec la cadette. Ils restèrent dans cet enclos là en se délectant aux jeux d'amour. Trois jours de suite les jeunes gens demeurèrent dans les maisons des jeunes filles. Le quatrième jour, le Malin et sa femme partirent au champ. Quand ceux-ci furent partis au champ, les jeunes filles s'apprêtèrent avec (leurs) haches, disant: « Allons couper du bois avec les jeunes gens ». Elles allèrent couper du bois avec les jeunes gens. En arrivant en forêt ils passèrent le temps à faire l'amour. Le soir, les filles rentrent, déposent le bois à la porte de la maison de leur mère, entrent dans leur enclos avec les jeunes gens. Plus tard dans la soirée, le Malin et sa femme rentrèrent ensemble; elle (la mère) fut contente de ses filles, disant: « Elles ont bien fait ». La mère prépara sept fois deux pâtes; les jeunes filles et les jeunes gens allèrent les manger dans leurs maisons. Après cela l'aînée des filles dit: « Remballons d'abord les jeunes gens dans leurs boîtes ». Les jeunes gens rentrèrent dans les boîtes. Et pendant trois jours de suite ils restèrent dans les boîtes. De nouveau les jeunes filles défirèrent les boîtes et de nouveau les jeunes gens

bo múbitiri ímbu ásángá wárongérwá bo. Ébasike bákímíre tú múbitiri. Múkatí kámwíshí sh'írúnge wárembera ná mukáří, ná shé-wéngé nti wákuhítá na mukáří. Sh'írúnge wíya ímu muri éntángí yébkumí, mbu: m'íra'aní wákwendá kúní? Mbu: wákuhíta: Éntángí yébkumí yénda kéré íshé ékwíshwá. Wíya kó, wére íshé mbu: m'íra'abé sh'írúnge íyé uri hôbúngú; kúti waringá ébitiri byé. Ná óngo titá, kúti ntíubangána na m'íra'abé nénki úmúníki ébitiri byé rúno-otú, búshwá úmamunínká byo nti wánikirá mbu óngo wíramyáa byó. Shé-wéngé ná mukáří bíya ékumbúka, bákéáná-keaná mpo. Mukáří washé-wéngé wárúa buntu ná nyama. Sh'írúnge ná mukáří báriisa ébuntu. Bákíré bámakíndá irísa ébuntu, sh'írúnge wábúsa m'íra wé mbu: ébitiri íyé umúmbésé byo. Shé-wéngé mbu eé m'íra' aní nénki nákunínká ébitiri rúno'otú! Kaí naríré byo? Nosí mbu námakubícá kikáí nti kírí búrí kírí múmwaní! Sh'írúnge wítoto. Wéba mbu: angá m'íra'aní, nákasá.nikusubúkíángé hó. Sh'írúnge ná mukáří béndá háábó. Múmukomá-kómá ébikumí byárongo ébitiri, n'íshé n'ína wábó nti bámahíta. Basike bátúka múbitiri. Báshibana báoncírángé n'ébikumí. Érôtú rwématú áshátu shé-wéngé ná mukáří béndá hásh'írúnge; bíyáa mpo, bákéa bó; bára buntu ná nyama; bákúrúke tu háábo. Éntángí yébkumí yére íshé mbu: íyé umúrieré m'íra'abé ébitiri. Shé-wéngé mbu námuríréyo byó mukákómá. Múmukomá-kómá ina wébkumí mbu wásungé byo, wéba mbu: bănu băna, émara ínú ámabímbá-bímbá búní, mumátohá ná nguru, mukútó émakúre kúní? Ibó mbu butohé mbu. Múmukomá-kómá shé-wéngé ná mukáří bárija ébitiri n'esâmpéné íshátu hásh'írúnge, n'ébasike nti íye bári kumunda wébitiri. Bíya hásh'írúnge. Bámunínka ébitiri n'esâmpéné íshátu. Béba mbu: sóna kása kumunda wébitiri, kúti ébikáí byábé bírí hó mo. Sh'írúnge wátína mbu wé utángásondá irongo byó: óngo m'íra wé utúkoké íshuma bikáí byé. Shé-wéngé bákúrúke háawé bána mukáří. Bákíré bámátúká hash'írúnge, ébasike basáa múbitiri; búrí uma wénda múmwé. Érúbúngú

en sortirent. De nouveau elles restèrent avec leurs amants. Ils passèrent ainsi le temps à faire l'amour. Toutes les jeunes filles furent enceintes! Quand trois mois furent passés, l'aîné des jeunes gens dit aux jeunes filles qu'il venait de rêver pendant la nuit de l'arrivée de leur père venant les reprendre: « Il faut donc que vous nous emballiez dans les boîtes de la même façon que nous étions emballés auparavant ». Les jeunes gens rentrèrent dans les boîtes. En pleine journée, l'Idiot apparut avec sa femme, tandis que le Malin était allé au champ avec la sienne. L'Idiot vint dans la maison où se trouvait l'aînée des jeunes filles; il demanda: « Où est allé mon ami? » Elle de dire qu'il était allé au champ. L'aînée des jeunes filles alla avertir son père au champ. Elle y arriva, elle dit à son père: « Ton ami, le soi-disant Idiot, est déjà au village; il vient peut-être prendre ses boîtes. Et toi, mon père, si tu n'es pas déjà en querelle avec ton ami, ne lui rend pas aujourd'hui ses boîtes, car si tu les lui donne il pensera que tu veux en être quitte ». Le Malin et sa femme arrivèrent au village. Ils se saluèrent longtemps. L'épouse du Malin prépara de la pâte avec de la viande. L'Idiot et sa femme mangèrent de la pâte. Quand ils eurent fini de manger la pâte, l'Idiot dit à son ami: « Il est temps que tu me donnes les boîtes ». Le Malin répondit: « Mon ami, comment donc pourrais-je te donner déjà aujourd'hui les boîtes? Les ai-je donc mangées? Je sais qu'un objet que je te ferais garder serait comme dans ma maison ». Le soi-disant Idiot se gratta (de satisfaction); il dit: « Loin de là, mon ami, je ne faisais que te rappeler ». L'Idiot et sa femme rentrèrent chez eux. Le lendemain matin, les filles ouvrirent les boîtes, après que leurs père et mère venaient de partir au champ. Les jeunes gens sortirent des boîtes; ils passèrent la journée à se coucher avec les filles. Le troisième jour, le Malin et sa femme partirent chez l'Idiot. Ils y arrivèrent; ils les saluèrent; ils mangèrent de la pâte avec de la viande. Ils rentrèrent encore chez eux. L'aînée des filles dit à son père: « Il est temps que tu apportes les boîtes chez ton ami ». Le Malin dit: « Je les lui porterai après-demain ». Le lendemain matin la mère des filles, en les voyant, dit: « Vous, mes enfants, comment se fait-il que vos ventres sont si gonflés? Vous êtes devenues trop grasses. D'où vous êtes-vous procuré les grossesses? » Elles de dire: « Ce n'est que de la bonne santé ». Le lendemain matin,

rwásh' írúnge rwáhué tu. Kwákíré kwámetá matú ábí basike bári háábó, ébikumí byére ishé wabó n'ina wábó mbu ibó bëndá kacába; kaí nti wéngé wíbungura basíngirwa bábó. Ina wabó wárisia mbu bëndí kacába. Béndá ná myanda ná mibánga. Béta. Bákíré bíya híkúra rahásh'írúnge básímána hó. Ébasike mbu básungé bo, béndá kakókére bo, mbu: bisí bítú býá. Bákéáná-keana, mbu: bǎnụ mwendáa kúní? Mbu twendáa kacába. Mbu: túbúhérekee, twéndá tubukondée ésánkúní, ná nti bǎnụ mucábánga, ná bó nti múkúruka tété. Ébikumí byárisia. Sh'írúnge wakíré mbu wárukíré bo wére basike bé mbu: múkúbyá tú mirimo mwíenda kacába. Nâ bó mbu: émirimo itásíranga. Ébikumí n'ébasike béndá múbusará. Bákíré mbu býé nko, báreke éricába, bárumana. Bákíré bámakíndá irumana, bátúmíka ícába. Báronge nkúní, béndá háábó; n'ébasike básíja háábó. Kwákíré kwámetá matú ábí ébikumí byárombóke ímpe hárí ébasike. Bákíré bámiyá ho, búrí kikumí cénda muri musíngirwa wé. Sh'írúnge wákera mpéné mbu basána bé báre ýo. Nyama sáhwa, mukárí wash'írúnge wárúja mantu. Basána bé bámusake írúja ó, bushwá mumína uténdáa wení. Ébikumí byákíangá byámecá mpo otú rwíma, ishé wabó n'ina wábó béba mbu: ébána bítú béndáyo kúní? Múmukomá-kómá shé-wéngé ná mukárí béndá hásh'írúnge mbu béndí kabúsa kúti básúngáyo ébána'bó. Bákíré mbu býé ho básúnga ébána bábó nti íye bári múmanumbá ábasike básh'írúnge. Shé-wéngé wakíré mbu wásungé mbo, wásera n'íéba, mbu: óngo míra wé úbaké ébána bé ntíumuríkúré na! Sh'írúnge wéba mbu ébána bábé bábingúráyo basike bâní háno; camúsúmánga nti ébána bâní ngí bábinguráyo bisí bábé. Shé-wéngé wére bisí bé mbu: múkié túkúruki háítú. Ébikumí mbu: tutángásondá tú itúka háno, íyé twáriká ho ná baké bítú. Shé-wéngé ná mukárí béba mbu ibó bëndá kúrí ébámí katúra o mbu óngo sh'írúnge ubákáyo ébána bé. Sh'írúnge mbu: endá kásongore; iwé utángíanya. Shé-wéngé wíya kúrí émwámí. Wátúra ó mbu sh'írúnge wabákáyo bisí bé. Émwamí mbu: múringé sh'írúnge. Béndá kámu-

le Malin et sa femme portèrent les boîtes et les trois chèvres chez l'Idiot, les jeunes gens se trouvant dedans. Ils arrivèrent chez l'Idiot, ils lui donnèrent les boîtes et les trois chèvres, ils dirent: « Examine d'abord l'intérieur des boîtes pour voir si tes objets s'y trouvent encore ». Le soi-disant Idiot refusa disant: « Je ne veux pas les déballer; toi mon ami, tu ne saurais voler des objets à moi ». Le Malin et sa femme rentrèrent chez eux. Quand ils eurent quitté l'Idiot, les garçons sortirent des boîtes. Chacun se rendit dans sa maison. Le village de l'Idiot redevint chaud. Quand les garçons eurent passé deux jours chez eux, les filles dirent à leur père et mère qu'elles allaient couper du bois, alors que c'était une ruse pour suivre leurs amants. Leur mère accepta qu'elles aillent couper du bois. Elles partirent avec des haches et des cordes de portage. Elles se mirent en route. Quand elles arrivèrent à l'entrée du village de l'Idiot, elles s'y arrêtaient. En les voyant, les jeunes gens allèrent les embrasser, disant: « Nos sœurs sont venues ». Ils se saluèrent mutuellement. Ils demandèrent: « Où allez-vous? » On répondit: « Nous allons couper du bois ». Ils dirent: « Permettez-nous de vous accompagner; nous irons vous abattre (les arbres pour) le bois et vous ne ferez que le fendre; ainsi vous rentrerez vite ». Les jeunes filles consentirent. Quand l'Idiot entendit cela, il dit à ses fils: « Vous allez encore interrompre les travaux en allant couper du bois ». Ils dirent que les travaux ne finissent jamais. Les garçons et les filles partirent en forêt. Quand ils arrivèrent là-bas, ils abandonnèrent le coupage du bois, ils firent l'amour. Après avoir fait l'amour, ils commencèrent à couper du bois. Elles firent les fagots de bois, elles rentrèrent chez elles et les garçons restèrent chez eux. Quand deux jours furent passés, les jeunes filles s'enfuirent chez les jeunes gens. Quand elles y arrivèrent, chaque jeune fille alla dans la maison où se trouvait son amant. L'Idiot égorgea une chèvre pour que ses belles-filles la mangent. La viande étant prête, la femme de l'Idiot prépara des pâtes. Ses belles-filles l'aidèrent à les préparer car une femme ne va jamais (simplement jouir de) l'hospitalité. Quand les jeunes filles eurent passé un jour là-bas, leurs père et mère dirent: « Où sont allées nos filles? » Le lendemain matin, le Malin et sa femme allèrent chez l'Idiot dans le but de demander si on y avait vu leurs enfants. Quand ils y arrivèrent, ils y virent leurs enfants qui

ringa. Sh'írúnge wénda ná basike bé. N'ébikumí mbu: twéndí ékumbúráno. Bíya ékuwámí; bére shé-wěnge mbu wátondesé. Shé-wěnge wéba mbu:

míra wé ngu wakíré wénda, wámusíére bitiri bíbí nâ mpéné íshátu mbu ntámubíké byo. Aní nabíka byó mwámwísí'aní mukwákare; ná ngí mpo híyéréngá míra'aní. Kunúma ná matú ábí naríére míra'aní ébitiri bíbí n'esâmpéné íshátu. Míra'aní wábíka ébitiri byé n'esâmpéné. Kunúma nâ mpo ébãna bãní béndá hámíra'aní, bábe ná bakárí bábasike bé. Ná ngí búmbu cásíngwá niya kabúrané ébãna bãní.

Bére sh'írúnge mbu nâ wé wátondesé. Sh'írúnge wéba mbu:

Narukángá bitiri byâní bíbí, naronge mó basike bãní bátí nénda na byó hámíra'aní shé-wěnge. Namwire mbu eé míra'aní, mbíkíre ébitiri byâní n'esâmpéné íshátü ntsi. Kunúma nâ mpo něba mbu ntárongó kása ébitiri; míra'aní wátína mbu bíriké hó búbó. Shé-wěnge wénda kabíká ébitiri múnyumbá yêntángí yé. Ébitiri byárika na kó myéři íshátu. Niya hó, něba mbu: eé míra'aní mbése ébitiri byâní. Shé-wěnge wátína, mbu wé wísíné wándushíeyo byó; nti ntíwosí mbu ébikumí byárérongó ébitiri; basike bãní íyé baké bábó na. Kunúma nâ mpo shé-wěnge wándushíe ébitiri háání n'esâmpéné íshátu. Wakíré wamatúká ho, naboro ébitiri. Ébãna bãní básáa kumunda wébitiri. Bácánúra tu émanumbá ábó. Bákíré íyé bárikíré háání, bisí bámíra'aní bíya háání; bére basike bãní mbu báherekeé bo. Basike bãní báhérékea bó. Bákúrúka n'esânkúnj, béndá háábó. Kunúma ná matú ábí mbu ntasúnga, bisí bámíra'aní bíya háání, bákíme na múmanumbá ábasike bãní nti íyé bakúre hó. Nâ bo ngí wákíáyo bárika n'ébasike bãní. Míra'aní sh'írúnge wíyayo hó,

se trouvaient déjà dans les maisons des fils du soi-disant Idiot. En voyant cela, le Malin ne sut que dire: « Toi, mon ami, enlever mes enfants! sans m'avoir donné les biens de mariage ». L'Idiot dit: « Tes enfants ont rejoint mes fils ici même. Il y aurait de quoi si c'était mes fils qui avaient rejoint vos filles ». Le Malin dit à ses filles: « Faites que nous rentrions chez nous ». Les filles dirent: « Nous ne voulons pas partir d'ici; nous y resterons avec nos maris ». Le Malin et sa femme dirent qu'ils partiraient chez les chefs pour annoncer le fait que: « Toi Idiot, tu as ravi mes enfants ». L'Idiot dit: « Va accuser, je ne m'en fais pas ». Le Malin vint chez le chef, il annonça la nouvelle que l'Idiot avait enlevé ses filles. Le chef dit qu'on aille prendre l'Idiot. On alla le prendre. L'Idiot alla avec ses fils; les jeunes filles aussi dirent: « Allons au tribunal ». Ils arrivèrent à la cour du chef. On dit au soi-disant Malin d'exposer le cas. Le Malin dit: « Quand cet ami-ci partit en voyage, il me laissa deux boîtes et trois chèvres pour que je les garde pour lui. Moi je les gardai dans la maison de ma fille aînée. C'est là-dessus que vint mon ami. Deux jours plus tard, je lui apportais les deux boîtes et les trois chèvres. Mon ami reprit possession de ses boîtes et des chèvres. Après cela mes enfants allèrent chez mon ami et devinrent les femmes de ses fils. C'est pourquoi je viens demander un jugement pour mes enfants ».

On dit au soi-disant Idiot que lui aussi expose son cas. L'Idiot dit: « J'ai tressé deux boîtes; j'y emballais tous mes fils, j'allais avec elles chez mon ami, le Malin. Je lui dis: Mon ami, conserve pour moi mes boîtes et ces trois chèvres-ci. Après cela je proposais d'ouvrir d'abord les boîtes. Mon ami n'accepta pas: Qu'elles restent telles quelles. Le Malin alla garder les boîtes dans la maison de son aînée. Les boîtes restèrent là-bas pendant trois mois. J'y arrivais et dis: Mon ami, donne-moi mes boîtes. Le Malin refusa en disant que lui-même me les rapporterait, sans savoir que les filles avaient ouvert les boîtes et que mes fils étaient déjà leurs maris. Après cela le Malin m'amena les boîtes avec les trois chèvres chez moi. Quand il fut parti, je débarrassai les boîtes; mes enfants sortirent des boîtes. Ils refirent le feu dans leurs maisons. Quand ils étaient déjà réinstallés chez moi, les filles de mon ami vinrent chez moi. Elles dirent à mes fils de les accompagner. Mes fils les accompagnèrent. Elles rentrèrent

wéreyo bĩsĩ bé mbu bákũrũki háãbó; ébãna bémukáří bá-tĩnyo. Bãñũ bãmĩ, anĩ namĩna nendě mpe.

Ěbábũme bėnda mũnámá. Bėba mbu shė-wėnge wasĩngwá bu-shwá bĩsĩ bé bábĩngũráyo basike báš'ĩrũnge, nã bo íyė bakáří bábó. Īna ébasike ngĩ bãmúbĩngũráa ébãna bémukáří kingĩ shė-wėnge wasĩngáná. Kunũma nã mpo shė-wėnge wásĩmĩra ibĩka bitiri nti ntĩwakaé kumunda; wabíšhángá tú mũca. Bábĩkĩra bó Bėba mbu: ōngo sh'ĩrũnge, usĩngáná, ná bĩsĩ bášhė-wėnge íyė bakáří bábāsike bábė. Ntĩuhwá n'ĩkũto behe bušhwá ébikumĩ ngĩ byábĩngũrángá basike báš'ĩrũnge. Ěrũbãntsá rwásĩra; sh'ĩrũnge wėnda n'ėbikumĩ bĩtĩ n'ėbasike bé. Shė-wėnge wakĩré mbu wásungé mbo, wėre sh'ĩrũnge mbu wámũnĩnke bĩsĩ bé bábĩ ná basike bábĩ básėndá bárikángé háawé. Sh'ĩrũnge wátĩna mbu wé utángásondá ikunĩnka tú bãna, iwé wamasĩngáné bo. Shė-wėnge wėnda háawé nti utenjãa émũntwé n'ĩhuhuma. Wĩya háawé; wėnda wėbãa mbu kaĩ ibũta bãna bãmukáří iruhe busa. Wėnda urĩkãa hó ématũ âtĩ nti uhihĩmãa. Wákwa na. Wakĩré mbu wėyė ékwĩrũngá wábĩndũke kirundi. Sh'ĩrũnge wábĩka nãkuba ěnkũmo ĩtĩ ya. Ěbãna bémukáří bábũtã-butã na.

Ngĩ cásĩngwángá kũti ōngo'bĩcĩwá kitiri nti wėre kásã ngu ukubĩcãa có mbu wárongu kãsa có, úsibė ĩmbĩ bĩrĩ mo; bu-shwá úmabĩkã có ntĩusĩbã bĩrĩ kumunda mũnũ wamũkuhambike bĩmpé bikáĩ ĩmbĩ ásángá bĩsĩrã mo.

She-Rungu, homme du village Manyema (1955)

g)

Kwábėsėnga mushũkĩra ũmá nti utákórãa murimo; kũti bĩné bákórángé nã wé nti wasĩa ékumbũka uháėhángė mũmwe. Otũ

rent avec le bois chez elles. Après deux jours je fus surpris de voir les filles de mon ami venir chez moi entrer dans les maisons de mes fils. A ce moment elles étaient déjà enceintes. Et c'est ainsi qu'elles ont commencé à demeurer avec mes fils. Mon ami, le Malin, est venu chez moi; il a dit à ses filles de rentrer chez elles; les jeunes filles ont refusé. Vous les chefs, ceci est la fin de ma danse ». Les hommes entrèrent en délibération secrète. Ils dirent: « Le Malin a perdu le procès, car ses filles ont rejoint les fils de l'Idiot et elles sont déjà leurs épouses. Mais si c'était les jeunes gens qui avaient rejoint les jeunes filles, alors le Malin aurait gain de cause. Et puis, le Malin accepta de garder des boîtes sans qu'il ait regardé à l'intérieur. Il a eu tort en faisant cela ». Ils les appelèrent; ils dirent: « Toi l'Idiot, tu as gain de cause; et les filles du Malin sont déjà les femmes de tes fils. Tu ne dois pas donner des biens car ce sont les filles qui ont rejoint les fils de l'Idiot ». La palabre prit fin. L'Idiot s'en alla avec toutes ses filles et ses fils. Quand le Malin vit cela, il dit à l'Idiot: « Donne-moi deux de mes filles et deux jeunes gens pour qu'ils viennent habiter chez moi ». Le soi-disant Idiot refusa, disant qu'il n'avait plus le désir de lui donner des enfants, qu'il venait de les gagner dans un procès. Le soi-disant Malin alla chez lui en secouant sa tête et en murmurant. Il arriva chez lui, il dit: « Engendrer des filles est une peine perdue ». Il passa tous ses jours en murmurant. Et il mourut. Quand il arriva dans l'Au-Delà, il devint l'insecte bourdonnant. L'Idiot prit donc possession de tout ce groupe et les filles enfantèrent et enfantèrent.

C'est pourquoi: si quelqu'un te fait garder une boîte, il faut que tu lui dises de l'ouvrir d'abord pour que tu saches ce qu'il y a dedans. Car si tu la gardes sans savoir ce qu'il y a dedans, ton copain pourrait te rendre responsable d'autres choses qui n'y étaient pas.

g)

Il y avait un jeune homme qui ne travaillait pas. D'ordinaire, alors que ses copains travaillaient, lui restait au village, ne

ruma wénda kákundó ìbondo rítéa nyama. Wakíángá wamakí-nd'ironja émirí, wákúmána ubúngú nti kúrí kikumí cáMúisa, émwamí. Íngo kikumí wámukere nkóko, wámuronjee ná biyó; wábíndúke ná musíngirwa é. Kwábéséngá otú ruma, íngo wábũme wénda katéa, wákúmána muro wákámá, wácába ó, wákóya ó; wáría na hó émirí. Wénda uríkáa nã ha, íngo kakéñdì. Wénda uhéyáñge n'esányama hima n'ébiyó byaíncó kikumí. Wénda webáñge mbu sákwi hó. Otú rumá, íshé wékikumí wátúcã ngo sh'ítéa. Wámukúmána hó, nti urére, n'éntumo yémirí makúmí ásáno. Wámwire mbu: òngo mwána, ututéaa émirí? Wííre mbu wé utúkáñge kakúngúrá yo. Íshé wékikumí wáhangire nã ngo mu-shúkíra mwámwísí wé. Wáhahuka na.

Ngí kísíngwanga, émwéa mwéñge usonderwanga búrí éwéngé wé.

Katambo, homme du village Myanga

(15 mai 1952)

h)

Bábũme báshátu bénda múbusará umá nti ngí shé-kihíngí, ná shé-kitéí ná shé-bũkí. Bákiá béya múbusará béba mbu: twáhimbá búní? Béba mbu òngo shé-kihíngí himbá munkatí n'ébitwa bíshátu, ná shé-kitéí wáhimba muntata, ná shé-bũkí wáhimba muntata. Bákiángá bámakíñdì ìhimbá, shé-kihíngí nti wamakíñdì n'íhínga mirimé yé hámuķuķurũ. Shé-kitéí wáshísha shé-bũkí mbu bó bánúntsané, íbó bátángásondá ìnúntsána na shé-kihíngí. Wakíángá bámakíñdì ìnúntsána, báya nyama, shé-kitéí wénda na yó kúrí míra wé; bátáshwéí yo kúrí shé-kihíngí. Wákíé wáca, shé-bũkí wéta n'íréa rábũkí, wáríére ró míra wé shé-kitéí. Básíma shé-kihíngí. Ématú átí ngí ná búbo, bécányangã hó ébi-kái bo híkúra na háawé. Wéba mbu wé ébána bé ngí bákwi n'é

faisant que balayer sa maison. Un jour il alla enlever les tiges *tusio* du palmier raphia pour piéger du gibier. Ayant fini de préparer les lacets, il rencontra un village où il y avait une jeune fille consacrée à Muisa, le chef. Cette jeune fille lui égorgea une poule, lui fit de la nourriture et devint sa concubine. Un jour, cet homme alla piéger; il rencontra un arbre *muro* desséché. Il en fit du bois de chauffage, il en fit du feu. Il y déposa les lacets. Désormais il prit l'habitude de s'y asseoir, ce fainéant. Depuis lors il ne fit que consommer la viande et la nourriture (préparées) par cette jeune femme. Il disait toujours que de toute façon (le gibier) mourrait un jour. Un jour, le père de la jeune fille alla à la poursuite de ce soi-disant piégeur. Il l'y trouva endormi. Quand il vit le tas de cinquante lacets et (l'homme) endormi, il dit à l'homme: « Toi fils, que ne dresses-tu pas les pièges? » — (L'autre) dit qu'il venait de les défaire. Le père de la jeune fille interdit la maison de sa fille à ce jeune homme. Et (le jeune homme) disparut.

C'est pourquoi, pour le malin on cherche la réponse qui convient à sa ruse.

h)

Trois hommes allèrent en forêt: l'un était le Cultivateur, (l'autre) le Piégeur, (le troisième) le Récolteur-de-miel. En arrivant dans la forêt, ils se demandèrent: « Comment construisons-nous? » Ils dirent: « Toi, le Cultivateur, construis ta case au-milieu des trois collines ». Le Piégeur construit sa case sur une colline, le Récolteur-de-miel construit la sienne sur une colline. A peine avaient-ils fini de construire, que le Cultivateur avait déjà fini de cultiver des plantes derrière sa case. Le Piégeur demanda au Récolteur-de-miel de faire un pacte de sang, disant qu'il ne devait pas conclure un pacte avec le Cultivateur. Ayant fini de faire l'amitié, et après avoir tué du gibier, le Piégeur alla avec la viande chez son ami. Ils ne la montrèrent pas au Cultivateur. Le lendemain le Récolteur-de-miel passa avec une cruche de miel la porter chez son ami, le Piégeur. On ne donna rien au

rwäka... Íngo shé-mirimé shé-kihíngi wénda káshuwányá bo bamwira na mwira. Wábíkíra mbu: öngo shé-mikei shé-kitéi, öngo ngi uyí ébána bé, angí rötú irusha yo mikei háno. Shé kihíngi wírekera tu háshébükí mbu: öngo shé-bükí émintsári irushanga öngo kuno ngi kisingwángé ébána bé básamba, hima n'émikei yani irisanga mó öngo ngi cásingwá utoha. Kwárikángá sh'itéa wánikira ríngí, mbu kai míra wé wamukambá; nã ngo shé-bükí nã wé mbu kai míra wé wamukambá. Bákíángá bámarúkírá bo shé-kitéi ná shé-bükí, uma wátúka háawé n'ompe wátúka háawé, bákúmánane hákibíka háshé-kihíngi. Bákíángá béyã ho, bábúsánya, uma mbu: úkubíkírángá mbu émikei yani ngi yasingwá ébána babé bákwa ntsérwe bushwá émikei; n'ompé mbu úkubíkí rángá mbu ábána bání báníwá n'émahembo bushwá öngo. Uma wátúna n'ompe wátúna, ébábí mongo; nã ngo shé-kihíngi ná wé nti umínángo, mukári nti umusiíree ngoma. Íngo kinyúnyú shé-kihíngi wénda umínángo n'ísimba mbu

*wé kinyúnyú shé-kihíngi
washuwányá bári bábí.*

Ímbo bamwira na mwira básíba nti bámarúkírá wísíkányíwángá bo nã ngo shé-kihíngi. Bákíángá bámakáiré ha, bánúntsána ná kubá nã ngo shé-kihíngi, ébáshátu himá nti iyé bamwira na mwira. Béndá bánínkánángé na múnyama na múbükí na múmirimé, nti iyé bánínkánángé ébátí.

Ngí kisingwanga, émwea uténdí utínángo usáko, bushwá mbu usáko kikái kíramya nkúmo.

*Kabonganya, homme du village Manyema
(16 mai 1952)*

Cultivateur. Ainsi tous les jours on faisait passer les choses à l'orée du village de celui-ci (Cultivateur). Il se dit que ce sont ses enfants seuls qui mourront de faim. Ce Moissonneur, ce Cultivateur, alla mettre en désaccord les deux amis. Il appela à haute voix: « Toi l'homme aux rongeurs *mikiï*, toi, le Piégeur, c'est toi qui feras mourir mes enfants, n'apporte plus jamais des rongeurs *mikiï* ici (chez moi) ». Le Cultivateur se dirigea aussi du côté du village du Récolteur-de-miel en appelant: « Toi Récolteur-de-miel, ce sont les mouches que tu amènes ici qui sont la cause que mes enfants sont malades; aussi ce sont mes rongeurs *mikiï* dont tu manges qui te font grossir ». De son côté le Piégeur pensa beaucoup, disant que voilà donc son ami venait de l'injurier; de son côté aussi le Récolteur-de-miel de penser que son ami venait de l'injurier. Ayant entendu cela, le Piégeur et le Récolteur-de-miel, l'un sortit de chez lui et l'autre sortit de chez lui; ils se rencontrèrent dans la vallée chez le Cultivateur. En y arrivant, ils s'interpellèrent. L'un dit: « Tu m'as crié disant que ce sont mes rongeurs *mikiï* qui sont la cause que tes enfants ont attrapé le kwashiorkor, oui mes rongeurs *mikiï* ». Et l'autre dit: « Tu as crié qu'à cause de moi tes enfants ont la gorge obstruée par les larves des abeilles ». L'un nia et l'autre nia, tous les deux ensemble. Pendant ce temps le Cultivateur était en train de danser, pendant que sa femme battait le tambour pour lui. Cet instigateur, le Cultivateur, se mit à danser et à chanter:

Moi l'instigateur Cultivateur

Je viens de mettre en désaccord ceux qui sont deux.

Ces deux amis comprirent, ayant entendu la façon dont ce Cultivateur les avait mis en désaccord l'un contre l'autre. En considérant cela, ils firent pacte d'amitié avec le Cultivateur. Ainsi les trois devinrent amis entre eux; ils se mirent à se donner de la viande, du miel et des produits agricoles, se donnant tous mutuellement.

C'est pourquoi un homme ne devrait jamais refuser le tatouage d'amitié, parce que le tatouage d'amitié est une chose capable de sauver le groupe familial.

E. LES ESPRITS ET LES ÉLÉMENTS DIVINISÉS

1. *Introduction*

Les Nyanga ont un panthéon assez impressionnant. La plupart des divinités vivent avec les ancêtres *kwirúngá*, en un endroit localisé dans les cratères des volcans. Quelques rares divinités sont censées passer la plus grande partie de leur existence sur terre (*oto*) et *Nkúbá*, la divinité de la Foudre habite l'atmosphère (*mwányá*). Certains éléments divinisés tels Soleil, Lune, Étoiles habitent le firmament (*butú*), d'autres tels Pluie, Nuages, Brume, Vent, Grêle habitent l'atmosphère (*mwányá*). Le Dieu Créateur *Ongo* vit sous terre, il est « le cœur de la terre », il est le créateur de toute chose, le donneur de vie, le grand modificateur. Il enseigne aux hommes les travaux qu'ils connaissent et la connaissance des médicaments qui guérissent ou qui tuent. Il envoya la mort sur terre. Il continue à influencer la vie des Nyanga, du fait qu'il décide du sexe des enfants à naître et qu'il rend les femmes stériles ou fécondes. *Ongo* et le spectre ou l'ombre de *Ongo* figurent dans certains textes, sans en être l'acteur principal. Il y a un conte où Dieu Créateur est « vu » par un homme, qui est puni pour cette révélation. Parfois Dieu est visité par un être humain; il récompense alors ceux qui ont bien agi envers les faibles et punit ceux qui leur ont fait du mal.

De l'important panthéon de divinités qui vivent dans l'Au-Delà sous la conduite de *Nyamurairi*, Dieu du Feu, peu nombreuses sont celles qui agissent dans les textes. Les divinités se manifestent dans les rêves et dans les épopées plutôt que dans les récits. Ceux qui figurent dans les contes y sont rarement les acteurs principaux, mais leurs interventions sont toujours décisives. C'est Foudre (*Nkúbá*) qui est l'acteur le plus commun. Les contes le présentent simplement comme *Nkúbá* sans en décrire les particularités; mais dans les discussions les Nyanga affirment qu'il se manifeste sous la forme d'un mouton ou d'un coq blanc ou d'un singe ou de l'animal imaginaire *ngéré*. Il vient à l'aide des faibles et des héros; il fait des pactes du sang avec des hommes, voire même avec des femmes; suite à un conteste il épouse parfois un être humain. Il arrive que Foudre

soit engagée dans une épreuve de force contre le serpent *Mukiti* ou contre le Dragon. A côté de Foudre, nous rencontrons occasionnellement *Musóka*, esprit féminin identifié avec un serpent aquatique, *Muisa*, esprit mâle qui au nom de Dieu introduit la mort auprès des hommes, *Kabómbó*, esprit féminin de la bonne fortune.

Les ancêtres (*bashumbú*) interviennent rarement dans les textes. On fait mention de l'esprit du père ou de la tante paternelle qui sauve le fils/le neveu. On suggère l'inopportunité d'attribuer à l'esprit du père la chasse infortunée. On met en scène l'esprit d'un ami qui se venge du manque de générosité de la part de son congénère. Le texte V, E, 2, a) dépeint un esprit (non-identifié), qui veut prendre les apparences de l'épouse d'un fils de chef, en interaction avec les personnages symboliques Harmonie et *Nkúróngó* (oiseau *bulikoko*).

Les éléments divinisés, Pluie, Brouillard, Grêle, Roc agissent quelquefois dans les épopées et dans les contes. Nous présentons le texte V, E, 2, b) où Pluie s'engage dans un pari avec Soleil et finalement l'emporte.

2. Textes et traductions

a)

Kare-kare kwábútwángá mwáná-mukáří umá érĩna ré nti ngí Buringányé; ná kunandá nti kúríkángá mwámí, nti wábútá mwána nti ngí Nkúróngó. Íngo mwámí wábúrá mbu wé émwána wé utánga-bingángá úmpé mwáná-mukáří irénga íngo wabútwángá kumbo, mbu ngí Buringányé. Íngo Buringányé, kumbo kwábútwángá we, nti utáhítáa kwíşíné. Kwáříkángá Nkúróngó wére íshé mbu: ímbu waréndá nkúrú íngo mwáná-mukáří, iwé usasířĩ ĩenda kó; munínke bea bábí bámútĩndíkĩe. Íshé wámusĩma ímbo bea. Wámwire mbu: endá óngo wíşíné. Nkúróngó wénda múbingo rwékikumí nco. Wéya kó. Wéba mbu wé ubungúränge mwáná-mukáří kúno ngí Buringányé. Bámukere mpéné. Bámushée énumbá yékikumí. Bámusúbíe mbu: ngí cásíngwá utúka kúkwinú, íngu utákóráa murimo utáhítánga na. Nkúróngó wábúra mbu: ica ntícásúmá, iwé wabútwá ná mibímbea irínda yábána bámukáří, béndá bámúkóréngí. Bámukere mpéné ikúmĩ na síbĩ séndĩko. Múmukomá-kómá wamakĩndĩ erířĩko, Nkúróngó wénda ná mukáří. Buringányé wátúka háabó ná wé nti usĩra mutĩndíkĩ. Bĩire na ná moké. Bákíe béya múmuntse báraama munkámbĩ. Báhéndĩ ĩenda. Bákíe béya múmuntse íngo mwáná-mukáří wákwa tubĩ, moké wámutĩndĩke kánena. Bákíe wamakĩndĩ inena, béndá; bákunduka turambo tubĩ, mbu wé wakwá tubĩ. Moké wámwire mbu: năkurindĩré hákuruma háa. Buringányé wakíe unenánga kwásáa mushumbú. Íngo mushumbú wámwire mbu: mwáná-mwámí wánena na behe bírehě mpe! Rüşhá ábehe, iwé wákúbĩki byó. Íngo wámunĩnka byó: ntsáro, butinda, ĩşĩa, mirĩnga. Wakíe wamakĩndĩ imbará wĩrekerá kúřĩ Nkúróngó, wénda n'ě. Nă ngo mwáná-mukáří wásĩa unenánga; nă nko kámpacá ngí kéndá n'e. Buringányé wakíe mbu wákuruké, mbu wéye hákusĩa moké, bíné nti báměnda, bámákundúká ná turambo mutúbá. Wakíe íyě ubungúrányáa moké Nkúróngó, wénda usímbánga mbu:

a)

Anciennement il fut né une jeune fille du nom de Buringanye (Harmonie), et dans le pays d'en-haut il y avait un chef qui était père d'un enfant du nom de Nkurongo (l'Oiseau Bulikoko). Ce chef dit que son enfant n'épouserait jamais de jeune fille autre que celle qui avait été mise au monde dans le pays d'en-bas, et qu'on disait être Buringanye. Dans le pays d'en-bas où elle naquit, cette Buringanye n'allait jamais seule au champ. De son côté Nkurongo dit à son père: « Puisque cette jeune fille est renommée, je veux y aller; donne-moi deux hommes pour qu'ils m'accompagnent ». Le père lui refusa ces hommes. Il lui dit: « Va, toi seul ». Nkurongo alla à la poursuite de cette jeune fille. Il y arriva. Il dit qu'il était venu rejoindre une jeune fille s'appelant Buringanye. On lui égorgea une chèvre; on lui indiqua la maison de la jeune fille. On lui répondit: « Celle pour laquelle tu es parti de chez toi ne fait jamais du travail et ne vas jamais en forêt ». Nkurongo dit: « Cela n'est pas difficile, je suis venu au monde avec sept sœurs parfaites; elles vont travailler pour elle ». On lui imposa douze chèvres comme paiements de mariage. Le lendemain matin, ayant fini de présenter les paiements, Nkurongo s'en alla avec sa femme. Buringanye, elle aussi, quitta son groupe sans avoir de compagne de route. Elle et son mari s'en allèrent. En arrivant en cours de route, ils passèrent la nuit dans un gîte. Ils repartirent tôt le lendemain. En cours de route, cette jeune femme devait déféquer. Quand elle eut fini de déféquer, ils repartirent. Ils dépassèrent deux plateaux; elle dit qu'elle devait déféquer. Son mari lui dit: « Je vais t'attendre là un peu derrière ». Lorsqu'elle était en train de déféquer, il apparut un esprit. Cet esprit lui dit: « Comment! Une jeune fille de chef défèque ayant tant de richesses (sur elle)! Donne les biens pour que moi je les garde pour toi ». Celle-là les lui donna: des colliers en perle, des colliers en rondelles de coquillage, des touffes de poils fixées sur des disques, des anneaux en cuivre. Ayant fini de s'en revêtir, (l'esprit) s'élança du côté de Nkurongo et s'en alla avec lui. Et cette jeune femme resta occupée à déféquer; et c'est cet esprit qui partit avec lui. Quand Buringanye revint, en arrivant où son mari était resté: (voilà que)

eé Nkúróngó, Nkúróngó
úrindé Buringányé.

Íngo moké wábúrá mbu: narúkírá kuruma básimbáá. Íngo mpacá wámwire: miróngě njo. Bákíé bámaruhanya, Nkúróngó wírekerá kurwábó. Nă ngo Buringányé wénda kwírekérá mumu-horó wámutí hîkúra bushwá nti wamakwá nkene, nti ntíwambá-rá tu ásángá búmbarangá we. Nkúróngó wéya kurwábó. Bámu-shee biyó. Íngo mpacá mbu wé utárisánga biyó. Béndá kámukeré ítóndó. Múmukomá babítu bé béndá kakóré muramú wabó ítóndó. Kwétángá bo kakórá erítóndó béndá básimbángé mbu

mukáři wababá
bámutoke mirónge
mbu watáráa jýó
nya-buene bute

Kwéndángá Buringányé kumunda wémuhoró wárúkíra. Nă wé wásimba mbu:

mukáři wámukú wabé
wéndángá ná bikái byáni nko
nya-buene bute.

Ímbo băna bāmukáři bátúma ntúmwa kumbúka mbu béyé bá-rukíré ébírí ínku kúrí bo. Kwéta basike bábí. Banúnké básimbíre bó, báhanisa na bó ímpe hátúkírégí émuréngé. Béta hó. Bákú-mána Buringányé. Bámukúto hó, béndá n'é kumbúka. Bámurúí-re buntu ná nyamá; wára bó. Bámusingo n'okarú ná makútá âmbéa. Bákíé íye bámínángé báhúyíre bó nyungú síbí sámecca; bákubure bó to. Ínjo mpacá ýákwa na; ná Buringányé wásíá ná moké Nkúróngó.

Ngí cárésíngwa, mwămí ntícá mwăna wámwămí uténdí wéndange kwíšíné. Ná ntícáhunda ñenda kwíšíné kúti óngo'kwéngi batíndíkí.

Nkúbá

ses compagnons venaient de partir, ils passaient déjà la sixième colline. En poursuivant son mari Nkurongo, elle chantait:

Oh! Nkurongo, Nkurongo

Attend Buringanye.

Son mari dit: « J'entends chanter derrière (moi) ». Cet esprit lui dit: « Ce sont des oiseaux ». Au bout de ce voyage fatigant, Nkurongo apparut dans son village. Et cette Buringanye là alla se jeter dans un creux d'arbre à l'entrée du village parce qu'elle fut honteuse, n'étant plus habillée comme elle avait l'habitude de s'habiller. Nkurongo vint chez lui. On lui présenta de la nourriture. Cet esprit dit qu'il ne mangeait jamais de la nourriture. On alla lui cueillir des feuilles d'*itondo*. Le lendemain matin, les femmes de son village allèrent cueillir pour leur belle-sœur les feuilles d'*itondo*. Là où elles allèrent cueillir les feuilles, elles se mirent à chanter:

La femme de notre frère aîné

On lui pluma des oiseaux.

Elle dit qu'elle ne mange jamais;

Celle dont on ne sait que faire.

Là où Buringanye était allée se cacher à l'intérieur du creux (d'arbre), elle entendit (la chanson). Elle aussi chanta:

La femme de votre frère aîné

Partit autrefois avec mes objets là;

Celle dont on ne sait que faire.

Ces jeunes femmes envoyèrent un messager au village pour que (les gens du village) viennent entendre les choses qui se passent là. Deux jeunes hommes (s'y) rendirent. Les enfants leur chantèrent et elles leur montrèrent l'endroit d'où sortait la voix. Ils s'y dirigèrent. Ils (y) rencontrèrent Buringanye. Ils l'enlevèrent de là, ils allèrent avec elle au village. On lui prépara de la pâte avec de la viande; elle la mangea. On l'enduisa de poudre rouge et d'huile de *mbea*. Au cours de leur danse, on leur fit bouillir deux cruches d'eau. On la versa sur elles. Cet esprit mourut et Buringanye resta avec son mari Nkurongo.

C'est pourquoi il ne faut pas qu'un chef ou un enfant de chef voyage tout seul. Il ne faut pas non plus voyager seul si tu as des gens (qui peuvent être) compagnons de route.

b)

BaMwishí na Mbúra bákíángá buhaká; mũme wánkíma nti warébútá mwána wámukarí murúmpé ubúngú. Mbúra weyángo hó nti usondángo mwána' múkárí ngo. Wakíé mbu wéyé ho wére Nkíma bushwá mwíší wé. Íngo íshé wékikumí wátína. Mbúra wakíé wamasúbíwá būbo, wákúrúka busa n'esánkene sítí. Mwishí wakíá wamasúngá Mbúra warúka nco kikumí, iwé Mwishí wéya kó. Wákóngá nco kikumí, wánínkwa có; ngí wábíndúke n'émuhunga waNkíma. Bítá byéya, byábingura mũme wánkíma. Ēbítá mbyo byáya mukarí waNkíma, hĩma n'ébána bé, nâ wé nti wamabéka. Kwábékérénga Nkíma, kwáhahúkéngá we, wáraka mbu: óngo Mwishí kwákusanángá usana, ngí cákusíngwá nakwá mó kikondé cábea. Otú rúmă tu, báhíá-hia kúrí. Nkíma; ěmbúra nâ yó yáke. Bámusía ékwíyo nti yamákambe. Ēmbúra kwátúkwa na yó na, yáke nĩngínĩngí. Ímbo bahí báNkíma bákúrúka na, bushwá ěmbúra. Mbúra wakíángá wamakíndí iké, ná Nkíma wamărama, wéya kúrí we, wámwire mbu: unínkángá Mwishí ékikumí cábé mbu ngí wamákuramyá, ĩna aní ũngu namákuramyá ná nti untsímángá mwíší wabé. Nkíma wakíángá wamaramíwá bö na Mbúra, wáringa wábáka ékikumí kwáMwishí. Wánínka có Mbúra, bushwá mbu ngí wamuramyángá. Mbúra wákúrúka na kí n'ékikumí cáNkímă mbu; n'eríberé nti watángírángá ísímwa có; n'ébunkangwe wé, n'ėwěnge wé, n'émaá éásíngwa wánínkwa có.

Ngí kísíngwangá: émaá n'ėwěnge wámwea ngí wámúrúshíé mwea byongó-byöngó, ákwasá bitámúsúngá mwea. Nă mpo éribúta ráhundá, risíngwangá mwea wákwírírwá nkene munkatí ntéko, n'ĩramíwá byásúma, ákwasá byáméyeré mwea mwimuyá, ná ntíwarébúta nti wakwíré.

Asangwa Mingiro, homme du village Wenga

(24 janvier 1952)

b)

Soleil et Pluie firent un pari. Il se fit qu'un singe mâle avait une fille dans un autre village. Pluie y vint à la recherche de cette jeune fille-là. Quand il y arriva il parla à Singe au sujet de sa fille. Ce père de la jeune fille refusa. Ayant reçu pareille réponse, Pluie entra bredouille avec toute la honte. Ayant vu que Pluie avait raté cette jeune fille là, Soleil à son tour y arriva. Il demanda cette jeune fille-là; il la reçut. Ce fut lui qui devint le gendre de Singe. Une guerre vint, qui suivit le singe mâle. Cette guerre tua la femme de Singe avec ses enfants, alors que lui venait de fuir. Du côté où Singe s'était enfui, du côté où il s'était égaré, il s'écria: « Toi Soleil, c'est parce que tu as continuellement brillé que je suis frappé par la mort d'un groupe de (mes) gens ». Un autre jour, on fit la grande chasse chez Singe. Cette fois Pluie tomba. On laissa (singe) en haut où il avait grimpé. Et il en vint de la pluie en quantité, elle tomba en quantité! Et ces chasseurs de Singe rentrèrent à cause de la pluie. Ayant cessé de tomber, et (voyant) que Singe était sauvé, Pluie vint chez lui. Elle lui dit: « Tu as donné à Soleil ta fille croyant que c'est lui qui peut te sauver; mais c'est moi ici qui vient de te sauver alors que tu m'as refusé ta fille ». Ayant été ainsi sauvé par Pluie, Singe alla ravir sa fille chez Soleil. Il la donna à Pluie, parce que c'est Elle qui l'avait sauvé. Ainsi donc Pluie emporta avec lui la fille de Singe, alors qu'auparavant on avait commencé de la lui refuser. Et c'est grâce à sa vigueur, à son intelligence et force qu'il la reçut.

C'est pourquoi ce sont la force et l'intelligence de quelqu'un qui peuvent lui amener de bonnes choses qu'il n'aurait pas pu trouver (autrement). Ainsi engendrer des enfants est bien parce que cela amène les autres à avoir du respect pour vous dans une assemblée et cela vous épargne les difficultés qui auraient pu vous arriver et vous tuer. Aussi celui qui n'a pas eu d'enfants est déjà mort.

F. LES ÊTRES FABULEUX

1. *Introduction*

Il s'agit essentiellement de trois créatures: *Mpacá*, *Kirímu* et *Mukítí*. *Mpacá* est le spectre de la forêt, de sexe mâle mais souvent présenté sous une apparence féminine, sâle, aux cheveux abondants et aux ongles très longs, et très maigre car il ne mange pas. Ce spectre a le don de se métamorphoser en jeune fille très belle. Ses intentions sont toujours mauvaises. *Mpacá* est toujours envieux et puissant; il possède un flair extraordinaire et a d'ailleurs un museau d'animal. Il s'attaque aux femmes seules en forêt (toutefois cette attaque n'est jamais sexuelle); il s'agrippe fermement au dos des femmes les obligeant à exécuter divers travaux; il ravit les enfants et « mange » les hommes; il sème la discorde entre mari et femme. Cependant, *Mpacá* finit toujours par être vaincu. Il aime la bière et on s'en débarrasse donc en le faisant boire copieusement. Il adore le chant qui exerce un pouvoir magique sur lui, de sorte que ses victimes versés dans les chants réussissent à se débarrasser de *Mpacá*. Il se fait attraper dans les pièges tendus par des hommes. Dans l'épopée de la fille *Ngarya* nous avons suivi *Mpacá* présenté comme une petite vieille femme et peint avec une sorte de sympathie. Les deux textes qui suivent traitent *Mpacá* avec indifférence. Les thèmes sont typiques: dans le premier texte, *Mpacá* est vaincu par le chant, dans le second texte il est vaincu par la bière.

Kirímu est un dragon à plusieurs têtes qui habite la forêt vierge, qui extermine les hommes et enlève les enfants restés au village. Il est poilu et vêtu d'une abondance de fibres de raphia et d'écorces d'arbre. Il aime à tromper les êtres par une hospitalité traître. Cependant tout terrible qu'il soit du point de vue physique, il est un peu idiot et bête et se laisse facilement massacrer par les êtres humains, même très faibles. Il est grand buveur de bière; il est aisément fasciné par le chant et par la danse. Bière, chant et danse sont des moyens qui permettent aux faibles de s'en débarrasser. Parfois, ce sont les Pygmées ou la Foudre qui le tuent et qui, en le découpant, font renaître les hommes dévorés par lui. Dans quelques textes, le Dragon est vaincu par un petit garçon, seul survivant d'un massacre perpétré par lui, soit que ce

garçon se laisse dévorer par le monstre et le tue de l'intérieur avec un couteau qu'il avait eu soin de cacher, soit que le garçon grimpe sur un arbre, tend un liane au monstre pour qu'il l'attrape et la coupe de sorte que le monstre s'écrase. Dans le texte V, F, 2, c) *Kirĩmu* se fait tromper par un fabricant d'étoffes, alors qu'il avait voulu intervenir dans une dispute qui opposait ce dernier au piéteur.

Mukĩti, qui joue un rôle capital dans l'épopée de Mwindo, est représenté soit comme un serpent fabuleux, soit comme un iguane géant, qui vit dans les eaux profondes et troubles. C'est lui qui fait déborder les rivières. Il est le chef de l'eau et des rivières. En fait, les Nyanga disent que *Mukĩti est* la rivière, qu'il est « la coutume de la rivière ». Différemment du spectre de la forêt et du dragon, *Mukĩti* n'est pas foncièrement mauvais; il a ses alliés et ses amis; il a ses ennemis. Il est enleveur de filles, mais pas mangeur d'hommes. Les filles qu'il enlève deviennent ses épouses. Un texte raconte comment *Mukĩti* ayant entraîné une fille dans la rivière pour en faire sa femme fut contraint par les chants des gens du village à remonter à la surface et prometta au père de la fille de la racheter. Dans son rôle de vilain, *Mukĩti* est toujours battu par le dieu de la Foudre.

Il y a d'autres êtres fabuleux que les contes mettent occasionnellement sur scène. Nous avons choisi deux textes qui illustrent cette catégorie d'acteurs. Le premier évoque l'histoire d'une *femme-silure* trouvée dans une nasse qui devient l'épouse d'un pêcheur; lors d'une dispute le mari lui ayant rappelé ses origines animales, la femme-silure disparaît dans l'eau; le mari qui veut la rattraper est dévoré par les silures. Le second texte traite des *Dents d'un mort qui parlent*: l'homme est mort à cause de ses dents (c.-à-d. parce qu'il était trop bavard) et après sa mort ses dents continuent à parler en son nom et à lui causer des difficultés. Le texte est difficile parce qu'il confond délibérément les dents de l'homme mort avec le mort lui-même.

2. Textes et traductions

a)

Kwabéséngá mwea ʊmá nti wabútá mushúkíra ʊmá. Ishé wénda uríkóngi kúrí bikumí nti utínánge byó, mbu wé wabingí hó kabóntsó-bóntso kábútwángé. Ínko kabóntsó-bóntso kábútwá; báriko ná mukó nti kámóshuka. Wakíángá wamakíndí ishuka, wénda ubútáa kakírí kébãna, na moké nti warémwanyé ngurunguru. Moké nti warémukeré momba, mbu uténdí uhítange na bãmpé bea, bushwá mbu wamúhanwáyo bubí. Moké wámu-shima ná múcá, bushwá nti uhítanga wísíné, nti usíra na bãmpé bea. Otú ruma, wénda kacába; wákúmána kó mpacá nti iri mumoo. Íngo mumína wakíángá mbu wásungé émpacá njo, wí-anikira nguru, mbu wé wíkútó mpe buní? Ínjo mpacá ná nti ʊa-rébíká butéó wákakírí. Íngo mumína wásimba mbu:

Kanyeré kójo

nya-butéó búrí kumuntwé

Kanyeré kójo

nya-butéó búrí kumuntwé

Wakíángá íyé usimbánge hó mbo ná nti ucábánge, nã njo mpacá nti imínánge, ínjo ʊábéke n'ókubusará, nã wé wíire na, ékumbúka; wárama na.

Ngí kísíngwangá, úmabingá mumína, ang'ímuhana micó iri bũmpé, ʊákore na bãmpé bea.

Katambo, homme du village Myanga

(16 Mai, 1952)

b)

Kwabéséngá mumína ʊmá nti ngí Ntúro. Wakíángá wamãbingwa, wákwána ná moké. Ntúro wakíé wamarúkíríré ébihúmbo byámoké, wábúrã mbu wé utúnge na Ntúro, iwé wendá kíkama. Wénda na. Wakíá mbu wéyé múntúka-kúní na mwíenda-kúní,

a)

Il y avait un homme qui était père d'un jeune fils. Chaque fois que le père donnait des paiements de mariage là où des filles étaient (disponibles), le fils les refusait, disant qu'il n'épouserait qu'un bébé né de son temps. Ce bébé fut mis au monde. On donna les paiements de mariage pour elle devenue grande. Quand elle fut grande, elle se mit à mettre au monde une foule d'enfants, étant donné que son mari se trouvait l'aimer beaucoup. Il se fit que le mari avait fixé pour elle une règle selon laquelle elle ne devait pas aller au champ avec les autres gens, de peur qu'elle ne reçût de mauvais conseils. Le mari l'aima pour cette raison qu'elle allait au champ toute seule sans être avec d'autres gens. Un jour elle alla couper du bois. Elle y rencontra l'esprit Mpaca sur un tronc d'arbre tombé. Quand cette femme vit cet esprit Mpaca, elle médita sur son sort se demandant comment elle se tirerait d'affaire. Et cet esprit Mpaca avait une masse de cheveux abondants. Cette femme se mit à chanter:

Kanyere ma mère

Toi qui te distingues par les cheveux qui sont sur la tête

Kanyere ma mère

Toi qui te distingues par les cheveux qui sont sur la tête

Pendant que la femme chantait ainsi tout en coupant du bois, l'esprit Mpaca dansait. Et cet esprit finit par s'enfuir en forêt. Et elle s'en alla au village et elle se sauva.

C'est pourquoi si tu as épousé une femme, ne lui enseigne pas des façons de faire différentes des autres.

b)

Il y avait une femme nommée Nturo. Après son mariage elle se battit avec son mari. Ayant trop senti les coups de son mari, Nturo dit qu'en ce qui la concernait elle allait se pendre. Elle alla. Quand elle fut au point « d'où viens-tu et où vas-tu », elle

wénda kasáá mukôbúngú; kaí ná muna-mpacá nti ngí mìné-nko kôbúngú. Wakíá mbu wákímí, émpacá njo ýáshemba n'érína ré mbu: ee Ntúro. Íngo wéba mbu kaí nasíwá mo. Bákíé íyé bári múmunumbá mbo bábí, Mpacá wóka na, wíríá n'ékumongo na Ntúro. Émpacá njo nti ikwée cãra kere; wáringa na có, wáribirire na có Ntúro híkotí. Wakíángá íyé ukórã-koranga hó mirimo ítí ýámo, nã ngo Mpacá warékwíríkéré hó kumongo, wámwire mbu: usíkayo rôtú, nakóra mirimo nti ndi na'bé, nenda kúsi nti nakuríá hó kumongo! Wakíángá wamáruha-ruhanga, Mpacá wásará-sara wátúnja écãra cé híkotí. Múmukomã-kómã ínjo mpacá ýénda kãshakuré Ntúro. Ýakíángá ýamahíta, Ntúro wíhékére. Kwábékéngã Ntúro wíkímíã mumunkínkí wãnkó. Mpacá wakíé mbu wãkũruké, wéýã ho, wásúnga nti ásirã mwea; wárito-rito écãra; kwãkwetã wé, wãmurúka, wákúrúca tú co. Écãrã nco cãsonda-sonda ínku nã nku. Cákúmãna muna-munkínkí: wãmukúto mó. Wáringa tu écãra wáribirire tú co ómumínã ngo, wáruhanya na. Isínkárí wé wãmukímíre mbu wákeré mau. Wákera ó, áhwa. Wénda kãmwerékã múmaũ ngo; urísãnge ó, wãmukúto n'écãra híkotí, mbu kongó wásíbí írá o. Émaũ ámatíngé Mpacá; wamaké o, wénda toró. Wakíé íy'órére, wãmukera ná mweré wé. Wakúrúka n'ékumbúka kúrí bana-cábó.

Ngí kísíngwangã, ang'íreka mbu õngo wendã kíkãma, ntí cã, angí kwíkãma; ntícãhundã kwíkera mubuingo kúti Ongo ukírí watínã. Nã mpo utúkocí kwíhiire mubuingo kúti Ongo ukírí watínã.

Shé-Muranda Nkúbã, homme du village Usumbura
(15 janvier 1952)

c)

Bábũme bábí béndã mukitándã; umã nti mutéj wányama na úmpé nti muhúrí wãncangí. Bákíré biýã nko hĩma ná bakárí bá-

alla apparaître dans un petit village. Or il se fit que l'esprit de forêt Mpaca était le seigneur de ce village. Quand elle entra (dans la maison), l'esprit de forêt Mpaca prononça non som: « Eh! Nturo ». Celle-ci dit: « Donc, on vient de me reconnaître ». Quand ces deux furent déjà dans la maison, Mpaca sauta; il se mit sur le dos de Nturo. Ce Mpaca avait un long ongle; il l'avança et il l'introduisit au cou de Nturo. Alors qu'elle faisait tous les travaux dans cette maison et que Mpaca était toujours installé sur son dos, elle lui dit: « Il faudrait que tu descendes un jour: je fais du travail et je suis toujours avec toi. Je vais à la rivière et je te porte sur le dos! » Totalement épuisé (par ces plaintes), Mpaca enfin enleva son ongle du cou. Le lendemain matin, ce Mpaca alla chercher du bois pour Nturo. Quand il fut parti en forêt, Nturo s'enfuit. Pendant sa fuite, Nturo entra dans une coquille d'escargot. Lorsque Mpaca rentra, en y arrivant il vit qu'il n'y avait personne. Il étendit son ongle: il ne trouva pas l'endroit où la femme était allée. Il fit rentrer son ongle. Cet ongle-là fouilla encore ici et là; il rencontra coquille d'escargot, il en fit sortir (la femme). Il avança l'ongle encore, l'enfonça encore dans cette femme là, et (cette femme) s'épuisa (de plaintes). Sa tante lui apparut en rêve (entra en elle), disant qu'elle devait préparer de la bière. Elle la prépara, (la bière) fut prête, elle alla tenter l'esprit avec cette bière. Il la boit. Il lui enlève l'ongle du cou pour qu'il sache la boire. La bière vient de captiver Mpaca: il vient d'en être ivre. Il tomba ensommeillé. Pendant qu'il était ensommeillé, elle l'égorgea avec son couteau et elle rentra au village chez les gens de sa famille.

C'est pourquoi il ne faut ni essayer d'aller se pendre ni se pendre, il ne faut pas se couper la vie quand Dieu est encore réticent. Ainsi tu ne dois pas te menacer dans ta vie si Dieu est encore réticent.

c)

Deux hommes allèrent au camp de chasse: l'un était piégeur de gibier et l'autre confectionneur de vêtements en écorce d'ar-

bó, shé-nyama wénda usímángo mǐné múnyama. Shé-ncangí wa-kíré wasúngǎ bo wénda káhimbá hámpé. Bákíré bámechá ko matú mǐngí, Kirímu wéya háshé-nyama. Kirímu wéba mbu: mwána'abé ngu wáminé mǐné, n'ína'abó wáminé bó; ná ōngo úminé mukárí'abé; ná wé Kirímu ná wé wákúminé: mamíná-mamínana. Wa-kíré wamebá ngendo íshátu, shé-ncangí ná wé wárúkíra, wámbara émirumba é, wárenga Kirímu bukírí. Ná wé wíya hó, ná wé wábúra, mbu: ōngo mǐné-háno, ōngo'rukírango; mwána'abé wáminé mǐné, n'ína wáminé bo, ná ōngo úminé mukárí'abé, ná Kirímu wákúminé, n'ání námumína; íyé mamíná-mamínana! Wa-kíré mbu wébé ngendo íshátu, Kirímu wábéka. Hásíángá bo bá-banya n'ésányama sítí béndá ná kumbúka.

Ngí kísíngwangá, úmahítá na mǐnú, úmayá nyama nti úmu-tamburá

Miteso, homme du village Mpeti

(13 janvier 1952)

d)

Kwárikángá mushúkíra umá nti wabíré muandá n'íshé nti wa-kwíré. Otú ruma íshé wámukímíre mbu wárúké musírú. Wáruka ó, wénda katéa o hítáé érúsi. Múmukomá-kómá wénda kántsentsá o. Wákúmána mó kikumí; wátáya na có ékumbúka, bana-cábó nti ntíbósí. Wénda umuhémbéngi biyó. Otú'ma wáshée bana-cábó mukárí, mbu wé warébinga. Wábúta n'é bána bábí, umá mukwákare n'ompé mwanúnké. Otú ruma wásíere mwísi wé émwána himá n'íshé, ná wé wénda kákao. Wakíángá múmumwíshí émwána wáre. Íshé wíhanya mbu wé émwána iwé wamutúnjángá mumusírú, ina mwána wámpongo. Émwána wakíángá mbu wárúkíré ékinwa kíshé, wábungura n'ína kwákúhité wé, wénda nti usímángo:

bre. En y arrivant avec leurs épouses, l'homme au gibier prit l'habitude de ne pas donner de la viande à son copain. Lorsque le confectionneur de vêtements vit cela, il alla faire sa case ailleurs. Après qu'ils y eurent passé beaucoup de jours, l'ogre Kirimu arriva chez l'homme au gibier. Kirimu dit: « Que cet enfant-ci à toi avale l'autre, que leur mère les avale à son tour, ...que toi tu avales ta femme et que moi Kirimu à mon tour je t'avale: avalements consécutifs! » (Kirimu) ayant dit ceci trois fois, le fabricant de vêtements à son tour venait d'entendre (les paroles). Il endossa ses vêtements d'écorce, il dépassa Kirimu en grandeur. Et il y arriva; il dit à son tour: « Toi maître de ce lieu, toi écoute! Qu'un de tes enfants avale l'autre, que la mère les avale, et que toi tu avales ta femme, et que Kirimu t'avale et que moi je l'avale, c'est donc avalements, avalements consécutifs! » Quand (le fabricant de vêtements) eut parlé trois fois, Kirimu s'enfuit. Restés là, ils partagèrent toutes les viandes et ils partirent au village.

C'est pourquoi, si tu vas travailler en brousse avec ton camarade et que tu attrapes du gibier, il faut que tu lui en donnes une partie.

d)

Il y avait un jeune homme qui était resté célibataire après la mort de son père. Un jour, le père lui revint en rêve disant qu'il devait tresser une nasse. Il la tressa. Il alla la poser au confluent d'une rivière. Le lendemain matin il alla l'inspecter. Il y trouva une jeune fille; il monta avec elle au village, sans que les gens de son groupe le sachent. Dès lors il se mit à lui apporter de la nourriture (en cachette). Un jour il montra sa femme aux gens de son groupe, en disant qu'il était son époux depuis longtemps. Il eut deux enfants avec elle: une (fille) aînée et un (fils) cadet. Un jour elle (la mère) laissa l'enfant à sa fille et au père, tandis qu'elle allait cueillir des bananes. En pleine journée l'enfant pleura. Le père murmura: « Cet enfant, je l'ai enlevé d'une nasse, sa mère est une enfant de silure. » Lorsque la fille entendit la

Mbu kójo céré

Mbu titá céré

Mbu bãte céré

Mbu bãna céré

bámpongo céré

twatúkíré céré

kumariba céré

kumukómbi céré

Wákíángá wakúmaná ìna wámwire wákumwiréngá ìshé mbu: òngo ìna, ìshé utábúránge bó, mbu bó bátúkángá mumusírú; reké ébiyó, ibó béndi kwátúkángá bo. Ìna wásíbúka na. Béndá na mwírìba n'ébána bé, kwátúkángá bo mwírìba. Moké wámukú-mána mwírìba, wírekerá muró. Bana-mpongo bàmurísa.

Ngí kísíngwangá, êntábú mbíso nìngí intsántsanga bana-rúshú ná ban'oandá.

Nya-Mbuntsu, femme du village Misoke

(16 mai 1952)

e)

Ébayú báhíta katéá mbeba. Bákíé béya múbusará bábanya makúra. Bákíé mbu bátéángé, ùmá mubó, ínku kwákwetá we, wénda kasúngá měno ámwea. Émuýú ngo wáshísha áměno ngo émwea, mbu nkì ngí cákuýǎngá? Měno ngo émwea éba mbu: ushíshánge inkì ngí cámuýǎngá! ínčí cátúkángá múbunu wé ngí cámuýǎngá. Kwáhítiréngá bo bákúrúka, íngo muýú nti ntíwatúréré mìné mwasí. Wátúre ébábúme mwasí mbu wé wákusúngá měno ámwea ébángé. Ábábúme bámwire mbu úira hó? Wárisia. Bábúrǎ mbu ngí cásíngwá éměno ngo émwea ákía mishíngá, bétá ko nǎ ngo mwána. Bákúrúka n'éměno émwea. Bámushísha mbu:

parole de son père, elle suivit sa mère où elle était partie au champ, elle alla en chantant:

Oh ma mère! cere

Selon notre père! cere

Nous autres cere

Sommes des enfants cere

De silure cere

Qui sommes venus cere

Des eaux profondes cere

Dans les méandres inondés cere

Lorsqu'elle rencontra sa mère, elle lui dit ce que lui avait dit son père: « Toi ma mère, notre père nous critique, rappelant notre origine en disant que nous sommes sortis d'une nasse. Laisse la nourriture, allons-nous en d'où nous sommes sortis. » Et la mère se fâcha; elle et ses enfants partirent dans l'eau profonde d'où ils étaient sortis. Son mari la rejoignit dans l'eau profonde; il s'y précipita. Le peuple des silures le mangèrent.

C'est pourquoi la critique basée sur l'origine d'une personne trop souvent disperse les gens d'un même groupe local et les gens d'un même clan.

e)

Les garçons allèrent en forêt piéger des rats. En arrivant en forêt, ils décidèrent de suivre des chemins différents. Quand ils furent occupés à piéger, l'un (d'eux) de son côté vint à voir la denture d'un homme (mort). Ce garçon demanda à la denture de l'homme (mort): « Qu'est-ce qui te fit mourir? » Cette denture de l'homme (mort) dit: « Tu me demandes ce qui me fit mourir? C'est ce qui sortit de ma bouche qui me tua ». Ils retournèrent au point d'où ils étaient partis en brousse sans que ce garçon ait annoncé la nouvelle à son copain. Il annonça aux hommes âgés la nouvelle qu'il avait vu parler la denture d'un homme (mort). Les hommes lui demandèrent: « Est-ce vraiment vrai? » Il confirma. Ils dirent que puisque cette denture de l'homme (mort) faisait des choses extraordinaires, ils s'y ren-

ëo ébã tu wákwiréngá wére ó, ákurisija. Ómuýú ngo wáshísha ó munkatí ékikanda cébea. Íngo muýú bámwíre mbu ngí cákusíngwá ushuka-shuka, úkerwa. Bámukera na. Wakíé mbu wákwé ménö ngí ákare-kare átítíá-títija míné mbu: nkì nó-öngo ngí cákuýá? ntíunishíshángá mbu nkì ngí cániýängá, nakwíre mbu níkókéngá aní'síné; ëo nó'öngo cákwíkóke ngí cákuýá.

Ngí kisingwanga, úmasúngá kíkái hihá-hihá ubíkíra bínú bári kwíhí, nâ bó básúnga có, angí kwírímbe có, nti wisúngí-ri hó.

Saidi Nkuba, homme du village Kikoma

(17 janvier 1952)

draient avec l'enfant. Ils rentrèrent avec la denture de l'homme (mort). Ils lui (au garçon) demandèrent: « Parle encore à celle-ci de la façon dont tu lui as parlé pour obtenir sa réponse ». Ce garçon lui posa la question au milieu d'une réunion de gens. Cette denture-là se refusa (à toute réponse). On dit à ce garçon: « Puisque tu as menti, tu seras égorgé ». Et on l'égorgea. Quand il fut mort, la denture (de l'homme mort autrefois) fit des critiques réitérées à son interlocuteur (mort), disant: « Qu'est-ce qui te fait mourir, toi aussi? Ne m'as-tu pas demandé ce qui me fit mourir. Je te répondis que je m'avais moi-même attiré (le malheur); voilà que c'est la chose que tu as imposée à toi-même qui te tue ».

C'est pourquoi, si tu vois une chose, il faut que tu appelles sur le champ les camarades qui sont à proximité pour qu'eux aussi la voient; n'en fais pas ton secret, autrement tu seras vu.

... (mort) ... de la façon dont ... VI. LES HISTOIRES VRAIES (kishámbaro)

A. INTRODUCTION GÉNÉRALE

Les traditions ethno-historiques des Nyanga sont faiblement développées. Les Nyanga parlent de leurs origines au Bunyoro, de leurs migrations vers les forêts tropicales qu'ils habitent maintenant et des hommes qu'ils y ont rencontrés. Ils récitent les grandes généalogies des nombreux chefs sacrés et celles des clans; ils évoquent les partages des terres, les conflits et alliances entre groupes et chefs. Ils traitent des segments claniques qui accompagnaient les chefs au cours des migrations. Mais tous ces faits ne sont pas condensés en textes historiques cohérents; c'est par bribes et par fragments que les Nyanga les présentent et comme commentaires aux généalogies. Pour leur histoire plus récente, celle qui se rapporte à la fin du XIX^e siècle et au XX^e siècle, ils aiment à évoquer les événements du temps des révoltes Tetela, le passage des premiers Blancs dans ce pays fort isolé et qui d'ailleurs ne fut jamais intensivement occupé par des planteurs ou par des compagnies minières, par des missionnaires ou par des agents administratifs. Mais encore ces faits historiques ne sont que rarement condensés sous forme de textes cohérents.

Ils aiment à décrire ces faits divers qui se passèrent sous le règne de certains chefs ainsi que des péripéties auxquelles ils furent directement ou indirectement mêlés. Ces évocations sont souvent condensées dans des textes cohérents, où le fait historique se mêle à l'imaginaire et à l'extraordinaire. L'origine de ces textes se trouve dans la coutume nyanga de ishámbara, qui veut que tout individu rentrant d'un voyage ou d'une visite prolongée raconte ses expériences et ses actes devant l'assemblée des hommes de son village. Au cours de ces réunions, il y a toujours de la part des « rapporteurs » un effort de bien dire et d'impressionner. Certains de ces comptes rendus bien dits passent dans la mémoire des habitants du village et, par le pro-

cessus normal de manipulation des thèmes et des personnes, passent dans le patrimoine des contes.

Le premier texte est tiré de l'autobiographie de *Shé-rungu*. C'est vers la fin de notre séjour au pays nyanga que nous avons annoté cette autobiographie, longue de plus de deux mille pages. *Shé-rungu* raconte une bagarre qui eut lieu au village *Muntongo*. Les personnes mentionnées, les nom de groupes de parenté et les noms de lieux sont tous vrais. Mais les événements historiques sont mêlés à des faits imaginaires, empruntés aux rêves et qui doivent justifier l'accession de la mère du narrateur au culte de la déesse-serpent *Musóka*. Dans cette même autobiographie il raconte de nombreux faits divers dont il prétend avoir été le témoin: d'une personne qui fut enlevée par un léopard; d'un cynocéphale qui mordut un chasseur; d'un copain de chasse qui fut tué par un éléphant; de la mort tragique d'un compagnon de route; d'un chasseur tué par un autre chasseur qui lui portait une haine, etc.

Le second texte célèbre le souvenir du chef *Murintsa*, dont la renommée fut très grande et qui reçut de nombreuses épouses d'autres chefs nyanga.

Le troisième texte donne un exemple d'un commentaire que les Nyanga donnent sur l'avènement des révoltés et des Européens.

B. TEXTES ET TRADUCTIONS

1.

Otú rwĩma báhũmba titá Bukore kuMuntángó, bāmukóre kĩa-sĩré we; bāmumĩna n'émabóko kunũma, kiserá nti wamebá mbu wátoboraé nya-Mwaka, bušhwá nti wamocá cũi. Kúrí bāmuhũmbángá nti Kanyangára, muna-Buhĩni, Kandeke kuBuSantsé nti purúshi, shé-Mpendekĩ purúshi. Bákĩré bāmakĩndá imuhũmba, wenda káhĩmbá kunandá na nya-Kĩtĩmba kuMukondari. Kwákĩré kwámetá matũ áshátu, shé-Beni Kabũku, muna-Káse, wántũre ó mbu: isó uri kákwa; bušhwá ébihũmbo. Nakĩré nama-rúkĩrá bũbó, nére kóyo mbu twáhéndá iramuke kó. Múmukomá-kómá nenda na kóyo nti urĩte iréá. Twakíé twéya hitúkũriro, kóyo wásĩa hó erĩréá; twéta, tweya hĩmbá Búkore. Mbu twiyé ho, Bukore waturĩkĩta mbu bãte ngĩ twasĩngwáyo wáhũmbwa, iwé utángásondá itusũnga. Kóyo nã wé wámusúbie mbu: kaĩ bãte ngĩ twasĩngwáyo bákuhũmba? Nosĩ mbu bákuhũmbáyo nti umabũra mbu útoboraé nya-Mwaka! Wakĩré wamáturĩkĩta, twatũka hó, twakũrũka. Mbu twiyé mpe hákusĩngá kóyo erĩréá, émongĩ nti wamarĩsá mwĩréá, ná nti kiberé-bére. Nére kóyo mbu túbengé erĩréá, wátĩna. Twenda ékumbũka, erĩréá rásĩa hó mpo. Twakĩré mbu twiyé hánya-Mwaka, kóyo wátũre ó nya-Mwaka mbu wé wamasũngá cãmputĩnda, iwé wákusĩngá erĩréá hitúkũriro, twakĩá mbu tũkũruké mwĩréá nti mwamarĩsá kiberé-bére cá-mongĩ n'eno-mpená émongĩ urĩ hó mwĩréá hitúkũriro. Nya-Mwaka wakĩré wamarúkĩrá bo, wére Marai muna-Kahंगा, ná shé-Mené Ngashani mutwá wákuBĩriike, nti bafúkú báya-Mwaka, wére bó mbu barié ntengi yámaũ, béndĩ káritéré yo hó. Twenda na bó ho. Mbu twiyé ho émongĩ nti úsĩrá tu mwĩréá, nti wámẽnda. Shé-Mené wére kóyo mbu: kaĩ úkutimanga mbu êntsóka iri mwĩréá rábé, iri kúmĩ nĩno? Nére bó mbu twákusũngá yo bãte

1.

Un jour on frappa mon père Bukore à Muntongo. On lui fit ce qu'il désirait! Et on lui lia les bras derrière (sur le dos), parce qu'il avait eu l'intention de transpercer (avec sa lance) Nyamwaka, parce qu'il avait fumé du chanvre. Parmi ceux qui le frappèrent il y avait Kanyangara, un Munabuhini, Kandeke, des Basantse, étant policier, (et) Shempendeki étant policier. Après qu'ils eurent fini de le frapper, il alla bâtir sa demeure en amont (de la rivière) Nyakitimba, sur le domaine Mukondori. Quand trois jours furent passés, Shebeni Kabuku, un Munakase, me l'annonça (la nouvelle): « Ton père est près de mourir à cause des coups ». Ayant entendu cela, je dis à ma mère d'y aller le lendemain matin. Le lendemain matin je partis avec ma mère qui portait une cruche. Quand nous arrivâmes à l'endroit où l'on puise l'eau, ma mère y laissa la cruche. Nous continuâmes, nous arrivâmes à la demeure de Bukore. En y arrivant, Bukore nous chassa disant que c'était à cause de nous qu'il avait été battu, qu'il ne voulait pas nous voir. Et ma mère lui répondit: « Est-ce vraiment nous qui sommes la cause qu'on t'a frappé? Je sais qu'on t'a frappé parce que tu avais l'intention de transpercer Nyamwaka ». Quand il nous eut chassé, nous partîmes de là, nous retournâmes. En arrivant à l'endroit où ma mère avait laissé la cruche, (nous vîmes) qu'un serpent *mongi*, énorme, occupait entièrement la cruche. Je dis à ma mère que nous devions casser la cruche; elle refusa. Nous allâmes au village; la cruche resta là-bas. Quand nous arrivâmes au village de Nyamwaka, ma mère annonça à Nyamwaka la nouvelle qu'elle venait de voir une chose extraordinaire, qu'elle avait laissé la cruche près de l'endroit où l'on puise l'eau, qu'en rentrant (elle vit) la cruche remplie d'un énorme serpent *mongi* et que jusqu'alors le serpent était encore dans la cruche à l'endroit où l'on puise l'eau. Ayant entendu cela, Nyamwaka dit à Marai, un Munakahanga, et à Shemene Ngashani, un Pygmée de Luberike, qui étaient des serviteurs à lui, il leur dit d'amener une assiette de bière pour qu'ils aillent la déverser là-bas. Nous y allâmes avec eux. En y arrivant le serpent *mongi* n'était plus dans la cruche; il venait de s'en aller. Shemene dit à ma mère: « Voilà que tu as menti en disant que le serpent était dans ta

bábí. Twakírè twamakíndá íéba búbó, kóyo wátúko meca, wáríá ó mwíréá, íréá rárísa, twénda n'émeca ékumbúka. Twaríka. Kwákírè kwámetá matú ábí twasúngá êntsóka, Masokóra wásámba kirárúro; cámutíngé ná ngurú. Kóyo wakírè mbu wásungé mbo, wénda kárórwá na shé-Kabóro kuBuntsantsé. Wéba mbu: óngo nya-Basí ukírè óngo kikumí unóntángá. Músóka nti ukwirée mbu wé wamákurámyá nti ũmukíá búní?, ná óngo usúbya mbu nti ubútí érina ré ráMúsóka, ná óngo ũno urémobya; ná ca ngí kísí-ngwángé émwána wásámba; ná bo ngí bwíshéáyo émongí. N'émwáná ngu usámbángo, umunínkanga érina ráMúsóka. Kóyo wakírè wamárórwá bo, wéya wásonda maṽ, twénda káhimbá busoní munya-Kítimba. Twéba mbu óngo Mukítí, úsíbúki tu, ácásí-ngwángá uramya nya-Basí múmatú ábakusu, ná wé ũno wákusibukia rúno-otú; n'émwáná ngu usámbángo ng'íye Músóka, íyé muramyé. Twakírè twamakíndá íkóme ébusoní twakúrúke ékumbúka; twanínka ké Masokóra érina ráMúsóka: twára ná buntu ná mpongo. Twakóméngá ébusoní nti turi aní, kóyo, shé-Mené Ngashaní, shé-Bení Kabúku muna-Káse. Kwákírè kwámetá matú ábí, Masokóra wárama. Twasúnga émpumananí.

2.

Écũo cásíma, Murintsa, mwána'Ntambi, nti ngí miné-co. Bátúkă ha, ómwamí íyé usímángo, bana-Bitondo bákúto kikumí bánínka có Murintsa. Na shé-Ngoa mwís'iRamba wákúto kikumí wánínka có Múrintsa. Buhíní waNyá-Nkúbá mwíRamba wánínka Murintsa kikumí, érina ré nti ngí nya-Kěntsé, baKusu nti bátá-

cruche; où est-il donc?» Je leur dis que nous l'avions vu nous deux. Quand nous eûmes fini de dire cela, ma mère puisa de l'eau, elle la mit dans la cruche; la cruche fut pleine; nous partîmes avec l'eau au village. Nous fûmes dans l'attente. Deux jours après que nous avons vu le serpent, Masokora devint malade de *kiraruro*, qui le prit fortement. Quand ma mère vit cela, elle alla recevoir l'oracle de Shekaboro, du village Buntsanse. Shekaboro dit: « Toi Nyabasi, un jour que tu étais encore jeune fille tu rêvas (de) l'esprit-serpent Musoka qui te demandais ce que tu ferais pour lui s'il te guérissais; et toi tu lui répondis qu'un jour tu lui enfanterais « le nom de Musoka ». Et voilà que tu l'as oublié et c'est pourquoi l'enfant est malade et c'est ainsi que le serpent *mongi* s'est manifesté à toi. Et à cet enfant malade, il faudra que tu lui donnes le nom de Musoka ». Après avoir reçu cet oracle, ma mère vint chercher de la bière; nous allâmes construire une chapelle *busoni* près de la rivière *Nyakitimba*. Nous priâmes: « Toi esprit-serpent Mukiti, ne sois plus fâché, puisque du temps des Bakusu tu as causé sa guérison, Nyabasi maintenant aussi se souvient de toi. Et cet enfant malade: désormais il s'appelle Musoka. Guéris-le donc! » Quand nous eûmes fini de construire la chapelle *busoni*, nous retournâmes au village. C'est alors que nous donnâmes à Masokora le nom de Musoka; nous mangeâmes de la pâte avec des silures. En construisant la chapelle *busoni*, nous étions: moi, ma mère, Shemene Ngashani, Shebeni Kabuku, un Munakase. Deux jours plus tard, Masokora guérit. Nous fûmes témoins de cette vision terrible.

2.

Le pays fut prospère, Murintsa, fils de Ntambi, étant son chef. Là-dessus alors que le chef monta en gloire, les Banabito-ndo amenèrent une jeune fille qu'ils donnèrent à Murintsa. De même Shengoa, originaire de Iramba, amena une jeune fille qu'il donna à Murintsa. Buhini, fils de Nyankuba, du pays Iramba donna à Murintsa une jeune fille, qui s'appelait Nyakentse, au temps où les Bakusu n'étaient pas encore arrivés. On lui donna

bábí. Twakírè twamakíndá íéba búbó, kóyo wátúko meca, wáríja ó mwíréá, íréá rárísa, twénda n'émeca ékumbúka. Twaríka. Kwákírè kwámetá matú ábí twasúngá êntsóka, Masokóra wásámba kirárúro; cámutíngé ná ngurú. Kóyo wakírè mbu wásungé mbo, wénda kárórwá na shé-Kabóro kuBuntsantsé. Wéba mbu: óngo nya-Basí ukírè óngo kikumí unóntángá. Músóka nti ukwirée mbu wé wamákurámyá nti úmukíá búní?, ná óngo usúbya mbu nti ubúti érína ré ráMúsóka, ná óngo úno urémobya; ná ca ngí kísí-ngwángé émwána wásámba; ná bo ngí bwíshéáyo émongi. N'émwáná ngu usámbángo, umunínkanga érína ráMúsóka. Kóyo wakírè wamárórwá bo, wéya wásonda maú, twénda káhímbá busoní munya-Kítímba. Twéba mbu óngo Mukítí, úsíbúki tu, ácásí-ngwángá uramya nya-Basí múmatú ábakusu, ná wé úno wákusibukia rúno-otú; n'émwáná ngu usámbángo ng'íye Músóka, íyé muramyé. Twakírè twamakíndá íkóme ébusoní twakúrúke ékumbúka; twanínka ké Masokóra érina ráMúsóka: twára ná buntu ná mpongo. Twakóméngá ébusoní nti turi aní, kóyo, shé-Mené Ngashani, shé-Bení Kabúku muna-Káse. Kwákírè kwámetá matú ábí, Masokóra wárama. Twasúnga émpumanani.

2.

Écũo cásíma, Murintsa, mwána'Ntambi, nti ngí miné-co. Bátúkă ha, ómwamí íyé usímángo, bana-Bitondo bákúto kikumí bánínka có Murintsa. Na shé-Ngoa mwís'iRamba wákúto kikumí wánínka có Múrintsa. Buhíní waNyá-Nkúbá mwíRamba wánínka Murintsa kikumí, érína ré nti ngi nya-Kéntsé, baKusu nti bátá-

cruche; où est-il donc?» Je leur dis que nous l'avions vu nous deux. Quand nous eûmes fini de dire cela, ma mère puisa de l'eau, elle la mit dans la cruche; la cruche fut pleine; nous partîmes avec l'eau au village. Nous fûmes dans l'attente. Deux jours après que nous avions vu le serpent, Masokora devint malade de *kiraruro*, qui le prit fortement. Quand ma mère vit cela, elle alla recevoir l'oracle de Shekaboro, du village Buntsanse. Shekaboro dit: « Toi Nyabasi, un jour que tu étais encore jeune fille tu rêvas (de) l'esprit-serpent Musoka qui te demandais ce que tu ferais pour lui s'il te guérissait; et toi tu lui répondis qu'un jour tu lui enfanterais « le nom de Musoka ». Et voilà que tu l'as oublié et c'est pourquoi l'enfant est malade et c'est ainsi que le serpent *mongi* s'est manifesté à toi. Et à cet enfant malade, il faudra que tu lui donnes le nom de Musoka ». Après avoir reçu cet oracle, ma mère vint chercher de la bière; nous allâmes construire une chapelle *busoni* près de la rivière *Nyakitimba*. Nous priâmes: « Toi esprit-serpent Mukiti, ne sois plus fâché, puisque du temps des Bakusu tu as causé sa guérison, Nyabasi maintenant aussi se souvient de toi. Et cet enfant malade: désormais il s'appelle Musoka. Guéris-le donc! » Quand nous eûmes fini de construire la chapelle *busoni*, nous retournâmes au village. C'est alors que nous donnâmes à Masokora le nom de Musoka; nous mangeâmes de la pâte avec des silures. En construisant la chapelle *busoni*, nous étions: moi, ma mère, Shemene Ngashani, Shebeni Kabuku, un Munakase. Deux jours plus tard, Masokora guérit. Nous fûmes témoins de cette vision terrible.

2.

Le pays fut prospère, Murintsa, fils de Ntambi, étant son chef. Là-dessus alors que le chef monta en gloire, les Banabito-ndo amenèrent une jeune fille qu'ils donnèrent à Murintsa. De même Shengoa, originaire de Iramba, amena une jeune fille qu'il donna à Murintsa. Buhini, fils de Nyankuba, du pays Iramba donna à Murintsa une jeune fille, qui s'appelait Nyakentse, au temps où les Bakusu n'étaient pas encore arrivés. On lui donna

ngäya. Béndángá bámúnínkángé ébikumí mbo, iwé nti ngí mwamí mukírí múntúngo ýécüo. Émwamí mukírí, símpé nganda nti sénda símúnínkángé bikumí, kúti áwamí wábó wásímá.

3.

Kare-kare áti ákírí ásímá ébíta biberé byámakínd'iómba, ámaro-nga éya múcüo. BaKusu béndá kéya híma n'áBaFúni, básáiréngá kwáCamukungu. ÉbaKusu bákíé bámakíndá ébámí, baSungú béndá kéya, híma n'íkwána n'ébaFúni éríberé éBaKusu nti báfúndwá ébaFúni. BaSungú bákíé báměya bánganya ébea, kíntsí bea ná ntata yábó: búrí baTírí bímba ná bana-Bängí, bana-Mutaj ná baKukwe ná bana-Buhíni bísa-íRamba ráNyá-Nkúbá. Bákíángá bamarongányá bo, baSungú béndá káruhá éríkera ómumpía. ÁbaSungú béndá kanínká ábámí biráya nti ngí éruhémbo rwému-rimo ásángá úranjangă bo.

ces femmes là, lui étant le grand chef selon la coutume du pays. De coutume les autres clans donnent des femmes à un grand chef, si leur pouvoir est fort.

3. TROIS TEXTES ET TRADUCTIONS

Autrefois quand tous les royaumes étaient encore prospères, les anciennes guerres ayant cessé, la réconciliation vint au pays. Les Bakusu firent leur apparition avec les Bafuni, ils vinrent du côté de Camukungu. Quand les Bakusu eurent exterminé les chefs, les Européens firent leur apparition en même temps qu'ils combattaient les Bafuni; tout au début les Bakusu n'avaient pas pu vaincre les Bafuni. Quand les Européens furent arrivés ils réconcilièrent les gens, chaque (groupe) de gens ayant son domaine: ainsi les Batiri bâtirent ensemble avec les Banabangi, les Banamutati bâtirent avec Bukukwe et avec les Banabuhini, propriétaires d'Iramba de Nyankuba. Quand ils les eurent ainsi réconciliés, les Européens introduisirent la récolte du caoutchouc. Les Européens vinrent donner aux chefs des médailles en guise de récompense pour les travaux qu'ils faisaient.

VII. FAITS ET ÉVÉNEMENTS EXTRAORDINAIRES (nganuriro)

A. INTRODUCTION GÉNÉRALE

Il n'est pas facile de séparer les histoires vraies ou légendes, discutées sous VI. des *nganuriro*, textes brefs où un certain fond historique reste parfois perceptible mais qui davantage sont devenus de pures fantaisies, des rêveries, des badinages. On peut en quelque sorte voir dans ces *nganuriro* un stade de transition entre la « vraie histoire » et le conte pur et simple.

Rentrant de la chasse, du piégeage, de la récolte du miel et d'autres produits, les hommes ont coutume de se réunir dans la salle de réunion, pour manger, boire et fumer. L'atmosphère de ces réunions est très intense et cordiale. C'est le moment d'évoquer les faits extraordinaires, et fictifs, qui doivent rendre compte d'événements anormaux, de maladies étranges, de décès insoupçonnés, qui doivent expliquer certains tabous ou suggérer les qualités extraordinaires de bêtes et d'hommes rencontrés. Les meilleurs comptes rendus, ceux qui frappent l'imagination, deviennent une partie intégrale du patrimoine de la littérature orale. Mille faits merveilleux sont ainsi racontés dans un style qui se distingue par sa densité et sa concision. On évoque — très brièvement — le « souvenir » de *Ndula*, un homme du village *Mpinga* qui pouvait voler assis sur les nuages de fumée, une sorte de prestidigitateur qui finalement disparut en fumée. On célèbre le « souvenir » de *Buindo*, qui fut femme rituelle du chef au village de *Musao* et qui resta submergée pendant plus d'un mois dans une grande rivière pour en sortir avec la danse *Kijöwa*. On se « rappelle » de *Mitekereso* du village des *Barembo* qui, pendant qu'il chantait les épopées, restait assis sur une sorte de table placée au-dessus d'un feu. On « se souvient » d'un homme du village *Mpeti* qui resta pendant un mois caché sous

un pont naturel, chantant et s'accompagnant lui-même d'un tambour et d'un hochet, etc.

Les treize textes, souvent très courts, donnent quelques exemples du style particulier dans lequel ces faits merveilleux sont narrés.

B. TREIZE TEXTES ET TRADUCTIONS

1.

...
2.

...
3.

...
4.

...
5.

...
6.

...
7.

...
8.

...
9.

...
10.

...
11.

...
12.

...
13.

...

1. Twásúngángá mutí wákondwá, ékisiķí hárí co héya mbóo, ékisiķí círúnda múmboó, nti cārísí ŷo. Ēmumína wasúngángá co wéya ékumbúka, wátúra mwasí. Wakié wamakíndí ítúra mwasí, wákwa na: béndá bārísángé ésányama ná nti bārěngí!

2. INTRODUCTION GÉNÉRALE

Natéángá mpóta ékwiyó, ŷákwa mú mpongo!

3.

Twásúngángá tutímángo émwengéré wákuKaríri, ngíra ŷátúka ékwiyó, ŷísúnda munkatí-nkatí ébitumo byébea; ŷátúka tú ho ŷénda tu kwákutútángá ŷo, itákíí nkí!

4.

Twasúngángá kengeko kábutú wásírá nti mumwishí, nti ámwishí ákwasá úsakángé: ábea bātí bātákórí ná murimo!

5.

Ishúnga mwána-Nkúbá ásángá ukíanga wámashibáná múmwishí, kúti íyé nkatí kámwishí, wámasúngá kangancu kárí múmwányá, nti washéé ko munwe, nti káhítá na, n'ikíre na hárí we, nti watíngě ko!

6.

Twasúngángá burambo, éríta mubó nti twábobera; twakunduka bó, tweya hárí kási, mbu angá íría mó nkóma; naría ŷó mo. Twakíé mbu twéyé háburambo émbúra ŷáke, nti ákwasá kúrí mangwé! Twasúngă nco kishisharo.

1.

Un jour nous vîmes un arbre abattu; à sa souche vint un buffle; la souche se jeta sur le buffle, elle allait le manger. La femme qui vit cette souche vint au village, elle annonça la nouvelle. Quand elle eut annoncé la nouvelle, elle mourut. On se mit à manger la viande, tout en pleurant.

2.

Je dressais un piège *mpota* en haut, un silure y fut attrapé.

3.

Occupés à creuser la route de Kariri, nous vîmes un gorille descendre d'en-haut, se jeter au milieu de la masse des hommes; il repartit de là, il retourna d'où il était venu sans avoir rien fait.

4.

Un jour nous vîmes la merveille de la nuit tombante en plein jour, pendant que le soleil était en train de briller. Tous les hommes ne firent plus de travaux.

5.

Chaque fois qu'en restant au village en plein soleil, en pleine journée, il voyait dans le ciel un oiseau *kangancu*, Ishunga, fils de Nkuba, avait l'habitude de lui montrer le doigt; alors (l'oiseau) descendait et tombait où il était et il le prenait.

6.

Un jour nous vîmes un plateau, en passant dessus nous étions silencieux. Nous le traversâmes, nous arrivâmes à un petit ruisseau. On dit de ne pas y plonger un bâton. Moi, je l'y plongeai. Quand nous arrivâmes sur le plateau, la pluie tomba alors que c'était la saison sèche. Nous fûmes témoins de ce fait extraordinaire.

7.

Twashìsháràngá mwea ụmá nti watéâ mpóta, yákwá mú kimpumbí. Cákíé cámatíngírwa, muna-nkíma wéya, wátíngírwa ná muna-kimpumbí múmakaca é. Nkíma wénda umubúréngi, n'êncámá yénda ihítángo ékwantsí. Nă nko kwáhítángá yo nti kúrí nkúrụ. Ínjo yénda irámbá-rámbángo êncámá. Yákíé yamakíndí írísá yo, muna-mobe wéya, wárámbá-ramba hámunyero na Nkúrụ, wátíngírwa hó, wákwa. Mìné-êmpóta wákúmána ímbyo bînda byányama bínye ékumpóta é!

8.

Twasúngángá mwea ụma wákwa, nti umínanga bukondo. Wakíé wamakíndí íkwá, hákabúrì ké hásaá nkíma, yéta múbutara ímíná-mínángo! Ébea bâti bárikángá múbúngú báshìshara.

9.

Twasúngángá mpunú yéya hárushú, yárika hó n'ébea hîma, yámána hó matú áshátu ang'írísá bíyó, ná bana-mbíbi nti bámúkaé-káéngí ang'imuhima. Rwănye wísáníka múmwishí, yáshíríre ná muó, tutásúngí tu kwétángá yo! Twasúngă nco kishìsharo.

10.

Twasúngángá nti tuhíángo nkíma, yárika mumutí, twaruhanya n'írusa-rusa yo ékwíyo; wábe n'íoro. Twakíá twamáruhanya, ínjo nkíma yákókóka mú kíngá, cáke hántsí. Ábábéséngá ho báshìshara ngurú; béndá ékumbúka katúrá mwasí kúrí ébábúme. Wácá ébutú, mwea ụma wákwa na, wátumba nti ngí shé-Mwiso!

7.

Un jour nous fûmes étonnés (de voir) un homme dresser un piège *mpota* et un bush-baby y être pris. Quand il (le bush-baby) fut pris, Singe apparut, il fut pris par Bush-baby par la main. Singe se mit à le mordre et le sang se mit à tomber par terre. Et à l'endroit où le sang descendait se trouvait une tortue. Celle-ci se mit à lécher le sang. Quand elle eut fini de le (le sang) lécher, Antilope vint, elle lécha l'anus de Tortue, elle y fut attrapée, elle mourut. Le propriétaire du piège *mpota* rencontra ces quatre cadavres d'animaux dans et près de son piège.

8.

Un jour nous vîmes mourir un homme qui était danseur de *bukondo* (danse du jour). Après sa mort, du côté de son tombeau sortit un singe qui traversa la cour du village en dansant. Tous les hommes qui demeuraient dans le village furent étonnés.

9.

Un jour nous vîmes un sanglier s'amener à la maison des hommes; il s'y installa avec les hommes, il y passa trois jours sans manger de la nourriture. Et pendant ce temps les chiens le regardaient sans cesse, sans le chasser. Le quatrième jour, il s'étendit au soleil; il disparut dedans (dans la lumière du soleil); nous ne vîmes plus où il fut passé. Nous fûmes témoins de ce fait extraordinaire.

10.

Un jour, au cours d'une chasse, nous vîmes un singe s'asseoir sur un arbre. Nous nous fatiguâmes de lui jeter (des choses) en haut. Et ce fut soir. Quand nous fûmes fatigués, de ce singe se détacha une cuisse, qui tomba par terre. Ceux qui y étaient, furent fortement étonnés. Ils allèrent au village annoncer la nouvelle aux anciens. Le jour étant levé, un homme mourut; il mourut sans signe de maladie; son nom était sheMwiso.

11.

Nasúngángá mwamí ụma wákwa. Wakié wamákwa, nenda kahía, nakúmána bikoshú. Byákíá íye bíbékángé byétére híinda rǎngo mwámí, nakúmána byó ho nti byámatéca, íye bírí nǎ ngo mwea wakwángá, cundá kímá nti camáhoka n'ekímpé nti mwea; n'ematú áti cēnda céyángé ékukisambú. N'ítúkíre êmpéná ỳa ntécánga nyama ỳakikoshú kubũnu mbu narísá yo.

12.

Twasúngángá karĩngírí kábíndúra ntata, ákwantsí kwénda ékwíyo n'ékwiyo kwénda ékwantsí, na básombóngá ásāncwi múrũsi bíruhe!

13.

Twakíré twamatúká kwíRangira, íyé turi kuMuntóngó, Butinda wábana-Nkonye wéya kamíné kuMuntóngó, Buhíní nti uri hó kuró. Wakíré íyé umínánge, wéta nti ukambée múmanumbá áti ákuMuntóngó, wákínda n'émítangá ibi, ébehe bíśawángé we nti ntíbyāntswá. Wakíré wamakíndá ikambe múmanumbá áti, wáringa mubánga, wámína ó munguriro ỳanumbá nima, wénda tú kamíná ékímpé cundá muímpé nguriro ỳanumbá muúmpé mutangá. Kunuma nǎ mpo wátéréka íí rima hāmbásiro ỳémubánga mucundá kímá, na rímpé íí mukímpé cundá. Émaí átúmíka árembérángé múmubánga. Ákíré ákúmánaná, íí rima rákúrúka bunyüményúme, n'erímpé nǎ ró rátúca ró, nǎ wé nti umínée kumbo n'émubánga. Kunuma nǎ mpo wáboro émubánga, wákóme uembe, ékiembe cákae ékwíyo. Wámbara éruhú rwé rwémwéru, wárika múbũ werúembe nti umínáa ná kubá! Wakire wamáruha, wásímána. Twasúngángá émuníní ngu kuMuntóngó, bāmusába karimína, éruhú rwé kásángá rúrí mô ntsúmbo síbí; kúkwítú nti kúsirá muníní waréngá ngu.

11. QUATORZE TEXTES ET TRADUCTIONS

Un jour je vis un chef mourir. Après sa mort, j'allais à la chasse, je rencontrais des cynocéphales. Au cours de leur fuite ils se dirigèrent vers le tombeau de ce chef. Je les y rencontrais réunis, ils étaient avec cet homme mort autrefois: une partie (de cet homme) ayant perdu la peau et une partie étant encore homme. Et toujours cette partie (humaine) se mit à venir dans la bananeraie. Et à partir de ce moment là je ne fais plus passer de viande de cynocéphale à la bouche, pour la manger.

12.

Un jour nous vîmes un tremblement de terre renverser une montagne, le pied (de la montagne) alla en l'air et le sommet alla en bas; et on se fatigua de ramasser les poissons dans la rivière!

13.

Quand nous eûmes quitté Irangira et que nous étions déjà installés à Muntongo, Butinda des Banankonye vint danser à Muntongo, Buhini étant encore en vie. En dansant, il passait en montant sur toutes les maisons de Muntongo et il finit (à parcourir) les deux rangées (de maisons). Les biens dont il était récompensé étaient incalculables. Ayant fini de monter sur toutes les maisons, il amena une corde de portage qu'il attacha (d'un bout) au pilier d'une maison; il alla encore attacher l'autre bout à un autre pilier d'une maison d'une autre rangée. Après cela il déposa un œuf au-dessus de la corde de portage, d'un côté, et un autre œuf sur l'autre côté. Les œufs se mirent à se déplacer sur la corde de portage. Quand ils se furent rencontrés, un œuf retourna en arrière et l'autre le suivit, tandis que lui (l'homme) était en train de danser sous la corde. Après cela il détacha la corde, il planta dans le sol un rasoir, le tranchant regardant dans l'air. Il s'habilla de sa peau de chèvre blanche, il se mit sur le tranchant du rasoir tout en dansant. Quand il fut fatigué, il se leva. Nous vîmes ce danseur à Muntongo; on lui donna des récompenses inouïes. Sa peau avait deux grelots. Chez nous il n'y avait pas un danseur plus grand que celui-ci.

VIII. LES ENSEIGNEMENTS (ihano)

A. INTRODUCTION GÉNÉRALE

Grand nombre de contes, de proverbes, de devinettes ont, parmi d'autres, une fonction didactique. Cependant les Nyanga distinguent de ces textes classiques les innombrables interprétations, explications et justifications de coutumes, de comportements, de tabous, de présages, de rêves qui sont fournies lorsque les hommes sont réunis dans le *rūshu*, la maison des hommes. Lorsque je demandais aux interlocuteurs nyanga de m'expliquer directement certaine coutume ou d'interpréter certaines procédures, ils me donnaient invariablement une réponse concise dans un style très dense. Ces explications répondaient à des modèles d'expression stéréotypées et étaient formulées d'après un système de constructions cohérentes. J'ai recueilli des centaines de *mahano*. Ils débutent ou contiennent tous une formule figée, telle par exemple *tukianga*, « nous avons coutume de faire... » ou *bákiángá kare-kare*, « autrefois ils (on) avaient (avait) coutume de faire... ». Les constructions grammaticales employées dans ce genre de textes sont parmi les plus complexes, difficiles et encombrantes que je connaisse dans l'art du verbe chez les Nyanga. Nombreux exposés sont conçus sous forme de période, un procédé grammatical souvent trouvé dans les épopées nyanga, mais rarement rencontré dans les autres genres. Pour l'anthropologue, les *mahano* constituent un code de règles (souvent idéales) bien fourni qui contribue largement à la meilleure compréhension de la culture nyanga.

1.

Kare-kare mumína ásá ukíanga wámabútá mwăna, bámúnínke éřna ríshíkú. İna wăkíá wámamukamba, nti bébă mbu: ukambá isóbé!; báburé búnö mbu: uhabá!; wárué buntu ná nyama, wáhongerí mwána bó.

2.

Mumína kásá ukíanga wámabútá íása nti waharísá; nti bákáso múngoma, bea bătı nti básíba mbu kaı kúrí binwa byásúma. Bákíndángé ikáso múngoma, işhé wákerê mpéné yémirúo.

3.

Tukíanga kúti émwea wamabútá mwăna, kúti émwăna íyé mukwákare, wámakwáná n'ishé, wámamutıngíré múbukúba, nti wámuhongerê mpéné, n'ábakúngú bebabúme nti ngı báhwa írísá yó.

4.

Tukíanga kúti wábúme wendá kúmpé, émunína nti wéndá urusháŋge biyó hárúshú ématú âtı, búrí moké uri hó. Moké wámenda, ná kúti mukarı utárusháa biyó hárúshú, nti béré moké mbu ngı wahangéngá mukarı ırúsha biyó.

5.

Tukíanga kúti émukwákare wérúshú wendíré ná wasíá mwăna, bámaýá nyama, nti bábíkirá musike wé, nti bárisă n'e ébiyó mongo, nti báramă ke émuşumbú wíshé.

1.

Autrefois quand une femme mettait au monde un enfant, c'était la coutume de donner à l'enfant le nom de son grand-père. Quand la mère injurait son enfant, alors on disait: « Tu as injurié ton beau-père ». On disait ainsi: « Tu as transgressé un interdit ». Après elle devait préparer de la pâte avec de la viande au nom de l'enfant.

2.

Autrefois quand une femme donnait naissance à des jumeaux elle transgressait les règles établies. Alors on battait des coups sur le tambour pour que tous les hommes sachent qu'il y a des affaires difficiles. Ayant fini de battre des coups sur le tambour, on exigeait de son père la chèvre des *miruo* (repas rituel offert après la naissance au père de la jeune mère).

3.

Nous avons la coutume de faire (ceci): lorsqu'un enfant né d'un homme est devenu grand, s'il se bat avec son père, s'il le prend à la poitrine, alors (cet enfant) lui paie l'amende d'une chèvre. Et ce sont les vieux qui devaient la manger.

4.

Nous avons la coutume de faire ceci: si le mari est parti ailleurs, alors sa femme devra apporter de la nourriture à la maison des hommes, tous les jours comme si son mari y était. Si le mari est parti et si sa femme n'amène jamais de la nourriture à la maison des hommes, on dira au mari que c'est lui qui a interdit à sa femme d'amener de la nourriture.

5.

Nous avons la coutume de faire ceci: si l'aîné du groupe local est parti, laissant son enfant, si on tue un animal on doit appeler son fils, on doit manger la nourriture avec lui. C'est ainsi qu'on échappe à l'esprit de son père.

6.

Turikanga hárüşhú, hárikangá mukerì wárwanko nti ému kwákare wérüşhú.

7.

Mwamí wámabútá bãna, íngu watúcá êntángí uríkkaa nti kitumbu cábabíné.

8.

Mwanúnké wámahimbá numbá, ábakwákare ngí bároso bárirengã mo.

9.

Bákíangá wákerá muríkoto wérüşhú nti wáhongã mpéné; n'émwanúnké wámakambá mu kwákare murüşhú nti bàmuhongeré.

10.

Bákíangá kare-kare kúti émwamí wabútá misike, bámasímíkã émwãna muberé, wámaserí ñendere ébea bé, nti bàmuhúca, nti básímíkã tu íngu wamutúcá.

11.

Ásángá bákíanga ómwamí wámarákirá bitá, nti bashibaně byo mukobo wóshindí kása; bákíá bàmakíndí imína nti bántsonťósbana ímbi nku, ímbi nku búrí tusara.

6.

(Parmi nous) qui fréquentons la maison des hommes, il n'y a d'arbitre de ruses que l'aîné du groupe local.

7.

Si un chef est père de fils, c'est celui qui suit l'aîné qui de coutume est le détenteur des droits de circoncision pour ses frères.

8.

Si un cadet a construit une maison, ce sont les aînés qui sont les premiers à y prendre le repas.

9.

On a la coutume de faire ceci: celui qui coupe (dans) le pilier de la maison des hommes paie l'amende d'une chèvre. Et si un jeune a injurié l'aîné du groupe local alors on paiera l'amende pour lui.

10.

Autrefois on avait la coutume de faire ceci: si le chef a des fils, si on intronise le premier fils, s'il manque de bien représenter ses gens, alors on le destitue, on intronise de nouveau celui qui le suit.

11.

Autrefois on avait la coutume de faire ceci: si un chef a déclaré la guerre on reste d'abord au village pour la grande danse *osbindi*. Quand on aura fini de danser alors on se disperse, ceux-ci de ce côté-ci et ceux-là de ce côté-là comme des flèches.

12.

Ĕmunína ukíanga wámasúngá ishíbé uri munkángá, uhonganga nkókó ná kisha cámaŋ, bábũme báteké byo hárũshú, bushwá é-ncangí njo ngí ŋamubútángá.

13.

Ĕmwamí ukíanga wasímikwá nti bámwire: mwamí utáshúnánánga, ukambangwa wábobera; mwamí utábíkáa mũngó; bábure mbu mwamí ukángwanga, utásóntsómóranga. Bámamusúnga ubíkánga mũngó, bámwírengá mbu: murúsi ísángwa binwa bíbí-bíbí.

14.

Mwea wámasámba, wámendá unóntáa muna-cábó wakwíré, é-mushumbú wámendá umukímíree musámbírengi wé, kúti umwísundákáa mó mwimukáama, wámibété na musháké mwíkíríkă ngo mushumbú, n'ébaíra bámarora, bāmamutíko mbu: ōngo urékíríkă muna-kínú, ébinwa byámatabukara, byámarúkírwa n'ébea bătí mbu warékíríkă muna-cábó, nti bëndá mumbúráno hábutara, nti bāmakíndí isonja ábábũme. Ébábũme nti bāmwire mbu: kaí ōngo ngí uréshúra muna-kínú, émushumbú utákwánée busa! Sh'íkíríkă míné nă ngu mwăna wasíangá áwakwángá nti bákútó mendá ŋíbúrána: íngu kirátú nă ngu kirátú. Mwítóndesa, ênkúbí ŋăngu wakwángá nti ŋéba mbu wé weyá háno bushwá buyóngwa, íngu ngí wayá íshé. Sh'íkíríkă nă wé nti watóndesa mbu wé utá-kocé ítúna, bănu bămí, iwé warékíríkă hó muna-cábó. Bāmakíndí ítóndesa, nti báhéntsă bo, ébábũme nti bántóntsómora ébinwa byé, nti bebă mbu: twămwíré mbu kúti warérosée mumpéné nti twámukera êmpéné, ná kúti warérosée munkókó, nti twámukera ênkókó. Băkíá bāmamubíkíra, wámebá mbu iwé warósééngá

12.

La coutume est: quand une femme voit son beau-père nu, elle paie l'amende d'une poule et d'unealebasse de bière. Les hommes préparent ceci dans la maison des hommes — parce que c'est ce vêtement (c.-à-d. cette nudité) là qui l'a mise au monde.

13.

La coutume est: quand on intronise un chef on lui dit: « Un chef ne reste jamais en colère, il se tait (alors qu') il est injurié ». Un chef ne garde jamais rancune. On lui dit qu'un chef ne se montre jamais insatisfait au cours d'un partage, qu'il n'entre jamais dans les détails. Si on le voit garder de la rancune, on lui dit que (c'est le sort) d'un noble d'entendre de mauvaises paroles.

14.

Si un homme devient malade, s'il se met à rêver toujours d'un défunt de sa famille, si cet esprit se met à le posséder dans la maison où il est malade, en se jetant sur lui et en l'étrayant, si pour renverser cet esprit il traite secrètement avec un magicien, si les devins donnant l'oracle le désignent comme ayant renversé le membre de sa famille (c.-à-d. comme n'ayant pas correctement observé les rites d'enterrement), si l'affaire devient publique, si tout le monde apprend qu'il a renversé un parent, alors on tient conseil en dehors (des maisons), après avoir rassemblé les hommes mûrs. Les hommes lui diront: « C'est donc toi qui as désiré la mort de ton parent; l'esprit ne se bat jamais pour rien ». L'accusé d'avoir renversé son parent et l'enfant qu'avait laissé le défunt amènent le prix du jugement: celui-ci, soixante (mesures de monnaie *butea*) et celui-là soixante. En exposant son cas, l'orphelin de celui qui est mort devra dire: « Je suis venu ici à cause d'une plainte; c'est celui-ci qui se trouve avoir tué mon père ». L'accusé d'avoir renversé (son parent), lui aussi exposera son cas en disant: « Je ne peux pas nier, vous les chefs, il est vrai que j'ai renversé mon parent ». Après l'exposé du cas, on les chasse; alors les hommes analysent son cas; alors ils disent: « Nous lui dirons que, s'il a commis son

mumpéné, nti bāmukere n'éhongo yēmpéné ya. Mwíkésa yo na mwíbanya yó nti háriká kisha cámau. Ébábũme ákwasá bári mûntéko nti báriá mutéko, n'ébábũme bahárúshú nti báriá mutéko; n'ébura nti wátékerwá mwémwána wasíángá we. Ná shé-kukíríka nti utárisí múhongö ya. Nti bátúnja ékisha cémau nti báshangiranyá co mongo, nti báriré himá. Mwíkésa êmpéné nti bátákurá mbu:

úmakíríká muna-kínú, karamo!

öngo úngu umatúnjá hongo yâmpéné, karamo!

ná hongo nti itákundúkwánga, karamo!

iyé uramanga, ukasanirwanga, karamo!

Wámatína mbu wé watángatúnjá éhongo, nti básiana n'ènkúmo yásiángá muna-cábó, nti bátángariréngá tú himá.

acte secret en se servant d'une chèvre, alors c'est une chèvre que nous lui imposons, s'il a commis son acte secret en se servant d'une poule, alors c'est une poule que nous lui imposons. Quand on l'aura rappelé, s'il dit qu'il s'est servi d'une chèvre, alors on lui imposera l'amende de cette chèvre. Pour l'égorger et pour la diviser, il faut qu'il y ait unealebasse de bière. Les hommes qui se trouvent dans la réunion devront recevoir une part et les hommes du groupe local devront recevoir une part. Les intestins devront être cuits dans la maison de la veuve qui survit. Et s'il n'y a pas de veuve ils devront être cuits dans la maison de l'enfant qu'il a laissé. Et l'accusé ne devra pas manger une part de cette amende. On devra amener laalebasse de bière pour la consommer en commun; on mangera en commun. En égorgeant la chèvre on prononce la bénédiction suivante:

Si tu as renversé ton parent, salut!

Voilà que tu viens de présenter un paiement de chèvre, salut!

Et on ne doit jamais passer outre l'amende, salut!

Donc, sois guéri, sois béni! Salut!

Dans le cas où il refuse de présenter l'amende, alors lui et le groupe qu'a laissé son parent (mort) devront se séparer, pour ne plus jamais manger en communion.

IX. LOUANGES DES CHEFS (*isinja bamí*)

A. INTRODUCTION GÉNÉRALE

Les Nyanga sont politiquement organisés en états miniatures (*ciño*), qui se composent de quelques villages et hameaux habités par quelques centaines d'individus qui sont liés entre eux par des liens patrilinéaires, matrilinéaires et mixtes, par l'alliance, par l'amitié du sang et par l'allégeance politique. Chaque état est placé sous l'autorité d'un chef sacré (*mwami*). En diverses circonstances, les aînés des groupes de parenté et résidentiels, ensemble avec les dignitaires et initiateurs attachés à la royauté, se réunissent pour célébrer les ancêtres cheffaux et revigorer le pays. Au cours de ces célébrations des louanges sont adressés aux anciens chefs et au chef vivant. De nombreux lieux et groupes de parenté sont mentionnés. Ces louanges sont conçus très simplement; il ne comprennent guère des formules ésotériques ou complexes. Fondamentalement ils consistent en énumérations de noms de chefs et d'autres individus renommés et de noms de pays et de lieux, liées ensemble par des verbes à la forme impérative, (par exemple *músinjé*, louez) et par des verbes à la forme optative qui expriment un souhait, un désir, une invocation. Ces textes sont dits lentement et distinctement; il y a des arrêts soit après chaque mot, soit après un petit groupe de mots, voire même après des groupes de syllabes; pendant ces arrêts le chœur répond par *áé* ou *um*, ce qui revient à dire « oui », « c'est bien », « ainsi soit-il ». L'officiant qui récite le texte se promène d'un bout à l'autre d'une clairière faite à la lisière du village cheffal où deux chapelles ont été érigées, dont la structure simple évoque le volcan et le cratère du volcan où résident le Dieu du Feu et les ancêtres. L'assemblée des célébrants est assise en cercle autour de la clairière. Les récitations sont suivies de la consécration d'un mouton ou d'une jeune fille au Dieu du Feu et de la consommation rituelle de bière de bananes.

Les louanges ne sont pas accompagnés de musique, mais précédés par *ishumbia*, battement d'un tambour porté en bandoulière.

Le premier texte comprend les noms des chefs sacrés du groupe *Iramba*, qui est un des trois complexes nyanga dont les divers chefs politiquement autonomes tracent des liens de parenté et des liens historiques communs. L'énumération comprend également quelques noms de fondateurs de groupes de parenté et quelques noms d'amis personnels et de parents de l'officiant. Le louange finit par l'évocation de *Nkumbirwa*, fils de *Bubini*, chef régnant principal de *Iramba*.

Le second texte constitue une intéressante combinaison entre un louange traditionnellement adressé au chef *Nkumbirwa* et un louange improvisé, adressé à Daniel Biebuyck, appelé *Shé-ngano* (Maître des histoires). L'épisode évoque le rôle que j'avais pu jouer en ramenant dans son pays d'origine le chef *Nkumbirwa* qui avait été exilé suite à des inculpations fausses et l'appréciation des Nyanga pour ce que j'avais fait et pour les relations générales que j'entretenais avec eux au cours de mon *field work*.

B. TEXTES ET TRADUCTIONS

Aujourd'hui même / -- oui	mu — \ /
Ici / -- oui	mu — \ /
Les / -- oui	mu — \ /
Kindi / -- oui	mu — \ /
De Banda / -- oui	mu — \ /
Louez / -- oui	mu — \ /
Ntalo / -- oui	mu — \ /
De Ntandu / -- oui	mu — \ /
Aujourd'hui même / -- oui	mu — \ /
Louez / -- oui	mu — \ /
Louez / -- oui	mu — \ /
Isonya / -- oui	mu — \ /
De Kabuta / -- oui	mu — \ /
Vers le bas / -- oui	mu — \ /
Du pays / -- oui	mu — \ /

1. Nyá-Nkúbá, Nyá-Nkúbá / — aé
- ná Buhíni / — aé
- músinjé Múkobyá / — aé
- músinjé Múkobyá / — aé
- ná Beéngé / — um
- ná Karinda / — um
- mwíCóbya / — um
- ná Mungí / — um
- ná Buhíni / — um
- ng'wároso / — um
- na Kábúwa / — um
- kóRengo / — um, um
- ná Baángí / — um
- ng'waMatúmo / — um
- ná Baángí / — um
- waMatúmo / — um
- rúno'otú / — um
- háno / — um
- músinjé / — um
- Kĩndi / — um
- waBandu / — um
- músinjé / — um
- Ntábó / — um
- waNtándú / — um
- rúno'otú / — um
- músinjé / — um
- músinjé / — um
- Ịsomya / — um
- ráKábúwa / — um
- hásikwa / — um
- wácũo / — um

Louez / — oui	ou — \ / djaibm
Muhini / — oui	ou — \ / jpbim
Nyankuba, Nyankuba / — oui	ou — \ / djaibm
Et Buhini / — oui	ou — \ / djaibm
Louez Mukobya / — oui	ou — \ / djaibm
Louez Mukobya / — oui	ou — \ / djaibm
Et Benge / — oui	ou — \ / djaibm
Et Karinda / — oui	ou — \ / djaibm
Du pays Icohya / — oui	ou — \ / djaibm
Et Mungi / — oui	ou — \ / djaibm
Et Buhini / — oui	ou — \ / djaibm
Le premier / — oui	ou — \ / djaibm
Et Kabutwa / — oui	ou — \ / djaibm
De Rengo / — oui	ou — \ / djaibm
Et Bangi / — oui	ou — \ / djaibm
Celui de Matumo / — oui	ou — \ / djaibm
Et Bangi / — oui	ou — \ / djaibm
De Matumo / — oui	ou — \ / djaibm
Aujourd'hui même / — oui	ou — \ / djaibm
Ici / — oui	ou — \ / djaibm
Louez / — oui	ou — \ / djaibm
Kindi / — oui	ou — \ / djaibm
De Bandu / — oui	ou — \ / djaibm
Louez / — oui	ou — \ / djaibm
Ntabo / — oui	ou — \ / djaibm
De Ntandu / — oui	ou — \ / djaibm
Aujourd'hui même / — oui	ou — \ / djaibm
Louez / — oui	ou — \ / djaibm
Louez / — oui	ou — \ / djaibm
Isombya / — oui	ou — \ / djaibm
De Kabutwa / — oui	ou — \ / djaibm
Vers le bas / — oui	ou — \ / djaibm
Du pays / — oui	ou — \ / djaibm

músinjé / — um	
Múkítì / — um	
músinjé / — um	
Mutabira / — um	
músinjé / — um	
nya-Kaséké / — aa	
músinjé / — aa	
Kíbándé / — aa	
músinjé / — aa	
Kábúmbú / — aa	
músinjé / — aa	
Máremo / — aa	
músinjé / — aa	
shé-Meéshé / — aa	
músinjé / — aa	
Béngé / — aa	
Karinda / — aa	
Ìcóbýa / — aa	
Mungí / — aa	
ng'waBuhíni / — aa	
músinjé / — aa	
mwána / — aa	
wanya-Matekere / — aa	
nti ngí / — aa	
Kíríngá / — aa	
cáNgendo / — aa	
nti ngí / — aa	
Kíríngá / — aa	
cásh'Ibanya / — aa	
músinjé / — aa	
músinjé / — aa	
na ûmpé / — aa	
Búhíni / — aa	

- Louez / — oui
- Mukiti / — oui
- Louez / — oui
- Mutabira / — oui
- Louez / — oui
- Nyakaseke / — oui
- Louez / — oui
- Kibande / — oui
- Louez / — oui
- Kabumbu / — oui
- Louez / — oui
- Maremo / — oui
- Louez / — oui
- Shemeshe / — oui
- Louez / — oui
- Benge / — oui
- Karinda / — oui
- Icobyia / — oui
- Mungi / — oui
- Celui de Buhini / — oui
- Louez / — oui
- Enfant / — oui
- De Nyamatekere / — oui
- Qui s'appelle / — oui
- Kiringa / — oui
- De Ngendo / — oui
- Qui s'appelle / — oui
- Kiringa / — oui
- Se Shibanya / — oui
- Louez / — oui
- Louez / — oui
- Et l'autre / — oui
- Buhiri / — oui

na ûmpé / — aa	Louez / — oui
Nyá-Nkúbá / — aa	Mulidi / — oui
wabúta / — aa	Louez / — oui
míné / — aa	Mulabira / — oui
músinjé / — aa	Louez / — oui
ná Nkumbirwa / — aa	Nyatsashe / — oui
waBuhíni / — aa	Louez / — oui
ng'émurémberí / — aa	Kibande / — oui
wítú / — aa	Louez / — oui
múcúo / — aa	Kabamba / — oui
kíno / — aa	Louez / — oui
nt'utáněkí / — aa	Maramo / — oui
nt'utáněkí / — aa	Louez / — oui
n'ókangá / — aa	Siemeshe / — oui
utáhúmbwí / — aa	Louez / — oui
ná bea / — aa	Banga / — oui
Nkumbirwa / — aa	Karinda / — oui
músinjé / — aa	Kopya / — oui
Nkumbirwa / — aa	Mungi / — oui
ná Miteso / — aa	Celui de Bahini / — oui
ná Nkonye / aa	Louez / — oui
waMukobya / — aa	Enfant / — oui
músinjé / — aa	De Nyamatkere / — oui
Búkúmbú / — aa	Qui s'appelle / — oui
músinjé / — aa	Kianga / — oui
Béngé / — aa	De Ngendo / — oui
músinjé Búkúmbú / — aa	Qui s'appelle / — oui
waBítuka / — aa	Kianga / — oui
músinjé Iobora / — aa	Se Sibanya / — oui
músinjé Iobora / — aa	Louez / — oui
bāny musínjänge Iobora / — aa	Louez / — oui
músinjé / — aa	Et l'autre / — oui
músinjé / — aa	Bahini / — oui

Et l'autre / — oui
 Nyakuba / — oui
 Qui engendra / — oui
 L'autre (du même nom) / — oui
 Louez / — oui
 Aussi Nkumbirwa / — oui
 De Buhini / — oui
 Qui est le nourricier / — oui
 De nous / — oui
 Dans le pays / — oui
 Que voici / — oui
 Qu'il ne se casse pas / — oui
 Qu'il ne se casse pas / — oui
 Une côte / — oui
 Qu'il ne soit pas battu / — oui
 Par les hommes / — oui
 Nkumbirwa / — oui
 Louez / — oui
 Nkumbirwa / — oui
 Et Miteso / — oui
 Et Nkonye / — oui
 De Mukobya / — oui
 Louez / — oui
 Bukumbu / — oui
 Louez / — oui
 Benge / — oui
 Louez Bukumbu / — oui
 De Bituka / — oui
 Louez Iobora / — oui
 Louez Iobora / — oui
 Vous, après avoir loué Iobora / — oui
 Louez / — oui
 Louez / — oui

- ná mǐra'aní Urefe / — aa
 ná mǐra'aní Coba / — aa
 cáNkumbirwa / — aa
 na Bukúmbú / — aa
 ng'waNkumbirwa / — aa
- 2.
- músinjé / — um
 ébǎmí / — um
 ébǎmí / — um
 ébǎmí / — um
 ébǎmí / — um
 músinjé / — um
 ébansugú / — um
 basungú / — um
 bátusí / ... um / ... síngwángá / — um
 básíngwa / — um
 twarama / — um
 bǎte / — um
 ábaNyanga / — um
 twashimá / — um
 Nkumbirwa / — um
 waméya / — um
 múcüo / — um
 bátě mbu / — um
 ná bǎte / — um
 twamasíba / — um
 wábǔme / — um
 utúnge / — um
 na Shé-ngano / — um
 wáramé / — um
 wákasánirwé / — um

Aussi mon ami Urefe / — oui
 Et mon ami Coba / — oui
 De Nkumbirwa / — oui
 Et Bukumbu / — oui
 Celui de Nkumbirwa / — oui.

2.

Louez / — oui
 Les chefs / — oui
 Les chefs / — oui
 Les chefs / — oui
 Les chefs / — oui
 Louez / — oui
 Les Européens / — oui
 Européens / — oui
 Ils sont la cause / — oui
 Ils sont la cause / — oui
 Que nous sommes saufs / — oui
 Nous / — oui
 Les Banyanga / — oui
 Nous sommes contents / — oui
 Nkumbirwa / — oui
 Vient d'arriver / — oui
 Au pays / — oui
 Nous disons / — oui
 Que nous aussi / — oui
 Nous venons de faire la connaissance / — oui
 D'un homme / — oui
 Qui est en personne / — oui
 Shengano / — oui
 Qu'il soit sauvé / — oui
 Qu'il soit béni / — oui

- wákasaniwé / — um
 múcũo / — um
 ná bãte / — um
 ng'wámásíngwa / — um
 twarama / — um
 wásímanya / — um
 áríRamba / — um
 eé bãṇu / — um
 batitá / — um
 batú / ... um / ... túnínke / ... um / ... tunínke / —
 / — um
 cũo / — um
 bátúnínke / — um
 mukĩsa / — um
 mwĩngĩ / — um
 bátúnínke / — um
 cũo / — um
 kikĩrĩ / — um
 eé Shé-ngano / — um
 no'õngó / — um
 eé Shé-ngano / — um
 n'óramé / — um
 úmeyá / — um
 kuBuráya / — um
 ukasa / ... um / ... nirwa / — um
 báku / ... um / ... nínka / — um
 cũo kikĩrĩ / — um
 eé Shé-ngano / — um
 õngo / — um
 ngĩ / — um
 ému / ... um / ... sungú / — um
 õngo / — um
 musungú / — um

Qu'il soit béni / — oui
 Dans le pays / — oui
 Pour nous / — oui
 C'est lui qui est la cause / — oui
 Que nous sommes saufs / — oui
 Il a redressé / — oui
 Le pays d'Iramba / — oui
 Oh! Vous / — oui
 Que nos pères / — oui
 Nous donnent / — oui / nous donnent / — oui
 Un pays / — oui
 Qu'ils nous donnent / — oui
 La bénédiction / — oui
 Pleine / — oui
 Qu'ils nous donnent / — oui
 Un pays / — oui
 Vaste / — oui
 Oh! Shengano / — oui
 Et toi / — oui
 Oh! Shengano / — oui
 Sois sauf aussi / — oui
 Si tu arrives / — oui
 En Europe / — oui
 Sois béni / — oui
 Qu'on te donne / — oui
 Un grand pays / — oui
 Oh! Shengano / — oui
 Toi / — oui
 Qui est / — oui
 l'Européen / — oui
 Toi / — oui
 Européen / — oui

- uhúyá / — um
 écũo / — um
 éríRamba / — um
 ráBú / ... um / ... híni / — um
 waNyá-Nkúbá / — um
 waNyá-Nkúbá / — um
 wátú / ... um / ... kasáni / — um
 wábũme / — um
 utũnge / — um
 naBu / ... um / ... híni / — um
 úre / ... um / ... túré / ... um / ... mbére / — um
 shu / — um
 útú / ... um / ... rémbére / — um
 ishú / — um
 ná bãte / — um
 tókú / ... um / ... rémbére / — um
 tókú / ... um / ... nínke / — um
 maá / — um
 utú / ... um / ... kasáni / — um
 múcũo / — um
 kíno / — um
 cíRamba / — um
 ráBú / ... um / ... híni / — um
 waNyá-Nkúbá / — um
 eé ba / ... um / ... batitá / — um
 mútú / ... um / ... kaa / ... um / ... sání / — um
 mukíno / — um
 cũo / — um
 cákwĩRamba / — um
 eé Buhíni / — um
 waNyá-Nkúbá / — um
 óngo / — um
 na Mu / ... um / ... kobyá / — um

- Qui réchauffe / — oui
 Le pays / — oui
 Iramba / — oui
 De Buhini / — oui
 De Nyankuba / — oui
 De Nyankuba / — oui
 Que celui-ci nous bénisse / — oui
 Un homme / — oui
 Aussi grand que / — oui
 Buhini / — oui
 Tu as pris soin pour nous / — oui
 Très bien / — oui
 Prends soin de nous / — oui
 Bien / — oui
 Et que nous aussi / — oui
 Nous prenions soin de toi / — oui
 Que nous te donnions / — oui
 La force / — oui
 Bénis-nous / — oui
 Dans le pays / — oui
 Celui-ci / — oui
 D'Iramba / — oui
 De Buhini / — oui
 De Nyankuba / — oui
 Oh! nos pères / — oui
 Bénissez-nous / — oui
 Dans celui-ci / — oui
 Le pays / — oui
 D'Iramba / — oui
 Oh! Buhini / — oui
 De Nyankuba / — oui
 Toi / — oui
 Avec Mukobya / — oui

- mútú / ... um / ... kasáni / — um
 múcũo / — um
 kíno / — um
 kítú / — um
 kíri / ... um / ... kírè / — um
 mú bãte / — um
 ná Shé-ngano / — um
 mongo- / ... um / ... mongo / — um
 ng'ému / ... um / ... sungú / — um
 wítú / — um
 watú / ... um / ... kángá / — um
 kuBu / ... um / ... ráya / — um
 mbu / — um
 ába / ... um / ... Nyanga / — um
 bára / ... um / ... mé / — um
 múcũo / — um
 kíno / — um
 eé bánu / — um
 bati / ... um / ... tá / — um
 mutú / ... um / ... ka / ... um / ... sáni / — um
 wabũ / ... um / ... me / — um
 utú / ... um / ... nge / — um
 na Shé- / ... um / ... ngano / — um
 wáma / ... um / ... tu / ... um / ... si / ... um / ... búré
 / — um
 écũo / — um
 mbu / — um
 Nkumbirwa / — um
 wárisé / — um
 eríramo / — um
 úmú / ... um / ... ka / ... um / ... sáni / — um
 nâ wé / — um
 múcũo / um

- Bénissez-nous / — oui
- Dans le pays / — oui
- Celui-ci / — oui
- Le nôtre / — oui
- Dans lequel nous habitons ! — oui
- Nous / — oui
- Avec Shengano / — oui
- Ensemble / — oui / ensemble / — oui
- Qui est l'Européen / — oui
- De nous / — oui
- Qui est venu / — oui
- D'Europe / — oui
- Afin que / — oui
- Les Banyanga / — oui
- Soient saufs / — oui
- Dans le pays / — oui
- Celui-ci / — oui
- Oh! vous / — oui
- Nos pères / — oui
- Bénissez-nous / — oui
- Un homme / — oui
- Aussi grand que / — oui
- Shengano / — oui
- Vient de nous restituer / — oui
- Le pays / — oui
- Afin que / — oui
- Nkumbirwa / — oui
- Mange / — oui
- Le fruit de son travail / — oui
- Bénis-le / — oui
- Lui aussi / — oui
- Dans le pays / — oui

X. LES PRIÈRES (mubíkíriro)

A. INTRODUCTION GÉNÉRALE

Les prières sont dites:

- soit lors de la dédication de chapelles aux esprits
- soit lors des offrandes et libations aux esprits
- soit lors de l'administration du *wǎnga*, la bénédiction donnée par les Nyanga aux hommes et aux femmes, aux chiens de chasse et aux moutons, souvent à la suite de mauvais vœux, d'injures, d'imprécations formulés contre ceux-ci
- soit lors de la levée de certains interdits ou de l'application de certains médicaments.

Les prières sont récitées à haute voix et à un rythme assez rapide par un officiant; les célébrants restent silencieux ou murmurent après chaque segment de l'énoncé.

Le premier texte est dit lors de l'administration du *mubándé*. C'est une solution qui comprend un peu de terre enlevée au nid du calao et déposée au préalable dans une couchette de chien. On administre ce liquide soit pour lever certains interdits (par exemple concernant les jumeaux), soit pour soigner certains maux.

Le second texte accompagne l'offrande d'une gibecière ou d'un collier dans un sanctuaire dédié à l'esprit de la Bonne Fortune. Cette invocation vise la fertilité de la femme. Pareilles prières sont dites lorsqu'une femme mariée, mais stérile, rentre dans son groupe de parenté pour y renouveler sa force par la simple participation au patrimoine rituel de son groupe.

Le troisième texte est une suite normale à la prière précédente: c'est une sorte d'action de grâces au nom de l'esprit de la Bonne Fortune, faite par un étranger qui a assisté à la cérémonie.

La quatrième prière est adressée à l'esprit de la Bonne Fortune afin d'implorer la guérison d'un malade.

La dernière prière s'adresse au Dieu de la Foudre, auquel le fidèle vient de dédier un sanctuaire et un bracelet et auquel il promet une de ses filles comme épouse.

B. TEXTES ET TRADUCTIONS

C'est de cette façon qu'il faut que la prière de ce bonhomme soit
 Si c'est la maladie de *bubutare*, que ce soit
 Que la raison pour laquelle, chose n'est pas la même
bubutare
 Soit aussi celle pour laquelle, toi homme, tu ne souffres pas de
bubutare.

2.
 Toi, Kahombo, sois propice:
 Ta maison, la voici,
 Et ta gibecière, avec ton collier, tes
 Donne-nous force et bénédiction!
 Que nous engendrions beaucoup d'enfants!
 Et si ici il y a une femme enceinte,
 Qu'elle engendre un enfant fort!
 Et si j'engendre un enfant,
 Je lui donnerai ton nom Kahombo
 Kahombo, ne sois plus fâché!

3.
 Tu as rendu un culte à Kahombo.
 Que tu sois béni!
 Ce sont ceux qui sont au monde qui font
 Nous sommes contents
 Que tu engendres de bons enfants, qu'ils soient
 déterminés.
 Que tu attrapes du gibet, que tu
 Kahombo, béni nous tous!
 Donne-nous force, gloire et bénédiction!

1. ímbu wákíángá mombo wákukúto ékwantsí
wénda kákuríá ékwiyo
wándira na kó

nă bo ngí búshibané wándírángé ébura wémweă ngu
kúti buhútáré nti bųró wabó bo
cásíngwángá muna-mbíbi uténdí usámbáa buhútáré
nă bo ōngo mwea angá isámba buhútáré.

2.

ōngo Kahómbó ukasananga ...
énumbá yabé ngí ino
n'ênkú yabé hįma n'erúsáro ngí bino
tunínke nkúrú ná mukįsa
túbuté băna bęngí
ná kúti hári mukúre háno
wábuté mwăna wasúmá
ná námabútá mwăna
namunínkí éřina rábé Kahómbó
Kahómbó úsíbúke tu.

3.

umahérá Káhómbó
ukasanirwanga
ébári kumbúka ngí bákúrúcanga ébashumbú
twamáshįma
úbuté bare-bare nti bana-rebé
úshuré nyama nti ubíká biyó
Kahómbó útúkasáni băte bătį
útúnínke maá nkúrú ná mukįsa.

1.

De la même façon dont le calao vous enleva d'en-bas
 Et alla vous porter en haut,
 De sorte que tu y collas,
 C'est de cette façon qu'il faut que le ventre de cet homme colle.
 Si c'est la maladie de *bubutare*, que ce soit sa fin.
 Que la raison pour laquelle chien n'attrape jamais la maladie
bubutare
 Soit aussi celle pour laquelle, toi homme, tu ne souffres pas de
bubutare.

2.

Toi, Kahombo, sois propice;
 Ta maison, la voici,
 Et ta gibecière, avec ton collier, les voici!
 Donne-nous force et bénédiction!
 Que nous engendrions beaucoup d'enfants!
 Et si ici il y a une femme enceinte,
 Qu'elle engendre un enfant fort!
 Et si j'engendre un enfant,
 Je lui donnerai ton nom Kahombo.
 Kahombo, ne sois plus fâché!

3.

Tu as rendu un culte à Kahombo.
 Que tu sois béni!
 Ce sont ceux qui sont au monde qui font revenir les esprits.
 Nous sommes contents.
 Que tu engendres de longs enfants, qu'ils soient d'une famille
 déterminée.
 Que tu attrapes du gibier, que tu aies une réserve de nourriture!
 Kahombo, bénis-nous tous!
 Donne-nous force, gloire et bénédiction!

4.

eé Kahómbó ukasananga
 úramyé émweã ngu
 nénkĩ ntínakuserá
 nímbáyo éñumbá ÿabé háno
 émweã ngu nti wamárama

5.

eé Nkúbá ukasananga
 émurínga wábé ngí ũno
 n'ébusonĩ wábé ngí būno
 ná batitánkú ásángá bákúhérangá
 n'ání ũno nikusímáníkée rúno'otú
 n'erótú rwábútí aní kikumí
 nti cábé
 íyé tunínke maá nkúrú ná mukĩsa
 túbuté bãna bare-bare
 ná bãny batitánkú ná batitá
 múnkasáni
 nihéránga émushumbú wantsíéréngá bãny.

4. Nous avons sélectionné la présente série de devinettes, d'une

Toi Kahombo, sois propice!

Guéris cet homme!

Je ne t'ai pas encore oublié!

Je bâtirai ta maison ici,

Quand cet homme sera guéri.

5.

Toi Nkuba, sois propice!

Ton bracelet, le voici!

Et ta chapelle, la voici!

Mes grand-pères avaient coutume de te rendre un culte,

Me voici aussi, je te fais un vœu dédicatoire aujourd'hui.

Et le jour que j'enfanterai une jeune fille,

Elle sera à toi.

Donne-nous donc force, gloire et bénédiction!

Que nous engendrions des enfants longs

Et vous, mes grand-pères et mes pères,

Bénissez-moi!

Je rends un culte à l'esprit que vous m'avez laissé.

XI. LES DEVINETTES (inondo)

A. INTRODUCTION GÉNÉRALE

Les jeunes hommes et les jeunes filles nyanga possèdent un patrimoine inépuisable de devinettes; les adultes se servent également de devinettes en diverses circonstances (par exemple initiations, affaires juridiques). Les devinettes sont une forme d'amusement bien sûr; mais leur contenu exprime des valeurs, des idées philosophiques, des principes moraux et juridiques. Les devinettes sont soit chantées (l'accompagnement est réalisé par des battements de main) soit simplement dites.

En principe, la devinette nyanga comprend deux parties: (1) une question ou une affirmation, formulée sous forme couverte et symbolique et (2) la réponse.

La première partie de la devinette consiste généralement de deux composantes: (1) une formule stéréotypée, soit *unkananga*, *nkané*, *nkanenga*, *nkanisanga*, « apprends-moi », soit *ntsibire*, « fais-moi savoir », soit *nkâ-nkâ*, « attention! attention! »; (2) l'énoce principal.

Il y a cependant de nombreux cas où ces formules figées introductives ne sont pas mentionnées.

Il y a des rares cas où la première partie de la devinette consiste d'un seul mot, souvent une onomatopée. Pour toutes les devinettes nous avons donné la réponse. Cependant, les Nyanga n'expriment pas nécessairement ces réponses, laissant ainsi le soin aux interlocuteurs de les penser. Au cas où elle est exprimée, cette réponse peut ou ne peut pas comprendre une formule stéréotypée du type: *nti ngi jaréngá*, « cela ne dépasse pas » (cela n'est pas difficile).

Il y a aussi des devinettes complexes qui se caractérisent par des enchaînements de réponses: après avoir reçu une première réponse à sa formule, le questionneur dit *kári ko*, « il y en a encore »; ainsi l'interlocuteur est contraint à trouver plusieurs réponses au même énoncé.

Nous avons sélectionné la présente série de devinettes, d'une part, pour leur clarté relative et, d'autre part, parce qu'elles illustrent différentes formes de présentation et de style. Nous avons inclus quelques variantes, soit individuelles, soit régionales, de devinettes bien connues. Le dernier texte, assez long, présente une forme littéraire rare chez les Nyanga et qui est classée par eux avec les devinettes. C'est une sorte d'énumération de choses communes aux mortels. Du point de vue de son contenu le texte a peu d'éléments communs avec les devinettes courantes, mais sa forme de récitation ressemble à celle des devinettes.

B. CENT DIX-SEPT TEXTES ET TRADUCTIONS

Hibou couve ses petits —
Maison couve les hommes.

— *igwani in sidiyikw kwakwiyantiré mounkéké*
des vêtements — *Arachide va sous la terre mais*
Cela n'est pas difficile: Arachide va sous la terre mais
habillée, quand elle revient elle est habillée.

Apprends moi: j'ai tiré ma flèche en direction de
et maintenant elle est chargée en route —
Ce n'est pas difficile: la femme se marie à distance.
Il y en a encore —
Et le grandement accompagner la pluie.
Il y en a encore —
Et les rayons du soleil.
Il y en a encore —
Et la rivière dans sa descente en aval.

Celui n'a jamais sommeil —
Elle n'a jamais sommeil.

1. unkananga: twabútwá múmwitú barínda ná tutúmbi turínda —
ésântáká, bushwá kínsí n'ékítúmbí caró.

2. unkananga: bamántíre bákúkúmíká ébintoro —
ntí ngí ÿaréngá ébisú, éríyuhu rámeťa nti bíkúkúmíká na.

3. kibúkúrú wabúndé múbăna —
muna-numbá wabúndé múbea.

4. ıwea wendángá kwábinyantíre munkángá, wákúrúka ná ncangí —
ntí ngí ÿaréngá muna-karima, wendanga kumunda n'erôto nti
ntíwambará, wăkiá wakúrúká nti wambará.

5. unkananga: natáángá mwampú wâní kuBabira, n'éno-mpéná wé-
ndangă hó —
ntí ngí ÿaréngá émunína ubingwanga kore.
kárí ko —
n'émururumo wêmbúra.
kárí ko —
n'émasia émwishí.
kárí ko —
n'érúsi mwíhíta ró kumbo.

6. káténdáa toró —
muna-rúsi uténdáa toró.

1.

Apprends-moi: dans notre famille nous sommes nés sept avec sept tabourets —
Les poivrons, car chaque poivron a sa chaise.

2.

Apprends-moi: mes oncles maternels ont leurs longs vêtements à l'envers —
Ce n'est pas difficile: les feuilles, quand le vent passe, se retournent.

3.

Hibou couve ses petits —
Maison couve les hommes.

4.

Celui qui est parti nu chez ses oncles maternels en revient avec des vêtements —
Cela n'est pas difficile: Arachide va sous la terre sans être habillée, quand elle revient elle est habillée.

5.

Apprends-moi: j'ai tiré ma flèche en direction du pays des Babira et maintenant elle est encore en route —
Ce n'est pas difficile: la femme se marie à distance.
Il y en a encore —
Et le grondement accompagne la pluie.
Il y en a encore —
Et les rayons du soleil.
Il y en a encore —
Et la rivière dans sa descente en aval.

6.

Ce qui n'a jamais sommeil —
Rivière n'a jamais sommeil.

7.

kásíáa mukíma —

ihíkiro.

kárí ko —

kintsârí.

kárí ko —

kiríkó-ríko

8.

unkananga: warímbá mumanjinge —

muna-rwãmi warímbé munkatí éměno.

9.

cí-na-ci —

muntsuntsu ntúkwée koté ná muntsárí ntúkwée koté.

10.

kumatína mamparu ná kumasani mamparu —

ntí ngí ÿaréngá muncõngú: b́arísángé émasani b́arisa n'émírya.

11.

nkané kátáãnga múmubi —

émwea utásibáa búshukángé we.

12.

nkané: narekérángá musúngú wání, kitundí wáḿbisa ó —

ntí ngí ÿaréngá ómumína, órôtú rwákubútá we, moké ntutéyí

hácarí.

7.

Ce qui reste dans un village abandonné —

L'aiguiseur.

Il y a encore —

La mauvaise herbe.

Il y a encore —

Le vieux foyer.

8.

Apprends-moi: celui qui a sa demeure construite dans les épines —

Langue a sa demeure construite parmi les dents.

9.

Quoi et quoi —

Une abeille n'a pas d'oreille et une mouche n'a pas d'oreille.

10.

Aux racines *mampuru* et aux feuilles *mampuru* —

Cela n'est pas difficile: le manioc, on mange les feuilles et on mange les racines.

11.

Apprends-moi: ce qui ne fait pas mal au corps —

L'homme ne sait jamais comment il grandit.

12.

Apprends-moi: j'ai tiré ma flèche, Vouête-de-feuillage me la cacha —

Cela n'est pas difficile: la femme, le jour où elle a donné naissance à son enfant son mari ne doit pas venir auprès de (sa) couche.

13.

nkanenga: băna báKaca báriwangá n'ókaca nti utáríwánga —
ntí ngí Ƴaréngá ábŭkí búríwangá n'émuntsuntsu nti útáríwi.

14.

nkanenga: cákunduka moo cáhúma —
ntí ngí Ƴaréngá éngu Ƴébyúma, Ƴákunduka moo Ƴaráka.

15.

nkanenga: wetá mpe ikúra usira kizando —
mun'otundo, hátúká we hátásúngwáa kizando.

16.

nkanisanga: wetá hikúra usira birarí —
ntí ngí Ƴaréngá muna-ngongo, hétá we hátásúngwáa kirarí.

17.

nkananga: nkúbá Ƴarúká bosá —
ntí ngí Ƴaréngá ábutara, bútaríkanga mó bisando, nákiro bámíní-
re hó.

18.

nkané: mbúra ikéngi isira meri —
ntí ngí Ƴaréngá ébea bingí nákiro bāre, nti utúsúngi meri Ƴébiri-
rio hāntsí.

13.

Apprends-moi: on mange les enfants Kaca et on ne mange jamais Kaca —

Cela n'est pas difficile: le miel se mange et l'abeille ne se mange pas.

14.

Apprends-moi: ce qui en traversant un tronc tombé fait du bruit —

Cela n'est pas difficile: la gibecière aux objets de fer, elle traverse un tronc tombé, elle gémit.

15.

Apprends-moi: quelqu'un qui passe ici à l'orée du village n'a pas de pied —

Brouillard, du lieu d'où il vient on ne voit pas (sa) trace.

16.

Apprends-moi: quelqu'un qui passe à l'orée du village est sans traces —

Cela n'est pas difficile: Mille-pattes, au lieu où il passe on ne voit pas de trace.

17.

Apprends-moi: la foudre qui manque de poils —

Cela n'est pas difficile: la cour, il n'y reste pas la trace des pas, même si on y danse.

18.

Apprends-moi: une pluie qui tombe sans laisser des rigoles —

Cela n'est pas difficile: beaucoup de gens, même s'ils pleurent, tu ne (les) verras pas (faire) par terre des rigoles de larmes.

19.

nkanenga: nyama itábíkáa ukangá —
ntí ngí ɣaréngá ênkúru isira ukangá.

20.

nkanenga: kitúmbí cáOngo —
ntí ngí ɣaréngá érukuká.

21.

nkanenga: émukufi wamúburambo —
ntí ngí ɣaréngá muna-kikõka, mun'iyuhu kúti wetángo, ná wé
nti umínángo.

22.

nkanenga: kantorí kámatindi ábí —
ntí ngí ɣaréngá árúshú, ínku myango nã nku myango.

23.

nkanenga: shé-bihengu-hengu wakwíré ná nya-bihengu-hengu
uri hó —
ntí ngí ɣaréngá érusi rúkamé n'émakoí nti árí hó ho.

24.

nkané: kíme utúkwi —
ntí ngí ɣaréngá muna-murúo wákime muwaríké.

25.

nkanenga: natáángá titánkú, n'éno-mpéná utángábo —
ntí ngí ɣaréngá ékiríkó-ríko cémoté.

19.

Apprends-moi: un animal qui n'a pas de côte
Cela n'est pas difficile: la tortue n'a pas de côte.

20

Apprends-moi: la chaise de Dieu:
Cela n'est pas difficile: le champignon *ukuka*.

21.

Apprends-moi: le sorcier du plateau —
Cela n'est pas difficile: la feuille *kikoka*, quand Vent passe
elle se met à danser.

22.

Apprends-moi: le passereau *kantori* à deux queues —
Cela n'est pas difficile: la maison de réunion des hommes,
ici une porte et là une porte.

23.

Apprends-moi: le père de Bihenguhengu est mort
mais la mère de Bihenguhengu est encore vivante —
Cela n'est pas difficile: que la rivière se dessèche
et les pierres seront encore là.

24.

Apprends-moi: « Entre, tu ne mourras pas » —
Cela n'est pas difficile: Louche, qui entre dans l'eau bouillante
(pour préparer la pâte).

25.

Apprends-moi: j'ai jeté mon grand-père et maintenant il n'est pas
encore pourri —
Cela n'est pas difficile: le tas de cendres.

26.

nkanenga: ákátáshírénga —
ntí ngí ÿaréngá émuká wébũnu, úmarásá o hářiko nti útáshíri.

27.

nkanenga: ákátântswáa múmubi —
ntí ngí ÿaréngá ébosá wémubi.

28.

ntsíbire ntsíbire: bika byânkũñi bitáÿángé kuMutonondo —
ntícákundúká ámabére ámwĩsí ukírí woshúkánge.

9.

ntsíbire ntsíbire: moo wântengi wátendé —
ntí ngí ÿaréngá mpongo.

30.

nkanenga: ntsondánge mukóbá wântséngé, ná titá nti uri na ó —
ntí ngí ÿaréngá ékikumí, mwea ubingirenga kũmpé nt'wasíá
mwĩsí'ábó.

31.

nkanenga: nisondánge mumína ná titá nt'uri n'é —
ntí ngí ÿaréngá émwea utákocí ibinga mwĩsí'ábó.

32.

nkanenga: mwea wabútwá usíra ina n'ishé —
ntí ngí ÿarenga émintsábá, kúsírá ukambee míné.

26.

Apprends-moi: ce qui ne se consume jamais —
Cela n'est pas difficile: le souffle de la bouche, si tu le lances au
foyer il ne se consume pas.

27.

Apprends-moi: ce qu'on ne peut jamais compter sur le corps —
Cela n'est pas difficile: les poils du corps.

28.

Fais-moi savoir, fais-moi savoir: fagots de bois qui montent au
village Mutonondo —
Cela n'est pas difficile: les seins d'une jeune fille qui grandit
encore.

29.

Fais-moi savoir, fais-moi savoir: tronc d'arbre qui est lisse comme
une assiette —
Cela n'est pas difficile: un silure.

30.

Apprends-moi: je cherche (en vain) une ceinture de hylochère,
alors que mon père l'a —
Cela n'est pas difficile: la jeune fille nubile,
on se marie ailleurs en laissant sa propre sœur.

31.

Apprends-moi: je cherche une femme alors que mon père l'a —
Cela n'est pas difficile: l'homme ne peut jamais épouser sa sœur.

32.

Apprends-moi: quelqu'un qui est né sans mère ni père —
Cela n'est pas difficile: les chenilles, il n'y en a pas qui monte
sur l'autre.

33.

nkanenga: utásíáa kwíşíné —
atáréngí ìrumbí-rumbi.

34.

nkanenga: ákânyíwá munumbá —
atáréngí émwăna.

35.

nkanenga: kasambú kâní kanya-búkekéra —
ntíkáréngá éměno, mwîţúná-tuna.

36.

nkanenga: kábúraramírwa —
ntíyaréngá kakéru kahámuntse.

37.

nkanenga: ntengí şíbí sírengéké —
ntíyaréngá ébuţú n'orôto.

38.

nkanenga: mwea wasíró pí —
ntíyaréngá hárí mukúngú, nti hárí bukuří.

39.

nkanenga: natéangá mutábi wâní útakwánga mó ibúří ránkíma,
řna mîme mara-ara —
ntí ngí řaréngá ékumukumo, kútëndánga mumína.

40.

nkanenga: mwea usumbánga n'énumbá é —
ntíyaréngá ânkúru.

33.

Apprends-moi: quelqu'un qui ne reste jamais seul —
Cela n'est pas difficile: l'ombre.

34.

Apprends-moi: ce qui est aimé dans la maison —
Cela n'est pas difficile: l'enfant.

35.

Apprends-moi: ma petite bananeraie maîtresse de coupage —
Cela n'est pas difficile: les dents, en mâchant sans relâche.

36.

Apprends-moi: ce sur quoi on lève toujours le regard —
Cela n'est pas difficile: le petit régime de bananes *bukeru* sur le chemin.

37.

Apprends-moi: deux assiettes qui sont égales —
Cela n'est pas difficile: le ciel et la terre.

38.

Apprends-moi: une personne toute noire —
Cela n'est pas difficile: où il y a un vieillard il y a sorcellerie.

39.

Apprends-moi: j'ai mis un piège sur ma branche, aucune guenon
n'y est attrapée mais les mâles seuls (y sont attrapés) —
Cela n'est pas difficile: à la circoncision ne va aucune femme.

40.

Apprends-moi: une personne qui vagabonde avec sa maison —
Cela n'est pas difficile: la tortue.

41.

nkanenga: bakungú bábí báhụnánéngí wămí —
ntíyáréngá bana-bisando báhụnane ékubusondorì mwíenda.

42.

nkanenga: nkúbì itáaa mumanìnge —
ntíyáréngá érwămì rúrì munkatì-nkatì n'éměno.

43.

nkanenga: namusha múre —
ntí ngí yáréngá óròsho, nákiro rwábíndúke ore rútaówérée mó
bomína bábí.

44.

nkanenga: ínci cárésíndíká ébea bătì múcũo —
ntíyáréngá étoró

45.

nkanenga: shé-buhányá —
ntíyáréngá ékasukú, kúti bakírì báríree mukó nti bákírì bášhimá
ko, ná kúti bákímíndí iríre mukó nti bámusimata.

46.

nkanisanga: úmpe shé-buhányá —
ntíyáréngá muna-mbíbi, wámashakúré ényama nti bámuhunyié
tu éríkúa.

47

nkanenga: nahíngá ngá ntúko nti yákóndá, ìna érírísá yó nti rá-
mányara —
ntíyáréngá úmabútá kikumí cákóndá utúkocí ibinga có.

41.

Apprends-moi: deux conseillers qui se disputent le pouvoir —
Cela n'est pas difficile: les pieds en se disputant la précedence
en marchant.

42.

Apprends-moi: un orphelin qui grimpe toujours dans des ronces —
Cela n'est pas difficile: la langue qui est en plein milieu des dents.

43.

Apprends-moi: la meunière élancée —
Cela n'est pas difficile: la meule, même si elle est longue,
deux femmes n'y moulent jamais.

44.

Apprends-moi: ce qui (impose) une dette à tous les hommes du
pays —
Cela n'est pas difficile: le sommeil.

45.

Apprends-moi: le pitoyable —
Cela n'est pas difficile: la torche de résine, aussi longtemps qu'on
mange sous sa lueur on l'aime, et dès qu'on a fini de manger sous
sa lueur on l'écrase.

46.

Apprends-moi: un autre pitoyable —
Cela n'est pas difficile; Chien qui a obtenu le gibier et auquel
on dispute l'os.

47.

Apprends-moi: j'ai planté des semences qui étaient bonnes (à ce
moment là), mais maintenant les manger est dégoûtant —
Cela n'est pas difficile: si tu as une jeune fille, qui est belle, tu
ne peux pas l'épouser.

48.

nkanenga: shé-Kisúba kuMoo —
ntíyaréngá muna-kishekera utákocí isúngwa ntíuri hábásirwá
moo.

49.

nkanenga: kátimbá érířiba n'erířiba rámutimbá —
ntíyaréngá émukítí wátimbá érířiba n'erířiba rámutimbá.

50.

nendíré na mwíra titá wásía ukufée ékwíkúra —
éburuşí wêmbú.

51.

nataángá titánkú wánkúrúke tu —
ékafute mwítáa ámoté.

52.

kási kání kanya-bishámá-shámá —
éruhucu rwébutongo.

53.

múbusará muríkanga nyungú yibúmbá —
émuntīta.

54.

hámwírí hétá more kúrí titá —
éřitondi rêmbúra.

55.

nya-Ongo uríkíte ébukúre múmwĩndí —
éříémbá.

48.

Apprends-moi: Shekisuba du village Tronc (d'arbre) —
 Cela n'est pas difficile: Mille-pattes qu'on ne voit jamais sans
 qu'il soit sur un tronc d'arbre tombé.

49.

Apprends-moi: ce qui entoure le gouffre d'eau et ce qu'entoure
 le gouffre d'eau —
 Cela n'est pas difficile: le dragon Mukiti qui entoure le gouffre
 d'eau et que le gouffre d'eau entoure.

50.

Je suis parti avec l'ami de mon père,
 il resta à l'entrée du village faisant la sorcellerie —
 Le fardeau de bananes (porté sur le dos).

51.

J'ai jeté mon grand-père, il me revint de nouveau —
 La poussière, en jetant les cendres.

52.

Mon petit ruisseau plein de sang —
 La sauce faite de petits pois rouges.

53.

Dans la forêt il y a un pot qui s'est façonné lui-même —
 La termitière.

54.

Là en face vient de passer un plus élancé que mon père —
 La goutte de pluie.

55.

La divine porte la grossesse à la jambe —
 L'épi de maïs.

56.

érířiba rítátáyánga rítáhítánga na —
émuringa wémau.

57.

éburambo wébarai bara-ara —
ésántsungu.

58.

ínki kátáshírénga —
ntíyarángá ényungú.

59.

nákuhíta nakwá rwáka, nakúruká nti namasúkúta —
émutúndú weríkao.

60.

kúku wakwíré n'erínyencawa —
ntíyarángá éketo cómutse.

61.

nkanisanga mwanga ríko —
éríbué-bue mwíangá ámaríko.

62.

cánená mìné-kũno —
muna-muntsáří, mwamí utúkánge mukitúmbí nâ wé wáhité mucó.

63.

mpókó řsira musesa —
itembe.

56.

Le gouffre d'eau qui ne monte ni ne descend —
Le pétrin pour la bière.

57.

Le plateau qui n'a que des soldats —
(L'essaim de) guêpes.

58.

Ce qui ne brûle jamais —
Cela n'est pas difficile: le pot.

59.

Je suis allé au champ, mort de faim;
je suis rentré, étant rassasié —
Le panier pour la cueillette.

60.

Grand-mère souffre d'être toujours piétinée —
Cela n'est pas difficile: la boue sur le chemin.

61.

Apprends-moi: le fabricant de pont —
L'araignée en faisant les ponts.

62.

Ce qui méprise le chef de ce village —
Mouche, le chef quitte la chaise et elle s'y dépose.

63.

Un bananier sans marcotte —
Le bananier sauvage.

64.

nabíká kisha câní kítákubúkáa mó meca —
mabére.

65.

nabíká ntata ýaní ihíngwaa mó itángasíra —
butéó.

66.

nabíká mpéné ýaní ýáriso rímá —
muna-nkekéni.

67.

numbá isira nguriro —
ébutú búsirá nguriro.

68.

iséké nya-musíarwa —
ihári rísirá mo mwanúnké.

69.

nikwée nyama ntúisíbírwe mó mũme n'íbúti —
incwi.

70.

nikwée nyama ýaní émakúa híyo n'éminúnkú kumunda —
ériká.

71.

kitábi cákókóká, bana-makurubango bísandéngí —
émwamí ukíanga wámakwá nti básíja báhámbaráá ná bakárf.

64.

Je possède ma calebasse qui ne déverse jamais de l'eau —
Les seins.

65.

Je possède ma colline, cultiver sur elle ne cesse jamais —
Les cheveux.

66.

Je possède ma chèvre qui a un seul œil —
Luciole.

67.

Une maison sans pilier —
Le ciel n'a pas de pilier.

68.

Roseau qui abandonne toujours —
Dans le statut de co-épouse il n'y a pas de plus jeune.

69.

Je possède un animal qui n'a les traits ni du mâle ni de la
femelle —
Le poisson.

70.

Je possède un animal à moi, les os à l'extérieur et la chair à l'in-
térieur —
Le crabe.

71.

La branche est détachée, les écureuils se régaleront —
Quand le chef est mort, alors on reste courtisant avec ses femmes.

72.

nikwée mutí'aní wísani rima —
ámuremba.

73.

kikumí câmpúnda cákwá busa —
érûnyámíra rwaháwia.

74.

kiká! —
kúsirá mwea wámúshemba kárí há mákako n'ínabé

75.

nyungú'aní iténdáa mó mpéké síbí sâmbú —
érisinda ríténdáa mó bábí.

76.

kábukáráiré pé! —
ékisando cémwána.

77.

nabíká mwea wáriso rima —
énandi

78.

nabéiré bamí barínda, émusíndú wáfúndána —
mwea ubéaa mwamí murúsi nti utákocí ìbéa mwamí muhangá.

79.

kwítimba kwírore —
úmakíndá kwisúnda ákwantsí nti ukaé tũ ko.

72. .08

Je possède un arbre à moi à une seule feuille —
La feuille phrynium.

73. .18

Une jeune fille merveilleuse, vainement perdue —
Le légume *nyamira* (qui pousse) près des toilettes.

74. .82

Le voilà —
Il n'y a personne qui peut désigner ce qui est devant sa belle-
mère.

75. .58

Dans mon pot ne vont jamais deux unités de bananes —
Dans la tombe ne vont jamais deux (personnes).

76. .84

Petit champ bien nettoyé —
Le pied d'un enfant (nouveau-né).

77. —

J'ai vu un homme à un seul œil —
L'aiguille.

78. .28

J'ai coupé les cheveux de sept chefs, le dernier fut difficile (pour
moi) — pas difficile: la lune.
Quelqu'un peut couper les cheveux d'un chef non-initié,
alors qu'il ne peut pas couper les cheveux d'un chef intronisé.

79. .08

Se retourner, se regarder —
Après qu'on est tombé par terre, on y jette encore le regard.

80.

ákânyíwé n'ébea bâtí —
 érüsi, búrí mwea urísanga meca ná kwishúa.

81.

nabútá ibúta râní, turengecanga émihango —
 étoró ntítúrí mó mwăna n'ishé, búrí mwea wayá étoró twé.

82.

nabíká ntúmwa sâni sîbí, ntúmenga tó mongo —
 éměso.

83.

nkanenga: băna bábí bábútwángá otú ruma ná ntambî nîma, bá-
 soka n'éngesi kashángí kîma —
 éměso mwíkăe.

84.

shîngírî-shabuka —
 émwea usokanga érüsi nti éměso ngí émaberé.

85.

érîso ráOngo —
 ntí ngí yaréngá mwěrî.

86.

hábútírwángá Kúbuŷa ntí ngí hárikangá we —
 ébutéó, ébutéó bútekerwángá, bútabíkwáa munumbá mbu ngí
 mwabútírwángá mwea.

80.

Ce qui est aimé par tous les hommes —
La rivière, chacun boit de l'eau et se lave.

81.

J'ai une progéniture à moi, nous égalisons les parts —
Pour le sommeil il n'y a pas père et fils, chacun tue son sommeil.

82.

J'ai deux messagers à moi, que j'envoie toujours ensemble —
Les yeux.

83.

Apprends-moi: deux enfants qui sont nés le même jour et en
même temps et qui ont traversé le lac au même moment —
Les yeux, quand ils regardent.

84.

Shingiri - Shabuka! —
L'homme traverse la rivière, alors que les yeux sont les premiers.

85.

L'œil de Dieu —
Cela n'est pas difficile: la lune.

86.

Là où Bonheur fut né ce n'est pas là qu'il demeure —
Les cheveux; d'habitude les cheveux sont jetés, —
on ne les garde pas dans la maison bien qu'on y est né.

87.

natáángá mwaMuisa mukandíří, Muisa utárisí muó —
émushumbú ubíkírwanga mau, ina utárisáa muó.

88.

nkanenga: wábũme wetá mpe ikúra waríá bũkũ wámyampú —
atáréngí muna-mukumbe.

89.

nkanenga: émukúngú wébũme wetá mpe ikúra émubi úříséré
matũmo —
ntířaréngá émukumbe wáhátá mishuto.

90.

nkanenga: nya-kundá mirérembo —
ntířaréngá ékibumbú cémaká mwírembe-rembe.

91.

nkanenga: nendángá na titá twasheererwa nyama itàřwáa mó
cũma —
ntí ngí řaréngá ákibumbú cémaká, kítábanyíwáa ná cũma.

92.

burambo bore —
nákiřo bore, burambo búřimbáa mó bamí bábí.

93.

burambo búre —
háří muna-cábó hátábíndúkée kore.

87.

J'ai jeté dans la maison de Muisa une banane (dont on fait la bière), Muisa n'en mangea pas —
On offre de la bière à un esprit, alors qu'il n'en boit pas.

88.

Apprends-moi: Un homme vient de passer à cette orée-ci du village, il porte un carquois de flèches —
Cela n'est pas difficile: Porc-épic.

89.

Apprends-moi: le vieillard vient de passer ici près du village, son corps est plein de lances —
Cela n'est pas difficile: le porc-épic qui tient des bâtons pointus.

90.

Apprends-moi: la courte femme qui ne cesse de pendre —
Cela n'est pas difficile: le paquet de chair de crabes en pendant toujours.

91.

Je suis sorti en voyage avec mon père,
On nous sert de la viande dans laquelle on n'introduit jamais un objet en fer —
Cela n'est pas difficile: le paquet de chair de crabes qui n'est jamais divisé par un objet en fer.

92.

Long plateau —
Même s'il est long,
un (même) plateau n'est jamais habité par deux chefs.

93.

Long plateau —
Le lieu où se trouve un parent n'est jamais loin.

94.

nkanenga: báká mukúshu, n'ání ntabáká mukúshu, twêndí kabú-rísháná émasirikanga —
ntí ngí ÿaréngá muhunga utáhíngáa n'ishíbé.

95.

hátá nandí, n'ání nahátá nandí, twêndí kárandá áncangí ÿaNya-Murajiri —
kúsirá mwea wamúranda àncangí ÿinabé.

96.

tíngé muhúmbo, n'ání natíngé muhúmbo, twêndí kahúmbá áncangí ÿaNya-Murajiri —
ntí ngí ÿaréngá émwea utákoci ihúmbe ábutafu wínabé.

97.

nákuhíta kébébángé, nakúrúka kébébángé —
ékisa.

98.

nkanenga: hákwíréngá bamántíre, n'éno-mpéná bárengá —
ntíÿaréngá ékisa.

99.

shíngiri-shíngiri —
nokóko itáshukáa mahémbé.

100.

bincí-bincí —
mbíbi itáshukáa mahémbé.

94.

Apprends-moi: prends une serpette et que moi aussi je prenne
une serpette, allons nous mesurer en violence —
Ce n'est pas difficile: un gendre ne travaille jamais au champ
avec son beau-père.

95.

Prends une aiguille et que moi je prenne une aiguille,
allons coudre le vêtement de (la déesse) Nyamurairi —
Il n'y a personne qui peut rapiécer le vêtement de sa belle-mère.

96.

Prends un bâton et que moi je prenne un bâton,
que nous allions battre le vêtement de (la déesse) Nyamurairi —
Cela n'est pas difficile: personne ne peut battre les loques de sa
belle-mère.

97.

Je suis allé au champ pendant que ça bavardait,
Je suis revenu du champ pendant que ça bavardait —
La cascade.

98.

Apprends-moi: là où moururent mes oncles maternels
on (y) pleure jusque maintenant —
Cela n'est pas difficile: la cascade.

99.

Shingiri - shingiri! —
Une poule n'a jamais de cornes qui poussent.

100.

Binci-binci! —
Un chien n'a jamais de cornes qui poussent.

101.

nkanenga: ukwánanga bítá n'ómuraj —
ntíyarángá bana-mabárij bátárisáa kinkone, wámaronjá érôté nti
bábéka.

102.

nkanenga: úmpé muraj wíkwána bítá —
ntíyarángá muna-mabárij, ubákanga ngoj wámayá nyama.

103.

Mpamba wakónjá Kibúti ná Kibúti wakónjá Mpamba —
Kisando wakónjá Ntse nâ Ntse wakónjá Kisando.

104.

nkanenga: Mborere wakónjá Mponja ná Mponja wakónjá Mbo-
rere —
ntí ngí yarángá órósho n'écãna, bákónjáná.

105.

unkananga: ákáninké kábútá káshéré, n'ekáshéré kábútá kan-
nké —
ntí ngí yarángá ênkókó yabútá érii ráninké, n'eríi rábútá káshéré,
ákanyaú.

106.

nkanenga: ênkókó sátitá ésítí nìhí —
ntí ngí yarángá émai árengéké.

107.

nkanenga: katiri káOngo kátáringúrwána —
ntíyarángá érii.

101.

Apprends-moi: celui qui souvent fait la guerre avec un héros —
Cela n'est pas difficile: les fourmis rouges qui ne mordent jamais
une limace, si elle fait de la bave elles s'enfuient.

102.

Apprends-moi: un autre héros qui fait la guerre —
Cela n'est pas difficile: fourmi rouge enlève au léopard l'animal
qu'il a tué.

103.

Mpamba embellit (sa) femelle et la femelle embellit Mpamba —
Pied embellit Chemin et Chemin embellit Pied.

104.

Apprends-moi: ce qui passe et repasse —
Apprends-moi: Mborere embellit Mponja et Mponja embellit
Mborere —
Cela n'est pas difficile: la grande meule et la petite meule s'em-
bellissent mutuellement.

105.

Apprends-moi: ce qui est mort engendra ce qui est vivant et ce
qui est vivant engendra ce qui est mort —
Cela n'est pas difficile: la poule produit l'œuf mort et l'œuf
produit ce qui est vivant, le poussin.

106.

Apprends-moi: les poules de mon père sont toutes courtes —
Cela n'est pas difficile: les œufs sont égaux.

107.

Apprends-moi: la boîte de Dieu qu'on n'ouvre jamais —
Cela n'est pas difficile: l'œuf.

108.

nkanenga: ékaÿú kémurungu kábéwá nkubúré —
ntíyarángá éríí.

109.

nkâ-nkâ: nahimbá numbá'aní isira myango —
ntíyarángá éríí.

110.

hárá-hará bondo —
nkókó ihárá-haraa mwií nti itâbengi ro.

111.

nkanenga: kéta kété tu —
ntí ngí yarángá éruḅi n'émeca.

112.

kéta kété tu —
ékakoró.

113.

nkâ-nkâ: kuḅú! —
ntíyarángá érûsára mwîréá.

114.

kuḅú! —
kakoí mwîriḅa.

115.

cátimbá kûno —
étubúri.

108.

Apprends-moi: le garçon du grand village qui a la tête complètement rasée —

Cela n'est pas difficile: l'œuf.

109.

Attention: j'ai ma maison construite qui n'a pas de porte —

Cela n'est pas difficile: l'œuf.

110.

Gratte le palmier —

Une poule gratte sur l'œuf et ne le casse jamais.

111.

Apprends-moi: ce qui passe et repasse —

Cela n'est pas difficile: la porte et l'eau.

112.

Ce qui passe et repasse —

La petite souris *kakoro*.

113.

Attention: kubu! —

Cela n'est pas difficile: le gobelet (tombant) dans la cruche.

114.

Cubu! —

La petite pierre (tombant) dans le gouffre d'eau.

115.

Ce qui entoure ce village —

Les tombeaux.

116.

cátimbá kũno —
 érutũndo.

117.

kũndu muturo, ná kũndu mutúro —
 kũndu bákóyá, ná kũndu bákóyá.
 kũndu bámínángé, ná kũndu bámínángé.
 kũndu bôwángé, ná kũndu bôwángé.
 kũndu bátũndúrángé, ná kũndu bátũndúrángé.
 kũndu bátũmbíángé, ná kũndu bátũmbíángé.
 kũndu bárísángé, ná kũndu bárísángé.
 kũndu báhíngángé, ná kũndu báhíngángé.
 kũndu báhítángé, ná kũndu báhítángé.
 kũndu bérémbéráá bãna, ná kũndu bérémbéráá bãna.
 kũndu bákwánángé, ná kũndu bákwánángé.
 kũndu báoncírángé, ná kũndu báoncírángé.

116.

Ce qui entoure ce village —
Les nuages.

117.

Dans ce village-ci: du tribut, dans le village d'en face: du tribut —

Dans ce village-ci: ils ont le feu allumé, dans le village d'en face: ils ont le feu allumé;

Dans ce village-ci: on danse, dans le village d'en face: on danse;

Dans ce village-ci: on moud, dans le village d'en face: on moud;

Dans ce village-ci: on broie, dans le village d'en face: on broie;

Dans ce village-ci: on grille (le gibier), dans le village d'en face: on grille (le gibier);

Dans ce village-ci: on mange, dans le village d'en face: on mange;

Dans ce village-ci: on cultive, dans le village d'en face: on cultive;

Dans ce village-ci: on va au champ, dans le village d'en face: on va au champ;

Dans ce village-ci: on élève les enfants, dans le village d'en face: on élève les enfants;

Dans ce village-ci: on se bat, dans le village d'en face: on se bat;

Dans ce village-ci: on dort, dans le village d'en face: on dort.

XII. LES PROVERBES, MAXIMES ET APHORISMES

(*mushúmo*)

A. INTRODUCTION GÉNÉRALE

Les proverbes et autres formules concises s'emploient dans une multitude de contextes sociaux et rituels. Ils expriment, sous le couvert d'une forme succincte, imagée et dense, souvent implicitement, une énorme variété d'idées, de valeurs, de points de vue, de principes, d'observations, d'expériences, d'activités et de comportements. Que les idées exprimées soient universellement humaines ou typiquement nyanga, l'interprétation des formes employées pour les formuler requiert toujours une connaissance approfondie et multivalente de la culture nyanga. Un seul proverbe peut comporter plusieurs significations, non seulement d'après les régions, les personnes ou les circonstances, mais aussi dans la bouche d'une même personne. Il n'est pas rare pour un seul individu de donner de deux à quatre interprétations plus ou moins convergentes pour un même proverbe. Certes chaque proverbe a une signification de base: mais il est construit et conçu de telle façon à permettre des amplifications et des exégèses spécialisées.

Les proverbes nyanga sont dits et/ou chantés. Ils sont dits clairement, distinctement et assez lentement (il y a, par exemple, peu d'émissions). Les Nyanga emploient le verbe *ikéra*, « couper », pour exprimer l'action de « réciter des proverbes », mettant ainsi l'accent sur les séparations nettes entre mots et groupes de mots. Les chants nyanga consistent souvent en une cascade de proverbes chantés, enchaînés mais pas logiquement liés les uns aux autres, qu'on se plaît d'entendre et de ré-entendre. Les Nyanga ne font donc aucune distinction fondamentale entre proverbes dits et proverbes chantés. En fait, le même proverbe est dit par un informateur et chanté par un autre; il est chanté dans une circonstance pour être dit dans une autre.

Hommes et femmes connaissent ces proverbes, les récitent et les comprennent. Mais les hommes en font un usage beaucoup plus abondant que les femmes; ils sont aussi capables de donner (partiellement en fonction de leurs expériences initiatiques) des interprétations multiples et multivalentes, souvent insoupçonnées des femmes et de la jeunesse. Dès lors, il n'est pas surprenant que la plupart des quelque deux mille proverbes, que nous avons annotés au *Bunyanga*, nous ont été communiqués par des hommes. Nous les avons recueillis au cours de simples conversations et discussions, au cours des palabres, des négociations, des initiations et des rites.

Le choix limité de soixante-dix-huit proverbes que nous offrons ici est dicté, d'une part, par leur clarté et simplicité relatives en fonction de leur distribution géographique. Ces proverbes ont été dits par des individus, surtout mâles, habitant vingt villages échelonnés sur une distance de 150 km. La sélection est, d'autre part, inspirée par la forme. La forme du proverbe nyanga est toujours poétique et répond à des critères prosodiques bien déterminés, bien que difficiles à isoler. La majorité des proverbes comprennent deux vers, mais on en trouve occasionnellement qui n'ont qu'un seul vers ou qui en comprennent trois ou quatre. Nous avons distingué deux catégories de proverbes: ceux qui sont toujours accompagnés d'assez longues explications données dans un style stéréotypé et ceux qui ne sont pas accompagnés de ces explications (c.-à-d. des proverbes qui ne sont pas expliqués *ipso facto* mais pour lesquels on donne des explications si les interlocuteurs en demandent).

Quelle que soit leur forme, les proverbes présentés dans cette anthologie, comme la majorité des proverbes nyanga traitent:

- des principes de l'organisation sociale et politique: parenté, aïnesse, amitié, épouses, attachement au lieu d'origine, pouvoir et autorité du chef sacré et du chef de village;
- des relations sociales entre aînés et cadets, entre hommes et femmes, entre chefs et sujets, entre consanguins, entre amis du sang, entre parents adoptifs et orphelins, entre parents et enfants, entre riches et pauvres;
- de certaines activités: celles qui concernent la chasse et le piégeage et occasionnellement celles qui se rapportent à la culture des bananes.

Ces proverbes expriment l'opposition systématique aux excès de paroles, aux querelles, à la chicane, à la haine, à l'oisiveté, à l'ingratitude, au vagabondage, à l'instabilité des femmes. Ils expriment l'attachement profond aux valeurs de la générosité et de la réciprocité (B, 3, 31, 33, 53), de l'amitié et de la parenté (B, 3, 22, 25, 43), de la fécondité (B, 32), de la piété et du respect (B, 50), de la réconciliation (B, 26). Beaucoup de proverbes reflètent — ainsi que d'autres genres littéraires des Nyanga — un certain ton de pessimisme (B, 4, 5, 14, 36, 38, 39, 54) et de fatalisme (B, 21, 34, 41), ainsi que l'acceptation de certains faits de structure (C, 7, 9) ou de comportement (C, 8) irréversibles. La connaissance n'est pas l'apanage d'un seul individu (C, 2) et il n'existe personne qui possède suprêmement la connaissance (B, 51).

Il est probablement inutile de dire que la traduction de ces proverbes est souvent difficile. Non pas parce que les expressions sont obscures ou archaïques ou confuses mais du fait que les textes sont d'une grande concision et les mots employés d'une grande précision et d'une vaste portée métaphorique. Prenons à titre d'exemple, le proverbe B, 24. Ce texte comprend quatre mots, répartis en deux vers, parfaitement clairs; il s'applique aux enfants difficiles. La signification exacte des formes employées est:

*Il refuse, il goûte;
Il mangea dans une flaque d'eau.*

Nous avons traduit ce proverbe d'après son contexte de la pensée nyanga plutôt que d'après son contexte linguistique, comme:

*Celui-qui-refuse-et-goûte-ensuite
Trempa sa nourriture dans un bouillon sans ingrédients.*

Cette interprétation rend parfaitement l'esprit du proverbe. Les mots du premier vers, *katina kârora*, représentent une formule standardisée traitée comme épithète pour référer aux personnes qui ont la mauvaise habitude de toujours commencer par refuser quelque chose qu'on leur offre pour l'accepter ensuite. La première forme du second vers, *kârîre*, « il mangea », évoque dans la coutume nyanga une action bien précise: manger c'est prendre une pâte de bananes des doigts de la main droite, puis la tremper

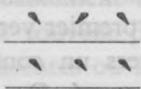
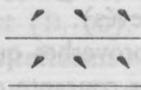
dans une sauce comprenant de la viande et des légumes (repas riche) ou dans une sauce qui n'est qu'une simple décoction. Il n'y a pas de véritable repas si cette sauce n'est pas servie. « Manger » c'est donc tremper la pâte dans quelque chose qui lui donne meilleur goût. *Ndiba* (flaque d'eau) est un euphémisme qui réfère à un simple bouillon sans ingrédients (c.-à-d. duquel les légumes et la viande ont été enlevés).

La première série (B) comprend des proverbes qui sont tous basés sur deux vers. C'est la forme la plus courante du proverbe nyanga. Elle est étroitement liée à la technique de la récitation orale: le récitant énonce une proposition (c'est le premier vers), puis s'arrête, il peut lui-même continuer (c'est le second vers) ou quelqu'un dans l'auditoire peut formuler la deuxième partie. La seconde partie du proverbe peut aussi être pensée. D'autre part la structure de ces proverbes révèle une certaine opposition complémentaire entre les deux parties: le premier vers comprend un mot qui demande dans le second vers un concept qui le répète, qui le complète ou qui est son opposé. On trouve constamment ces oppositions, par exemple forêt - village; naître - tombe; chef - sujet; cœur/pensée - bouche; père - mère; fille - garçon; vie - mort; laid - beau; paroles - force.

Le style et la forme de ces proverbes révèlent certains modèles et régularités, qu'il est difficile de formuler et que nous étudierons dans une prochaine étude. A titre d'exemple nous indiquons les éléments suivants:

- La majorité des proverbes à deux vers ont un nombre égal de mots dans chaque vers (deux mots le plus souvent, parfois trois ou quatre mots).
- Les proverbes dont le nombre de mots dans chaque vers est inégal, ont généralement plus de mots dans le second vers que dans le premier.
- Le nombre de syllabes est généralement plus élevé dans le second vers que dans le premier, mais il existe bon nombre de proverbes où ce nombre est identique.
- Dans les proverbes qui ont plus de syllabes au second vers qu'au premier, c'est le nombre de sept (et de neuf) syllabes qui est le plus fréquent. Sept est d'ailleurs le nombre symbolique préféré des Nyanga.

— Il semble y avoir plusieurs principes récurrents dans les modèles tonétiques des vers que nous ne pouvons cependant pas encore formuler. A titre d'exemple, dans les trois syllabes finales des vers il semble y avoir des préférences nettes pour les modèles tonétiques correspondants de :



- La plupart des proverbes comprennent au moins une forme verbale; l'habituel est l'aspect verbal le plus employé, mais on rencontre également l'impératif et le résultatif.
- Parmi les figures de style, il faut noter les répétitions (de mots ou de syllabes initiales), les rimes (syllabe entière ou simple assonance), les allitérations, les jambages, les antonomases, les métaphores.

La seconde série de proverbes (C) se distingue par les longues explications stéréotypées débutant par « C'est à dire... » qui font partie intégrale du proverbe. La forme de ces proverbes est poétique et leur structure très proche de celle de la première catégorie; plusieurs de ces proverbes sont d'ailleurs basés sur deux vers. Mais on rencontre dans cette série beaucoup de formules très courtes qu'on pourrait qualifier plutôt comme aphorismes et apophtegmes. Ce genre de textes exerce une fonction éminente dans les initiations et instructions.

B. CINQUANTE-QUATRE PROVERBES EN DEUX VERS, SANS INTERPRÉTATION NYANGA

1.		
2.		
3.		
4.		
5.		
6.		
7.		
8.		

1.

áhákwíré émubíre
ngí hásíaa ásángobi

2.

ántíwosí wákubúrwa
uhirenga émasea

3.

bana-kimá bana-nkíma
básibánee ékumikíra

4.

bángá ngoi
bábéká bitóndi byángoi

5.

bashé-bushú básíá ho
bamuronga bákwíré

6.

buhúma wángoi
wáyángá ngoi

7.

bukúbi íséa
búyangá wamóshuka

8.

butángi wágoro
butángi wábusa

1.

Là où meurt la mère,
C'est là que reste le cordage (avec lequel on porte l'enfant).

2.

Celui qui ne sait pas ce qui a été dit
Ne trouve que les rires.

3.

Ceux d'une même parenté sont des singes:
Ils se reconnaissent par les queues.

4.

Ils admirent le léopard;
Ils fuient les taches du léopard.

5.

Les hommes de haine restent là (en vie);
Les conciliateurs sont morts.

6.

Rugissement de léopard
Causa la mort de léopard.

7.

L'orphelinat, c'est être atteint par le kwashiorkor,
Il tue celui qui est devenu adulte.

8.

L'aînesse du bananier *koro*
Est une préséance sans importance.

9.

cébángá mubí
kításíngwáa mongó wására

10.

ékisea congó
ngí kíkíndanga émyampú yébayú

11.

ékumbúka menké
ébusará manịge

12.

ékongó kátánóntwángá
ngí ngendero yésántsorị

13.

éwịra ubúto
búrandee múnungo

14.

ibúta rịngí
irúyá masinda

15.

hárí mutíma
nti hárí ntsorị

16.

irungu ntáténdi
busará búsirá miné-bo

9. 17.
 Ce qu'a dit un vilain (laid)
 Ne fait pas vomir un bon (beau).
10. 18.
 La belle fougère *kisea*:
 C'est elle qui épuise les flèches des garçons.
11. 19.
 Le village est épines;
 La forêt est ronces.
12. 20.
 Le beau dont on ne rêve jamais:
 C'est la limite des rêves.
13. 21.
 L'amitié est parenté;
 Elle colle aux jointures.
14. 22.
 Beaucoup engendrer
 C'est multiplier les tombes.
15. 23.
 Là où est le cœur (la pensée),
 Là sont les rêves.
16. 24.
 Je ne ravagerai pas la forêt de chasse;
 La forêt est sans propriétaire (exclusif).

17.

irúya būnu
ntí irúya maá

(bidi) Ce qu'a dit un vilain (laid)
Né fait pas vomir un bon (beau)

18.

ishúra yatéá mwea
nti butúamá

La belle fougère à nez
C'est elle qui épaisse les fûches des arroyos

19.

itéa rákore
rásíngwá kíkó wábore

Le village est épineux
La forêt est touffue

20.

isíe wéba
katobororo wéya

Le beau dont on ne rêve jamais
C'est la limite des rêves

21.

kakoró wírandá na bó
bamutaba bátíná

L'amitié est parente
Elle colle aux jointures

22.

kasando kéyangá' re
kéyangá Mpetí na Búkoncwa

Beaucoup engendrer
C'est multiplier les fougères

23.

káshibíré wírá bahíngi
wírá híşinga utákangwé

Là où est le cœur (la pensée)
Là sont les rêves

24.

katína károra
káríre múnđiba

Je ne naviguerais pas la forêt de chasse
La forêt est sans propriétaire (exclusif)

17.

Avoir abondance de paroles
N'est pas avoir abondance de force.

18.

Tuer du gibier dans le piège qu'on a dressé
N'est pas être expert à la chasse.

19.

Le fait de dresser les pièges trop loin
Fit pourrir le hérisson.

20.

L'oiseau bavard *isiye* parla:
La chicane vint.

21.

La petite souris *kakoro* s'attache à eux;
Le groupe des rats *mutaba* (la) refusent.

22.

Un petit pied va souvent très loin:
Il arriva à Mpeti et à Bukoncwa.

23.

L'oisif invétéré a engagé des cultivateurs;
Que celui qui a des réserves au foyer ne se plaigne pas!

24.

Celui - qui - refuse - et - goûte - ensuite
Trempa sa nourriture dans un bouillon sans ingrédients.

25.

katítí murónge wamúndura
kwákwiré mwea ngí kurwábó

26.

kayú kěnge
kámikonda kíshomora

27.

kíntsí nkókó ntíyabútá ncake
kíntsí mumína utábútáa mubáké

28.

kikumí cámakwá na músike
nti atúmbú ukondwángo n'éntongi

29.

kirikí-rikí na ntárika
kumanya manumbá ntí mukísa

30.

kísí mutíma
úhanisi būnu có

31.

kúhemukaá ukaóngi
kútáhemúkáa uhíngángo

32.

kumbuá murónge wamúndura
wámébá mütú nti mpúnda

25.

Le pigeon est un oiseau de la forêt;
L'endroit où un homme meurt, c'est là qu'il a ses parents.

26.

Petit garçon débrouillard,
S'il se blesse, il se soigne.

27.

Chaque poule ne produit pas une poule *ncake*;
Chaque femme n'enfante pas un héritier du trône.

28.

Si une jeune fille s'acharne pour un jeune homme,
C'est l'insecte *atumbu* qui se laisse abattre avec l'arbre *ntongi*.

29.

Celle-qui-s'attache et Celle-qui-ne-s'attache-pas:
Passer d'une maison à l'autre n'est pas bonheur.

30.

Ce que sait Cœur
Ne le révèle pas à Bouche.

31.

On accuse de manque de générosité celui qui récolte,
On ne critique pas celui qui cultive.

32.

Kumbua est un oiseau de forêt:
S'il crie la nuit (près du village) c'est omineux:

33.

kúrí mwamí wâmpúnda
kúsirá kampuku kâmpúnda

34.

kwéndángá ngongo
ngongo wírenga

35.

miné-rúbúngú ngí uhéndwanga
érúbúngú rúáhéndwánga

36.

mubú wámakáma
bamureke báshima

37.

muíríma oró mukíra
kanyíronge wíoru

38.

mukúmbí-kúmbí wámína kakúá
umukai nti uruhi

39.

mukúya nkúbí
ukúyanga sábene

40.

nabúrángá mbu ntítúna
bantsorí bániranda

33.

Il y a de chef extraordinaire,
Il n'y a pas de simple sujet extraordinaire.

34.

Où mille-pattes va,
Mille-pattes ne cesse de pleurer sur son sort.

35.

C'est toujours le chef du village qui est attaqué:
Le village n'est jamais attaqué.

36.

Si la liane (de haute qualité) *mubu* dessèche,
Les lianes (sans valeur) *mureke* se réjouissent.

37.

Serpent *muivima*, déroule la queue
Que la genette royale se détende!

38.

Le grand acheteur de viande: si chaque fois qu'il avale un os,
Tu le regardes avec désir, tu te fatigues en vain.

39.

Celui qui élève des orphelins
Elève (les enfants) d'autrui.

40.

J'ai voulu nier,
Les rêves me poursuivirent.

41.

nakwíré nakwíré
utáramyáa bumba

42.

nkéngá iřiba
mumpómpó wábusa

43.

nkéngé nyama
básíbanee múmikonge

44.

nkúrû mbí
ntí mukįsa

45.

ntánaa nkébé
nkebe ná wenge

46.

ntúri kuBírasé
nt'uri kuMakobe

47

númbá mwea
ihúmbaa mwea

48.

shé-bisámhá warubángá êmbúra
wábéka tu émame

41.

(Crier) « Je suis perdu, je suis perdu! »
Ne guérit pas la stérilité.

42.

J'ai peur du gouffre d'eau:
Cette masse calme, sans danger!

43.

Les antilopes bongo sont des animaux;
Ils se reconnaissent par l'odeur.

44.

Mauvaise renommée
N'est pas bénédiction.

45.

Je n'aime pas l'ostentation
L'ostentation contient de la ruse.

46.

S'il n'est pas à Birase
C'est qu'il est à Makobe.

47.

La maison de quelqu'un
(Fait) battre ce quelqu'un.

48.

Shebisamba fit tomber la pluie,
Pendant il fuit la rosée.

49.

shé-mutótojó na múrengi
níšowá kímá nti múrengi

50.

títá uhúmbi kóyo
karamo kábé nti kóyo

51.

túrirí híamá
nti báhátíré mongo

52.

úkwíree busa
ná busa umubunenga

53.

utíráa ékubutara utákaénga kó
katengi káshembanga kâmpé

54.

watáángá bingí utátáwánga
usíranga mbeba

49.

Du vétilleur et du calculateur,
Le seul que je choisis: c'est le calculateur.

50.

Mon père, ne frappe pas ma mère,
Ton salut c'est ma mère.

51.

« Mangeons ensemble! »
C'est qu'on possède des deux côtés.

52.

Celui qui souffre sans raison,
Raison aussi le défend.

53.

Que celui qui ne donne jamais à l'extérieur n'y place pas son
espoir;
Une assiette (remplie) en appelle une autre.

54.

Celui qui enterra beaucoup (d'hommes) n'est jamais enterré,
Il est exterminé par les rats.

C. VINGT-QUATRE PROVERBES DE UN À QUATRE VERS, AVEC INTERPRÉTATION NYANGA

1.

ácâhemura kitábésée kore

ngí éríéba mbu mwea wakwá rwăka uhemukee busa.

2.

ébinwa bicúmbúri

ngí éríéba mbu mwea wébé kinwa n'ompé nti wosi co.

3.

ébinwa tubi twámpukuri

twásongóké inku nă nku

ngí éríéba mbu ébinwa ntibisibirwé: émusondori wété mbu wé ngí wosi byo, n'émusindú wété mbu wé ngí wosi byo; kaj ébinwa bisirá ná miné-byo, ingu wosi byo ráréngá.

4.

ébūnu ntí muuri

mbu wámabášha

mbu mwea wéká tū o

ngí éríéba mbu ékinwa cámatúká kubūnu kitákúrukée tū ko; cá-méwa nti céwá hó, ébarúkiri nti bámarúkírá hó co.

5.

émútími wébusha utímáa bó

nă ngu utabíráa bó

ukúrúcaa érôto mubó

bútétánga

ngí éríéba mbu mwea webáa ékinwa n'ompé ukúrúcaa có, kitárúkírúwáa tété, bushwá mbu nti urírúbányáa có.

1.

Ce qui causera la chicane n'est jamais loin.

C'est-à-dire que celui qui a faim fait de la chicane pour rien du tout.

2.

Les paroles sont des patates douces.

C'est-à-dire que chaque fois qu'on veut dire une parole, (il se trouve) qu'un autre la connaît.

3.

Les paroles sont des excréments de l'insecte *mpukuri*, qui ont des pointes par ci, par là.

C'est-à-dire que les paroles ne sont pas connaissables: le premier passe en disant que c'est lui qui les connaît et le dernier passe en disant que c'est lui qui les connaît. Par conséquent, les paroles n'ont pas de propriétaire qui les connaisse suprêmement.

4.

La bouche n'est pas un piège *muuri* que, si défait, on peut redresser encore.

C'est-à-dire que la parole sortie de la bouche n'y retourne plus jamais. Ce qui est dit est dit, ceux qui écoutent l'auront déjà compris.

5.

Quand un bêcheur creuse une fosse et que celui-ci (un autre) la bouche en y remettant la terre, (alors la fosse) ne s'achève jamais. C'est-à-dire: quelqu'un dit une parole et un autre la retourne; cette parole n'est jamais vite comprise, car (l'autre) la brouille.

6. ériyuhu ríkíáá rétángé
émijirimá nti isokángo
ngí ériéba mbu áwatúcányá n'émukírí nti washéé ntse, nti utíany-
íé kinkí kwétángé we, nákiró mbu kúrí byásúmá-súmá ákwasá
byámúsungá mwea kúti uri kwísíné; ná wákíá mbu watúcányá
n'ékimpunu cémwámí nti washukará.
7. butambo mpukú
bútátúkáa hári bo
ngí ériéba mbu mwea nákiró wábe mwebéri búní, kúti ntí muta-
mbo nti utséendi nkúrú.
8. hárikángá biköka
hátásíráa wimbi
ngí ériéba mbu hárikángá bushú bútátúkángá hó, nti básúbyáá
hó múmisoná, nákiró bárongana nti busa.
9. ikónnda mine
ntí iríre ná mwämi
ngí ériéba mbu érikónnda rításingwé mwea wábo mwämi.
10. kentsé wáméba
bana-nyama bábíba
ngí ériéba mbu émwamí wáméba, ébea bätí nti bábíba, nti kúsi-
rá wämusako tú.

6.

Aussi longtemps que le vent passe il faut que les serpents *muiri-ma* traversent.

C'est-à-dire que celui qui accompagne un grand trouve le chemin, il ne se plaindra de rien là où il va, même s'il y a des difficultés qu'il aurait pu rencontrer en étant seul. Mais s'il se fait qu'il est en compagnie d'un chef puissant alors il est sauvé.

7.

Le leadership du groupe local est la racine dure de *mpuku*, il ne quitte pas l'endroit où il est.

C'est-à-dire que quelle que soit son éloquence, s'il n'est pas leader du groupe local, un homme n'étendra pas sa renommée.

8.

Où se trouvèrent les herbes *bikoka*, jamais le piquant ne manque. C'est-à-dire que là où elle s'établit la haine ne part jamais; on ne cesse de revenir aux (mêmes) griefs; même si on s'est réconcilié, ça aura été en vain.

9.

Avoir de beaux doigts ne donne pas droit à manger avec un chef. C'est-à-dire que la beauté ne fait pas de quelqu'un un chef.

10.

Que, quand le soleil levant a parlé, les animaux se taisent! C'est-à-dire qu'il faut que tout le monde se taise quand un chef a parlé; il n'y aura alors plus personne qui lui réplique.

11.

kisambú congó mukúshu

ngí éríéba mbu ékisambú nákiro cáhunda, ná kúti kítángakaré-
rwa nti busa, nti cákwá cákwá hó.

12.

kisantsira cámfú

kítátúkée mwábéné

ngí éríéba mbu ébikaí byerítáa émwea bitúkíree múmwe, bitátú-
kíree mwábéné.

13.

masíkú átámónérwáa kwíkúra

ngí éríéba mbu émwea kúti wendángá kwábéné, wámasiá ko
matú měngí, ná bámútábúréé ákwátúkángá wé, hóandá rwábó,
mbíso nįngí, nti wakúrúkí hó hárushú rwábó.

14.

muntsárf wámakwá mbihe

mushísha musibanj

ngí éríéba mbu musibanj ngí usíbangá byákwetá kumbúka.

15.

mushúkí-shúkí utátondée bitá

ngí éríéba mbu mushúkí-shúkí utáríkee kınwa nti wákurúkírá hó
co.

16.

mutima utátúkáa kwéndángá o

ngí éríéba mbu kwásúngángá mwea cöngó, émutíma utátúkángá
kó; nã ngu wanikiráa éríenda nti wendí hó.

11.

Une bonne (belle) bananeraie c'est la serpette.

C'est-à-dire que, même si elle est belle, une bananeraie qui n'est pas débroussaillée ne vaut rien; elle est en plein dépérissement.

12.

Le linceul du cadavre ne vient jamais de la maison d'autrui.

C'est-à-dire que les objets pour enterrer quelqu'un proviennent toujours de sa maison; ils ne proviennent jamais de la maison d'autrui.

13.

Les rites par lesquels passent les grand-parents ne sont jamais célébrés en dehors du village.

C'est-à-dire que celui qui est allé chez autrui, s'il y reste beaucoup de jours et si on se met à lui rappeler son lieu d'origine, son clan, très souvent finira par rentrer dans son (propre) groupe.

14.

Quand une mouche souffre d'avoir trop mangé, interrogez l'oisif resté au village.

C'est-à-dire que c'est celui qui reste oisif au village qui sait ce qui se passe au village.

15.

Le menteur ne prévient jamais d'une guerre.

C'est-à-dire que le menteur ne fait que des ajoutes à une parole qu'il a vraiment entendue.

16.

Le cœur (la pensée) ne rentre jamais d'où il (elle) alla.

C'est-à-dire que le cœur d'un homme n'abandonne jamais l'endroit où cet homme eut de bonnes expériences. Et celui qui pense à s'en aller, s'en ira un jour.

17.

nkóri yatámbá
 nti ínyíhiré kisea
 ngí éríéba mbu émwea nákiro wénda kore, nti winyihiré hó há-
 túkángá we, émutundu wé.

18.

Nkútú utúsíngwángá byábúrwá
 ngí éríéba mbu íhanwa binwa ntí irúkíra byó.

19.

ubésaa mubí
 utáseráa íngu wamunínkángá
 ngí éríéba mbu mwea utákoké ísíma íngu wamunínkángá; ná-
 kíro wábe mukáná-káná nti utáserí íngu wamunínkángá.

20.

uhunáa mõngó
 umwambicanga
 ngí éríéba mbu émunína, nákiro wemá búni, ná kúti umwa-
 mbíca nti bâmwişane.

21.

úmarúkíra "túturunganyé"
 nti kampuku ngí wíşowá
 ngí éríéba mbu kúti hári mitéko ýányama, (ékampuku kámatá-
 ngírí kwíşowá ámuhangó mukírí, nti bábúrá mbu múrié tú byo
 hântsí bibanyiwé; ná kúti mukírí ngí watángírí kwíşowa, nti
 bébá mbu mihango ítí itárengékánga, ýárúka mukwákare.

17.

Un jeune épervier qui vagabonde c'est qu'il a l'espoir d'une touffe de fougère *kisea* (parasitant sur les arbres et dans laquelle les éperviers font leur nid).

C'est-à-dire que, même s'il va loin, l'homme ne cesse de placer son espoir dans son lieu d'origine, son domaine.

18.

Nkutu (pied du lit, symbole de surdité), tu n'entends jamais ce qu'on dit.

C'est-à-dire que recevoir des leçons n'est pas les comprendre.

19.

Si mauvais soit-il, il n'ignore jamais celui qui lui donna.

C'est-à-dire que personne ne peut refuser à celui qui lui donna un jour; même s'il est avare, il n'ignorera pas celui qui lui donna.

20.

Qui désire une belle (femme) l'habillement

C'est-à-dire que, quelque laide qu'elle soit, ils désireront la femme que tu habilles.

21.

Si tu entends: « Remettons les parts ensemble », c'est que c'est un simple sujet qui a bien choisi.

C'est-à-dire que quand il y a des parts de viande et qu'un simple sujet s'est choisi le premier un grand morceau, on dira: « Remettez de nouveau les choses par terre, qu'elles soient divisées ». Et si c'est un grand qui a choisi le premier on dira que tous les morceaux ne sont jamais égaux, sans qu'il y ait une part plus grande.

22.

uri hári muhányá
 utákúsáa meru
 ngí éríéba mbu mwea utáringwáa wámaringwá kútáríree wé, nti hári kinwa; ukíanga wámeya, wámakínd'írá mubiýó, nti wébá mbu busháké wé ngí búmúnínkángé ébiýó bya; kaí éwenge wé-mwea ngí búmúnínkaá.

23.

wákubíkírwá mwea
 ntí ngí búrişiangă we
 ngí éríéba mbu úmabíkírá mwea mbu "eé rebé!", nâ wé nti wákusúbié mbu "ôngo umbíkíréngi nkí?"; ngí érişúbíe mînú ntí óngó'sí kíkúbíkíréngí we.

24.

wamí munubo
 ngí éríéba mbu shé-mumbo wámaríá mumbo kuwămí, nti utátúní tu émirimo îtî ítúmwänge wé; kaí utákerébúrénga bushwá mbu uhunáa wămí.

22.

Celui qui se trouve auprès d'un infortuné ne souffre jamais de besoin de viande.

C'est-à-dire: si l'on fait venir celui qu'on n'invite jamais pour manger, c'est qu'il y a une affaire. Après qu'il est arrivé et qu'il a mangé de la nourriture, il dira que c'est sa médecine qui lui a fait donner cette nourriture. C'est donc le savoir-faire de quelqu'un qui lui procure des biens.

23.

Ce n'est pas de la façon qu'il a été appelé qu'un homme répond. C'est-à-dire que si tu appelles quelqu'un en disant: « Toi, un tel », il répondra en disant: « Toi, pourquoi m'appelles-tu? ». C'est cela répondre à l'interlocuteur sans connaître ce pourquoi il t'appelle.

24.

Le pouvoir est souffrance.

C'est-à-dire que quand le père de la femme rituelle a amené la femme rituelle à la cour du chef, il ne peut plus refuser aucun des travaux qu'on le charge de faire. Il ne peut plus regimber puisqu'il cherche le pouvoir.

XIII. LES CHANTS (rwimbo)

A. INTRODUCTION GÉNÉRALE

Les Nyanga accordent au chant un pouvoir extraordinaire et de multiples fonctions. Le chant implique évidemment le mouvement, la danse, le drame, le rythme, la musique; il suggère les ornements, les costumes, l'action collective, la participation totale des exécutants et des auditeurs. Les êtres fabuleux et foncièrement mauvais, tels *Mpacá* le spectre de la forêt et *Kirímu* le Dragon, sont séduits par le chant et par la danse et se font vaincre par les faibles individus qui savent chanter face au danger. Les héros des épopées nyanga chantent (et dansent) lorsqu'ils se trouvent en graves difficultés et se renforcent pour ainsi dire par le chant. Le chant a un pouvoir magique. Certains contes narrent comment un simple individu pour plaire à son chef réussit par ses chants à faire surgir l'eau des rochers d'une rivière sèche. Le chant est un moyen pour implorer, pour supplier, pour s'attirer les faveurs des esprits et des hommes. Il est également un moyen pour révéler certains secrets de façon énigmatique. Certains contes démontrent que les femmes révèlent involontairement par leurs chants leurs secrets et mauvaises habitudes. Les chants s'emploient dans une grande diversité de contextes et de situations: dans les jeux et dans les simples danses d'amusement des garçons et des filles; pour célébrer la naissance des jumeaux ou la mort du léopard; pour les cérémonies de mariage; pour les grandes initiations (circoncision; cultes; associations volontaires et semi-secrètes); pour exprimer les amours et les tristesses. Les contes et les épopées sont parsemés de chants. Les épopées ainsi que bon nombre de contes et d'autres textes sont entièrement chantés. Ces chants sont toujours accompagnés de danses. Celles-ci constituent de véritables représentations dramatiques. En fait, plusieurs danses différentes peuvent être exécutées simultanément: des solistes sortent du cercle des danseurs ou du groupe des spectateurs pour se diriger d'un pas très différent de la danse

principale vers un chanteur, un musicien, un autre danseur afin de l'honorer par des cadeaux, par l'ajustement de ses vêtements, par l'essuyage symbolique de sa sueur ou encore pour tirer sur ses membres ou redresser son dos courbé. La musique et le rythme sont réalisés par les simples battements des mains, par les tambours, les hochets, les cithares à deux cordes, les flûtes et mirlitons, les arcs musicaux, les *sanza*. Ces instruments de musique diffèrent selon les contextes des initiations et des danses. Les chants de l'association *mbuntsu* sont toujours accompagnés de trois tambours (*kioma*, *mukintsá*, *kandúndú*); ceux de la divination *kinyéé* demandent un tambour (*mukintsá* battu avec deux bâtonnets), deux hochets et le bâton de percussion (*nkwángátiro*); les élégies requièrent le *sanza*; les chants des courtisans exigent la cithare à deux cordes, etc.

En général, les chants nyanga sont multivalents et très peu spécialisés. Le même texte peut s'employer parfois avec une certaine modification des mots ou des séquences de phrases dans les initiations, les simples amusements, les célébrations des jumeaux ou du léopard, etc. C'est le contexte total, la situation spécifique, l'association d'objets, d'instruments, de rythmes et de mouvements plutôt que le pur contenu verbal, qui donnent au chant sa pleine signification et qui permettent aux exécutants d'y trouver des interprétations souvent très différentes les unes des autres.

Tout chant est structuré sur un canevas rigide et bien connu; mais le chanteur individuel construit autour de ce canevas connu de tous un vaste nombre d'éléments improvisés, empruntés à ses propres expériences, réminiscences et connaissances et sélectionnés d'après ses propres préférences. Il insère librement des phrases destinées à exprimer la joie qu'il trouve dans le chant et dans la danse, à vanter les musiciens, les chanteurs, les danseurs, à réclamer des présents, etc.

Les chanteurs individuels vont même jusqu'à manipuler le canevas même, en changeant l'ordre des mots et des phrases, en insérant des réflexions, des remarques et des anecdotes, en éliminant certaines données du canevas. Les chants nyanga abondent, en outre, en sous-entendus, en allusions, en idées non exprimées mais conceptualisées par les auditeurs grâce au contexte, au geste, à l'expression faciale. Il en résulte une certaine

incohérence du texte, souvent purement apparente. Beaucoup plus que dans les autres types de textes, et précisément à cause des nombreuses improvisations, on rencontre dans ces chants — et évidemment surtout dans les parties improvisées — des mots et expressions empruntés au français ou au *kingwana*, mais *nyangaisés*, par exemple *maruba*, lettres, *faranga*, francs, *mararika*, anges.

Le premier chant fut exécuté lors des cérémonies de mariage appelées *ihérúka* et qui ont lieu au moment où l'épouse quitte son village ou son voisinage pour se fixer auprès de son mari. Chaque strophe constitue une entité et n'est pas dépendante pour son interprétation sur le reste du contexte linguistique. L'ordre des strophes est facilement bouleversé et leur nombre aisément augmenté ou réduit. Le chant comprend une série de conseils à la jeune mariée: son salut est dans le travail, la fertilité, la générosité, la bonne conduite des affaires domestiques, l'harmonie dans les relations avec la belle-mère et les co-épouses du mari. Il exalte la joie de l'état de mariée mais aussi le lien de solidarité qui doit unir la fille à son groupe d'origine. Le texte finit sur une sorte de bénédiction de la mariée; il évoque les esprits auxquels elle est dédiée ainsi que les chefs du groupe politique auquel elle appartient. La vivacité du chant est rehaussée par une sorte de dialogue entre la mère et les femmes qui la conduiront au village de son mari, d'une part, et la mariée elle-même, d'autre part.

Le deuxième chant est exécuté pour une femme en couches (*bubíre*). Il constitue une séquence entière et bien cohérente. C'est une sorte de plainte dite au nom d'une femme dont l'accouchement est difficile, mêlée à l'espoir de l'enfant à naître et des cadeaux et visites des siens.

Le troisième chant porte sur les jumeaux (*masa*). Cette sorte de chants extrêmement directs et crus et d'une rare liberté de langage se rapporte également aux cérémonies qui entourent la mort du léopard, la construction du piège à éléphant *karungu*, l'installation des pierres de la forge, la naissance anormale d'un enfant et le pilonnage des herbes pour la pêche au poison.

Les textes n° 4, 5 et 6 sont des chants de jeux (*mashata*). Ils sont exécutés par les jeunes hommes et les jeunes filles et comprennent toujours des refrains répétés par le chœur. Le contenu

est souvent très simple (p.ex., n° 4), l'accent étant mis sur le rythme, sur la sonorité et sur la participation totale. Ce genre de chants permet d'innombrables improvisations et références à des faits individuels et donne ainsi l'impression d'incohérence. Le chant n° 6 est typique pour les jeux *nkébé*; il est accompagné par des battements des mains et comprend une chaîne de proverbes, dictons, aphorismes qui sont employés dans d'innombrables circonstances et qui ne sont pas logiquement liés dans le chant *nkébé*.

Les textes n° 7, 8 et 9 appartiennent au groupe des chants du tambour (*ngoma*). Les Nyanga classent cette catégorie de chants d'après la période de la journée pendant laquelle ils sont exécutés (et non pas d'après leur contenu ou leur forme) en chants et danses du jour et ceux de la nuit. Ces chants sont exécutés au cours de danses de réjouissement, de détente, en dehors de tout contexte initiatique ou cultuel, dans lesquelles participent les jeunes adultes et les personnes plus âgées des deux sexes. On s'amuse donc, ce qui n'empêche qu'on donne quelques leçons, qu'on évoque certaines circonstances, qu'on exprime certains souhaits. Le texte n° 7, emprunté à l'autobiographie de *Shérungu* est composé d'un mélange de proverbes, de souvenirs personnels, de références aux thèmes de certains contes, de plaintes et de regrets de ne pas avoir reçu des présents. Ce texte reflète exactement la séquence des thèmes choisis par *Shérungu* pour la circonstance, mais il est bien certain que cette séquence serait différente dans d'autres circonstances. Le texte n° 8, extrait également de l'autobiographie de *Shérungu* et chanté en une seule séquence, représente un mélange de souvenirs évoqués et d'enseignements et contient des louanges pour le chant lui-même. Le texte n° 9 est composé d'un enchaînement de courtes strophes, qui reflètent un peu la structure des proverbes et qui forment des entités distinctes; les thèmes réfèrent aux péripéties de contes, au mariage et à la parenté.

Le texte n° 10, qui n'est qu'un enchaînement de proverbes connus dans d'autres contextes, est tiré d'un des cycles chantés des rites de la circoncision (*mukumo*). Ce cycle est chanté avant les circoncisions au cours de danses exécutées par les Maîtres (circonciseurs) masqués; il est accompagné par des tambours, des hochets et des grelots. Le texte allude aux peines et aux diffi-

cultés des circoncis, aux détenteurs traditionnels des droits de circoncision; il comprend des leçons de prudence et de comportement social.

Le texte n° 11 représente une séquence de strophes formant une entité distincte chantées au cours du cycle initiatique de l'association masculine du *mbuntsu*. On sera frappé par le fait que plusieurs proverbes contenus dans ce chant se retrouvent ailleurs dans cette anthologie. Le contenu traite de valeurs nyanga et de certains thèmes des contes. Il traite également de divers aspects et qualités du *mbuntsu*: il est secret; on est désireux de le connaître; il impose le respect à tous; il n'est pas tueur; il donne lieu à des festivités; il se caractérise par la continuité; les rêves y conduisent.

Les textes n° 12 et 13 appartiennent au *kinyéé*. C'est une initiation qui est liée à la divination, aux techniques de guérison, à la danse de possession. L'emblème central de cette initiation est un paquet contenant mille ingrédients qui sont tous enveloppés dans une peau de genette. Les deux textes sont empruntés à l'autobiographie de *Shérungu*. La véritable trame du texte n° 12 est fournie par toutes les strophes qui commencent par *mwendángá*, « il y alla... » Dans ces strophes le chanteur-initiateur décrit certains éléments et aspects de la composition du faisceau magique qui constitue le patrimoine sacré du *kinyéé*. Ce faisceau comprend, parmi d'autres ainsi qu'il est suggéré dans le chant, les tiges de certaines plantes, les os de certaines bêtes, des parties de musaraigne, des bâtonnets de tambour, des feuilles piquantes (évoquées dans le texte par « chose bouillante »), des objets de jeu (évoqués par « choses qui bougent »). Tous ces ingrédients « ont le pouvoir de réchauffer les cœurs des esprits, afin que ceux-ci croient qu'ils vont danser aux sons des tambours et s'amènent vite pour porter secours ». Cette trame est obscurcie et rendue complexe par l'insertion, partiellement improvisée, de plusieurs thèmes. Certains thèmes sont exprimés sous forme de proverbe: la tante paternelle est toujours accueillante; les non-initiés ne comprennent pas le vrai sens des chants; le circonciseur; l'ami agriculteur; la femme qu'on ne peut forcer d'aimer un homme qu'elle rejette; la cour du chef. Le texte n° 13 est un chant d'injonction qui veut contraindre l'esprit récalcitrant à se manifester et à exprimer ses désirs et ses plaintes. Cer-

taines strophes décrivent la composition du faisceau *kinyéé*: parties de silure, de souris, de passereau, cœurs d'animaux. D'autres évoquent les tremblements qui affectent ceux atteints par le *kinyéé*; ces tremblements sont suggérés par le passereau *kantori* qui passe et repasse au village et aux champs, par Duiker qui tremble toujours et qui est symbole de ruse, par l'herbe *kikoka* qui tremble toujours à la lisière du village, par la corde de portage.

Le texte n° 14, également emprunté à l'autobiographie de *Shérungu*, est un chant très rare qui est une sorte de conte en vers, dialogué et chanté. L'écureuil qui est attrapé dans un piège demande l'aide de divers animaux: *kashikú*, le chat sauvage *busisi*, le hérisson, le bush-baby, mais tous refusent de le libérer en inventant mille excuses. Le texte suggère, en outre, le thème d'un conte bien connu où la civette réussit à tromper le léopard.

B. TEXTES ET TRADUCTIONS

Ce qui a un mari kiki an in
 Parle en montrant les dents. kiki an in
 Ce qui est dans son village kiki an in
 Parle la poitrine haute. kiki an in
 Toi qui n'es pas généreuse, kiki an in
 Vois comme les chèvres dansent. kiki an in
 Oh! ma mère, la maison du polygame est la demeure de guépes. kiki an in
 Chaque guépe qui vient mord. kiki an in
 Oh! ma mère, quand j'aurai trop mangé kiki an in
 Je traverserai sept (collines) et un lac. kiki an in
 Du chicaneur et du calculateur, kiki an in
 Choisis un seul: le calculateur. kiki an in
 C'est celle qui ne cuit pas bien, kiki an in
 Qui est celle au fragment d'assiette. kiki an in
 Je ne peux pas être épousée par ma mère. kiki an in
 Car chaque chose qui se passe c'est: « Oh, kiki an in

1.

nya-bũnu butándare

waríré ngírĩma

ntáñĩnké mukúngú ntí kóyó

kárá mukúngú nti kásená

úmeyá ntsokobé wakámá-kámá

úmanyi émanumbá n'ébuhemĩ

nákĩro namúkĩá tukúkú

aní ntsoko

aní ntsoko

kárí ímu nã mu

kásĩngwaá musokĩ wáráíra

kárí ná moké

kébangá nti kányencá

kárí kurwábó

kébangá nti kátará ênkúba

eé nya-bukána

súnga búmínángé bana-mpéné

eé kóyó kwiháří kubána bósungu

kwásáa usungu rwábúre

eé kóyó nakíí namásakwá ngurũ

nasokí sirínda ná ngesi

shé-mutótoyó na múrengi

wísowé kímá nti múrengi

nya-mitékére mibí

ngí nya-kabe kántengi

ntábingwé kwihí na kóyó

na kínsí cétá nti kóyó

1. Celle à la bouche qui parle trop
A mangé une toupie.
Je ne peux donner à une vieille qui n'est pas ma mère;
Ce qu'a mangé une vieille ne rapporte rien.
Si tu trouves ta belle-mère ayant beaucoup maigri,
Ne parcours pas les maisons en mendiant.
Même si je suis ratatinée
Je suis ta mère,
Je suis ta mère.
Ce qui est dans cette maison ci et dans celle-là
Fait que le riche (le polygame) reste en difficulté.
Ce qui a un mari
Parle en montrant les dents.
Ce qui est dans son village
Parle la poitrine haute.
Toi qui n'es pas généreuse,
Vois comme les chèvres dansent.
Oh! ma mère, la maison du polygame est la demeure de jeunes
guêpes,
Chaque guêpe qui vient mord.
Oh! ma mère, quand j'aurai trop de difficultés,
Je traverserai sept (collines) et un lac.
Du chicaneur et du calculateur,
Choisis un seul: le calculateur.
C'est celle qui ne cuit pas bien,
Qui est celle au fragment d'assiette.
Je ne peux pas être épousée par ma mère,
Car chaque chose qui se passe c'est: « Oh, ma mère! »

naríé na kóyo kámunjo
ntángará tú n'ina wábené ko

ákárángá nará na kóyo
kátuké mutíma ntárama

ntábingwí na shé-mbarí taba
kasambú kásíra ntábi yo

kitímbí kítátímbwánga
watímbí kuro nt'wahúmbwí

shé-ngoma úmatushemá ngoma
ná bãte nti twakushemá miréngé

hárí mbúrú
nti hárí mukíma

muntsárí ubírie mbíbi
kubutara

mungáí
nya-kúbéngí bisa

kaúma-úma mótó waOngo
Ongo wíşiné umurákenga

webíré nti wéba-tw'íyo
twáméba kímá twarúkira
ébusará búríseré bea

ukírí uri hó nt'webánga
kúsírá, wámwebére-tw'íyo

miréngé isímbánga bãte
itáşingwí twakóra mírimo

Kahómbó ubúránanga
Kahómbó káMúisa

J'ai mangé avec ma mère des crabes,
Je ne les mangerai plus jamais avec la mère d'autrui.

Que ce que j'ai mangé avec ma mère
Quitte le cœur, que je sois sauve.

Je ne peux pas être épousée par l'homme à la pipe (de tabac),
La bananeraie finit par ne plus avoir des tiges.

Une colline habitée n'est jamais contournée,
Celui qui la contourneras sera battu.

Batteur-de-tambour, si tu nous maudis par le tambour,
Nous te maudissons par les voix.

Où se trouve le singe *mburu*
Se trouve aussi la femelle.

La mouche hait le chien
Au village.

Le crabe *mungai*
Celui qui demeure toujours où la cascade chante.

Le solitaire est le cadet de Dieu,
Dieu seul le plaint.

Celui qui parla parlera encore;
Si nous disons une parole, écoutons,
La forêt est pleine de gens.

Que celui qui vit encore parle;
Il n'y a personne qui parlera pour lui.

Les voix que nous chantons
Peuvent nous empêcher de travailler.

Kahombo, sois victorieux,
Kahombo de Muisa.

Mutía n'Ịrúmbo
ná Muurwá na Nkúo

eé Muro ubúránanga
ábákurá ntíbákundírenga

Buhíni ubúránanga
ná Mukobya ubúránanga
ná Ntábáná ubúránanga
ná Nyá-Nkúbá ubúránanga
túré muntúngo

2.

ébukúre wángata
Misoná nya-bunduru
wanínká moké kabísi
na kahwa nt'wamíkumé ko
kuMpíngá kwáMírásáno
kwátúká faránga ikúmi
ná rúmá rwísúnga mwána
eé Misoná babá nkúsánga
bukúre wángata

3.

urére urére
kamína miwa
urére urére
wakía wáckerwa
ényo yábéréka
ényo yábéréka
ishundí na muwa

Mutia et Irumbo (jumeaux mâles)
Et Muurwa et Nkuo (jumeaux féminins).

Oh! Muriro, sois victorieux,
Ceux qui ont mangé n'ont pas mangé pour moi.

Buhini, sois victorieux;
Et Mukobyà, sois victorieux;
Et Ntabana, sois victorieux;
Et Nyankuba, sois victorieux;
Que nous mangions du patrimoine!

2. *koko*,
La grossesse me tient.
Misona, Celle-au-ventre-gonflé,
A donné à son mari ce qui est cru,
Ayant avalé ce qui est cuit.
Du village Mpinga de Mirasano
Viennent dix francs
Et un (franc) pour voir l'enfant.
Oh! Misona, ma sœur aînée, je meurs,
La grossesse me tient.

Oh! oiseaux *wéle!*
Les petites jeunes filles qui sont dans ce village
Écoute-toi que ta copine s'assye!

3.
Elles poussent des seins droits comme le bambou
Il dort, il dort;
Ce qui avale les verges,
Il dort, il dort.
Quand il commença à goûter,
La vulve se déchira,
La vulve se déchira.
Clitoris et verge

bárikítányángé
 bárikítányángé
 ishundi wakiángá waménda
 muwa wákera búrí mpéné
 sh'íása ná ny'íása
 barumani batésa na
 sh'íása ná ny'íása
 barumani bákotérwá

4.

bukókó
 bukókó boba nti nyama
 bukókó
 bukókó boba nti nyama
 bukókó
 bukókó boba nti nyama

5.

kentséré mǐnú wáriké
 eé mbíe
 étukumí túrí murúno
 kentséré mǐnú wáriké
 twáshuká mabére ndíma
 kentséré mǐnú wáriké
 bábúrá mbu bó bakúre
 kentséré mǐnú wáriké
 warísangá mpongo taményera
 kentséré mǐnú wáriké
 nt'waríré mutíma wámeca
 kentséré mǐnú wáriké

Se pourchassent,
 Se pourchassent.
 Quand clitoris fut déjà parti,
 Verge brouta comme une chèvre.
 Le père de jumeaux et la mère de jumeaux
 Sont des accoupleurs et des avorteurs.
 Le père de jumeaux et la mère de jumeaux,
 Sont des accoupleurs qui trouvent que c'est doux!

4.

Bukoko,
 Bukoko, c'est du champignon, ce n'est pas de la viande.
 Bukoko,
 Bukoko, c'est du champignon, ce n'est pas de la viande.
 Bukoko,
 Bukoko, c'est du champignon, ce n'est pas de la viande.

5.

Ecarte-toi que ta copine s'asseye
 Oh! oiseau *mbie*!
 Les petites jeunes filles qui sont dans ce village.
 Ecarte-toi que ta copine s'asseye!
 Elles poussent des seins droits comme le fruit *ndima*.
 Ecarte-toi que ta copine s'asseye!
 Elles disent qu'elles sont enceintes.
 Ecarte-toi que ta copine s'asseye!
 Celle qui mangea des silures ne s'habitue pas;
 Ecarte-toi que ta copine s'asseye!
 C'est comme si elle avait mangé le cœur de l'eau.
 Ecarte-toi que ta copine s'asseye!

6.

shé-mutótoýó na múrengi
wísowé kímá nti múrengi

ntábingwí na shé-mbarí taba
kasambú kásíra ntábi yo

musike mongó wámakíme
nti nkókó nyangé ikíméngi

mushómbé wámakwáná ná ngantsi
mbu kiteá câní ntabéri

7.

céya cábakíré
cákumbo na Roba
ékikwa cábakíré tu réro
cákumbo na Roba

úmakwíré möngó wenda
úmakwíré mubí uríka

mutarumbú turi twábunga
émutarumbú ntúkwée kabúri
kabúri ké nti émuntese

baTémbó bana-shé-Rukanda
bárángá nkambú nti ýamábore
nti bárindíré Ntambo

áwabúrí mbu aní camírengé
Muisa wámukóko mó kuu

Nkuruþba kwáMútarémwa
kwámutambo wíkeré biköka

6.

Du chicaneur et du calculateur

Choisis un seul: le calculateur.

Je ne peux pas être épousée par l'homme à la pipe (de tabac)

La bananeraie finit par ne plus avoir des tiges.

Si un jeune homme beau entre dans la maison,

C'est une poule blanche qui entre.

Si la méprisée se bat avec la préférée,

Elle crie: Aide-moi, mon bracelet.

7.

Il vient, il happe

Celui de la Basse-Roba;

Le petit poisson happe de nouveau,

Celui de la Basse-Roba.

Si tu souffres pour une jolie, poursuis le chemin!

Si tu souffres pour une laide, arrête-toi!

Jeune homme vigoureux, vagabondons;

Le jeune homme vigoureux n'a pas de tombe,

Sa tombe c'est le chemin.

Les Batembo de Sherukanda

Mangèrent une vache pourrie,

Ayant attendu Ntambo.

Celui qui dira que je chante trop,

Que Muisa lui enlève une cuisse.

Nkuruba, village de Mutaremwa,

Est (le village) d'un chef qui coupe lui-même les feuilles *bikoka*.

wakirá ná nti ntí wámubăte
wakirá ná wáhongé burínda

bukúbí ísέα
búyangá wamóshuka

kurítú
na kárehě mpe
nti kábíká ntorí ékubūnu

shé-mwindí Mwabira
shé-mwindí muróta
namushimí nti warékunya o

Misóná nya-kabunduru
wanínkángá moké kabísi
na káhwá nti wamíkumé ko

úmakwíré múnú
umunínka

kasíkí ntúkíriri muntse
wendá kwábó tasítara

namáruhá nisímbanga
ntángasúnga sh'íbanya

mwamí warénínká mwea
ntíuri mó wámumína

bábíkírángé nya-mpunú
mwíší waKaira

céya cábákíré
cákumbo na Roba

8.

ntsíbí wakwángá nti mushúma
twakurura mukóbá wantsíbí

Et celui qui agit différemment n'est pas des nôtres
 Et que celui qui agit différemment paie sept (mesures de
 monnaie).

L'orphelinat est du kwashiorkor
 Il tue celui qui a grandi.

Dans notre village
 Même ce qui est petit « comme ça »
 Ça met une petite graine *ntori* en bouche.

Celui-à-la jambe, Mwabira,
 Celui-à-la-jambe longue
 Je serai content de lui quand il aura recourbé la jambe.

Misona, Celle-au-ventre-gonflé,
 Donna à son mari ce qui est cru,
 Ayant avalé ce qui est cuit.

Si tu souffres à cause d'un ami
 Donne-lui!

Souche, écarte-toi de mon chemin.
 Celui qui se rend chez lui ne se heurte jamais.

J'ai tant chanté!
 Je n'ai pas encore vu le Distributeur (de biens)!

Un chef qui donne à quelqu'un:
 Il n'y en a pas (qui mérite d'être appelé) une femme.

On appelle Celle-au-sanglier,
 Fille de Kaira.

Il vient, il happe
 Celui de la Basse-Roba.

8.

Loutre mourut tout en étant astucieux;
 Nous trainâmes la peau de Loutre.

Kaeréngé káMwanga káno
 kǎñi kâmpókó mararíka
 kámabé kịmá úkeri tú ko

námahíta ntíneba
 mubişí taróngoka

karóngé kamwítongo
 kábíkírángé Bira

Karambí kaMúngerá
 émakúá esányama
 ngí minyóro ýesángoma

úmendá na mıra'abé
 wámikébéra wásea

Nya-Bisú-Bisú Ny-Mungéni
 mutíma wámashá kịro ihéra
 úmahéra nti ukerá bána bábé

émiréngé isimbángo bãte
 muréngé muýú nti ntsúmbo
 muréngé mwíşí nti róre

kóyo wákuntíkonga
 ná sarámu ngí kịro

eé titá mbúránenga
 súnaga kábúránírwá nti káhera

káriráná búnu kátárwáa
 ngé mukúngú wábũme waríre usáná

Bátákírwá Muhúenga
 bákwanángá na Byákunda
 bámuhúmbe hářiko

ná marubá ásántsábana
 twakurura mikóbá ýantsíbi

Ce (village) Kairenge est de Mwanga:

Une petite feuille de bananier est un ange,

Si c'est une seule ne la coupe pas.

Si je vais au champ sans avoir rien dit,

La journée de travail ne sera pas bien achevée.

Le petit oiseau de la forêt dense

Appelle les Bira.

Le (village) Karambi de Mungera:

Les os de gibier

Ce sont eux les bâtonnets des tambours.

Si tu voyages avec ton ami,

Que chaque fois qu'il regarde en arrière il puisse rire.

Nyabisubisu Nyamungeni,

Si le cœur a le pressentiment (de malheur) il ne faut pas offrir;

Si tu offres, tu tues tes enfants.

Les voix que nous chantons:

La voix d'un garçon est un grelot

La voix d'une fille est un beau son.

Ma mère a mentionné mon nom,

Mais point de salutation.

Oh! mon père, plaide pour moi

Vois, ce qui est porté au tribunal est perdu.

Ce qui est près de la bouche ne se mange pas toujours,

Autrement le vieillard aurait mangé la barbe.

Batakirwa Muhuenga

Se battit avec Byakunda

On le frappa près du pont

Et les lettres se dispersèrent.

Nous trainâmes la peau de Loutre.

9.

ntábingé bábí nahíta
ntárika nkúrwánge mikósho

ékibímbí cáhérángá kombi
munkondé ntíwaréshimá co

kasíkí ntúkírírí muntse
wendá kwábó tasítara

báhítángé búrí bakóyo
bákúrúka nti íyé bíná-béné

kúsírá kítíhíndána
rwāmi rwíhíndá mubūnu

támpé twámusobyó
ntará to

ntúkwée muringa
uringwaa ná ngoma

túré toké-toké
mau nyama

ntí ítóndó

10.

titá wandekérá mumanjinge
titá wandekérá mumanjinge

iyóru ramútende
rásángwá ina kubutara

nkúru yatúká mubukuko
titá ubúránanga

kútó méno
ngoi

9. se sont teints,
 Les lézards
 Je ne peux pas être marié à deux (femmes) et travailler encore au
 Le jeune épervier vagabonda champ,
 Je m'asseyerais, me faisant arracher les cils.

L'offrande qu'offrit l'oiseau *kombi*
 La chauve-souris ne l'a pas appréciée.

Souche, écarte-toi du chemin;
 Qui va chez les siens ne se heurte pas.

Elles vont au champ comme mes mères;
 Elles rentrent, elles sont les mères d'autrui.

Il n'y a pas ce qui ne se heurte jamais,
 La langue se heurte dans la bouche.

Donne-moi un peu de légumes *musoby*
 Que je les mange.

Qui n'a pas de pétrin
 Est invité par le tambour.

Buvons peu à peu!
 La bière est de la viande

Elle n'est pas des feuilles *itondo*.

10.

Mon père m'a jeté dans les épines,
 Mon père m'a jeté dans les épines.

La nostalgie du nouveau circoncis
 Est sentie (par) sa mère au village.

Voilà tortue sortir de sa carapace;
 Mon père, sois le gagnant au procès.

Sors les dents,
 Léopard.

bítóndá ee
 bana-mpamba
 nkórí yátámbá
 mwakangancu
 kou wángenge
 wendanga wángenge
 wasíbángá mbu mwěnge
 kamponda shé-mutóboro
 twarángá nkókó yamwěnge
 twatúa yó binwa
 nkómá búki
 nkómá búki mintsuntsu
 kabírí warímínyá mwanda
 kitumbu wasíá na ó
 kabírí wákukíndwa
 twákobá mukobo wábírínga
 karubí shé-bunéndé
 hányé mwea ng'áhimbá we
 katítí murónge wamúndura
 kwákwiré mwea ngí kurwábó
 11.
 mbúntsú ntí mpa
 kwenda kumpa kwíronde
 kwéndá bore
 ná bore ukúrúkanga
 bárésúyá iyúngu
 ná iyúngu nti mwámí

Ils se sont teints,
Les iguanes.

Le jeune épervier vagabonde
Dans le domaine de l'oiseau planeur.

Caméléon est prudent
Il marche lentement.

Il a cru qu'il était malin,
L'oiseau *kamponda* au bec pointu.

Nous avons mangé la poule d'un malin,
Nous la payâmes de paroles.

Je taille (pour cueillir) le miel;
Je taille (pour cueillir) le miel des abeilles.

Le circonciseur-chanteur a perdu la herminette,
Le circonciseur masqué est resté avec elle.

Le circonciseur-chanteur a été terrassé,
Nous danserons la danse *mukobo* de Biringa.

L'oiseau aquatique *karubi*, le fier;
C'est à l'endroit qu'il aime qu'un homme construit.

Le pigeon est un oiseau de la brousse,
C'est l'endroit où l'on meurt qui est le bercail.

Celui qui n'a pas de bracelet,
On l'invite par le tambour.

11.

L'association *mbuntsu* n'est pas une initiation;
Aller à l'initiation c'est se livrer volontairement.

Où Longueur va,
Longueur revient.

Ils ont fait l'arbre *iyungu* se répandre
Et l'arbre *iyungu* est chef.

kakoró shé-mwínyihiro

wínyihiree byáběné

ntétáa múno

ntásibí bírí múno

kamóéri wamóéré conga

conga cáběné

narérangá Kúbuŷa

ná Kubuŷa utángěya

mungú wámasíá múkima

mungú wátanga

kóyo waríré coba

cábínduke cobí

nkúróngó ntúkwee wabo

ngushu ngí wabo

bushúma wángoi

ngí wáríré ngoi

bátóndá ngoi

bábéká bitóndi byángoi

mushómbé wámikóké binwa

mbu binwa ntibyásúmá

ntúkwee murínga

uringwanga ná ngoma

múrekí kontsi

kontsi buríngene

ntí aní mubí

ntí aní kiyeri cábea

múrekí ndahi

ná ndahi ukéréshanga

La petite souris *kakoro* est trop pleine de certitude,
Elle espère ce qui appartient aux autres.

Je ne passe jamais dans cette maison,
Je ne peux jamais savoir ce qui est ici.

Le joyeux se réjouit d'un sceptre,
C'est un sceptre d'autrui.

J'ai envoyé un messager à Bonheur (pour le faire venir),
Mais Bonheur n'est pas encore venu.

Quand le calebassier reste dans le village abandonné,
Le calebassier s'étend.

Ma mère a mangé *coba* (champignon)
Ça devient *cobi* (poison).

Le *bulikoko* n'a pas de sien
C'est le perroquet qui est le sien.

C'est l'astuce de léopard
Qui mangea léopard.

Ils honorent léopard (à cause de ses taches),
Ils fuient les taches de léopard.

La femme méprisée s'est attirée des palabres,
Croyant que les paroles ne sont pas difficiles.

Celui qui n'a pas de bracelet,
On l'invite par le tambour.

Laissez en paix l'oiseau *kontsi*
Kontsi c'est l'harmonie (même).

Moi je ne suis pas mauvais,
Moi je ne suis pas tueur d'hommes.

Laissez en paix la perdrix
Car la perdrix crie (toute la nuit).

kwéndángá ngongo
ná ngongo urirenga

bângángá riko
biriko bátásoki

Kacukumba umínengi múngesi
múngesi muri bingí

nkéngáa rübi
ná rübi wabísá bingí

shé-butári mombo
ná mombo utárikenga

mbúntsú bikúro
twără buntu ná nyama

nkuränge bura
bura ngoma tásira

nasúngíré mwamí mumíni
Kĩndi waNkoyo umínanga

namónángá mbúntsú yákukóyo
kwina mwea kõngó

mútáreké myeri
ná myeri wéndí kwabo

koú wángenge
wenda wángenge

mwamí ntúkweé mukónga
ubékwanga ná bea

shé-mutótoyó na múrengi
wísowé kímá nti múrengi

eé kóyo kwihári kubăna bósungu
kwásáa usungu rwábure

Où alla mille-pattes,
Mille-pattes ne cesse de pleurer.

On construisit un pont,
Ceux qui firent le pont n'y passèrent pas.

Kacukumba danse dans le lac (Edouard),
Dans le lac il y a beaucoup (de choses).

J'ai peur de la porte
Et la porte cache beaucoup (de choses).

Le calao a une partie accessoire
Et le calao surajoute.

L'association *mbuntsu* est un bon repas,
Nous allons manger de la pâte avec de la viande.

Je traîne le ventre
Le ventre est un tambour qui ne se remplit jamais.

Je vis un chef danseur,
Kindi, fils de Nkoyo, danse.

J'ai été initié au Mbuntsu dans le groupe de ma mère,
C'est bon le groupe de la mère de quelqu'un.

Laissez couler l'eau de pluie,
Que l'eau de pluie coule chez elle.

Caméléon est prudent
Il va lentement.

Un chef qui n'a pas de file (d'hommes)
Est fui par les gens.

Du chicaneur et du calculateur
Choisis un seul: le calculateur.

Oh! ma mère, la famille polygynique est la demeure de jeunes
guêpes,
Chaque guêpe vient et mord.

kentsé wámakéma
 bana-nyama bábjiba
 nya-mitékéré mibí
 ngí nya-kabe kántengi
 hákwíréngá mubíre
 ng'ásíangá byeri
 kikumí wámacábíré muntse
 nti usondángo ítíndíkija beni
 wamí nkíndo
 karíngito kábundá
 túré toké-toké
 mau nyama
 ntí ítóndó
 twámindí twánteta
 jenda isísírisa
 karumbá káhimbángá Kíndí
 ngí karamo kábea
 būnu wáměba
 katetebura wátenga
 hétaá būnu
 nti kisando warékaba
 wakúmáná birimu byábíjibá
 usisimukee byásea
 mwandá wámacíka
 bamisoke bíтата
 bátína múkaka
 bámína múngoma

Si le soleil levant élève la voix,
Que les animaux se taisent.

C'est celle qui cuit mal
Qui est celle au fragment d'assiette.

C'est là où la jeune mère mourut
Que restent les cordages.

Si une jeune femme coupe du bois sur le chemin,
C'est qu'elle désire accompagner des hôtes.

La royauté c'est le bruit des pas
Le bruit des pas des gens du commun.

Buvons peu à peu!
La bière est de la viande,
Elle n'est pas les feuilles *itondo*.

Petites pattes de Duïker
Il faut marcher en prenant garde.

C'est la maisonnette que construisit Kindi,
Qui est le salut des hommes.

Quand Bouche parle
Menton bouge.

Souvent Bouche passe là
Où Pied a cessé (de passer).

Celui qui rencontre des dragons silencieux
C'est avec surprise (qu'il les verrait) rire.

Si la hache se casse
Les arbres *misoke* se vantent.

Ils refusent l'antilope *mukaka*
Ils dansent au tambour.

bĩngí byásibángá ngushu	Si le soleil levant élève la voix
ngí byámuýangá ishĩre	Que les animaux se taisent.
ntúkweé nyantĩré	C'est celle qui cultive
kisando cántsũ	Qui est celle au feuillage d'assiette
bukĩrĩ murĩnga	C'est là où la jeune mère mourut
ngí wámurúndĩ nundu	Que restent les cordages.
wamĩ iyũma	Si une jeune femme coupe du bois sur la cheminée
bútákúkáa na mirĩ	C'est qu'elle désire accompagner des hôtes
ntúkángé kũsi	La royauté c'est le bruit des pas
kukaramo kábea	Le bruit des pas des gens du commun.
muncéné muti marũo	Pouvons peu à peu
mutúkanga bírĩa	La pièce est de la viande.
eé kóyo nakĩĩ namásakwá ngũrũ	Elle n'est pas les feuilles tordés.
nasokĩ sirĩnda ná ngesĩ	Petites pattes de Duffier
warérúká nyantĩré	Il faut marcher en prenant garde.
nti wĩtĩtũrĩ mame	C'est la maisonnette que construisit Kĩndĩ
ásángá namitũna	Qui est le salut des hommes.
bana-ntsorĩ bándanda	Quand bouche parle
ntámبĩ ýatékésá buhi	Attention bouche.
nti ýakesĩ buhi	Souvent bouche passe là
ntíkĩsĩ mwea	On Pied a cassé (de passer).
mw'árika mushĩsh'hangá	Celui qui rencontre des dragons silencieux
mongó usĩngóngi	C'est avec surprise (qu'il les verrait) dire.
ucarikaã ngu wakwĩré	Si la hache se casse
nkókó ýábushú	Les arêtes minces se vantent.
ikundonga ntĩwebá	Ils refusent l'antique wákéa
mwáná mwamĩ kabóntsó-bóntso	Ils dansent au tambour.
kábúrengá mumasea	

C'est l'abondance (de paroles) que connut le perroquet
Qui le rendirent fou.

Il n'a pas d'oncle maternel,
(Lui qui est) le pied d'éléphant.

C'est la grandeur du pétrin
Qui lui causera les trous.

La royauté c'est une ronce *iyuma* (solidement enracinée)
Elle ne s'arrache jamais avec les racines.

Je viens de la rivière,
Lieu du salut des hommes.

Le *muncence* est un arbre pour les grelots.
On y enlève les blocs de bois (pour les grelots).

Oh! ma mère, quand je serai las (du traitement subi),
Je traverserai sept (collines) et un lac.

Celui qui a manqué d'avoir un oncle maternel,
Fera tomber lui-même la rosée.

J'avais nié,
Les rêves me poursuivirent.

Le couteau à un tranchant qui est près de l'éleusine,
Cueillera l'éleusine.

Ce qu'on ne sait pas,
Qu'on s'arrête pour demander.

Une belle qui s'enduit (d'huile)
Se moque de celle qui est morte.

Une poule de mauvais caractère
Pique celui qui n'a pas parlé.

Le fils de chef est un nouveau-né
Il mord en riant.

12.

ée rééré réré reere

rérée rende réré ree

ée rende réré ree

ée titá nó'óngo ubúránanga

kábúránanga nti káhera

sínkárí wamará matúma

mibu watáteké muntwé wámuróngé

ná muntwé wámuróngé nti nyama

Kírúka nya-búrengí nyama

búrengí nyama butásiwa

ée reeré rende

mwendángá katí kamúhota

mwendángá makúya asányama

tásúnga ngí mwendángá kahúnyo-húnyo... nga

ée rééré ree

nasúngángá na shé-mukúshu

námutíko ntárame kóyo

ée rééré ree

mwíra'aní atákwé mahínga

múkasambú mwásíja maroko

ée rééré ree

nya-Búngo mutábi kúno

mibu natéká muntwé wáruróngé

Kírúká nya-búrengí mukwa

búrengí mukwa butásiwa

nya-Barea Búngo

ée rééré réré reere

12.

Ee reere rere reere
 Reree rende rere ree
 Ee rende rere ree!

Toi, mon père, toi aussi sois victorieux;
 Ce qui gagne un procès rend un culte.

Ma tante a mangé des légumes *matuma*
 Ayant refusé de cuire une tête d'oiseau;
 Alors qu'une tête d'oiseau c'est de la viande.

Kiruka, celle à la pâte qui pleure la viande,
 La pâte qui pleure la viande n'est jamais connue;
 Ee reere rende.

Il y alla une tige de *muhota*,
 Il y alla les os des bêtes.
 Vois, c'est bien là qu'alla ce qui ne cesse de flairer;
 Ee reere ree.

Et j'ai vu l'homme-à-la-serpette
 Si je le mentionne, que je sois sauf, ma mère.
 Ee reere ree.

Que mon ami ne souffre pas de trop cultiver
 (De sorte que) dans sa bananeraie il ne resterait que des bananes
maroko.
 Ee reere ree.

Nyanbungo, une branche ici!
 Pour que je cuise une tête d'oiseau.

Kiruka, celle à la pâte qui pleure le sel
 La pâte qui pleure le sel n'est jamais connue.

Nyabarea Bungo
 Ee reere rere reere

réréé rende réré ree

ée rende réré ree

mwíra'aní atákwi nasíba

mbu ákasambú kásíra ntábi

aní wábené ntábingwí na shé-marúo

ntábingwí na shé-marúo

ée rééré ree

nya-Búngo watíná kubisambú

watíná utárandána

ée rééré ree

kuwámí kitábi cámondo

kwáriká kwásecéré busa

nkúróngó korú-korú-ko

wamuasha akwíré mahúha

mwendángá katí kahúnya

ngí mwendángá katí kakórora

mwendángá katí kahúnya-húnya

mwendángá minyóro yesángoma

náméndá mbu sínkárijí anderá

natína mbu ntámbíké muntwé'muróngé

mbu ná muntwé wámuróngé nti nyama

ée rééré ree

n'ábené námasímba ná mombo

nti nasímbá na shé-mukúshu

ée rééré ree

mwendángá katí kabírura

mwendángá katí kamáshata

ée rééré ree

Reree rende rere ree

Ee rende rere ree.

Que mon ami ne meure, (alors que) je sais

Que sa bananeraie n'avait plus de stipes.

Quant à moi je ne peux jamais être épousée par l'homme-aux-grelots,

Je ne peux jamais être épousée par l'homme-aux-grelots.

Ee reere ree.

Nyabungo refuse les bananeraies;

Celle qui refuse n'est jamais forcée.

Ee reere ree.

La cour du chef est une branche de l'arbre *mondo*.

Elle est toujours riante pour rien.

L'oiseau bulikoko, koku-koku-ko!

Quant à l'oiseau muasha il est court de souffle.

Il y alla une chose reniflante

C'est là qu'alla un objet *korora*

Il y alla une chose qui renifle sans cesse

Il y alla des bâtonnets de tambours.

Que j'aïlle parce que ma tante m'invite de venir

J'ai refusé croyant qu'elle ne me réserverait pas une tête d'oiseau,

Me disant qu'une tête d'oiseau est de la viande.

Ee reere ree.

Quant à moi, si je chante avec un calao

C'est que je chante avec l'homme-à-la-serpette.

Ee reere ree.

Il y alla une chose bouillonnante.

Il y alla un objet de jeux.

Ee reere ree.

mwendángá katí kahákisa

ée rende réré ree

kóyo'aní ngí mwendángá katí kahákisa

mwéndíré katí kahákisa

mwendángá katí kamáshata

mwendángá katí kabírura

13.

ée nya-muróbi

twaróbíré mpongo

mwendángá katí kahúnya

twaróbíré mpongo

kahúnya uhúnyanga

twaróbíré mpongo

mwendángá mitíma ýesányama

twaróbíré mpongo

mwendángá ntsoré títúkaro

twaróbíré mpongo

sínkárí wanderá natína

twaróbíré mpongo

kaí nti wambíké muntwé murónge

twaróbíré mpongo

muntwé wámurónge nti nyama

twaróbíré mpongo

ntsüü warítóhé busa

twaróbíré mpongo

muntorí mumíni wíyumba

twaróbíré mpongo

ítéwá wítú camírengé

twaróbíré mpongo

ntsíbi wítú mwána'máriiba

twaróbíré mpongo

Il y alla un objet de la cascade

Ee rende rere ree

Ma mère, c'est là qu'alla un objet de la cascade.

Là où alla un objet de la cascade

Là où alla un objet de jeux

Là où alla un objet bouillonnant.

13.

Oh! toi, Celle-qui-aime-trop-écoper.

Nous avons écopé des silures.

Il y alla une chose reniflante;

Nous avons écopé des silures.

Ce qui renifle renifle.

Nous avons écopé des silures.

Il y alla les cœurs d'animaux.

Nous avons écopé des silures.

Il y alla le passereau *ntsore*, le bavard.

Nous avons écopé des silures.

Ma tante paternelle m'a invité, j'ai refusé;

Nous avons écopé des silures.

Alors qu'elle m'avait réservé une tête d'oiseau;

Nous avons écopé des silures.

Une tête d'oiseau est de la viande.

Nous avons écopé des silures.

L'éléphant est lourd en vain.

Nous avons écopé des silures.

Le passereau *muntori* est un danseur qui vagabonde.

Nous avons écopé des silures.

Dendrohyrax des nôtres, à la voix criarde.

Nous avons écopé des silures.

Loutre des nôtres, enfant des eaux profondes;

Nous avons écopé des silures.

ntsíbì ukwánángo n'írìba

twaróbíré mpongo

mwendángá mutíma wánteta

twaróbíré mpongo

émutí mwamí baná'bombì

twaróbíré mpongo

nya-kundá támutétéusha

twaróbíré mpongo

búrùbé búrùbé bushákaka búrùbángé

twaróbíré mpongo

ntsèré bana-ntsírú

twaróbíré mpongo

ébabira bátenjá mìntwé mwírìba

twaróbíré mpongo

kíntsí mumína ntárobíré mpongo

twaróbíré mpongo

eé kishúra wítú murínganga

twaróbíré mpongo

wábesí bukwárima

twaróbíré mpongo

mw'endángá kámina umínanga

twaróbíré mpongo

nti usondángo émiyóro yesángoma

twaróbíré mpongo

tenjá ntsángá

twaróbíré mpongo

kakukuma wásondá jenda

twaróbíré mpongo

14.

Ikurubango shé-mitándá òngo

Ikurubango wakwá mumpóta

Loutre se bat avec l'eau profonde.

Nous avons écopé des silures.

Il y alla un cœur de Duiker.

Nous avons écopé des silures.

L'arbre roi c'est l'espèce *bombi*.

Nous avons écopé des silures.

La courte (insecte *ngeri*), fais-la parler.

Nous avons écopé des silures.

Que ça bouge, que ça bouge, la colonne de fourmies rouges bouge.

Nous avons écopé des silures.

Je parlerai aux insectes *ntsuru*.

Nous avons écopé des silures.

Les Babira secouent les têtes dans l'eau profonde.

Nous avons écopé des silures.

Ce n'est pas chaque femme qui écopa des silures.

Nous avons écopé des silures.

Oh! souris *kishura* des nôtres, amène-le,

Nous avons écopé des silures.

Pour qu'il soit rapide.

Nous avons écopé des silures.

Celui qui alla danser danse,

Nous avons écopé des silures.

Parce qu'il est venu chercher les bâtonnets des tambours.

Nous avons écopé des silures.

Secoue la corde *ntsanga*.

Nous avons écopé des silures.

Le souleveur va partir.

Nous avons écopé des silures.

14.

Toi, Ecureuil, maître des perches!

Ecureuil est attrapé dans le piège *mpota*.

Kashikú ncúkúre réro
 ōngo Kashikú mántíre wakóyo

kúti wabútwángá ná titá
 wándushíi twámeca
 ámu hú wámakáma
 nákurúká wancúkura

Kurubango wáraka wéba
 mbu Búsisí wítú ncúkúre
 twaríre nabé mongo

Búsisí wáraka wéba
 mbu ntítwaríre nabé mongo
 tásúnga uríre nyama yámakúya
 n'ání naríre nkókó yábitéra
 ntí ōngo'táyanga ékwiyo
 n'ání ntínétanga ékwantsí
 aní wábéné ntínarétáyá kwiyo

Mukeí wáraka wéba
 mbu Ikurubango wabíká mukíra
 n'ání nabíká mukíra
 nabíká numbá nti mwôto
 n'Ikurubango wabíká numbá nti ékwiyo
 wámahúka wárembe

Kimpumbí
 mbu ōngo ngí shé-mumbo
 Kimpumbí ncúkúre réro
 Kimpumbí mbu nkúmúnye tándeke
 urénkerá itindi

ésâmpókó síhingángé we
 mun'Ítéwá
 ésâmpókó sítáhetáa

Kashiku (animal) délivre-moi donc;
Toi, Kashiku, tu es l'oncle maternel de ma mère.

Que chacun qui est parent de mon père:
M'apporte un peu d'eau;
La gorge s'est desséchée.
Il me manque quelqu'un pour me délivrer.

Ecureuil s'exclama, dit:
Chat Bussi des nôtres, délivre-moi;
Nous mangeâmes ensemble.

Bussi s'exclama, dit:
Je n'ai pas mangé avec toi;
Vois donc: tu as mangé de la viande à os.
Et moi j'ai mangé une poule à cuisses.
Toi, ne montes-tu pas en-haut?
Et moi, n'est-ce pas par terre que je passe?
Jamais moi je ne suis monté en-haut.

Hérisson Mukei s'exclama, dit:
Ecureuil a une queue
Et moi j'ai une queue.
J'ai une maison, c'est le sous-sol
Et Ecureuil a une maison, c'est en-haut;
S'il tombe, il s'agrippe.

Bush-baby,
On dit que c'est toi qui es père de la reine;
Bush-baby, délivre-moi donc.
Bush-baby dit: laisse-moi en paix, lâche-moi,
Tu me coupes la queue.

Les bananiers qu'il cultive,
Lui Maître Dendrohyrax,
Les bananiers ne produisent jamais.

mun'Ítéwá uhíngánga sábusa
 ésâmpókó sítáhetánga

muna-ntíndi ukwánánga ná ngoi
 wakíré wamámutínga
 mbu nkúmúnye nténda
 eé míra'aní untimángá nguru

súnga uríngá bãna bâmwea mbu bëndí kariwa
 nikírí nitámanga
 ntángatúka múbingo

Bussi s'exclama, dit:
 Je n'ai pas mangé avec toi;
 Vois donc: tu as mangé de la viande
 Et moi j'ai mangé une poule à cuisses.
 Toi, ne montes-tu pas en haut?
 Et moi, n'est-ce pas par terre que je passe?
 Jamais moi je ne suis monté en haut.

Hénisson Meki s'exclama, dit:
 Écrouli à une queue
 Et moi j'ai une queue.
 J'ai une maison, c'est le sous-sol
 Et Écrouli a une maison; c'est le haut.
 S'il tombe, il s'écroule.

Bush-baby,
 On dit que c'est toi qui es père de la teinte
 Bush-baby, dévire-moi donc.
 Bush-baby dit: laisse-moi en paix;
 Tu me coupes la queue.

Les bananiers du cultivateur,
 Lui Maître-Dendrobyax,
 Les bananiers ne produisent jamais.

**Maître Dendrohyrax cultive des (bananiers) sans valeur;
Les bananiers ne produisent jamais.**

Civette est en train de se battre avec un léopard,

Quand il l'eut pris

Elle dit: laisse-moi partir.

(Léopard dit): Oh, mon amie, tu m'as rudement trompé;

Vois, tu portas mes enfants pour les faire manger;

Je suis encore dans le vagabondage,

Je n'ai pas encore abandonné la poursuite.

(1) Cf. W. Bacon, *Folklore and Literature*, New York, 1907, p. 100.
(2) Pour les détails de la collection voir l'ouvrage de l'auteur, *Le Léopard et la Civette*, Paris, 1907, p. 100.
(3) Nouvelles considérations sur la délimitation géographique des espèces nyanga, *Revue de la Société de Géographie*, Paris, 1907, p. 100.
(4) Pour le texte d'une fable beaucoup plus développée voir D. Bédarride et K. Matson, *Les Mœurs des Animaux*, Université de Californie, Los Angeles, 1907. Nous remercions le lecteur à cet ouvrage pour les multiples données sur les espèces nyanga.

V: LES CONTES (UANO ET MUSHINGA)	48
A. Introduction générale	48
B. Les animaux comme acteurs	57
1. Introduction	57
2. <i>Duiker (uteta)</i>	56
a. Introduction	56
b. Textes et traductions	59
1) Les duperies de Léopard déjouées par Duiker	60
2) Duiker sauve son bienfaiteur des menaces de Léopard	60
3) L'origine de l'inimitié entre Duiker et Léopard	62

NOTES

(1) Cf. W. Bascom, Folklore and Literature, dans R. A. Lystad, *The African World. A Survey of Social Research*, F.A. Praeger, New York, 1965, pp. 469-490.

(2) Pour de plus amples données sur les Nyanga, voir mes études: De mumbo-instelling bij de Banyanga (Kivu) (*Kongo-Overzee*, 1955, XXI, 441-448, Antwerp). L'organisation politique des Nyanga. La chefferie Ihana (*Kongo-Overzee*, 1956, XXIII, 301-341, Antwerp). De hond bij de Nyanga. Ritueel en sociologie. Bruxelles 1956, pp. 168 (Collection Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer). L'organisation politique des Nyanga. La chefferie Ihana (suite) (*Kongo-Overzee*, 1957, XXIII, 59-98, Antwerp). Les divisions du jour et de la nuit chez les Nyanga (*Aequatoria*, 1958, XXI, 134-138, Coquilhatville). Six Nyanga Textes: in: W.H. Whiteley, *A Selection of African Prose*, vol. I, Clarendon Press, Oxford, 1964, 55-61. Prières des chasseurs Nyanga: in: G. Dieterlen, *Textes sacrés d'Afrique noire*, Gallimard, Paris, 1965, 135-143. Rights in Land and its Resources among the Nyanga. Académie Royale, Brussels, ARSOM, N.S. XXXIV-2, 1966, pp. 46. The Mwindo Epic of the Banyanga (University of California Press, Los Angeles), 1969.

(3) Nouvelles considérations sur la délimitation des mots dans une langue bantoue, paraîtra dans les Cahiers d'études africaines (Paris, n° 25, 26).

(4) Pour le texte d'une épopée beaucoup plus élaborée voir D. Biebuyck et K. Mateene, *The Mwindo Epic from the Banyanga*, University of California Press, (Los Angeles, 1969). Nous renvoyons le lecteur à cet ouvrage pour de plus amples données sur les épopées nyanga.

TABLE DES MATIÈRES

I. PRÉFACE	5
II. INTRODUCTION À LA CULTURE NYANGA	11
III. NOTES SUR LA TRADUCTION, LA PRÉSEN- TATION ET LA TRANSCRIPTION DES TEX- TES	17
IV. L'ÉPOPÉE (<i>KĀRISI</i>) DE LA JEUNE FILLE <i>KĀHINDO NGARYA</i>	24
A. Introduction générale	24
B. Texte et traduction	27
V. LES CONTES (<i>UANO ET MUSHĪNGĀ</i>)	48
A. Introduction générale	48
B. Les animaux comme acteurs	52
1. <i>Introduction</i>	52
2. <i>Duiker (nteta)</i>	56
a. <i>Introduction</i>	56
b. <i>Textes et traductions</i>	59
1) Les duperies de Léopard déjouées par Duiker	60
2) Duiker sauve son bienfaiteur des me- naces de Léopard	60
3) L'origine de l'inimitié entre Duiker et Léopard	62

4) Duiker s'accouple avec Léopard	64
5) <i>Kankombo</i> , Écureuil dans le rôle de Duiker, trompe Lion	66
3. Tortue (<i>nkúru</i>)	70
<i>a. Introduction</i>	70
<i>b. Textes et traductions</i>	71
1) Tortue et Duiker	72
2) Tortue et Foudre	74
3) Tortue et Antilope Mobe	76
4. Chien (<i>mbibi</i>)	80
<i>a. Introduction</i>	80
<i>b. Textes et traductions</i>	82
1) Chien, ami de son maître	82
2) Chien, ami du Pygmée	84
3) Chien trompant Léopard	86
5. Autres animaux	94
<i>a. Introduction</i>	94
<i>b. Textes et traductions</i>	95
1) Poule et Épervier	96
2) Hirondelle	98
3) Chauve-souris	98
4) Passereau et Caméléon	100
C. Acteurs humains	104
1. <i>Introduction</i>	104
2. <i>Textes et traductions</i>	111
<i>a. Mari et épouse(s)</i>	111
1) Une épouse ne doit pas dédaigner ce que son mari lui donne	112
2) Un mari tue son épouse qui feint d'être enceinte	112

3) L'importance et l'utilité de l'épouse aînée	116
4) La femme belle de corps mais mauvaise de cœur et l'épouse laide de corps mais hospitalière et généreuse	116
5) L'aînée stérile et la cadette féconde	118
<i>b. Père et enfants</i>	124
1) <i>Shébunge</i> tué par le fils de sa femme aînée-méprisée	124
2) Relations incestueuses entre père et fille dans un camp de chasse	128
<i>c. Mère et fils</i>	132
1) Le fils trompeur finit par avoir pitié de sa mère	132
<i>d. Parents par alliance</i>	134
1) Le gendre qui dépasse son beau-père par la ruse	134
<i>e. Les amis</i>	136
1) Les relations entre amis ne doivent pas être basées sur la feinte	136
<i>f. Le chef</i>	138
1) Le chef est plus intelligent que douze femmes; il est juste	138
2) Le chef ne doit pas se vanter vainement; Dieu est plus grand que lui	140
<i>g. Le Pygmée</i>	142
1) L'habilité du Pygmée	142
D. Les caractères	146
1. <i>Introduction</i>	146
2. <i>Textes et traductions</i>	149
<i>a. Shé-mbura-búni</i> (Que-dirais-je)	150

	<i>b. Ierere de la forêt et Ierere du village . . .</i>	152
	<i>c. Bantsunge et Mun'isengé (Qu'ils-me-voient et Filtre d'amour) . . .</i>	154
	<i>d. Ny'ikondá-konda et Kakúkú-kúkú (Belle-des-Belles et Galeux-des-Galeux) . . .</i>	156
	<i>e. Barubia et Benda-námá (Faiseurs-de-bruit et Ceux-qui-délibèrent-en-secret) . . .</i>	158
	<i>f. Sh'irunge et Shé-wenge (Le soi-disant Idiot et le soi-disant Malin) . . .</i>	160
	<i>g. Kakéndi (Celui-qui-ne-tresse-pas-ce-qu'il-faut)</i>	170
	<i>b. Shé-kitéi, Shé-būki, Shé-kūngi (Piégeur, Récolteur-de-miel et Agriculteur) . . .</i>	172
E.	Les esprits et les éléments divinisés	176
	1. <i>Introduction</i>	176
	2. <i>Textes et traductions</i>	177
	<i>a. Un esprit trompeur</i>	178
	<i>b. Un pari entre Pluie et Soleil</i>	182
F.	Les êtres fabuleux	184
	1. <i>Introduction</i>	184
	2. <i>Textes et traductions</i>	185
	<i>a. Mpacá, le spectre de la forêt, vaincu par le chant</i>	186
	<i>b. Mpacá, le spectre de la forêt, vaincu par la bière</i>	186
	<i>c. Le dragon Kirímu vaincu par un fabricant d'étoffes</i>	188
	<i>d. La femme-silure</i>	190
	<i>e. La Denture d'un mort qui parle</i>	192

VI. LES HISTOIRES VRAIES (<i>KISHÁMBÁRO</i>)	196
A. Introduction générale	196
B. Textes et traductions	197
1. <i>Une bagarre au village Muntongo</i>	198
2. <i>Le souvenir du chef Murintsa</i>	200
3. <i>L'arrivée des Bakusu et des Européens</i>	202
VII. FAITS ET ÉVÉNEMENTS EXTRAORDINAIRES (<i>NGANURIRO</i>)	204
A. Introduction générale	204
B. Treize textes et traductions	205
VIII. LES ENSEIGNEMENTS (<i>IĤANO</i>)	212
A. Introduction générale	212
B. Quatorze textes et traductions	213
IX. LOUANGES DES CHEFS (<i>ISÍNJA BAMÍ</i>)	222
A. Introduction générale	222
B. Textes et traductions	223
1. <i>Louanges aux chefs de Iramba</i>	224
2. <i>Louanges pour Nkumbirwa et Shé-ngano</i>	230
X. LES PRIÈRES (<i>MUBÍKÍRIRO</i>)	240
A. Introduction générale	240
B. Textes et traductions	241
1. <i>Prière dite lors de l'administration du médicament mubándé</i>	242

2. Prière à l'esprit de la Bonne Fortune (Kahómbó) pour implorer la fertilité d'une femme	242
3. Action de grâces à l'esprit de la Bonne Fortune (Kahómbó)	242
4. Prière à l'esprit de la Bonne Fortune (Kahómbó) pour implorer la guérison d'un malade	244
5. Prière adressée à Foudre (Nkúbá)	244
XI. LES DEVINETTES (INONDO)	246
A. Introduction générale	246
B. Cent-dix-sept textes et traductions	247
XII. LES PROVERBES, MAXIMES ET APHORISMES (MUSHŪMO)	282
A. Introduction générale	282
B. Cinquante-quatre proverbes en deux vers, sans interprétation nyanga	287
C. Vingt-quatre proverbes de un à quatre vers, avec interprétation nyanga	302
XIII. LES CHANTS (RWĪMBO)	312
A. Introduction générale	312
B. Textes et traductions	317
1. Chant de mariage (ibérúka)	318
2. Complainte d'une femme en couches (ubíre)	322
3. Chant des jumeaux (masa)	322

4. <i>Chant de jeux (mashata)</i>	324
5. <i>Chant de jeux (mashata)</i>	324
6. <i>Chant de jeux (mashata)</i>	326
7. <i>Chant du tambour (ngoma)</i>	326
8. <i>Chant du tambour (ngoma)</i>	328
9. <i>Chant du tambour (ngoma)</i>	332
10. <i>Chant de la circoncision (mukúmo)</i>	332
11. <i>Chant de l'association mbuntsu</i>	334
12. <i>Chant du kinyéé (divination, guérison, possession)</i>	344
13. <i>Chant du kinyéé (divination, guérison, possession)</i>	348
14. <i>Synthèse chantée d'un conte</i>	350
NOTES	356
TABLE DES MATIÈRES	357

Archives