

Daniel P. BIEBUYCK

## EN QUÊTE DE TRADITIONS ORALES EN PAYS NYANGA (RDC)

*Wamenyena kilega  
ntwamenyena tata kwakwa.*

Tu connais le kilega  
Tu ne sais pas quand et où mon père est mort<sup>1</sup>

À l'époque coloniale, les populations congolaises étaient souvent obligées de participer à des enquêtes sur des sujets très limités (organisation politique et administrative, litiges, « sectes et cultes » et tenure des terres). Menés par des administrateurs coloniaux, ces sondages étaient de courte durée, truffés de contraintes et de préjugés et conduits sans méthode précise, souvent dans le but de manipuler, transformer ou supprimer des institutions ou des coutumes locales. Mes propres recherches étaient tout autres. Je souhaitais mener un travail sérieux, en profondeur et sur une longue durée, afin de mettre en valeur des cultures, des sociétés et des langues jusqu'alors non documentées.

Dans cette optique, pourquoi ai-je porté tant d'intérêt aux textes de la tradition orale alors que l'anthropologie sociale, telle qu'elle était pratiquée à la fin des années quarante et au début des années cinquante à l'université de Londres et ailleurs, n'encourageait pas leur collecte<sup>2</sup> ? De nombreux chercheurs de l'époque les avaient d'ailleurs ignorés, préférant se limiter aux réponses à des questionnaires souvent mal formulés et à des anecdotes, des témoignages ou des résumés de contes et de mythes. Mon intérêt pour les textes de tradition orale venait en grande partie de ma formation de philologue classique : grâce à elle, j'ai pu reconnaître l'importance de recueillir et d'étudier des textes authentiques puisqu'ils constituent les témoignages oraux les plus directs et les plus objectifs d'une culture donnée. De plus, mon expérience de terrain de plus de vingt-deux mois parmi les pêcheurs Bazyoba du lac Tanganyika et les Bembe des territoires de Fizi et

---

<sup>1</sup> Proverbe prononcé lors d'une grande assemblée de Kindi au moment où j'ai annoncé mon prochain départ du pays lega.

<sup>2</sup> L'IRSAC m'avait octroyé une bourse pour effectuer une spécialisation en anthropologie à l'université de Londres en 1948-1949.

de Mwenga avait confirmé l'importance des textes oraux dans tous les aspects de la vie quotidienne, rituelle et politique.

Fin 1951, alors que je m'apprêtais à effectuer des recherches sur l'association *bwami* des Lega, j'ai eu l'occasion de rencontrer le chef Nkuru Nkumbirwa des Nyanga qui m'invita à poursuivre mes études auprès de son peuple<sup>3</sup>. Puisque les opportunités offertes par l'Institut pour la Recherche Scientifique en Afrique Centrale (IRSAC) garantissaient une liberté complète quant à l'organisation de mes recherches, j'ai décidé d'aller en pays nyanga<sup>4</sup> avant de partir chez les Lega afin de prendre connaissance de cette population isolée. Je fis le voyage de douze heures en camionnette qui m'a mené de Fizi au village de Muntonko (Mutongo)<sup>5</sup>, résidence du chef Nkuru et seul village nyanga relié au monde « extérieur » par une route. Arrivé à Muntonko le soir, je me suis installé dans un gîte d'étape local où j'ai été reçu par une délégation d'ânés qui m'ont annoncé qu'une très grande assemblée de notables, chefs de village et patriarches venus de tous les coins du pays nyanga m'attendait à Misoke<sup>6</sup>, dans le but de discuter de mes futurs projets. Il n'est pas ici question d'énumérer les nombreuses données historiques et sociopolitiques que j'ai acquises pendant les quelques jours où je suis resté en compagnie de cette assemblée. Au vu de ces

---

<sup>3</sup> Nkuru Nkumbirwa avait été obligé par l'administration belge de vivre « résidence forcée » (en exil) à Fizi. Les trois hommes qui l'accompagnaient, identifiés comme ses « serviteurs », se sont avérés être des conseillers de haut rang (*bakungú*) dans le système politique nyanga qui s'étaient imposé l'exil volontaire afin de l'aider et de le protéger. Au cours de notre longue discussion en kingwana, variante locale du kiswahili qu'il connaissait bien (M. Ngulu ne parlait pas le français), j'ai découvert qu'il était chef sacré des Nyanga (*mubake-mwami*), jouissant donc du statut de roi quasi divin, et que son père Buhini, également chef sacré, était mort pendant la Première Guerre mondiale dans une prison de Kisangani. Plus tard, suite à de multiples discussions avec les autorités territoriales, fondées sur mon rapport concernant la structure politique nyanga et la position occupée par Nkuru Nkumbirwa, le gouverneur et le corps judiciaire de la province du Kivu ont rouvert son dossier et l'ont disculpé ; il est reparti en pays nyanga où il a assumé son rôle de chef traditionnel (*mubake/mwami*) mais pas celui de chef de secteur. Le chef de secteur désigné pendant l'exil de Nkuru par l'administration avait été maintenu à son poste, ce qui par la suite a provoqué de nouvelles tensions car il appartenait à un sous-groupe nyanga issu des Tembo. Le pouvoir et le prestige de Nkuru sont restés très importants même après l'indépendance advenue en juin 1960.

<sup>4</sup> Environ vingt-sept mille personnes habitant le territoire de Walikale de l'ancienne province du Kivu.

<sup>5</sup> Quatre cent cinquante kilomètres de routes boueuses, le long du lac Kivu, traversant les montagnes et la forêt tropicale. À proximité du pays Nyanga, sur cette route étroite, j'ai été bloqué par des pluies diluviennes et de gros troupeaux d'éléphants.

<sup>6</sup> Un village situé à deux heures de marche de Muntonko.

informations et dans la mesure où je ne disposais d'aucune documentation publiée sur cette population, il m'a semblé judicieux de rassembler un corpus de textes de tradition orale afin de mieux préparer mes futures recherches en pays nyanga. Puisque l'IRSAC avait mis à ma disposition des fonds pour travailler chez les Lega et débiter le terrain chez les Nyanga, je pouvais donc mener deux terrains à la fois, un dirigé à distance (Nyanga) et l'autre effectué sur place (Lega).

En début 1952, j'ai donc recruté deux jeunes hommes vivement recommandés par les autorités locales, Amato Buuni et Stephano Tubi, qui feraient office de « scribes » (*karani*). Tous deux avaient environ seize ans et avaient vécu leur vie entière en pays nyanga, tout en ayant reçu une éducation « à l'europpéenne ». Ils avaient terminé l'équivalent de la sixième à la seule école catholique installée dans le village de Muntonko mais ils étaient profondément socialisés dans leur culture. Issus de grandes familles étendues vivant dans les villages de Muntonko et de Kibua, ils n'avaient aucun lien de parenté entre eux. Ils s'intéressaient à leur propre culture, savaient parler le kingwana (mais pas le français) et avaient une écriture soignée et lisible.

Nous avons travaillé intensivement ensemble pendant deux semaines durant lesquelles je leur ai montré comment transcrire, dans une écriture précise, ce qui était formulé oralement en langue nyanga<sup>7</sup>. En guise d'apprentissage et avec l'aide de quelques anciens, ils ont recueilli des contes auprès d'hommes et de femmes. Tout en étant versés dans la langue nyanga, ils éprouvaient des difficultés à transcrire les sept voyelles et le système tonal des mots et des phrases. Ils ont rapidement compris comment noter les sept voyelles mais les tons leur posaient plus de problèmes. J'ai donc trouvé un moyen leur permettant de conceptualiser et de visualiser le système tonal de leur langue, par l'intermédiaire du « bâton parlant » utilisé lors des rites de circoncision, rites par lesquels ils étaient passés. Ce long bâton (*nkúróngó*) de bois léger et sonore est taillé et aplati à une extrémité pour être facilement tenu sous l'aisselle. On le fait pivoter de gauche à droite. Frappé à l'aide d'un petit bâton de bois dur, il produit des tons hauts et bas. D'autres bâtons parlants, nommés « les enfants du chef » (*banamwami*) sont utilisés comme moyens de communication entre les tuteurs et les jeunes circoncis durant certaines phases des cérémonies de

---

<sup>7</sup> Ils avaient d'ailleurs été mal instruits à l'école quant à la transcription des langues africaines, l'enseignement étant influencé par des principes pédagogiques soit flamands soit français.

circoncision (*mukumo*)<sup>8</sup>. La procédure d'apprentissage était la suivante : nous avons sélectionné des mots structurellement identiques mais dont les tons différaient (par exemple, *mù-kù-ngù*, *mù-kù-ngú*, *mù-kú-ngú*) et je leur ai demandé de battre la séquence tonale (bas, haut et les nuances intermédiaires), ce qui leur a permis de comprendre les différences et de transcrire les tons en se servant des signes diacritiques appropriés.

À la fin des deux semaines, j'ai présenté aux jeunes hommes leur cahier des charges. Ils avaient pour mission, pendant que je travaillerais sur le terrain lega, de visiter le plus grand nombre de villages nyanga possible (ils en ont visité quarante-huit au total) et de recueillir et transcrire des textes en tous genres<sup>9</sup>. Les instructions données étaient très précises : les premières semaines, ils devaient voyager d'un village à l'autre selon leur propre plan en commençant par les villages où ils étaient connus, là où ils étaient nés et où ils avaient de la famille ou des contacts (oncles maternels, neveux utérins, amis de sang, parents par alliance, relations patrilinéaires, etc.). Il n'y avait pas lieu de se précipiter et ils pouvaient rester le temps nécessaire afin d'accomplir leur tâche. Chacun travaillerait indépendamment de l'autre et devait recueillir des textes dans leur contexte (veillées ou discussions dans la maison des hommes, danses, rituels, activités diverses, etc.).

Les textes devaient provenir de jeunes comme de vieux, d'hommes et de femmes, de gens ordinaires comme des autorités politiques et rituelles, d'experts ou de spécialistes (chasseurs, devins, guérisseurs, forgerons, etc.), l'idée étant de recueillir des données auprès de personnes reconnues comme conteurs ou chanteurs mais aussi auprès d'autres personnes moins versées dans l'art verbal. Dans tous les cas, ils avaient comme consigne de ne jamais intervenir, de laisser libre cours à l'évolution de la narration ou de la discussion, agissant comme observateurs, témoins et transcripteurs. Ils devaient également noter le nom des gens et des villages ainsi que les lieux et les circonstances dans lesquelles les textes étaient narrés ou chantés, sans oublier de noter l'interprétation donnée par le locuteur ou le chanteur. Dans

<sup>8</sup> Parmi les Lega, des bâtons similaires étaient utilisés dans les rites de circoncision du Bwali et d'initiation au Bwami.

<sup>9</sup> Au départ, nous n'avions aucun appareil d'enregistrement et quand j'ai commencé mes recherches intensives en pays nyanga, l'appareil d'enregistrement suisse, Mayak (bande à bande), est tombé rapidement en panne en raison de la grande humidité de la forêt tropicale. De toute manière, à cette époque, j'avais remarqué que moins on utilisait de matériel d'enregistrement (image ou son), plus les gens étaient spontanés et naturels. J'ai pourtant vers la fin de mes recherches su enregistrer des textes en tout genre, dont une copie a été déposée par les services de l'Institut pour la Recherche Scientifique en Afrique Centrale (IRSAC) au Musée Royal d'Afrique Centrale à Tervuren.

le cas des contes, l'interprétation était facile à recueillir dans la mesure où tous se terminaient par la formule « c'est la raison pourquoi » (*ngi kisingwangá*) suivie d'une exégèse plus ou moins conséquente.

Tous les textes étaient transcrits en nyanga mais, pour certains mots et certaines expressions, des explications étaient également fournies en kingwana afin de clarifier des variations dialectales, des tournures inhabituelles ou des significations particulières.

Alors que j'étais en pays lega (1952-1953), j'ai laissé ces deux jeunes gens motivés, enthousiastes et très compétents, évoluer à leur rythme sans intervention de ma part. Ils avaient d'ailleurs été engagés par l'institut de recherche auquel j'étais rattaché (IRSAC), étaient bien rémunérés et disposaient de fonds leur permettant d'acheter des cadeaux pour les chanteurs ou les conteurs (sous forme de Belga, cigarettes beaucoup appréciées à l'époque, ou de pots de bière locale à base de bananes). La première année, ils se sont concentrés sur la collecte de textes ; la deuxième (1953), en complément aux textes, ils ont recueilli des données socioculturelles, historiques et linguistiques préliminaires.

Tout au long de cette période, j'ai maintenu avec eux un contact épistolaire en kingwana : ils m'informaient des résultats obtenus et je leur donnais des recommandations pour combler les omissions dans leur collecte (activités ou techniques comme la chasse, le piégeage, la pêche, la culture de bananes, les rituels associés aux cycles de la vie, la routine quotidienne, etc.). Au fur et à mesure que Tubi et Buuni progressaient dans leur collecte de littérature orale, les rapports et les documents envoyés montraient de solides résultats et un enthousiasme accru. Les interlocuteurs percevaient que leurs connaissances et leurs compétences étaient mises en valeur, permettant à certains narrateurs et chanteurs de mettre en évidence leur savoir et leur art. De plus, puisque ceux qui recueillaient ces textes étaient eux-mêmes Nyanga, l'enthousiasme et la confiance étaient d'autant plus forts.

Pendant ces deux années, nous avons donc accumulé un vaste corpus d'informations les plus variées sur la culture et la société nyanga<sup>10</sup>. Tubi et Buuni ont recueilli un nombre impressionnant de textes de littérature orale qui, selon la classification nyanga de la parole, se regroupent sous les genres suivants.

---

<sup>10</sup> Certains ont déjà été publiés (Biebuyck et Mateene) mais la grande partie reste encore inédite, quoique traduit en swahili, anglais et français.

*Uano* (pl. *Ngano*) : de longueur et de qualité variées, environ mille quatre cent textes, qui correspondent à ce que nous appelons « contes », ont été recueillis auprès d'hommes et de femmes d'âge, d'expérience et de statut différents. Alors qu'aucun n'était conteur professionnel, certains ont fait preuve de grande inspiration et de compétences narratives et linguistiques exceptionnelles ; d'autres ont livré des textes longs et détaillés alors que d'autres se sont limités à des textes courts et peu inspirés. Le contenu offre un panorama d'activités diverses où prédominent la chasse et la cueillette et les relations entre parents et amis. Le village, le hameau, le camp de chasse, la bananeraie et la forêt sont les lieux privilégiés de l'action. Les acteurs sont des animaux (de la tortue au léopard, du chien de chasse à l'éléphant), des humains (dans des relations de parenté ou d'amitié diverses) et des êtres surnaturels ou extraordinaires (monstres, spectres, certaines divinités<sup>11</sup>). La plus grande diversité d'acteurs se rencontre parmi les humains, présentés par leur nom générique : catégorie sociale ou groupe ethnique (père, fils, femme, épouse, ami, Pygmée) ; professions reconnues (par exemple, « Maître piégeur ») ou par des noms inventés (comme, « Maître-des-Mots-Qui-Tuent », « Maître-des-Mots-Qui-Ne-Tuent-Pas »). Les textes concernant des personnages héroïques comme Mwendo ou Kabutwakenda sont regroupés dans la sous-catégorie de *Kárisi*, terme faisant référence à l'épopée mais également appliqué aux contes épiques ou à des fragments d'épopées.

*Nganuriro* (pl. *Nganuriro*) : ce terme recouvre les récits d'événements « réels et historiques » (parfois identifiés comme la sous-catégorie, *kishámbaro*) ou « imaginaires et prodigieux » (*Bishisharo* et *Mpundá*) dans la vie d'un individu ou d'un groupe. Ils sont racontés dans la maison des hommes, après la chasse, lors de la visite d'un parent ou d'un ami, lors d'une rencontre avec un étranger, ou pendant un séjour prolongé dans le camp de chasse ou de pêche. Le terme *nganuriro* s'applique également à la narration, l'évocation et l'interprétation de rêves souvent traités comme présages, bons ou mauvais (*bihunda* et *mwangiro*). La qualité de ces textes varie selon l'imagination, les compétences narratives et l'intensité ou le caractère exceptionnel de certains incidents ou d'expériences personnelles ; souvent très succincts, ils offrent une perspective intéressante sur la manière dont des hommes mûrs perçoivent d'autres membres de leur communauté, des activités particulières ou des événements considérés comme « inhabituels », « anormaux » ou « étranges ». Ces histoires vraies peuvent également comprendre des récits historiques sur les migrations et la

<sup>11</sup> Ces textes sont classés dans une sous-catégorie identifiée comme *mushingá*.

dispersion des Nyanga et leur installation dans la forêt qu'ils occupent. Ces récits restent toujours vagues sans rapporter les détails d'un événement. S'ajoutent également à ce genre la sous-catégorie de *mwanikiro*, pl. *myanikiiró* : méditations, réflexions, opinions personnelles, réminiscences ou *memorats* formulés de manière concise.

**Ihano** (pl. **Mahano**) : « enseignements », « doctrines » énoncés dans la maison des hommes ou dans les centres d'initiation par des aînés s'adressant soit à des jeunes, soit à des hommes et des femmes mûrs. Ils exposent des techniques, des qualités, des comportements, des points d'étiquette et décrivent des augures, des prohibitions, des injonctions, des tabous, des sanctions. Les Nyanga distinguent entre deux types d'enseignement :

- des enseignements « ouverts » (*mahano á rushú*) communiqués surtout dans la maison des hommes par des aînés au sujet des relations avec les enfants, les femmes, les jumeaux, les comportements appropriés ou acceptés, le mariage, la naissance et la mort, ou encore, certains rituels ;

- des enseignements « clos » : ceux des rites d'initiations (*mahano á mpa*) ; ceux concernant le chef (*mahano á mwamí*) et son entourage ; les éloges (*musínjo*, pl. *misínjo*) adressés aux chefs ou à certaines autorités politiques ; ils donnent de précieuses informations ethnohistoriques sur l'occupation des terres et leur répartition, la succession des chefs, les conflits internes et externes.

**Mushúmo** (pl. **Mishúmo**) : plus de mille deux cents de ces textes, provenant d'hommes et de femmes, ont été transcrits sur des cartes individuelles, avec une traduction en swahili et leur interprétation en nyanga. Ces proverbes, aphorismes, maximes, observations brèves apparaissent dans de nombreux contextes, tels des conversations journalières, les discussions dans la maison des hommes, les rites d'initiation, les spectacles de danses et de chants. D'ailleurs, les chants (*rwimbo*) consistent souvent en une concaténation de proverbes. En dehors de leur importance pour l'analyse du système des valeurs et du symbolisme nyanga, ces paroles sont surtout intéressantes pour ce qu'elles révèlent sur la créativité stylistique par leur structure syllabique prescrite et par la préférence donnée à certains schémas tonals, par leur rimes, l'allitération, l'assonance, la reduplication, la répétition de mots, les oppositions, l'allongement des voyelles, les élisions et les contractions. Une des difficultés pour le locuteur étranger réside dans le fait que les proverbes sont très souvent cités en omettant le deuxième vers qui est supposé être connu par l'interlocuteur. La limite entre devinette et proverbe n'est souvent par clairement tracée.

**Mubikíro** (pl. **Mibikíro**) : ces implorations et demandes (d'aide, de bonne fortune, de santé, ou de succès à la chasse ou pour toute entreprise) sont adressées au petit panthéon de divinités ainsi qu'aux ancêtres<sup>12</sup>. En contrepartie, les dévots promettent des offrandes, des bénédictions, l'érection de sanctuaires, la consécration de personnes<sup>13</sup>, de chiens ou de chèvres et l'utilisation de différents types d'objets. D'ailleurs, le malheur est souvent attribué au manque d'observation des règles concernant le patrimoine (*ntungo*) qui requiert continuité et un renouvellement régulier.

**Ihamuriro** (pl. **Mamuriro**) : ces formules stéréotypées sont utilisées principalement lors de guérisons et de divinations. Elles comprennent des énumérations de plantes, de médecines dérivées de ces plantes et de traitements de maladies réelles ou imaginaires. On y trouve des informations sur les implications ésotériques des médecines traditionnelles, sur les maladies, les méthodes de guérison, les conceptions autour de la sorcellerie, l'ensorcellement, la mort, les maladies, la malchance, etc. Elles sont l'apanage de devins et de guérisseurs (*mushake*) et c'est le lien entre la formule et le médicament (les deux secrets) qui est censé constituer la puissance du traitement. Les formules et les médicaments sont des secrets individuellement contrôlés et transmis en fonction de critères qui leur appartiennent<sup>14</sup>. D'autres expressions figées et succinctes figurent dans cette catégorie, telles que : insultes (*nkambao*), malédictions (*ntáki*), conjurations (*ntserei*), louanges ou félicitations pour les danseurs et les musiciens (*isamuca*), exclamations de joie ou de détresse (*ninga*).

**Inondo** (pl. **Manondo**) : ces devinettes ont une forme aphoristique mais sont plus ludiques. Elles se présentent comme des questions-réponses, ces dernières étant souvent sous-entendues. Du point de vue stylistique et social, elles illustrent l'aspect collectif de la performance et la convergence de plusieurs formes d'art : paroles, danses, mimiques, chants, musique, accompagnements rythmiques, gestes. Forme de détente par excellence, elles sont énoncées lors de danses ayant lieu dans la soirée. Des jeunes hommes et femmes forment un cercle serré tout en dansant de façon languissante ; à tour

<sup>12</sup> Sous le terme ancêtres, les Nyanga regroupent une hiérarchie de « morts-vivants » tels que : père et grand-père ainsi que des ancêtres éponymes éloignés.

<sup>13</sup> Un grand nombre de jeunes filles (*kihanga ca musumbu*) sont « mariées » à des divinités, ce qui parfois implique l'impossibilité d'un autre mariage. La tradition familiale déterminera le choix en fonction des décisions du devin consulté. Si ces jeunes femmes ont des enfants, ces derniers appartiennent à l'entité patrilinéaire de la femme : son père, ses frères.

<sup>14</sup> La transmission ne se fait pas obligatoirement d'après des règles fixes ou préétablies ; le guérisseur a ses préférés à qui il transmettra ses secrets.

de rôle, l'un d'eux sort du groupe pour danser et chanter ou rechanter une concaténation de devinettes. Généralement, l'un annonce la devinette et le groupe reprend l'énoncé ou répond.

Le corpus recueilli par Tubi et Buuni m'a permis de commencer mon propre terrain en mars 1954<sup>15</sup> sur une base assez vaste d'informations socioculturelles. Jusqu'en 1956, j'ai non seulement complété cette base mais aussi obtenu de toutes nouvelles données que Tubi et Buuni ne pouvaient recueillir en raison de leur âge, de leur milieu ou statut social et de leur expérience méthodologique limitée. C'est pendant cette période que j'ai recueilli, entre autres, les textes épiques célébrant les hauts faits des héros Mwendu et Kabutwakenda<sup>16</sup>, le long récit détaillé de la vie de Sherungu<sup>17</sup>, des informations sur les rites secrets d'intronisation des chefs (*bubakebwami*), le cycle de vie, les rituels de circoncision (*mukumo*), le panthéon de divinités (*bashumbu*) et les associations secrètes ou semi-secrètes (*mpa*) comme Mumbira, Nkekuya, Mbuntsu. Je me suis également concentré sur la récolte de toutes les facettes de la culture matérielle nyanga, afin de remédier à l'importance excessive accordée dans de nombreux milieux de chercheurs, collectionneurs et muséologues à la collecte d'«œuvres d'art». En effectuant cette collecte systématique, j'avais pour but d'illustrer à sa juste valeur cette culture matérielle de manière aussi exhaustive que possible. C'est donc dans cette perspective que j'ai acquis plus de sept cents pièces de culture matérielle<sup>18</sup>, soit en achetant des objets déjà employés soit en commandant des copies d'objets existants : arcs, flèches, carquois, lances, filets de chasse, nasses et filets de pêche ; pots en terre cuite,alebasses et récipients en bois, paniers ; pipes, colliers, anneaux, pièces vestimentaires, emblèmes de cultes (dents de léopard, etc.), mortiers et pilons, cuillères et louches, pierres à moudre, instruments de musique, cordages et quelques sculptures de l'association *mumbera*. Il me semblait important, pour la compréhension globale de la société nyanga, de montrer les relations que ces objets entretenaient avec les aspects les plus divers de sa culture. J'ai donc fondé un petit musée dans notre centre de recherche à Lwiro près de la ville

<sup>15</sup> Après 1956, j'ai complété ces recherches par des contacts intermittents avec des interlocuteurs nyanga, jusqu'en 1961 et par une période de recherche *in camera* avec Kahombo Mateene à l'université du Delaware et UCLA en 1962-1966.

<sup>16</sup> Voir Biebuyck et Mateene (1969).

<sup>17</sup> Voir le résumé de sa vie dans Biebuyck (2004).

<sup>18</sup> Y compris les matériaux de construction ou de fabrication.

de Bukavu. Toutes les pièces ont disparu pendant les années de troubles et de destruction qui ont régné dans la province du Kivu (1962-1964).

Il est utile de se demander quels éléments d'information les textes énumérés ci-dessus offrent au chercheur placé devant une société qui n'avait jamais été étudiée, comme l'était celle des Nyanga. En général, il est évident que les textes transcrits en respectant les règles linguistiques et non manipulés constituent un matériau authentique précieux pour le linguiste, l'historien, le chercheur en littérature orale et l'ethnologue. Dans mon cas précis, ces textes ont été d'une aide capitale dans l'apprentissage de la langue car ils représentent une véritable ethnographie du langage, permettant non seulement d'établir un répertoire de mots et d'expressions mais aussi de saisir le fonctionnement de la grammaire et de la syntaxe. Cette documentation textuelle m'a permis, en collaboration avec Amato Buuni, Stephano Tubi et le professeur Kahombo Mateene, d'édifier la base d'un large lexique offrant les significations premières des mots et de leur champ sémantique<sup>19</sup>. L'apport linguistique de ces textes est d'ailleurs bien documenté par les recherches ultérieures du professeur Mateene. En effet, en dehors de plusieurs articles, il a fondé sa thèse de doctorat sur la connaissance de sa propre langue maternelle mais, surtout, sur les structures tonales, syntaxiques, grammaticales et sémantiques mises en évidence dans les textes recueillis.

Du point de vue ethnographique, les textes, tout en ayant de nombreuses lacunes, m'ont permis de dresser un inventaire préliminaire de nombreux aspects de la culture : en effet, ils démontrent l'existence et la portée de multiples activités (chasse, pêche, cuisine), des institutions (mariage, parenté, pacte de sang), des rituels (ablutions, cycle de vie), des statuts sociaux (orphelins, co-épouses, amis de sang, aînés, chefs, spécialistes), des valeurs (générosité, hospitalité, honneur), des comportements sociaux (manifestations de la jalousie ou de l'envie, inceste, conflits) et des concepts (cosmos, pouvoir). Il est clair que ces textes ne font qu'effleurer la surface des choses, sans jamais élucider le fond de ces réalités. Il serait donc insuffisant de conduire une ethnographie à partir des seuls textes. En outre, si l'on veut en connaître davantage sur ces paroles, il ne faut pas se limiter à ce que disent les mots; il faut les entendre et les analyser dans leur contexte d'énonciation; il faut connaître la personnalité du conteur, la composition de l'auditoire, les circonstances de la narration,

---

<sup>19</sup> Avec Brunhilde Biebuyck, je travaille actuellement à l'élaboration d'un dictionnaire nyanga-français-anglais fondé sur les fiches préparées par Tubi et Buuni sous ma supervision et revues par Kahombo Mateene.

les gestes et mimiques. Réaliser ceci est difficile pour le chercheur solitaire. *Non omnia possumus omnes*. Une marge reste toujours inconnue, incertaine et on n'arrive jamais à saisir totalement la portée des textes oraux.

*Emeritus*, H. Rodney Sharp Professor, University of Delaware

### BIBLIOGRAPHIE

BIEBUYCK, Daniel

- 1956 *De hond bij de Nyanga: ritueel en sociologie*, Brussels, Académie royale des Sciences d'Outre-Mer.
- 1964 Six Nyanga Texts, in W. H. Whiteley (ed.), *A Selection of African Prose*, vol. 1, Oxford, Clarendon Press, pp. 55-61.
- 1965 Prières des chasseurs Nyanga, in G. Dieterlen (éd.), *Textes sacrés d'Afrique noire*, Paris, Gallimard, pp. 135-143.
- 1972 The Epic as a Genre in Congo Oral Literature, in Richard M. Dorson (ed.), *African Folklore*, Bloomington, Indiana University Press; New York, Doubleday & Co, pp. 257-274.
- 1974 Mumbira: Musical Instrument of a Nyanga Initiation, *African Arts*, 7, pp. 42-45, 63-65, 96.
- 1975 Zaire (Nyanga Tales), in Richard M. Dorson (ed.), *Folktales Told around the World*, Chicago, University of Chicago Press, 380-387.
- 1978 *Hero and Chief: Epic Literature from the Banyanga* (Zaire Republic). Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 320 p. [Extraits publiés dans J. W. Johnson, Thomas A. Hale, and Stephen Belcher (eds), *Oral Epics from Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1997, 285-301, et dans Kesteloot Lilyan et Bassirou Dieng, *Les épopées d'Afrique noire*, Paris, Karthala, 2009, pp. 528-537].
- 1978 The African Heroic Epic, in Felix J. Oinas (ed.), *Heroic Epic and Saga: An Introduction to the World's Great Folk Epics*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 336-367.
- 1987 Names in Nyanga Society and in Nyanga Tales, in John Miles Foley, *Comparative Research on Oral Traditions: A Memorial for Milman Parry*, Columbus, Ohio, Slavica Press, pp. 47-71.
- 2004 Le barde en pays nyanga : portrait de Sherungu. *Africulture*.

BIEBUYCK, Daniel et BIEBUYCK, Brunhilde

- 1987 *We Test Those Whom We Marry: An Analysis of Thirty-Six Nyanga Tales*, Budapest, African Research Program, Loránd Eötvös University.

BIEBUYCK, Daniel et MATEENE, Kahombo

1969 *The Mwindo Epic from the Banyanga*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, University of California Press Paperbacks, 1971. Plusieurs rééditions.

[Traduction française : *Mwendo, une épopée nyanga*. Éd. et trad. en collaboration avec Mihaela Bacou et Brunhilde Biebuyck, Paris, Classiques africains, 28, 2002].

1970 *Une anthologie de la littérature orale Nyanga*, Brussels, Académie royale des Sciences d'Outre-Mer. 363 p. [La courte épopée de Kahindo, que l'on retrouve dans cette anthologie, a été publiée en traduction anglaise dans John W. Johnson, et al. (éds), *Oral Epics from Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1997, pp. 294-301].

MATEENE, Kahombo

1980 *Essai de grammaire générative et transformationnelle de la langue nyanga*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre.

n.d. *Essai d'analyse stylistique de l'épopée Mwindo des Banyanga du Zaïre*, Kampala, Bureau linguistique interafricain de l'OUA.

1968 Nouvelles considérations sur la délimitation des mots dans une langue africaine, *Cahiers d'Études Africaines*, VIII, 31, pp. 435-452.

1967 La particularité tonale du verbe en Nyanga, *African Studies* (Johannesburg), 26, 2, pp. 107-112.

## RÉSUMÉ

Dans ce témoignage, l'auteur relate comment, au début des années mille neuf cent cinquante, il a recueilli et fait recueillir des textes de tradition orale parmi les Nyanga (RDC). Il dresse l'inventaire de tous les genres de la parole tels qu'ils sont reconnus chez les Nyanga.

### Mots-clés

Nyanga, RDC. Littérature orale. Genres. Pratiques de collecte.

## ABSTRACT

In this account, the author describes how, in the early nineteen fifties, he collected and had others collect texts from the oral tradition of the Nyanga (DRC). He also provides an inventory of genres according to the Nyanga classification system.

### Keywords

Nyanga, DRC. Oral literature. Genres. Collecting practices.