



HAL
open science

”Misiru” et les étapes de la vie chez les Valangi de Tanzanie

Margaret Dunham

► **To cite this version:**

Margaret Dunham. ”Misiru” et les étapes de la vie chez les Valangi de Tanzanie. 2006. halshs-00009738

HAL Id: halshs-00009738

<https://shs.hal.science/halshs-00009738>

Preprint submitted on 23 Mar 2006

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« Misiru » et les étapes de la vie chez les Valangi de Tanzanie

Margaret Dunham

LACITO-CNRS

1. Introduction

Les Valangi (singulier Mulangi) vivent en Tanzanie centrale, dans la région de Kondo. Leur langue, le kilangi¹, de famille Bantu², est parlée par approximativement 300.000 personnes : des Valangi, mais aussi des Alagwa et des Burunge, deux peuples qui ont délaissé leurs langues couchitiques, de famille afroasiatique, au profit du kilangi. Le kilangi est actuellement lui-même en voie d'extinction, menacé par l'expansion du kiswahili, langue bantu, officielle en Tanzanie, et langue véhiculaire qui s'étend dans toute l'Afrique de l'Est : Kenya, Rwanda, Burundi, Luganda (Batibo 2005). Déjà dans les années 1960, tous les Valangi étaient bilingues kilangi / kiswahili, à l'exception de quelques personnes très âgées (Kesby 1981 : 136). Aujourd'hui, toutes les personnes âgées sont devenues bilingues, et seules quelques unes communiquent encore entre elles en kilangi.

Les Valangi sont majoritairement agriculteurs et éleveurs. Ils vivent sur un haut plateau, à environ 1200m d'altitude, surplombé de quelques pics montagneux (Mont Hanang, 3417m). La plupart des arbres, qui couvraient le plateau, ont été coupés pour éradiquer la mouche tsé-tsé mais aussi pour faire place à des cultures, fabriquer des maisons, fournir du combustible, etc. Par conséquent, il y eut de graves problèmes d'érosion du sol, et, en 1979, le gouvernement tanzanien a obligé les éleveurs à quitter les zones les plus escarpées de la région pour les plaines.

La nourriture de base est le *waari*, un porridge fait de farine de mil, de sorgho ou de maïs, ici nommés par ordre de préférence. Il se mange accompagné soit d'une bouillie de feuilles de manioc, de dolique (pois indiens) ou de patates douces, soit d'une pâte préparée à partir de feuilles séchées, le *kirumbu*. La viande n'est consommée qu'en des occasions exceptionnelles.

L'Islam est la religion dominante des Valangi. Dans la ville de Kondo on trouve, néanmoins, une église catholique, une église anglicane et une église luthérienne.

¹ C'est sur cette langue que porte ma thèse, ainsi que plusieurs études qui ont suivi (voir références).

² Les langues bantu se caractérisent par la classification nominale : les noms se répartissent en un certain nombre de classes (17 en langi), qui se manifestent par des préfixes : un préfixe indépendant sur le nominal tête d'accord, et des préfixes de dépendance sur tous les éléments qui dépendent syntaxiquement du nom (démonstratifs, adjectifs, etc.)

D'après John Kesby, un ethnologue anglais qui a séjourné chez les Valangi entre juin 1963 et août 1966, la plupart des coutumes Valangi ont été abandonnées suite à différents contacts :

- l'arrivée de commerçants musulmans venant de la côte, à la fin du 19^{ème} siècle (1981 : 55), époque où beaucoup de Valangi se sont convertis à l'Islam ;
- l'établissement d'un centre administratif allemand à Kondoa en 1902 (1981 : 135) ;
- l'arrivée de la première mission catholique, établie par un Alsacien à Kondoa en 1907 (1981 : 57).

Il reste cependant quelques traces des traditions anciennes, notamment dans les contes. A travers l'exemple d'un conte qui relate les aventures d'une jeune fille appelée Misiru, je tenterai de reconstruire certains éléments culturels qui ne perdurent que dans la tradition orale. Nous verrons que ce conte, qui retrace les étapes marquantes de la vie d'une femme Mulangi, fait également état d'un certain nombre de coutumes et de pratiques traditionnelles ainsi que de changements historiques.

John Kesby déclare, dans sa description ethnographique, que plus aucun Mulangi ne connaît de contes. Or, j'ai eu la chance de rencontrer un jeune garçon dans la ville de Kondoa qui m'a parlé de son grand-père, Pascali Daudi, né vers 1940, un conteur renommé. Ainsi j'ai pu me rendre auprès de Monsieur Daudi en juillet 1996, à Piriri, un petit hameau à environ 4 heures de marche de Kolo, qui est à quelques 4 heures de piste en 4x4 de Kondoa. L'enregistrement³ s'est déroulé le soir, dans la maison de la famille Daudi, en présence d'une dizaine d'auditeurs réunis pour l'occasion.

Après un bref résumé du conte, il sera repris en mettant en lumière certains points qui apportent des informations sur les coutumes des Valangi concernant les étapes de la vie, notamment l'enfance, les rites d'initiation, le mariage et la mort.

2. Résumé du conte

Une jeune fille, Misiru, habite avec ses parents. Un jour, alors qu'elle part chercher de l'eau, ses parents lui rappellent qu'il lui est interdit de se baigner au point d'eau. Ce jour-là, elle décide de braver l'interdit, et une fois arrivée, elle enlève ses habits pour s'y tremper. A ce moment, arrive un petit oiseau qui lui dérobe ses habits, et refuse de les lui rendre. Lorsque Misiru les réclame, l'oiseau l'invite à le suivre pour être mariée à Mambeya vaa Waari. Ce

³ Ce conte peut être écouté sur le site Archivage du LACITO, où il est également possible de consulter la traduction et l'analyse linguistique de chaque morphème, en français ou en anglais.
http://lacito.vjf.cnrs.fr/archivage/contents_fr.htm
Le texte en question s'appelle « Story ».

n'est qu'après avoir eu dix enfants que son mari accepte qu'ils aillent rendre visite à ses parents. En chemin, Misiru et Mambeya décident de se montrer leur « magie » : l'un et l'autre sont avalés par des monstres, et les dix enfants devront chercher du secours auprès de leurs grands-parents. A la suite de plusieurs péripéties, Misiru est sauvée, et peut à nouveau vivre comme elle le souhaite, avec ses parents et ses dix enfants, mais sans le mari qu'elle avait dû épouser suite à sa désobéissance.

3. Analyse

La première partie du conte où Misiru est encore petite fille, habitant chez ses parents, et soumise à l'autorité parentale, est très courte : elle contient cinq phrases, commençant par l'introduction traditionnelle aux contes :

(1)

ahɔ kalɛ kɔɔvidʒa kwatɛtɛ muntɔ aasɛwaa misiru ɔkɔ lɔsɛ

ahɔ	∅-kalɛ	kɔ-a-vi-idʒ-a	kɔ-a-tɛt-irɛ	
dém.réf16	pn9-autrefois	pv17-acc-vi-aux-sfx	pv17-acc-avoir-perf ⁴	
mɔ-ntɔ	a-a-sɛ-u-a-a		misiru ɔkɔ lɔsɛ	
pn1-personne	pv1-acc-dire-pass-hab-sfx	Misiru	fille de Lose	

« Il était une fois une personne appelée Misiru fille de Lose. »

Dès la sixième phrase commence une nouvelle étape dans la vie de Misiru. Elle s'affranchit de l'autorité parentale, et laisse de côté l'ordre édicté par ses parents :

(7)

ma akareka vira vintɔ aasɛwa ni valataata waavɔ na iɔv waavɔ

ma	a-ka-rɛk-a	vira	vi-ntɔ			
puis	pv1-dist-laisser-sfx	dém.é8	pn8-chose			
a-a-sɛy-u-a	ni	vala-taata	ɔ-a-vɔ	na	∅-iyɔ	ɔ-a-vɔ
pv1-acc-dire-pass-sfx	cop	pn2a-père	pd1-dét-poss3pl	conn	pn1a-mère	pd1-dét-poss3pl

« Elle décida d'ignorer ce que ses parents lui avaient dit. »

⁴Les exemples en langi sont transcrits avec l'alphabet de l'Association Phonétique Internationale, à l'exception de <y> qui représente la semi-consonne palatale (transcrite [j] dans l'API).

Les chiffres dans les gloses renvoient aux classes nominales.

Abréviations :- frontière morphologique ; **1pl** 1^{ère} personne du pluriel ; **1sg** 1^{ère} personne du singulier ; **acc** accompli ; **appl** extension de l'applicatif ; **caus** extension du causatif ; **cl** classe nominale ; **conn** connectif ; **cop** copule ; **dém.é** démonstratif d'éloignement ; **dém.p** démonstratif de proximité ; **dét** déterminatif ; **dist** distal ; **imp** impératif ; **inj** injonctif ; **inv** inévitable ; **loc** suffixe locatif ; **nd** nominal dépendant ; **nég** négatif ; **ni** nominal indépendant ; **obj** marque d'objet ; **pass** extension du passif ; **pd** préfixe de dépendance ; **perf** perfectif ; **pers** personnel autonome ; **px** préfixe ; **pi** préfixe indépendant ; **pl** pluriel ; **poss** possessif ; **pré.px** pré-préfixe ; **prés** présentatif ; **pv** préfixe verbal ; **réfl** marque du réfléchi ; **rel** relateur ; **réver** extension du réversif ; **sfx** suffixe ; **sg** singulier ; **subj** subjonctif.

Elle décide de se baigner au point d'eau, malgré l'interdiction de ses parents. Cette prise de décision est signalée par une marque aspectuelle spécifique, dérivée du verbe « prendre », qui indique une action entreprise volontairement, qui dénote un contrôle du sujet par rapport à son action.

(8)

ma nɔ tɔkɔwa lɔdʒii

ma nɔ tɔ-k-ɔw-a lɔ-dʒi-i
 puis rel **prendre**-k-laver-sfx pn11-eau-loc

« Alors elle alla pour se baigner dans le point d'eau. »

Ces phrases introduisent donc la seconde partie du conte. Misiru passe du monde de l'enfance à un monde autre. Elle entame ce processus par la décision de braver l'interdit : enlever ses habits et se mettre dans l'eau :

(9)

ma akafumya ŋɔ dʒaatʃwɛ nɛɛndɔkɔwa

ma a-ka-fum-y-a N-gO dʒi-a-tSwE na a-EndO-k-Ow-a
 puis pv3sg-dist-sortir.de-caus-sfx pn10-habit pd10-dét-poss3sg conn pv3sg-inv-k-laver-sfx

« Elle enleva ses habits et se mit à se baigner. »

Une fois nue et dans l'eau, elle a quitté le monde civilisé, socialisé, pour entrer dans un monde magique, certainement initiatique. Ici l'eau pourrait également représenter le passage dans cet autre monde. Jusqu'ici, les décisions de se rebeller contre l'autorité parentale, se déshabiller et se baigner, sont prises volontairement par Misiru. Dans la suite du conte, d'autres protagonistes viendront lui imposer sa conduite, en commençant par l'oiseau qui lui dérobe ses habits. C'est à partir de ce moment qu'elle est entraînée dans un monde où les décisions lui échappent.

(10)

ma ntʃihɪ ma ɪkʊdʒa

ma n-tʃihɪ ma ɪ-ka-ɔdʒ-a
 puis pn9-oiseau puis pv9-dist-venir-sfx

« Puis vînt un oiseau. »

(11)

ni katɔɔla ŋɔ dʒaafwɛ

na ɪ-ka-tɔɔl-a ŋ-gɔ dʒi-a-tʃwɛ
conn pv9-dist-prendre-sfx pn10-habit pd10-dét-poss3sg

« Et il prit ses habits. »

(12)

ni ŋɔ dʒaakalɛ dʒaa kɪlangi

ni ŋ-gɔ dʒi-a-kalɛ dʒi-a kɪ-langi
cop pn10-habit pd10-dét-autrefois pd10-dét pn7-langi

« Les habits langi traditionnels. »

(13)

ma ikawɔɔka na dʒira ŋɔ

ma ɪ-ka-wɔɔl-ɔk-a na dʒira ŋ-gɔ
puis pv9-dist-voler-réver-sfx conn dém.é10 pn10-habit

« Puis il s'envola avec ses habits. »

A partir de sa décision de s'affranchir de l'autorité parentale, Misiru a amorcé la première étape du processus initiatique. Ensuite apparaît l'oiseau, figure emblématique de l'initiateur. L'oiseau en s'envolant avec les habits de Misiru marque la coupure avec la société langi, d'autant que le conteur spécifie qu'il s'agit des habits langi traditionnels qui sont en peau de chèvre. Il indique par ce détail important qu'ils seraient trop lourds pour un oiseau normal, aux capacités ordinaires. Prendre les habits de l'autre peut aussi être vu comme un désir de prendre son essence même, et de l'emporter dans un ailleurs initiatique. Sans ses vêtements, Misiru n'a plus le choix, elle ne peut plus retourner en arrière :

(14)

ma aha adɔvɛ dʒɔɔlɛ na kaayii atʃiɛɛɛ na tɔhɔ

ma aha a-dɔm-ɛ dʒi-ɔlɛ na ø-kaaya-i
puis dém.p16 pv1-aller-subj pd10-comment conn pn9-maison-loc
a-a-kal-irɛ na tɔhɔ
pv1-acc-rester-perf conn nu

« Alors là, comment rentrer à la maison? Elle était nue. »

Puisqu'elle ne peut pas rentrer à la maison, Misiru suit l'oiseau, tout en chantant :

(17)

katʃɪɪ mɛɛra ŋɔ dʒaani

ka-tʃɪɪ N-hɛɛr-a ŋ-ɔ dʒi-a-nɪ
pn12-oiseau obj1sg-donner-imp pn10-habit pd10-dét-poss1sg

« Petit oiseau rends-moi mes habits! »

(18)

uri mudwi mɛɛra ŋɔ dʒaani

ʊ-rɪ mʊ-dwi m-hɛɛr-a ŋ-ɔ dʒi-a-nɪ
2sg-cop pd1-petit obj1sg-donner-imp pn10-habit pd10-dét-poss1sg

« Tu es petit. Rends-moi mes habits! »

(19)

taata nɪ muvi mɛɛra ŋɔ dʒaani

∅-taata nɪ mʊ-vi m-hɛɛr-a ŋ-ɔ dʒi-a-nɪ
pn1a-père cop pd1-mauvais obj1sg-donner-imp pn10-habit pd10-dét-poss1sg

« Ton père est méchant. Rends-moi mes habits! »

(20)

iyɔ nɪ muvi mɛɛra ŋɔ dʒaani

∅-iyɔ nɪ mʊ-vi m-hɛɛr-a ŋ-ɔ dʒi-a-nɪ
pn1a-mère cop pd1-mauvais obj1sg-donner-imp pn10-habit pd10-dét-poss1sg

« Ta mère est méchante. Rends-moi mes habits! »

Ce chant fait apparaître plusieurs éléments : Misiru est contrainte de suivre l’oiseau, le refrain « Rends-moi mes habits ! » montre qu’elle ne le suit pas de son plein gré. La petite taille, et donc le caractère magique de l’oiseau, est soulignée de deux manières : à la fois dans le texte, « Tu es petit, tes parents sont petits » et par l’emploi du préfixe diminutif *ka-*. En effet, lorsqu’il s’agit d’un oiseau dont la taille n’est pas spécifiée, le thème nominal pour oiseau (–tʃɪɪ), porte le préfixe de classe 9, réalisé par une prénasalisation de la consonne initiale de thème (n–tʃɪɪ). Pour indiquer que le référent est de petite taille, le préfixe d’origine est remplacé par celui de classe 12, classe des diminutifs (ka–tʃɪɪ).

Enfin l'injure proférée à l'égard de l'oiseau et de ses parents serait le signe de l'acquisition de sa maturité face à son initiateur. C'est à la suite de cette étape que l'oiseau répond à la fille en l'enjoignant de venir pour être mariée⁵ à Mambeya vaa Waari.

(22)

υka υka υkalɔɔlwε nɪ mambeya vaa waari

υk-a	υk-a	υ-ka-lɔɔl-w-ε
venir-imp	venir-imp	2sg-dist-épouser-pass-dist
nɪ	mambeya	va-a υ-arɪ
cop	Mambeya	pd2-dét pn14-bouillie

« Viens, viens, pour te marier avec Mambeya vaa Waari. »

Je n'ai pas pu obtenir de renseignements précis sur Mambeya vaa Waari. Lorsque j'interrogeais des locuteurs Valangi, ils répondaient tous que c'était quelqu'un de très riche, mais n'ont pas su me donner plus d'informations. Le nom Mambeya est certainement en classe 6, dont le préfixe est ma-. Cette classe contient les noms collectifs et indéénombrables, comme « eau » ou « herbe », et également les augmentatifs. mbeya est peut être lié à mbeyu qui signifie à la fois « graine » et « tribu ». vaa est un morphème qui sert à relier deux noms dans un syntagme génitif, comme le 'de' dans « pied de la table ». Ce morphème est composé d'un préfixe et d'un élément a. Le préfixe s'accorde normalement en classe avec le nominal déterminé. Or ici on trouve le préfixe de la classe 2, classe dans laquelle sont rangés les pluriels renvoyant à des êtres humains (les singuliers étant en classe 1). waari est un nom commun qui signifie porridge au son de mil (ugali en kiswahili), qui est, encore aujourd'hui, l'aliment de base chez les Valangi, mais aussi chez les autres habitants de la région, les Alagwa et les Burunge. Ainsi, ce nom pourrait être une manière de dire implicitement que le mari fait partie de ceux qui détiennent les graines du mil, qui maîtrisent la production de la précieuse céréale, et sont donc détenteurs d'une grande richesse.

Le trajet de Misiru et de l'oiseau se poursuit. Il est précisé que la nuit tombe, et qu'ils sont obligés de dormir dans la forêt. L'oiseau recouvre alors Misiru de ses habits, pour la protéger, pour la préserver intacte en attendant de la livrer à Mambeya vaa Waari. Mais dès que le coq est sur le point de chanter, l'oiseau reprend les habits, et ils repartent, Misiru réclame toujours

⁵ En kilangi, comme dans la plupart des langues bantu, seuls les hommes « épousent », avec un sens actif, lorsqu'il s'agit d'une femme, une forme au passif est employée, marquée par le w qui précède la voyelle finale du verbe.

ses habits, et l’oiseau l’enjoint toujours de venir pour être mariée. Deuxième nuit dans la forêt, et l’oiseau recouvre encore Misiru de ses habits, et les reprend encore dès que le coq est sur le point de chanter. On peut penser que cette répétition sert à insister sur le fait que Misiru est protégée par l’oiseau, qui, certes, l’emmène loin de chez elle pour être mariée à un inconnu, mais qu’il a la mission de la conduire intacte à son maître. Il est également possible que cette répétition serve à rappeler qu’il s’agit d’un voyage initiatique, dont les nuits marquent des étapes. Je ne dispose pas d’informations historiques, mais aujourd’hui l’initiation féminine a lieu vers l’âge de 12 ans, à la puberté. Toutes les filles de la même classe d’âge effectuent une retraite d’un mois, lors de laquelle elles sont excisées et où une initiatrice leur apprend les « choses de la vie » : comment s’occuper d’un mari, tenir une maison, faire la cuisine. A la sortie de la retraite, les filles revêtent leur plus belle robe et font une procession autour du village. On peut en déduire que Misiru avait déjà effectué cette initiation au moment où elle décida de se baigner au point d’eau.

Lorsque Misiru et l’oiseau arrivent enfin chez Mambeya vaa Waari, l’oiseau, comme l’exige sa petite taille, est récompensé par de toutes petites graines de mil (notons l’emploi de la classe 19 des diminutifs pluriels, dont le préfixe est fi-). L’oiseau picore, picore, picore les graines de mil, puis s’en va, sa mission terminée.

Ensuite, ses habits sont rendus à Misiru. Le texte ne spécifie pas qui les lui a rendus, car le verbe employé est au passif, Misiru régit donc l’accord en sujet du verbe :

(53)

ura muntʊ mʊki makahɛɛwa dʒira ŋɔ ma dʒira ŋɔ dʒaatʃwɛ ma akahɛɛwa ma akiitʃung-a

ora	mʊ-ntʊ-mʊ-ki		ma	a-ka-hɛɛr-u-a	dʒira	ŋ-ɔ
dém.é1	pn1-personne-pn1-femelle		puis	pv1-dist-donner-pass-sfx	dém.é10	pn10-habit
ma	aha	dʒira	ŋ-ɔ	dʒi-a-tʃwɛ		
puis	dém.p16	dém.é10	pn10-habit	pd10-dét-poss3sg		
ma	a-ka-hɛɛr-u-a	ma	a-ka-i-tʃung-a			
puis	pv1-dist-donner-pass-sfx	puis	pv1-dist-réfl-attacher-sfx			

« A la femme, on lui rendit ses habits, ses habits à elle on lui rendit, et elle se les noua. »

On peut s’interroger sur le fait qu’on lui rende ses anciens habits, puisqu’il semblerait qu’elle arrive à une nouvelle étape de sa vie, où sa vie maritale est sur le point de commencer. Or, elle récupère ses habits et les noue ; le conteur insiste bien sur ce point. Ceci indique que la rupture avec sa vie de jeune fille n’est pas véritablement effectuée. Dans la phrase suivante,

elle est mariée à Mambeya vaa Waari. De toute évidence, il s'agit d'un mariage illicite car les formalités de demande en mariage n'ont pas été accomplies. Il existe, chez les Valangi, une démarche spécifique. Selon Kesby (1981 : 84), lorsqu'un homme souhaite se marier, il demande à son père ou à son frère de parler en son nom aux parents de la fille. Kesby mentionne qu'avant 1930, un groupe qui partait pour demander la main d'une fille portait une hache d'une forme spéciale. Si le mariage convenait aux deux parties, ils fixaient ensuite la compensation matrimoniale. Dans les années 1930, cette compensation s'élevait le plus souvent à six chèvres, une vache et un taureau. Actuellement, une partie de la compensation est versée à l'oncle maternel. Précisons encore que les mariages sont patrilocaux.

Dès que le mariage est accompli, Misiru demande à repartir chez ses parents :

(57)

ntwala kwirtu

n-twal-a kŭ-a-rtu
 obj1sg-envoyer-sfx pd17-dét-poss1pl
 « Renvoie-moi chez moi! »

Il est difficile de savoir si cette demande est conforme à la coutume : lorsqu'une fille se marie, elle reste enfermée chez son mari pendant sept jours, elle ne doit pas sortir ni recevoir de visite. A la fin de cette période d'isolement, elle retourne chez ses parents pour une courte visite. Elle est fêtée par ceux-ci et par tout le village, et elle décrit comment se passe sa vie maritale. Au préalable, les soeurs et les tantes du mari lui tressent des colliers de cauris, marques de leur estime pour elle. La durée de la visite est déterminée par le mari, mais s'étend généralement sur trois ou quatre jours, un peu plus si la distance qui les sépare est grande. Or, dans le conte, la phrase où Misiru demande à être renvoyée chez ses parents suit directement celle où elle est mariée à Mambeya vaa Waari. Et ce dernier, au lieu de laisser partir sa femme pour la visite traditionnelle, lui réclame un enfant :

(58)

akaseya reka ūva na mwaana

a-ka-sEy-a rĒk-a ūv-a na mŪ-ana
 pv1-dist-dire-sfx laisser-sfx devenir-sfx conn pi1-enfant
 « Il dit : laisse jusqu'à ce que tu aies un enfant. »

Ceci, encore, constitue une transgression aux coutumes car la femme accouche toujours de son premier enfant chez sa mère, et doit ensuite rester isolée, pendant quarante jours. Ici il

n'en est rien. Mambeya réclame d'abord un enfant, puis, dès qu'il est né, Misiru réitère sa demande de retourner chez ses parents, mais Mambeya réclame un deuxième enfant, et ainsi de suite jusqu'à ce que Misiru mette au monde dix enfants. Ce n'est qu'après qu'il accepte enfin de partir. Tout ceci va à l'encontre de la tradition matrimoniale : lorsqu'une union n'a pas d'enfants, il se peut que le mari renvoie sa femme chez ses parents, mais il garde la compensation matrimoniale. Si un couple divorce alors qu'il y a des enfants, le mari les garde mais restitue la compensation matrimoniale, impossible dans ce cas puisque le mariage est hors norme et que la compensation n'a pas été versée.

On pourrait aussi se demander s'il ne s'agit pas d'une forme de mort de Misiru, d'une mort à une certaine étape de vie. Chez les Valangi, on dit qu'une femme appartient à son mari, mais que son corps appartient à sa famille. Autrement dit, dès qu'elle meurt, le mari a obligation de ramener son cadavre chez ses parents. Or, il est apparu que dès l'instant où elle s'est baignée, Misiru est passée dans un autre monde, un monde magique ou un monde d'esprits, quoiqu'il en soit un monde étranger ; ce que son mariage avec un homme de ce monde-là confirme par son aspect a-social. Cette hypothèse est corroborée par la suite du conte, où nous verrons que les dix enfants de Misiru ne sont pas reconnus par leur grand-père, donc qu'ils sont étrangers à son monde à lui.

La troisième partie du conte commence avec le départ de Misiru, Mambeya vaa Waari et les dix enfants. Or, une fois en chemin, Mambeya suggère qu'ils se montrent leur magie. Cette magie pourrait renvoyer aux cérémonies des faiseurs de pluie et à la sorcellerie⁶. Pour appuyer cette hypothèse, je me référerai à Robert Gray (1963) qui a consacré un article à la sorcellerie chez les Vambugwe, une ethnie très proche des Valangi, au point qu'ils considèrent ne constituer qu'un seul peuple, dont un des groupes aurait migré plus loin que l'autre. Chez les Vambugwe, chaque chefferie avait son faiseur de pluie. Celui-ci devait assurer une bonne pluie chez ses sujets, et, éventuellement faire en sorte que les chefferies voisines manquent de pluie. Ceci pour inciter les sujets à venir rejoindre la chefferie en question, car chacun devait verser un tribut à leur chef ; en outre, plus une chefferie comptait de sujets, plus elle était en mesure de résister aux rapt de bétail effectués par les Maasaï.

En effet, il semblerait que le système de chefferies ne soit pas très ancien : Gray (p. 157) indique qu'avant leur existence, la structure politique s'articulait certainement autour de clans, et il estime que le changement a eu lieu vers le milieu du 18^{ème} siècle, avec l'arrivée de

⁶ La sorcellerie a encore aujourd'hui une place importante dans la société Valangi, où l'on considère qu'une maladie, par exemple, est provoquée par un sorcier, souvent pour des raisons de jalousie (voir Dunham, à paraître).

chefs d'autres peuples, probablement de langue datooga (langue nilotique), nyilamba et isanzu (langues bantu), qui ont pu s'imposer grâce à leurs talents de faiseur de pluie. Kiessling, Mous et Nurse (à paraître) notent que chez les Valangi, un Alagwa (en kilangi : **Mwaasi**, pluriel **Vaasi**) était le chef de toute la région avant l'arrivée des colonisateurs allemands. Gray note en outre que ces chefferies passaient de père en fils, autrement dit que les successions étaient patrilinéaires, alors que le système des clans était matrilineaire. De plus, au début du 19^{ème} siècle, avec l'arrivée des commerçants de la côte, musulmans pour la plupart, les héritages ont également basculé d'un système où les enfants héritaient du frère de la mère à un système purement patrilinéaire. Dans les deux systèmes, c'est le fils aîné qui héritait, il devait ensuite pourvoir aux besoins de ses frères et sœurs. Il semblerait qu'aujourd'hui encore les Valangi ne soient toujours pas tout à fait fixés sur un système ou l'autre. Certains disent que l'appartenance à un clan se transmet par la mère, alors que d'autres disent qu'elle se transmet par le père. Dans le conte, ceci se manifesterait par l'affrontement entre les époux par joute magique interposée.

D'autre part, d'après les informations que j'ai pu recueillir, le système des clans chez les Valangi trouve ses origines dans une grande famine. A ce moment-là, les Valangi habitaient tous ensemble sur une montagne. Lorsque la famine a sévi, il a fallu que les gens se dispersent pour se trouver de la nourriture. Chaque méthode pour trouver à se nourrir est à l'origine d'un clan. Ainsi les Varambowa ont mangé des légumes, les Vawombe ont élevé des vaches, etc. Au sujet des clans, Kesby (1981 : 65) note qu'ils sont dispersés. Ils ne sont pas exogames. Il n'existe pas d'ancêtre fondateur, ni de totem ou d'interdit alimentaire connus. On m'a également dit que la séparation en deux clans peut trouver son origine dans un conflit familial, où un des enfants a un comportement qui ne plaît pas aux autres, le fait d'être paresseux par exemple, qui mène à son exil en quelque sorte, où il part vivre dans un autre village. Dans le conte, lorsque le mari suggère cette joute magique, la femme commence par lui demander quelle magie est la sienne. Ce à quoi il répond que c'est celle du lion :

(71)

ma akaseya tʃaʌŋʊ tʃaa tʃɪɪ

ma a-ka-sey-a kɪ-a-ŋʊ kɪ-a tʃɪɪ
 puis pv1-dist-dire-sfx pd7-dét-poss2pl pd7-dét quoi
 « Puis elle dit : "La vôtre, c'est laquelle?" »

(72)

ura mʊntʊmʊlʊmɛ akaseya tʃɪɪtʊ tʃaa simba

ura mʊ-ntʊ-mʊ-lʊmɛ a-ka-sey-a kɪ-a-ɪtʊ kɪ-a ∅-simba

dém.é1 pn1-personne-pn1-mâle pv1-dist-dire-sfx pd7-dét-poss1pl pd7-dét pn9-lion
« L'homme dit : "La nôtre, c'est celle du lion". »

La phrase suivante n'est pas claire, il se peut que le conteur ait été confus, car elle n'est pas correcte au niveau syntaxique, puisque au lieu d'être construite comme la phrase (71), elle fait suivre la question (marquée par l'interrogatif tʃɪɪ) par la réponse (tʃaasi) sans aucune pause :
(73)

ura muntumudala akaseya tʃaɹɯ tʃɪɪ tʃaasi

ura mʊ-ntʊ-mʊ-dala a-ka-sey-a kɪ-a-ɲʊ tʃɪɪ kɪ-a-asi
dém.é1 pn1-personne-pn1-vieille pv1-dist-dire-sfx pd7-dét-poss2pl quoi pd7-dét-Wasi
« La femme dit : 'La vôtre, c'est laquelle? C'est celle des Vasi.' »

Ensuite la femme présente sa propre magie :
(74)

tʃɪɪtʊ nɪ tʃaa mbula

kɪ-a-ɪtʊ nɪ kɪ-a m-bula
pd7-dét-poss1pl cop pd7-dét pn9-pluie
« La nôtre, c'est celle de la pluie. »

En tout état de cause, il semblerait que l'homme soit Mwaasi (Alagwa), comme démontré ci-dessus, c'est-à-dire qu'il appartient à un autre peuple. Ce peuple, les Alagwa, déjà mentionné dans l'introduction, jouissait d'un grand prestige au moment de l'arrivée des colonisateurs allemands, grâce à leurs talents de sorciers. Ceci est confirmé par le fait que l'homme annonce que sa magie est celle du lion. Les lions sont étroitement liés à la magie, les sorciers se servant de lions pour se venger, en les envoyant dévorer leurs ennemis. C'est également une manière de signifier qu'il relève du monde animal, non socialisé. En revanche, la magie de la femme relève de la pluie, symbole de fertilité et de fécondité. Ce fait est également à mettre en rapport avec les anciennes cérémonies de la pluie, où la magie des faiseurs de pluie assurait une bonne récolte. On peut se demander alors si le conte ne parle pas de façon détournée de la lutte des Valangi contre la domination de peuples étrangers, les Vaasi notamment, dans le domaine des chefferies.

Les époux commencent alors à se montrer leur magie, chacun à travers un chant approprié. Les chants contiennent chacun quatre couplets, et ils sont chantés quatre fois, à tour de rôle. Le chant de l'homme appelle un lion, et à chaque reprise, le lion s'approche de plus en plus.

Le chant de la femme invoque la pluie, et à chaque reprise le tonnerre gronde et un éclair vient arracher un membre à l'homme.

Appel du lion :

(77)

marumiro yarī kuli

ma-rom-1r-ɔ ya-rī kuli

pn6-rugir-appl-sfx pv6-cop loin

« Les rugissements sont lointains. »

(78)

marumiro yarī kuli simba yitū

ma-rom-1r-ɔ ya-rī kuli ∅-simba ɪ-a-ɪtū

pn6-rugir-appl-sfx pv6-cop loin pn9-lion pd9-dét-poss1pl

« Les rugissements sont lointains, notre lion. »

(79)

marumiro yarī kuli simba dila

ma-rom-1r-ɔ ya-rī kuli ∅-simba ∅-dila

pn6-rugir-appl-sfx pv6-cop loin pn9-lion pn9-crinière

« Les rugissements sont lointains, lion à crinière. »

(80)

marumiro yarī kuli

ma-rom-1r-ɔ ya-rī kuli

pn6-rugir-appl-sfx pv6-cop loin

« Les rugissements sont lointains. »

(81)

ma ikarumira kuli kuli kuli kuli kuli

ma ɪ-ka-rom-1r-a kuli kuli kuli kuli kuli

puis pv9-dist-rugir-appl-sfx loin loin loin loin loin

« Puis, il a rugi, loin! loin, loin, loin, loin »

Invocation de la pluie :

(83)

ηkarutyε mikōηγε sii

nI-ka-rut-i-ε mI-kɔŋge ∅-sI-i
 1sg-dist-tirer-caus-dist pn4-sisal pn9-terre-loc
 « Que je tire le sisal⁷ de la terre.

(84)

ŋkarutyε mɪkɔŋge sii mbula ɣɪtɔ

nI-ka-rut-i-ε mI-kɔŋge ∅-sI-i m-bula I-a-Itɔ
 1sg-dist-tirer-caus-dist pn4-sisal pn9-terre-loc pn9-pluie pd9-dét-poss1pl
 « Que je tire le sisal de la terre, notre pluie. »

(85)

ŋkarutyε mɪkɔŋge sii mbula tʃalala

nI-ka-rut-i-ε mI-kɔŋge ∅-sI-i m-bula tʃalal-a
 1sg-dist-tirer-caus-dist pn4-sisal pn9-terre-loc pn9-pluie bruiner-imp
 « Que je tire le sisal de la terre. Pluie, tombe en bruine! »

(86)

ŋkarutyε mɪkɔŋge sii

nI-ka-rut-i-ε mI-kɔŋge ∅-sI-i
 1sg-dist-tirer-caus-dist pn4-sisal pn9-terre-loc
 « Que je tire le sisal de la terre. »

Le narrateur relate ensuite l'effet du chant :

(87)

mɪkəkɪrɪmɑ ɡeɡeɡeɡe ma ɪkɑlɑvɑ ʊrɑ mɔɔsɪ kʊtɔ du pi

ma I-ka-kɪrɪm-a ɡeɡeɡeɡeɡe ma I-ka-lav-a
 puis pv9-dist-tonner-sfx boum puis pv9-dist-faire des éclairs-sfx
 ʊrɑ mʊ-ɔsɪ kʊ-ʊtɔ du pi
 dém.é1 pn1-vieillard pn15-jambe hop bing

« Alors le tonnerre se mit à gronder, « gegegege » , puis les éclairs, puis cet homme, sa jambe ... hop! bing! »

Ce chant semble faire une référence directe à l'agriculture et à la cérémonie de la pluie. C'est lorsque la terre est bien hydratée qu'elle est le plus meuble, et c'est à ce moment qu'il est le plus facile de récolter le sisal, plante très difficile à arracher car ses racines poussent très en

⁷ Le sisal est la fibre extraite des feuilles d'*Agave sisalana*, une plante de la famille des Agavacées. Ces fibres servent à fabriquer de la corde, à tresser des paniers, des nattes, etc.

profondeur. Ces racines peuvent également figurer l'origine clanique de la femme. Puisque les conjoints sont de clans endogames différents, la présence des racines symbolise le conflit et la lutte entre l'homme et la femme, aboutissant à leur anéantissement. Devenir un tronc bloque l'échange matrimonial et sexuel ou signifie son impossibilité. Ainsi, les plantes n'ont pu, en qualité de cordes, servir à attacher l'homme à la femme⁸.

Après les quatre reprises dans les chants, la femme est avalée par le lion, et de l'homme, il ne reste que le tronc :

(117)

ma ihɪ simba yaafikire ma ikamerya ʊra muntumuki

ma	ihɪ	∅-simba	ɪ-a-fik-irɛ
puis	dém.p9	pn9-lion	pv9-acc-atteindre-perf
ma	ɪ-ka-mɛry-a	ʊra	mʊ-ntʊ-mʊ-ki
puis	pv9-dist-avalér-sfx	dém.é1	pn1-personne-pn1-femelle

« Puis le lion est arrivé et il avala la femme. »

(118)

ma ʊra muntumʊlʊmɛ ma akava ipɔŋgɔla

ma	ʊra	mʊ-ntʊ-mʊ-lʊmɛ	ma	a-ka-v-a	i-pɔŋgɔla
puis	dém.é1	pn1-personne-pn1-mâle	puis	pv1-dist-devenir-sfx	pn5-tronc

« Puis l'homme devint un tronc. »

Le conteur s'est-il trompé ou est-ce volontaire ? Peut-être s'agit-il de masquer des éléments trop secrets pour des non initiés ? Mais nous voyons que dans la suite du conte, les petits-enfants raconteront à leur grand-père que leur père a été avalé, et qu'après que leur mère l'a été aussi, elle s'est transformée en tronc d'arbre :

(169)

ma taata akamɛriwa

ma	∅-taata	a-ka-mɛry-u-a
puis	pn1a-père	pv1-dist-avalér-pass-sfx

« Puis papa a été avalé. »

(170)

na ta iyɔ akamɛriwa

⁸ Ceci rappelle le mythe grec où Daphné se transforme en laurier, arbre dont les racines sont exceptionnellement longues, pour échapper aux poursuites amoureuses d'Apollon.

na ta ø-iyɔ a-ka-mery-u-a
conn d'abord pn1a-mère pv1-dist-avalér-pass-sfx
« Mais d'abord maman a été avalée. »

(171)

ma akava ipɔŋgɔɔla

ma a-ka-v-a i-pɔŋgɔɔla
puis pv1-dist-devenir-sfx pn5-tronc
« Puis elle s'est changée en tronc. »

Ceci est peut-être à mettre en relation avec le fait historique que, bien que très puissants au départ, les Vaasi ont fini par être annexés par les Valangi. Ainsi l'avalement correspondrait à l'annexion, et la transformation en tronc, correspondrait soit à la stérilité, soit à la mort. En effet, lorsque quelqu'un mourait chez les Valangi, traditionnellement on l'enterrait et on le recouvrait de planches de bois. Ce serait donc une deuxième « mort » pour Misiru : elle serait d'abord « morte » à sa société en épousant Mambeya, ce qui serait éventuellement une manière détournée de parler du fait que les Valangi ont été soumis à l'autorité des Vaasi, mais qu'ensuite, grâce à la puissance de sa magie, en lien avec les cérémonies de la pluie, elle aurait réussi à mettre fin à son inféodalité aux Vaasi, pour redevenir Mulangi en quelque sorte.

Mais revenons en arrière et aux dix petits enfants qui sont laissés seuls en chemin, les deux parents n'assumant plus leur rôle protecteur.

Ne sachant comment faire, les petits enfants se mettent en route pour aller chez leur grand père, Monsieur Lose. Or, lorsqu'ils se présentent chez lui, il leur demande à qui ils sont. Ceci montre qu'ils ne sont pas reconnus comme de « vrais » humains, puisqu'ils sont nés de l'union a-sociale de Misiru et d'un homme d'un monde étranger.

A la question de leur grand-père, ils répondent qu'ils sont à Misiru, fille de Lose. Or, le grand-père est furieux qu'on lui rappelle sa fille, perdue il y a très longtemps. Par respect de la tradition qui oblige un hôte à nourrir ceux qui se présentent à sa porte, le grand-père annonce qu'il va leur donner du porridge, mais mélangé avec du son et des crottes. Les enfants essaient de le convaincre de rester, en vain. Le grand père se rend au tas de fumier pour chercher les crottes, et les enfants restent pour écraser le son qui servira à leur repas. Comme la tradition oblige celui qui reçoit des invités à les nourrir, elle oblige également les invités à manger ce qu'on leur donne.

Lorsque la grand-mère se rend au point d'eau, elle entend les petites voix qui chantent et qui racontent que Misiru a été avalée par un monstre :

(133)

misuru waalɔsɛ irimɔ rɪmɔriɪɛ na ndʒɪra

misuru	ɔ-a-lɔsɛ	i-rimɔ	rɪ-a-mɔ-rɪ-ɪɛ	na	n-dʒɪra
Misuru	pd1-dét-Lose	pn5-monstre	pv5-acc-obj1-manger-perf	conn	pn9-chemin

« Misiru de Lose, un monstre l'a engloutie en chemin. »

(134)

misuru waakɔlɔsɛ irimɔ rɪmɔriɪɛ na ndʒɪra

misuru	ɔkɔ-lɔsɛ	i-rimɔ	rɪ-a-mɔ-rɪ-ɪɛ	na	n-dʒɪra
Misiru	fille de-Lose	pn5-monstre	pv5-acc-obj1-manger-perf	conn	pn9-chemin

« Misiru fille de Lose, un monstre l'a engloutie en chemin. »

(135)

misuru waankɔŋgwe irimɔ rɪmɔriɪɛ na ndʒɪra

misuru	ɔ-a	ŋ-kɔŋgɔ	i-rimɔ	rɪ-a-mɔ-rɪ-ɪɛ	na	n-dʒɪra
Misiru	pd1-dét	pn9-solitude	pn5-monstre	pv5-acc-obj1-manger-perf	conn	pn9-chemin

« Misiru de la solitude, un monstre l'a engloutie en chemin. »

La grand-mère se dit que ces petites voix (signalées par la classe des diminutifs pluriels, classe 19 : **fi-**) doivent appartenir à ses petits-enfants. Pour pouvoir les entendre une deuxième fois, elle décide d'annoncer à voix haute qu'elle va à la rivière chercher de l'eau, et revient ensuite par derrière pour les écouter. Elle les entend chanter encore une fois, que Misiru, fille de Lose, a été avalée en chemin par un monstre. Pour convaincre son mari, elle lui demande de faire la même chose, annoncer qu'il se rend au point d'eau pour ensuite revenir par derrière pour écouter les chants. Le grand-père, enfin convaincu, accepte d'écouter les enfants. Ils lui racontent alors que leurs parents se sont montré leurs magies, ont été avalés et que leur mère a été transformée en tronc d'arbre.

Dire que leur père a été « avalé » peut être une manière d'exprimer qu'il est mort. Ensuite, assez étrangement, c'est Misiru qui est changée en tronc d'arbre. Comme si elle était morte en tant que femme mariée, et qu'elle attendait que l'on vienne la délivrer pour qu'elle retrouve son état antérieur. Cette idée est confirmée dans les lignes suivantes, quand le grand-père demande aux petits enfants de lui montrer le tronc. Ils partent tous en procession pour la délivrer, en emportant une hache. Rappelons, que la hache est l'objet symbolique qu'emporte

un groupe qui va faire part d'une demande en mariage, pour le compte d'un tiers. On peut penser qu'ainsi le grand-père et les petits enfants « normalisent » l'état asocial de Misiru en effectuant les gestes qui auraient dû être accomplis avant son mariage.

Le grand-père se rend donc au tronc d'arbre où est enfermée sa fille, et, en le tailladant tout doucement, la délivre. C'est lui qui rend Misiru à un autre état, ni fille, ni femme mariée mais fille nantie d'enfants (ceci pourrait évoquer une organisation matrilineaire où la femme « doit » des enfants à sa propre famille). Ils retournent tous à la maison, en procession, pour être accueillis et faire une grande fête. Insistons encore là-dessus, c'est la procédure « normale », qui aurait dû s'accomplir lors du mariage de Misiru, mais qui s'accomplit au moment où elle retrouve ses parents. Mais elle a dix enfants, des enfants qui maintenant doivent être acceptés par leurs grands-parents. Misiru, solidaire de ses enfants, se doit d'être nourrie de la même manière qu'eux :

(193)

iki kintu vaana vaani varidza ba ni no tfo tfi nderi urya

iki	k1-ntu	va-ana	va-a-n1	va-r1-d3-a		
dém.p7	pn7-chose	pn2-enfant	pn2-dét-poss1sg	pv2-manger-d3-sfx		
ba	n1	no	tfo	tfi	ndε-r1	r1-a
aussi	cop	rel	pers7	quoi	1sg-cop	manger-sfx

« Ce que mes enfants ont mangé, c'est aussi ce que je mangerai. »

C'est alors que les grands-parents prennent conscience de leur faute, et qu'ils leur ont fait ingérer une anti-nourriture :

ava vɔɔsi vabɔyε ɔλε vakwaatirwe ni sɔni vaana vadʒukulu vaavɔ vaadzuruwa

ava	va-ɔsi	va-bɔy-ε	ɔλε	va-a-kwat-u-irε	n1	∅-sɔni
dém.p2	pn2-vieillard	pv2-faire-subj	comment	pv2-acc-saisir-pass-perf	cop	pn9-honte
va-ana	va-dʒukulu	va-a-vɔ	va-a-dʒuru-u-a			
pn2-enfant	pn2-petit enfant	pd2-dét-poss2	pv2-acc-jeter-pass-sfx			

« Ces grands-parents, que devaient-ils faire ? Ils étaient saisis de honte. Leurs petits-enfants étaient terrassés » (littéralement « jetés »).

La honte exprimée des grands-parents est un indice de leur acceptation des enfants au sein de leur famille.

En leur faisant avaler des médicaments vomitifs, ils permettent à leurs petits-enfants de devenir des humains, confirmant ainsi leur statut précédent de « non-humains » :

(197)

de vakava vantū

de va-ka-v-a va-ntū
puis pv2-dist-devenir-sfx pn2-personne

« Alors, ils devinrent des humains. »

Le conte laisse entendre qu'ils vécurent tous heureux, Misiru, ses parents et ses enfants, mais sans mari. Ce qui est une situation anormale, et va à l'encontre de la tradition comme souligné dans l'analyse. Le mari peut renvoyer sa femme chez ses parents : s'ils n'ont pas d'enfants, il gardera la compensation matrimoniale ; s'ils ont des enfants, le mari les gardera mais restituera la compensation matrimoniale. Il semblerait donc qu'il s'agisse ici d'une union d'une autre nature. A travers les étapes de la vie de cette jeune fille, on pourrait voir une évocation de l'histoire du peuple Valangi qui a tant bien que mal résisté aux tentatives d'acculturation d'autres peuples qui voulaient asseoir leur autorité et leur régime patrilinéaire. Mais au terme d'un certain nombre d'années, s'il a gardé les apports, les innovations et le savoir-faire, des intrus, malgré tout, dans le conte, les grands-parents gardent leur fille et ses enfants en « adaptant » ceux-ci à leur humanité. Serait-ce le message de ce récit : permettre de garder vivante d'une manière discrète cette mémoire collective, y compris une précédente organisation matrilineaire, tout en en réservant la compréhension aux seuls initiés ?

Références

- BATIBO, Herman. 2005. *Language Decline and Death in Africa*. Clevedon (Royaume Uni) : Multilingual Matters.
- DUNHAM, Margaret. 2001. *Description ethno-linguistique des Valangi de Tanzanie*. Thèse de doctorat. Université de Paris 3, soutenue le 26 septembre 2001, sous la Direction de Marie-Françoise Rombi.
- 2004. « On the verbal system in Langi, a Bantu language of Tanzania (F.33) », *Studies in African Linguistics*. 33.2. 199-234.
 - 2005. *Éléments de description du langi, langue bantu F.33 de Tanzanie*, SELAF 413, Langues et littératures de l'Afrique noire, Louvain-Paris-Dudley MA : Peeters.
 - A paraître. « The Hyena : witch's auxiliary or nature's fool ? ». In E. Dounias, E. Motte-Florac, M. Mesnil, M. Dunham (éd.) *Le symbolisme des animaux*. Editions de l'IRD, sur CD-Rom.
- GRAVES, Robert. 1955. *The Greek Myths*. Londres : Penguin Books.
- GRAY, Robert F. 1963. « Some Structural Aspects of Mbugwe Witchcraft ». In *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. J. Middleton et E. H. Winter (éd.). Londres : Routledge et K. Paul.

KESBY, John D. 1981. *The Rangi of Tanzania : an Introduction to their Culture*. New Haven CT : Human Relations Area Files, Inc.

KIESSLING, Roland, Maarten MOUS et Derek NURSE. (A paraître). « The Tanzanian Rift Valley Area ». In *Africa as a linguistic area*. HEINE, Bernd et Derek NURSE (éd.). Cambridge : Cambridge University Press.