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

Le " KUBENGA " ou liberté d'expression et de décision de la fille traditionnelle burundaise en matière de mariage : D'après une enquête menée en Commune Bururi

Sindayigaya, Nadine; Sous la direction de : Prof. Hilaire Ntahomvukiye

2010-09
UB, FLSH
https://repository.ub.edu.bi/handle/123456789/2250

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

UNIVERSITE DU BURUNDI

FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

DEPARTEMENT DES LANGUES ET LITTERATURES AFRICAINES

LE « KUBENGA » ou LIBERTE D'EXPRESSION ET DE DECISION DE LA FILLE TRADITIONNELLE BURUNDAISE EN MATIERE DE MARIAGE

D'après une enquête menée en Commune Bururi

Par

Madame Nadine SINDAYIGAYA

Sous la direction de :

Prof. Hilaire NTAHOMVUKIYE

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

BUJUMBURA, Septembre 2010

DEDICACE

A mon père hélas parti trop tôt,

A ma mère ;

A mon époux ;

A nos enfants Dan et David ;

A mes frères et sœurs.

Je dédie ce mémoire.-

REMERCIEMENTS

Au terme de ce travail, c'est pour nous un grand honneur d'adresser notre profonde gratitude à toutes les personnes qui, de près ou de loin, ont contribué à sa réalisation.

Nous pensons plus particulièrement au Professeur Hilaire NTAHOMVUKIYE qui, malgré ses multiples responsabilités et obligations, a bien assumé sa charge de Directeur du présent travail. Ses remarques, sa rigueur scientifique, ses conseils combien pertinents, nous ont été d'une grande utilité.

Nous adressons également nos sincères remerciements à nos parents qui ont bien voulu que nos horizons soient ouverts, à tous les enseignants qui, depuis l'école primaire jusqu'à l'université, ont contribué à notre formation morale et intellectuelle.

Enfin, à tous nos amis et connaissances qui ont participé à la réalisation de ce travail, à tous et à chacun, nous disons Merci.

SINDAYIGAYA Nadine

TABLE DES MATIERES

DEDICACE i
REMERCIEMENTS ii
TABLE DES MATIERES iii
0. INTRODUCTION GENERALE 1
0.1. Motivation du choix et délimitation du sujet 1
0.2. Problématique 2
0.3. Hypothèse générale 3
0.4. Hypothèses spécifiques 3
0.5. Articulation du travail 3

I[ère] PARTIE : CADRE THEORIQUE ET METHODOLOGIQUE

CHAPITRE I. ELUCIDATION DES CONCEPTS 4
I.1. Concept de mariage 4
I.1.1. Des définitions 4
I.1.2. Le mariage, un devoir social 5
I.2. Concept de fiançailles 8
I.2.1. Notion générale 8
I.2.2. Les fiançailles dans la société traditionnelle 9
I. 3. Concept de liberté 9
I.3.1. Principe de la liberté du mariage 9
I.3.2. L'éducation traditionnelle de la fille burundaise 10
I.3.3. Liberté de choix du conjoint 11

CHAPITRE II. LES FORMES DE MARIAGE TRADITIONNELLES AU BURUNDI 13
II.0. Introduction 13
II.1. Le mariage habituel 14
II.2. Le mariage social 15
II.3. Le mariage politique 17

CHAPITRE III. LA PRATIQUE DU KUBÊNGA COMME ULTIME EXPRESSION DE LA LIBERTE DE LA FILLE DANS LE MARIAGE 20

III.1. Le consentement de la fille au mariage 21

III.2. Les formes de consentement 24

III.2.1. L'acceptation de l'uruvúgano 25

III.2.2. Consentement par gestes 26

III.3. Les formes de refus 28

III.4. Conséquences de la pratique du Kubênga 32

III.4.1. Réactions des parents 32

III.4.2. Réaction du prétendant et de l'entourage 33

CHAPITRE IV. DISCUSSION METHODOLOGIQUE 36

IV.1. Description de la méthode de recueil des données 36

IV.1.1. La méthode d'entretien ou interview 36

IV.1.2. Méthode d'observation directe 38

IV.2. Le terrain d'enquête 39

IV.3. Détermination des collines d'enquête 40

IV.4. Détermination de la population d'enquête 40

IV.5. Détermination de l'échantillon 41

IV.6. Technique d'échantillonnage 42

IV.7. Un mot de plus sur les variables 44

IV.8. Le déroulement de l'enquête 46

IV.8.1. La pré-enquête 46

IV.8.2. L'enquête proprement dite 47

II^{ème} PARTIE : PRESENTATION, ANALYSE ET INTERPRETATION DES RESULTATS

CHAPITRE V. PRESENTATION ET ANALYSE DES DONNEES D'ENQUETE .. 50

V.1. Première question-thème : la pratique du refus matrimonial (ukubênga) était-elle une réalité chez la fille traditionnelle burundaise ? 51

V.2. Deuxième question-thème ; y'avait-il consentement entre les futurs époux ? 53

V.3. Troisième question-thème : Quelles étaient les conséquences éventuelles du refus (ukubênga) 54

V.4. Quatrième question-thème : La pratique du refus matrimonial existe aujourd'hui dans les milieux ruraux ? 56

CHAPITRE VI. ANALYSE ET INTERPRETATION DES DONNEES RECUEILLIES 58

VI.1. La pratique du refus matrimonial (ukubênga) ; une réalité chez la fille traditionnelle burundaise 58

VI.1.1. Les causes du refus 58

VI.1.2. Les formes du refus 63

VI.2. Il y avait un consentement entre les futurs époux 70

VI.2.1. Les fiançailles traditionnelles au Burundi 70

VI.2.2. Le consentement de la fille par gestes 75

VI.3. Les conséquences éventuelles du refus matrimonial (ukubênga) 79

VI.3.1. Les conséquences sur la fille 79

VI.3.2. Les conséquences sur la famille de la fille 83

VI.3.3. Réaction des parents et de l'entourage 86

VI.4. La pratique du refus matrimonial aujourd'hui dans le milieu rural 90

VI.4.1. Les fiançailles actuelles dans le milieu rural 91

VI.4.2. Les causes de refus conjugal de la fille d'aujourd'hui 93

VI.4.3. Les formes de refus de la fille actuelle en milieu rural 97

CONCLUSION GENERALE 100

BIBLIOGRAPHIE 103

ANNEXES 106

0. INTRODUCTION GENERALE

Le travail de recherche que nous entreprenons s'intitule : « **Le Kubênga ou l'expression de liberté de décision de la fille en matière de mariage au Burundi** ».

Pourquoi ce titre ? Ce choix ? Quelles en sont les limites et les orientations ?

Autant de questions viennent d'emblée à l'esprit du lecteur, et qu'à ce titre il convient d'y répondre.

0.1. Motivation du choix et délimitation du sujet

Dans Demain la pédagogie, PORTNOY, H. (1969) écrivait :

« *Le choix d'un sujet de travail peut dépendre de multiples raisons qui interfèrent, où se mêlent les motifs personnels, les déterminants inconscients, le niveau d'étude et le milieu socio-culturel auquel on appartient* ».[1]

Le choix de notre sujet n'est pas le fruit du hasard ; il a été motivé par le fait que, dans notre société; beaucoup de Burundais pensent que les filles traditionnelles n'avaient pas la liberté d'expression et de décision en matière de mariage. Notre objectif est alors de vérifier si, contrairement à ce que beaucoup croient ainsi, la fille traditionnelle burundaise n'avait effectivement pas la liberté de s'exprimer sur un mariage qui lui est proposé. Car d'emblée pour nous, si souvent ce sont les parents qui choisissaient un prétendant pour leur fille, en réalité, la fille devait être consultée pour donner son avis ; et si elle refusait, le mariage n'avait pas lieu.

Par ailleurs, le Kubênga ou refus matrimonial se manifestait aussi chez les garçons ; le garçon pouvait refuser la fille si elle ne lui plaisait pas ou si il l'accusait de quelques défauts. Mais le point de vue dont nous nous occupons est celui de la fille qui refuse d'épouser un prétendant, quelle en est la problématique ?

---

[1] PORTNOY, H., *Demain la pédagogie*, Paris, Magnand, 1969, p. 101.

0.2. Problématique

En matière de mariage, la fille burundaise n'était pas privée de liberté. Mais la mentalité et la coutume ont ainsi disposé les esprits et les usages que, la liberté de la fille traditionnelle n'existait pas. On ne pensait pas que la fille pouvait refuser un prétendant que lui présentaient ses parents. Cependant, la liberté de la fille, toute réelle qu'elle soit, se trouve voilée et comme cachée sous une ambiance et des circonstances secrètes et mystérieuses telles que beaucoup n'y voient que contrainte et absence de liberté.

Même encore aujourd'hui, dans les milieux ruraux où l'instruction semble encore loin d'être généralisée, on ne semble pas songer que la jeune fille non instruite peut refuser son consentement au prétendant qui ne lui plaît pas. Nous savons en effet que, dès que la fille atteint l'âge nuptial et qu'on commence à solliciter sa main, les parents ont tendance à la donner au prétendant qu'ils veulent. Souvent, elle reçoit des pressions de la part des siens pour exécuter leur volonté. Cependant, des cas se présentent où la fille essayait de sauvegarder sa liberté. Quelques questions alors peuvent surgir :

Quelles sont les raisons qui poussaient la fille à refuser un prétendant ? Comment manifeste-t-elle ce refus ? Et si elle n'a pas consenti au mariage, comment le montrait-t-elle ? Y'aurait-il d'éventuelles conséquences de ce refus ? Quelle était la réaction des parents et de l'entourage face au refus de la fille ? Comment se fait actuellement la pratique du refus matrimonial dans les milieux ruraux chez les filles non instruites?

C'est à ce genre de questions que notre travail cherche à trouver réponse. Nous pensons alors aux hypothèses ci-après.

0.3. Hypothèse générale

L'hypothèse générale qui guide ce travail est que la pratique du Kubênga (ou refus matrimonial) serait l'expression de la liberté de la fille burundaise traditionnelle en matière de décision conjugale.

0.4. Hypothèses spécifiques

Pour pouvoir démontrer notre hypothèse de travail, nous posons subsidiairement les quelques hypothèses spécifiques suivantes :

1. La fille traditionnelle burundaise disposerait de moyens connus pour refuser un mariage non consenti.
2. La pratique du kubênga chez la fille aurait des conséquences sur la fille et la famille.

0.5. Articulation du travail

Notre travail est constitué de deux parties : La première est intitulée « **Cadre théorique et méthodologique** ». Elle comporte quatre chapitres à savoir : la définition des concepts ; les formes de mariage traditionnelles, la pratique du Kubênga comme ultime expression de la liberté de la fille dans le mariage, et enfin la discussion méthodologique. Dans ce dernier chapitre, nous allons décrire la méthode de recueil des données, pour vérifier la validité de nos hypothèses.

La deuxième partie concerne la présentation, l'analyse et l'interprétation des résultats. C'est dans cette partie que nous allons analyser les réponses de nos interviewés.

I^{ère} PARTIE : CADRE THEORIQUE ET METHODOLOGIQUE

CHAPITRE I. ELUCIDATION DES CONCEPTS

I.1. Concept de mariage

I.1.1. Des définitions

D'une manière générale, comme le dit La grande encyclopédie (1971) :

« *Le mariage est une union officiellement établie d'un homme et d'une femme en vue de fonder un foyer. Il est le cadre institutionnel de l'union sexuelle souvent précédé d'une période de fiançailles à laquelle le droit n'attache guère d'effets* ».[2]

A cette définition, l'Encyclopedia universalis (1977) ajoute :

« *Quelle que soit la variété des conceptions du mariage, celui-ci a toujours été l'union d'un homme et d'une femme qui lient leurs existences de façon durable pour une communauté de vie. Que ce mariage soit fondé sur l'amour réciproque ou sur des considérations sociales, familiales ou patrimoniales, qu'il ait pour but le bonheur individuel des époux ou seulement la procréation des enfants, qu'il soit libre ou imposé, le mariage implique toujours l'union des sexes ; c'est le propre de l'être humain de s'engager dans un lien durable qui dépasse certes la seule sexualité, mais qui n'existerait pas sans elle* ».[3]

C'est cette durabilité et ce trait que BIGANGARA, J. B. (1986) voit dans le mariage au Burundi quand il le définit comme :

« *la cohabitation volontaire et stable des deux personnes de sexes différents après accord et entente de leurs familles respectives reconnu par la coutume en vue de la procréation, de l'éducation des enfants, d'un épanouissement dans l'amour, et dans l'aide mutuelle* ».[4]

---

[2] *Dictionnaire la grande encyclopédie*, Paris, 1971, p. 510.
[3] *Dictionnaire encyclopedia universalis*, Paris, Onzième publication, Juillet 1977, p. 611.
[4] BIGANGARA, J. B., *Pour une anthropologie de la famille et du mariage traditionnel*, Presse Lavigerie, Bujumbura, 1986, p. 55.

Par ailleurs, il reste vrai que le mariage comme institution sociale assure la perpétuation du groupe. Dès lors, au-delà de cet aspect physique d'union charnelle de deux individus, le mariage reste une affaire sociale.

En effet, les hommes n'ont jamais laissé les unions conjugales se faire à la seule initiative des individus. L'individu doit agir dans la ligne directrice des autres membres de la société. Il ne jouit pas pleinement de sa liberté d'action. Son action de choix vise la satisfaction personnelle mais aussi celle de son entourage. Dans la société burundaise traditionnelle par exemple, ce sont les parents qui organisaient le mariage de leurs enfants. Ces derniers devaient donc suivre et respecter la norme sociale. Au cas contraire, ils risqueraient d'entrer en conflit avec leurs parents.

I.1.2. Le mariage, un devoir social

En plus d'être une affaire sociale, le mariage est aussi un devoir social. Au Burundi comme en Afrique, ce devoir est tel que le mariage a toujours été un événement important dans la vie du Murundi. Nous comprenons cela mieux en étudiant l'attitude des Barundi à l'égard du célibat et le souhait profond de procréation que nourrit tout Burundais socialement normal. En effet, dans la société traditionnelle burundaise, le célibataire n'avait pas de statut social reconnu. Il n'avait pas d'influence dans sa famille, ni de responsabilités dans la société. Il était mort aux yeux du monde. Les rites et les cérémonies qui entouraient ses funérailles étaient spéciaux. On lui introduisait avant de l'enterrer un charbon dans l'anus ou dans la main, cela s'appelait « ugutanwa ikara ». Ensuite pour conduire le corps au cimetière, on ne passait pas par l'entrée principale *irembo,* mais par la sortie derrière *icanzo.* Tout cela montre que les Barundi souhaitaient que cet état de choses ne se reproduise plus. C'était aussi l'un des moyens de décourager les célibataires. Ces derniers vont faire tout leur possible pour ne pas subir le même sort que le défunt.

Néanmoins, les problèmes liés au célibat ne se font pas sentir de la même façon pour le garçon et la fille. NAVAS, J. (1977) arrive même à dire que le célibat de la

femme peut provoquer des problèmes graves d'ordre affectif et économique en ces termes :

> « *Le célibat de la femme, spécialement en milieu rural traditionnel représente un événement malheureux. Il aboutit en outre sur des problèmes graves d'ordre affectif et économique* ».[5]

Grosso modo, nous n'avions pas l'intention d'entrer en détail pour ce qui est du célibat. Notre objectif était de montrer combien, vue cette mentalité au sujet de la conception du mariage, les célibataires ne trouvent de place ni dans la famille, ni dans la société entière.

Le mariage est donc une institution qui complète le statut de l'homme. C'est dans ce sens que l'homme doit se marier pour s'assurer de la reconnaissance par la société de son statut d'adulte. Ensuite, sachant qu'au Burundi, le but du mariage est la procréation, le Murundi a l'ardent désir de perpétuer la famille dans sa descendance. Avoir des enfants et se perpétuer dans sa descendance, c'est le sens et la réussite de la vie sur terre. BUSHAYIJA, S. (1966) le dit ainsi :

> « *La plus douce mort pour un homme est de mourir de vieillesse au milieu de ses enfants et ses petits enfants, entourés des soins et de l'affection des siens* ».[6]

Le suprême bonheur pour un Murundi, c'est donc d'avoir des enfants et de les voir procréer à leur tour. Tout cela montre la double conception du mariage : celle d'être reconnu par la société et celle de la procréation.

Le mariage exige cependant le consentement des époux. Les parents des pays occidentaux comprennent et s'accordent sur le fait que :

> « *le mariage est un acte éminemment volontaire et requiert au premier chef le consentement des époux* »[7], dit la Grande encyclopédie.

---

[5] NAVAS, J., *Famille et fécondité au Burundi, Approche sociologique*, Presse Lavigerie, Bujumbura, Déc. 1977, p. 612.
[6] BUSHAYIJA, S., *Le mariage coutumier au Rwanda*, Namur, 1966, p. 30.
[7] *Dictionnaire la grande encyclopédie*, Volume 10, 1971, p. 512.

Nous affirmons à notre tour que la nécessité du consentement des époux est incontournable. Il faut que les contractants manifestent la volonté d'entrer dans l'institution du mariage. Bien plus, le consentement qu'exige le mariage est une intention ou acte de volonté qui se dirige directement vers son objet.

En conclusion, nous comprenons le concept mariage comme le couronnement de l'éducation donnée par les parents. Se marier, c'est aussi quitter l'enfance et embrasser le statut de la personne adulte. Néanmoins, le mariage réclame la liberté des conjoints. La liberté conjugale est donc le fait de se donner ou se refuser à qui l'on veut et quand on veut. C'est là vraiment l'exercice de la liberté conjugale. Sans cette liberté, le mariage n'aura pas de sens.

I.2. Concept de fiançailles

I.2.1. Notion générale

Lorsqu'une personne veut choisir son futur conjoint elle essaie de connaître non seulement celui-ci, mais aussi sa famille. Si cette dernière est amie proche ou connue, il y a moins de difficultés ; les négociations sont plus directes et de courte durée. Souvent le jeune homme n'épouse pas une jeune fille dont il ne connaît pas la famille. La jeune fille aussi peut ne connaître ni son prétendant, ni la famille de ce dernier. Dans ce cas, les deux doivent se renseigner. Afin de ne pas faire fausse route, très souvent les gens recourent à un intermédiaire qui connaît bien la jeune fille et sa famille et vice-versa. C'est celui qu'on appelle en Kirundi « umuranzi » (l'indicateur).

Après avoir recueilli toutes les informations nécessaires, le jeune homme commence les démarches d'approche vers la fille. C'est ce qu'on appelle en Kirundi « Kuresha ». Selon NTAHOMVUKIYE, H. (1990-1991) :

> « *Ce verbe désigne un ensemble de contacts privés qu'un jeune homme établit avec une jeune fille pour lui demander la main. Ils peuvent être longs et laborieux et passent normalement par l'intermédiaire d'un médiateur (umuranzi). Il s'agit donc d'une série de négociations qui peuvent aboutir ou échouer. Quand elles sont fructueuses, elles sont conclues par un cadeau monnayable dit « uruvúgano » (le grand-parler ensemble) que le jeune homme offre à la jeune fille et que celle-ci accepte sous les yeux du médiateur en signe de son adhésion* ».[8]

L'acceptation de l'uruvúgano est un signe de consentement, une fille qui ne veut pas du garçon n'accepte pas ce cadeau, et si elle décide de rompre les fiançailles pour une quelconque raison, c'est le même cadeau qu'elle retourne à son fiancé par le même intermédiaire.

---

[8] NTAHOMVUKIYE, H., *Particularités linguistiques des ethnotextes burundais*, T.III, Louvain-La-Neuve, 1990-1991, p. 243.

I.2.2. Les fiançailles dans la société traditionnelle

Beaucoup de livres affirment que les futurs époux ne se voyaient qu'au soir des noces, et que ce sont les parents qui faisaient les démarches de demande en mariage. Comme nous l'affirme BUSHAYIJA, S. (1966) :

> « *Les fiançailles traditionnelles sont des préludes, des pourparlers coutumiers et sociaux mais purement privés entre deux familles en vue du futur mariage de leurs enfants respectifs* ».[9]

D'autres livres disent que le jeune homme et la jeune fille se connaissaient, que personne n'épousait une jeune fille à laquelle elle n'avait pas proposé les fiançailles. BIGANGARA, J. B. (1986) écrit cependant :

> « *Dans le mariage traditionnel, l'accord et le consentement des parents sont nécessaires mais ne suffisent pas si les partenaires ne s'engagent pas librement dans les liens du mariage* ».[10]

A partir des deux affirmations, il y a lieu d'affirmer que si les parents avaient un rôle prépondérant dans le mariage de leurs enfants, la décision finale revenait aux futurs époux. Le concept du « Kubênga » s'inscrit dans cette logique pour référer à ce que la fille fait quand elle décide de refuser la main à un prétendant.

I. 3. Concept de liberté

I.3.1. Principe de la liberté du mariage

Lorsqu'on évoque la liberté du mariage, on pense d'une part à la liberté de choisir celui qui deviendra son époux. D'autre part, on évoque le droit de choisir entre le mariage et le célibat, en toute liberté. En ce qui concerne notre sujet, c'est la liberté

---

[9] BUSHAYIJA, S., *Le mariage coutumier au Rwanda*, Namur, 1966, p. 15.
[10] BIGANGARA, J. B., *Pour une anthropologie de la famille et du mariage traditionnel au Burundi*, Presse Lavigerie, Bujumbura, 1986, p. 79.

de choisir celui qui deviendra son époux, parce que le Burundais ou la Burundaise physiquement normal et à l'âge de se marier ne pouvait pas penser au célibat. Mais il est également connu que dans ses relations sociales, la fille burundaise n'était pas tout à fait libre de rencontrer qui elle voulait quand elle le voulait. En effet, l'éducation qu'elle a reçue lui imposait tout un ensemble de précautions visant à la garder vierge jusqu'au mariage, tellement qu'il ne lui restait plus beaucoup de liberté de contact. Ainsi, son droit de choisir son futur conjoint était fortement mitigé. Mais parlons un peu de cette éducation.

I.3.2. L'éducation traditionnelle de la fille burundaise

Il était recommandé à la fille burundaise d'éviter autant que possible des contacts avec les garçons de son âge. Il fallait donc que la fille reste discrète et évite toute familiarité qui finirait par l'incliner à quelque faiblesse devant les sollicitations inévitables des garçons. Ainsi la coutume influence quelque peu sa liberté, comme nous le dit NINGANZA, P. (1995) :

> « *Pour garder sa virginité, une conduite particulière lui était imposée. Elle devait rester dans l'enclos qu'elle ne pouvait quitter que pour l'exécution des travaux champêtres ou d'autres travaux à effectuer ensemble avec les autres filles de son âge* ».[11]

Pour que cette éducation soit possible, la mère jouait un rôle prépondérant ; les relations étroites entre fille et mère étaient serrées, car la mère devait faire d'elle une bonne épouse et une bonne mère.

Cependant, l'éducation d'une jeune fille n'empêche pas sa liberté, elle avait en quelque sorte la liberté de refuser ou d'accepter celui qui deviendra son époux. C'est ainsi qu'on trouve cette liberté à travers le concept d' « ukubênga » (refuser d'épouser). Le kubênga a toujours existé. A travers ce concept, nous verrons comment la fille pouvait marquer son refus. Nous y reviendrons.

---

[11] NINGANZA, P., *Contribution à l'étude de la relation d'autorité de parents dans l'éducation de leurs jeunes filles en milieu rural*, Bujumbura, Mémoire, 1995, p. 29.

Ainsi donc, même si la coutume pouvait être une entrave à la liberté sociale de la fille, cette dernière gardait toujours une parcelle de décision dans le choix du conjoint. Parlons-en.

I.3.3. Liberté de choix du conjoint

La fille marquait son choix en acceptant un cadeau du prétendant dit « uruvúgano », cadeau symbolique comme l'ont déjà dit beaucoup d'auteurs. Si elle ne voulait pas de ce prétendant elle n'acceptait pas ce cadeau. Pour ce fait, l'accord préventif de la parenté avant la demande officielle en mariage n'est pas valable pour les futurs partenaires, comme le dit VAN OVERSCHELDE, G. (1944) :

> « *Le jeune homme et la jeune fille sont avertis par leurs parents des démarches qu'ils font. Ils peuvent s'y opposer. Le jeune homme s'ouvre à son père, la jeune fille s'ouvre à sa mère* ».[12]

Cette affirmation montre que les deux partenaires avaient un mot à dire à propos de leur mariage. S'ils n'y consentaient pas, le mariage n'avait pas lieu. Cependant, la liberté de la fille n'était pas totale. L'éducation qu'elle a reçu lui imposait quelques comportements comme nous l'affirme RUGOMA, I. (2006) :

> « *Les filles étaient formées à être timides, modestes et craintives* ».[13]

---

[12] VAN OVERSCHELDE, G., *Quelques questions relatives au mariage en Ruanda et Urundi. Heverlé*, 1944, p. 5

[13] RUGOMA, I., *La fugue féminine au Burundi : Une approche psycho-affective*, Bujumbura, Mémoire, 2006, p.11.

Du fait de cette éducation, il arrivait que les parents recourent à la loi de la coutume pour contraindre la fille à adhérer à leur choix, pour une raison ou pour une autre. Quand elle persistait dans son refus, les parents la laissaient et cherchaient la solution encore une fois dans la coutume; le Père MENARD, F. (1917-1918) nous dit comment :

> « *Si la jeune fille refuse, les parents réunissent un conseil de famille pour la déterminer à donner son consentement. Si elle persiste dans son refus, les parents sont obligés de renoncer à leur projet* ».[14]

Nous comprenons de cette affirmation que quand la fille refusait d'épouser le prétendant proposé par les parents, ceux-ci donnaient satisfaction au désir de leur fille. C'est à ce moment que sa liberté était sauvegardée.

La liberté s'est cependant affirmée de façon progressive au cours de l'histoire. Elle n'est pas toujours reçue dans les mœurs ni appliquée dans toute sa vigueur partout. Avec l'avènement des églises, les mariages chrétiens exigent que la liberté des époux dans le mariage soit au premier plan. Dès lors, une fille chrétienne a pris une part plus active et plus personnelle dans le choix de son futur époux.

---

[14] MENARD, F. (Père), *Burundi : Mœurs et coutumes*, Archivo caba Generalizia Padri Bianchi, Roma 1917-1918, p. 177.

CHAPITRE II. LES FORMES DE MARIAGE TRADITIONNELLES AU BURUNDI

II.0. Introduction

Il nous paraît pertinent de signaler d'abord que le mariage traditionnel comporte deux dimensions, à savoir la dimension sociale et la dimension conjugale.

En effet d'un côté, il y a deux partenaires qui vont former un foyer ce qui suppose un lien conjugal. D'un autre côté, cet engagement provoque automatiquement un autre lien que l'on peut appeler « social », car c'est une alliance qui surgit entre deux lignages auxquels appartient respectivement chacun des futurs époux. BARENGAYABO, M. (1973) le déplore ainsi :

> « *Le mariage intéresse donc non seulement les individus, le nouveau couple à former, mais aussi les familles des futurs époux* ».[15]

Nous lisons chez BARENGAYABO, M. (1973) que :

> « *le mariage burundais est un contrat d'alliance entre deux familles* ».[16]

Effectivement, le mariage d'un membre d'une famille intéresse tous les autres membres de la famille parentale. Ce n'est donc pas uniquement une affaire entre deux individus mais aussi une affaire familiale et sociale, en ce sens que l'union de deux époux crée entre leurs familles respectives une alliance, des relations d'amitié qu'ils sont appelés à renforcer et à entretenir en permanence. Il est dès lors clair que la famille déconseillait le Kubênga; car cette pratique risquait de briser certains espoirs fondés sur cette alliance en perspective.

---

[15] BARENGAYABO, M., *La dot matrimoniale au Burundi*, Romae Pontificie Universitas Lateranensis, 1973, p. 25.
[16] *Idem*, p. 26.

Quant à la dimension conjugale, elle consiste en une alliance entre les partenaires eux-mêmes. Comme PETIT, M. (1958) l'écrit :

> « *Le contrat ne se conclut cependant pas entre les pères mais entre les époux ; c'est pour ceux-ci que les pères agissent ; ce sont les époux qui se marient ; le mariage est l'objet que le contrat a en vue ; l'alliance en vue du mariage n'est que le contrat accessoire entre les pères, nécessaire, il est vrai, pour légitimer l'union des époux* ».[17]

C'est cette dimension dont le Kubênga constitue le refus, c'est elle qui, en second, fonde la première.
Cependant, il existe au Burundi un type de mariage qui ne laisse à la fille aucune marge de refus. Mais avant d'en parler, commençons par présenter les types fondamentaux de mariage dans le Burundi traditionnel.

Le mariage traditionnel burundais se présente principalement sous trois formes à savoir :

- Le mariage habituel ;
- Le mariage social ;
- Le mariage politique.

II.1. Le mariage habituel

Dans cette forme de mariage, la procédure est celle-ci : le père de famille qui a un jeune homme en âge de se marier, âge variant suivant les milieux, s'adresse à un père de famille dont une des filles est aussi en âge de se marier. Les négociations en vue d'un mariage se font sous la responsabilité des deux pères avec tout ce que cela comporte de savoir-faire, de prudence, de consultations, de décision et d'autorité.

Habituellement, ce mariage est précédé par des fiançailles de courte durée. Si les deux familles sont amies ou se connaissent, tandis qu'elles seront de longue durée

[17] PETIT, M., *Le mariage coutumier*, BJI, Janvier-Février, 1958, p. 181.

si les deux familles ne se connaissent pas. Pour le cas du mariage habituel, la plupart des fois, les deux familles ne se connaissent pas ou se connaissent d'une façon superficielle.

Avant d'entamer la période des fiançailles, les deux familles commencent par nouer une amitié profonde entre eux, avant de lier par le mariage leurs enfants respectifs. Le père du garçon fera alors savoir à celui de la fille qu'il désire unir les deux familles. Signalons que les familles s'occupaient beaucoup des affaires concernant le mariage de leurs enfants. Toutefois, dans ce genre de mariage, même s'il est présenté comme une affaire familiale, la décision finale revient aux enfants à marier, donc aussi à la fille concernée ; elle peut toujours persister dans son attitude exercer son droit de Kubênga. Au moment où elle apprend le projet dont elle est l'objet, elle fait une enquête sur celui qui deviendra son époux. Si elle est positivement informée, elle laisse le projet suivre son cours, dans le cas contraire, elle refuse, car c'est dans ses prérogatives, comme nous le dit GATUNANGE, G. (1982) :

« *une jeune fille peut refuser de se plier à une décision du conseil de sa famille* ».[18]

II.2. Le mariage social

Dans le cas des familles déjà amies, les parents se connaissent bien, une amitié franche les unit déjà depuis longtemps, pour la consolider, ils décidaient de conclure des mariages entre leurs enfants. Dans ce cas, les négociations étaient de brève durée. Ainsi dit BUSHAYIJA, S. (1966) :

« *Il est de caractère social en ce sens que deux familles traitent de leurs relations humaines et sociales, matrimoniales* ».[19]

---

[18] GATUNANGE, G., *Femme et mariage en droit traditionnel burundais. L'émancipation de la femme burundaise par l'approfondissement des valeurs de civilisation nationales*, Louvain, Janvier 1982, p. 96.
[19] BUSHAYIJA, S., *Op. cit.*, p. 24.

Ce n'est donc pas uniquement une affaire matrimoniale mais aussi une affaire familiale et sociale. On peut dire que le caractère social domine, et la fille ne peut pas par son refus s'aliéner tout cet héritage, à moins qu'elle n'ait des raisons très graves et connues des deux familles. Elle acceptera même plutôt de s'associer parce qu'elle a tout le bénéfice qu'elle et sa famille tire dans ce mariage. BUSHAYIJA, S. (1966) l'écrit bien :

> « *Ainsi donc leur force sociale et politique en tant que groupement humain en est-elle accrue, leurs possibilités économiques plus étendues. Dans toutes les relations, leur position devient plus solide et plus sûre* ».[20]

Plus loin, le même auteur s'explicite :

> « *Les liens du mariage accroissent aussi les possibilités sociales et économiques. Les familles unies par l'affinité établie solidement pourront désormais plus facilement et plus fortement faire face à toute adversité ; ennemi commun, revers de fortune, affaires sociales, politiques et économiques ; dans toutes les relations humaines. Leur position devient plus forte et plus sûre* ».[21]

C'est pour cela que le mariage social est souvent dit « *mariage d'intérêt* ». En effet, le mariage social produit des intérêts familiaux et des intérêts individuels, c'est pour cette raison que les parents influencent leur fille à épouser tel garçon parce que sa famille présente des intérêts pour eux. Souvent, l'intérêt de la famille et celui de la jeune fille se confondent. Cependant, il peut s'agir là d'un mauvais calcul. BUSHAYIJA, S. (1966) l'affirme lui-même :

> « *La solidité et la fidélité d'une alliance sociale entre deux familles dépend en grande partie de la stabilité, de la prospérité du nouveau foyer de deux jeunes époux.*

[20] BUSHAYIJA, S., *Op. cit.*, p. 26.
[21] *Idem*, p. 27.

Toute désunion, toute séparation de ce foyer fût-elle transitoire affaiblirait (...) cette alliance familiale ».[22]

Aussi pensons-nous que, pour éviter toute rupture toujours prévisible qui, une fois consommée, risquerait de provoquer l'effondrement de tout l'édifice, les parents de la fille doivent garder à l'esprit qu'ils ont tout intérêt à marier leur fille à celui qu'elle a choisi elle-même ; s'ils lui font un mauvais choix, le malheur reviendra à elle, mais aussi à sa famille.

Signalons en passant que, dans ce type de mariage, les fiançailles sont de caractère plutôt social que matrimonial. L'enquête ne sera même pas nécessaire, car les deux familles se connaissent quant à leur situation sociale, économique, etc.

BARENGAYABO, M. (1973) ajoute :

« *Car ainsi le veut la coutume ; les ennemis ne font pas pareilles alliances* ».[23]

II.3. Le mariage politique

Dans un mariage politique, les avantages politiques sont au premier plan. C'est ce que nous comprenons dans le témoignage de BUSHAYIJA, S. (1966) ci-après :

« *ou bien c'est quelqu'un qui, se sentant assez bien vu, ose demander en mariage la fille d'un chef politique ou bien c'est le chef politique, qui offre en mariage sa fille à quelqu'un de ses subordonnés, ou bien le chef politique demande en mariage la fille de quelqu'un inférieur à lui pour lui-même ou pour son fils* »[24].

Dans tous les cas, on y voit des spéculations de nature politique. La famille inférieure y trouve une garantie solide de stabilité et d'accroissement pour sa place et

---

[22] *Ibidem*, p. 27.
[23] BARENGAYABO, M., *Op. cit.*, p. 89.
[24] BUSHAYIJA, S., *Op. cit.*, p. 41.

sa fortune pour le présent comme pour l'avenir. C'est aussi l'espoir accru de plus grandes faveurs et d'avancement aux hautes fonctions.
BIGANGARA, J. B. (1986) atteste aussi de ce type de mariage :

> « *Un clan cherchait à accroître son influence et sa puissance en s'intégrant à un autre clan puissant par le biais des liens d'affinité* »[25].

Ainsi donc, une alliance quelconque conclue entre deux clans pouvait aussi être scellée par les liens du mariage. Quant à GHILAIN, J. (1970) ; il élève ce type de calcul jusqu'au roi, car il écrit :

> « *Le roi pouvait donner en mariage à titre de récompense, ses filles aux gérants fidèles de ses terres* ».[26]

Même à notre niveau, nous affirmons aussi que, sans être nombreux, les mariages politiques existaient dans la tradition burundaise. Mais même, dans ce type de mariage, bien que la motivation dominante était la promotion socio-politique, elle n'excluait pas le désir toujours intense d'avoir beaucoup d'enfants, d'autant plus que les enfants issus de ce mariage pouvaient aussi monter à l'échelle politique. Mais des cas comme celui-là sont plutôt rares. Ainsi ajoute BIGANGARA, J. B. (1986) :

> « *Coutumièrement le roi et les membres (princes) de la famille royale prenaient des épouses parmi des familles des tutsi déterminées. Les princesses, elles, épousaient des tutsi de très bonne famille, ou même simplement de bonne famille. Les membres de la famille royale ne se mariaient jamais entre eux. Il semble que la vrai raison de cet interdit est que ces personnes sont de la même souche* »[27].

Il arrivait des cas où les deux chefs politiques voulant garder leurs intérêts entre eux, concluent le mariage entre leurs enfants pour que la fortune reste au sein de leurs

---

[25] BIGANGARA, J. B., *Op. cit.*, p. 54.
[26] GHILAIN, J., Le revenu des populations indigènes du Congo Léopoldville, Bruxelles, Institut de Sociologie, 1970, p. 54.
[27] BIGANGARA, J. B., *Op. cit*, p. 267.

familles. Ce cas est d'ailleurs fréquent au Burundi. Ainsi dit un adage rundi : « Ibisa birasabiranira », pour ainsi dire que le fils d'un riche doit nécessairement épouser la fille d'un autre riche.

Néanmoins, comme nous l'avons déjà dit, il arrivait là aussi que la fille ne soit pas d'accord avec ses parents. Ces derniers insistaient davantage pour qu'elle se soumette à leur choix. Ainsi dit BUSHAYIJA, S. (1966) :

> « *Cependant, la contrainte n'est pas brutale, les parents voulant consoler leur fille de la peine que leur intérêt lui imposait le raisonnaient en ces termes : Ne nous fait pas de la peine ma fille, ne nous prive pas de tant d'avantages qui d'ailleurs seront pour toi, ne nous fait pas des ennemis* ».[28]

Devant de pareilles supplications où ne manquaient d'ailleurs pas quelques menaces, la fille cédait quelque fois et consentait par obéissance. Mais s'il arrivait que la fille persiste dans son refus, on la laissait.

Nous concluons ce chapitre en disant que, même quand c'était un mariage à intérêt social, politique ou autre, la fille n'exécutait pas toujours la volonté de ses parents. Néanmoins, même si le mariage pouvait être conclu sans le consentement de la fille, ce n'est qu'une exception car la fille était réellement consultée. Au contraire, elle avait plusieurs moyens de refuser un mariage qui pouvait lui être imposé. Les motifs de ce refus ne sont pas à évoquer dans ce chapitre, nous y reviendrons dans la suite de notre analyse.

---

[28] BUSHAYIJA, S., *Op.cit.*, p. 41.

CHAPITRE III. LA PRATIQUE DU KUBÊNGA COMME ULTIME EXPRESSION DE LA LIBERTE DE LA FILLE DANS LE MARIAGE

Le « Kubênga » est une pratique qui se fait au Burundi et sans doute aussi dans d'autres régions de l'Afrique et du monde, il consiste dans le fait de refuser d'épouser quelqu'un que l'on ne veut pas, et la coutume burundaise l'admet. Bien que ce droit est exercé aussi bien par le garçon ou par la fille, la fille semble y recourir le plus souvent, refusant un prétendant qui ne lui plaît pas ou qui lui est imposé par ses parents.

Dans ce chapitre, nous verrons dans quels cas il arrive qu'une fille ne tienne pas au jeune homme que lui offre son père. Néanmoins, il arrive que la fille soit soutenue par sa famille ou une partie de celle-ci ; dans ce cas c'est cette dernière qui va se charger de convaincre le père. Mais c'est la fille qui a manifesté son refus ; dans d'autres cas, c'est elle-même qui a déclaré à ses parents son refus. GATUNANGE, G. (1982) nous parle de cette intervention familiale :

> « *La jeune fille trouvera auprès des parents (tante, oncles, frères, sœurs, etc.) un appui décisif si le père et la mère par trop impossibles s'entendaient pour arranger un mariage désavantageux pour leur fille* ».[29]

Si les parents sont donc défaillants, les parents plus éloignés interviennent pour protéger l'enfant qui risque d'être victime du comportement aberrant de son père et de sa mère. La jeune fille trouve dans la structure familiale, les mœurs et les coutumes suffisamment de garanties pour qu'une union qui lui est trop défavorable ait peu de chances d'aboutir. En plus qu'elle est soutenue par la famille, la fille possède le dernier mot, c'est elle qui décide ; GATUNANGE, G. (1982) le dit bien :

---

[29] GATUNANGE, G., *Op. cit.*, p. 96.

« *La jeune fille est libre jusqu'à la dernière minute, le droit coutumier facilite à l'extrême la rupture des fiançailles* ».[30]

BARENGAYABO, M. (1973) ajoute :

« *Tout au long des tractations, le père de la fille garde une réserve prudente ; l'engagement définitif pour qui connaît la coutume n'existe pas avant le mariage (...) ; un coup de tête du jeune homme ou de la jeune fille ? Tout s'arrête, même la veille, même le matin du jour du mariage* ».[31]

Ces deux affirmations nous convainquent que la fille possède le dernier mot. Nous verrons ensuite dans ce chapitre comment la fille pouvait marquer son refus, les raisons qui l'y poussaient, mais aussi les conséquences qui pourraient surgir suite à ce refus. Avant de parler du pratique du « Kubênga », il nous semble pertinent de parler aussi du consentement de la fille au mariage.

Bref, nous traiterons successivement du consentement de la fille au mariage ainsi que ses formes, notamment l'acceptation de l'uruvúgano qui est l'une des formes de consentement. Nous allons aussi parler du consentement par gestes.

III.1. Le consentement de la fille au mariage

En matière de mariage, le consentement est l'élément de base, comme nous l'affirme RAYMOND, G. (1965) :

« *En matière de mariage, "consentir", c'est avoir la volonté d'entrer dans l'institution de mariage. C'est être animé de l'intention conjugale, l'individu y applique toute sa volonté d'assurer les devoirs du mariage. C'est pourquoi le consentement doit être conscient et sérieux* ».[32]

---

[30] *Idem*
[31] BARENGAYABO, M., *Op. cit.*, p. 123.
[32] RAYMOND, G., *Le consentement des époux aux mariages*, 1965, p. 35.

BUSHAYIJA, S. (1966) écrit aussi :

> « *Seul le consentement fait le mariage et non pas la cohabitation ou l'union charnelle* ». [33]

Les Barundi eux aussi conçoivent le consentement comme l'élément de base du mariage, un pré-supposé sans lequel le mariage est impensable. Cela ne dit pas que le contraire n'existerait pas. Certes, il est arrivé des fois que l'une ou l'autre fille ait été mariée de force, mais c'est chaque fois parce qu'elle n'a pas su ou pu défendre son droit.

Signalons en passant que le consentement de la fille commence généralement avec le Kuresha qui, comme le dit NTAHOMVUKIYE, H. (1990-1991),

> « *est un ensemble de contacts privés qu'un jeune homme établit avec une jeune fille pour lui demander la main. Ils peuvent être longs et laborieux et passent normalement par l'intermédiaire d'un médiateur* ».

Il ajoute encore :

> « *le Muresha va de l'un à l'autre pour conduire les pourparlers jusqu'au consentement ou au refus de la sollicitée* ». [34]

Quand les fiançailles aboutissent, elles sont conclues par un cadeau dit uruvúgano. Ce cadeau est signe que la fille accepte les fiançailles. Nous allons parler de ce cadeau dans la partie des formes de consentement. La fille consent et le jeune

---

[33] BUSHAYIJA, S., *Op. cit.*, p. 99.
[34] NTAHOMVUKIYE, H., *Op. cit*, p. 214.

homme avertit ses parents qu'il a sollicités avec bonheur la main de la fille d'un tel. Les parents discutent alors de l'opportunité d'un tel mariage ; s'ils l'approuvent, le père du garçon organise les pourparlers officiels. Alors commence la cérémonie « d'ugusaba ».

Dans cette démarche, la famille du garçon avertit la famille de la jeune fille de l'imminente visite. Il ne faut rien improviser, car l'affaire est importante. C'est le jour où les débats pour une alliance vont s'ouvrir.

Le muresha ou le doteur principal dont le savoir-faire mènera l'entreprise au succès ou à l'insuccès emploiera toute sa rhétorique pour convaincre le père, les oncles, les frères, tous ceux qui peuvent avoir d'une façon ou d'une autre autorité sur l'avenir de la fille. Il narre les bonnes relations des deux familles, les services rendus, vrais ou supposés. Bref, son discours tend à montrer le bien fondé de sa requête.
Comment se fait donc le processus d'úgusaba ?

Le jour convenu, le « mukwe mukuru », littéralement le doteur principal, autrement dit le « muresha » accompagné de quelques membres de la fille, part chez la famille de la jeune fille, portant des présents, surtout de la boisson.
Durant la conversation, la famille de la jeune fille feint ne rien savoir, se dit agréablement surprise de la bonté des visiteurs. Après échange de quelques paroles ; le muresha demande la parole. Tout le monde s'y attendait et écoute bien sûr avec intérêt. Le muresha emploiera un style symbolique, comme le veut la coutume. Si, le Muresha parle en termes symboliques, voilés, ainsi que le désire la coutume en des circonstances aussi solennelles, tout le monde le comprend. Si par exemple le Muresha demande « inká mūntu », tout le monde, sauf les ignorants de la coutume, comprend qu'il demande la main de la jeune fille.

Nous ne saurions pas inventorier toutes les tournures utilisées car elles dépendent de beaucoup de choses ; éloquence de celui qui parle, régions, etc. De toutes les façons, l'objectif visé reste le même : convaincre la famille de la jeune fille

pour qu'il accepte de donner la main de sa fille. La réponse du père de la jeune fille sera faite sur le même ton, symbolique, polie, prudente. Ainsi, le père de la jeune fille, dit JANSSENS, R. (1954) :

« *marquera son accord de la même façon sybilline* ».[35]

La réponse sera prudente, car tout n'est pas encore fini. Toutes les raisons d'espérer une bonne fin ne sont pas encore là. Mais tout au moins, on avance vers le consentement définitif.

Rappelons que le consentement entre le garçon et la fille était déjà acquis. Cela signifie que le consentement précède les pourparlers officiels. Les parents du garçon doivent se rassurer que la fille a consenti à ce mariage pour ne pas essuyer un échec devant le public. Au cas contraire, la fille savait montrer qu'elle n'a pas consenti au mariage. Dans ce cas, les pourparlers ne pouvaient pas continuer. Les festivités avaient donc un rôle de rendre officielle le consentement. Mais ce consentement est de la famille de la fille, et il sera scellé par le versement de la dot et les cérémonies du gusasirwa ou « réception officielle » du gendre.

Quand ces cérémonies sont décidées, la famille de la fille en fixe la date de commun en accord avec celle du garçon. Le jour venu, le garçon se présente chez la famille de la fille, accompagnée d'une forte délégation de sa propre famille et des voisins et amis. Dans certaines régions, le père fait partie de la délégation, ailleurs il se fait représenter. Mais la mère et tous les frères et sœurs qui le peuvent sont de la partie. Les oncles et tantes aussi. Mais ne nous y attardons pas. Parlons plutôt et plus en détail des formes de consentement.

III.2. Les formes de consentement

Au Burundi, une fille qui consent au mariage devait à un moment donné l'exprimer d'une façon ou d'une autre. Elle manifestait son consentement tantôt par

[35] JANSSENS, R., *Sur des coutumes et croyances de l'urundi* in « Bruxelles, Juridiction indigène », Mai-Juin 1954, p. 218.

l'acceptation du cadeau dit « uruvúgano », tantôt par les gestes posés dans sa famille et dans l'entourage, ou encore par un changement remarquable de comportement.

III.2.1. L'acceptation de l'uruvúgano

L'uruvúgano ou urunywano est un cadeau symbolique, signe de choix et d'acceptation des fiançailles. Au Burundi, une coutume s'est introduite chez les jeunes. Le jeune homme marque son choix en offrant à la jeune fille un cadeau. L'acceptation du cadeau par la fille est une marque de son consentement au projet dont il est signe.

Signalons que jadis filles et garçons ne se fréquentaient pas facilement. Cela n'empêchait pas de se connaître surtout entre voisins et donc de s'apprécier. Quand ainsi un garçon aimait une fille et désirait l'épouser, il le lui proposait un cadeau appelé uruvugano, littéralement « la parole échangée ». NTAHOMVUKIYE, H. (1990-1991) écrira de ce cadeau :

> « *L'acceptation de l'uruvúgano par la fille est donc son expression de consentement. C'est l'expression d'un pacte bilatéral scellé entre deux individus ; c'est cette démarche personnelle, libre, mais basée essentiellement sur la qualité persuasive du meneur* ».[36]

Si ainsi le garçon concrétisait son offre par un cadeau, la fille peut accepter ce cadeau ou le refuser. L'accepter c'était accepter la main tendue ; le refuser, c'était dire non à l'offre de relations sollicitées, parce que la fille ne se prononçait pas explicitement par un oui ou par un non. Cette discrétion semble d'ailleurs caractériser les Africains en général, à en croire BINET, J. (1959) qui écrit :

[36] NTAHOMVUKIYE, H., *Op. cit*, p. 214.

U. B.

« Jamais, la décision ne se manifeste par un « oui » public ; les africains estimaient de mauvais goût d'afficher ainsi un sentiment ou une acceptation ».[37]

En cas d'accord conclu, la jeune fille non seulement montrait le cadeau reçu à ses parents, mais elle précisait aussi et surtout de qui elle le tenait et dans quelle intention il le lui avait été offert. Le cadeau uruvúgano marque une union possible. Une alliance promise. Néanmoins, le cadeau ne conclut pas le mariage il en est l'expression de la promesse. Si jamais la fille change d'avis pour une raison ou une autre avant le mariage, elle le signale en renvoyant le cadeau au garçon.

III.2.2. Consentement par gestes

En plus de l'agrément du cadeau, le consentement de la fille s'exprimait aussi et plus généralement par son comportement. En effet, dès le jour du donner et du recevoir de l'uruvúgano, on constate chez la fille un changement de comportement, comme BUSHAYIJA, S. (1966) l'écrit du Rwanda :

« La fille devient sérieuse, travailleuse, plus appliquée et plus obéissante à sa mère, et rayonne d'une joie telle que bien peu de contrariétés pourraient arriver à l'altérer, et cette attitude ira croissante au fur et à mesure que le temps du mariage s'approche ».[38]

Ce que l'auteur dit de la Rwandaise est aussi valable de la Burundaise fiancée et heureuse de l'être : elle le manifestait effectivement par son comportement. Dès qu'elle remarquait que ses parents ont agréé son choix à la vue de l'uruvúgano, elle était docile et multipliait des initiatives dans ses travaux aux champs et à domicile et rendaient à ses frères et sœurs bien de services qu'habituellement elle rendait peu et difficilement. Cette conscience accrue des affaires familiales et ménagères et cette diligence étaient pour elle une sorte de préparation à ses obligations après le mariage prochain. Or, elle ne s'y préparait pas si elle n'y consentait pas.

---

[37] BINET, J., Le mariage en Afrique Noire, Paris, Les éditions du CERF, 1959, p. 124.
[38] BUSHAYIJA, S., *Op. cit*, p. 102.

Ce consentement par changement de comportement s'exprimait autrement dans d'autres coutumes africaines. Chez les Baluba par exemple, la fille était encore plus entreprenante et la société plus impliquée dans cette manifestation du consentement. Comme le dit SOHIER, A. (1933-1934) :

> « *Dans une coutume Baluba, un cortège solennel conduit les époux du village de la mariée à celui du futur époux. Au moment où on arrive à la limite des plantations, les parents du marié se dressent devant la troupe en criant : allez-vous-en, nous ne voulons pas de vous ! Alors la mariée qui marche en tête prend des perles d'un petit panier et les lance à la volée. Les femmes se baissent pour les ramasser et à la faveur de leur distraction, la fille pénètre en courant dans le village. Pratique pittoresque mais fort claire, la jeune fille qui a ainsi payé un droit de passage ne pourra plus prétendre avoir été contrainte. Et celles qui ont accepté les perles ne pourront pas affirmer qu'elles n'ont pas agréé la nouvelle venue*».[39]

Dans ces rites, on voit l'expression du consentement de la fille. L'auteur y a vu la manifestation de ce consentement, donc, l'équivalent de l'Etat-Civil en modernité.

De même, chez les Yohgan de la Terre de feu, BRIGDGERS, T. nous dit :

> « *Il arrive fréquemment qu'une fille éprouve une aversion tenace à l'égard de son époux et qu'elle l'abandonne, et que si elle persiste à le haïr on la donne à celui qu'elle aime*».[40]

Des Chiriguano de la Bolivie au Nord-Est de Tarija, le père Chromé nous dit que si l'un d'eux voulait se marier, il essayait de gagner les faveurs de sa belle en lui offrant des fruits et du gibier. Il mettait ensuite une charge de bois à brûler près de sa cabane ; si elle la rentrait elle-même, ils étaient regardés comme mari et femme, alors que si elle la laissait sans y toucher, l'homme devait se chercher une autre épouse.

---

[39] SOHIER, A., *Juridique indigène et mariage chrétien*, BJI, 1933-1934, p. 157-158.
[40] BRIGDGERS, T., *Manners and customs of the firelanders* in A voice for South America, XIII, 1920, p.184.

Une cérémonie assez semblable se manifeste chez les Zaparo de l'Equateur nous dit SIMONS, E. (1944) :

> « *Le jeune homme qui a envie de se marier s'en va dans les bois à la chasse ; à son retour, il jette son gibier aux pieds de celle qu'il a élue et immédiatement après il lui ramasse assez de bois pour cuire. Si la jeune fille se lève et se met à cuire le gibier, il peut se regarder comme fiancé accepté. Si la jeune fille ne se lève pas pour cuire le gibier c'est qu'elle a refusé la demande*».[41]

En somme, le consentement se manifeste différemment selon la coutume. Nous avons vu qu'au Burundi ce consentement est exprimé par des gestes et par l'acceptation de l'uruvúgano. Mais aussi les parents manifestent leur consentement dans les cérémonies d'Ugusaba, d'Ugusasirwa et autres ; la famille de la fille n'acceptent de recevoir celle du garçon si la fille n'a pas consenti à ce mariage. Bref, sans l'accord de la fille ainsi que celui de ses parents le mariage n'aura pas lieu. Mais comment refusait-elle ?

III.3. Les formes de refus

La jeune fille voulant refuser tel prétendant avait plusieurs moyens de le faire. C'est ce que les Burundais appellent **Kubênga**. Ce refus s'exprimait directement à l'initiative du garçon ou après une enquête rigoureuse. Au moment même où le garçon lui fait ses propositions de fiançailles, le refus est spontané et immédiat, et elle n'avait pas à s'expliquer. Mais quand elle ne trouvait pas d'emblée des raisons de refuser, elle le mettait en attente et prenait le temps de s'enquérir sur lui et ses futurs beaux-parents ; les parents et amis participaient au rassemblement des informations qui pèseront lourd dans la décision finale. Les pourparlers officiels ne commençaient que lorsque le résultat de l'enquête était satisfaisant.

---

[41] SIMONS, E., *Coutume et institutions des Barundi in Revue juridique du Congo*, Elisabethville, 1944, p. 18-27.

Voilà ce que NTAHOMVUKIYE, H. (1990-1991) nous dit de cette enquête menée par la fille :

> « *Avant de se marier, la fille doit d'abord s'informer de toute part pour connaître son prétendant et son environnement futur. C'est le seul moyen de s'éviter de désagréables surprises* ».[42]

Ainsi, après s'être informée avec diligence sur les qualités physiques, morales et sociales du prétendant, après s'être renseignée sur la situation économique de sa famille, les rapports sociaux entre cette dernière et la sienne et après avoir fait son propre choix entre plusieurs prétendants présentés ou prévisibles, elle se prononce en faveur de celui qu'elle juge plus convenable. Donc, elle peut refuser qui elle veut.

Pour refuser de la sorte le mariage avec tel ou tel aspirant, la fille utilisait différents moyens dont la différence dépend des temps, des lieux et des individus. Mais les formes de refus les plus habituels sont les suivantes :

1. La fille pouvait passer par sa mère pour faire parvenir sa volonté de non recevoir à son père. Ainsi dit de DECLERCK, L. (1964) :

> « *Si la jeune fille ne pouvait pas ouvertement marquer son refus, elle avait en sa mère une alliée naturelle qui s'arrangeait pour faire avorter le projet de mariage quand elle ne voulait pas du fiancé qui lui était proposée*».[43]

2. BARENGAYABO, M. (1973) ajoute :

> « *La fille pouvait exprimer directement son refus à sa mère, alliée fidèle qui avait plus d'un tour dans son sac pour faire avorter une alliance qui eût tourné au détriment de sa chérie* ».[44]

---

[42] NTAHOMVUKIYE, H., *Op. cit*, p. 154.
[43] DECLERCK, L., *Op. cit*, p. 98
[44] BARENGAYABO, M., *Op. cit*, p. 90.

De ces affirmations, nous déduisons que la mère jouait un rôle prépondérant dans le choix du conjoint de sa fille. Si elle ne voulait pas du prétendant, il ne fallait pas espérer du succès.

Il arrivait aussi que le geste remplace la parole ou soit le support le plus efficace du message. Quelques-uns ont été ainsi rendus célèbres pour leur effet percutant : le regard, pincement des lèvres, le jet de salive, etc.

Ainsi donc, la fille pouvait aller à la rencontre du jeune garçon et par l'un ou par l'autre de ces gestes, lui signifiait qu'il ne représentait rien pour elle. Cela constituait cependant un grand risque, celui par exemple de provoquer l'inimitié entre les deux familles. Au lieu de cela, la fille choisissait souvent de se comporter de manière moins provocante.

3. BARENGAYABO, M. (1973) nous dit par exemple :

> *« Elle pouvait se faire passer pour une imbécile en mangeant par exemple à la croisée des chemins ; ceci n'était pas une habitude des filles barundikazi car déjà, une fille qui accepte de se marier avec un homme quelconque ne pouvait ni le saluer ni le rencontrer ; mais aussi et surtout elle chantait avec ses amies des chansons satiriques à l'endroit du garçon ».*[45]

Ce refus publiquement signifié était un affront au jeune homme qui ne pouvait plus se résigner à prendre cette fille en mariage.

4. Ou bien, ajoute MANIRAKIZA, E. (2004) :

[45] BARENGAYABO, M., *Op. cit.*, p. 91.

« *Quand le père du garçon a envoyé une délégation chez sa future belle fille, cette dernière, pour manifester son refus, se frayait un chemin parmi ces visiteurs* ». [46]

Cela était un signe connu de refus dans la mesure où la fille ne se montrait habituellement pas aux visiteurs : pareil geste était un signe de non respect à l'égard du représentant de sa future famille.

NTAHOKAJA, J. B. (1977) dit encore :

« *Umukobwa akowe ntiyashobora kubonana na Sebukwe. Hamwe agomba kubênga niho yaja aho Sebukwe amubona canke agaca mw'irembo kwa Sebukwe* ».
« *La fille déjà dotée ne se montrait pas à son beau père. C'est en ce cas de refus qu'elle se montrait à celui-là ; ou bien elle passait devant l'enclos de son beau père pour se faire voir effectivement* ». [47]

La fille passait donc outre la coutume pour manifester son refus.

Enfin, nous terminons par le regard. Les yeux sont en effet doués d'une force d'expression très efficace au Burundi. Normalement, le Murundi ne regarde fixement un autre que pour communiquer un message. Or, la fille traditionnelle ne regardait pas fixement son prétendant ; ce serait un signe de désobligeance, donc un refus.

Parallèlement à ces gestes ponctuels, dès que la fille dévoilait à sa mère qu'elle ne voulait pas de cette union malgré elle, elle manifestait désormais un comportement bizarre envers ses parents ; comme en témoigne BUSHAYIJA, S. (1966) :

« *Elle sera triste, maussade d'une mauvaise humeur et d'une mauvaise volonté qui la rendent peu aimable et peu supportable* ». [48]

---

[46] MANIRAKIZA, E., *Approche diachronique des rites et cérémonies du contrat matrimonial au Burundi. De la période pré-coloniale à nos jours*, Mémoire, Bujumbura, 2004, p. 37.
[47] NTAHOKAJA, J. B., *Imigenzo y'ikirundi*, Bujumbura, 1977, p. 27.
[48] BUSHAYIJA, S., *Op. cit*, p. 102.

Dans le cas extrême où ni le père ni le prétendant n'entendaient renoncer en aucune façon au projet, la jeune fille s'entendait avec l'un ou l'autre garçon encore célibataire de ses connaissances et se réfugiait sous son toit. C'est le phénomène social que les Burundais appellent gucikira. Et ce genre d'union était plus fréquent souvent qu'il n'y paraît.

En décidant de « fuguer » la fille voit que ses intérêts sont menacés là où elle est, qu'il faut qu'elle aille ailleurs. Et cet ailleurs, c'est elle qui le choisit et décide de l'instant de départ, à l'insu de ceux qu'elle a choisi de fuir.

Du côté où elle va, la fugueuse se semble n'attendre que cette protection, et le garçon qui l'accueille ne semble jouer que le rôle de complice (gucikiza ; faire fuir), sans autre engagement spécifique.
La fille donc décide de fuguer pour se venger contre ses parents ou encore pour punir sa famille et la société.

III.4. Conséquences de la pratique du Kubênga

Une fois exécutée, la décision du Kubênga était d'une telle gravité qu'elle ne pouvait manquer de conséquences sur la suite des relations humaines. Deux réactions cependant semblent être plus conséquentes, celle des parents et celle du prétendant et de l'entourage.

III.4.1. Réactions des parents

En Afrique, certains peuples considéraient la pratique du « Kubênga » comme une révolte inacceptable et organisaient des sanctions pouvant aller des réprimandes à des tortures de la part des parents.

VANDERLINDEN, J. (1983) nous dit par exemple comment chez les Zande, cette sanction était sévère :

« Au cas où la fille tenterait avant la conclusion de l'union ou après la livraison à son mari de s'opposer à la volonté de ses parents, ceux-ci possédaient le droit et même vis-à-vis du mari, l'obligation de la punir sévèrement, de la mener ou de la ramener jusqu'à mutiler la fille en la marquant au couteau dans le dos »[49].

Il n'en allait cependant pas ainsi au Burundi encore aujourd'hui, le père passe toujours par la mère pour que celle-ci essaie de convaincre sa fille. En effet, les parents burundais n'avaient rien prévu pour décourager ce genre de pratique. Certes, quand la fille passe outre la volonté des parents, il s'élève un petit conflit entre les parents et leur fille, mais cela se passe dans l'intimité de la famille. Ils s'efforcent alors de la détourner de sa décision négative, en lui montrant les inconvénients de ce refus, avec cependant quelque nuance de menace. Si elle persévère dans son refus, on la laisse se marier à un homme de son choix.

III.4.2. Réaction du prétendant et de l'entourage

Une autre conséquence est que la fille qui refusait ses prétendants risquait d'être la proie d'une publicité malveillante et dénigrante. Elle se faisait juger comme une fille dédaigneuse, orgueilleuse et ambitieuse, considérée par l'opinion publique comme une vaniteuse, une orgueilleuse qui dédaigne les gens simples et ambitionne les plus beaux, les plus riches et les plus nobles fiancés, une fille qui se croit si belle qu'elle trouve difficilement dans la société un homme qui soit digne de l'épouser. Une fois encourue cette mauvaise réputation, la fille a évidemment pour une grande part brisé sa carrière d'épouse et de mère, car les jeunes gens et leurs familles hésiteront longtemps avant de la demander en mariage, craignant d'être éconduits comme les précédents. Une autre conséquence est que la fille qui refuse beaucoup ses prétendants peut connaître un type de mariage appelé « mariage par rapt » ou enlèvement. Dans ce

[49] VANDERLINDEN, J., Les systèmes juridiques africains, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 112.

type de mariage, on ne demande ni à la fille ni à ses parents de donner leur consentement.

La procédure est celle-ci, d'après WESTERMARCK, E. (1935) :

« L'un des procédés pour conclure le mariage consiste à obliger par la force une fille à devenir votre épouse. Il se peut qu'elle n'aime pas l'homme et que les parents ne soient pas favorables à cette union. Mais ceci ne décourage pas le prétendant. Il attend une occasion favorable, par exemple le moment où la fille va chercher de l'eau à la rivière, il l'enlève de force, aidé par ses amis ».[50]

Ainsi, chez les Bhuyia des Etats d'Orissa, continue l'auteur :

« le mariage par rapt est une coutume ordinaire. Si un jeune homme tombe amoureux d'une jeune fille et si elle et ses parents ne consentent pas au mariage, il réunit une bande d'amis et quand il en trouve l'occasion, il l'enlève, ses compagnons protègent sa fuite ».[51]

Ce procédé d'obtention d'une épouse est l'une des conséquences du « Kubênga » au Burundi ; en effet l'homme qui se voit refusé la main d'une fille cherche à gagner celle-ci à tout prix. A l'aide de ses amis, il en organise le rapt et la séquestre un certain nombre de jours chez lui. Après cette disparition, la fille n'a plus que le choix d'en informer les parents en leur renvoyant ses vêtements. Eux aussi n'ont plus qu'à accepter la voie des faits. Nous ne nous y arrêtons cependant pas pour ne pas nous éloigner du sujet.

En conclusion, les filles burundaises n'étaient pas passives en matière de mariage, comme beaucoup le supposent. Nous avons vu dans ce chapitre les différents moyens utilisés par la fille pour consentir ou refuser un mariage qui lui est proposé. Bien que les conséquences liées au refus ne manquaient pas, la fille tenait à manifester son refus en cas de besoin.

---

[50] WESTERMARCK, E., *Les rites du mariage*, Paris, 1938, p. 280.
[51] *Idem*, p. 281

Bref, le consentement du père ou de quelqu'un d'autre n'implique nullement que la fille puisse être donnée en mariage contre sa propre volonté et quand on ne consulte pas ses désirs, elle peut utiliser un certain nombre de moyens pour faire sentir ses sentiments et sa position ; sa liberté de choix est presque toujours considérée.

En somme, sans l'accord de la fille ainsi que celui de ses parents, le mariage ne pouvait pas avoir lieu. Cependant, il y avait des cas où le refus était impossible pour la fille. C'est le cas où un prince voulait l'épouser. Ce serait vraiment incompréhensible pour la fille de refuser cet honneur d'être appelée reine, la première dame du pays, comme nous le dit NTAHOKAJA, J. B. (1977) :

> *« Mugábo ŭsabwe n'úmwămi cânke umugánwa ntíyahígima kukó băkwa vyinshi. Kăndi uwarôngorwa n'úmwami cânké umugánwa yitwa umwămikazi, ab'íwăbo na bó bakītwa abapfâsóni, bagāhabwa ingabo bagatwâra. Nihó hăvuye imvúgo y'íkirŭndi ngo « kugīráyo nk'úwĕnzwe n'úmugánwa».* [52]

[52] NTAHOKAJA, J. B., *Op. cit*, p. 28.

CHAPITRE IV. DISCUSSION METHODOLOGIQUE

IV.1. Description de la méthode de recueil des données

La question méthodologique se pose à deux niveaux : celui de la collecte des données d'abord et celui du traitement des données. Concernant la méthode de la collecte des données, le chercheur en sciences sociales utilise généralement l'enquête documentaire, l'enquête par questionnaire, l'enquête par observation ou l'entretien connu aussi sous le nom d'interview. Ainsi ces quatre démarches, nous avons pensé plus fructueux d'associer deux méthodes à savoir l'entretien semi-directif et l'observation directe. De quoi s'agit-il ?

IV.1.1. La méthode d'entretien ou interview

Selon LABOV, W. et Alii (1977),

« l'entretien est un « speech event » (événement de parole) dans lequel une personne A extrait une information d'une personne B, information qui était contenu dans la biographie de B.[53]

A cela, BLANCHET, A. et Alii (1992) ajoutent :

« *L'enquête par entretien constitue ainsi une technique de recherche à part entière, à la fois sur le plan des résultats et des fondements théoriques* ».[54]

Néanmoins, dans ce type d'enquête il faut d'abord mettre en confiance l'interlocuteur, susciter son intérêt à l'égard de l'entretien, demander aussi sa collaboration effective tout en rassurant sur le caractère anonyme des informations qu'il aura fournies.

---

[53] LABOV, W. and FRANSHELD, D., *The therapeutic discourse*, New York, Academia Press, 1977.
[54] BLANCHET, A. et GOTMAN, A., *L'enquête et ses méthodes*, Nathan, Paris, 1992, p. 60.

L'enquête par entretien est donc une démarche assurée. Mais son mode d'administration, c'est-à-dire les échanges eux-mêmes, s'organisent autour non d'une question, mais d'un guide d'entretien, c'est-à-dire : « un ensemble organisé de fonctions, d'opérateurs et d'indicateurs qui structure l'activité d'écoute et d'intervention de l'interviewer » disent BLANCHET, A. et Alii (1992).

L'on cherche donc à déterminer les attitudes fondamentales de la personne interviewée sur le problème qui l'intéresse.
En effet, en plus qu'elle suit une certaine orientation due à l'ordre des thèmes du guide de l'entretien et des sous-questions qui peuvent naître de l'entretien lui-même, cette méthode permet à l'enquêté de répondre par un discours ni provoqué, ni fabriqué par l'enquêteur, mais construit de manière spontanée grâce au processus interlocutoire lui-même. Cette naissance permet un échange où l'enquête livrera ses informations de manière dégagée. L'avantage de cette démarche est évident, comme en témoigne THOMPSON, P. (1990) ;

> *« L'on peut au fur et à mesure que l'enquête progresse, s'intéresser à des questions nouvelles, voire déplacer le centre d'attention sans pour autant mettre en danger la cohérence de l'enquête».*[55]

Un autre avantage est que d'après RABINOW, P. (1988) :

> *« l'interviewé ne livre pas un discours déjà constitué mais le construit en parlant, opérant ainsi une transformation de son expérience cognitive, passant du registre procédural (savoir-faire) au registre déclaratif (savoir-dire), car les faits existent en tant que réalité vécue, mais ils sont fabriqués au cours des processus d'interrogation, d'observation et d'expérience».*[56]

---

[55] THOMPSON, P., « *Récits de vie et changement social* » in Cahiers internationaux de sociologie, Vol. L XIX, 1990, pp. 254-255.
[56] RABINOW, P., *Un ethnologue au Maroc, Réflexions sur une enquête de terrain*, Paris, Hachette, 1988 pour la traduction française, p. 137.

Notre choix méthodologique semble d'ailleurs et de manière générale rencontrer l'assentiment des sciences sociales, à en croire FESTINGER, L. et KATZ, D. (1974) quand ils écrivent :

> « *La science sociale fait de plus en plus appel à des faits que seuls peuvent rapporter les individus qui en ont fait l'expérience personnelle (...) . Ce n'est que grâce à des contacts directs avec les intéressés que l'économiste, le sociologue, l'anthropologue, le psychologue peuvent atteindre leurs attitudes, leurs perceptions, leurs expériences et leurs projets* ».[57]

IV.1.2. Méthode d'observation directe

La méthode d'entretien est souvent complétée par l'observation car, à côté des réponses données par le sujet interviewé, le chercheur est amené à observer les relations qui se tissent réellement entre les acteurs, ainsi que les comportements des uns et des autres pendant l'interview. Cette association est très importante car, bien menée, l'observation révèle à l'enquêteur ce qui se joue derrière le discours. Mais comment s'assurer qu'elle est justement bien menée ? Elle le sera si elle répond aux propriétés suivantes, dont nous devons le texte à ARBORIO, A.-M. et FOURNIER, P. (1999) :

> « *L'empirisme de l'observation directe consiste en l'exercice d'une attention soutenue pour considérer un ensemble circonscrit de faits, d'objets, de pratiques afin d'en tirer des constats permettant de mieux les connaître*». [58]

Cette attention assurée, la méthode d'observation est très fructueuse. En effet, l'observation peut accéder non seulement à des réactions individuelles mais aussi à ce quelque chose de plus total et de plus complexe que représente le complexe social dans lequel vivent les membres d'une société.

---

[57] FESTINGER, L. et KATZ, D., *Les méthodes de recherche dans les sciences sociales,* Paris, PUF, 1974.
[58] ARBORIO, A.-M. et FOURNIER, P., *L'enquête et ses méthodes* ; l'observation directe, Nathan, 1999, p. 7.

Nous pensons donc qu'en combinant les deux méthodes nous obtiendrons des résultats satisfaisants. Mais quel sera notre terrain d'enquête ? Et comment allons-nous l'échantillonner ? C'est l'objet des points suivants.

IV.2. Le terrain d'enquête

Notre enquête couvre la commune Bururi[59] :une des communes de la province Bururi, frontalière à la commune Songa au Nord, à celle de Rutovu à l'Est, et à la commune Vyanda au Sud, toutes situées dans la province de Bururi, ainsi que la commune Makamba de la province Makamba. A l'ouest, il y a les communes de Rumonge et Buyengero.

Nous avons choisi de travailler sur cette localité parce que c'est un milieu que nous connaissons bien et qui nous connaît également, que nous pensons de ce fait y trouver les conditions meilleures pour y réaliser nos recherches avec le plus de fruits. Mais quelle population y ciblons-nous et comment l'échantillonnerons-nous ? Inspirons-nous de nouveau des spécialistes pour y répondre.

Pour BLANCHET, A. et GOTMAN, A. (1992) :

> « *Définir la population, c'est sélectionner les catégories de personnes que l'on veut interroger et à quel titre déterminer les acteurs dont on estime qu'ils sont en position de produire des réponses aux questions que l'on se pose. Souvent la définition de la population est incluse dans la définition même de l'objet* ».[60]

Cette tâche semble cependant fort complexe pour nous ; il nous faudra pour l'accomplir déterminer successivement des collines d'enquête, la population ciblée, et l'échantillon que nous en prélevons.

---

[59] Voir Carte géographique en annexe.
[60] BLANCHET, A. et GOTMAN, A., *Op. cit,* p. 50.

IV.3. Détermination des collines d'enquête

Comme nous l'avons déjà dit, notre terrain d'enquête est la commune Bururi. Il est donc évident que nos enquêtés se localisent dans les zones de ladite commune. Cependant, suite au manque de temps suffisant, aux contraintes du milieu et aux moyens financiers qui ne nous permettent pas de circuler à travers toute la commune, nous nous sommes proposé couvrir deux zones, à savoir la zone Bururi et la zone Muzenga. Le motif de ce choix est d'abord que nous y sommes assez bien acceptée pour que notre méthode soit plus applicable qu'ailleurs. En plus, les deux zones sont proches l'une de l'autre, ce qui a permis la circulation à l'intérieur de celles-ci. C'est alors dans ces différentes zones que nous avons choisi trois collines d'enquête, à savoir la colline Mugozi et les collines Kiremba et Nyavyamo.

IV.4. Détermination de la population d'enquête

Les personnes qui intéressaient notre recherche sont en général des personnes âgées (hommes et femmes) et les jeunes gens mariés qui n'ont pas fréquenté l'école. Ce sont ces personnes qui constituent notre population d'enquête. Comment avons-nous alors identifié ces personnes ? La procédure a été la suivante :

Grâce aux autorités locales, notamment les chefs des collines et des sous-collines, nous avons pu avoir le nombre de ménages se trouvant sur les dites collines. Ces ménages sont recensés sur les listes des travaux communautaires. Aidée toujours par ces autorités locales, nous avons relevé parmi ces listes les ménages dans lesquels se trouvent les personnes susceptibles d'intéresser notre travail ; pour ce faire, nous retenions les personnes répondant aux critères que nous avons fixés à savoir l'âge, le sexe et le niveau de formation. Ainsi, compte tenu de ces critères, nous avons compté 531 sujets.

IV.5. Détermination de l'échantillon

Nous commençons d'abord par définir ce qu'est un « échantillon ». Selon DELANDSHEERE, G. (1969) échantillonner :

> « *C'est choisir un nombre limité d'individus d'objets ou d'événements dont l'observation permet de tirer des conclusions (inférences) applicables à la population entière (univers) à l'intérieur duquel le choix a été fait*». [61]

Cet échantillon doit être représentatif pour permettre au chercheur de tirer des conclusions généralisables à la population globale. Par ailleurs, selon BADIN, P. (1972) :

> « *Il est rare qu'une enquête puisse être menée auprès de l'ensemble de la population que l'on désire étudier*». [62]

Des 531 personnes susceptibles d'intéresser notre recherche, il nous fallait retenir un nombre suffisamment représentatif et assez réduit. Or, sur les trois collines que comporte notre univers la population parente est répartie comme l'indique le tableau suivant montre cette répartition.

Tableau n°1 : Récapitulation de la population d'enquête

Collines	Kiremba				Mugozi				Nyavyamo				Total
Sexe	Féminin		Masculin		Féminin		Masculin		Féminin		Masculin		
Formation / Age	I	N.I	I	N.I	I	N.I	I	N.I	I	N.I	I	N.I	
70 ans et plus	20	91	33	74	17	60	12	43	15	77	11	41	494
De 18 ans à 30 an		6		4		7		5		9		6	37
Total	20	97	33	78	17	67	12	48	15	86	11	47	531

[61] DELANDSHEERE, *G., Dictionnaire de l'évaluation et de la recherche en éducation*, Paris, PUF, 1969, p. 79.

[62] BADIN, P., *La psychologie de la vie sociale, les sujets psycho-sociaux de la personnalité*, Paris, Le Centurion, 1972, p. 149.

Nous utiliserons les sigles suivants :

I : Instruit

N.I : Non instruit

R : Réponse

IV.6. Technique d'échantillonnage

Comme l'indique le tableau, notre population d'enquête est fixée à 531 sujets. Avoir la taille de cette population, nous ne sommes pas capable de l'interroger dans son entier. Il reste alors à choisir un certain nombre de sujets à interroger, c'est-à-dire à en déterminer un échantillon. Cependant, un problème reste posé, celui de savoir le nombre de sujets à choisir pour assurer la représentativité de l'échantillon, comme le souligne MUCCHIELLI, R. (1973) quand il dit :

> « *Le problème essentiel est alors d'assurer la représentativité d'échantillon, c'est-à-dire les conditions de sa composition qui garantiront la généralisation ultérieure à l'ensemble de l'univers de l'enquête des résultats obtenus sur l'échantillon*». [63]

En ce qui concerne effectivement l'échantillonnage, aucun ouvrage n'indique de façon précise le nombre de sujets à prendre pour avoir un échantillon représentatif. Cependant, certains auteurs essayent de donner des limites, comme le dit JAVEAU, C. (1978) :

> « *Aucun échantillon ne devrait comporter moins de trente individus*». [64]

---

[63] MUCCHIELLI, R., *Le questionnaire dans l'enquête psychosociale, Connaissance du problème*, Paris, PUF, 5ème éd., 1973, p. 17.

[64] JAVEAU, C., *L'enquête par questionnaire : Manuel à l'usage du praticien.* Ed. de l'Université de Bruxelles, *1978*, p. 28.

En ce qui nous concerne, nous nous sommes laissé guider par MUCCHIELLI, R. (1973). Selon cet auteur :

> « *Construire un échantillon c'est limiter l'enquête à un petit nombre (une sur 10, une sur 20, ou sur 200, ou sur 2000, etc) qui formera l'échantillon à l'intérieur de la population de l'enquête, telle qu'elle aura été définie antérieurement*». [65]

De ce qui précède, nous avons fixé notre échantillon à 53 individus soit 1/10 ou 10% de la population parente, nous avons alors tiré au hasard 10% des individus de chaque colline. Le hasard consistait à prendre les listes des ménages qui remplissent nos critères en terme d'âge, de sexe et de niveau de formation et les parcourir à des pas réguliers, en retenant le 1er, le 3ème, le 6ème , etc. des ménages choisis pour construire notre population.

Néanmoins, cette méthode a connu quelques problèmes lors de sa mise en application : ces problèmes sont dûs à la structure de la population et non à la méthode elle-même : premièrement, la population d'enquête comptait très peu de jeunes gens mariés non instruits. Prendre 10% des jeunes gens mariés non instruit donnerait une seule personne ou zéro personne par colline. Nous avons alors décidé de suréchantillonner cette catégorie d'individus ; la conséquence en était que les personnes âgées ne représentaient plus exactement 10%, même si au total 10% des individus de la colline remplissaient nos critères de sélection.

Deuxièmement, dans chaque ménage tiré au hasard, un seul individu parmi les mariés était enquêté, parce que nous voulions éviter que les époux donnent les mêmes réponses pour avoir peut être vécu les mêmes expériences ou s'en être informés mutuellement un jour. Le choix de l'un était alors dicté par le souci d'équilibrer le nombre d'individus dans chaque variable. Par exemple, si on a plusieurs enquêtés de sexe masculin, le suivant à enquêter était de préférence de sexe féminin, si on parvient à l'avoir.

---

[65] MUCCHIELLI, R., *Op. cit*, p. 57.

De cela a résulté un échantillon de 53 individus répartis comme l'indique le tableau suivant.

Tableau n°2 : Répartition de l'échantillon selon les variables retenues

Collines	Kiremba				Mugozi				Nyavyamo				Total
Sexe	Féminin		Masculin		Féminin		Masculin		Féminin		Masculin		
Formation / Age	I	N.I	I	N.I	I	N.I	I	N.I	I	N.I	I	N.I	
70 ans et plus	3	8	3	4	1	3	3	4	2	6	2	3	42
De 18 à 30 ans		4		2		1		1		2		1	11
Total	3	12	3	6	1	4	3	5	2	8	2	4	53

Pour les critères âge, sexe et formation, nous avons choisi pour notre échantillon 30 femmes dont 23 âgées de 70 ans et plus et 7 autres âgées de 18 ans à 30 ans, ainsi que 23 hommes dont 19 âgés de 70 ans et 4 autres âgés de 18 ans à 30 ans. Quant au critère « formation », nous avons 6 femmes instruites parmi les 23 et 8 hommes parmi les 19. Les jeunes gens ne sont pas concernés par le critère formation parce que nous avons choisi des jeunes gens mariés qui n'ont pas fréquenté l'école.

IV.7. Un mot de plus sur les variables

Les critères de choix de la population à interroger peuvent se fonder sur des données tout à fait simples. En ce qui nous concerne, nous avons misé sur trois variables à savoir l'âge, le sexe et le niveau de formation. Pour quelles raisons ?

D'abord, notre étude a exigé qu'on fasse des entretiens avec des personnes âgées, celles-ci pourraient vraiment intéresser notre travail. Mais, pour avoir des informations plus riches, nous avons eu à nous entretenir aussi avec les jeunes gens mariés qui n'ont pas fréquenté l'école pour d'autres raisons.

La première raison est que dans des milieux ruraux, on y trouve encore quelques pratiques traditionnelles, dans la mesure où ces milieux n'ont pas beaucoup subi d'influences étrangères.

La deuxième raison est que nous avons pensé que les filles et garçons qui n'ont pas fréquenté l'école se marient tôt. C'est pourquoi nous avons choisi cette tranche d'âge (18 à 30 ans).

Nous nous sommes également basée sur le critère âge car nous avions essentiellement besoin des sujets qui sont à mesure de donner des informations répondant à nos hypothèses.
Notre enquête a donc porté sur les personnes âgées de 70 ans et plus ; et parmi les jeunes gens mariés nous avons choisi ceux qui sont âgés entre 18 ans et 30 ans.

Un autre critère sur lequel nous nous sommes basée est le sexe. Nous avons jugé pertinent de nous entretenir avec hommes et femmes afin de connaître leurs avis sur la pratique d' «ukubênga ».

Le dernier critère est le niveau de formation. Nous avons voulu savoir ce que les intellectuels pensent de la pratique d' «ukubênga » ; nous saurons également si la liberté de décision en matière de mariage était la même chez les instruits et les non instruits. En réunissant tous ces critères, nous pourrions espérer enrichir notre travail.

IV.8. Le déroulement de l'enquête

IV.8.1. La pré-enquête

Comme le suggèrent PINTO, R. et GRAWTZ, M. (1964) :

> « *Il convient d'insister sur la nécessité d'une pré-enquête approfondie. C'est-à-dire d'un essai d'enquête sur un petit nombre de sujets permettant de rôder le questionnaire et mieux rendre compte des difficultés* ».[66]

Nous comprenons ainsi que la pré-enquête est très importante parce qu'elle permet au chercheur de vérifier la pertinence du questionnaire ou du guide d'entretien (pour notre cas) dans le but de se doter des informations adéquates pour atteindre les objectifs fixés d'avance. Il nous a permis aussi de nous familiariser avec le milieu d'enquête choisi.

Dans notre recherche sur terrain, cette phase nous a effectivement permis de relever certaines imperfections de notre guide d'entretien et d'y apporter les modifications nécessaires.

Le travail de la pré-enquête s'est déroulé sur les sous-collines Kiremba et Kinangike appartenant à la colline de recensement de Kiremba et en tenant compte des critères que nous nous avons fixés.

Pour les critères « âge » et « sexe », nous nous sommes entretenues avec trois hommes âgés de 70 ans et plus et deux autres âgés de 18 ans à 30 ans, en plus de 6 femmes âgées de 70 ans et plus et de 3 jeunes femmes âgées de 18 ans à 30 ans.
Quant au critère « formation », nous nous sommes entretenues avec 1 homme formé parmi les 3 et 1 femme formée parmi les 6. Ce critère (formation) ne concerne pas les

[66] PINTO, R. et GRAWTZ, M., *Méthode des Sciences sociales*, Tome 2, Dalloz, 1964, p. 819.

jeunes gens mariés parce que ceux qui intéressaient notre travail n'ont pas fréquenté l'école.

La pré-enquête devrait ensuite nous permettre de voir si tous les points qui nous intéressent ont été abordés et d'analyser dans quelle mesure les variables pouvaient être maintenues, ou devaient être quelque peu modifiées.

Nous avons cru alors que l'âge, le sexe et la formation pouvaient être considérés comme des variables suffisantes pour aborder une telle étude. Pour y arriver nous avons fixé l'effectif de 14 sujets en tenant compte de trois variables à savoir âge, sexe et formation. Le choix de ces personnes répondant n'a été le résultat d'aucune formule sauf que nous avons choisi des personnes répondant aux critères exigés : ensuite, la proximité des lieux a été considérée pour minimiser les dépenses et gagner du temps.

Le tableau suivant montre la répartition de cette population de la pré-enquête.

Tableau n°3 : Répartition de la population de la pré-enquête

Sexe	Masculin			Féminin			Total
Age	70 ans et plus		De 18 ans à 30 ans	70 ans et plus		De 18 ans à 30 ans	
Formation / Sous-colline	I	N.I	N.I.	I	N.I	N.I.	
Kiremba	1	1	1	1	3	2	9
Kinangike	0	1	1	0	2	1	5
Total	1	2	2	1	5	3	14

IV.8.2. L'enquête proprement dite

L'enquête s'est déroulée de la manière suivante : Chaque fois avant de nous entretenir avec nos enquêtés, nous nous sommes présentée d'abord à notre interviewé, ensuite nous avons annoncé l'objet de notre recherche. Après la présentation, nous avons jugé nécessaire de présenter aussi notre outil de travail qui était un appareil enregistreur. Nous leur parlions de son utilité pratique. Après toutes ces présentations

nous avons commencé à nous entretenir avec nos interviewés. Tout au long de notre entretien nous avons pris soin de ne pas interroger tout le couple pour éviter d'éventuelles influences mutuelles. Nous avons de ce fait voulu rendre la réponse plus personnelle en interrogeant l'un des conjoints dans chaque ménage.

II^{ème} PARTIE : PRESENTATION, ANALYSE ET INTERPRETATION DES RESULTATS

Introduction

Après avoir récolté toutes les données, il nous reste à les ordonner afin de cerner et déterminer des résultats par rapport aux hypothèses. Cette partie que nous abordons est la plus importante dans la mesure où nous aurons à confirmer ou à nuancer nos hypothèses. Pour y arriver, nous avons subdivisé cette partie en deux chapitres.

Le premier chapitre concerne la présentation et l'analyse des données d'enquête. Il consiste à évoquer les questions-thèmes, à en regrouper les réponses en sous-thèmes, et à analyser ces données thème par thème et sous-thème par sous-thème. Le deuxième chapitre concerne l'interprétation des données recueillies.

Avant de commencer, quelques précisions s'avèrent nécessaires. Nous précisons que nous avons classé les 53 sujets qui constituent notre échantillon en deux catégories. La première catégorie est constituée par 42 sujets qui sont des personnes âgées de 70 ans et plus. La deuxième catégorie est constituée par 11 sujets qui sont des jeunes gens mariés de 18 à 30 ans. Nous avons tout simplement fait le classement en fonction de l'âge.

Ainsi, ce sont les sujets de la première catégorie, c'est-à-dire les plus âgées qui ont été jugées capables de fournir les réponses des trois thèmes car ces derniers traitent du traditionnel.

Les sujets de la 2ème catégorie pourront répondre au 4ème thème car il traite de l'actuel.

CHAPITRE V. PRESENTATION ET ANALYSE DES DONNEES D'ENQUETE

Introduction

Après nos enquêtes effectuées auprès de la population des zones Bururi et Muzenga, nous avons transcrit leurs discours. Ainsi nous étions en possession de matériaux bruts que nous devions traiter scientifiquement. Notre tâche étant alors de classer, d'ordonner, de quantifier et d'interpréter les réponses verbales en partant du principe que, selon MUCCHIELLI, R. (1977) :

> « *Tout document, parlé, écrit ou sensoriel, contient potentiellement une quantité d'informations sur la personne qui en est l'auteur, sur les faits et événements qui y sont relatés, sur le monde ou sur le secteur du réel dont il est question* ».[1]

C'est ainsi que grâce au dépouillement, et ce sur base des thèmes et sous-thèmes qui nous guidaient lors des entretiens, nous avons pu classer, ordonner et quantifier le contenu de ces entretiens. C'est à présenter ces données ainsi recueillies que vont servir les pages suivantes, dont le contenu est intitulé « **présentation et analyse des données d'enquête** ».

Notre recherche a axé les questions sous quatre thèmes à savoir :

1. La pratique du refus matrimonial (ukubênga) était-elle une réalité chez la fille traditionnelle burundaise ?
2. Y avait-il un consentement entre les futurs époux ?
3. Quelles étaient les conséquences éventuelles du refus matrimonial (ukubênga).
4. La pratique du refus matrimonial existe-t-elle aujourd'hui dans les milieux ruraux ?

---

[1] MUCCHIELLI, R., *L'analyse de contenu des documents et des communications. Connaissance du problème*, Paris, ESF, 1977, p. 17.

Les réponses à la première question-thème se regroupent en deux sous-thèmes à savoir :

- Les causes du refus ;
- Les formes du refus.

Pour la deuxième question-thème, les réponses se regroupent en deux sous-thèmes à savoir :

- Les fiançailles traditionnelles au Burundi ;
- Forme d'acceptation des fiançailles par la fille.

Les réponses à la troisième question-thème se regroupent en trois sous-thèmes à savoir :

- Les conséquences sur la fille ;
- Les conséquences sur la famille de la fille ;
- Réaction des parents et de l'entourage.

Les réponses à la quatrième question-thème se regroupent en trois sous-thèmes à savoir :

- Les fiançailles actuelles dans le milieu rural ;
- Formes de refus de la fille ;
- Forme de consentement de la fille.

Les réponses à ces questions-thèmes présentent les schémas suivants.

V.1. Première question-thème : la pratique du refus matrimonial (ukubênga) était-elle une réalité chez la fille traditionnelle burundaise ?

a) Les causes du refus

Nous avons quatre types de réponses à ce premier sous-thème :

R1. La fille pouvait refuser un prétendant s'il ne lui plaît.

R2. La fille pouvait refuser un prétendant issu d'une famille pauvre.

R3. La fille pouvait refuser un prétendant à cause des rumeurs.

R4. Refus de se marier dans le voisinage.

Tableau n°4

	Nombre de répondants	Total/42	%
R1	20	20	47,61
R2	15	15	35,71
R3	11	11	26,19
R4	11	11	26,19

b) Les formes de refus

Pour ce deuxième sous-thème, nous avons 6 types de réponses à savoir :

1. La fille pouvait passer par sa mère pour que celle-ci fasse parvenir sa volonté à son père.
2. La fille pouvait se montrer aux visiteurs pendant la cérémonie d'ugusaba alors qu'elle devrait se cacher selon la coutume.
3. La fille pouvait afficher un mauvais comportement en sa famille.
4. La fille pouvait refuser ou retourner le cadeau dit uruvugano.
5. La fille pouvait aller à la rencontre de son prétendant pour lui signifier son refus.
6. La fille pouvait chanter avec ses amis des chansons contenant des injures à la vue de son prétendant.

Tableau n°5

	Nombre de répondants	Total/42	%
R1	20	20	47,61
R2	8	8	19,04
R3	16	16	38,09
R4	5	5	11,9
R5	14	14	33,33
R6	6	6	14,28

V.2. Deuxième question-thème ; y'avait-il consentement entre les futurs époux ?

a) Les fiançailles traditionnelles au Burundi

Nous avons 3 types de réponses :

R1. Intervention d'un intermédiaire appelé « umuranzi » au cas où les futurs époux ainsi que leurs familles ne se connaissent pas.
R2. Les fiancés se voyaient mais en cachette.
R3. Les futurs époux ne se voyaient qu'au soir des noces.

Tableau n°6

	Nombre de répondants	total /42	%
R1	7	7	16,66
R2	14	14	33,33
R3	21	21	50

b) Forme d'acceptation des fiançailles ou consentement de la fille par les gestes

Nous avons 4 types de réponses :

R1. La fille devient plus active et obéit à ses parents plus qu'elle le faisait avant qu'elle soit fiancée.
R2. La fille accepte le cadeau dit « uruvúgano » en provenance du prétendant.
R3. La fille manifeste un comportement d'obéissance à la vue d'un prétendant qu'elle estime.

Tableau n°7

	Nombre de répondants	Total /42	%
R1	4	4	9,52
R2	7	7	16,66
R3	13	13	30,95

V.3. Troisième question-thème : Quelles étaient les conséquences éventuelles du refus (ukubênga)

a) Les conséquences sur la fille

Les réponses à ce premier sous-thème sont de 4 types :

R1. La fille qui refuse souvent ses prétendants vieillit sous le toit paternel.

R2. La fille peut être enlevée par le prétendant qu'elle a refusé et par conséquent l'épouse contre sa volonté.

R3. La fille peut être ensorcelée par le prétendant qu'elle a refusé.

R4. La fille épouse un prétendant qu'elle estime par conséquent elle sera heureuse dans son foyer.

Tableau n°8 : Les conséquences sur la fille

	Nombre de répondants	Total/42	%
R1	13	13	30,95
R2	6	6	14,28
R3	11	11	26,19
R4	4	4	9,52

b) Les conséquences sur la famille de la fille

Pour ce sous-thème nous savons 4 types de réponses :

R1. La famille de la fille est obligée de retourner la dot à sa belle famille.

R2. Le refus d'un prétendant peut créer des inimitiés entre la famille de la fille et celle du prétendant.

R3. La famille de la fille perd les avantages qu'elle aurait reçus de sa belle famille.

R4. La fille peut fuguer chez un autre prétendant pour punir sa famille.

Tableau n°9

	Nombre de répondants	Total/42	%
R1	7	7	16,66
R2	6	6	14,28
R3	10	10	23,80
R4	6	6	14,28

c) Réaction des parents et de l'entourage

R1. Les parents conseillent leur fille d'épouser le prétendant mais si elle persiste dans son refus, ils la laissent.

R2. Les parents forcent leur fille à épouser un prétendant issu d'une famille riche.

R3. L'entourage considère la fille comme une vaniteuse, une dédaigneuse.

R4. Les voisins conseillent les parents de la fille de lui accorder la liberté de se marier à celui qu'elle veut.

Tableau n°10

	Nombre de répondants	Total/42	%
R1	20	20	47,61
R2	15	15	35,73
R3	10	10	23,25
R4	6	6	14,28

V.4. Quatrième question-thème : La pratique du refus matrimonial existe aujourd'hui dans les milieux ruraux ?

a) Les fiançailles actuelles dans le milieu rural

Nous avons 3 types de réponses à ce sous-thème.

R1. Filles et garçons se rencontrent au marché, à la messe, dans les fêtes, et se parlent du projet de vivre unis.

R2. Le prétendant concrétise son offre par le cadeau « uruvugano ».

R3. Les deux futurs époux se parlent à l'aide d'un intermédiaire « umuranzi ».

Tableau n°11

	Nombre de répondants	Total /11	%
R1	6	6	54,54
R2	8	8	72,72
R3	3	3	27,27

b) Les causes de refus

Nous avons 5 types de réponses à savoir :

R1. La fille refuse un prétendant dont elle ignore le comportement.

R2. La fille refuse un prétendant qui ne vit que de l'agriculture seulement.

R3. La fille refuse un prétendant de mauvaise conduite.

R4. La fille refuse un prétendant issu d'une famille pauvre.

R5. La fille refuse de se marier dans le voisinage.

Tableau n°12

	Nombre de répondants	Total/11	%
R1	6	6	54,54
R2	6	6	54,54
R3	3	3	27,27
R4	5	5	45,45
R5	2	2	18,18

c) Les formes de refus

R1. La fille refuse ou retourne le cadeau dit « uruvugano ».

R2. La fille rejette immédiatement les propositions de fiançailles.

R3. La fille refuse des visites de son prétendant.

Tableau n°13

	Nombre de répondants	Total/11	%
R1	6	6	54,54
R2	4	4	36,36
R3	3	3	27,27

d) Les formes de consentement

R1. La fille accepte le cadeau « uruvúgano ».

R2. La fille accepte d'autres cadeaux en provenance de son prétendant.

R3. La fille obéit à son prétendant et ne le fixe plus dans les yeux.

Tableau n°14

	Nombre de répondants	Total/11	%
R1	7	7	63,63
R2	2	2	18,18
R3	4	4	36,38

CHAPITRE VI. ANALYSE ET INTERPRETATION DES DONNEES RECUEILLIES

Comme nous l'avons fait pour articuler notre analyse des données, nous allons utiliser la méthode thématique pour en ordonner l'interprétation. Pour ce faire, nous suivrons le schéma ci-après.

1. La pratique du refus matrimonial (ukubênga) une réalité chez la fille traditionnelle burundaise.
2. Le consentement entre les futurs époux.
3. Les conséquences éventuelles du refus matrimonial.
4. La pratique du refus matrimonial par les non instruites en milieu rural.

VI.1. La pratique du refus matrimonial (ukubênga) ; une réalité chez la fille traditionnelle burundaise

A la question-thème : « La pratique du refus matrimonial était-elle une réalité chez la fille traditionnelle burundaise ? ». Les réponses elles-mêmes se regroupent en deux sous-thèmes à savoir :

a) Les causes du refus

b) Les formes du refus

VI.1.1. Les causes du refus

Avant d'entreprendre cette spécification, interrogeons d'abord le tableau synthèse de la répartition, des fréquences des indicateurs.

Pour terminer notre analyse des résultats, nous présentons ci-après le tableau-synthèse des indicateurs considérés.

On remarquera que le total d'indicateurs dans certains cas dépasse de loin le nombre d'interviewés. Cela est dû au fait qu'un interviewé était libre de donner autant

d'indicateurs qu'il voulait comme il pouvait n'en donner aucun du moins au niveau de certains sous-thèmes.

Tableau n°15 : Répartition des fréquences des indicateurs selon les critères âge, sexe et formation

Variables / Indicateurs	Masculin (19)						Féminin (23)						Total/42	
	70 ans et plus						70 ans et plus							
	I/8		N.I/11		Tot/19		I/6		N.I/17		Tot/23			
	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
La fille pouvait refuser un prétendant s'il ne lui plaît pas	4	50	6	54,54	10	52,63	2	33,33	8	47,05	10	43,47	20	47,61
La fille pouvait refuser un prétendant issu d'une famille pauvre	2	25	4	36,36	6	31,57	2	33,33	7	41,17	9	38,52	15	35,71
La fille pouvait refuser un prétendant à cause des rumeurs	2	25	3	27,27	5	26,31	1	16,16	5	29,41	6	26,08	11	26,19
Refus de se marier dans le voisinage	1	12,5	2	18,18	3	15,78	1	16,16	7	47,17	8	34,78	11	26,19

A travers ce tableau, nous remarquons que 20 interviewés sur 42 (soit 47,61%) affirment que la fille pouvait refuser un prétendant s'il ne lui plaisait pas, tandis que 15 autres (soit 35,71%) affirment que la fille pouvait refuser un prétendant issu d'une famille pauvre. Ensuite, 10 interviewés sur 42 (soit 23,80%) affirment que la fille refusait un prétendant à cause des rumeurs. Enfin, 11 interviewés sur 42 soit 26,19% remarquent que les filles traditionnelles burundaises n'aimaient pas se marier dans le voisinage.

En faisant la lecture du tableau, nous remarquons que le 1er indicateur est le plus évoqué avec une fréquence de 47,61% soit 20 sujets sur 42 de nos répondants.
En tenant compte des variables « âge » et « sexe », nous pouvons dire que, parmi les 20 sujets, les vieux hommes l'affirment à 52,63% (soit 10 sur 19); les vieilles femmes l'affirment à 43,47% soit (10 sur 23).

Au niveau de l'effectif il y a une petite différence (10 sur 19 contre 10 sur 23). Cette différence n'est pas significative, à tel point qu'on peut affirmer que les vieilles personnes sont convaincues que la fille traditionnelle burundaise se mariait avec celui qui lui plaisait.

En tenant compte de la variable formation, nous constatons que cet indicateur a été affirmé à 42,71% (soit 6 sur 14 sujets instruits) contre 50% (soit 14 sur 28) de sujets non instruits.
Ici, nous constatons aussi que les instruits et les non instruits affirment que la fille traditionnelle burundaise se mariait avec celui qui lui plaisait. En tenant compte des 3 variables nous pouvons dire que la fille traditionnelle burundaise épousait celui qui lui plaisait. L'une de nos informateurs le souligne en ces mots :

> « *Abakŏbwa băho hāmbere băgendera hamwé bája gusênya, kuvōma, kwăhira. Hāgirá uwurábukwa wâ musóre azōgutwâra, agaca akúrya akâra ati wābônye! Năwe ukamwîtégerēza! Aah! ni uryá ? Sinzôjayó. Ubwo wasânga yarîrwāriye nk'úbuvûnjá, ugashika ukabitēra nyoko uti nîmbá ari ûryá nabōnyé sínzôjayó*».[2]

C'est-à-dire :

> « *Les filles traditionnelles allaient en groupe quand elles allaient puiser de l'eau, chercher du bois, couper de l'herbe...Si l'une d'elles voyait ton prétendant, elle te faisait un clin d'œil : as-tu vu ? et toi tu le regardais (avec plus d'attention). Aah ! (étonnée). C'est celui-là ! Je n'y irai pas. Arrivée à la maison, tu disais à ta mère, si c'est celui-là que j'ai vu, je n'irai pas* ».

[2] Vieille femme de + 80 ans.

Elle le disait en haussant les épaules, avec une teinte d'émotion dans la voix et dans les yeux; ce qui montre que le cas lui était arrivé, même si elle ne l'a pas dévoilé.

Le 2ème indicateur a été évoqué à 35,71% (soit 15 sur 42 interviewés).
En tenant compte des variables âge et sexe ; les vieux hommes l'affirment à 31,57% soit 6 sur 19 vieux hommes et les vieilles femmes l'affirment à 38,52% (soit 9 sur 23). A voir ces fréquences nous pouvons affirmer que les variables âge et sexe n'ont pas influencé les opinions de nos répondants.

En tenant compte de la variable formation; cet indicateur a été affirmé à 28,57% (soit 4 sur 14 sujets instruits) contre 35,71% (soit 11 sur 28) des non instruits. Ici, la différence n'est pas non plus significative. Nous pouvons alors affirmer avec nos répondants que la fille traditionnelle burundaise pouvait refuser un prétendant issu d'une famille pauvre. L'une de nos informateurs dit ce qui suit :

> « *Nabônye atâ tôngo rimerá bafisé nca ndamúbēnga ; nōné nogênda iyó ntazôryá, ntazônywá amatá* ? ».[3]

C'est-à-dire :

> « *j'ai vu qu'ils n'ont pas de propriété foncière fertile et je l'ai refusé. Est-ce que je pourrais aller où je n'aurais pas à manger et à boire ?* ».

Nous pouvons affirmer avec nos répondants qu'au Burundi, pour chercher une femme on tenait compte de la richesse des parents, celle-ci étant évaluée en nombre de propriétés foncières et de têtes de bétail. De ce fait, un garçon issu d'une famille pauvre ne trouvait pas facilement de femme.

En ce qui concerne le 3ème indicateur, il a été évoqué à 23,80%. Selon ces informateurs ; la fille pouvait refuser un prétendant à cause des rumeurs.

---

[3] Vieille femme de ± 80 ans.

En tenant compte des variables âge et sexe ; les vieux hommes affirment cet indicateur à 26,31% et les vieilles femmes l'affirment à 26,08%.
Ici, on n'observe pas de différence notable entre les vieux hommes et les vieilles femmes ; ce qui montre que les rumeurs sont l'une des causes du refus.

Quant à la variable formation, cet indicateur a été évoqué à 21,42% contre 28,57% des non instruits.
La différence ici n'est pas non plus significative, à tel point qu'on peut affirmer que les filles pouvaient refuser les prétendants à cause des rumeurs. Les rumeurs, d'après les mêmes informateurs, étaient également la conséquence de la jalousie de quelqu'un (e) qui n'est pas content (e) de ce mariage en vue, et qui fait tout pour le rendre impossible à cette fin, cette personne discrédite l'un des concernés auprès de l'autre ; le produit de cette diffamation est la rupture; on appelle ce phénomène en Kirundi « ukwîcira ».

En ce qui concerne le quatrième indicateur, il a été évoqué à 26,19%. Cet indicateur n'a pas été beaucoup évoqué mais il est loin d'être négligeable. En effet, en tenant compte des variables âge et sexe, cet indicateur a été évoqué par 15,78% des hommes âgés contre 34,78% des vieilles femmes. Ici nous remarquons que cet indicateur a été évoqué par beaucoup de vieilles femmes (34,78% contre 15,78%). Cela nous montre que beaucoup de filles traditionnelles n'aimaient pas se marier dans le voisinage.

En tenant compte de la variable formation, cet indicateur a été évoqué à 14,28% de sujets instruits contre 32,14% de non instruits. Ici, nous remarquons que les non instruits ont été les premiers à évoquer que les filles traditionnelles burundaises n'aimaient pas se marier dans le voisinage.
Donc, en tenant compte des 3 variables, nous affirmons avec nos interviewés que les filles n'aimaient pas se marier dans le voisinage. L'un de nos informateurs le souligne en ces mots :

« Mukibâno hăba urusakú ; n'îyó mwōramúka mútōnganye n'ûwó mwūbákanye ab'íwănyu bătegerezwa kubimenya ».[4]

C'est-à-dire :

« Dans le voisinage il y avait des on dits ; même quand vous vous chamaillez avec ton époux ; ta famille devrait être au courant de ça ».

Nous venons de passer en revue les quelques causes qui poussaient la fille à ne pas agréer la demande d'un prétendant que lui présente son père. Bien plus, les différents propos que nous avons reçus de nos interviewés nous ont montré que le refus matrimonial était une réalité chez la fille traditionnelle burundaise. L'un de nos informateurs intervient en ces mots :

« Aho hāmbere, bărabênga nyéne, ntā wajá ku wó adashāká nkwămbure !».[5]

C'est-à-dire :

« Jadis, on refusait (un prétendant) personne n'épousait quelqu'un qu'elle ne veut pas. Je te jure ! ».

On ne pensait pas que la fille pouvait refuser un prétendant que lui présentait ses parents; mais à travers ces différents propos de nos interviewés, nous constatons que, contrairement à ce que beaucoup pensent le refus matrimonial (ukubênga) existait. Par ailleurs, le mot « ukubênga » n'aurait pas existé si le fait n'existait pas.

VI.1.2. Les formes du refus

Si la fille traditionnelle burundaise exerçait si aisément son droit de refuser un mariage qu'elle n'agréait pas, quelles étaient les formes de ce refus ? Ses moyens ? Ses manières et ses organes d'expression.

---

[4] Vieille femme de ± 80 ans.
[5] Vieille femme de ± 85 ans.

Pour y répondre, partons de nouveau du tableau des fréquences des indicateurs, et qui montre en synthèse les quelques formes de refus que la fille utilisait pour manifester le non agrément d'un prétendant qui lui est choisi ou qui lui demande la main.

Tableau n° 16 : Répartition des fréquences des indicateurs selon les critères « âge », « sexe » et « formation »

Variables / Indicateurs	Masculin (19)						Féminin (23)						Total/42	
	70 ans et plus						70 ans et plus							
	I/8		N.I/11		Tot/19		I/6		N.I/17		Tot/23			
	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
La fille pouvait passer par sa mère pour que celle-ci fasse parvenir sa volonté de non recevoir à son père	3	37,5	5	45,45	8	42,1	3	50	9	52,94	12	52,17	20	47,61
La fille pouvait se montrer aux visiteurs pendant la la cérémonie d'«ugusaba » alors qu'elle devrait se cacher selon la coutume	1	125	2	18,18	3	15,78	0	-	5	29,41	5	21,73	8	19,04
La fille pouvait manifester un mauvais comportement en sa famille	2	25	3	27,27	5	26,31	1	16,16	10	58,82	11	47,82	16	38,09
La fille pouvait refuser ou retourner un cadeau dit « uruvugano »	1	12,5	1	9,09	2	15,26	1	16,16	2	11,76	3	13,04	5	11,9
La fille pouvait aller à la rencontre de son prétendant pour lui signifier son refus	4	50	2	18,18	6	31,57	2	33,33	6	35,29	8	43,47	14	33,33
La fille pouvait chanter avec ses amis des chansons contenant des injures à la vue de son prétendant	1	12,5	1	9,09	2	10,52	1	16,16	3	23,52	4	17,39	6	14,28

A la lecture de ce tableau, nous observons que le premier indicateur est le plus évoqué avec une fréquence de 47,61%, soit 20 sujets sur 42 sujets de nos interviewés.

Le 2ème indicateur est évoqué à 19,04%.

Pendant que le 3ème indicateur a été évoqué à 38,08%, et que le 4ème indicafeur a été évoqué à 16,66%, le 5ème indicateur à 33,33%, alors que le 6ème indicateur, le moins évoqué, l'a été à 14,28%.

En tenant compte des variables âge et sexe, nous constatons que le premier indicateur a été évoqué par 8 sur 19 hommes de (70 ans et plus) (soit 42,1%) contre 52,17% soit 12 sur 23 femmes de même âge.

Nous pouvons dire que la différence n'est pas très significative qu'elle s'explique par le fait que, dans notre milieu d'enquête, beaucoup de répondants étaient des femmes. En effet, en tenant compte des deux variables (âge et sexe), nous constatons que nos répondants n'ont pas été influencés par ces variables.

Il en est de même de la variable formation ; le premier indicateur sur ce sujet a été évoqué par 6 sur 14 sujets instruits (soit 42,85%) contre 14 sujets sur 28 (soit 50%) des sujets non instruits. La petite différence que nous y observons s'explique par le fait que, parmi notre population d'enquête; il y avait peu de sujets instruits. Aussi pouvons-nous affirmer que la variable formation n'a pas influencé les opinions de nos répondants.

Quant au deuxième indicateur ; il a été évoqué à 19,04% (soit 8 sujets sur 42) interviewés.

En tenant compte des variables âge et sexe, les hommes de 70 ans et plus l'affirment à 15,78% (soit 3 hommes sur 19 de nos répondants). Les vieilles femmes l'affirment à 21,73%, soit 5 sur 23 de nos répondants.

Ce deuxième indicateur nous montre que même les variables âge et sexe n'ont pas influencé nos interviewés.

Avec la variable formation, 1 sur 14 (soit 7,14% sujets instruits) contre 7 sur 28 sujets (soit 25% des sujets non instruits) se sont exprimés. Mais, ce sont les sujets non instruits qui ont beaucoup affirmé que la fille pouvait se montrer aux visiteurs pendant la cérémonie d'ugusaba (1 contre 7).

En tenant compte des 3 variables (âge, sexe et formation) nous pouvons affirmer que la fille pouvait manifester son refus en décidant de se montrer aux visiteurs pendant la cérémonie d'ugusaba alors qu'elle devait se cacher selon la coutume.

L'un de nos informateurs dit :

> *« Umukŏbwa yânse, yahêngēra hárya abăje gusaba bīcáye baríko barazimānwa akavûmbuka yîruka nk'úmusazi agaca hagatí yâbo, bábōnye iyo nyîfato băca bátāha imibindi bácuritse bati twābênzwe ».*[6]

C'est-à-dire :

> « *si la fille a refusé, lorsqu'on est entrain de servir les visiteurs qui viennent demander sa main, elle se frayait un chemin au milieu des visiteurs ; elle traversait leur groupe en courant comme une folle. Au vu de ce comportement, les visiteurs rentraient avec les cruches renversées et comprenaient qu'ils ont été refusés* ».

Un tel comportement était donc connu par la coutume burundaise. Ce n'était pas considéré comme une sorte d'indiscipline que la fille aurait affiché à l'égard des visiteurs pendant la cérémonie d'ugusaba, mais que c'était l'un de ses moyens de montrer à sa famille et à son prétendant famille qu'elle n'a pas voulu de cette union. Cela se passait sans commentaire, si ce n'est dire que la fille a refusé ; ce genre de comportement était un signe vraiment parlant chez les usagers de la coutume.

---

[6] Vieil homme ± 90 ans.

Le 3ème indicateur a été évoqué à 38,09%, soit 16 sur 42 de nos interviewés.

En tenant compte des variables âge et sexe, les vieux hommes l'affirment à 26,31% (soit 5 sur 19 de nos interviewés) contre 47,82% des vieilles femmes.

En tenant compte de la variable formation, il a été affirmé à 14,28%, soit 3 sur 14 sujets instruits, contre 13 sur 28, soit 46,42% des sujets non instruits.
Ici nous observons aussi une différence qui n'est pas trop significative, qui s'explique toujours par le fait que, parmi notre population d'enquête, nous avons peu de personnes instruites. Nous constatons alors que, pour le 3ème indicateur, nos répondants n'ont pas été influencés par la variable formation.

En tenant compte des 3 variables (âge, sexe et formation) nous pouvons affirmer avec nos répondants que la fille pouvait montrer publiquement son refus par le mariage d'avec un prétendant que ses parents veulent lui imposer.

Cette attitude culturellement bizarre, diront nos informateurs, signifiait le mécontentement de la fille :

« umwigeme iyó atāgōmvye uwo musóre, ntiyabá agíshoboka mu muryāngo ; yakóra icó agōmvyé, eka na nyina ntíyabá akívuga ngo yūmvé ». [7]

C'est-à-dire :

« Si la fille n'a pas voulu du prétendant, elle devenait intraitable en sa famille, elle faisait ce qu'elle voulait, elle n'obéissait même plus à sa mère ».

C'est à ce moment que, d'après nos informateurs, la mère approchait sa fille pour lui demander le pourquoi de ce nouveau comportement. Celle-ci lui révélait alors qu'elle ne voulait pas du prétendant qui lui a été offert.

[7] Vieille femme de + 80 ans.

Le 4ème indicateur, lui, a été évoqué à 11,9% (soit 5 sujets sur 42 interviewés). En tenant compte des variables âge et sexe, les vieux hommes l'affirment à 15,25%, et les vieilles femmes à 13,04%. Mais, encore une fois, ces variables âge et sexe n'ont pas influencé les opinions de nos interviewés.

Pour la variable formation, 2 sur 14 (soit 14,27% des sujets instruits) contre 3 sur 28 (soit 14,28%) affirment que la fille pouvait refuser ou retourner un cadeau dit « uruvugano » à un prétendant qu'elle ne désire pas.
Actuellement cette pratique se fait dans les milieux ruraux chez les jeunes gens qui n'ont pas fréquenté l'école. C'est la forme de consentement la plus connue chez les filles rurales non instruites.

Le 5ème indicateur a été évoqué à 33,33% (soit 14 sur 42 interviewés).
En tenant compte des variables âge et sexe, les vieux hommes l'affirment à 31,57% (soit 6 sur 19) de nos répondants, et les vieilles femmes l'affirment à 43,47% (soit 8 sur 23) de nos répondants.

Pour la variable formation, 6 sur 14 soit (42,85% des sujets instruits) contre 8 sur 28 (soit 28,57% des sujets non instruits) affirment cet indicateur. Nous remarquons que nos répondants n'ont pas été influencés par les variables âge, sexe et formation, même si cet indicateur a été le deuxième à être évoqué par beaucoup de nos interviewés. Et ils affirment tous que les filles traditionnelles burundaises n'étaient pas libres dans leurs mouvements, qu'elles étaient tenues éloignées des sociétés des hommes pour les garder dans un cadre familial. Leurs sorties comme leurs relations étaient strictement contrôlées et limitées. Mais quand une fille voulait refuser un prétendant, elle cherche une occasion pour le rencontrer et lui signifier son refus. L'un de nos informateurs le confirme :

« yajé ahérekejwe n'ábakŏbwa batatu ; bahēngēra hárya tugirá duhūré baca bámunyegeza hagatí yâbo barakwékweza, barasúbīra baratwēnga. Uwó twărikumwé ati

urabênzwe wā mbwá we ! Nacîye mbwîra datá ajé gukûrayo inká yarí yâmukôye. Biba bihereye ngăho ».[8]

C'est-à-dire :

« elle était accompagné par 3 jeunes filles ; au moment où nous étions au point de nous croiser, ses amies l'ont cachée au milieu d'elles, elles ont rigolé, rigolé et encore rigolé. Quelqu'un qui était avec moi me dit : « tu es refusé ! espèce de chien ! (humouristique) et j'ai dit à mon père d'aller retirer la dot. Et c'était fini ».

Enfin, le 6ème indicateur a été évoqué à 14,28% (soit 6 sur 42 interviewés). En tenant compte des variables âge et sexe ; nous constatons que les vieux hommes l'affirment à 10,52% (soit 2 sur 19 de nos interviewés), tandis que les vieilles femmes l'affirment à 17,39%, soit 4 sur 23 de nos interviewés. La différence est trop faible pour être considérable.
Il en va de même de la variable formation ; 2 sur 14 (soit 14,27% des sujets instruits) contre 4 sur 28 (soit 14,28% des sujets non instruits) affirment cet indicateur.

Ainsi, en tenant compte des 3 variables âge, sexe et formation, nous pouvons affirmer avec nos répondants que la fille pouvait chanter avec ses amies des chansons contenant des injures à la vue de son prétendant, comme c'est le propos de l'un de nos informateurs ;

« Kĕra abakŏbwa băgēndera mu kagwi ; nka hárya bagīyé gusênya bakabona wâ muhŭngu arehéje umwé murí bo , yarâza akabaramutsa ; yīgírwa imbere, wâ mukŏbwa agashira mu kavyíno ati : Muramūmpūngura mu bitúgu nayó ku mutíma ab'iwăcu bazōmūnfasha ndamidahe ».[9]

C'est-à-dire :

Dans le temps, les filles marchaient en groupe ; quand elles allaient chercher du bois de chauffage et quand elles voyaient un prétendant de l'une d'elles s'approcher d'elle pour

[8] Vieillard de 88 ans.
[9] Vieille femme de ± 85 ans.

la saluer, la fille en question entamait une chanson disant « chassez-le de mon dos, quant au cœur, mes proches m'aideront à le vomir ».

Cette chanson était vraiment significative, le garçon y voyait une telle humiliation qu'il préférait rompre ses fiançailles. La fille, quant à elle, avait atteint son objectif, car elle chantait pour révolter son prétendant, pour qu'il renonce au projet.

Ces différents indicateurs nous montrent que la fille traditionnelle burundaise recourait aux gestes qui, selon les usagers de la culture, étaient significatifs. Nous comprendrons alors que le refus n'était pas verbal mais gestuel. Et cela était reçu dans le cadre coutumier.

VI.2. Il y avait un consentement entre les futurs époux

En ce qui concerne le consentement entre les futurs époux, nous nous sommes posé la question de savoir si traditionnellement, les futurs époux avaient le temps de se parler de leur projet de mariage. En d'autres mots, nous avons voulu savoir s'il existait vraiment une période de fiançailles entre futurs époux. Les réponses que nous avons obtenues de nos informateurs sont de deux types : les fiançailles traditionnelles au Burundi et le consentement de la fille par les gestes.

VI.2.1. Les fiançailles traditionnelles au Burundi

Les informations relatives aux fiançailles traditionnelles burundaises ont été recueillies en réponses à la question formulée comme suit :
Est-ce que les futurs époux avaient un temps consacré à leur connaissance mutuelle ?
Le tableau qui suit nous livre les différentes réponses.

Tableau n°17

Variables / Indicateurs	Masculin (19)						Féminin (23)						Total/42	
	70 ans et plus						70 ans et plus							
	I/8		N.I/11		Tot/19		I/6		N.I/17		Tot/23			
	Eff.	%	Eff	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
Les futurs époux se voyaient mais en cachette	1	12,5	2	18,18	3	15,78	1	16,16	3	23,52	4	17,39	7	11,11
Un intermédiaire umuranzi jouait le rôle de médiation entre les futurs époux	3	37,5	4	36,36	7	36,84	2	33,33	5	29,41	7	30,43	14	33,33
Les futurs époux se voyaient le soir des noces	4	50	6	54,54	10	56,63	1	16,16	10	58,82	11	47,82	21	50

En faisant la lecture de ce tableau, nous constatons que le 1er indicateur a été évoqué à 11,11% (soit 7 sur 42 interviewés) seulement, qui nous affirment que les futurs époux se voyaient en cachette.

Le deuxième indicateur a été évoqué à 33,33% (soit 14 sur 42 interviewés), et il y est attesté que les futurs époux échangeaient par le biais d'un intermédiaire «umuranzi ». Ce dernier jouait le rôle de médiateur non seulement entre les futurs époux, mais aussi entre leurs familles respectives.

Le 3ème indicateur a été le plus évoqué, à 50%, soit 21 sur 42 de nos répondants qui affirment que les futurs époux se voyaient seulement le jour du mariage, qu'ils ne se connaissent point avant, que ce sont leurs parents qui arrangeaient le mariage. Cela nous montre que beaucoup de Burundais savent que les fiançailles reviennent aux parents des futurs époux.

Les variables âge et sexe n'ont eu aucun impact sur le premier indicateur, car il a été évoqué par 3 vieux hommes sur 19 (soit 15,78%) contre 4 vieilles femmes sur 23 (soit 17,39%), cette différence est insignifiante. La variable formation n'a pas non plus pesé sur les réponses, car 2 sur 14 (soit 14,28% des sujets instruits) contre 5 sur 28 (soit

17,85% des sujets non instruits) affirment que les futurs époux se voyaient mais en cachette.

Il apparaît dès lors que instruits et non instruits, hommes et femmes affirment que les futurs époux parviennent à se voir mais en cachette. C'est le propos de l'une de nos informateurs :

« warámutúmira ukamuzimāna mugábo ntihágire abó hānzé babiboná ».[10]

Cette vieille femme atteste que le fiancé empruntait le petit sentier qui traversait les champs pour aboutir derrière l'enclos (akarêngero) et rejoignait ainsi la jeune fille qui l'attendait avec une bassine pleine de bière. Ils devraient donc éviter de se faire voir par les voisins. D'autres nous affirment que les fiancés se voyaient pendant le laps de temps que duraient les propositions de fiançailles (ukurésha), mais qu'il était dès lors interdit de se revoir avant le soir des noces.

« umukŏbwa asabwé yacá anyégera ntăsubīre kubónana n'ŭwo mugabo azômutwâra »[11] (C'est-à-dire que la fiancée devait se cacher ; il lui était interdit de revoir son futur époux).

D'autres encore nous ont affirmé que les futurs époux se connaissaient avant que commence la cérémonie d'ugusaba.

« hăgēnda gusaba abavyêyi b'âbāna, mugábo nyâ musóre n'ínkumí băba bâzinanyi. Ntā watwâra uwó atăreheje ngacībwa igikŏnjo da ! ».[12]

[10] Vieille femme de ± 80 ans.
[11] Vieille femme de ± 90 ans.
[12] Vieillard de ± 90 ans.

C'est-à-dire :

« ce sont les parents qui faisaient les démarches de demander en mariage, mais le jeune homme et la jeune fille se connaissaient déjà. Personne n'épousait une fille à laquelle elle n'avait pas proposé les fiançailles je vous le jure ».

Cela nous fait comprendre que le jeune homme avait déjà vu sa fiancée et lui avait déjà formulée le vœu de l'épouser.

Le 2ème indicateur a été évoqué à 33,33%.

Pour les variables âge et sexe, nous constatons qu'il a été affirmé par 7 sur 19 vieux hommes (soit 36,84%) et 7 sur 23 vieilles femmes (soit 30,43%). L'écart n'est pas assez grand pour être significatif.

La variable formation n'a pas été pesante non plus, car elle n'a pas été évoquée que par 14,28% (soit 2 sur 14 instruits) contre 17,85% (soit 5 sur 28 non instruits).

Aucune de nos variables n'ayant influencé nos interviewés, nous pouvons affirmer avec nos répondants qu'il y avait un intermédiaire qui jouait le rôle de médiation entre les futurs époux.

Une vieille femme de nos informatrices témoigne ce qui suit :

« yarândûngikiye inyerére mugábo atuma uwŭndi ntiyīshikira ».[13]

C'est-à-dire :

« il m'a envoyé des bracelets en fil de fer (inyérere) par l'intermédiaire d'une autre personne ce n'est pas lui qui est venu ».

Signalons en passant que cet intermédiaire n'était pas une personne choisit au hasard, il devait être « umurānzi » celui qui connaissait du moins les futurs époux et en qui ils ont confiance.

[13] Vieille femme de ± 82 ans.

Le 3ème indicateur enfin, le plus évoqué parce qu'il renvoie à 50% de nos interviewés, porte à affirmer que les futurs époux se voyaient le soir des noces.
Parlant de l'influence des variables, nous constatons que les variables âge et sexe, les vieux hommes affirment à 52,63% (soit 10 sur 19 de nos répondants) et les vieilles femmes à 47,82 (soit 11 sur 23 de nos répondants).

L'écart semble pour nous négligeable. Par contre, la variable formation semble lourde de significations, car si 35,71% (soit 5 sur 14 sujets instruits) contre 57,14% (soit 16 sur 28 sujets non instruits) ont donné cette réponse, les non instruits constituent une bonne majorité (57,14%).
Les avis sont également proches les uns des autres. Un informateur nous dit par exemple :

> *« Sênāká yarágomwa umugeni kwā Sênāká akagēnda agasabira umuhŭngu wîwé ; hānyuma nyâ muhŭngu akazōbona umugeni amúzanirwa na sé».*[14]

C'est-à-dire,

> « *quand le père de famille avait apprécié les qualités de la jeune fille chez tel notable et commençait aussitôt la demande en mariage de la fille pour son fils, le jeune homme ne voyait la mariée que lorsque son père lui présentait la jeune fille*».

D'un autre côté, une vieille informatrice disait :

> *« Aho hāmbere ntíbăgira ngo barashīmana ; băpfa kubóna umugeni kwā nâká afisé ingeso nzīzá bagapfa kumúresha. Si ivyó kuri ûbu, barīndá kugira ngo bāje kurābana* ».[15]

C'est-à-dire :

> « *Autrefois, les fiancés ne devaient pas se témoigner quelque sympathie. Dès qu'il appréciait les qualités d'une fille chez tel notable, le garçon faisait la demande en mariage. Ce n'est pas comme aujourd'hui où les fiancés doivent se voir* ».

[14] Vieillard de ± 100 ans.
[15] Vieille femme de plus de 83 ans.

Les différentes informations que nous avons ainsi reçues ne sont pas contradictoires mais complémentaires. Les fiancés ne se montraient pas marchant ensemble, au grand public, mais réussissaient à se voir en toute discrétion. L'on peut donc dire qu'il y avait une norme officielle, celle qui interdisait aux fiancés de se voir, et une pratique réelle, celle que les visites entre futurs conjoints se passaient en toute discrétion. Nous pouvons donc conclure que dans la société traditionnelle burundaise, les fiancés avaient peu de temps pour se connaître mutuellement.

VI.2.2. Le consentement de la fille par gestes

Une fois les fiançailles conclues, il reste à voir comment la fille consentante montrait à son prétendant qu'elle a accepté de l'épouser. Il apparaît des enquêtes que la réponse n'était pas verbale : la fille savait recourir aux gestes pour signifier à son prétendant qu'elle avait vraiment agréé sa demande.

Le tableau qui suit montre les différentes réponses.

Tableau n° 18 : Répartition des fréquences des indicateurs selon les critères « âge », « sexe » et « formation »

Variables / Indicateurs	Masculin (19)						Féminin (23)						Total/42	
	70 ans et plus						70 ans et plus							
	I/8		N.I/11		Tot/19		I/6		N.I/17		Tot/23			
	Eff.	%	Eff	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
Une fille devient très active en sa famille et obéit à ses parents	1	12,5	1	9,09	2	15,26	0	-	2	11,76	2	8,69	4	9,52
La fille accepte le cadeau dit uruvugano en provenance du prétendant qu'elle a accepté d'épouser	2	25	1	9,09	3	15,78	1	16,16	3	17,46	4	17,39	7	16,66
La fille manifeste un comportement obéissant à la vue d'un prétendant qu'elle estime	1	12,5	2	18,18	3	15,78	2	33,33	8	47,05	10	43,47	13	30,95

A la lecture de ce tableau, nous voyons que le 1er indicateur a été évoqué à 9,52% (soit 4 sur 42 de nos interviewé). Le 2ème indicateur à 16,66% (soit 7 sur 42 de nos répondants) et le 3ème indicateur à 30,95%, soit 13 sur 42 de nos répondants.

Au premier indicateur, nos informateurs disent que la fille qui a agrée la demande d'un prétendant devient plus active et obéit à ses parents plus qu'elle ne le faisait avant d'être fiancée. Cela montre que, d'après nos informateurs, la fille se prépare à la vie future : la vie d'une femme. Or elle ne s'y préparait pas si elle n'avait pas consenti à ce mariage.

Au deuxième indicateur, les informateurs disent que le cadeau dit « uruvúgano » ou « urunywano » était l'un des moyens de concrétiser les fiançailles pour le garçon et d'accepter les fiançailles pour la fille.

A interroger les variables âge et sexe, nous apprenons que les vieux hommes ont évoqué cet indicateur à 15,78% (soit 3 sur 19) et les vieilles femmes à 17,39% (soit 4 sur 23).

Pour la variable formation, cet indicateur a été évoqué à 21,42% (des sujets instruits) contre 14,26% (de non instruits). Ici, nous remarquons une légère différence mais qui montre que les instruits ont plus évoqué cet indicateur.

Comme nous venons de le constater nous pouvons affirmer avec nos informateurs que la fille qui accepte le cadeau dit « uruvúgano » en provenance du prétendant montre qu'elle accepte d'épouser celui-là. Ecoutons, l'une de nos informateurs :

« yaráguhá uduherá dukêyá ducīyé igitāmbara có kukwêreka kó yakurehéje. Aríko wayâkīra uzí kó wamwĕmereye ».[16]

[16] Vieille femme de ± 80 ans.

C'est-à-dire :

« *Il te donnait un peu d'argent, juste pour acheter un mouchoir pour te montrer qu'il te demande la main. Mais tu n'acceptais que lorsque tu a consenti* ».

Au troisième indicateur enfin, aux variables âge et sexe, nous voyons qu'il a été évoqué par les vieux hommes à 15,78% soit (2 sur 19) et par les vieilles femmes à 8,69 (soit 2 sur 23).

La variable formation nous instruit qu'il a été évoqué à 7,34% (soit 1 sur 14) des sujets non instruits. Ici nous pouvons dire que les instruits n'ont pas beaucoup répondu à cet indicateur. Cet indicateur, bien qu'il n'a pas été beaucoup évoqué par nos informateurs a révélé que le changement de comportement de la fille en sa famille était aussi l'un des gestes qui montraient qu'elle est d'accord avec ses parents. L'un de nos informateurs dit encore :

« yacá yîfata nêzá, akagâmburuka mu gukóra udukorwá agasónera abavyêyi ».[17]

C'est-à-dire :

« *Elle se comportait parfaitement, elle devenait plus active et plus sérieuse au travail, elle devenait très obéissante aux parents* ».

Pour le 3ème indicateur donc, nos informateurs disent que la fille qui a agréé la demande d'un prétendant le lui montre par le respect qu'elle manifestait. Cet indicateur a été plus évoqué (30,95%) par rapport aux autres. Cela nous montre que le respect à un prétendant accepté était un signe très connu et très significatif dans la culture burundaise ; comme c'est le propos de nos informateurs :

« yarábona kó múhūye umutinya, mberé ukanînyégeza cānké yarâza iwănyu agasaba umuriro w'ítăabi ; uwúmuhēsheje amabóko yöse akamenya kó wamwĕmeye, umwânse nahó wawúmuhēsha ukubóko kumwé ».[18]

[17] Vieille femme de + 70 ans.

C'est-à-dire :

« il remarquait que tu devenais timide quand vous vous rencontriez, ou même, il arrivait que tu te caches à sa vue; ou encore, quand il venait demander du feu pour allumer sa cigarette, tu le lui donnais avec les deux mains en signe de respect, si non tu utilisais une seule main ».

Cet indicateur a été évoqué par les vieux hommes à 15,78% (soit 3 sur 19) et les vieilles femmes à 43,47% (soit 10 sur 23). Ici, on observe une différence (43,47 contre 15,78%).

Cette différence est sans doute due au fait qu'à propos du consentement de la fille par gestes, nous nous sommes entretenus avec beaucoup plus de vieilles femmes que de vieux hommes.

A la variable formation, 21,42% (soit 3 sur 14) de sujets instruits contre 10 sur 28 (soit 36,73%) des sujets non instruits affirment cet indicateur. Nous constatons que les non instruits ont beaucoup répondu à cet indicateur.

Nous remarquons encore une fois que, pour nos informateurs, pour la réponse de la fille consentante n'était pas verbale mais gestuelle. L'une de nos informateurs le souligne en ces mots :

« Kĕnshi ntiwamúbwīra ngo narêmeye, oya ! Wabímwēreka mu nyîfato, nkīyó muhūyé, warágira amasóni mĕnshi, ntŭmurābe mu mâso. Aríko wabá ufise akanyámunezá mu mutíma wāwe nawé nyéne akabíbona ».[19]

C'est-à-dire :

« Souvent, tu ne lui disais pas que tu as accepté, non ! tu le lui montrais par des actes. Quand vous vous rencontrez par exemple, tu devenais timide, tu ne le fixais pas aux yeux, mais tu avais une gaîté qu'il remarquait lui-même ».

---

[18] Vieille de ± 80 ans.
[19] Vieille de + de 85 ans.

La raison de cette discrétion se trouve peut être dans ce que dit BUSHAYIJA, S. (1966) dans le texte suivant :

> *« Elle s'en réjouit mais intérieurement, comprimant sa joie, l'empêchant de s'extérioriser car, selon les coutumes féminines, une femme, surtout une fille qui, à l'annonce d'un mariage, d'un mari ou de quelque question ayant trait aux relations conjugales, se réjouirait et s'exalterait ouvertement ou publiquement, trahirait une passion sexuelle dévorante, symptôme d'une infidélité présente ou future à la fois donnée à son mari et se ferait juger pour une femme de mauvaise conduite et de mauvaise qualité ».*[20]

Nous comprendrons alors que le consentement de la fille au mariage n'était pas considéré à la manière européenne, donné nettement à tel moment déterminé, mais que ce consentement, elle le traduisait en le vivant.

VI.3. Les conséquences éventuelles du refus matrimonial (ukubênga)

Dans ce sous-chapitre, la question qui se pose est de savoir s'il y avait des conséquences sur la pratique du refus matrimonial. Il nous semble que ces suites ont lieu sur la fille, sur sa famille, mais aussi sur ses parents, son entourage et sur le prétendant face au refus.

VI.3.1. Les conséquences sur la fille

Pour analyser les conséquences du refus de la fille sur elle-même, interrogeons d'abord à nouveau le tableau n° 19.

[20] BUSHAYIJA, S., *Op. cit*, p. 102.

Tableau n°19

Variables / Indicateurs	Masculin (19)						Féminin (23)						Total/42	
	70 ans et plus						70 ans et plus							
	I/8		N.I/11		Tot/19		I/6		N.I/17		Tot/23			
	Eff.	%	Eff	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
La fille qui refuse souvent ses prétendants vieillit sous le toit paternel	4	50	3	27,27	7	36,84	1	16,16	5	29,41	6	26,08	13	30,95
La fille pouvait être Ensorcelée par un prétendant qu'elle a refusé	1	12,5	0	-	1	7,13	2	33,33	3	17,46	5	21,23	6	14,23
La fille sera heureuse dans son foyer car elle épouse un prétendant qu'elle désire	2	25	2	18,18	4	21,52	1	16,16	6	35,29	7	30,43	11	26,19
La fille pouvait être enlevée par le prétendant qu'elle a refusé	0	-	1	9,09	1	7,13	1	16,16	2	11,76	3	13,04	4	9,52

En faisant la lecture de ce tableau, nous constatons que 13 sujets sur 42 (soit 30,95%) affirment que la fille qui refuse souvent ses prétendants vieillit sous le toit paternel. Les prétendants hésiteront longtemps à demander la main d'une fille qui a la manie de les refuser, car ils craignent d'être éconduits comme les précédents. La fille de ce fait se fait une publicité malveillante et dénigrante aux yeux de l'entourage, comme l'un de nos informateurs le souligne en ces mots :

> *« Abahŭngu băramubărirana, băboná uwugîye kumúresha bati uruta nāká gasha ! Urâzi ibīntu yari afise ? ».*[21]

Une autre conséquence du refus matrimonial est que la fille peut être ensorcelée par le prétendant qu'elle a refusé d'épouser. Cet indicateur a été évoqué à 14,28%, soit 6 sur 42 sujets. Comme le disent nos informateurs, si la fille refuse un prétendant qui est de

[21] Vieil homme de + 75 ans.

mauvaise foi ; il pouvait recourir à la sorcellerie et faire du mal à cette fille... mais cela n'arrivait pas souvent, disent les mêmes informateurs.
Le troisième indicateur est plus positif : 26,19% affirment que la fille pouvait refuser celui qu'elle ne veut pas et finalement rencontrer l'âme sœur, quelqu'un avec qui elle sera heureuse.

La dernière conséquence du refus est que la fille pouvait être enlevée par le prétendant qu'elle a refusé et être épousée contre son gré. Cet indicateur n'a été évoqué que par 9,52%, soit 4 sur 42 interviewés. Selon nos informateurs, ce phénomène s'observait chez les garçons indisciplinés, mais d'autres le faisaient parce qu'ils considéraient le refus comme de l'humiliation. C'est le propos de l'un de nos informateurs :

« Umukŏbwa akúbēnze wabíbonamwó akagayé, nǎwe ugafatwa n'ágashavú ugaca umûzana kū nguvú ».[22]

C'est-à-dire :

« la fille qui te refuse t'humiliait en quelque sorte et, par colère tu l'amenais par force ».

Nous avons demandé à nos informateurs si cet homme pourrait vivre en bonne cohabitation avec une femme qu'il a prise par force ; ils nous ont répondu qu'il n'y avait pas de problèmes au sein du foyer ; qu'ils vivraient paisiblement. Seulement, il faut penser à la dot pour légaliser leur union, car le couple qui se marie illégalement jouit d'une mauvaise réputation de la part des parents et de l'entourage. Il faut alors penser à sauver l'honneur de leurs familles respectives.
Cependant, les autres informateurs disent qu'il n'y avait aucun problème dans le refus, dans la mesure où c'était une façon de te débarrasser des prétendants non désirés, en attendant une rencontre plus heureuse. Cet indicateur a été le 2ème à être évoqué, à voir ses fréquences 26,19%, soit 11 sur 42 de nos interviewés.

[22] Vieil homme de + 80 ans.

Pour les variables âge et sexe ont été évoquées à 21,52% des vieux hommes (soit 4 sur 19) et à 30,43% de vieilles femmes (soit 7 sur 23). Ici on ne remarque pas de différence. Les vieilles personnes affirment ainsi que la fille sera heureuse dans son foyer, car elle épousera un prétendant qu'elle aime. Elles confirment donc le deuxième indicateur.

Quant à la variable formation, cet indicateur a été évoqué par 21,42% soit 3 sur 14 sujets instruits, contre 28,88% ; soit 8 sur 28 sujets non instruits. Ici aussi les instruits et les non instruits affirment cet indicateur.
Nous pouvons ainsi confirmer avec nos informateurs que la fille préférait attendre un prétendant qui lui plaira au lieu de se donner à celui qu'elle n'aimait pas. Comme l'un de nos informateurs dit :

« Warábēnga abó udashāká ukatīnda ukabênguka uwó washīmyé, uwo na wé mukazōbāna nêzá ».[23]

[23] Vieille de + 80 ans.

VI.3.2. Les conséquences sur la famille de la fille

Voyons maintenant les conséquences qui pourraient surgir au sein de la famille de la fille. Le tableau qui suit nous montre les réponses.

Tableau n°20

Variables / Indicateurs	Masculin (19)						Féminin (23)						Total/42	
	70 ans et plus						70 ans et plus							
	I/8		N.I/11		Tot/19		I/6		N.I/17		Tot/23			
	Eff.	%	Eff	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
La famille de la fille retourne la dot à sa belle famille	1	12,05	4	36,36	5	26,31	1	9,09	2	11,76	3	13,04	7	16,66
Le refus d'un prétendant peut créer des inimités entre la famille de la fille et celle du prétendant	2	25	1	9,09	3	15,78	1	16,16	2	11,76	3	13,04	6	14,28
La famille de la fille perd les avantages qu'elle aurait reçu de sa belle famille	3	37,5	3	27,27	6	31,57	0	-	4	23,52	4	17,39	10	23,80
La fille peut fuguer chez un autre prétendant	1	12,05	1	18,18	2	15,26	1	9,09	3	23,52	4	17,39	6	14,28

Le refus conjugal de la fille ne manque pas de conséquences sur sa famille. Par exemple, si la fille refuse un prétendant qui a déjà versé la dot, sa famille est obligée de la remettre à sa belle famille.

Cet indicateur a été évoqué à 16,66%, soit 7 sur 42 de nos interviewés. D'après ces informateurs, la restitution de la dot à la belle famille constituait un déshonneur chez la famille de la fille. L'un d'eux nous livre ce qui suit :

> *« Umwé Bāmwâna yamúkwēra agaca amúrihīsha inká yîwé ; yabá yátēkeyeyó akamurihīsha ubwâbazi (amata iyo nká yakámwa) kăndi ubwo bwărihwa ishūri. Abavyêyi bakabábara bati uratúrīshije nâbí ».*[24]

[24] Vieil homme de + 90 ans.

Une autre conséquence contenue dans le deuxième indicateur est que le refus d'un prétendant peut créer des inimitiés entre la famille du prétendant et celle de la fille. Cet indicateur a été évoqué à 14,28%.

Le 3ème indicateur, le plus évoqué (23,80% soit 10 sur 42 interviewés), informe de la perte des avantages que la famille de la fille aurait reçus de sa belle famille. Car les deux familles ne continueront pas à entretenir de bonnes relations si leurs enfants ne sont pas unis, disent nos informateurs. Cela nous montre que cette union visait à créer de grandes amitiés et un certain nombre d'avantages socio-économiques, comme le disait déjà BIGANGARA, J. B. (1986) :

« *Les liens du mariage accroissent aussi les possibilités sociales et économiques* ».[25]

Effectivement, le mariage de leurs enfants pourrait accroître la fortune ou améliorer la position politico-économico-sociale de l'une des familles concernées ou des deux à la fois. Ce sont ces intérêts familiaux, politiques, économiques et autres qui poussaient les parents à unir leurs enfants pour affermir, garantir et accroître leur position sociale, et que perd la famille dont la fille renonce à un mariage dont les démarches sont déjà en cours. L'un des informateurs nous dit :

« Nk'îyó inká ivūyé mu rugó, só yarábabara ntăbe akíkubona nêzá ati warádukûye amata mu kanwa ».[26]

C'est-à-dire :

« *Quand la vache (de la dot) était retirée de l'enclos, ton père en souffrait et ne te regardait plus d'un bon œil et te dit : tu nous a retiré le lait de la bouche* » dans le sens que tu lui a fait perdre beaucoup d'avantages.

L'expression « waradukûye amatá mu kanwa » signifie également d'autres biens, avantages que la famille de la fille pourrait recevoir de son prétendant famille.

---

[25] BIGANGARA, J. B., *Op. cit*, p. 54.
[26] Vieille de ± 80 ans.

Le dernier indicateur mentionne à 14,28%, une autre conséquence non négligeable, celle que la fille pouvait recourir à la fugue pour punir sa famille d'avoir voulu la forcer à épouser quelqu'un qu'elle ne voulait pas. Dans ce cas, la fille s'entendait avec un autre prétendant et se marie illégalement à lui. Cela constituait non seulement une désolation chez les parents mais aussi un déshonneur, car cela traduisait que l'éducation qu'ils avaient donnée à la fille n'a pas eu des résultas attendus. Comme le souligne une de nos informateurs,

« Umukŏbwa acīkíye aba amâramāje abavyêyi, aba abîmye itêká bakwīyé ».[27]

C'est-à-dire :

« *une fille qui fugue déshonore ses parents, car elle leur refuse l'honneur qu'ils méritaient* ».

Par ailleurs, la coutume burundaise interdit habituellement ce genre de mariage, car ce dernier est qualifié de fragile. Mais la fugue était vraiment un autre moyen que la fille utilisait pour faire sentir sa volonté et faire comprendre que c'est elle qui décide de se marier avec qui elle veut et non ses parents.

Un de nos informateurs le confirme :

« Bărамutúkagura akîyihorera, mu kubahana yacá yîyumvīkanira n'úwŭndi muhŭngu agaca yîgīra n'înkwano bǎyīzana mū nyuma báshāka ».[28]

Ce qui signifie que cette pratique n'était pas à sens unique. Quand un prétendant était éconduit par une fille ou se voyait forcé par ses parents à épouser une fille qu'il ne voulait pas, il pouvait aussi s'entendre avec une fille de son choix et la recevoir sous son toit s'il en avait un. C'est ce que nous apprend un de nos informateurs.

[27] Vieille femme de + 80 ans.
[28] Vieille femme de + 75 ans.

« Na twe kwări nk'ŭko. Nk'îyó wīfitiye akadâro kāwe wacá ugênda ukīyumvīkanira n'úwŭndi mukŏbwa bakaza bábona ngūyó wāmushikanye, bati aha ! Kābâye ! Yīzaniye uwŭndi ! »[29] *(étonné)*

C'est-à-dire :

« Nous aussi (garçons) nous faisions la même chose ; si tu as déjà construit ta petite hutte, tu t'entendais avec une autre fille, et ils n'avaient plus qu'à le constater et à dire. ...ah ! C'est fini ! il en a épousé une autre fille » !!!

VI.3.3. Réaction des parents et de l'entourage

Face au refus de la fille, les parents et les voisins réagissent aussi bien que différemment. Certains parents forçaient leur fille à exécuter leur volonté. D'autres la laissaient tranquille, comme l'indiquent nos informateurs dans le tableau suivant.

Tableau n°21

Variables / Indicateurs	Masculin (19)						Féminin (23)						Total/42	
	70 ans et plus						70 ans et plus							
	I/8		N.I/11		Tot/19		I/6		N.I/17		Tot/23			
	Eff.	%	Eff	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
Les parents conseillent leur fille à épouser le prétendant si elle persiste dans le refus ils la laisser	3	37,5	6	54,54	9	47,36	3	50	8	47,05	11	47,82	20	47,61
Les parents forcent leur fille à épouser un prétendant issu d'une famille riche	1	12,5	4	36,36	5	26,31	4	66,66	6	35,27	10	43,47	15	35,73
L'entourage considère la fille comme une vaniteuse, une ambitieuse	2	25	3	18,18	4	21,52	1	16,16	5	29,41	6	26,08	10	23,25
Les voisins conseillent les parents de la fille de lui accorder la liberté de se marier à celui qu'elle veut	0	-	1	9,09	1	7,13	2	33,33	3	23,52	5	21,23	6	14,28

Selon ce tableau, le premier indicateur évoqué à 47,61% nous dit que les parents conseillent leur fille à épouser le prétendant si elle persiste dans le refus ils la laissent. A ce propos, et pour interroger les variables, nous lisons ce qui suit.

En rapport avec les variables âge et sexe, les vieux hommes l'affirment à 47,36% et les vieilles femmes à 47,82%. La différence n'est pas notable.

[29] Vieil homme ± 95 ans.

Quant à la variable formation, elle montre que les instruits l'ont affirmé à 42,71% et les non instruits à 50%, ce qui n'est pas significatif. Nous pouvons ainsi affirmer avec nos répondants que les parents conseillent leur fille à épouser la prétendant qu'on lui propose, mais qu'on la laisse tranquille si elle persiste dans le refus. L'un de nos informateurs le souligne en ces mots :

« Bărakwinginga ngo ugēndé kukó kĕnshi bă̆ba bâbônye itûngo mur' ûrwo rugó bati gēndá ntuzōbúra icó uryá, aríko wânse bărakuréka ».[30]

C'est-à-dire :

« *On te suppliait pour que tu partes. Souvent, c'est parce qu'ils ont vu la richesse qui est dans cette famille ; et on te dit vas-y, tu ne manquera de quoi à manger. Mais si tu refuses on te laisse* ».

Les parents essayaient ainsi de convaincre leur fille qu'elle agrée la demande d'un prétendant qu'ils lui proposaient, parce que c'était une véritable désolation pour eux qu'elle en refuse la décision alors que la dot avait déjà été versé. Et devant le refus de la fille, ils n'avaient plus d'autre choix. Nous le comprenons dans le témoignage suivant :

« Arahéza arămbaza ati mbĕ ivyo nūmvîse ní ibikí ? Năkiriye inká z'úmutūtsi nkănje tūnganá nōné ivyo ungiríye ní ibikí ? Emwe ndamurahira nti sinzôjáyo (avec une vive affirmation). Ntă kŭndi yagíra aca arāndeka ».[31]

C'est-à-dire, il m'a demandé :

« *Alors il m'interroge : Qu'est ce que c'est ce que j'ai entendu ? J'ai reçu les vaches d'un tutsi comme moi, mon égal, et qu'est-ce que tu me fais? Et je lui ai juré que je n'y irai pas ; il n'avait rien d'autre à faire qu'accepter ma décision* ».

Ainsi donc, selon nos informateurs, les parents ne savent que laisser la liberté de leur choix.

---

[30] Vieille femme de +80 ans.
[31] Vieille femme de ± 80 ans

Le deuxième indicateur dit le contraire selon lui, certains parents forcent leurs filles à épouser un prétendant à famille riche. Cependant, cet indicateur ne contredit pas le premier ; les deux sont des réalités qui existaient dans la société traditionnelle burundaise. Cela nous fait comprendre que les parents ne réagissent pas de la même façon face au refus de leur fille. D'ailleurs, cet indicateur a été évoqué à 37,73 (soit 15 sur 42 interviewés), ce qui n'est pas négligeable.

Même à interroger les variables âge et sexe, les vieux hommes l'affirment à 26,31% (soit 5 sur 19) alors que les vieilles femmes l'affirment à 43,47. La différence va du simple au double et dit que les parents forcent leur fille à épouser un prétendant qui provient d'une famille riche.
Cela nous montre qu'il était difficile que la fille échappe à l'autorité de ses parents si le prétendant qui lui demande la main provient d'une famille riche. La richesse était vraiment un des facteurs qui poussaient les filles à se marier contre leur gré. L'un de nos informateurs le souligne en ces mots :

> *« Só yāmaze kwĕmera vyări bigōye kó utagēndá. Jēwé nagîye kwābīrwa n'úmugabo yarí amáze kwîrukana abagoré babiri. Aríko kubêra yarí afise itōngo rinîni n'înká nyishi, dātá yantégetse kujayó».*[32]

C'est-à-dire :

> *« si ton père a déjà accepté, c'était difficile que tu refuses Moi j'ai épousé un homme qui avait renvoyé deux femmes. Mais parce qu'il avait une vaste propriété et beaucoup de vaches, mon père m'a ordonné d'y aller ».*

A la variable formation, les instruits ont évoqué cet indicateur à 35,71% contre 35,71% des non instruits. Cependant certaines filles pouvaient persévérer dans le refus comme l'un de nos informateurs dit :

[32] Vieille femme de ± 90 ans.

« Yambáriye ivy'ámatûngo y'ŭwo mugabo, nănje nti nāgōmbe agiré ibikí, je sínzōjá ku mūntu anganá na datá. Ati ntā kŭndi uratwîmīshije vyinshi ».[33]

C'est-à-dire :

« Il m'a parlé (père) de la richesse de ce monsieur, je lui ai répondu que même s'il a beaucoup de richesses, je n'irai pas épouser un homme qui a le même âge que mon père. Il a dit d'accord, mais tu nous prives beaucoup (intérêts de cette union) ».

Au troisième indicateur, nous apprenons qu'une fille qui rejette le fiancé que ses parents ont agréé est considéré par l'opinion publique comme une vaniteuse, une orgueilleuse qui dédaigne les gens simples et ambitionne les plus beaux, les plus riches et les plus nobles fiancés, une fille qui se croit si belle qu'elle trouve difficilement dans la société un homme qui soit digne de l'épouser. Une fois encourue cette mauvaise réputation, la fille a évidemment pour une grande part brisé sa carrière, car les jeunes gens et leurs familles hésiteront longtemps avant de la demander en mariage, craignant d'être éconduits comme le précédent.

Enfin le 4ème indicateur, il est dit que souvent les voisins réagissent en faveur de la fille ; c'est-à-dire qu'ils conseillent aux parents de lui accorder la liberté de se marier avec celui qu'elle veut, comme c'est le propos de l'un de nos informateurs :

« Ababânyi băca bábahanūra bati yânse mureke hazōza abăndi nakare ntā wutsîndagira igikeré mu mwōbo».[34]

C'est-à-dire :

« les voisins conseillent les parents en leur disant puisqu'elle a refusé, d'autres prétendants viendront d'ailleurs on ne force pas le crapaud à entrer dans le trou ».

Cela signifie que les voisins et les proches parentés se chargeaient de convaincre les parents de la fille pour qu'ils ne forcent pas leur enfant à se marier contre sa volonté.

[33] Vieille femme de + 70 ans.
[34] Vieille femme + 80 ans.

Conclusion

Nous venons de voir comment la fille traditionnelle burundaise pouvait sauvegarder sa liberté en matière de mariage. Elle savait recourir aux moyens d'expressions qui lui permettaient d'exprimer sa volonté. Par ailleurs, elle n'épousait pas un prétendant qu'elle ne voulait pas ; et nous avons vu que les parents n'avaient rien prévu contre ce genre de pratique. Néanmoins, on ne pouvait pas affirmer que ce sont toutes les filles qui pouvaient refuser un mariage auquel elles n'ont pas consenti. Nous avons vu pourtant que les avantages familiaux, sociaux et matrimoniaux faisaient qu'une fille ne refusait habituellement pas son consentement au choix de l'époux que lui présentait son père. Souvent, elle se mariait contre sa volonté. Cela s'observe dans les types de mariages appelés « mariage d'intérêts », où la volonté de la fille semblait être sacrifiée aux intérêts familiaux. Mais il reste vrai que dans le cadre coutumier, la jeune fille pouvait manifester sa volonté pour ou contre un quelconque mariage, même quand il lui était proposé par ses parents. Qu'en est-il actuellement?

VI.4. La pratique du refus matrimonial aujourd'hui dans le milieu rural

Concernant la pratique du refus matrimonial aujourd'hui dans le milieu rural, nous nous sommes entretenue avec les jeunes gens mariés qui n'ont pas fréquenté l'école. Cette catégorie est constituée par 11 sujets âgés de 18 à 30 ans.

Nous leur posions la question de savoir comment actuellement se font les fiançailles en milieu rural, à l'idée de savoir si la fille rurale était libre de choisir ou de refuser un prétendant qui lui demande la main, et quelles étaient les formes de refus ou d'acceptations des fiançailles, et enfin quelle est la réaction des parents et de l'entourage face au refus de la fille.

VI.4.1. Les fiançailles actuelles dans le milieu rural

Les informations relatives aux fiançailles actuelles en milieu rural ont été recueillies en réponse à la question formulée comme suit :

Est-ce que ce sont les futurs époux qui font les démarches de fiançailles ?

Le tableau qui suit nous montre les différentes réponses.

Tableau n°22

Variables / Indicateurs	Masculin (4)		Féminin (7)		Total/11	
	De 18 à 30 ans		De 18 à 30 ans			
	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
Le prétendant concrétise son offre par le cadeau dit uruvúgano	3	75	5	71,42	8	72,72
Filles et garçons se rencontrent à la messe, au marché, dans les fêtes et se parlent du projet de vivre unis	2	50	4	51,14	6	54,54
Les deux futurs époux se parlent par l'aide d'un intermédiaire « umuranzi »	1	25	2	28,57	3	27,27
La fille montre le cadeau (uruvúgano) à sa mère et lui parle de sa provenance	0	-	2	28,57	2	18,18

A la lecture de ce tableau, nous constatons que le 1er indicateur a été le plus évoqué par rapport aux autres. En effet, c'est à 72,72% (soit 8 sur 11) que les interviewés affirment que le prétendant concrétise son offre par le cadeau dit uruvúgano.

Le 2ème indicateur a été évoqué à 54,54% (soit 6 sur 11), nos informateurs y affirment que les rencontres entre les futurs époux se font au marché, à la messe, dans les fêtes et ils profitent ces occasions pour parler de leur projet de vivre unis.

Pour le 3ème indicateur à 27,27%, nos interviewés disent que les deux futurs époux se parlent à l'aide d'un intermédiaire « umurānzi ». Celui-là devrait connaître les deux futurs époux.

Au 4ème indicateur, enfin évoqué à 27,27%, ces informateurs disent que la fille doit montrer le cadeau (uruvúgano) à sa mère et l'informe de sa provenance.

Du point de vue des variables âge et sexe, nous voyons que le 1er indicateur a été affirmé par 3 sur 4 jeunes hommes (soit 75%) et 5 sur 7 jeunes femmes soit 71,42%. Manifestement, cette différence est insignifiante. Donc, nous pouvons affirmer avec nos interviewés que c'est le cadeau dit « uruvúgano » ou urunywâno qui concrétise les fiançailles actuelles en milieu rural, comme l'un de nos informateurs nous dit :

« Umúhāye uruvúgano ukabona ararwêmeye, ni ikimenyētso c'ûkó yakwĕmeye ».[35]

C'est-à-dire :

« Si tu lui donnes le cadeau « uruvúgano » et qu'elle l'accepte, c'est signe qu'elle a agréé ta demande ».

Signalons que ce cadeau varie selon les moyens du prétendant. La fille peut alors le refuser parce qu'elle ne veut pas de ce garçon ou parce que la valeur du cadeau n'est pas suffisante. Bien plus, le cadeau donné par le garçon et accepté par la jeune fille constitue la base du montant de la dot. Comme l'un de nos informateurs nous le signale :

« umuhāye uruvúgano rutó yacá abóna ko úzōmukwá maké. Nayó hâje uwukúrusha aha ! yacá yêmera uwo nyéne ».[36]

C'est-à-dire :

« Si tu lui donnes un cadeau de petite valeur, elle voyait que la dot sera également de petite valeur. S'il vient un prétendant qui lui en donne plus, ah !. Elle acceptera celui-là ».

Au 2ème indicateur, 2 sur 4 jeunes hommes (soit 50%) et 4 sur 7 jeunes femmes (soit 51,14%) affirment qu'il n'y a pas de différence ; les jeunes hommes et les jeunes femmes acceptent que les rencontres des futurs époux se font au marché, à la messe,

[35] Jeune homme de ± 30 ans.
[36] Jeune homme de 28 ans.

dans les fêtes,...Nous pouvons nous aussi affirmer que ce sont les futurs époux qui décident de s'engager pour leur mariage.

Le 3ème indicateur n'a pas été bien évoqué : seul 1 sur 4 jeune homme et 2 sur 7 jeunes femmes nous ont informée du besoin d'un médiateur entre les jeunes fiancés. Ce qui nous fait comprendre que les fiançailles actuelles ne nécessitent pas de médiation.

Le 4ème indicateur enfin, n'a été évoqué que par 2 sur 7 jeunes femmes ; les jeunes hommes ne l'ont pas évoqué. Et pour celles qui l'ont signalé, le fait de montrer le cadeau à sa mère était l'un des moyens de lui annoncer l'événement et le consentement de la fille pour le mariage avec le donateur : la jeune fille montrera à sa mère le cadeau qu'elle a reçu et l'informera de sa provenance et dans quelle intention il lui a été offert.

Nous concluons qu'actuellement la plupart des jeunes prennent eux-mêmes l'initiative dans le choix de l'épouse. De plus, les jeunes filles sont les premières à être contactées avant les parents.

Cependant, on ne peut pas affirmer que la jeune fille est totalement libre; elle est toujours sous l'œil vigilant de sa mère que donc, les parents exercent encore quelques pressions sur leurs enfants. Ainsi, même si la mère continue de contrôler les mouvements de sa fille pour lui éviter quelque mauvaise aventure, la fille est libre de choisir son futur époux.

VI.4.2. Les causes de refus conjugal de la fille d'aujourd'hui

Si la fille qui reçoit la demande d'un prétendant peut agréer ou ne pas agréer sa démarche, quelles sont les causes du refus. Le tableau suivant nous montre les différentes causes du refus.

Tableau n° 23 : Répartition des réponses selon les variables âge et sexe

Variables / Indicateur	Masculin (4)		Féminin (7)		Total/11	
	De 18 à 30 ans		De 18 à 30 ans			
	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
La fille refuse un prétendant dont elle ignore le comportement	1	25	5	71,42	6	54,54
La fille refuse un prétendant qui ne vit que de l'agriculture	2	50	4	57,14	6	54,54
La fille refuse un prétendant de mauvaise conduite	1	25	2	28,57	3	27,27
La fille refuse un prétendant issu d'une famille pauvre	2	50	5	71,42	7	63,63
Refus de se marier dans le voisinage	0	-	2	14,28	2	18,18

A la lecture de ce tableau, il apparaît qu'une fille peut être sollicité par plusieurs prétendants, mais à un certain moment, elle est obligée de faire un choix. Elle opte pour un seul qu'elle accepte pour mari. Pour ce faire, elle obéit à certains critères de lieu et de conditions socio-culturelles bien déterminées. C'est ainsi qu'à la lecture de ce tableau nous voyons au 1er indicateur que 54,54% (soit 6 sur 11interviewés) affirment qu'une fille refuse le prétendant dont elle ignore le comportement social.

Au 2ème indicateur, 54,54% (soit 6 sur 11 interviewés) disent qu'une fille refuse un prétendant qui ne vit que de l'agriculture, c'est-à-dire qu'elle refuse un prétendant qui n'a pas de métier qui lui permettra d'assurer la survie de sa famille. En d'autres mots, il refuse un prétendant qui ne vit que de la houe.

Au 3ème indicateur, 27,27% disent qu'une fille refuse un prétendant qui se méconduit.

Au 4ème indicateur, 63,63% (soit 7 sur 11 interviewés) affirment qu'une fille refuse un prétendant issu d'une famille pauvre, ce qui rejoint quelque peu le précédent.

Au 5ème indicateur, enfin, 18,18% (soit 2 sur 11 interviewés) affirment que les filles ne préfèrent pas se marier dans le voisinage. Le critère « richesse » est donc le plus prépondérant.

Si nous interrogeons les variables « âge » et « sexe », nous apprenons par 25% des jeunes hommes et 71,42% des jeunes femmes que la fille n'épouse pas un prétendant qu'elle ne connaît pas bien ; l'une de nos informateurs nous le précise :

« Ku bwânjé nīpfūza kó umukŏbwa yōjá ku muhŭngu bazinányi, bagēndéranira ».[37]

C'est-à-dire :

« *Pour moi, je souhaite que la fille épouse un prétendant avec lequel ils se connaissent, ils se fréquentent* ».

Pareil aveu révèle que beaucoup de changements sont produits : actuellement, la fille et le garçon se marient quand ils se connaissent déjà. Les parents n'ont absolument plus le contrôle de ce genre de situation ; ils ne comprennent peut être pas ce qui se passe et ne l'approuvent pas, mais ils savent qu'ils n'y peuvent plus rien : désormais, leurs jeunes gens se fréquentent, se donnent de la bière, échangent ce dont ils sont à mesure de se donner (cadeau), bavardent en parfaite harmonie ; ainsi ils prennent de se découvrir et d'être informés des qualités et des défauts de chacun. Et la fille décide en conséquence, si elle peut accepter tel ou tel garçon pour futur époux ou non.

« Nk'úmuhŭngu aborérwa, arwānā, ataco akorá, nk'ŭwo umûzi wōmujakó ? ». [38]

[37] Jeune femme de + de 25 ans.
[38] Une jeune femme de ± 25 ans.

C'est-à-dire :

« *Par exemple, un garçon ivrogne, bagarreur, fainéant, celui-là pourrais-tu, le connaissant, en faire l'homme de ta vie?* ».

Au 2ème indicateur, il a été évoqué par 50% des jeunes hommes et 57,14% des jeunes femmes que les jeunes hommes et les jeunes femmes sont convaincus qu'un homme ne vivant que de l'agriculture trouve difficilement une femme. L'un de nos informateurs le justifie comme suit :

« urabóna ubu amasí yarátītūtse. Ntāwoba acîyumvīra ngo azōtūngwa n'îvyó yīrímiye gusa. Rēró igihe urí umwîrimizi gusa, utâzí kurōndera agaherá mu budăndaza, bica bíkugōra kurōnka uwó mwūbákana».[39]

C'est-à-dire :

« *Vois-tu ! les sols ne sont plus fertiles. Personne ne penserait plus à vivre seulement avec ce qu'il cultive. Si alors tu es cultivateur seulement et non assez intelligent pour se chercher de l'argent dans le commerce, il t'est difficile de trouver une femme avec qui se marier* ».

Pareil indicateur va avec le troisième qui chez 25% des jeunes gens interrogés et 28,57% des jeunes femmes enquêtées, stipule que la fille ne peut pas épouser un prétendant de mauvaise conduite.

Le 4ème indicateur qui a été aussi évoqué à 50% des jeunes hommes mais à 71,42% des jeunes femmes, affirme qu'une fille n'épouse pas un prétendant issu d'une famille pauvre. Rappelons que pour une femme rurale qui ne vit que de l'agriculture, la grande richesse à envier est celle d'un vaste terrain d'exploitation. Mais la plupart des filles joignent la propriété foncière à la possession de vaches, comme l'atteste une de nos interviewées, reprenant pratiquement l'aveu précédent :

[39] Une jeune femme de ± 27 ans.

« Nâhó nōgirá indimo níni, amasí y'ŭbu yarátītūtse. Jēwé mbona kó nōbá ngíze Imâna ngîye ahakíri uduká tūmpá amasé yó gutabira».[40]

C'est-à-dire :

«Même si tu as de vastes propriétés foncières, les sols d'aujourd'hui ne sont plus fertiles. Je trouve que j'aurais de la chance si j'allais là où ils ont encore quelques vaches, lesquelles me donneraient de la bouse pour fumer mon terrain ».

Le 5ème indicateur, enfin, le moins de tous, stipule à 18,18% que certaines filles ne souhaitent pas se marier dans le voisinage.

« Ntā wŏkwīfuza kurōnka umugabo wó mu kibâno kukó bīzana insakú nyinshi, kăndi usānga múkēngērana». [41]

C'est-à-dire :

« Personne ne souhaite épouser un homme du voisinage tout près parce que cela entraîne des « on dit » en plus vous vous sous-estimez mutuellement ».

Bref, nous apprenons que les filles actuelles du monde rural préfèrent épouser un homme commerçant ou un diplômé salarié. Ceux-là pourraient garantir leur vie et elles auront également confiance en eux. Elles refuseront la main au prétendant qui n'a d'autres ressources que des produits agricoles. Mais quelles seront ses différentes formes de refus.

VI.4.3. Les formes de refus de la fille actuelle en milieu rural

Les informations relatives aux formes de refus de la fille rurale actuelle ont été recueillies en réponses à la question formulée comme suit :
Quels sont les moyens utilisés par la fille pour montrer qu'elle a refusé le prétendant ?
Le tableau qui suit nous livre les différentes réponses.

[40] Jeune femme de ± 25 ans.
[41] Jeune femme de 26 ans.

Tableau n° 24

Variables	Masculin (4)		Féminin (7)		Total/11	
	De 18 à 30 ans		De 18 à 30 ans			
Indicateurs	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
La fille refuse ou retourne le cadeau « uruvugano » à son prétendant	2	50	4	57,14	6	54,54
La fille rejette immédiatement les propositions de fiançailles	1	25	3	42,85	4	36,36
La fille refuse que son époux lui rende des visites ou la fréquente	01	-	2	28,57	3	27,27

A la lecture de ce tableau, nous voyons que, le 1er indicateur a été évoqué à 54,54% soit 6 sur 11 interviewés. Cet indicateur a été le plus évoqué ce qui nous fait comprendre que le cadeau uruvúgano n'est pas un cadeau comme tant d'autres. Il est vraiment symbolique.

En cas de refus, la fille le retourne au prétendant. Par ailleurs, le cadeau doit être conservé jusqu'au jour du mariage. Comme l'un de nos informateurs l'atteste :

« uruvúgano ntiwarúkorēsha ivyó wīshâkiye watégerezwa kurúbīka kukó urámutse umúhevye, wamúsubiza utwîwé ».[42]

C'est-à-dire :

« Tu ne faisais pas du n'importe quoi avec le cadeau (uruvúgano), tu devrais le conserver parce qu'en cas d'abandon du prétendant, tu lui retourne le même cadeau ».

Le 2ème indicateur a été évoqué à 36,36% soit 4 sur 11 interviewés. Selon nos informateurs, la fille rejette immédiatement les propositions de fiançailles d'un prétendant qui ne lui plaît pas.

Le 3ème indicateur a été évoqué à 27,27% soit 3 sur 11 interviewés, nos informateurs disent que la fille refuse des visites de son prétendant.

[42] Jeune femme de 29 ans.

En conclusion, nous venons de voir les différents comportements qu'une fille peut afficher quand elle n'a pas voulu du prétendant qui lui demande la main. Nous avons également appris que, même aujourd'hui, les filles du monde rural ont le droit de refuser un prétendant qui ne leur plaît pas. Elles savent recourir aux moyens qui leur permettent de le refuser.

Inversement, ces mêmes filles savent comment montrer qu'elles ont consentie à un mariage qui les agrée. Pour ce faire, la forme la plus connue est la réception du cadeau uruvúgano. Si la fille a consenti au mariage, elle montre ce cadeau à sa mère et surtout lui parle de sa provenance et dans quelle intention il lui a été donné. A défaut, la fille peut consentir par des gestes.

CONCLUSION GENERALE

Nous venons d'analyser l'expression de la liberté de décision d'une fille traditionnelle burundaise en matière de mariage au Burundi, qui se manifeste à travers la pratique du « Kubênga ».

Le but de notre étude était de voir comment la fille traditionnelle burundaise pouvait refuser un prétendant qui ne lui plaisait pas. Les résultats de l'enquête nous ont montré que, finalement, cette fille traditionnelle exprimait sa liberté de se marier avec celui qu'elle voulait et dans des conditions reconnues et acceptées par la coutume burundaise, ce qui nous autorise à dire que notre hypothèse première a été confirmée.

Nous avons vu également au cours de notre recherche que les filles traditionnelles burundaises avaient en quelque sorte la liberté : elles se détendaient s'amusaient et blaguaient entre elles, quitte à reprendre tout leur sérieux à l'apparition d'un homme. Elles n'étaient pas vraiment prisonnières comme l'indiquent beaucoup d'opinions, mais elles obéissent librement à la coutume. Seulement, leurs sorties comme leurs relations étaient strictement contrôlées et limitées par rapport aux garçons.

En ce qui concerne les fiançailles traditionnelles, nous avons vu que ce sont les parents qui faisaient des pourparlers ; mais, en réalité, la fille était consultée pour donner son avis ; si elle refusait, le mariage n'avait pas lieu. C'est vraiment la fille qui avait le dernier mot en ce qui concerne son mariage, et elle se réservait une marge de décision.

De surcroît, beaucoup pensaient que les futurs époux ne se voyaient qu'au soir des noces ; mais au cours de notre enquête, nous avons découvert que les fiancés avaient un temps minime consacré à leurs fiançailles ; seulement, ils ne le montraient pas au grand public, ils le faisaient avec beaucoup de discrétion. Et c'est pendant cette période de fiançailles que les futurs époux concluaient leur mariage.

Ici, il y a une certaine nuance, car nous avons deux versions, l'une qui affirme que les futurs époux ne se voyaient qu'au soir des noces et l'autre affirme que les futurs époux se voyaient en cachette.

Ainsi donc, quand les fiançailles suivaient leur cours normal, la fille donnait son consentement, et ce consentement n'était pas verbal mais gestuel, comme le veut la coutume burundaise. En cas de refus, la fille utilisait également des gestes que le prétendant comprendrait, parce que ces gestes étaient reconnus et acceptés par la coutume burundaise. Nous avons aussi été informée que quand les fiançailles aboutissaient, elles étaient conclues par le cadeau uruvúgano, symbole qui désignait que la fille acceptait les fiançailles. Tout cela nous permet également de dire que notre deuxième hypothèse a été confirmée.

Au cours de ce travail, nous avons également voulu savoir comment les parents réagissaient quand leur fille refusait un prétendant. En d'autres mots, quelle était l'attitude des parents face au refus de la fille.

Nos interviewés ont montré que les parents réagissent différemment. Certains réagissaient en faveur de leur fille c'est-à-dire que si leur fille refusait un prétendant qui lui est proposé par ses propres parents, ces derniers lui accordaient la liberté de se marier avec celui qu'elle voulait. D'autres parents forçaient la fille à épouser un tel prétendant parce que sa famille présentait des intérêts pour eux, comme c'était le cas lors de mariage « mariage d'intérêts ». Dans ce type de mariage, les intérêts familiaux étaient mis en avant. Ce sont les parents qui arrangeaient tout, la volonté des futurs mariés semblait sacrifiée. Mais dans tous les cas, les parents finissaient par donner satisfaction à leurs enfants quand ils persistaient dans leur refus. Ainsi, il apparaît que la société burundaise traditionnelle n'avait prévu aucune sanction contre la pratique du « kubênga ».

Au contraire, parentés et voisins conseillaient les parents de fléchir leur position quand leurs enfants, surtout la fille, refusait carrément un mariage arrangé contre leur

gré, afin qu'elle ait la liberté de se marier à celui qu'elle veut. Cependant, les jeunes garçons en âge de se marier qualifiaient de vaniteuse, de dédaigneuse et d'orgueilleuse, la fille qui avait l'habitude d'éconduire ses prétendants, ils se passaient le mot comme quoi il fallait désormais la délaisser, pour ne pas risquer d'être traités comme les précédents. D'autres informateurs nous ont affirmé que certains prétendants refoulés allaient jusqu'à enlever de force la fille et l'épousaient malgré elle. Certains autres ont affirmé que certains prétendants recouraient à la sorcellerie pour conquérir la fille désirée. Mais selon nos interviewés, beaucoup de prétendants une fois refusés se rabattaient sur une autre et continuaient de chercher jusqu'à en trouver une qui veuille bien les épouser.

Enfin, la pratique du « kubênga » ou refus matrimonial passe encore aujourd'hui dans des milieux ruraux chez les filles non instruites.
Cependant, certains interviewés nous ont révélé qu'actuellement, contrairement aux temps passés, les parents jouent un rôle secondaire dans le mariage de leurs enfants, les filles et les garçons se marient quand ils se connaissent déjà. Les filles sont les premières à être contacté avant les parents. Néanmoins, cela n'exclut pas notre hypothèse que le « kubênga » ou refus matrimonial se fait aujourd'hui dans les milieux ruraux.
Nous osons ainsi affirmer que nos hypothèses ont toutes été confirmées.

Cependant, loin de nous l'idée d'avoir épuisé la question, bien d'autres aspects pourraient être abordés pour éclairer la science et l'opinion que, si aujourd'hui les mouvements féministes luttent pour la reconnaissance et le respect des droits de la femme au Burundi, ils pourraient bien s'éclairer de la souplesse de nos ancêtres pour fonder leurs combats sans heurter la culture.

BIBLIOGRAPHIE

A. LES OUVRAGES GENERAUX

1. ARBORIO, A.-M. et FOURNIER, P., L'enquête et ses méthodes, l'observation directe, Nathan, 1999.

2. BADIN, P., La psychologie de la vie sociale, les sujets psycho-sociaux de la personnalité, Paris, Lecenturion, 1972.

3. BIGANGARA, J. B., Pour une anthropologie de la famille et du mariage traditionnel au Burundi, Bujumbura, Presse Lavigerie, 1986, p. 79.

4. BIGANGARA, J. B., Le mariage chrétien et le mariage traditionnel au Burundi : Expressions et valeurs africaines burundaises, Presse Lavigerie, Bujumbura, 1984.

5. BIGANGARA, J. B., Les problèmes liés à la coexistence du mariage coutumier et du mariage chrétien au Burundi, Louvain, 1980.

6. BINET, J., Le mariage en Afrique Noire, Paris, Les éditions du CERF, 1959, p. 124.

7. BLANCHET, A. et GOTMAN, A., L'enquête et ses méthodes, Nathan, Paris, 1992.

8. DECLERCK, L., Les conditions requises pour contracter mariage en droit coutumier actuel du Rwanda et du Burundi, RJRB, 1964.

9. DELANDSHEERE, G., Dictionnaire de l'évaluation et de la recherche en éducation, Paris, PUF, 1969, p. 79.

10. FESTINGER, L. et FATZ, D., Les méthodes de recherche dans les sciences sociales, Paris, PUF, 1974.

11. GHILAIN, J., La fécondité au Burundi, Académie royale des Sciences et Politiques, Bruxelles, 1970.

12. JAVEAU, C., L'enquête par questionnaire : Manuel à l'usage du praticien, Ed. de l'Université de Bruxelles, Paris, 1978.

13. LABOV, W. and FRANSHELD, D., The therapeutic discourse, New York, Academia Press, 1977.

14. MENARD, F. (Père), Burundi : Mœurs et coutume, Archivo casageneralizia Padri Bianchi, Roma 1917-1918.

15. MUCCHIELLI, R., L'entretien de face à face dans la relation d'aide, connaissance du problème, Paris, PUF, 1977.

16. MUCCHIELLI, R., Le questionnaire dans l'enquête psychosociale, connaissance du problème, 5ème éd., Paris, PUF, 1973.

17. NAVAS, J., Famille et fécondité au Burundi, approche sociologique, Presse Lavigerie, Bujumbura, Décembre 1977.

18. NTAHOKAJA, J. B., Imigenzo y'ikirundi, Bujumbura, 1977.

19. PETIT, M., Le mariage coutumier, BJI, Janvier-Février 1958.

20. PINTO, R. et GRAWTZ, M., Méthode de sciences sociales, Tome 2, Dalloz, 1964.

21. PORTNOY, H., Demain la pédagogie, Paris, Magnand, 1969.

22. RABINOW, P., Un ethnologue au Maroc, Réflexions sur une enquête de terrain, pour la traduction burundaise, Paris, Hachette, 1988.

23. RAYMOND, G., Le consentement des époux au mariage, Etude de droit positif français, Paris, 1965.

24. SOHIER, A., Juridique indigène et mariage chrétien, BJI, 1933-1934.

25. VANDERLINDEN, J., Les systèmes juridiques africains, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 112.

26. G. VAN OVERSCHELDE, Quelques questions relatives au mariage en Ruanda et Urundi, Héverlé, 1944.

27. WESTERMARCK, E., Les rites du mariage, Paris, 1935, p. 280.

Mémoires et thèses consultés

1. BARENGAYABO, M., La dot matrimoniale au Burundi. Romae Pontificie Universitas Lateranensis, 29 juin 1973.
2. BUSHAYIJA, S., Le mariage coutumier au Rwanda, Namur, 1966.
3. GATUNANGE, G., Femme et mariage en droit traditionnel burundais. L'émancipation de la femme burundaise par l'approfondissement des valeurs de civilisations nationales, Louvain, Janvier 1982.
4. HARIMENSHI, P., La condition féminine telle qu'elle se dessine à travers la littérature et la société traditionnelle du Burundi, Mémoire, Bujumbura, Juin 1974

5. MANIRAKIZA, E., Approche diachronique des rites et cérémonies du contrat matrimonial au Burundi. De la période pré-coloniale à nos jours, Mémoire, Bujumbura, 2004.
6. NINGANZA, P., Contribution à l'étude de la relation d'autorité des parents dans l'éducation de leurs jeunes filles en milieu rural, Mémoire, Bujumbura, 1995.
7. NTAHOMVUKIYE, H., Particularités linguistiques des ethnotextes burundais. Volume III, Louvain-La-Neuve, 1990-1991.
8. RUGOMA, I., La fugue féminine au Burundi : Une approche psycho-affective, Mémoire, Bujumbura, 2006.

REVUES

1. BRIGDGERS, T., Manners and customs of the firelanders in A Voice for South America XIII
2. JANSSENS, R., « Sur des coutumes et croyances de l'Urundi » in Bull. Juridiction indigène, Mai-Juin 1954.
3. SIMONS, E., « Coutume et institutions des Barundi » in Revue juridique du Congo, Elisabethville, 1944.
4. THOMPSON, P., « Récits de vie et changement social » in Cahiers internationaux de Sociologie, Vol. XIX, 1990.

DICTIONNAIRES

1. RODEGEM, F. M., Dictionnaire rundi-français, Tervuren (Belgique), 1970.
2. Dictionnaire encyclopedia universalis, Vol. 10, Paris, Onzième publication, Juillet 1977.
3. La grande encyclopédie, Paris, Larousse, 1971.

ANNEXES

IBIBAZO BIJANYE N'ITOHOZA KU VYEREKEYE UMUGENZO WO KUBÊNGA

Bavyêyi,

Jēwé ndi umunyêshŭre aríko akóra ibikorwá vyó kurāngiza amashŭre murí Kaminûza y'Úburŭndi. Mur'ívyo bikorwá, twīpfūza kumenya kó umwigeme wó hāmbere yashóbora kubênga umusóre amurehéje cânké uwó abavyêyi bāmushimiye. Mur'íco gikorwá c'ítōhoza, twīpfūza kumenya igitúma umukŏbwa yoshóbora kubênga ; n'îngéne yĕrekana kó yabēnzé.

Twīpfuza kăndi kumenya ukó abavyêyi n'ábabânyi băbona umwigeme yabēnzé, ndetsé n'înkúrikizi zăshobora kubá kuri ûwo mukŏbwa yabēnzé.

Twīpfūza kăndi kumenya ingéne umwigeme yĕrekana kó yēméye kuzō kûbakana n'úmuhŭngu.

Kugíra rēró ico gikorwá kigēndé nêzá twāje twîbāngikanije akûma gafatá amajwí kugíra dushobóre gufáta ivyîyumvīro muzá kudushikiriza. Ivyo na vyó nkabēmerera kó bizôgúma hagatí ya mwêbwé na jêwé.

Mbāye ndabashīmira kó mūnyeméreye kó tuzá kugânīra nêzá.

Guide d'entretien

1. Mbĕga aho hāmbere, ukubênga vyăragírwa?
Est-ce que traditionnellement le refus matrimonial se faisait-il?

2. Ni bāndé băgira uwo mugēnzo wó « kubênga » ?
Qui faisaient la pratique du refus matrimonial ?
- Ni abahŭngu ? Est-ce les garçons ?
- Ni abakŏbwa ? Est-ce les filles ?

3. Ukubênga vyăgēnda gúte aho hāmbere ?
Comment se faisait-il le refus matrimonial?

4. Mbĕga băbēnga kubēr'ikí ?
Pourquoi est-ce qu'on refusait d'épouser ?

5. Ni ibikí vyătuma abakŏbwa bábēnga ?
Quels sont les facteurs qui poussaient les filles à refuser d'épouser ?

6. Umŭhungu ashāká kurésha umukŏbwa yabímumenyēsha até ?
Si un garçon voulait demander la main d'une jeune fille, comment le lui fait savoir ?

7. Iyó umukŏbwa arehéjwe n'ûwó atīpfûza yabímwēreka até ?
Si une fille ne veut pas du garçon qui lui demande la main comment le lui montre-t-elle ?

8. Iyó yamugomwé hó yabímwēreka gúte ?
Et si elle l'a estimé comment le lui montre-t-elle ?

9. Mbĕga ni ryârí umukŏbwa yabênga ?
A quel moment précis la fille refusait d'épouser ?

10. Mbĕga wōmbárira ico áricó uruvúgano arírwo runywâno ?
Est-ce que tu peux me dire ce que c'est le parler-ensemble?

11. Mbĕga uruvúgano rusigūra ikí mu migēnzo y'ábarŭndi ?
Quelle est la signification du parler-ensemble dans les pratiques burundaises ?

12. Wībaza ikí ku vyăshobora gushikira umukŏbwa yabēnzé ?
Que pensez-vous de ce qui pourrait arriver à une fille qui a refusé d'épouser ?

13. Inkúrikizi zăba izîhé ?
Quelles sont les conséquences éventuelles ?

14. Mbĕga abavyêyi băvuga ikí iyo úmukŏbwa yabēnzé ?
Quelle est la réaction des parents face à un refus ?

15. a) Mbĕga abavyêyi böse băgēnza kumwé ?
Est-ce que tous les parents réagissaient de la même façon ?

b) Nîmbá bátagēnza kumwé, bamwê bamwé böse băbikura kukí ?
Et si tous ne réagissaient pas de la même façon, quels sont les motifs qui les poussaient à réagir différemment ?

16. Ababânyi bó băbibona gúte ?
Quelle est la réaction de l'entourage ?

17. Mbĕga uwo mugēnzo wókubênga ugirwa gúte murí kíno gihe ?
Comment se fait actuellement la pratique du refus matrimonial ?